



## **UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

PAISAJE DE TORMENTA:  
ETNOGRAFÍA DEL HURACÁN EN EL TOTONACAPAN

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

PRESENTA:  
LEOPOLDO TREJO BARRIENTOS

TUTOR  
DR. JACQUES GALINIER  
UNIVERSIDAD DE PARÍS X. NANTERRE

COMITÉ TUTOR  
DRA. PAULETTE LEVY  
INSTITUTO INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS, UNAM

DRA. ELENA MAZZETTO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

MÉXICO, CDMX, MAYO 2023



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

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

**A LOS PUEBLOS TONACOS**



## AGRADECIMIENTOS

Esta aventura inició en 1997 en el municipio serrano de Zongozotla, Puebla. Al pie del cerro Cozoltépetl la amistad de Venustiano Domingo, Zeth Lima, Guzmán García, Gemma Villegas, el “Monje”, Abundio Ponce, Demetrio Francisco... fueron cruciales para sortear los primeros pasos de mi vida etnográfica. Asimismo, la paciencia de Silvano Manzano, Hermilo Lima, Irene López, Francisco Núñez, Indalecio Cruz, Miguel Cano, Mateo Núñez, Roberto Cano, Pedro Ponce, Félix Núñez, Félix Gaona, Miguel Gaona, Domingo Luna, Serafín Manzano... me guiaron con sus enseñanzas y bondad. Jesusa y Guillermina Posadas me dieron un espacio para hacer hogar en Zongozotla, mismo que se nutrió del calor de las familias Lima, López, Manzano y Cruz.

El otro extremo de esta aventura es Pantepec, en la Huasteca poblana. Desde 2005 la comunidad de la Ceiba Chica ha sido mi segundo hogar. Gracias a Mateo María, Bartolo María, María Santiago, Agustín Santiago, Diego Francisco, Porfirio Flores, Reynado Vargas, Agustín Vargas, Nicolás Gaspar, Juan Rodríguez, Miguel Francisco, Francisco Rodríguez, Juan Hernández... Como se podrá leer en este trabajo, José Márquez (el “compadre Marcos”) y Juan González (“Juan Caballito”) merecen mención aparte. Finalmente, en el Barrio, Joaquín Luis y Victoria Lucas, junto con sus hijos Daniel, Bernabé, Israel, Joaquín, María, Elizabeth y Esteban me hacen sentir en familia. En el Centro, doña Reyna Márquez Aparicio, junto con Patricia y Rubén, Mardonía y Miguel, Carlos y María y todos los pequeños, ahora jóvenes, me han dado el privilegio de formar parte de su familia.

Entre estos dos polos he conocido decenas de personas en diferentes momentos y lugares. A lo largo de un cuarto de siglo muchas han muerto y a otras no he vuelto a ver. No obstante, he intentado dejar testimonio de las mujeres y hombres que en distintas comunidades y municipios del Totonacapan me regalaron su tiempo y su palabra. A ellas y ellos pertenece este trabajo.

Además del apoyo académico de la Universidad Nacional Autónoma de México, conté con el del Instituto Nacional de Antropología e Historia, en particular, del Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México.

La lista de colegas y de amigos que a lo largo de tantos años me han impulsado y apoyado es amplia. Karina Munguía, Mauricio González, Israel Lazcarro, Ana Bella Pérez Castro, Ángela Ochoa, Annick Daneels, Jesús Ruvalcaba, Luisa Villani, Ariadna Herrera, Antonio Sampayo, Rubén Croda, Claudia Guerrero, Denisse Bonilla, Gastón Macín, Elí García, Antonella Fagetti, Minerva Oropeza, Alessandro Questa, Iván Pérez, Guillermo Garrido, Iván Deance, René Trinidad, Albert Daletshin, estuvieron íntimamente relacionados con la región y el tema. Margarita Hope, Hadlyyn Cuadriello, Andrés Oseguera, Sylvia Sosa, Mirza Mendoza, Rodrigo Megchún me alentaron a seguir adelante. Ajenos al mundo antropológico, la preocupación y cuidados de Vincent Etcheverry, Concepción Cueto y Omar Lira fueron muy valiosos.

El espacio académico que me ofreció el *Círculo de la Roma*, encabezado por el Dr. Jesús Jáuregui y Adriana Guzmán, fue un oasis en el desierto institucional en el que me encontraba. Adriana, en un acto de amistad y a pesar de sus múltiples actividades, accedió a leer y comentar a detalle los primeros capítulos de este ensayo, gesto crucial para recobrar las fuerzas y seguir avanzando.

Paulette Levy, Nicolas Ellison, Cora Govers, Elena Mazzetto y Gabriel Espinosa fueron lectores del manuscrito. Sus agudos comentarios mejoraron considerablemente el texto. Fue un privilegio contar con su compromiso, dedicación y paciencia; espero haber honrado su tiempo y esfuerzo. Mención especial merece Jacques Galinier, maestro solidario que me por años me brindó su apoyo incondicional a pesar de mis dudas, necesidades y neurosis.

Desde el inicio de esta aventura Alfredo López Austin fue mi mayor fuente de inspiración. Leer, pensar y criticar su obra ha sido una de las experiencias académicas más gratificantes, sólo superada por la de conocerlo personalmente a lado de Martha Rosario. Descubrir que en el ámbito académico hay personas de tal calidad humana da algo de esperanza.

Mi madre, Angelina Barrientos, y mi padre, Ángel Trejo, están en cada una de las líneas de este ensayo.

Finalmente, el amor y la alegría de Eréndira me ha dado la serenidad y la fuerza para llevar a buen término este proyecto y para imaginar y avanzar hacia el futuro.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN		1
CAPÍTULO I	EL PASADO DEL DILUVIO: MEMORIA Y RELACIONES INTERÉTNICAS EN LA CUENCA DEL TECOLUTLA	60
CAPÍTULO II.	EL DILUVIO Y LA PERRA-MUER EN LA CUENCA DEL TECOLUTLA	111
CAPÍTULO III.	EL DILUVIO Y EL SISTEMA DE HURACÁN EN LA CUENCA DEL TECOLUTLA	162
CAPÍTULO IV.	LAS PERSONIFICACIONES DE HURACÁN EN LA CUENCA DEL TECOLUTLA	217
CAPÍTULO V.	EL DESDOBLAMIENTO DE LA TORMENTA EN LA CUENCA DEL TECOLUTLA	284
CAPÍTULO VI.	NOMBRES, TIEMPO Y ESPACIO DE HURACÁN EN LA CUENCA DEL TECOLUTLA	343
CAPÍTULO VII.	LOS CERROS QUEBRADOS. LOS TERRITORIOS TONACOS Y EL TRÁNSITO ESCALAR	401
CAPÍTULO VIII.	EL DILUVIO Y LAS PERSONIFICACIONES DE HURACÁN EN LA CUENCA DEL TUXPAN	440
CAPÍTULO IX	NOMBRES, TIEMPO Y ESPACIO DE HURACÁN EN LA CUENCA DEL TUXPAN	496
CAPÍTULO X	EL TRIÁNGULO MITOLÓGICO Y LOS CERROS JUAN (CONCLUSIONES)	558
BIBLIOGRAFÍA		591
PÁGINAS WEB CONSULTADAS		608
ANEXO 1. MITOS DEL ORIGEN DEL MÁIZ ENTRE LOS TONACOS DEL CENTRO Y DEL NORTE		610
ÍNDICES: RELATOS, MAPAS, FOTOS, FIGURAS, DIAGRAMAS, TABLAS.		622

## INTRODUCCIÓN

La inclinación de  $23^{\circ}26'$  del eje de rotación de la Tierra con respecto al plano de la eclíptica es la responsable de la delimitación de las franjas tropicales.<sup>1</sup> Éstas reciben la luz solar durante todo el año, de ahí que la variación estacional en su interior sea poco pronunciada y dependa del ángulo de incidencia y del tiempo de exposición que reciben los territorios según la latitud en que se encuentren.<sup>2</sup> En el verano del hemisferio norte (junio-agosto) los días son más largos que las noches porque el sol está en su punto de máxima declinación septentrional: solsticio de verano. Seis meses después la situación se invierte y las noches son más largas que los días, pues el astro se encuentra en su máxima declinación meridional: solsticio de invierno.

Además de noches frías y días calurosos el ciclo anual de luz y calor es determinante de los regímenes pluviales, ya que las nubes y las lluvias se forman del vapor de agua que emana de las cálidas aguas oceánicas por efecto de la mayor o menor presencia del sol durante los diferentes periodos del año. En otras palabras, la inclinación de  $23^{\circ} 26'$  del eje de rotación de la Tierra con respecto al plano de la eclíptica también es la responsable de la formación de los ciclones tropicales, fenómenos meteorológicos que por siglos han sido la materia prima para la construcción de los sistemas de aprehensión y representación del universo de los habitantes de los trópicos. Este ensayo tiene como propósito describir y analizar diversos aspectos de la relación entre el meteoro y los pueblos del trópico mexicano, en concreto, aquellos que ocupan el centro y norte del Golfo de México.

Gigante de viento y lluvia, el ciclón tropical es el principal motor cosmogónico de las culturas expuestas a su bondad y violencia. Para aquilatar su importancia es necesario reconocer la complejidad de su dimensión física, misma que hace poco más de un siglo era hasta

---

<sup>1</sup> Tomando como referencia la línea ecuatorial —latitud  $0^{\circ}$ — en el hemisferio norte el movimiento aparente del sol alcanza su punto de máxima declinación en los  $23^{\circ} 26'$ , posición a partir de la cual trazamos la línea paralela al ecuador que conocemos como trópico de Cáncer. En el hemisferio sur el punto de máxima declinación hace lo propio con el trópico de Capricornio.

<sup>2</sup> En las latitudes medias, es decir, las que suceden a los trópicos hacia el norte y el sur, el cambio estacional es más marcado y no reciben los rayos del sol de manera perpendicular.

cierto punto incierta ya que estos fenómenos son inabarcables por la mirada. Un ciclón tropical:

[...] es una gran masa de aire cálido y húmedo con fuertes vientos que giran en forma de espiral alrededor de una zona de baja presión. Se originan en el mar entre las latitudes 5° a 15°, tanto en el hemisferio norte como en el sur, en la época en que la temperatura del agua es mayor o igual a 26° C. Cuando éstos se ubican en el hemisferio norte, giran en el sentido contrario a las manecillas del reloj. (Rosengaus; Jiménez y María, 2002, pág. 14).

Las ciencias meteorológicas han clasificado a los ciclones tropicales en tres grandes categorías en función de la velocidad de sus vientos máximos. Cuando permanecen por debajo de los 63 km/h se les llama depresión tropical; si superan este límite, pero no rebasan los 118 km/h reciben el nombre de tormenta tropical. Finalmente, cuando la velocidad de sus vientos aumenta se les reconoce como huracanes, meteoros sujetos de una clasificación ulterior conocida como escala Saffir-Simpson que,<sup>3</sup> inspirada en la escala sismológica Richter, reconoce cinco categorías según la velocidad del viento y el daño que éste pueda provocar en las construcciones (Centro Nacional de Prevención de Desastres, 2019).

Para identificar, aprehender y clasificar a las tormentas tropicales y huracanes la Organización Meteorológica Mundial ha establecido listas alfabéticas de nombres femeninos y masculinos según las regiones (21 nombres para el Atlántico, Caribe y Golfo de México; 24 para el Pacífico nororiental).<sup>4</sup> Así, mediante la conjugación de un nombre y un número es posible seguir las trayectorias y las variaciones de poder que tienen las tormentas y huracanes desde su formación hasta su disipación, información crucial para escribir el pasado, analizar el presente y prevenir la anual llegada de estos gigantes a las costas.

---

<sup>3</sup> Categoría 1: 118-152 km/h; categoría 2: 153-178 km/h; categoría 3: 179-209 km/h; categoría 4: 210-250 km/h; y categoría 5: superior a 250 km/h (Centro Nacional de Prevención de Desastres, 2019).

<sup>4</sup> La historia de cómo la ciencia de la meteorología ha bautizado a los meteoros es muy interesante y se remonta a finales del siglo XIX, cuando Clement Wragge, meteorólogo australiano, comenzó a nombrar a los ciclones según las letras del alfabeto griego, posteriormente tomó nombres de niñas de las islas del mar del sur y, finalmente, de políticos que no eran de su agrado. Al otorgar un nombre propio a los ciclones, Wragge pudo establecer una mejor comunicación entre los meteorólogos y el público en general. Antes de Wragge, generalmente los huracanes y ciclones eran nombrados por el santo del día en que habían tocado tierra y causado graves daños (<https://www.aoml.noaa.gov/hrd/tcfaq/B1.html>).

Gracias a décadas de catalogación y clasificación de información relativa a estos meteoros sabemos, por ejemplo, que el 21 de septiembre de 1955 se formó la tormenta tropical Janet al norte de la Guyana Francesa. Siete días después, convertida en huracán categoría 5, Janet tocó tierra continental en la barra que forma y protege a la laguna de Bacalar en Quintana Roo. Ese mismo día devastó Chetumal y avanzó tierra adentro arrasando las selvas de Quintana Roo y Campeche hasta que ingresó a las aguas del Golfo de México al norte de la Laguna de Términos. De vuelta en el mar con categoría 2, Janet se dirigió hacia el centro de Veracruz y tocó tierra por segunda vez el 29 de septiembre en Palma Sola.

Al golpear con la saliente norte del Eje Neovolcánico, el huracán desvió su fuerza hacia la Sierra Madre Oriental y quedó acorralado entre ambas cadenas montañosas. El 30 de septiembre, cuando su vórtice se ubicaba sobre los municipios totonacos de Zapotitlán, Ixtepec y Zongozotla, Puebla —a los cuales dedicaremos la primera parte del ensayo—, las altas cumbres y la lejanía del mar lograron degradar a Janet a la categoría de tormenta tropical, energía suficiente para seguir su camino hacia el altiplano a través de las tierras que separan a Huauchinango, Puebla, de Tulancingo, Hidalgo. Finalmente, disminuido a depresión tropical, Janet se disipó en las vecindades meridionales de la ciudad de Querétaro. A lo largo de su trayectoria devastó cientos de kilómetros de selvas, playas, sierras e incluso semidesiertos; no se sabe a ciencia cierta cuántas vidas cobró y los daños fueron incalculables, razón por la cual Janet es un nombre que no aparecerá más en la lista de ciclones tropicales para América septentrional.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Además de Janet, los nombres de los huracanes Gilberto (1988 en el Atlántico) y Paulina (1997 en el Pacífico) fueron retirados de la lista y sustituidos por otros que inicien con la misma letra.



Mapa 1. Trayectoria del huracán Janet, categoría 5, 1955 (<https://coast.noaa.gov/hurricanes/>)

Las líneas que marcan las trayectorias de los huracanes son relativas. Dependiendo de su fuerza los ciclones tropicales pueden afectar cientos de kilómetros alrededor de su centro u ojo, el cual oscila entre los 8 y los 200 km de diámetro,<sup>6</sup> cifra que nos da una vaga idea del área de afectación que puede tener un huracán según su categoría. En el caso de Janet, que tocó las costas de Quintana Roo como categoría 5, su poder se dejó sentir en gran parte de Centro América, en toda la península de Yucatán, así como en Chiapas, Tabasco, Oaxaca y el sur de Veracruz. Al momento de su degradación de categoría 2 a tormenta tropical no sólo los municipios totonacos de Zapotitlán, Zongozotla e Ixtepec sufrían la inclemencia del viento y la lluvia, sino también gran parte de los estados de Puebla, Veracruz, Hidalgo y Estado de México.

Si bien sólo una pequeña fracción de las tormentas tropicales deviene en monstruosos huracanes, el riesgo de que una o más de ellas lo hagan se repite año tras año generando miedo y esperanza, situación que explica el sistema de medición y monitoreo que las ciencias modernas y los gobiernos nacionales han puesto en marcha. No obstante su precisión y de ser el referente principal para el reconocimiento y la aprehensión del ciclón tropical en las sociedades modernizadas, este vital sistema de clasificación y prevención tiene dos grandes inconvenientes para los fines de la presente etnografía del huracán.

<sup>6</sup> <https://www.aoml.noaa.gov/hrd/tcfaq/A11.html>

El primero es que separa a los huracanes del resto de los ciclones tropicales y escinde al conjunto de éstos de otros fenómenos meteorológicos no tropicales como las masas polares o frentes fríos que de octubre a mayo descienden de los polos hacia el ecuador, y que en determinadas coyunturas meteorológicas pueden llegar a ser tan mortíferos como el huracán. Al centrar su atención en los aspectos mesurables del fenómeno —la velocidad y el potencial destructivo de los vientos, por ejemplo— el huracán de los científicos e ingenieros es aislado de un conjunto de fenómenos eólico-pluviales que los pueblos nativos del Atlántico mexicano consideran, sino iguales, sí regidos por un mismo personaje: un dios Todopoderoso que vive amarrado en el fondo de las aguas marinas.

La diferencia entre el huracán de los científicos y el de los pueblos sujetos de esta etnografía puede explicarse a partir del contraste entre las sociedades que se reconocen “modernas” y las que por contraste y en un acto de colonialismo son tildadas por ellas como “premodernas”. La modernidad se define por el nacimiento al unísono de lo “humano” y de un conjunto de animales y objetos que por exclusión se reconocen como “no humanos” (misma lógica de modernos vs premodernos). Además de esta dicotomía, el humanismo moderno reconoce a un dios creador de todo, pero al mismo tiempo pasivo o fuera de juego (Latour, 2012, pág. 33).<sup>7</sup>

Esta configuración tripartita se fundamenta sobre la separación tajante, pero al mismo tiempo ficticia, entre el mundo natural —propio de los no humanos—, y el mundo social —puramente humano—. Sin embargo, la realidad es que entre estos extremos hipotéticos proliferan innumerables “híbridos”, objetos hechos por el hombre que gracias a un proceso de crítica o purificación epistemológica pasan a formar parte del ámbito de lo no humano haciéndose pasar por dados o inmanentes cuando en realidad son criaturas. De manera análoga, el mundo social se presenta como si el poder y su ejercicio no dependiera de la producción, apropiación y puesta a su servicio de esos mismos “híbridos”. En otras palabras, en la modernidad los hechos de la naturaleza, en este caso el huracán, se postulan ajenos a la esfera de lo social; en contraparte, el reconocimiento de un dios de la tormenta por parte de los pueblos nativos se asume social (religioso), aunque falso.

---

<sup>7</sup> Desde el punto de vista del paso del tiempo, lo moderno connota a un nuevo régimen, una ruptura o revolución que liberó al humano de los constreñimientos que la naturaleza y los falsos dioses imponen a las sociedades premodernas (Latour, 2012, pág. 27).



A partir del contraste entre el empirismo experimental de Roberto Boyle y su máquina de vacío —imagen de lo natural—, con el Hombre espiritual e inmanente que aparece en el Leviatán de Tomás Hobbes —imagen de lo social—, Bruno Latour comenta:

[...] Boyle crea un discurso político de donde la política debe ser excluida, mientras que Hobbes imagina una política científica de donde la ciencia experimental debe ser excluida. En otros términos inventan nuestro mundo moderno, *un mundo en el cual la representación de las cosas por intermedio del laboratorio está disociada para siempre de la representación de los ciudadanos por intermedio del contrato social.* (Latour, 2012, pág. 52-53).

Enfrentados al universo de los fenómenos meteorológicos que afectan los territorios tropicales, los científicos e ingenieros modernos no se detienen a considerar el punto de vista de los habitantes, el cual seguramente estará sesgado por sus “creencias”. En su lugar construyen un ejército de máquinas-objetos a partir de los cuales reducen a la escala del laboratorio la complejidad de los fenómenos climáticos. De esta forma, apoyados en satélites, boyas oceanográficas, barómetros, pluviómetros y demás instrumental miden, clasifican y, hasta donde es posible, previenen y controlan las tormentas tropicales. Como únicamente prestan atención a los hechos físicos en sí mismos —objetividad— el conocimiento generado por los científicos se corresponde con la imagen más fiel que podemos tener de una naturaleza vaciada de todo rastro de humanidad. Desde esta perspectiva sólo pueden ser huracanes aquellas tormentas que caen dentro de los estrictos parámetros por la escala Saffir-Simpson.

Ignorantes de eso que Bruno Latour llamó la Constitución moderna y sus garantías,<sup>8</sup> los pueblos “premodernos” azotados por los ciclones tropicales y extratropicales han aprehendido y controlado la complejidad meteorológica a partir de categorías más generales, pero, sobre todo, sensibles. Acostumbradas a reconocer y a tratar abierta y socialmente con el ámbito no humano, estas sociedades prácticamente prohibieron la proliferación de los híbridos, y por lo tanto, las relaciones que han tejido con lo “natural” no están marcadas por la explotación. Al reconocerles a los no humanos como el huracán un estatuto ontológico se les visibiliza e integra al mismo ámbito de socialización de los

---

<sup>8</sup> Las cuatro garantías de la Constitución moderna son las siguientes: [1] “no son los hombres los que hacen la naturaleza, ella existe desde siempre y siempre estuvo ya presente, lo único que hacemos nosotros es descubrir sus secretos... [2] son los hombres y sólo los hombres los que construyen la sociedad y deciden con libertad acerca de su destino... [3] la naturaleza y la sociedad deben ser absolutamente distintas... [4] se establece como árbitro a un Dios infinitamente lejano que es por completo impotente y juez soberano a la vez.” (Latour, 2012, págs. 55-62).

humanos. Esto es posible porque los llamados “premodernos” no están obsesionados con separar las esferas de lo natural y de lo cultural, y por lo tanto, no llevan a cabo un ejercicio de crítica epistemológica o purificación que tiene como meta ocultar a los híbridos y como consecuencia la gradual destrucción capitalista del planeta.<sup>9</sup>

Sin satélites, boyas oceanográficas, barómetros, pluviómetros y demás instrumental propio del pensamiento de ingenieros, los pueblos azotados por los ciclones no buscan reducir a los meteoros a la escala del laboratorio, y por lo tanto, no los aíslan, miden, ni presentan como naturaleza. Al contrario, como eligieron lidiar con una gran potencia social con múltiples corporeidades físicas y simbólicas, su principal preocupación es aprender a reconocerla para establecer el mejor tipo de relación según el contexto. Epítome del viento y lluvias marinas, el huracán sujeto de esta etnografía cubre una amplia gama de fenómenos que desbordan el universo delimitado por la escala Saffir-Simpson. Para el caso de las Antillas y el mar Caribe, Fernando Ortiz resumió de manera precisa la complejidad del huracán, misma que podemos transpolar a las tierras continentales mexicanas:

En el huracán comprendía el indio no sólo al huracán en sí, en su integridad, al cual no veía, sino a sus numerosas manifestaciones; las cuales advertía claramente y se representaba por sus efectos. Y dada la complejidad fenoménica del huracán y su concurrencia con otros meteoros, tanto que parece un cataclismo al que toda la naturaleza contribuye con la grandiosidad de sus fuerzas, formas y estragos, como si fuera el paroxismo de una deidad suprema, es fácil comprender que los indios relacionaron el *juracán*, que era el más importante y temido meteoro de sus cielos, mares y tierras, con los otros meteoros y demás fenómenos concomitantes. Aun en las condiciones usuales, cuando estos fenómenos no se presentaban conjuntamente, como en la gran sinfonía del ciclón, sino aisladamente o en grupos menos aparatosos y nocivos, como en las tempestades corrientes de los trópicos. Así, con el huracán relacionaron el viento, el oleaje, la marejada, las nubes, el rayo, el relámpago, el trueno, el aguacero, el granizo, el arco iris, y sobre todo el tornado y la tromba marina y la terrestre. (Ortiz Fernández, 1947, pág. 55)

Dios de múltiples meteoros, su presencia en la vida de los pueblos del trópico salta a la vista en diferentes momentos y ámbitos, lo mismo cotidianos que rituales, pero sobre todo en el mítico. Por ello, aunque la catástrofe es parte esencial de su ser y factor crucial para su definición, una etnografía de él debe saber reconocerlo en el manantial y en el río; en el trueno, la Sirena, los cerros, el mar, el viento, la lluvia, el inicio, el fin... Dada su

---

<sup>9</sup> En otro lugar hemos desarrollado los temas de las profundas transformaciones socioambientales y su relación con el Antropoceno y el Capitaloceno (Masferrer León y Trejo Barrientos, 2019).

omnipresencia y complejidad meteorológica y religiosa, entrado el siglo XXI conserva un lugar privilegiado en la cúspide de los panteones tradicionales de muchos de los pueblos nativo-mexicanos que tienen en el cultivo del maíz y los territorios de siembra de temporal sus principales ejes de sentido. Transfigurado en distintos cuerpos y contados nombres,<sup>10</sup> el milenario y polifacético Huracán<sup>11</sup> reclama una etnografía propia. Ese es el objetivo de la presente investigación.

El segundo inconveniente del huracán de los ingenieros tiene que ver con el estrechamiento del campo de visión, es decir, con el aislamiento del ciclón tropical respecto a otros condicionantes ambientales y culturales cuya puesta en relación es fundamental para comprender la manera en que los pueblos nativos se han apropiado de él. Por ejemplo, no es casualidad que las prolongaciones agrícolas hacia el norte del trópico de Cáncer, sobre todo en la costa del Pacífico, se expliquen por las trayectorias de las tormentas y huracanes una vez que abandonan la franja de aguas cálidas. La añeja y discutida distinción entre Aridoamérica y Mesoamérica que contrasta a las sociedades cazadoras-recolectoras con las agrícolas, por ejemplo, podría plantearse en términos ciclónicos oponiendo a las culturas de latitud media, o chichimecas, con las tropicales o de agricultura desarrollada.

Obviamente se tendrían que hacer algunas precisiones ya que el ciclón, como fenómeno meteorológico, no se basta a sí mismo. La domesticación, desarrollo y diversificación del maíz de temporal, piedra angular y distintivo indiscutible de las culturas nativas de México y Centro América, fue posible gracias a la afortunada confluencia de diversos factores meteorológicos y geológicos entre los que destacan, del lado del mar los ciclones, y en el continente las cadenas montañosas. A diferencia de los países centroamericanos y caribeños que únicamente reciben el impacto de los ciclones tropicales atlánticos, México es blanco de las tormentas y huracanes que se generan en ambos océanos.

Si el territorio nacional fuera plano como un enorme valle, los vientos y las precipitaciones provenientes del mar se internarían en el continente pintando de verde gran parte de las

---

<sup>10</sup> Mientras la ciencia ha generado un repertorio amplio de nombres para cada uno de los meteoros, mismo que puede sufrir adendas y sustracciones, los pueblos indígenas sujetos de esta etnografía invierten esta lógica y asignan sólo dos nombres (quizá tres) a todos los meteoros. Se trata de un mismo dios que se repite año con año.

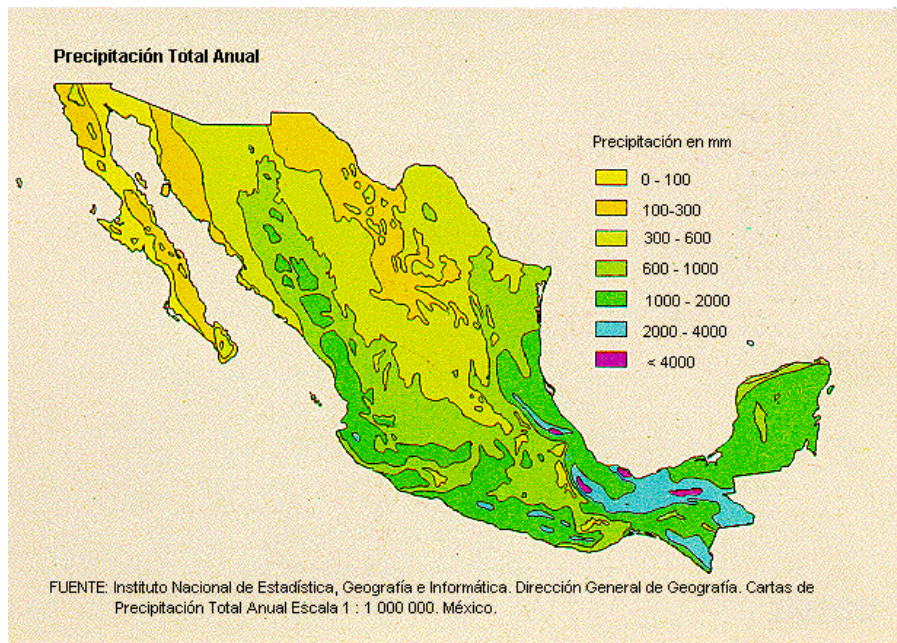
<sup>11</sup> Cuando me refiera al fenómeno meteorológico la palabra “huracán” la escribiré con minúscula inicial y cuando hable del personaje usaré la mayúscula.

áridas regiones septentrionales de nuestro país.<sup>12</sup> Esto no ocurre porque las sierras Madre Oriental, Occidental y del Sur hacen las veces de murallas o barreras de contención que fuerzan la descarga de gran parte de las lluvias en ambas vertientes costeras. Del encuentro de los ciclones con las montañas nacen numerosas cuencas hidrológicas que escurren principalmente hacia los mares y que, como veremos a lo largo de este ensayo, son cruciales para comprender la distribución étnica y la mitología de los pueblos que tienen su hogar en las vertientes costeras del trópico mexicano.

En contraparte, los pueblos de los altiplanos o de las vertientes continentales reciben, en lo general, menos lluvia. No obstante, gracias a la relativa estrechez continental por debajo de la línea tropical los vientos provenientes de los océanos logran arrastrar la lluvia más allá de las altas cumbres regando los extensos valles y alimentando a los sistemas de lagos cuyo paisaje contrasta con aquel de los territorios ciclónicos. Al norte del trópico de Cáncer, sin embargo, los efectos de las tormentas disminuyen y la aridez aumenta consecuencia, entre otros factores, del aumento de la latitud, del gradual ensanchamiento del continente y de las pocas nubes tropicales que de ambos mares logran salvar las barreras montañosas. El territorio mexicano es angosto en su porción meridional o tropical y se ensancha conforme nos desplazamos hacia el septentrión.

---

<sup>12</sup> A diferencia de Centroamérica, que recibe lluvias y vientos huracánicos provenientes del Atlántico, en nuestro país los ciclones occidentales se generan en el sur de los estados de Michoacán, Guerrero, Oaxaca y Chiapas (además de Guatemala), desde donde se desplazan hacia el norte siguiendo trayectorias que variarán según el mes. Ello explica que los huracanes del Pacífico impacten principalmente las costas del centro y occidente de Oaxaca hasta las de las Bajas Californias.



Mapa 2. Precipitación total anual de México.

En estas condiciones, para aprehender en su justa dimensión la complejidad cultural y natural del huracán es preciso pensarlo en relación con las cadenas montañosas y el ciclo hidrológico que su encuentro detona (mar-lluvia / cerro-río). Esto supone integrar al análisis el factor altitudinal y, por extensión, las dicotomías ontológicas que desata como sierra / costa, frío / caliente, viento / trueno, cerro / mar..., que se traducen en variaciones de flora, fauna, número de cosechas, formas de vestido, entre otros indicadores a partir de las cuales podremos aprehender la manera en que los pueblos se apropian y representan sus territorios. Más que una complementariedad económica, ecológica y política al estilo andino, las variaciones altitudinales sirven de coordenadas generales para pensar el espacio, construir los territorios y permitir la emergencia del paisaje, categoría, esta última, que intentaré problematizar y fusionar con el ciclón tropical.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Elio Masferrer afirma que en la Sierra Norte de Puebla existe una *complementariedad ecológica* de tipo andino. Además, propone una subregionalización en agroecosistemas (Masferrer Kan, 2006).

1.

Huracán es una deidad milenaria en el trópico norteamericano. Responsable de las precipitaciones que año tras año alimentan las selvas, manantiales, bosques, lagos y campos, también es el causante de la pérdida de centenares de vidas, hogares y sementeras. Debemos a Roberto Lehmann-Nitsche (1924) y a Fernando Ortiz (1947) las primeras aproximaciones histórico-antropológicas a él. Desde entonces son varios los estudiosos que se han interesado en el simbolismo religioso del dios de las tormentas, entre los que destacan, para el caso de la tradición religiosa mesoamericana Roberto Williams (2007a, 2007b, 2007 c) Gabriel Espinosa (1997), Minerva Oropeza (1998) Damián González (2014) y Luisa Villani (2018), por mencionar a mis referentes más próximos. La lista es mucho más numerosa y para cada época y pueblo es posible establecer una bibliografía básica de los trabajos relativos al complejo meteorológico de la tempestad que incluye, entre otros, al rayo, el viento, el trueno, las lluvias; o bien, al complejo de deidades asociadas a Huracán como Tláloc, Cocijó, Tezcatlipoca, Chaac, Quetzalcóatl o Ahtsiní, entre muchas otras posibilidades.

Al tratarse de un meteoro-dios muy antiguo, pero al mismo tiempo actual, el estudio de su diversificación en el tiempo y en el espacio suele pasar a segundo plano privilegiándose el desciframiento de su simbolismo religioso, que incluye el reconocimiento del personaje dentro del modelo cosmogónico de la macroárea. Gracias a la cuantiosa producción de estudios que desde diferentes disciplinas mesoamericanistas abonan a la comprensión de la deidad Huracán, contamos con un volumen considerable de información que nos permite establecer correspondencias religiosas entre los códices prehispánicos y coloniales, las investigaciones arqueológicas, las fuentes coloniales tempranas escritas por frailes y conquistadores y las numerosas monografías contemporáneas. La identificación del dios totonaco del Huracán con la arquitectura, los relieves y la escultura de El Tajín, o el reconocimiento del dios de las tormentas en diferentes códices y murales son ejemplos paradigmáticos de los resultados de esta solución metodológica —en realidad se trata de diferentes soluciones—.

En este ensayo mi objetivo principal no es sumar al análisis del simbolismo religioso de Huracán o de las deidades relacionadas con él (sus arquetipos), o describir las transformaciones que ha sufrido desde la época prehispánica hasta nuestros días. Por ello evité, en la medida de lo posible, entrar al debate sobre los atributos huracánicos de un

conjunto de dioses mesoamericanos o de tradición mesoamericana, es decir, sobre sus procesos de fisión y fusión en el marco de la continuidad cosmogónica de larga duración histórica (López Austin, 1983).

En su lugar centré mi atención a un flanco relativamente descuidado: la variación al interior del modelo global. Cuando la lectura religiosa mesoamericana se aplica a casos etnográficos suele obnubilar la riqueza de las diferencias regionales. El peso de la continuidad del núcleo duro y la larga duración de la historia imponen una versión canónica que genera vacíos de información en las escalas inferiores.<sup>14</sup> Afortunadamente existen tantas formas de acercarse al pasado como posibilidades de hacer historia, por lo tanto, es viable probar otro tipo de aproximaciones entre la etnografía y el estudio del pasado que desde distintas escalas sumen a la comprensión global de las culturas de tradición mesoamericana.

En resumen, uno de los objetivos de esta etnografía es establecer un diálogo simétrico — sin disciplinas auxiliares— con algunos estudios arqueológicos y etnohistóricos en el marco de coyunturas locales y regionales que son el antecedente para sustentar la propuesta de una escala intermedia cimentada sobre el **paisaje**. Coincido con Tilley Christofer y Date Cameron-Daum en que “Interesarse en el paisaje es entrar en un campo promiscuo atravesado por diferentes perspectivas metodológicas y teorías, valores e intereses.” (2017, pág. 1). Efectivamente, tan pronto nos sumergimos en la bibliografía paisajística, que se extiende por diferentes disciplinas y épocas, el sentimiento de angustia crece a la par de la ambigüedad del término.

Al interior de la literatura antropológica Nicolas Ellison y Mònica Martínez identifican dos grandes usos o sentidos del “paisaje”. El primero, que llaman estricto o restringido, hace hincapié en la percepción visual de un fragmento del territorio que es representado de manera estética. Se trata, *grosso modo*, del paisaje según fue creado y es vivido en las sociedades urbanas de tradición europea a partir del renacimiento tardío hasta nuestros días. Entre sus características más notables está el punto de vista exterior, es decir, la escisión del humano respecto a un entorno que ahora aprecia estéticamente; esta mirada es concomitante de la dicotomía fundacional del pensamiento moderno e ilustrado

---

<sup>14</sup> Por escala me refiero al orden de magnitud entre diferentes niveles jerárquicos y no a la escala cartográfica.

(naturaleza / cultura) y del desarrollo del capitalismo que trajo consigo la Revolución industrial (Ellison y Martínez, 2008, pág. 10-12).<sup>15</sup>

A pesar de que las dicotomías fundacionales de la tradición moderna han sido objeto de crítica y deconstrucción desde finales del siglo XX, muchas persisten porque sobre ellas están montadas las lógicas y prácticas de dominación características del pensamiento moderno, capitalista, blanco, colonial y patriarcal (Haraway, 2016[1985]).<sup>16</sup> En este contexto, corremos el riesgo de asumir que todas las culturas reconocen y aprecian paisajes en los mismos términos que la tradición europea moderna.<sup>17</sup> Esta tendencia la encontramos, por ejemplo, en la compilación *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, obra en la que Eric Hirsch y Michael O'Hanlon (1995) fracasan en su intento de trascender la oposición entre naturaleza y cultura, precisamente porque sostienen la universalidad del proceso de paisaje, el cual, según ellos, nace de la tensión universal entre un primer plano local y real, y un segundo plano lejano e ideal.<sup>18</sup> De seguir

---

<sup>15</sup> Desde la filosofía François Jullien (2018) comenta que en su sentido más coloquial el paisaje europeo es un espectáculo que se presenta frente a nosotros; un rincón del mundo que se ofrece a la mirada para nuestro disfrute o apreciación. Nacido en el siglo XVI en Francia (*paysage*), el pensamiento-paisaje europeo está íntimamente relacionado con la pintura de la vida rural o natural, arte que cargó con él hasta que logró convertirse en un género menor durante el siglo XIX. Como género pictórico y como cotidianidad, el paisaje europeo se desarrolló a la sombra de tres grandes "sesgos" que han determinado nuestra relación con él. El primero lo ubica como la parte de un todo, es decir, como una porción de tierra que, a su vez, pertenece al mundo. Al ser una fracción, el paisaje es por definición incompleto pues no puede ser un todo, de ahí su asociación con la idea de horizonte y su ubicación escalar entre lo local y el territorio. El segundo sesgo lo circunscribe al campo visual, sentido que el pensamiento occidental ha privilegiado, entre otras cosas, porque a partir de él se desarrolló su lógica categorial junto con su tendencia esencialista. Finalmente, el tercer sesgo hace que lo pensemos a partir de la oposición entre sujeto y objeto (cultura y naturaleza) y, por lo tanto, además de ser una representación, es pasivo como la naturaleza bajo la mirada inquisitiva del pensamiento científico-abstracto propio del ingeniero.

<sup>16</sup> Para esta autora: "[...] ciertos dualismos han sido persistentes en las tradiciones occidentales; han sido sistémicos a las lógicas y prácticas de dominación de las mujeres, de la gente de color, de la naturaleza, de los trabajadores, de los animales, en pocas palabras, la dominación de todos los otros constituidos como otros, aquellos cuya tarea es reflejar al ser. Principales entre estos problemáticos dualismos están el yo / otro, mente / cuerpo, cultura / naturaleza, masculino / femenino, civilizado / primitivo, realidad / apariencia, todo / parte, agente / recurso, productor / producto, activo / pasivo, correcto / incorrecto, verdad / ilusión, total / parcial, dios / hombre." (Haraway, 2016, pág. 59-60).

<sup>17</sup> De hecho, como Pierre Lamaison y Jacques Cloarec señalaron (1991), el paisaje en sentido restringido o estricto tampoco puede generalizarse al conjunto de Occidente, pues al interior de la tradición europea u occidental las diferencias entre los mundos rural y urbano son acusadas. Por lo tanto, como Ellison y Martínez comentan, el sentido restringido o estricto es en realidad la visión de las élites modernas las cuales perpetúan la explotación humana y de la naturaleza (Ellison y Martínez, 2008, pág. 12).

<sup>18</sup> *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space* (Hirsch y O'Hanlon, 1995) reúne diferentes casos y, por lo tanto, distintas perspectivas. A pesar de su diversidad, el conjunto de ensayos piensa al paisaje como un proceso que relaciona un primer plano de la vida social, el plano cotidiano ("us the way we are") con un segundo plano que se vive como potencial de la existencia ("we as the way we might be"). Este proceso alcanza una forma de atemporalidad y fijeza



esta propuesta nuestra tarea consistiría en identificar ambos planos y sacar a la luz la particular forma de relación que cada colectivo teje.

Menos problemática que el universalismo paisajístico es la perspectiva restringida de Claude Lévi-Strauss<sup>19</sup> y Philippe Descola.<sup>20</sup> Estos autores asumen que, precisamente porque el paisaje es resultado del particular proceso histórico de las sociedades urbanas, es ajeno a los colectivos premodernos que no han reclamado las garantías de la Constitución moderna y, en consecuencia, son incapaces de aislarse o extrañarse de su entorno para apreciar estéticamente una fracción de él. Desde esta visión restringida o estricta, antes de reconocer el “paisaje” en cualquier colectivo —solución de Hirsch y O’Hanlon— es necesario preguntarse si existen las condiciones ontológicas para su emergencia.

Un ejemplo local de la posición estricta es Nicolas Ellison, quien sostiene la ausencia de paisaje entre los totonacos que habitan en la cuenca del río Tecolutla. La carencia de una palabra que lo nombre directamente, de descripciones literarias o artísticas espontáneas, de una tradición pictórica análoga a la europea o china, así como de juicios estéticos relativos al medio ambiente son indicios de que en los colectivos totonacos aún no es posible reconocer paisajes (2007).<sup>21</sup>

El segundo gran sentido del paisaje centra la atención en el “conjunto de relaciones entre personas y lugares que proporcionan el contexto para la vida diaria (Thomas, 2001: 178),

---

en ciertas situaciones idealizadas y trascendentes, “como en una pintura de paisaje”. En este sentido, la convención occidental del paisaje es una de entre muchas posibilidades de relación entre el primer y segundo planos; una que, entre otras cosas, opone al sujeto que contempla con el objeto contemplado. Coincido con Ellison y Martínez en que la propuesta paisajística de Hirsch y O’Hanlon no logra superar los sesgos propios del paisaje en sentido estricto o restringido.

<sup>19</sup> “En nuestra experiencia de campo y en lo que sabemos por la literatura etnográfica, no hay nada o gran cosa que, entre los pueblos que estudiamos, corresponda a eso que entendemos por paisaje.” (Lévi-Strauss, 1991a, pág. 152).

<sup>20</sup> “Es difícil hablar de paisaje en las culturas de la selva amazónica. Sabemos que la pintura de paisaje en Occidente se constituyó por la desaparición progresiva de la figura humana en los cuadros. En las sociedades arcaicas o exóticas, puede haber representaciones de paisaje, pero ello supone que existe una cierta forma de exterioridad, es decir, que los no-humanos se han objetivizado, mismo proceso que pasó en la pintura. Para ello hace falta que los elementos del medio ambiente hayan sido dotados de una singularidad, de una individualidad propia.” (Descola, 1991, pág.156).

<sup>21</sup> “A la luz de esto [los referentes cosmológicos que sostienen la oposición frío / caliente] se debe tener mucho cuidado de afirmar la existencia de una ‘lectura totonaca de los paisajes’ para explicar los juicios aparentemente estéticos que se hacen del espacio boscoso, y más aún hablar de paisajes étnicos como lo hacen algunos autores anglo-sajones con el neologismo *ethnoscape*.” (Ellison, 2007, párrafo 20).

[...] tal y como es empleado en la literatura anglo-sajona” (Ellison y Martínez, 2008, pág. 9-10). Tim Ingold es uno de los principales exponentes de esta corriente, la cual busca ir más allá de la estéril oposición entre las posturas que piensan al paisaje como un trozo de territorio “natural” y aquellas que defienden un relativismo paisajístico-cultural. Para ello propone que privilegiemos la “perspectiva de ocupación”, es decir, la perspectiva de la vida y la memoria cotidianas que las diferentes generaciones han vertido en el territorio (1993, pág. 152). Desde su punto de vista, los paisajes cuentan historias y por lo tanto su estudio y comprensión dependen del involucramiento perceptual con un medio ambiente repleto de pasado.

Desde esta óptica el paisaje no puede ser naturaleza, pero tampoco es cultura. Se trata de un proceso vital que emerge del conjunto de relaciones entre humanos y no humanos que viven, comparten y construyen en el mismo lugar. En sentido amplio el paisaje es un desarrollo o prolongación del cuerpo en tanto en él se incorporan las relaciones que nos rodean y definen. Como el paisaje ya no sólo se “mira”, sino sobre todo se “vive” (escucha), la oposición entre naturaleza y sociedad pierde pertinencia ya que la figura del observador externo no tiene cabida y su lugar es ocupado por una red de relaciones que toma cuerpo en los trabajos cotidianos (*taskscape*) que los humanos y no humanos llevan a cabo en un determinado lugar y temporalidad.

A pesar de las virtudes de los sentidos restringido y amplio del paisaje, en este ensayo tomé distancia de ambos. El principal inconveniente que les encuentro es que ubican al paisaje en el interior del territorio, es decir, lo consideran un fragmento de él. Imposible de pensarse aislado, el paisaje depende de las relaciones escalares que establece con las nociones hermanas de “territorio”, “lugar” e incluso de “región”. La enorme cantidad de bibliografía me forzó a tomar como punto de partida la apretada síntesis que Gilberto Giménez Montiel hizo de estos conceptos y sus relaciones. Para este autor el territorio es:

[...] *el espacio apropiado* por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicas. En esta definición el espacio se considera como la materia prima a partir de la cual se construye el territorio y, por lo mismo, tendría una posición de anterioridad con respecto a este último (Giménez Montiel, 2007, pág. 151).

La apropiación del espacio implica la puesta en marcha o construcción del territorio, es decir, la territorialidad. En tanto los colectivos humanos no existen aislados, la territorialidad

y los territorios son arena de luchas de poder que llevan implícitas las nociones de identidad, soberanía y fronteras. De naturaleza multiescalar, el territorio puede ocupar diferentes escalas geográficas (local, regional, nacional, plurinacional, mundial) que más que un continuo configuran un apilamiento (Giménez Montiel, 2007, pág. 154). Asimismo, aunque eminentemente político, su delimitación depende del ámbito o tipo de prácticas que se privilegie.<sup>22</sup> En relación con el territorio el paisaje generalmente ocupa una posición supeditada. En la literatura más reciente se le describe como:

[...] “un resumen del territorio”, “una ventana abierta al territorio” “el elemento visible del espacio percibido”, “la dimensión emblemática del territorio”, un “mediador territorial”, “la visión figurativa del territorio vivido por los individuos que lo producen”, “la faceta sensorial del territorio” o, finalmente, “la parte emergente del *iceberg* territorial.” (Giménez Montiel, 2007, pág. 160).

Escalarmente más cercano al “lugar”, categoría con la que comparte el nivel local, “La función primordial del paisaje es servir como símbolo metonímico del territorio no visible en su totalidad, según el conocido mecanismo retórico de ‘la parte por el todo’” (Giménez Montiel, 2007, 159-160). Los sentidos restringido y amplio identificados por Ellison y Martínez comparten esta visión “metonímica” estrechamente vinculada con el peso que la apreciación estética y el juego escalar tienen en la identificación-definición del paisaje.<sup>23</sup> De esta forma, independientemente de si se le aprecia o se le vive, de si su sentido es restringido o amplio, de si gira o no alrededor de la oposición entre naturaleza y cultura, existe relativo acuerdo en que el paisaje es una expresión del territorio a escala reducida, de ahí la cercanía que tiene con la noción de “lugar” (*place*).

En contra de esta tendencia propongo invertir la relación de subordinación entre el territorio y el paisaje para que el segundo se ubique más allá de la escala regional, y el primero quede anclado entre lo local (las comunidades y municipios) y lo regional (la identidad étnica). En otras palabras, escalarmente postulo al paisaje como un área que abraza a los

---

<sup>22</sup> Gilberto Giménez distingue dos grandes tipos de apropiación: la instrumental-funcional, que podemos caracterizar como utilitaria; y la simbólico-expresiva, que corresponde al “espacio de sedimentación simbólico-cultural, como objeto de inversiones estético-afectivas o como soporte de identidades individuales y colectivas.” (Giménez Montiel, 2007, pág. 120).

<sup>23</sup> En *El pensamiento salvaje* Claude Levi-Strauss argumentó de que todo modelo reducido tiene una vocación estética, no sólo por la dialéctica que establece entre la magnitud y las cualidades, sino también porque es hecha por el humano, es decir, es producida (1964, págs. 44-47).

niveles inferiores de la región histórica<sup>24</sup> y de los territorios étnico y etnolingüístico.<sup>25</sup> Se trata de un área determinada por la replicación geográfica de específicas relaciones entre ciertos fenómenos medioambientales y algunos discursos mitológicos de los pueblos que la habitan. Base de comparación en el interior de la macroárea de tradición mesoamericana, entiendo al paisaje como una escala intermedia —superior a la región histórica pero inferior a la macroárea— en donde el particularismo propio de la etnografía y las generalizaciones “mesoamericanas” encuentran un equilibrio.



Diagrama 1. Orden jerárquico de las escalas usadas en este ensayo.

<sup>24</sup> La región es un espacio que puede ser delimitado casi por cualquier parámetro o ámbito. En lo general se acepta que son mayores que las comunidades y municipios, pero menores al Estado-nación, en este caso, a la macroárea de tradición mesoamericana. En esta investigación la región ocupa la escala superior a los territorios étnico y etnolingüístico, y la inferior al paisaje. Entiendo como región histórica a los espacios (Totonacapan y Huasteca) cuyo principio de homogeneidad descansa sobre la confluencia de diversos procesos económicos, políticos y culturales de media y larga duración histórica, entre los que destaca la convivencia de un conjunto de lenguas emparentadas.

<sup>25</sup> Definido como la apropiación de un espacio sobre el cual se ejerce soberanía, el concepto de territorio es multiescalar. Sin embargo, para dar coherencia el orden de magnitud y a la jerarquía de las escalas que usaré en este ensayo, limitaré su uso a la apropiación étnica y lingüística de él. En otras palabras, en este ensayo el territorio se expresa únicamente en las escalas étnico-dialectal (el espacio ocupado por los grupos dialectales del totonaco), así como en la etnolingüística (el conjunto de las lenguas totonacas).

Conservé el término “paisaje” porque una de mis principales fuentes de inspiración fue el geógrafo norteamericano Carl Sauer (1969[1925]). Reacio a pensarlo como una realidad física y pasiva sobre la cual se monta la vida humana, Sauer postuló una noción fenomenológica en la cual el trabajo humano forma parte de, y hace al paisaje, el cual es definido como un “área hecha de distintas asociaciones de formas, tanto físicas como culturales” (Sauer, 1969, pág. 321). Para él la tarea de la geografía es el estudio del paisaje sobre la base de las relaciones corológicas, es decir, de la distribución e interrelación de especies y fenómenos que tienen lugar al interior de un área.<sup>26</sup>

El paisaje de tormenta que postulo es el resultado de las relaciones de distribución e interrelación entre diferentes fenómenos “físicos”, “naturales” o “no humanos” (ciclones, frentes fríos, cadenas montañosas, cuencas hidrológicas, especies vegetales y animales...), y un conjunto de fenómenos “culturales” o “humanos” (lenguas, relatos míticos, procesos históricos, entre otros).<sup>27</sup> Como Sauer señaló, la selección de las características generales del paisaje fue guiada por mi juicio personal, se trata de una síntesis etnográfica resultado de mis experiencias en campo; en este sentido, más que una realidad física, una escena vista por un espectador o una perspectiva de ocupación, la escala intermedia del paisaje es una inducción cuya identidad está basada en su constitución reconocible, sus límites y su relación con otros paisajes con los cuales constituye un sistema general (Sauer, 1969, pág. 321-324).

Categoría epistemológica antes que ontológica, el paisaje de tormenta carece de una palabra que lo nombre en totonaco, no es objeto de producción o apreciación estética, ni tiene relación con alguna tradición pictográfica. Finalmente, aunque en campo he compartido momentos de profundo goce frente a un atardecer en las montañas, o bien, frente al imponente mar, en ninguno de ellos hubo algo cercano a la exterioridad propia del paisaje según el sentido restringido. En consecuencia, coincido con Ellison en que no es posible hablar de paisaje o de visión paisajística desde el punto de vista de los totonacos

---

<sup>26</sup> “We assert the place for a science that finds its entire field in the landscape on the basis of the significant reality of chorologic relation. The phenomena that make up an area are not simply assorted but are associated, or interdependent. To discover this areal “connection of the phenomena and their order” is a scientific task, according to our position the only one to which geography should devote its energies.” (Sauer, 1969, pág. 318).

<sup>27</sup> “The content of landscape is found therefore in the physical qualities of area that are significant to man and in the forms of his use of the area, in facts of physical background and facts of human culture”. (Sauer, 1969, pág. 325).

(categoría ontológica); sin embargo, sostengo que en el marco de los estudios mesoamericanos su reconocimiento está plenamente justificado. Se trata, en pocas palabras, de un concepto *etic* (categoría epistemológica).

Ello no implica que sea completamente ajeno a la vida y al sentir de los pueblos que lo habitan. Como demostraré, el paisaje de tormenta es el cimiento de la vida y de la aprehensión del mundo de los totonacos y sus vecinos que habitan las cuencas de los ríos Tecolutla y Tuxpan. Para dar cuenta fenomenológicamente de él recurrí a algunas de las propuestas del filósofo y sinólogo francés François Jullien (2018), quien intenta aprovechar la experiencia china del paisaje para recuperar el impulso de vida que el pensamiento racionalista de nuestras sociedades de tradición europea ha perdido.

¿Por qué un filósofo y no un antropólogo, por ejemplo, Tim Ingold? A pesar de los evidentes paralelismos entre sus pensamientos, desde mi punto de vista, las descripciones y el análisis de François Jullien tienen la virtud de evocar la vida y algunos procesos históricos propios de los pueblos de tradición mesoamericana, colectivos que si bien cada vez más son afectados-beneficiados por la proliferación de los híbridos modernos, aún no han jurado su Constitución. Por ello, en lugar de elegir una reformulación o adecuación del paisaje en sentido amplio, por ejemplo, la “perspectiva de ocupación”, opté por inspirarme en una manera de “vivir del paisaje” históricamente ajena a la Constitución moderna y, por ende, a la dicotomía naturaleza / cultura. En otras palabras, parto de la hipótesis de que el pensamiento paisajístico chino es más cercano a la manera en que en el Totonacapan se vive y aprehende el espacio.

De cualquier forma, como el paisaje de tormenta ocupa una escala mayor a aquellas que se viven en los ejemplos chino y europeo —ambos determinados por su tradición pictórica y la escala local— fue imposible seguir a pie juntillas el pensamiento de François Jullien.<sup>28</sup> Por ello me limité a tender similitudes entre lo que él presenta y algunos aspectos que considero centrales para el estudio del paisaje en el área de tradición mesoamericana y el Totonacapan. El más importante de ellos es el pensamiento pareado y su expresión en

---

<sup>28</sup> Su pensamiento me es de difícil acceso por la importancia que la lengua tiene en sus planteamientos. No domino ninguna de las dos lenguas totonacas implicadas en este ensayo, pero además mi propuesta supone un paisaje habitado por lenguas pertenecientes a cuatro familias lingüísticas diferentes (otomangue, totonacana, yutonahua y mayense). Si bien los territorios que conforman el paisaje se han rescatado varios lienzos y códices coloniales, además de importantes murales y bajo relieves como los de El Tajín y Las Higueras, no está claro si estas expresiones pueden considerarse como una tradición pictográfica o escritural viva. La confección de recortes antropomorfos de papel, así como de libros en donde se les representa, deja abierta la discusión.

difrasismos.<sup>29</sup> La palabra china para paisaje resulta de la puesta en correlación de los términos “montaña” y “agua”, es decir, el paisaje se dice “montaña / agua” o “montaña / río”. Más que una abstracción o representación, se trata de una polaridad, es decir, de dos términos cuya correlación da lugar a un conjunto de otras correlaciones. En palabras de François Jullien:

“Mountain(s)” / “water(s).” We have what tends towards heights (the mountain) and what tends towards depths (the waters). The vertical and the horizontal, High and Low, at once oppose and respond to each other. We have, too, what is immobile and impassive (the mountain) and what is in constant motion, forever undulant and flowing (the water). Permanence and variance are at the same time confronted and associated. We have, moreover, what possesses form and presents a relief (the mountain) and what is by nature formless and takes the form of other things (the water). The opaque and the transparent, the solid and the dispersive, and the stable and the fluid blend... (Jullien, 2018, position 500).

En lugar de un término que designe a un recorte objetivo del espacio, una postal, un cuadro o una compleja red de relaciones vitales, el paisaje chino se presenta como una matriz de pares de opuestos complementarios a partir de la cual el mundo es concebido y organizado. Pensado de esta manera, el paisaje es un mundo cuya existencia no depende de la mirada activa y subjetiva de un espectador pues no es un objeto pasivo que se construye con la mirada, sino un proceso vital —un *taskscape* en términos de Ingold— que implica a todos los seres, sean humanos o no. En este sentido, el paisaje-mundo es aquello que se abre o desdobra entre las “montañas y las aguas”. (Jullien, 2018, posición 506).

Esta otra forma de vivir en el paisaje es resultado de un pensamiento que procede, no por secuencia y composición —como el nuestro—, sino por pareados, es decir, en la lengua y pensamiento chinos no existen las cosas en sí mismas, aisladas, ya que todo término se debe a su relación con otros de tal manera que pensar es formar pares, tensiones o relaciones. Así, no sólo el “paisaje” se dice “cerro / agua” sino que la palabra para “cosa” se mienta con el par “este / oeste”. Más que una manera de hablar se trata de otra manera de pensar que no da prioridad a la descripción y la abstracción, sino que establece polaridades a partir de las cuales se viven las relaciones entre los seres. En este escenario el concepto

---

<sup>29</sup> Según Michel Graulich: “Ya de entrada, hemos revelado lo que domina el pensamiento mesoamericano: la dualidad profunda de todas las cosas. En todo, se dan dos aspectos, a veces opuestos y complementarios, como lo masculino y lo femenino, lo que fecunda y lo que concibe, lo activo y lo pasivo. Una de las figuras del lenguaje más usadas en el náhuatl y en otras lenguas mesoamericanas consiste precisamente en describir algo mencionado dos de sus aspectos característicos (<<*difrasismo*>>).” (Graulich, 1990, pág. 64).

permanece unido a la fisicalidad que lo sostiene, y por lo tanto, la espiritualidad de las “cosas” emana de su propia fisicalidad.

Esta forma pareada de la lengua y del pensamiento chino, y en especial del paisaje (cerro / agua) evoca a los difrasismos mesoamericanos,<sup>30</sup> formas lingüísticas comunes a varias lenguas nativas del trópico norteamericano. Un ejemplo paradigmático en el náhuatl colonial ponía en relación, precisamente, al cerro con el agua: *in alt, in tépetl*. Esta polaridad, al igual que en el caso chino del paisaje, terminó por lexicalizarse en la palabra *altépetl*.<sup>31</sup> En el capítulo segundo veremos que *altépetl* fue el nombre de las unidades político-territoriales encabezadas por un jefe de linaje alrededor del cual giraba la identidad del grupo y la pertenencia al territorio (García Martínez, 1987). Llamadas en totonaco *chutchut sipi*, estas unidades y sus líderes, los *tlahtoque* o caciques, sirvieron a los españoles de base para implantar el orden colonial y su lógica espacial durante el siglo XVI.<sup>32</sup>

Como las formas pareadas suponen una particular manera de pensar, debemos guardarnos de reducirlas a figuras metafóricas o adornos del lenguaje. Como Mercedes Montes de Oca sostiene, los difrasismos “[...] son un componente esencial de la lengua náhuatl y su construcción no es aleatoria ni simbólica, está anclada en la manera de conceptualizar y en los patrones socioculturales y la cosmovisión de los habitantes del México central en la época prehispánica.” (Montes de Oca Vega, 2013, pág. 11). En otras palabras, el pensamiento que vehicularon fue la base de concepciones del mundo o, en términos de una filosofía de la vida, de polaridades o tensiones propias de paisajes como el que me propongo desarrollar.

---

<sup>30</sup> “El difrasismo es una estructura lingüística que mediante la yuxtaposición de dos (o más) términos construye un significado diferente del compuesto por los lexemas que lo integran” (Montes de Oca Vega, 2013, págs. 14-15).

<sup>31</sup> Para el caso del *altépetl*: “Este difrasismo probablemente es el más común y es el más difundido, ya que tiene correlatos en otras lenguas [*chutchutsipi* en totonaco] y es muy probable que la formación de este núcleo conceptual mesoamericano haya sido influencia de los mexicas asentados en el Altiplano. Además de tener una de las mayores frecuencias en nuestro corpus, también es un ejemplo paradigmático con el que ilustramos la probable trayectoria de los difrasismos hacia un proceso de lexicalización: la forma *āltepētl* se convirtió en parte del léxico habitual y a menudo se olvida que proviene de un difrasismo empleado en contextos rituales.” (Montes de Oca Vega, 2013, págs. 201-202).

<sup>32</sup> Ideológicamente los *altépetl* estaban respaldados por: “[...] la idea genealógica del dios tutelar que residía en las montañas, daba origen al agua y era la cabeza de los linajes locales; podría entenderse que el cerro es la tierra de donde nace el agua, que es la vida. Las montañas y el agua eran asimismo propiedad patrimonial de cada colectividad. El concepto proporcionaba de esa manera una referencia simbólica que englobaba a la tierra y a las instituciones políticas formadas a su paso.” (García Martínez, 1987, pág. 73).



Es claro que la sola existencia de difrasismos no basta para sostener la homología entre el pensamiento chino y el de los pueblos de tradición mesoamericana. Si bien la noción china de “paisaje” y la mesoamericana para “pueblo” nacen de la correlación entre la montaña y el agua, lo que sabemos de la última se aleja considerablemente de la matriz que François Jullien describe para la primera. La violenta irrupción española en el siglo XVI impide que podamos llevar más allá de las evocaciones a este contraste. En China el paisaje ha sido vivido de manera similar desde la antigüedad hasta el día de hoy y no ha sido alterado ni remplazado a pesar de la influencia europea (Jullien, 2018, posición: 489). En otras palabras, mientras la “montaña / agua” es un pilar milenario del pensamiento chino, es poco lo que sabemos sobre el “agua / montaña” mesoamericana, y menos aún sobre el *chutchutsipi* totonaco, noción que quizá tuvo y conserva un campo semántico y de vida más allá de la delimitación de unidades étnico-territoriales pretéritas y contemporáneas. En este contexto, insisto, lo más prudente fue limitarme a las evocaciones que las polaridades y tensiones “chinas” detonaron en el “agua / cerro” de tradición religiosa mesoamericana.<sup>33</sup>

En el Totonacapan la polaridad más importante del paisaje es la que establecen las montañas occidentales y el mar oriental. La replicación de esta tensión a lo largo del paisaje es crucial para comprender la lógica detrás del altépetl mesoamericano, así como de mi propuesta de una escala intermedia. Además de dar nombre a las unidades étnico-territoriales que a la postre dieron lugar a las memorias históricas de las comunidades contemporáneas, el altépetl o *chutchutsipi* tenía importantes implicaciones cosmogónicas.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> El recurso al pensamiento chino y a la lectura que de él hace Jullian no implica ni sugiere continuidad entre las culturas y lenguas del gigante asiático, y aquellas de la Huasteca y el Totonacapan. Tampoco pretende comparar estas alternativas paisajísticas con la europea, ejercicio que excede mis competencias y que iría en contra de las propuestas del filósofo, pues para él, más que comparar dos culturas a la manera de los estudios culturales —o la etnología—, el ejercicio que nos permitiría recuperar al paisaje como vida requiere de la identificación de una división o distancia entre dos universos, es decir, un área de no correspondencia que permita desplegar a cada lado de ella los respectivos sesgos de cada universo. De esta manera, en lugar de buscar campos comunes o de resaltar divergencias —homogenizar o folclorizar—, las potencialidades de cada universo cultural salen a la superficie para que ambos puedan abreviar el uno del otro. Obviamente, la complejidad de la propuesta de François Jullien es mayor a lo que expongo en estas líneas y merece un estudio particular.

<sup>34</sup> Son cuantiosos los estudios sobre la organización social y la cosmovisión mesoamericana, en general, así como de los mexicas y el Altiplano central, en particular. En este contexto, aunque contamos con un importante acervo bibliográfico sobre las relaciones que los cerros establecieron con el agua, destacaré aquellos de Johanna Broda. En su larga trayectoria, Broda se ha preocupado por temas muy cercanos a los abordados en este ensayo, con la enorme salvedad de que su principal preocupación ha sido la religión y cosmovisión de los mexicas. Junto con Alfredo López Austin, Johanna Broda es una figura central en los estudios de las continuidades religiosas entre el México prehispánico y los pueblos herederos de su tradición. En este sentido, ha echado mano de los estudios etnográficos como complemento de sus interpretaciones históricas.

Johanna Broda resume y aporta importante información proveniente, principalmente, del Altiplano central.<sup>35</sup> Como era de esperar, para acercarse al sentido del concepto y del difrasismo la autora trajo al frente al dios mexica Tláloc. En sus palabras:

El dios mexica no era sólo el patrón de la lluvia y de las tormentas, sino que también de los cerros; en este sentido era un antiguo dios de la tierra. Se decía que la lluvia procedía de los cerros en cuyas cumbres se engendraban las nubes. Para los mexica las montañas eran sagradas y se concebían como deidades de la lluvia. Se les identificaba con los *tlaloque*, seres pequeños que producían la tormenta y la lluvia, y formaban el grupo de servidores del dios Tláloc. (Broda, 1991, pág. 466).

Vasos o depósitos de agua, los cerros eran considerados hogar de los pequeños truenos, misma imagen que aparecerá en este ensayo. Asimismo, en otros textos Johanna Broda ha propuesto que el origen de toda fertilidad, y por lo tanto, de todas las aguas, es el mar. En este tenor, a partir del análisis de las ofrendas de animales marinos en el Templo Mayor

---

<sup>35</sup> Johanna Broda ha sido la principal promotora de un subcampo de investigación enfocado a lo que ha llamado el "paisaje ritual", propuesta que deseo mencionar, aunque no la haya recuperado. En 1989 tuvo lugar en el Museo del Templo Mayor el simposio "Paisajes ceremoniales aztecas" (Aztec Ceremonial Landscapes), el cual reunió a un conjunto de especialistas en la cultura e historia mexica con el fin de repensar el rol que el Templo Mayor jugó en la organización y expansión del urbanismo de esa cultura. Preocupados por la dinámica entre el centro / periferia (en donde el Templo Mayor ocupa la posición central), este grupo de estudiosos repensó, entre otras cosas, la unidireccionalidad de la relación, de tal forma, que además de la visión desde el centro, se preocuparon por la manera en que la ciudad y su doble pirámide era vista y pensada en las periferias. Una vez que la mirada dejó de concentrarse en la pirámide para considerar al conjunto de los sitios rituales y sagrados, estos investigadores se dieron cuenta que, para entender el sentido de uno u otro lugar, era necesario considerar al conjunto. En el marco de esta preocupación compartida, pocos meses antes de la reunión de 1989, David Carrasco delineó la tarea central trabajo en equipo, la cual fue la siguiente: "Our assignment is to focus on a group of ceremonies described, pictured, and carved in the primary sources as a basis for interdisciplinary reflection and development of our model of center periphery dynamics. I suggest that we organize our discussions under the notion of **"ceremonial landscape,"** a landscape marked, mapped, and rejuvenated by complex sets of performances that communicated knowledge about the social and symbolic order of the Aztec world and its sacred foundation. This entire landscape, consisting of geographical, social, and architectural terrains, was subjected to a conscious design, systemic pattern, or cosmovision. I approach these terrains and performances with the notion of a metamorphic vision of place signifying the physical exuberance and symbolic transformations within ceremonies that cover large and diverse territories. From a continued study of sources it seems evident that not just ritual but most of Mexica social life can be viewed as sets of performances communicating an urbanized, hierarchical way of life. These public performances gave life to the ceremonial landscape and helped the world breathe with meaning." (Carrasco D. , 1999, págs. XXIII-XXIV). A partir de este simposio nació la noción de "paisaje ceremonial" o "paisaje ritual", el cual fue arropado y desarrollado por Johanna Broda en las décadas siguientes. A pesar de los aportes que los estudios que han seguido esta perspectiva nos han legado, la noción de "paisaje" reproduce los tres sesgos propios del pensamiento europeo, de ahí que no lo haya recuperado a pesar del énfasis que Johanna Broda ha puesto en el estudio de los fenómenos estelares y meteorológicos, así como en la orografía. De manera sintética, la manera que esta autora entiende al paisaje ritual es como una "[...] red de lugares de culto" (Broda, 1996, pág. 40) que se extiende en los alrededores de un centro o punto de visión.

de Tenochtitlán —provenientes sobre todo de los océanos Atlántico y Pacífico— la autora llegó a la conclusión de que el:

[...] amontonamiento de animales marinos en la estructura del templo, tenía la finalidad de conjurar la presencia del mar en el corazón del imperio mexica, como la expresión absoluta del agua y de la fertilidad. El Templo Mayor como cerro sagrado (*axis mundi*) en medio de la isla de Tenochtitlan, en cierta manera, era una réplica de la imagen que los mexica tenían de la tierra ya que la concebían ésta como *Cemanahuac*, “el lugar rodeado por agua”, [...] El estudio de las ofrendas en animales marinos me hizo ver que la relación de Tláloc con los cerros y el mar sólo puede entenderse dentro del contexto más amplio de la cosmovisión prehispánica, según la cual el espacio debajo de la tierra se concebía como lleno de agua y existía una comunicación subterránea entre los cerros, las cuevas y el mar. (Broda, 1991, págs. 478-479).

Cuando ponemos en armonía los sentidos cosmogónico e ideológico del altépetl es claro que jugamos en dimensiones diferentes. Como unidad política o territorial el cerro local se erigía como el *axis mundi* en los términos descritos por Broda. Sin embargo, este cerro y su ámbito territorial formaron parte de paisajes más amplios determinados por específicas configuraciones geográficas y culturales. Finalmente, en un nivel abstracto y escindido de toda coyuntura política y condicionante natural, el conjunto de los paisajes y sus territorios se decantaron en estructuras o formas cósmicas generales que son, precisamente, sobre las que descansa la continuidad religiosa mesoamericana.

Aunque estos tres ámbitos están íntimamente imbricados, la realidad histórica y etnográfica de un altépetl-pueblo no puede generalizarse a otros bajo el argumento de que comparten la misma estructura cosmológica abstracta. Escalarmente, entre el caso mexica y la así llamada “cosmovisión mesoamericana” existe un paso intermedio, un espacio de singularización y variación que es precisamente el paisaje. Más grandes que los pueblos-altépetl, los paisajes son espacios cuya singularidad recae en la red de tensiones o polaridades que emanan de su fisicalidad.<sup>36</sup>

La correlación entre el cerro y mar, por ejemplo, nace lo mismo de las cualidades sensibles de las montañas occidentales y del océano oriental, que de la sensibilidad de los que habitan sus territorios tal y como desde hace casi un siglo sostuvo Carl Sauer. Se trata de un mismo movimiento, de un único despliegue que trasciende la escisión entre sujeto / objeto y permite ser con el paisaje, intimar con él. Por esta razón los paisajes son totales,

---

<sup>36</sup> No se trata, insisto, de sacar del viejo baúl al determinismo medioambiental, pues las tensiones que dan existencia al paisaje no dependen de las cualidades físicas de sus elementos. Más que de física, se trata de fisicalidad.

es decir, no se viven como la fracción de un territorio —su metonimia— sino como la posibilidad de todos ellos. Se vive en el paisaje y se transita a otros, pero este desplazamiento implica el cambio de universo, no de visión.

Ajeno a la mirada científica, urbana y capitalista que observa, juzga y transforma a la naturaleza; el paisaje de tormenta es una emanación vital cuya expresión es la red de polaridades que reconocemos en los relatos míticos. A diferencia del territorio étnico, que se define por fronteras y se defiende con la vida, el paisaje no reclama ni otorga identidad, menos aún reconoce banderas. La guerra entre Azcapotzalco y Tenochtitlán, lo mismo que las memorias históricas de Zongozotla, Nanacatlán y Zapotitlán que veremos en los primeros capítulos, tuvieron lugar al interior de los mismos paisajes, lagunar el primero, ciclónico, las segundas. Ello es posible porque él no reconoce héroes, hijos o enemigos. Como es imposible poseerlo y demarcarlo como al territorio, tampoco se puede hacer abstracción de él como en los mapas cósmicos que José Márquez (capítulo IX) y Pedro Salvador (capítulo IV y VI) generaron para satisfacer la curiosidad de los etnógrafos. Inasibles e inabarcables, los paisajes remiten a la vida, a la complicidad diaria que sus múltiples habitantes establecen con él y entre ellos, independientemente de su condición o estatuto ontológico (Jullien, 2018).

En estos términos, el paisaje se erige como un principio de diversidad al interior del trópico norteamericano. A diferencia de los territorios, cuyo número y variedad nos llevan al borde de la casuística, los paisajes son contados y sus singularidades evidentes. Por ejemplo, aunque la tensión entre las montañas y el mar está presente en ambas costas de nuestro país, lo que distingue a los paisajes del Atlántico de los del Pacífico es la armonía que el amanecer tiene con el lado de las lluvias ciclónicas. Esta diferencia, desde mi perspectiva mayúscula, debió forzar soluciones míticas y rituales de relevancia. Las peregrinaciones que los pueblos del Gran Nayar realizan al desierto de San Luis Potosí, por ejemplo, deben leerse en este tenor, ya que la mayor parte de las precipitaciones que reciben sus territorios provienen de los ciclones del Pacífico, océano que cae hacia el ocaso.<sup>37</sup>

Si efectivamente la singularidad de los paisajes es resultado de su variación interna, es decir, de la red de polaridades que les dan cuerpo y vida (Jullien, 2018), un cambio en su dirección como el que tiene lugar en las costas mexicanas debió impactar profundamente

---

<sup>37</sup> Aunque los paisajes ciclónicos del océano Pacífico no son materia de estudio ni de análisis en este ensayo, el desarrollo de su contraparte atlántica los supone como fundamento.

la manera de vivir y pensar el mundo. Lo mismo aplica para los pueblos asentados en los altiplanos, que al vivir entre los mares tuvieron que echar a andar estrategias para lidiar con ambos, además de con los lagos. Los mexicas consideraron a su ciudad lacustre como el centro del mundo y a su Templo Mayor como la montaña sagrada por excelencia. Si pensamos esta imagen desde el paradigma de la cosmovisión mesoamericana sin duda es análoga a la manera en que los totonacos conciben el mundo según veremos en los mapas de Pedro Salvador (capítulo IV y VI) y José Márquez (capítulo IX). Esta visión general del mundo, con sus cuatro esquinas y el centro rodeado de agua, es incontestable.<sup>38</sup> Sin embargo, la realidad de esta abstracción no implica que los totonacos *vivan* el mar en cualquier dirección. Al contrario, como veremos a lo largo del ensayo, el único océano relevante es el oriental: el hogar de Huracán.<sup>39</sup>

Si bien en el plano cosmogónico general o abstracto se puede tener conciencia de varios mares o de un solo cuerpo de agua que rodea a la tierra, en términos de vida, es decir, del paisaje, se privilegiará uno.<sup>40</sup> Esta jerarquía es fundamental para aquilatar los parecidos

---

<sup>38</sup> Para el caso de los mexicas Michel Graulich sentencia: “La tierra es una superficie circular o cuadrada, completamente rodeada de agua, ya que fue originada a partir de un monstruo acuático. El océano que le rodea, <<agua divina>>, <<maravillosa>> (*téoaatl*) se prolonga en la bóveda celeste y se confunde con ella, al menos por la noche, de aquí su nombre de *ilhuica-atl*, <<agua celeste>>, o <<cielo acuoso>>.” (Graulich, 1990, pág. 75).

<sup>39</sup> Un ejemplo parecido fue documentado por Sylvester Baxter. En 1892 Frank Hamilton Cushing acompañó a una comitiva de autoridades zuñis hacia el este. Mientras para él era importante acercarse a este pueblo con las autoridades e instituciones del Estado norteamericano, el principal resorte de los zuñis era conocer el “Océano de la Salida del Sol” (the Ocean of the Sunrise), tierra de “fabula”, según la descripción que Sylvester Baxter hizo de dicho viaje (Baxter, 1998 [1882]). Sin embargo, los jefes zuñis decían tener conocimiento de los cuatro océanos desde tiempos inmemoriales. De hecho, además del Atlántico o “de la Salida del Sol”, reconocían el “de Agua Caliente” (Golfo de México), y el “de la Puesta del Sol”, seguramente el Pacífico. El cuarto de ellos, que por la geografía quizá se corresponde con los Grandes Lagos, era conocido como el mar “del Lugar de la Nieve Eterna”. En conjunto, los cuatro océanos recibían el nombre de “Las aguas que abarcan al mundo” (The waters embracing the world) (Baxter, 1998 [1882], pág. 51).

A pesar de conocer los cuatro mares su preocupación principal —como la de Juan González que veremos en el capítulo IX— era “el de la Salida del Sol”, ya que su meta era llevar de regreso a tierra zuñi el agua sagrada. “The primary reason for taking the ‘water that brings rain, and the water of the sacred medicine altar,’ as the Zuñi term it, from the Atlantic Ocean was the position of the latter with reference to the sun (Baxter, 1998 [1882], pág. 51). Si bien hay mar alrededor del mundo, su correlación con el amanecer era un principio de discriminación fundamental. Cuando se les preguntó cómo era que sabían sobre los océanos, uno de ellos respondió: “Farther back than a long time ago, our fathers told their children about the ocean of sunrise. We ourselves did not know it. We had not seen it. We knew it in the prayers they had taught us, and by the things they had handed down to us, and which came from its waters.” (Baxter, 1998 [1882], pág. 51).

<sup>40</sup> Un caso del océano Pacífico es el de los zoques de Santa María Chimalapa, Oaxaca. Ubicados en las montañas del Istmo de Tehuantepec, para ellos el mar a partir de cual se apropian del espacio es, precisamente, el Pacífico, que permanece hacia el sur del territorio Chimalapa. En este contexto, el nombre que dan a ese lado del mundo es *Meja joga*, que se traduce literalmente como “lado del mar”. Sin embargo, su río más importante, el del Corte o Coatzacoalcos, no corre ni desagua en

que saltan entre el simbolismo del altépetl mexicana descrito por Johanna Broda y algunas de las polaridades que veremos a lo largo de este ensayo. La imagen de Tláloc, con sus anteojeras y colmillos serpentinos, aparece a lo largo y ancho de trópico norteamericano desde el periodo Preclásico hasta la invasión y conquista españolas. En el Totonacapan, por ejemplo, este rostro está grabado en la base del *Putlakgna sipi* o Torre, lugar en donde en donde Huracán y su desdoblamiento descansaron en su camino hacia el mar (capítulo V).

No hay duda de que el culto a los cerros y al agua, y por extensión a Tláloc y los Tlaloque, es un bagaje que se remonta al Preclásico o Formativo, hipótesis que sostienen autores como Karl Taube (Broda, 2008, págs. 254-255). De lo que sí hay duda es de que el mismo significante haya detonado iguales significados durante tanto tiempo y en paisajes diversos. En el caso del Totonacapan, cuyos territorios no van más allá de las cumbres que preludian a la vertiente continental de la Sierra Madre Oriental, la imagen de un mar occidental, aunque cosmogónicamente presente, no tiene cabida en el paisaje. Al contrario, el plano inclinado, el escurrimiento de los ríos y, por supuesto, la coincidencia entre el amanecer y el rugido oriental de la tormenta configuran una red de polaridades que explican por qué el hogar de Huracán se ubica en el alba del solsticio de verano.

Así como los difrasismos son mucho más que una simple manera de hablar, las diferencias de paisaje y la variación al interior de cada uno pueden llevarnos a profundizar en la etnografía y en la historia colonial de los territorios, antesala escalar de la gran cosmovisión mesoamericana. Sin duda, el altépetl prehispánico y los pueblos totonacos contemporáneos —*chutchutsipi*— descansan sobre la tensión paisajística original “cerro / mar”; son su réplica

---

dicha dirección, sino en la contraria, provocando una contradicción “paisajística” cuya solución vale la pena citar. Según registró Carlos Muñoz Muñoz en los sesenta del siglo XX: “Este Río del Corte es el preferido de los chimalapas. Dicen que nadie ha llegado hasta su nacimiento, y sólo algunos ladinos conocen su final. Unos dicen que este río no desemboca en el mar [el Atlántico], sino que llegando al mar da la vuelta y se regresa por otro lado, volviendo a pasar por aquí en un girar eterno” (Muñoz Muñoz, 2015 [1977], pág. 81)”. Los pocos más de 200 kilómetros de ancho que tiene el Istmo de Tehuantepec permitieron a los zoques de Santa María Chimalapa, ubicados en las montañas, tener conocimiento empírico de ambos océanos (el río del Corte fue navegable). No obstante, durante siglos prevaleció una resistencia paisajística a que uniera sus aguas con el Golfo de México, pues ello significaba una reformulación del lado del mar y la adopción del Paisaje Ciclónico del Atlántico Oriental, el cual es propio de mixes, popolucas y nahuas del sur de Veracruz. Fieles a su paisaje del Pacífico (aún no determino si se trata de uno ciclónico), la solución más económica fue pensar que el río giraba eternamente en torno a las montañas chimalapas. Por su estrechez continental, el Istmo de Tehuantepec es un laboratorio privilegiado para los estudios de paisaje, pues en pocos kilómetros las polaridades se invierten consecuencia de los vientos y lluvias marinas. Sólo para la porción oaxaqueña, la variación altitudinal se traduce en sistemas de valoración del espacio muy marcadas, sobre todo entre los territorios huave y el zoque Chimalapa.

territorial, la apropiación política de una polaridad vital que atraviesa a todo aquello que permanece en los pliegues del paisaje de tormenta.

Si bien en México es posible reconocer diferentes paisajes de tormenta, en este ensayo me ocupé únicamente del occidental del mar Atlántico, el cual abarca el centro y norte de Veracruz, así como las serranías de Hidalgo, Puebla y San Luis Potosí. En otras palabras, aunque la presencia y los efectos del huracán Atlántico se hacen sentir a lo largo y ancho del Golfo de México, el Caribe y las Antillas (como vimos en el caso de Janet), postulo la existencia de una lógica particular para la porción occidental, es decir, una propia del Totonacapan y la Huasteca, regiones históricas de las cuales emerge como hipótesis.<sup>41</sup> Se trata del *Paisaje Ciclónico del Atlántico Occidental* (PCAO).<sup>42</sup>

La diversidad étnica y lingüística que lo contiene y reproduce incluye a los pueblos totonaco, tepehua, nahua, otomí oriental y teenek. Sin embargo, la mayoría de las hipótesis nacieron del estudio del primero de ellos, pues mi trabajo de campo lo he realizado mayoritariamente en dos de los tres núcleos totonacos. Conforme me aleje del ámbito de la comunidad (Zongozotla) y del territorio étnico (tononaco central) y me acerque al territorio etnolingüístico (conjunto de lenguas totonaca) y a la región histórica (Totonacapan), haré constante referencia a la literatura etnográfica del resto de los grupos, vecinos centenarios y cómplices de este paisaje de tormenta sin los cuales jamás hubiera podido tomar cuerpo y consistencia esta propuesta.<sup>43</sup>

Categoría analítica, el Paisaje Ciclónico del Atlántico Occidental es resultado de diversas pesquisas que a lo largo de casi 20 años he realizado en varias comunidades totonacas, en particular, y en el Totonacapan, en general. La construcción del argumento etnográfico implicó un ir y venir entre diferentes etapas de mi vida académica —entre distintos yos— vaivén que significó la conciliación parcial de enfoques, interpretaciones, énfasis,

---

<sup>41</sup> El Paisaje Ciclónico del Atlántico Oriental comprende el sur de Veracruz y el área mayense mexicana y centroamericana.

<sup>42</sup> Límite mi investigación a la estrecha franja continental comprendida entre los 19° y 22° latitud norte, entre los puertos de Veracruz y Tampico aproximadamente, y las laderas orientales de la Sierra Madre Oriental.

<sup>43</sup> La información de campo de esta investigación se concentró en el área intervolcánica comprendida entre la sierra de Tantima u Otontepec, en el norte de Veracruz, y las laderas septentrionales del eje Neovolcánico al sur; es decir, tuvo lugar en la región histórica conocida como Totonacapan, principalmente en comunidades totonacas de la Huasteca y la parte meridional de la Sierra Poblana. En el caso de la Huasteca la investigación fue fundamentalmente bibliográfica, salvo la recabada directamente en la comunidad nahua de San Juan Otontepec, Veracruz.

prejuicios..., que dificultaron la integración de un discurso lineal. En el PCAO convergen preocupaciones como el ritual, la mitología, el territorio, el espacio, la identidad étnica...; así como problemas de carácter metodológico como la comparación al interior del área de tradición mesoamericana y la relación entre la etnografía y diversas formas de escribir la historia.<sup>44</sup>

Dios, lluvia, mito, viento, Bartolo, vida, destrucción, esperanza, Juan, destino, identidad, paisaje, tiempo, Miguel... la complejidad simbólica y física de la tormenta y su epítome, el huracán, complicaron enormemente su delimitación y tratamiento. Para dar forma a este variopinto universo decidí distinguir y distribuir las expresiones del ciclón tropical en dos grandes temas atendiendo el tránsito escalar: por un lado, el mito del diluvio; por el otro, el dios Huracán. A partir de esta división intentaré evidenciar las dificultades propias del cambio de escala que realizaré, el cual inicia con el diluvio en la comunidad totonaca de Zongozotla, Puebla —golpeada por Janet en 1955 y por Grace en 2021— y termina en la escala regional, con la incorporación de los totonacos que habitan en el extremo noroccidental del Totonacapan, en la frontera con la Huasteca. Cercanos, pero analíticamente divergentes, diluvio y Huracán son el *alfa* y *omega* de esta investigación.

## 2.

Los relatos sobre la destrucción de la humanidad o de pueblos específicos a causa de un diluvio atraviesan todas las épocas históricas y el largo y ancho del planeta. Desde la publicación en 1918 del libro *El folclore en el Antiguo Testamento* de James George Frazer se han documentado cientos de versiones del mito del diluvio, incluidas las provenientes de áreas donde se creía que no existían como África y China. Hoy en día sabemos que no forman parte del patrimonio mitológico de todos y cada uno de los pueblos que habitaron y

---

<sup>44</sup> El estudio comparativo que un grupo de etnógrafos realizamos de la ritualidad de los pueblos otomí, tepehua, totonaco y nahua del sur de la Huasteca (Trejo *et al.*, 2014), nos mostró la necesidad de relativizar la determinante lingüística así como de hacer explícitos los tránsitos escalares, pues la evidencia de una cosmovisión y ritualidad comunes a cuatro grupos étnicos pertenecientes a tres familias lingüísticas cuestionaba la asociación *whorfiana* entre lengua y cultura —los pueblos se acercan culturalmente más con sus vecinos étnicos que con parientes lingüísticos— y sugería que era metodológicamente impropio comparar modelos construidos en y para escalas diferentes y distantes como el étnico —de comunidad o variante dialectal— y el mesoamericano que abarca al conjunto de los territorios tropicales y a las lenguas que en su interior se hablan.



habitan el planeta, pero están presentes en los cinco continentes y en gran parte de las tradiciones y regiones culturales.

En un contexto de relativa universalidad, las excepciones cobran especial relevancia ya que los pueblos que carecen del relato suelen compartir fronteras con otros que sí lo tienen, invitándonos a profundizar en el porqué de su ausencia. Sabemos que el mito del diluvio supone una enorme variedad de personajes, atributos, motivos, tramas..., resultado de la diversidad de culturas y contextos geográficos donde se le ha registrado. Sin perder de vista su distribución cuasi universal, en este ensayo me ocuparé únicamente de algunas versiones propias de la tradición mesoamericana o del trópico norteamericano.

Por su importancia en la configuración natural e histórica de los territorios prehispánicos, coloniales y contemporáneos, resulta lógico pensar que el huracán forma parte del complejo mesoamericano del mito del diluvio. Es difícil obviar la relación causal y fenoménica entre una gran inundación por agua y el huracán, meteoro a primera vista responsable de aquella. Esta relación, sin embargo, está lejos de ser evidente y, por lo tanto, conviene recordar que no trataré con el fenómeno físico o natural, sino con sus posibilidades de vida.

Por ello seguí el consejo de Alan Dundes (1988) y evité elegir entre una perspectiva literal o factual y otra simbólica. Efectivamente, un conjunto de relatos sobre el diluvio geográficamente acotados puede explicarse a partir del recuerdo de un suceso histórico o de la recurrencia de terribles tormentas como Janet o Grace que centenariamente azotan la costa atlántica mexicana. No obstante, la distribución planetaria del tema, es decir, el registro de la misma secuencia mítica en contextos histórico-geográficos muy diferentes y alejados, así como su ausencia y presencia en el mismo contexto, sólo puede responder a factores culturales (Dundes, 1988, págs. 167-168).

En otras palabras, a pesar de que los huracanes son pieza clave para comprender el simbolismo meteorológico y espacial de los pueblos de tradición mesoamericana, no determinan la aparición —y la ausencia— del mito del diluvio en determinadas zonas de nuestro paisaje. Por ello será fundamental distinguirlos del diluvio, pues en el ámbito del mito —e incluso en el de la vida cotidiana— ni toda lluvia torrencial y sus inundaciones deben ser consideradas diluvio, como tampoco el único rostro de Huracán es destructivo. En resumen, a pesar de que se trata de temas narrativos profundamente imbricados y de fenómenos físicos muy próximos, metodológicamente distinguí entre los mitos del diluvio, por un lado, y los del huracán atlántico —totonaco— por el otro.

Consideraré diluviales únicamente a aquellas narraciones que hablan de un cataclismo local o universal seguido o no del establecimiento de una nueva humanidad. Esta forma discursiva ha sido ampliamente utilizada, ejemplo de ello es el *Motifs-Index of Folk-Literature*, compilado por Stith Thomson (1955), en donde la subcategoría *Deluge* (A1010-A1029) forma parte de la categoría *World calamities and renewals* (A1000-A1099). Definido como catástrofe, el diluvio marca un tránsito, un cambio de tiempo, de era, de humanidad, de estado... y, por lo tanto, presupone periodos pre y post inundación. En atención a esta forma prototípica, Alan Dundes lo llama mito de “re-creación”, es decir, de creación de otro mundo consecuente con la destrucción del anterior (Dundes, 1988, págs. 169-170).

La mayoría de los mitos cosmogónicos que dan cuenta del origen del mundo actual echan mano de esta estructura, entre ellos el del *Antiguo Testamento*, el de la *Metamorfosis* de Ovidio y la *Leyenda de los soles*. En estos relatos el diluvio, más que un agente primario, es el vehículo de destrucción y castigo puesto en acción por una voluntad superior. Por ejemplo, en la *Metamorfosis*, Júpiter, decepcionado de la humanidad de hierro, de los gigantes y de Licaón, desató el diluvio. Para ello encerró al viento del norte, Aquilón, y dio rienda suelta al del sur, Noto, quien alimentado por Iris provocó que la lluvia se derramara sin piedad sobre la humanidad. Además, Neptuno, dios del mar, ordenó a los ríos que abrieran sus diques y abandonaran sus cauces mientras él clavaba su tridente en la tierra abriendo nuevos canales de agua para terminar de anegar al mundo.

La naturaleza transitiva de la destrucción implica a los episodios precedentes y subsecuentes para dar forma a la secuencia prototípica del diluvio. En atención a esto, la presencia aislada del episodio de la re-creación, lo mismo que el recurso a tramas aparentemente no diluviales en los antecedentes, los interpreté en el código del cataclismo por agua. Hasta aquí no existe mayor complicación: los mitos del diluvio se definen por una secuencia básica de tres episodios, explícitos o implícitos, que narran un estadio previo de humanidad, su destrucción por agua y la re-creación de una nueva humanidad.

Las complicaciones emergen cuando abordamos la mitología del huracán y descubrimos que su trama no se ajusta a la forma prototípica del diluvio. De hecho, todo indica que cumple la función inversa pues su móvil principal no es la destrucción y la re-creación de la humanidad, sino la creación del mundo o, en su defecto, su conservación. En la mitología de Huracán propia de nuestro paisaje, las torrenciales lluvias y la inundación no son instrumento de la ira de un dios vengador; al contrario, son el dios en cuerpo y voz, la

entidad misma de Huracán. Por lo tanto, el problema no consiste en determinar si la mitología del huracán totonaco forma parte o no del complejo universal del diluvio, sino en dilucidar cuál es la lógica que sostiene a Huracán en un área geográfica determinada para, posteriormente, intentar establecer su forma prototípica.

Como personaje, una de las primeras referencias escritas del trópico norteamericano la encontramos en las primeras páginas del libro sagrado de los mayas quichés, el *Popol Vuh*, en donde leemos:

Esta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo. Ésta es la primera relación, el primer discurso. No había todavía un hombre, ni un animal, pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas, barrancas, hierbas ni bosques: sólo el cielo existía. No se manifestaba la faz de la tierra. Sólo estaban el mar en calma y el cielo en toda su extensión. No había nada que estuviera en pie; sólo el agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo. No había nada dotado de existencia. Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche. Sólo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad. Estaban ocultos bajo plumas verdes y azules, por eso se les llama Gucumatz. De grandes sabios, de grandes pensadores es su naturaleza. De esta manera existía el cielo y también el Corazón del Cielo, que éste es el nombre de Dios. Así contaban. Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Gucumatz, en la oscuridad, en la noche, y hablaron entre sí Tepeu y Gucumatz. Hablaron, pues, consultando entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento. Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre. Entonces dispusieron la creación y crecimiento de los árboles y de los bejucos y el nacimiento de la vida y la creación del hombre. Se dispuso así en las tinieblas y en la noche por el Corazón del Cielo, que se llama *Huracán* (2019, págs. 23-24).<sup>45</sup>

La trama quiché se aleja radicalmente de la forma prototípica del mito universal del diluvio. Sin antecedentes que justifiquen el cataclismo, lo que tenemos es la creación del mundo, el primero de ellos y no el posterior a cualquier otro; creación y no re-creación como la identifica Dundes para el diluvio. Sin nada antes de él para destruir, *Jurakán*, voz caribe que hoy en día y en varios idiomas significa al gigantesco meteoro,<sup>46</sup> no concuerda con la imaginería del diluvio universal ya que el énfasis está puesto en la creación. No se trata de

---

<sup>45</sup> Una breve síntesis del dios Jurakan en donde queda clara su posición de dios primigenio, máxima fuerza del universo y dinamizador del mundo, en tanto rector de los procesos cíclicos de creación / destrucción o vida / muerte, lo podemos encontrar en el libro *Gods of the Popol Vuh*, de Mary H. Preuss (1988).

<sup>46</sup> Por ejemplo, al huracán se le llama *hurricane* en inglés, *ouragan* en francés, *hurrikan* en alemán, *orkan* en noruego.

un problema menor; al contrario, gracias a esta distinción podré distinguir y evitar dos problemas.

El primero tiene que ver con el uso coloquial del término “diluvio” y, por lo tanto, con su equiparación fáctica con los relatos míticos relativos al huracán. La evidencia empírica de que las tormentas y ciclones tropicales causan inundaciones, muerte y destrucción, ha provocado que se les identifique inintencionalmente con el cataclismo. Como veremos a partir del capítulo cuarto, el dios totonaco del Huracán, *Aktsini'*, ocupa la cúspide el panteón en los territorios totonacos; sin embargo, los mitos que los convocan no son armónicos con los relatos del diluvio, *strictu senso*, registrados por Manuel Oropeza Castro (1947) y Fernando Horcasitas (1962) y que son la materia prima de los capítulos segundo y tercero. Incluso en el análisis que la estudiosa del mito totonaco Minerva Oropeza (1998) realizó de *Aktsini'* y su mitología, la inserción de dos versiones del diluvio es meramente tangencial, pues su interés estuvo puesto en el dios Huracán.<sup>47</sup>

La incompatibilidad entre el mito del diluvio y los de Huracán saca a la luz la vieja contradicción entre la forma y los personajes. Estos últimos, altamente variables, están anclados en el territorio y, por lo mismo, raramente trascienden la escala local, lingüística o regional. Por su parte, las formas míticas pueden replicarse alrededor del globo y dialogar entre ellas. La proximidad entre los sobrevivientes del cataclismo en la mitología asiria, Uthapishtim, en la nahua, N'ata, y en la hebrea, Noé, resulta obvia por la forma del relato, no por la contingencia de los personajes. Si pensamos los parecidos entre personajes y atributos son subsidiarios de la forma (acciones y funciones), y no al revés, las diferencias entre la versión prototípica del diluvio y la mitología de Huracán son profundas precisamente porque están planteadas desde perspectivas completamente distintas.

Se trata de problemas diferentes que exigen soluciones particulares, por eso decidí tratar por separado ambas narrativas. En el terreno, sin embargo, se compenentran profundamente, abrevan de las mismas fuentes y tienen como meta la construcción del paisaje. La hipótesis transversal de esta tesis afirma que entre los pueblos totonaco, tepehua, nahua y en menor medida el otomí oriental que habitan en la región histórica del

---

<sup>47</sup> La distinción entre los mitos del diluvio y del huracán no pasó desapercibida a otro estudioso del mundo totonaco, por ejemplo, Nicolas Ellison comenta: “De hecho existen dos tradiciones que tratan sobre el diluvio: aquella de un diluvio que pone fin a la era precedente, que corresponde al mito presentado por Ichon [diluvio], y la de un diluvio provocado por san Juan Aktsini' [huracán].” (2013: 63).

Totonacapan, la construcción del espacio descansa en la particular relación que se teje entre la Sierra Madre Oriental y los ciclones tropicales. El sistema del huracán, nombre que describe el ciclo mar-nube / montaña-río, es el puente entre los mitos del diluvio y la mitología de Huracán.

3.

Las ramas totonaca y tepehua forman la familia lingüística totonacana.<sup>48</sup> Al interior de la rama totonaca Juan Hasler reconoció tres dialectos —subramas— que “[...] de norte a sur, son: munixcan, zacatlán-papantla, y el misantla.” (1958, pág. 46). Una década después, Alain Ichon refirió que el lingüista norteamericano Pedro Herman Aschmann confirmó dicha propuesta modificando algunas de las referencias geográficas.<sup>49</sup> Por su parte, a partir de una clasificación léxico-estadística, Albert Davletshin (2008) corrobora el carácter aislado del idioma de Misantla, el estrecho parentesco entre los de Zacatlán y Papantla, mientras que del totonaco de Munixcan o del norte comenta que, al parecer, se dividió en dos lenguas independientes a saber, el Norteño y el Alto Necaxa.

---

<sup>48</sup> Para una síntesis de los estudios lingüísticos de las lenguas totonacas, así como sus principales características tipológicas y morfológicas ver: Paulette Levy y David Beck (2012).

<sup>49</sup> Si bien Alain Ichon no da la referencia bibliográfica, su mención al trabajo de Aschmann ha sido retomado por gran parte de los antropólogos mexicanistas. La única diferencia que considero pertinente mencionar es el polo occidental de la variante Zacatlán-Papantla de Hasler, que se mueve hacia Zapotitlán, municipio en donde llevó a cabo parte de su trabajo de campo. He decidido recuperar el polo occidental de Hasler para integrar los municipios de Tepango de Rodríguez y Ahuacatlán, ambos totonacos, ubicados al occidente de Zapotitlán.

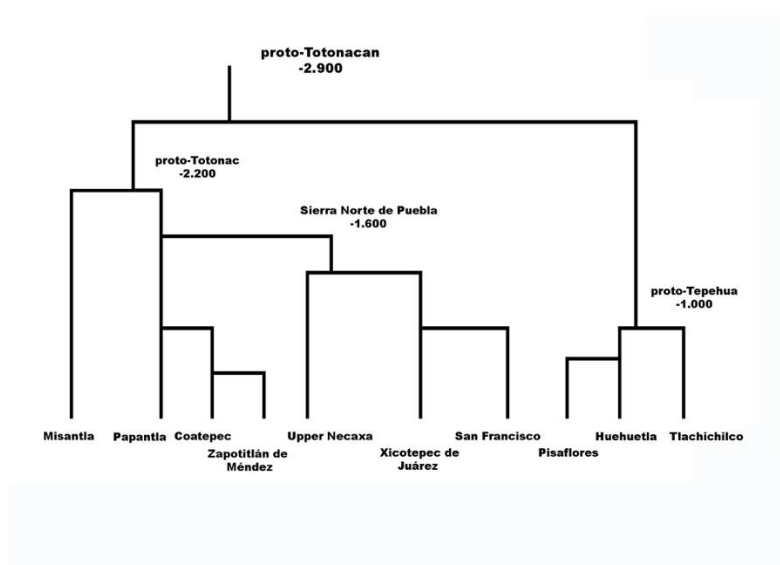


Diagrama 2. El tronco lingüístico totonacano y su diversificación (Davletshin, 2008)

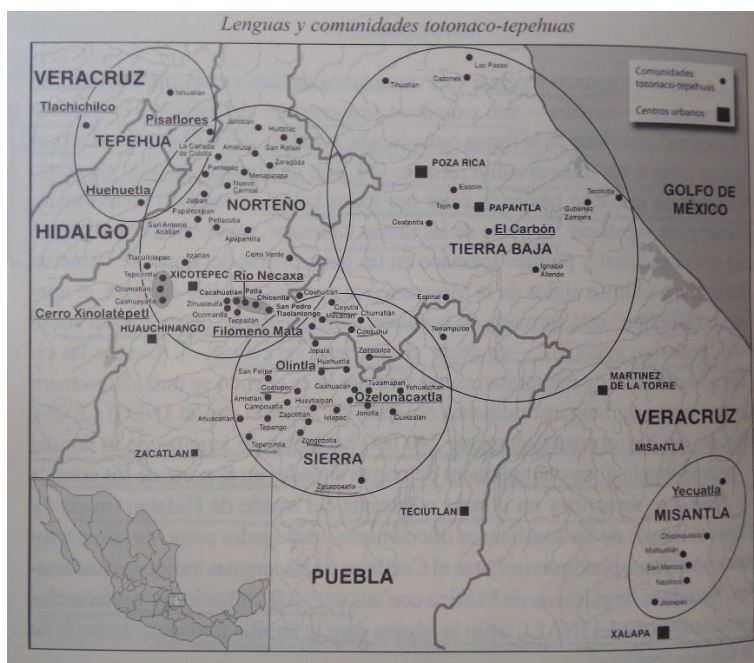
Apoyados en un *corpus* de investigaciones más robusto, en años recientes Paulette Levy y David Beck han propuesto una diferenciación más fina, aunque menos absoluta.

[La rama totonaca de la familia totonaco-tepehua] se ha dividido diversamente en tres o cuatro subramas. El totonaco de Misantla, la variante totonaca que queda más alejada geográficamente, se considera claramente una lengua diferenciada de los otros dos totonacos. En cambio, no hay consenso con respecto a las relaciones entre sí de los miembros de lo que podríamos llamar el grupo central: el totonaco norteño o de tierras altas, el totonaco de la Sierra y el totonaco de la Costa (Levy y Beck, 2012, pág. 21).

El problema detrás del disenso orográfico es el de determinar si los totonacos de la costa forman un grupo en sí mismo que se contrapone al norteño y al de la sierra (que a su vez conforman una unidad), o si los de la sierra y costa hacen un frente común respecto al norteño (Brown *et al.*, 2011; Levy y Beck, 2012). En otras palabras, falta saber si las ramas se oponen en términos altitudinales (sierra / costa) o si trascienden esta condicionante y siguen diferentes procesos histórico-culturales.

Además de esta disyuntiva encontramos dos principales excepciones o pequeños núcleos cuya filiación no es del todo clara, en tanto parecen ser zonas de intersección. Paulette Levy y David Beck se refieren a ellos como totonaco de Xinolatépetl y del río Necaxa (mapa 3). Por su parte, Guy Stresser-Péan (1998), después de retomar las propuestas de Hasler

y Aschmann, y de confirmar la división en tres grupos dialectales totonacos (Hueytlalpan, Jalpan y Misantla),<sup>50</sup> destaca la existencia de una isla del dialecto de Hueytlalpan en el occidente, muy cerca de la variante de Jalpan (tononaco de Xinolátépetl),<sup>51</sup> así como otra isla, esta vez de Jalpan, en las vecindades del grupo de Hueytlalpan (tononaco del río Necaxa).<sup>52</sup>



Mapa .3 Lenguas y comunidades totonaco-tepehuas (Levy y Beck, 2012, pág. 16)

Esta distribución es resultado de múltiples procesos históricos algunos de los cuales hunden sus raíces centurias e incluso milenios atrás.<sup>53</sup> Desafortunadamente, después de una revisión de la bibliografía histórica, arqueológica y lingüística disponible, no existen las bases para asegurar el origen ni la procedencia de los grupos totonacos, y por lo tanto, para

<sup>50</sup> Al dialecto de Hueytlalpan corresponde el Zacatlán-Papantla, al de Jalpan el de Muxican y, finalmente, el de Misantla conserva el mismo nombre.

<sup>51</sup> Copila, Ozomatlán, San Agustín y Cuahuyatla al sur de Pahuatlán (Stresser-Péan, 1998).

<sup>52</sup> Zihuateutla, Cacahuatlán, Cuautechalotlan, Tecpatán, Patla, Chicontla y Tlulantongo (Stresser-Péan, 1998).

<sup>53</sup> Respecto a los cambios fonológicos de las lenguas totonacas Albert Davletshin comenta: "It is surprising that most phonological changes took place at so recent times, but may be explained by the fact that the last four centuries Totonacan languages have experienced a tremendous pressure from dominant Spanish." (Davletshin, 2008, pág. s/p)

explicar su variación lingüística.<sup>54</sup> Frente a la escasez de fuentes, la reconstrucción de la historia prehispánica del grupo etnolingüístico totonaco depende de fuentes coloniales tempranas, algunas de las cuales tienen como principales sujetos étnicos a pueblos nahuas y en menor medida otomíes.

La indeterminación lingüística, étnica e histórica de los pueblos prehispánicos anteriores al Postclásico tardío (1200-1500 d.C.), por ejemplo, los olmeca-xicalanca que habitaron los valles de Puebla y Tlaxcala durante el final del Epiclásico (650-900 d.C.) y el Posclásico tardío (900-1200 d.C.), impide que se pueda tener certeza sobre los procesos históricos que forzaron y del papel que jugaron en la configuración de regiones interétnicas, tanto en el centro del país, como en el Golfo de México.<sup>55</sup> Lo mismo ocurre con las diferentes oleadas de pueblos chichimecas —yutonahuas y otomangues principalmente— que llegaron y se dispersaron en estos territorios a partir de la caída de Teotihuacán, pero sobre todo la de Tula, aunque el panorama es mucho más complejo de lo que planteo en estas líneas.<sup>56</sup> Coincido con Leopoldo Valiñas (2010) en que la correlación de las limitadas fuentes arqueológicas, históricas y lingüísticas con las etnográficas —entre otras— requiere de un cuidado metodológico extremo o tendremos que contentarnos con hipótesis imposibles de validar.<sup>57</sup> Este ensayo pretende avanzar en esa ruta.

Frente a este panorama decidí replegarme lo más posible al siglo XVI y privilegié aquellos postulados históricos que tienen una expresión etnográfica y lingüística contemporánea sin entrar en discusiones sobre sus orígenes. En este contexto, a partir del trabajo histórico y etnográfico de Guy Stresser-Péan y de mi propia investigación, sostengo que la división altitudinal de los dialectos en costa y sierra es etnográficamente incongruente ya que contraviene las lógicas míticas y territoriales de los totonacos contemporáneos que serán

---

<sup>54</sup> Recientes estudios de lingüística histórica parecen confirmar la hipótesis de que las familias totonacana y mixezoque están relacionadas genéticamente y por lo tanto comparten un ancestro común: la súper familia Totozoqueana (Brown, *et al.*, 2011). Más atrás en el tiempo, es posible que el proto-totozoqueano haya compartido un ancestro común con la lengua chitimacha del bajo Mississippi, cuyos hablantes posiblemente migraron desde el trópico mexicano hasta aquellas tierras (Brown, *et al.*, 2014).

<sup>55</sup> Sobre el caso concreto de los olmeca-xicalanca ver: Testard (2017). En el capítulo VII, que entre otras cosas trata de la distribución de la saga mítica de los gigantes, abordaré el problema histórico de este grupo.

<sup>56</sup> ¡Qué decir de la hipótesis de la existencia de un pueblo totonaco-chichimeca responsable de la separación de los totonacos del sur y los tepehuas! (Hasler, 1993).

<sup>57</sup> “Por ello, el equiparar lenguas con pueblos o culturas o con rasgos arqueológicos es una práctica altamente acrítica. Saber que un idioma se hablaba en equis lugar simplemente significa que había hablantes de él en ese lugar, pero no que eran miembros de determinado grupo o etnia o que poseían una particular cultura” (Valiñas Coalla, 2010, págs. 135-136).



analizadas en este ensayo. Ello no resta importancia a la variación altitudinal, la cual es un factor crucial para acercarnos a la mitología totonaca, así como al paisaje ciclónico. En resumen, retomé la división de las lenguas totonacas propuesta por Hasler, Aschmann y Stresser-Péan —sostenida en lo general por Daveltshin (2008), Brown *et al.* (2011) y Levy y Beck (2012)— y rebauticé al grupo dialectal de Munixcan-Jalpan, como **norte**; al de Zapotitlán-Papantla, como **centro**; y al de Misantla como **sur**.<sup>58</sup>



Mapa 4. Los grupos dialectales del totonaco: Norte (amarillo), Centro (rojos) y Sur (azul).

Los territorios que ocupan estos grupos dialectales no son continuos y en cada una de sus fronteras la presencia nahua, otomí o tepehua será fundamental para comprender su configuración cultural.<sup>59</sup> De ahí la necesidad de poner entre paréntesis la idea de un

<sup>58</sup> Con esta nomenclatura evitaré la repetición excesiva de las referencias municipales.

<sup>59</sup> No pierdo de vista que desde el contacto las presencias de población africana y europea han sido cruciales para el desarrollo histórico de estos pueblos. Asimismo, tengo claro que desde el siglo XVI todos los ámbitos de la cultura han sufrido transformaciones resultado de la convivencia con diferentes actores étnicos entre los cuales destaca la llamada población “mestiza” rural o no indígena. Sin embargo, como veremos en los diferentes relatos que se analizarán, tanto en los mitos del diluvio como en los del huracán, los agentes étnicos principales son los totonacos y los diferentes grupos nahuas.

universo totonaco abstracto y ajeno a sus vecinos étnico-lingüísticos. En este contexto, a pesar de la evidencia de una unidad etnolingüística totonaca —e incluso de la hipótesis de relación genética entre las lenguas que está en la base de mi argumento— para poder ascender escalarmente de la comunidad a los territorios étnico-dialectal y etnolingüístico, será necesario analizar cada uno de ellos de manera aislada para, posteriormente, intentar su integración.

4.

La identificación de los asentamientos que entre 1519 y 1623 hablaban alguna lengua totonaca permitieron a Isabel Kelly y Ángel Palerm delimitar las fronteras aproximadas del Totonacapan (Kelly y Palerm, 1952). El nombre de esta región histórica aparece en la *Historia general de las Cosas de Nueva España* (Sahagún, 1975), lo mismo que en la *Monarquía indiana* (Torquemada, 1975) entre otras fuentes, y hace referencia, precisamente, a la tierra de los totonaques o totonacos.<sup>60</sup>

This area lies along the Gulf coast, roughly from the Río Cazonas, in the north, to the Río de la Antigua, in the south. Inland, it includes a large section of the eastern slopes in the Sierra Madre, as well as parts of the highlands of Puebla. The westernmost are represented by Pahuatlán; by several settlements in the vicinity of Acaxochitlán on the present Hidalgo-Puebla frontier; and by Zacatlán, in the modern Puebla. From Zacatlán, the boundary runs almost due east to Jalacingo and Atzalan, thence southeast to the Gulf, at the mouth of the Antigua (Kelly y Palerm, 1952, pág. 3).<sup>61</sup>

Aunque se habla explícitamente de la tierra de los totonacos, concuerdo con Valiñas en que la estrecha relación entre los hechos del lenguaje y los sociales no se traduce mecánicamente en una equivalencia entre una lengua y un grupo étnico, trampa que hay

---

<sup>60</sup> En el libro undécimo, capítulo 12, de la obra de Sahagún aparecen los nombres de *Totonacatlalli* y *Totonacapan* para referirse a la provincia habitada por los “tonaques.” (Sahagún, 1975).

<sup>61</sup> Antes de Kelly y Palerm, sin hacer explícito el factor lingüístico y tomando como referencia para el caso del declive costero a los distritos políticos de Puebla, Walter Krickeberg delimitó el Totonacapan de la siguiente manera: “En esta obra tratamos solamente acerca de una pequeña parte de la costa, es decir del territorio habitado en tiempo de los españoles y moderno por la tribu de los totonacas y que vamos a nombrar Totonacapan. Se extiende desde el río Tuxpan hasta el río de la Antigua, y también comprende las faldas de la Sierra Madre, desde Huauchinango hasta el Cofre de Perote; es decir, los distritos de Huauchinango, Zacatlán, Tetela, Zacapoaxtla, Tlatlahuquitepec y Tecuhtlán.” (Krickeberg, 1933, p. 15).

que intentar salvar (Valiñas Coalla, 2010, pág. 135). La recuperación acrítica del nombre Totonacapan ha costado caro a la arqueología y a la etnografía, pues tiende a negar a la diversidad lingüística, étnica y cultural de los diferentes territorios en aras de un sujeto étnico abstracto pretendidamente “totonaco”, que en realidad responde a preocupaciones político-estatales antes que antropológicas.<sup>62</sup>

A partir del contraste de los principales trabajos monográficos de todos los núcleos y de la investigación de campo que he llevado a cabo entre los totonacos de Zongozotla y los de Pantepec, Puebla (grupos del centro y del norte respectivamente), considero que no estamos en condiciones para sostener una unidad cultural totonaca,<sup>63</sup> debido a que cada núcleo dialectal tiene mayor afinidad con sus vecinos inmediatos hablantes de otros idiomas. Hasta que no se lleve a cabo un estudio comparativo intenso, la unidad totonaca sólo es viable en el plano lingüístico y como ha adelantado Nicolas Ellison (2013), y veremos en este trabajo, tentativamente también en el cosmogónico.<sup>64</sup>

Ello explica la sorpresa de algunos estudiosos de los municipios del centro cuando descubren que gran parte de la información proveniente del norte, en concreto de la monografía de Alain Ichon, *La religión de los totonaca de la sierra* (1990), no se corrobora en el trabajo de campo realizado por ellos. El código numérico, los rituales de *costumbre*, muchas de las referencias geográficas, los nombres de los astros y algunas secuencias míticas son distintos o simplemente no existen en la zona central. Si caemos en la “trampa del nombre” (Valiñas, 2010) es probable que intentemos leer al grupo central a partir de lógicas septentrionales o, en su defecto, que expliquemos las diferencias entre los grupos

---

<sup>62</sup> En arqueología, Alfonso Medellín Zenil entendió al Totonacapan como el territorio alcanzado por la “Cultura Totonaca” durante la fase tardía del horizonte Clásico (siglos VI-IX). Ajeno al factor lingüístico, Medellín Zenil delimitó esta región a partir de evidencia cerámica y estilística proyectando sus linderos meridional y occidental mucho más allá de las propuestas de Krickeberg, y Kelly y Palerm. Según Alfonso Medellín, el Totonacapan abarcó: “[...] por el Norte el río Cazones; por el Sur el río Papaloapan, excluyendo Cosamaloapan; por el Occidente abarcó Acatlán de Pérez Figueroa, Oax.; parte oriental del Estado de Puebla, desde las cercanías de Tehuacán pasando por Chalchicomula, ensanchándose por toda la sierra hasta Zacatlán, y posiblemente hasta cerca de Metlaltoyuca, lindando así como la Huasteca Meridional.” (Medellín Zenil, 1960, pág. 3). En etnografía, Saúl Millán *et al.* (2018) recuperan el nombre de Totonacapan exclusivamente para los municipios totonacos del estado de Veracruz, recortando de tajo al núcleo poblano central, el cual es más numeroso. Además de ser un error, se trata de un sinsentido etnográfico, histórico, arqueológico y lingüístico que responde a imperativos administrativos.

<sup>63</sup> Para el caso del grupo dialectal de Misantla la falta de estudios etnográficos impide pensar en un ejercicio comparativo.

<sup>64</sup> Hasta el momento, el único ejercicio comparativo riguroso al interior del grupo etnolingüístico totonaco es el de Nicolas Ellison (2013, pág. 159), quien comparó elementos cosmogónicos de la microrregión de Huehuetla —totonacos del centro— con la monografía religiosa de Alan Ichon —totonacos del norte— (1990). En el capítulo VIII comentaré su propuesta.

dialectales en términos de pérdida cultural, postulado que además de suprimir la diversidad interna en aras de un sujeto totonaco abstracto, es ciega al papel protagónico que juegan los distintos vecinos étnicos.

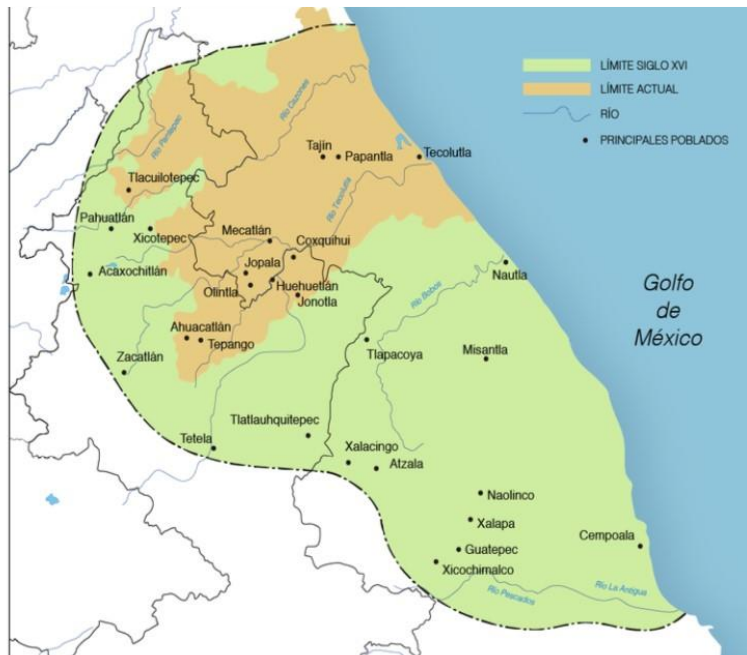
La asociación mecánica entre un conjunto de lenguas emparentadas y una región histórica no debe confundirnos. Si bien los totonacos figuran como el grupo emblemático del Totonacapan, ello no implica que poseyeran de manera exclusiva la totalidad de los territorios que lo componen —los compartían y comparten con nahuas, tepehuas y otomíes— ni tampoco que fueran o sean el grupo hegemónico política y culturalmente. En realidad, todo parece indicar que el único periodo de expansión de las lenguas totonacas tuvo lugar durante el periodo Epiclásico (650-900 d.C.), que es cuando, después de haber construido las pirámides de Teotihuacán, presuntamente abandonaron la ciudad y avanzaron hacia la sierra poblana y la costa veracruzana, movimiento que posiblemente forzó la retirada de los teenek o huastecos.<sup>65</sup>

Desde entonces los territorios de los pueblos totonacos ha sufrido una constante contracción, consecuencia de las incursiones nahuas y otomíes que definieron el mapa étnico-político del Altiplano Central y del Golfo de México principalmente a partir del periodo Posclásico (900-1500 d.C.), hasta la conquista española; invasión, esta última, que aceleró la retracción territorial sobre todo en las tierras bajas, las cuales sufrieron de manera más aguda el impacto de las epidemias y la ambición de los colonos españoles.<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> No existe acuerdo arqueológico sobre el colapso de Teotihuacán y, por lo tanto, sobre la presunta salida de los totonacos. Mientras García Martínez establece que estos eventos tuvieron lugar en 720 d.C., aproximadamente (García Martínez, 1987); otros estudiosos ubican la quema de la ciudad doscientos años antes, alrededor del año 550 d.C.

<sup>66</sup> Para los fines que persigo no es necesario hacer una historia detallada del proceso de pérdida territorial de los totonacos desde la época prehispánica hasta nuestros días. El periodo de mayor pertinencia para esta investigación cubre los dos primeros siglos de la colonia, los cuales han sido exhaustivamente estudiados por Bernardo García Martínez (1987). Esto no significa que los procesos de despojo territorial, así como la pérdida lingüística propios de los siglos XIX, XX y XXI, no hayan dejado huella profunda en las maneras en que los pueblos se apropian de sus territorios. Si como intentaré demostrar en este trabajo, las concepciones del espacio están fuertemente condicionadas por la geografía y la meteorología propias del paisaje ciclónico, las coyunturas político-territoriales posteriores al siglo XVII no las han afectado tanto como la acelerada desacralización de los relatos míticos y del trabajo agrícola.



Mapa 5. El Totonacapan histórico y el contemporáneo (Macín, 2019, pág. 40)

En este contexto de retracción territorial, si bien el Totonacapan fue definido a partir de un solo sujeto etnolingüístico, no debemos olvidar que en la época prehispánica el término pudo ser exclusivo de un núcleo dialectal particular como sugiere Diego Muñoz Camargo (2000),<sup>67</sup> o bien, era extensivo a otras presencias étnicas, sobre todo a las nahuas asentadas en las zonas de intersección con los grupos totonacos del centro que se extienden de Zacatlán, Puebla, hasta Papantla, Veracruz. Etimológicamente, el sentido de “totonaco” —y por extensión de Totonacapan— hace referencia a una cualidad climática-orográfica de la zona baja y media, y no a un idioma o grupo etnolingüístico. Paulette Levy y David Beck comentan al respecto:

La palabra “totonaco” nos proviene de la forma reduplicada, *totoona*, del verbo náhuatl *toona*, ‘hacer calor o sol’ más el sufijo locativo *-ak*, con un significado algo así como ‘el lugar en que está haciendo calor por todos lados’, extendido metonímicamente para significar a ‘la gente

<sup>67</sup> En la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* (2000), que en realidad es la Relación Geográfica de Tlaxcala de 1584-1585), Diego Muñoz Camargo no hace mención alguna de los totonacos del sur y del norte que se encontraban hacia el oriente y septentrión de esta provincia. Sin embargo, cuando narra el cerco y embargo comercial que por 80 años los mexicas hicieron a los tlaxcaltecas comenta que aquéllos se hicieron de “toda la *Totonacapan*” (Muñoz Camargo, 2000, pág. 179) y otras provincias de la costa del norte. Por *Totonacapan* parece referirse exclusivamente a los totonacos centrales.

de las tierras calientes', una referencia al centro de poder cultural y político totonaco en las tierras bajas del norte de Veracruz durante los últimos siglos de la Mesoamérica postclásica (2012, pág. 15).

Esta interpretación, previamente puesta sobre la mesa por Walter Krickeberg (1933), José García Payón (1943) y Duna Troiani (2007), despeja viejas incógnitas respecto al significado.<sup>68</sup> No obstante, hay que tomar en consideración que así como los totonacos descritos por Sahagún “decían ser guastecas” porque habitaban en las “guastecas” (Sahagún, 1975, pág. 606), es probable que algunos núcleos de población nahua se asumieran geográficamente como “tononacas” en tanto habitantes del Totonacapan o de la tierra caliente.<sup>69</sup> Más allá de si hubo o no un centro político étnicamente totonaco capaz de nombrar a un área mayor —El Tajín—, lo etnográficamente relevante es que en el Totonacapan han habitado tepehuas y otomíes hacia el occidente y el norte, así como distintos núcleos nahuas en el sur, occidente y septentrión.

---

<sup>68</sup> La interpretación del nombre étnico como “tres corazones” o “tres panales” (*tutu*=tres; *nacó*=corazón o panal) la debemos al sacerdote Francisco Domínguez, quien ofició en los tres núcleos totonacos que he identificado. En su *Catecismo de la doctrina cristiana puesto en el idioma totonaco de la tierra baja de Noalingo, distinto del de la tierra alta de Papantla* dice lo siguiente: “Totonaco, dice à la letra tres corazones en un sentido, y tres panales en el otro, y se verifican tres nombres distintos en un significado [...]” (Domínguez, 1837, pág. 37). Para comprender esta cita es necesario señalar que la palabra “nacó” significa panal en la sierra de Naoling y corazón en la de Papantla, de ahí que el autor comente que puede tener ambos sentidos “à la letra”. Sin embargo, como en realidad no se trató de una exégesis sino de un juego de posibilidades semánticas, Domínguez tiene el tino de advertirnos que existen “tres nombres distintos en un significado”, es decir, que existen tres formas totonacas distintas de nombrar al corazón: *nacó*, *aclico*[¿?]oco y *laczin*, que se corresponderían, según puedo inferir, con las variantes del centro, el norte y sur, respectivamente.

Esta interpretación tuvo gran aceptación en gran medida porque fue retomada por Celestino Patiño en su *Vocabulario totonaco* [de Papantla], quien además asoció al número tres con una supuesta división del territorio en tres cacicazgos o estados (Patiño, 1907, pág. 5). Aunque de manera tácita, y como resultado de su información de campo, Isabel Kelly y Ángel Palerm confirmaron la interpretación de Domínguez y Patiño, aunque tuvieron el cuidado de ofrecer al lector otras posibilidades (1952). A pesar de esta evidencia, tanto Juan Carlos Buschmann (1860) como Walter Krickeberg (1933) ya habían puesto en duda el origen totonaco del nombre étnico pues dicho etnónimo parecía ser de origen nahua y hacía referencia al calor, y por extensión a la tierra caliente, tal y como afirman Troiani, Levy y Beck.

<sup>69</sup> Sin negar la posibilidad de que el término haya tenido relación con un centro de poder cultural y político étnicamente totonaco, hay que señalar que la arqueología no tiene registro de alguno durante el Posclásico. El Tajín, sin lugar a duda, el más importante dentro de los límites del Totonacapan y cuya relación con los totonacos del Postclásico está a debate, tuvo su esplendor durante el Epiclásico. Por otro lado, la ciudad de Cempoala, famosa por haber acogido a Hernán Cortés, no se ubica al norte sino en el extremo meridional de nuestra área, hecho que hace dudar sobre su posible influencia en la adopción y generalización del término.

La composición multiétnica y plurilingüística del Totonacapan nos advierte sobre otra trampa que es crucial salvar: la sierra. Si la referencia a los totonacos y el Totonacapan puede parecernos una abstracción, cuando se habla de la sierra alcanzamos el clímax de la indeterminación. Sus posibilidades son muchas sobre todo para el caso de los municipios poblanos (Sierra, Sierra Madre, Sierra de Puebla, Sierra Norte de Puebla) y cualquiera que adoptemos supone el reconocimiento de un recorte a la Sierra Madre Oriental planteado en términos de una mezcla entre la división política del estado de Puebla, la orografía y una serie de factores socioculturales no explícitos. Para el caso concreto de la Sierra Norte de Puebla, Bernardo García comenta:

Resulta evidente que lo que hoy es conocido como Sierra Norte de Puebla no es un espacio que en cuanto tal pueda servir para fundamentar una discusión sobre la geografía histórica de la colonia y mucho menos de los tiempos prehispánicos, pues el concepto es relativamente moderno y está referido a una demarcación administrativa. De hecho, ni siquiera hoy es un espacio que pueda caracterizarse funcional o estructuralmente como una sola región. (1987, pág. 28).

Para la Sierra de Puebla, Guy Stresser-Péan hace una delimitación muy precisa:

La pequeña zona que estudiamos de manera cuidadosa durante los años 1980 y 1990, se encuentra principalmente en el norte del estado de Puebla, aunque hacia el noroeste se extiende hasta un sector contiguo perteneciente al estado de Hidalgo [...] Básicamente representa la mitad norte del municipio de Huauchinango, pero se extiende también hasta los pequeños municipios de Naupan, Pahuatlán y Chila-Honey, y hasta el extremo occidental del gran municipio de Xicotepec. Nosotros ampliamos nuestra investigación añadiendo al oeste el municipio de Acaxochitlán y una parte del de Tenango de Doria, pertenecientes al estado de Hidalgo [...] Los totonacos del norte, anteriormente estudiados por Alain Ichon (1969), viven fuera de nuestra zona, al norte del río Pahuatlán (2011, pág. 57).<sup>70</sup>

En *Los pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí* (1987),<sup>71</sup> Jacques Galinier hace algunas precisiones que dejan al descubierto las complicaciones inherentes a la “sierra”:

---

<sup>70</sup> En esta delimitación los totonacos ubicados entre Zacatlán, Puebla, y Papantla, Veracruz, quedan excluidos.

<sup>71</sup> El título del original en francés es *n'yuhu: Les indiens otomis*. Como se puede leer, no existe referencia alguna a la sierra.

Los otomíes del sur de la Huasteca ocupan una sola zona que se extiende desde las faldas del altiplano central hasta la gran planicie costera veracruzana. Para ciertos autores, habitan la “sierra norte de Puebla”, ya que la mayoría de los documentos accesibles se refieren a un pueblo de esa zona, San Pablito [...] Sin embargo, prefiero la expresión “sur de la Huasteca”, precisión geográfica ligada al complejo cultural original que nació en esa región a raíz de la convivencia de los otomíes, totonacas, tepehuas, nahuas y huastecos (Galínier, 1987, pág. 15).

Aunque en el título de la edición castellana se habla de pueblos de la “Sierra Madre”, en las primeras páginas el autor desecha el término en favor del “sur de la Huasteca”, decisión consecuente con la exclusión que Guy Stresser-Peán hace de los totonacos del norte cuando trata de la Sierra de Puebla. Por otro lado, en su clásica monografía del grupo totonaco septentrional, Alain Ichon habla de totonacos de la Sierra refiriéndose precisamente a aquellos que sus dos colegas identifican como del sur de la Huasteca y por lo tanto ajenos a la sierra poblana. A partir de una visión orográfico-cultural, Ichon afirma: “Este hábitat permite ya distinguir dos grupos [tonacos]: el de la planicie costera, y el de la Sierra” (1990, pág. 9). Los totonacos de la sierra que delimita Ichon están conformados por los grupos lingüísticos del norte y todos los municipios y comunidades con idiomas totonacos del centro que habitan en el estado de Puebla;<sup>72</sup> su contraparte orográfica son los totonacos del centro que habitan la sierra y costa veracruzanas.

Como podemos observar, la unión arbitraria de un componente orográfico con otro de naturaleza político-administrativa convoca un complemento oriental: las tierras bajas o costa veracruzana. Sin embargo, ni la orografía como tampoco la distribución del idioma totonaco en estas tierras se ajustan a este recorte artificial. La resistencia del declive costero de la Sierra Madre Oriental a plegarse a las fronteras políticas ha forzado la distinción entre los municipios totonacos propiamente costeros, y aquellos que habitan en la “Sierra de Papantla”, cadena de lomeríos que no es otra cosa que la continuación de eso que se llama “Sierra de Puebla”. Desde el ámbito de la lengua la situación es similar ya que la adopción de cualquier categoría que mezcle lo orográfico con lo administrativo estará condenada a la imprecisión como ha quedado asentado en el contraste de los usos de la “Sierra” que hacen Alain Ichon y Guy Stresser-Péan.

---

<sup>72</sup> A dicho universo debe añadirse la comunidad de San Francisco, Ixhuatlán de Madero, único asentamiento totonaco veracruzano occidental.



Por lo anterior, para los fines de este ensayo pasaré por alto la distinción orográfica entre un segmento totonaco poblano y uno o dos veracruzanos. De ahí la decisión de omitir, de este punto en adelante, toda mención a ella y sus posibilidades, al menos, claro está, que se trate de la cadena montañosa o que sea una referencia textual de otro autor. En su lugar reitero la decisión de adoptar al **Totonacapan**, región histórica que contiene dentro de sus fronteras a todas las posibilidades de la sierra y que además está definida a partir de un criterio discutible, sí, pero claro y estable: la lengua. Insisto en que esta decisión no resta importancia a la variación altitudinal; al contrario, me permitirá resaltar su importancia al interior del grupo dialectal central, único de los tres que en la actualidad se distribuye desde las altas cumbres occidentales próximas al altiplano, hasta los poblados vecinos al mar.

Para poder aquilatar la importancia de la gradiente altitudinal será necesario dar el contexto general de la fisiografía e hidrografía del Totonacapan, pues a partir del estudio histórico de una exégesis local —el conflicto territorial entre dos municipios— en los próximos capítulos pretendo ascender escalarmente desde la comunidad hasta alcanzar el territorio que actualmente ocupan los totonacos centrales, el cual se corresponde con la distribución contemporánea de uno de los episodios del mito del diluvio.

5.

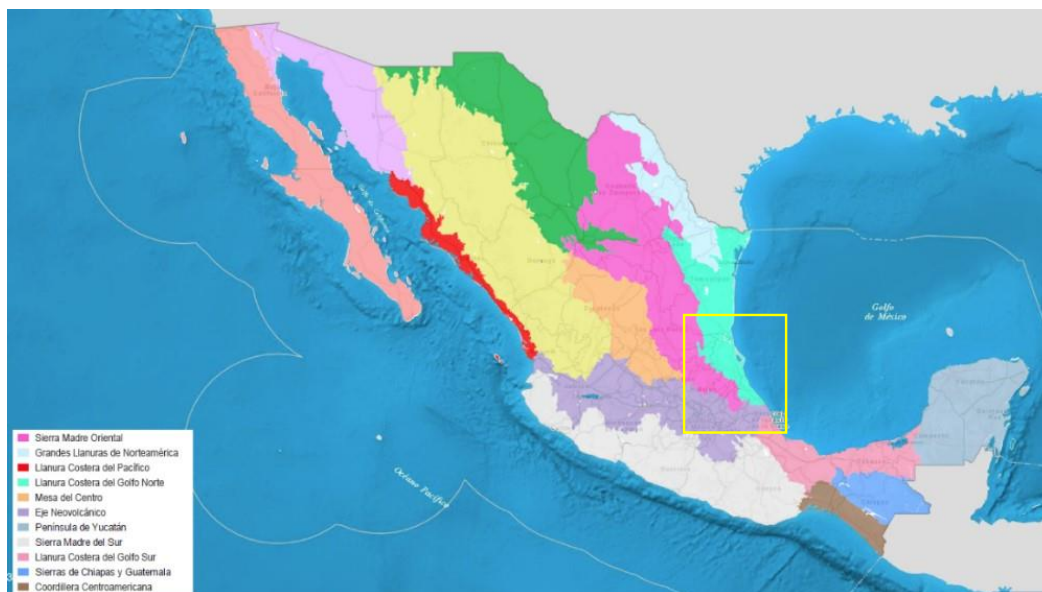
El Totonacapan y el Paisaje Ciclónico del Atlántico Occidental se montan sobre tres provincias fisiográficas:<sup>73</sup> la Llanura Costera del Golfo Norte, la Sierra Madre Oriental y el Eje Neovolcánico. La primera se extiende desde la frontera de México con Estados Unidos hasta las estribaciones del Eje Neovolcánico. Su nombre se debe a que la inmensa mayoría de su superficie es plana con suaves inclinaciones que van de los cero a 200 m s. n. m. (Gutiérrez *et al*, 1997). Puede dividirse en tres subáreas: la septentrional, que presenta grandes áreas de tierras bajas y arenosas; la central, que está formada por una serie de

---

<sup>73</sup> Provincia fisiográfica se define como unidades morfológicas superficiales con características distintivas; de origen y morfología propios. Una región se considera provincia fisiográfica cuando cumple con un origen geológico unitario sobre la mayor parte de su área, y presenta una morfología propia y distintiva. Para facilitar el estudio del territorio que abarca la República Mexicana, se ha dividido en 15 provincias fisiográficas cuyos rasgos geológicos-tectónicos, las distinguen individualmente. INEGI, 2011. En:

<http://mapserver.inegi.org.mx/geografia/espanol/estados/definiciones/definic.cfm?c=444&e=06>

terrenos pantanosos y por conjuntos de bajas colinas y lomeríos; y la meridional, de llanuras y lomeríos, que son el hogar de los municipios totonacos veracruzanos.<sup>74</sup>



Mapa 6. Provincias fisiográficas mexicanas que convergen en el PCAO. (INEGI, <https://www.inegi.org.mx/temas/fisiografia/>)

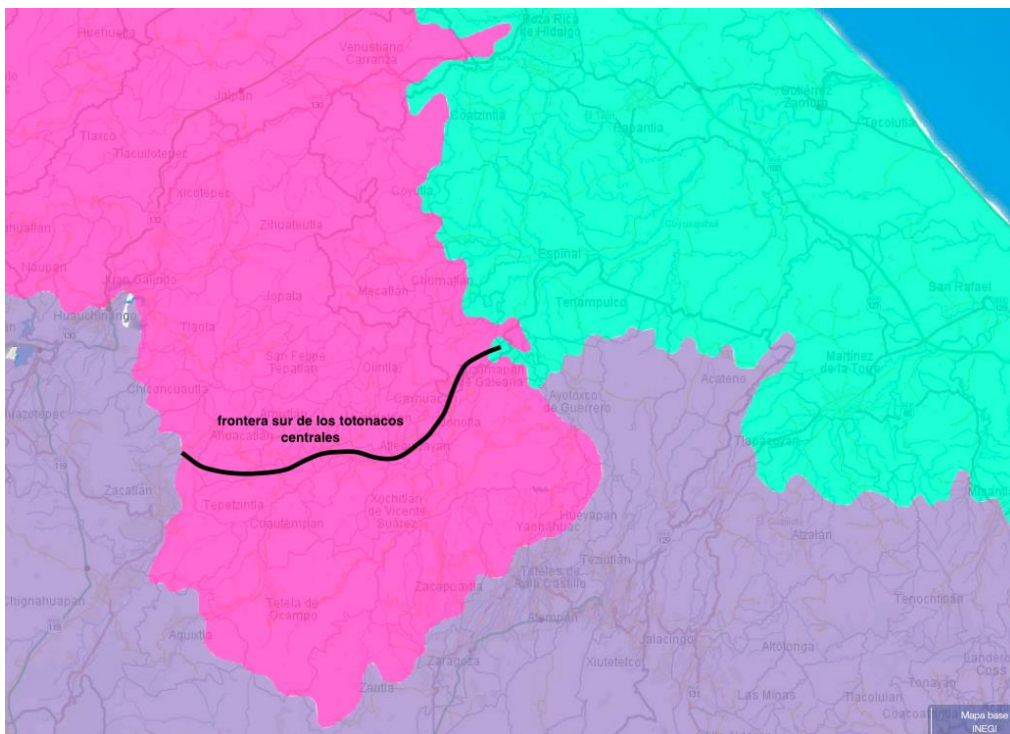
La provincia fisiográfica de la Sierra Madre Oriental corre paralela a la anterior. De norte a sur inicia en la parte central de Nuevo León, desde donde avanza hacia el sur-sureste alcanzando el centro de Puebla y Veracruz, punto donde tropieza con el Eje Neovolcánico. Desde la planicie costera la Sierra Madre Oriental se levanta en forma imponente; no obstante, del lado del altiplano su altura relativa es bastante escasa, pues la sierra no forma más que un simple escalón (Gutiérrez, *et al.*, 1997). La gran mayoría de los municipios totonacos poblanos habitan sobre estas tierras. Finalmente, la provincia fisiográfica del Eje Neovolcánico, o zona de Transición Mexicana, se puede definir como una enorme masa de rocas acumuladas en numerosos y sucesivos episodios volcánicos iniciados a mediados del terciario (35 millones aproximadamente). Es un sistema montañoso no del todo continuo

---

<sup>74</sup> Esta subárea se caracteriza por contar con yacimientos de petróleo, lo que la ha convertido en un foco de disputa territorial que ha provocado el desplazamiento gradual de la agricultura, poniendo en riesgo la soberanía alimentaria de la población indígena (Santillán y Aguayo, 2011).

que marca el extremo meridional de la Altiplanicie Mexicana y la separa de la Depresión del Balsas.<sup>75</sup>

El Eje Neovolcánico es un condicionante fisiográfico clave para comprender las dinámicas históricas y etnográficas del grupo etnolingüístico totonaco —en especial de los grupos dialectales central y sur— ya que en su ruta hacia el Atlántico irrumpe sobre la Sierra Madre Oriental y la Llanura Costera rozando el mar. Se trata de una masa de gran tamaño en cuyas cumbres se desarrolló el grupo dialectal del sur o Misantla, mientras que, en una cuña de la Sierra Madre Oriental, se ubican los pueblos totonacos centrales más meridionales. En otras palabras, el Eje Neovolcánico condicionó las fronteras lingüísticas e históricas del sur del Totonacapan, en general, y de los grupos totonacos meridional y central, en particular.



Mapa 7. Frontera sur de los totonacos centrales y los náhuat en la convergencia de la Sierra Madre Oriental y el Eje Neovolcánico. (INEGI, <https://www.inegi.org.mx/temas/fisiografia/>)

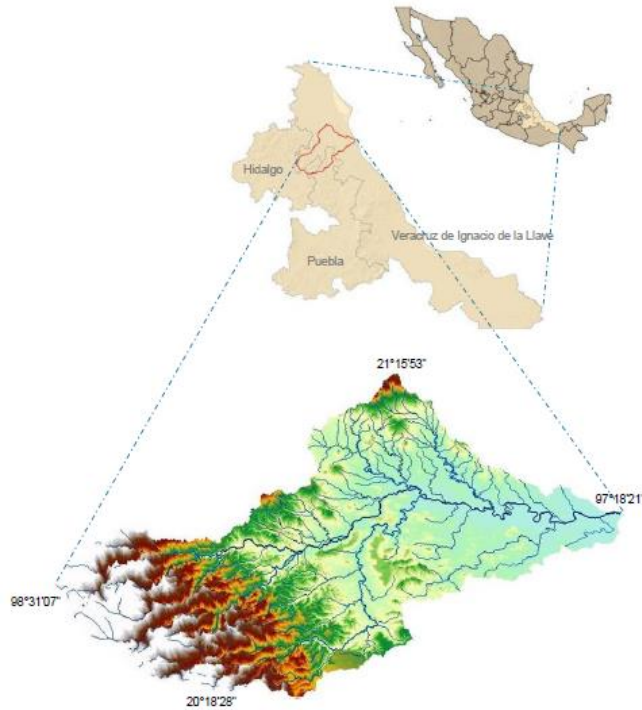
<sup>75</sup> Incluye las prominencias topográficas más altas de México, formadas por volcanes como el Pico de Orizaba (5,650 m s. n. m.), Popocatepetl (5,450 m s. n. m.), Iztaccíhuatl (5,280 m s. n. m.), Nevado de Toluca (4,560 m s. n. m.), Malinche (4,460 m s. n. m.), el Cofre de Perote (4,090 m s. n. m.). La mayor parte de los amplios valles que se intercalan entre estas montañas se sitúan en altitudes cercanas a los 2,000 m s. n. m. (Rzedowski, 2006).

Como es de imaginar, los habitantes de estos territorios han aprendido a vivir entre el mar y las montañas; entre el frío de los bosques y el agobiante calor de la costa. Son pueblos enfrentados a un espacio donde los ríos siguen una ruta inversa a la del sol, pues mientras éste sube a las montañas desde el mar, aquellos descienden en búsqueda de la arena y la sal del océano. Caminos de agua, por ellos el espacio se vuelve paisaje y el paisaje da lugar a los territorios. Caminos y murallas, los torrentes juegan un rol central en nuestro paisaje, razón por la cual es preciso detenernos en ellos.

Una de las características de la hidrografía del Totonacapan es que los ríos no convergen entre sí,<sup>76</sup> sino desembocan de manera separada en el Golfo de México configurando áreas interfluviales paralelas que han servido de evidencia e inspiración para las regionalizaciones históricas y antropológicas. De norte a sur, la cuenca del río Tuxpan, principal asiento de los totonacos del norte, nace en las zonas montañosas de la Sierra Madre Oriental, sus principales afluentes son el río Pantepec, que nace en los alrededores de Tenango de Doria, Hidalgo, y el Vinazco, que inicia en las montañas del municipio de Zacualpan, Veracruz. Ambas nacientes se localizan a más de 2500 m s. n. m.; estos afluentes unen sus aguas en las tierras bajas, en el municipio veracruzano de Temapache, y desde ahí reciben el nombre de Tuxpan.

---

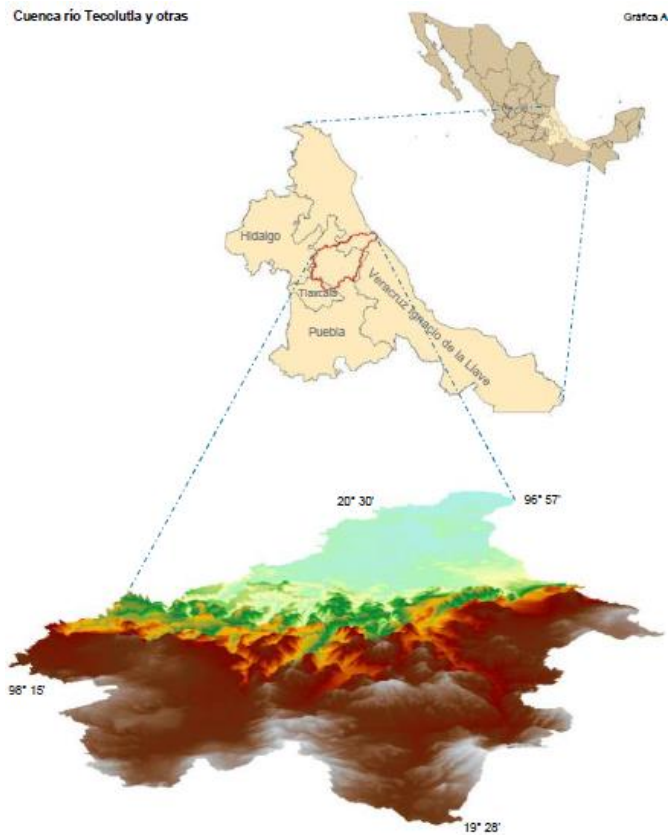
<sup>76</sup> Tuxpan, Cazones, Tecolutla y Nautla.



Mapa 8. Cuenca del río Tuxpan (INEGI, 2016)

El río Cazones, que como vimos marca el límite septentrional de la región histórica según Isabel Kelly y Ángel Palerm, nace en la porción montañosa de Hidalgo, cerca de Tulancingo, a una altitud de 2,750 m s. n. m. Sus aguas corren hacia las poblaciones de Pahuatlán del Valle y Tlacuilotepec, Puebla, para posteriormente llenar el vaso Necaxa y seguir hasta Poza Rica, Veracruz, desde donde se encamina al mar. Uno de sus principales afluentes recibe el nombre de río San Marcos, corriente que sirve de lindero contemporáneo entre los territorios totonacos del norte y del centro.

Localizada en el sur de la anterior, la cuenca del río Tecolutla o Tehuantepec —propia de los totonacos del centro— nace en los distritos poblanos de Huauchinango, Zacatlán, Acatlán y Teziutlán, y recibe en su trayecto los nombres de arroyo Zapata, río Coyuca y río Apulco (Boege, 2008). Desemboca en el Golfo de México en la barra de Tecolutla. Como veremos en detalle en esta primera parte, sus diferentes afluentes sirven de marcadores territoriales, lingüísticos y étnicos, principalmente el río Zempoala, que nace en las inmediaciones de Tetela de Ocampo, Puebla, y avanza hasta Caxhuacan, Puebla, dividiendo la serranía en margen nahua o meridional y totonaca o septentrional (Trejo Barrientos, 2000; 2010).



Mapa 9. Cuenca del río Tecolutla (INEGI, 2019)

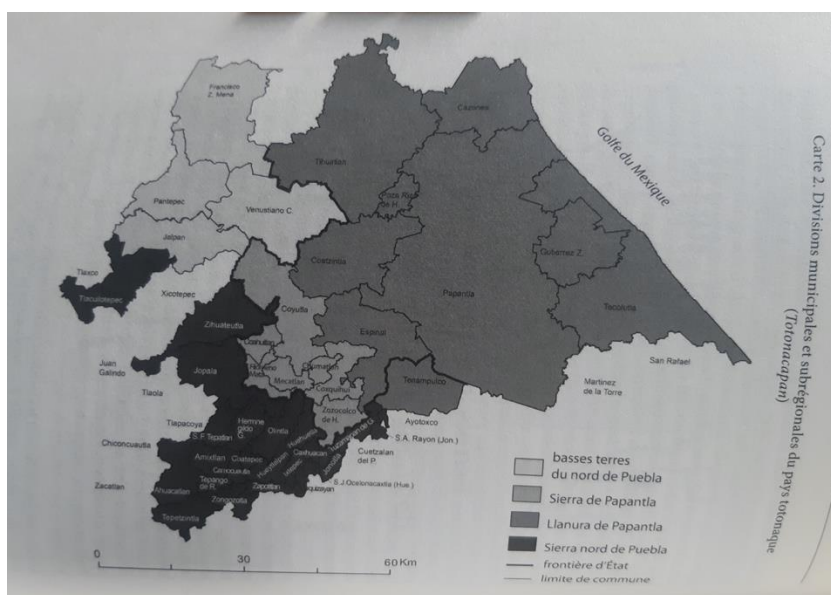
Las excepciones a esta frontera natural han dado pie a una vasta mitología que analizaremos páginas adelante, pero además nos ayudarán a ubicar el territorio de los totonacos centrales dentro del área comprendida entre los cauces del Cazonces, al norte, y el Tecolutla, al sur. Como podemos ver, la confluencia de las provincias fisiográficas de la Sierra Madre Oriental, del Golfo Norte y el Eje Neovolcánico, así como la configuración hidrológica que resulta de ella, dan pleno sentido a la marcada variación altitudinal que, en términos paisajísticos, podemos pensar en función de la polaridad entre los cerros y el mar,<sup>77</sup> dicotomía que se desdoblará en una serie de opuestos complementarios entre los que destacan los pares poniente / oriente, arriba / abajo y, por supuesto, frío / caliente.

Para aprehender en su justa dimensión a la gradiente altitudinal y las consecuencias mitológicas que tiene en el grupo dialectal central retomaré la división en tres zonas

<sup>77</sup> El camino de la costa al altiplano implica un ascenso vertical de más de dos mil metros.



ecológicas propuesta por Nicolas Ellison, quien segmentó la “Sierra de Puebla” en: las tierras frías o sierra alta (entre los 2500 y los 1500 m s. n. m.); las tierras templadas o sierra media (entre los 1500 y los 800 m s. n. m.), y la caliente o sierra baja que se sitúa por debajo de los 800 m s. n. m. (Ellison, 2013, pág. 45). Como en este ensayo paso por alto las fronteras estatales, me tomé la libertad de prolongar la tierra caliente a la llamada Sierra de Papantla, así como a los municipios de los llanos y la costa veracruzanos. De esta manera podremos pensar al grupo dialectal central en el marco de la oposición general entre el mar y las cumbres occidentales.



Mapa 10. División municipal y las subregiones climáticas del territorio etnolingüístico totonaco [grupos dialectales del norte y centro] (Ellison, 2013, pág. 36).

En la caracterización que hace de cada zona ecológica, Ellison precisa que, en la franja superior de la Sierra de Puebla, también llamada Bocasierra,<sup>78</sup> se encuentran las mayores altitudes (Zaragoza, por ejemplo, 2 400 m s. n. m.) las cuales son periódicamente alcanzadas por heladas en invierno. Por esta razón los habitantes de la sierra le llaman tierra fría (*kalongnan* en totonaco). Aunque copiosas, las precipitaciones sólo alcanzan entre los 900 y los 1 600 m<sup>3</sup> anuales, dependiendo de la exposición y las vertientes. La vegetación característica de esta zona es el bosque de pinos (*Pinus montezumae*) y de

<sup>78</sup> Clima templado subhúmedo con una temperatura media que oscila entre los 10 y los 20°C.

robles (*Quercus oleoides*), especies que como veremos adelante, servirán de indicadores ecológicos en el discurso mitológico.

El piso inferior, la sierra templada, es la transición entre el clima propiamente frío y el cálido. A diferencia del anterior, recibe mayor precipitación, la cual varía entre los 1 200 y los 2 000 m<sup>3</sup>.<sup>79</sup> Su vegetación corresponde al bosque húmedo de montaña (bosque mesófilo), que se caracteriza por un estrato arbóreo más cercano al bosque de las zonas frías —con robles y algunas coníferas mezcladas con malezas que pertenecen sobre todo a especies propias de la zona baja tropical. Esta es la zona ideal para la cafecultura, actividad que transformó radicalmente la lógica económica y productiva de pueblos que la habitan. Por tratarse de una zona de transición, los habitantes del declive costero a menudo la consideran parte de la *tierra fría*. Por último, en la tierra caliente priva un clima tropical cálido y húmedo con precipitaciones superiores a los 2 000 milímetros y una temperatura media de entre 22 y 24°C. La vegetación primaria es el bosque tropical medio. Se trata de una extensión septentrional del exuberante bosque tropical de América Central (Ellison, 2013, pág. 46).

Como podemos apreciar, las variaciones altitudinales se expresan lo mismo en la temperatura media anual, la cantidad de lluvia y, muy importante, en el tipo de vegetación y de cultivos, entre otros ámbitos. A pesar de las radicales diferencias “ambientales” que prevalecen entre los extremos de este continuo altitudinal —objeto de estudio de Ángel Palerm y Carmen Viqueira<sup>80</sup>—, en este ensayo parto de la premisa de que los totonacos comparten un mismo sistema de aprehensión del espacio que se expresa en un territorio etnolingüístico compartido que se corrobora mitológicamente. Para defender esta hipótesis fue necesario viajar entre los diferentes pisos altitudinales en lugar de concentrar nuestra atención en casos aislados —municipios o pueblos—, de ahí la necesidad de retomar la región histórica delimitada lingüísticamente por Kelly y Palerm, la división en grupos dialectales del totonaco, así como la división altitudinal de Ellison.

---

<sup>79</sup> Su temperatura media oscila entre los 17 y 20°C.

<sup>80</sup> En 1954, Ángel Palerm y Carmen Viqueira publicaron el artículo “Alcoholismo, brujería y homicidio en dos comunidades rurales de México” (Palerm y Viqueira, 1954), en él compararon la forma de vida de San Marcos Eloxochitlán, ubicado en el extremo occidental del territorio totonaco central, y El Tajín, comunidad totonaca de la planicie. Su intención fue evaluar algunas de las consecuencias que el cambio altitudinal tiene entre comunidades lingüística y culturalmente emparentadas.



6.

Los diez capítulos que componen este ensayo están divididos en dos grandes apartados, un tránsito y una conclusión. El primer apartado, capítulos del I al VI, está dedicado a los totonacos centrales o de la cuenca del Tecolutla. Se trata del grupo dialectal territorialmente más extenso, demográficamente más numeroso y etnográficamente más trabajado, cualidades que explican mi decisión de iniciar con él. El volumen de información etnográfica, arqueológica e histórica sobre los totonacos que habitaron y habitan entre Zacatlán, Puebla, y Cazonas, Veracruz, me permitió elaborar modelos para el mito del diluvio y el Huracán, mismos que serán referentes de comparación con los totonacos del norte o de la cuenca del Tuxpan —capítulos VIII y IX—.

Los primeros tres capítulos están dedicados al mito del diluvio, en concreto, al estudio de la distribución del episodio de la perra-mujer, una de las soluciones más recurridas en la mitología diluvial de tradición mesoamericana. Sin embargo, en lugar privilegiar una interpretación simbólica hice énfasis en las razones políticas que llevaron a los pueblos totonacos de este territorio a adoptar dicho episodio, el cual debió echarse a andar durante los primeros años de la colonia. En este sentido, si bien atiendo el simbolismo mesoamericano de algunos de sus personajes, por ejemplo, el perro, mi atención estuvo puesta en las relaciones nahua-totonacas que desde hace centurias definen las fronteras meridional y occidental del territorio totonaco central.

En este sentido, aunque no se trata de un capítulo histórico propiamente dicho, fue necesario abundar en el pasado prehispánico, pero sobre todo en el colonial (siglos XVI y XVII), de los actuales municipios que habitan en el curso alto del río Zempoala, afluente que marca la frontera entre nahuas y totonacos. El pretexto etnográfico a este ensayo fue el municipio totonaco de Zongozotla, Puebla, ubicado en el occidente de la extensa frontera. Mi estrategia consistió en llevar hasta sus últimas consecuencias una exégesis local, aparentemente inocua, que describe a la comunidad como la excepción a una tendencia geográfica y lingüística. Gracias a que el problema fue planteado en la escala de la comunidad me fue posible hurgar en el pasado colonial de Zongozotla y de algunos de los municipios totonacos y nahuas vecinos cuyas historias, pero sobre todo, sus memorias, muestran significativos desfases y contradicciones que sólo pude salvar atendiendo la distribución del episodio de la perra-mujer, la cual es armónica con el grupo dialectal, lo que me permitió afirmar la existencia de un territorio étnico y dialectal propio de esta cuenca.

Una vez establecida la unidad étnica de los totonacos centrales, el análisis comparativo de las diferentes versiones del episodio de la perra-mujer, pero sobre todo, de los episodios precedentes, me permitió formular algunas hipótesis sobre las estrategias discursivas que en estas tierras se echaron a andar una vez que la estructura de sojuzgamiento prehispánica dio lugar a la colonial. Asimismo, la distinción que planteo entre las tradiciones históricas, propias de los altépetl prehispánicos, y las memorias históricas de los actuales municipios y comunidades, me permitió establecer un diálogo simétrico entre las fuentes coloniales y las etnográficas que ilumina ambos extremos del espectro temporal.

Para cerrar con el tema del diluvio en la cuenca del Tecolutla, establezco una correspondencia entre los extremos del movimiento migratorio que dio origen a Zongozotla y los polos paisajísticos que permiten la aprehensión del espacio. Es decir, afirmo que el viaje que el fundador de Zongozotla realizó desde El Tajín al cerro en cuyas faldas se asienta este municipio, no sólo ocupó el lugar de la tradición histórica del altépetl al que perteneció sino, sobre todo, replica la polaridad primordial cerro / mar. El ciclo eólico-pluvial que los cerros y el mar establecen a través de los ríos y las lluvias veraniegas dan cuerpo al “sistema de huracán”, principio a partir del cual se aprehende el espacio, se construyen territorios y se vive el paisaje.

Los capítulos IV, V y VI están dedicados a Huracán en la cuenca del Tecolutla. El en IV introduzco la hipótesis original de Roberto Williams García, quien tendió un lazo de continuidad entre un mito totonaco de Huracán-Trueno Viejo con personajes de la ciudad prehispánica de El Tajín. Esta hipótesis, desechada por una nueva generación de arqueólogos, persiste entre los etnógrafos, quienes, en lugar de recuperar las críticas, solemos contentarnos con las similitudes superficiales. Para salir de esta inercia puse entre paréntesis al personaje y los mitos tratados por Roberto Williams y en su lugar pasé revista a las personificaciones de Huracán en la cuenca del Tecolutla, es decir, abrí el abanico de sus manifestaciones —bebé, acamaya, jícara, remolino, doncella, serpiente alada, arcoíris...— con el fin de aprehender la lógica detrás de él y aquilatar su importancia contemporánea.

En el V me ocupo de la personificación más importante de Huracán: *Nattsu'*. Se trata de un personaje exclusivo del grupo dialectal central, en concreto, de las tierras bajas. Su importancia radica, entre otras cosas, en que su registro sirvió a Roberto Williams para afianzar su hipótesis de continuidad entre los totonacos contemporáneos y los habitantes de El Tajín. Distinguí entre las personificaciones y el desdoblamiento de la tormenta porque

los primeros son transformaciones del Trueno Viejo, mientras que el segundo es su replicación. A partir del análisis de distintos mitos ciclónicos de *Nattsu'* afirmo que Huracán o Trueno Viejo se desdobra en *Nattsu'*, que a su vez es la síntesis de los Trueno Menores, seres eólico-pluviales que dan cuerpo a la lluvia moderada y, por lo tanto, se oponen y contienen al Huracán.

Al inicio del capítulo VI expongo mis hipótesis sobre la posible identificación de Huracán y su desdoblamiento en los tableros centrales del Juego de Pelota Sur de El Tajín, tema con el que cierro mi discusión con la arqueología. Además, intenté determinar la lógica calendárica detrás de los nombres cristianos de la tormenta y su desdoblamiento: Juan, Bartolo, Miguel... Para ello correlacioné las fechas de celebración de estos santos con los momentos del ciclo solar y pluvial que privan en el Totonacapan. Destaco el papel de los solsticios en la identificación del noreste como hogar marino de Huracán, pero sobre todo, en el establecimiento del quince como forma primordial del universo. Para ello fue fundamental integrar a la discusión la clasificación de los difuntos y sus diferentes fechas de celebración, información crucial toda vez que entre los humanos y la tormenta prevalece una relación de mutua predación (Descola, 1996, pág. 90). Finalmente, gracias al caudal de información reunida me aventuro a interpretar un mapa del cosmos que Isabel Kelly registró en los años cincuenta del siglo XX, interpretación que sostiene que los lados norte y sur son dependientes del eje este / oeste, pero, sobre todo, que la aprehensión del espacio depende en gran medida del plano inclinado propio de la Sierra Madre Oriental.

El capítulo VII marca un quiebre en el ensayo. Dedicado a los mitos del Cerro quebrado, sirve de tránsito o puente entre los grupos dialectales del centro y norte, o bien, entre las cuencas del Tecolutla y del Tuxpan. A partir de una serie de mitos registrados en la zona de tránsito climático del territorio central, identifiqué dos importantes referentes geográficos y míticos localizados, el primero en el sur, y el segundo en el lejano norte. A diferencia del sistema de huracán, que sigue la ruta del río y por lo tanto se aproxima el eje este / oeste; los mitos analizados en este capítulo establecen un eje perpendicular que sigue la ruta de la Sierra Madre Oriental. Las referencias —la memoria— de dos Siete Cerros en ambos extremos de este eje sugiere la existencia de un territorio totonaco abarcador que integra a los grupos dialectales del norte y del centro, razón por la cual lo llamé territorio etnolingüístico.

Una vez alcanzada la cuenca del Tuxpan, los capítulos VIII y IX conforman el segundo bloque del ensayo y están dedicados al grupo dialectal del norte o septentrional, del cual

contamos con muy poca información etnográfica, arqueológica e histórica, a pesar de que la monografía “clásica” y referencia obligada del grupo etnolingüístico haya nacido precisamente en la cuenca del Tuxpan: *La religión de los totonacas de la Sierra* de Alain Ichon (1990[1969]). Uno de mis objetivos principales ha sido el de constatar las enormes diferencias entre los dos principales grupos dialectales de totonacos, ejercicio necesario para echar abajo la idea de universo totonaco abstracto que justifique el uso de *La religión de los totonacas de la Sierra* para dar cuenta de problemas etnográficos del territorio central o meridional.

Las escasas fuentes me impidieron llevar a cabo un ejercicio detallado como el realizado para la cuenca del Tecolutla, por ello la disparidad de tamaño y la dificultad para construir modelos análogos del diluvio y el huracán. Por otro lado, la complejidad de las vecindades étnicas y lingüísticas que desde el periodo Posclásico caracteriza al norte del Totonacapan obstaculizó la conformación de un territorio étnico como el central, hecho que explica las marcadas diferencias que se atestiguan al interior del grupo dialectal septentrional. En otras palabras, aunque hablaré de un territorio totonaco del norte, la historia prehispánica y colonial, así con los registros etnográficos apuntan a que este grupo dialectal no reúne los requisitos para ser considerado étnico.

En el capítulo VIII explico por qué el grupo septentrional es considerado “huasteco” a pesar de formar parte del Totonacapan. Partícipes de una cultura muy particular que comparten con los nahuas, tepehuas y otomíes, los totonacos del norte responden a otros resortes históricos y coloniales, de ahí que el episodio diluvial de la perra-mujer esté ausente y en su lugar haya llegado a nuestros días uno que, en lugar de explicar el origen de un colectivo humano, nos cuenta la transformación de los sobrevivientes del diluvio en animales. Este episodio, del que contamos con versiones coloniales tempranas, no se presta a una lectura sociológica o política, por lo cual la comparación con el de la perra-mujer es pobre. De cualquier forma, las distribuciones de ambos arrojan luz sobre procesos históricos importantes.

En ese mismo capítulo doy cuenta de las personificaciones de Huracán en la cuenca del Tuxpan. Aunque algunas de ellas son muy próximas a las del territorio central —serpiente alada y bebé lloroso, por ejemplo— las diferencias son acusadas. La importancia huracánica que tienen la Sirena y las muertas durante el parto sin haber dado a luz subrayan la distancia entre los dos territorios totonacos, sin embargo, la importancia cosmogónica de los distintos tipos de difuntos aparece como denominador común. Finalmente, a diferencia

de lo descrito para la cuenca del Tecolutla, fue necesario extenderme en algunos episodios y secuencias rituales, ya que en el territorio septentrional esta esfera de la vida está mucho más desarrollada que la mítica.

En el capítulo IX, segundo del bloque septentrional, afirmo que la mitología huracánica en la cuenca del Tuxpan está “maicificada”, es decir, ha encumbrado al maíz por sobre el huracán, de tal suerte que el segundo, aunque sigue siendo considerado un dios principal y peligroso, ha sido puesto al servicio del primero. Este énfasis en el maíz, y por extensión en el sol, es congruente con la ausencia de un desdoblamiento de la tormenta similar a *Nattsu'*, razón por la cual ese rol lo juegan los Truenos Menores. Asimismo, la “maicificación” de la tormenta está detrás del hecho que de Huracán tenga un solo nombre cristiano, y, por lo tanto, de que en estas tierras los calendarios de sol y agua hayan desplazado algunas fechas respecto a las del centro. La importancia del Carnaval, del día de San Lucas y de los rituales llamados de *costumbre* son claros indicios de que la lógica huracánica es distinta.

Hacia el final del capítulo IX traduzco las coordenadas temporales en espaciales. Para facilitar la comparación con el territorio central, analizo un diagrama del cosmos que Alain Ichon recabó en los años sesenta del siglo XX. La importancia de los puntos solsticiales y la ubicación del hogar de la tormenta en el noreste se confirma, así como la forma rectangular del cosmos. Para profundizar en la concepción del cosmos, presento y analizo un mapa dibujado por un chamán de Pantepec, Puebla. A diferencia del diagrama registrado por Ichon, y de los mapas cósmicos del territorio central, éste está hecho a partir de un corte horizontal, de tal manera que nos muestra al mundo visto desde arriba. Gracias a su comparación me fue posible entrever los principios básicos de orientación, entre los cuales destaco, una vez más, el plano inclinado.

En el último capítulo, el X, concluyo que la distribución de los distintos episodios dibuja un triángulo al interior del Totonacapan. Las líneas que unen a los vértices, así como la presencia extraordinaria de algunos episodios propios del norte en la costa, nos muestran rutas de intercambio que confirman, por un lado, la marcada divergencia étnica y mitológica entre los grupos dialectales del centro y norte; y por el otro, el importante papel de polo de atracción lingüística y cultural que la zona costera (Papantla-Tajín-Cazones) jugó respecto a los vértices occidentales (serranos) y que, sin lugar a duda, es responsable de sustrato pantotonaco que durante décadas ha promovido una visión abstracta, homogénea, y hasta cierto punto errada, del grupo etnolingüístico.

Contrariado por no haber podido integrar a la Huasteca a mi análisis, para cerrar el ensayo pongo sobre la mesa la hipótesis de que, así como en el Totonacapan una serie de cerros y estructuras prehispánicas sirven de referentes occidentales para establecer sistemas de huracán paralelos; esta misma lógica se prolongará hacia el norte y atravesará el occidente de la vecina región histórica. De ser así, el estudio etnográfico de cerros huastecos como el Postectli, el Burrotépetl, la sierra de Tantima y la Silleta, entre otros, nos permitirá confirmar la existencia del Paisaje Ciclónico del Atlántico Occidental. El relato teenek de Tantoyuca, Veracruz, que reproduzco en este capítulo, sugiere que así será.

Para cerrar esta introducción deseo señalar que he querido rendir homenaje a los principales investigadores que a lo largo del siglo XX y principios del XXI llevaron adelante el estudio de la mitología diluvial y huracánica, así como del pueblo totonaco. Sin la presencia de Fernando Horcasitas, Roberto Williams, Alain Ichon, Minerva Oropeza, Cora Govers y Nicolas Ellison jamás habría podido imaginar este ensayo. Además de estos gigantes del Huracán, el trabajo histórico de Bernardo García Martínez, así como los aportes etnográficos e históricos de Guy Stresser-Peán, fueron los cimientos de mi argumentación. Finalmente, la obra de Alfredo López Austin ha sido mi mayor y más fructífera fuente de inspiración y diálogo.

## CAPÍTULO I

### EL PASADO DEL DILUVIO.

#### MEMORIA Y RELACIONES INTERÉTNICAS EN LA CUENCA DEL TECOLUTLA

Zongozotla de Bonilla<sup>81</sup> es un municipio totonaco asentado en el extremo suroccidental del grupo dialectal central, en la frontera étnica con los municipios nahuas de Huitzilán, Cuautempan y Tepetzintla. Por su altitud, 1157 m s. n. m., se debate entre las zonas ecológicas sierra alta e intermedia. Mayoritariamente evangélico, desde que lo visité en la década de los noventa del siglo XX y aún en nuestros días destaca porque sus mujeres trabajan codo a codo con los varones en las labores del campo, y por ser el único de lengua totonaca ubicado al sur del río Zempoala, tierras ocupadas mayoritariamente por población nahua. Tanto los evangélicos como los católicos aceptan y reproducen estas características adjudicando, a la primera, el progreso económico y de infraestructura alcanzado en los albores del año 2000.<sup>82</sup> Por otro lado, para sostener a la segunda se ven obligados a relatar el origen de la centenaria rivalidad que mantienen con el vecino municipio totonaco de Zapotitlán de Méndez.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Se encuentra a 19° 58'47" de latitud al norte del ecuador y a 097° 43'36" de longitud al oeste del meridiano de Greenwich, con una altitud de 1 107 m s. n. m. Cuenta con 5 localidades y una población total de 4 599 habitantes. (Datos obtenidos del Censo de Población y vivienda 2010) En <https://www.inegi.org.mx/sistemas/scitel/default?ev=5>

<sup>82</sup> Como en gran parte de las zonas serranas el café es la actividad económica más importante y rentable siendo las milpas cada vez más escasas.

<sup>83</sup> Se encuentra a 20° 00'11" de latitud al norte del ecuador y a 097° 42'55" de longitud al oeste del meridiano de Greenwich, con una altitud de 662 m. con respecto al nivel medio del mar. Cuenta con 4 localidades y una población total de 5 608 habitantes. (Datos obtenidos del Censo de Población y vivienda 2010) En <https://www.inegi.org.mx/sistemas/scitel/default?ev=5> .



Mapa 11. Zongozotla y su ubicación en el occidente del territorio totonaco central.

En Zongozotla se recuerda que Zapotitlán estuvo ubicado en la margen norte del río Zempoala, en un sitio de laderas llamado *Puhuac*. Sin embargo, consecuencia de los constantes derrumbes, los zapotecos —habitantes de Zapotitlán— se mudaron al valle que se extiende en la ribera sur del río apropiándose de los terrenos de Zongozotla, los cuales llegaban hasta el actual campanario de la parroquia de Zapotitlán. Si bien esta historia no postula que Zongozotla haya alguna vez ocupado los terrenos en el norte del río, la pérdida territorial forma parte del discurso de identidad del municipio y se trae a colación cada vez que se habla sobre su excepcional ubicación.

Desde el punto de vista de los de Zapotitlán la historia es diferente. Si bien coinciden en que el asentamiento original fue *Puhuac* y que estaba la ribera norte, explican que dichos terrenos fueron abandonados por sus ancestros porque sólo había un pequeño arroyo que se secaba durante el estiaje, de ahí que hayan decidido avanzar sobre los terrenos de Zongozotla en busca de agua y tierras planas. En lugar de pretender inocencia, la versión de Zapotitlán afirma que el desplazamiento de los zongozontlecos fue violento y, por lo tanto, la torre exenta del templo de la Virgen de la Natividad no se recuerda como el antiguo lindero entre las comunidades, sino como una torre de vigilancia que fue erigida por los zapotecos para evitar los ataques sorpresa de sus vecinos.





Foto 1: Torre exenta de la parroquia de Santa María de la Natividad, Zapotitlán de Méndez. Leopoldo Trejo, 2021.

En la comunidad de Nanacatlán, junta auxiliar de Zapotitlán, se recuerda una historia similar. Para los nanacatecos, ubicados hoy en día en las laderas norte que flanquean al río Zempoala,<sup>84</sup> su fundación original fue en los terrenos del actual Zapotitlán, en un lugar de nombre *Kuksquichutchut* cercano al puente de los Amores. Sin embargo, cuando los de *Puhuac* bajaron al valle forzaron la mudanza de los nanacatecos a su ubicación actual, que está a cuatro kilómetros hacia el oriente rumbo al municipio vecino de Ixtepec.

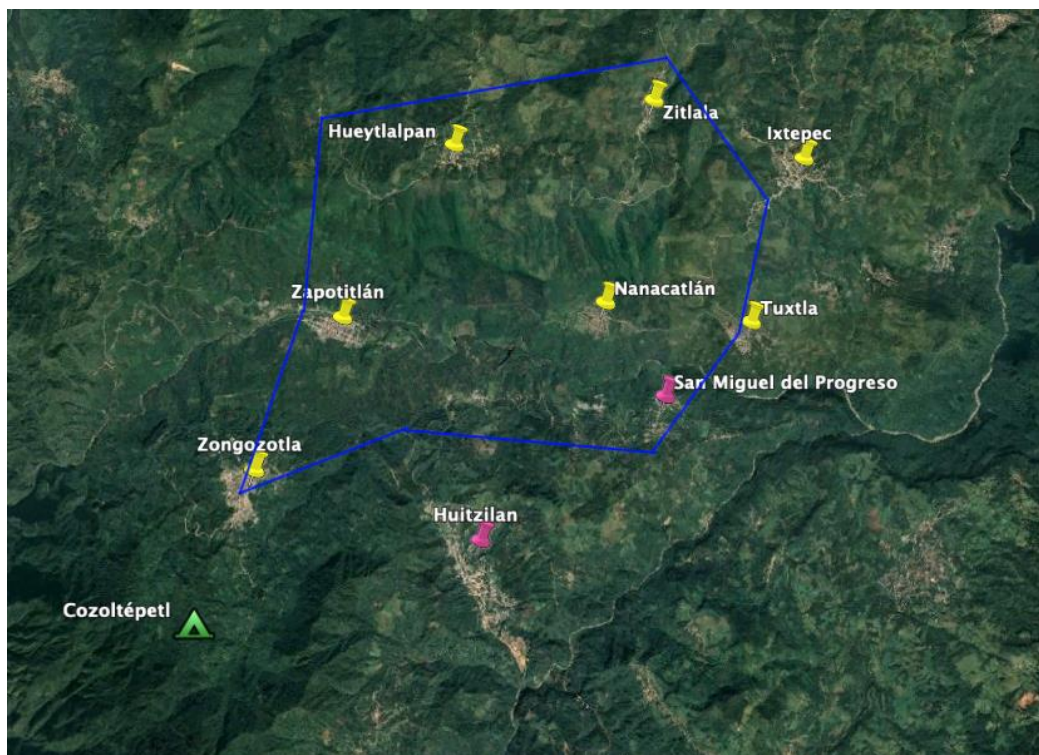
Por si fuera poco, los nanacatecos afirman que esta no ha sido su única pérdida territorial, ya que sus antiguas fronteras se extendían, hacia el suroeste, de la torre de la iglesia de Zapotitlán a la de Zongozotla, es decir, cruzaban el río. Del campanario de este último penetraba en los terrenos del actual municipio de Huitzilán de Serdán<sup>85</sup> —primer municipio nahua al sur del río— pasando por el Escorial hasta el cerro Cara de Puerco. De este punto, actual comunidad nahua de San Miguel del Progreso, cruzaban de vuelta el río y seguían hacia el norte hasta la torre de Tuxtla —agencia municipal de Zapotitlán—, donde subían

---

<sup>84</sup> Tiene una altitud de 925 m s. n. m.

<sup>85</sup> Se encuentra a 19° 58' 17" de latitud al norte del ecuador y a 097° 41'43" de longitud al oeste del meridiano de Greenwich, con una altitud de 0938 m s. n. m. Cuenta con 26 localidades y una población total de 13 982 habitantes. (Datos obtenidos del Censo de Población y vivienda 2010) En <https://www.inegi.org.mx/sistemas/scitel/default?ev=5>

hasta las inmediaciones de la cabecera de Ixtepec. A partir de ahí doblaban hacia el occidente abrazando a Zitlala y pasando cerca de Hueytlalpan.<sup>86</sup> Desde ese punto bajaban siguiendo la carretera hasta la actual intersección de los caminos hacia Hueytlalpan, Camocuautla y Zapotitlán, desde donde descendían hasta el río (Govers, 2013, pág. 142).



Mapa 12. Antiguos linderos de Nanacatlán. En amarillo los asentamientos totonacos, en rosa los nahuas. Fuente: Govers, 2013.

Por su parte, los zapotecos confirman que sus antepasados de *Puhuac* expulsaron violentamente a la población de Nanacatlán que, como mencioné, ocupaba un predio muy próximo a la actual cabecera municipal. Por si fuera poco, también reconocen que les arrebataron tierra a los de Tuxtla, su otra agencia municipal. La memoria de estas invasiones zapotecas explica, parcialmente, el abierto resentimiento que Zongozotla,

---

<sup>86</sup> Se encuentra a 20° 01' 43" de latitud al norte del ecuador y a 097° 41'48" de longitud al oeste del meridiano de Greenwich, con una altitud de 0982 m. con respecto al nivel medio del mar. Cuenta con 27 localidades y una población total de 5 734 habitantes. (Datos obtenidos del Censo de Población y vivienda 2010) En <https://www.inegi.org.mx/sistemas/scitel/default?ev=5>

Nanacatlán y Tuxtla guardan hacia los descendientes de *Puhuac*, herederos “ilegítimos” de las fértiles tierras fluviales del valle.<sup>87</sup>

Aunque contemporáneos, este tipo de conflictos y su narración son testimonios de procesos históricos centenarios que vehiculan algo más que un reclamo de tierras.<sup>88</sup> Se trata, en realidad, de los vestigios de las “unidades básicas de organización comunitaria” prehispánicas sobre las cuales se montó el modelo espacial y urbano castellano durante el siglo XVI (Fernández Crhistlieb y García Zambrano, 2006, pág. 13). Llamadas en náhuatl *altépetl*, estas unidades eran estados étnicos de diferentes tamaños. Según James Lockhart, quien los estudió a profundidad los del Altiplano Central:

La palabra en sí es una forma algo modificada de la doble metáfora *in atl, in tepetl*, “el(las) agua(s), la(s) montaña(s), y por lo tanto se refiere, en primer lugar, al territorio, pero lo que significa principalmente es una organización de personas que tiene el dominio sobre un determinado territorio. Una entidad soberana o potencialmente soberana, cualquiera que fuera su tamaño, podría considerarse un *altépetl* [...] (Lockhart, 1999[1992], pág. 27).

Además de un territorio, estos estados étnicos necesitaban de un gobernante de linaje, un templo para su dios tutelar, un palacio y un mercado. Estaban compuestos por unidades étnico-territoriales más pequeñas, *calpolli*,<sup>89</sup> que replicaban en menor escala la estructura espacial y jerárquica del *altépetl*. Esta lógica, que James Lockhart llamó “celular” o “modular”, permitía crear unidades complejas a partir de las simples —confederaciones de *altépetl*— así como, en casos de guerra o migración, salvar la tradición y estructura de las organizaciones simples a partir de los *calpolli* sobrevivientes o migrantes.<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> Otras versiones sobre estos procesos se pueden consultar en la página de Facebook *Historia y tradición oral de Zapotitlán* de Méndez: <https://www.facebook.com/Historia-y-Tradici%C3%B3n-Oral-de-Zapotitl%C3%A1n-de-M%C3%A9ndez-600020330131708>

<sup>88</sup> Isabel Kelly y Ángel Palerm presentan una muy interesante lista de documentos sobre problemas de límites entre comunidades totonacas del centro (Kelly y Palerm, 1952, págs. 52-53).

<sup>89</sup> No existe acuerdo sobre el nombre de las unidades constitutivas de los *altépetl*. Al respecto, Lockhart comenta: “La idea de subgrupos del *altépetl* está semiindependientes se encuentra en todas partes, pero la palabra *calpolli* es mucho menos común que *tlaxilacalli*, término de etimología oscura. Algunos textos usan *calpolli* más para la fase migratoria y *tlaxilacalli* para un grupo con un territorio fijo. Como ‘*calpolli*’ no desaparece por completo en los textos náhuatl coloniales y como es posible reconocer el término fácilmente, lo continuaré usando en ocasiones cuando me refiera a las subunidades del *altépetl*” (Lockhart, 1999, pág. 31).

<sup>90</sup> “La manera nahua de crear grandes unidades, ya fuera en la política, en la sociedad o en la economía, tendió a acercarse a una serie de partes relativamente separadas y autónomas, que constituían el todo, cuya unidad consistía en el número y la disposición de esas partes, su relación

La lógica de creación de un *altépetl* implicaba que un grupo migrante, compuesto por diferentes linajes o *calpolli*, levantaba un templo para su deidad patrona una vez que llegaba a su destino. Posteriormente distribuía hacia los cuatro lados de ese centro a los *calpolli*, los cuales tenían cada uno a su propio gobernante. El *huey tlatoani*, o jefe del *altépetl*, era elegido entre estos y su *calpolli* era considerado mayor respecto a los otros, aunque todos estaban vinculados al centro (Bernal García y García Zambrano, 2006). Tanto James Lockhart como María E. Bernal y Ángel J. García afirman que la identidad de los *calpolli* era étnica, y por lo tanto, cada uno de ellos era un grupo étnico.<sup>91</sup>

Sin embargo, desde el punto de vista etnográfico y atendiendo la lógica modular de estas unidades, la adjudicación de una identidad étnica y una etnicidad a cada *calpolli* resta fuerza al concepto de “etnia”, ya que la escala de pertinencia es muy pequeña: el linaje. Si bien la gran mayoría de las identidades sociales son situacionales y multiescalares, coincido con Navarrete en que las relaciones más importantes de auto adscripción y adscripción por otros se jugaban al nivel de los *altépetl* simples o individuales. Si bien

[...], la población de un *altépetl* tenía una identidad étnica común y reconocible, que la diferenciaba de las otras entidades políticas. Esta identidad, sin embargo, nunca era monolítica, pues todos los *altépetl* estaban integrados por grupos más pequeños, que podían ser otros *altépetl* subordinados o grupos corporativos [que en el valle de México eran] llamados *calpulli* o *tlaxilacalli*. (Navarrete Linares, 2011).

Casi todos los *altépetl* simples —compuestos sólo por *calpolli* y no por la confederación de *altépetl*— guardaban la tradición de que sus antepasados habían tenido que migrar desde una tierra original al sitio que ocupaban al momento del contacto. Un ejemplo de ello son los *totonacos* del *altépetl* de Mizquihuacán, que trataremos en seguida, quienes afirmaban haber salido de la mítica *Chicomoztoc*. Estas tradiciones, denominadas “históricas”, son:

---

idéntica con respecto a un punto de referencia común, y su rotación ordenada, cíclica.” (Lockhart, 1999, pág. 29).

<sup>91</sup> Los segundos afirman que: “[...] independientemente de su tamaño, el *altépetl* se constituía por la suma de más de un grupo étnico, gobernado cada uno por varias cabezas de linaje, quienes habían demostrado previamente sus habilidades guerreras ante la comunidad. La ocupación de un territorio por este medio y con este tipo de grupos corporativos (*calpolli*) devino en la práctica común de asentamiento en México central (y muy posiblemente en toda Mesoamérica) (Bernal García y García Zambrano, 2006, pág. 52).

[...] instituciones sociales encargadas de conservar y transmitir las historias de sus altépetl [unidades étnico políticas prehispánicas] que tenían toda una serie de reglas y prácticas que determinaban quiénes podían conocerlas, modificarlas y transmitir las, ante quiénes y en qué contextos podían ser presentadas, y qué formas literarias debían asumir estos relatos que combinaban siempre la tradición oral con la representación, así como cuáles eran los mecanismos para distinguir lo verdadero de lo falso (Navarrete Linares, 2011, pág. 18).

Se trata de mecanismos de conservación y transmisión de la “historia oficial” de los altépetl simples. Desde mi punto de vista, las narraciones actuales sobre el poblamiento de los valles que hoy ocupa Zapotitlán tienen su origen en las viejas tradiciones históricas de los calpolli y altépetl totonacos y nahuas de la cuenca alta del río Tecolutla. Al igual que en el Altiplano Central, al momento del contacto el Totonacapan estaba dividido en unidades o estados étnicos relativamente pequeños encabezadas por un jefe de linaje alrededor del cual giraba la identidad del grupo y la pertenencia al territorio (García Martínez, 1987).

Conocidos en totonaco como *chutchutsipi*,<sup>92</sup> estos altépetl y sus líderes sirvieron a los españoles de base para implantar gradualmente el poder colonial y su lógica espacial en el siglo XVI.<sup>93</sup> Durante las primeras décadas de la vida colonial se convirtieron en “pueblos de indios”, figura administrativa novohispana que dependía de la lógica espacial y de las lealtades étnico-territoriales prehispánicas (García Martínez, 1987). Una de las principales diferencias entre la noción de ciudad castellana y la mesoamericana era que, mientras la primera hace del centro el lugar privilegiado de reunión demográfica y da la espalda al entorno natural; la segunda distribuía a la población hacia los cuatro lados del centro y abrazaba al entorno dejando sin efecto la oposición entre centro-urbano y periferia-rural.<sup>94</sup>

Al ser una derivación de los altépetl, en un principio los pueblos de indios fueron ajenos a nuestra noción de “pueblo” en el sentido de asentamiento o comunidad. Por lo general, se consideró “pueblos” a los centros de los altépetl simples, que es donde se encontraba el tempo del calpolli principal y el linaje del gobernante. En estos casos, los centros pasaron

---

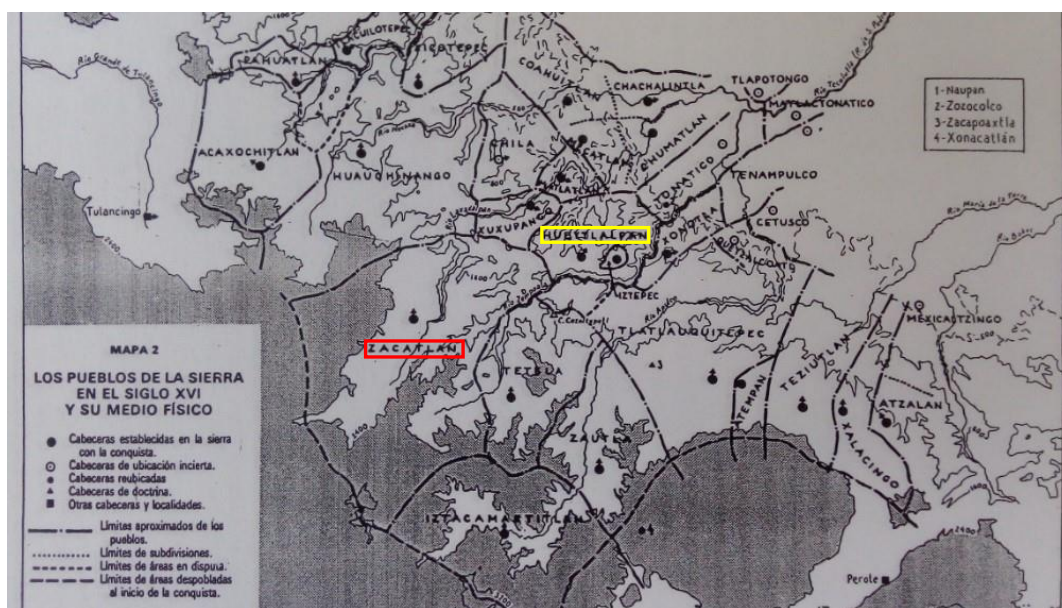
<sup>92</sup> “En el totonaco se expresaba con la palabra *chutchutsipi* (mismo plural), formado de *chutchut* (agua) y *sipi* (montaña).” (García Martínez, 1987, pág. 73).

<sup>93</sup> “Todo lo que los españoles organizaron fuera de sus propios asentamientos en el siglo XVI, la encomienda, las parroquias rurales, las municipalidades indígenas, las jurisdicciones administrativas iniciales, fue sólidamente construido sobre altépetl individuales ya existentes.” (Lockhart, 1999[1992], pág. 28)

<sup>94</sup> “Esta oposición entre rural y urbano era incompatible con la territorialidad indígena. Mientras que para los españoles era parte fundamental de su explicación sobre la organización política del territorio en un mundo civilizado, para los naturales carecía de significado.” (Ramírez Ruiz y Fernández Christlieb, 2006, pág. 144).



a ser pueblos “cabecera”, mientras que los terrenos ocupados por los otros calpolli se volvieron “barrios” —si eran contiguos— o “sujetos” —si estaban distantes—. No todos los asentamientos prehispánicos se convirtieron en pueblos de indios, pues para ello era necesario sostener, por la vía pacífica o por la fuerza, la lealtad de un conjunto de comunidades-calpolli en ocasiones étnica y lingüísticamente heterogéneas. En el siguiente mapa podemos identificar los principales altépetl del curso alto de la cuenca del Teocolutla para el siglo XVI.

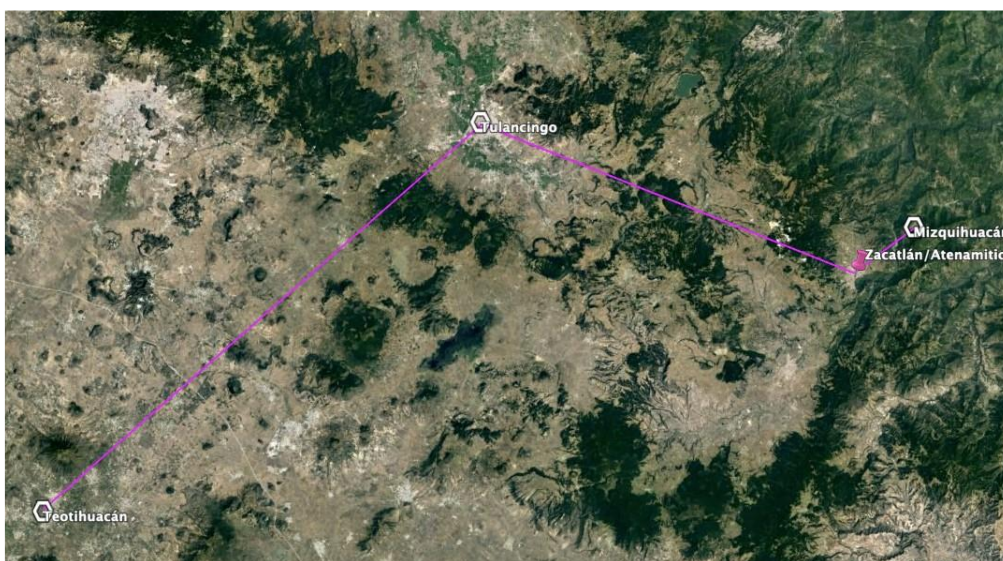


Mapa 13. Los pueblos de la sierra en el siglo XVI y su medio físico (García Martínez, 1987, pág. 74). En amarillo el altépetl de Hueytlalpan y en rojo el de Zacatlán.

Zongozotla, Zapotitlán, Nanacatlán y Tuxtla formaron parte del pueblo o altépetl de Hueytlalpan (en amarillo), es decir, fueron sus calpolli y, como tales, poseyeron tierras, un templo, un mercado y un linaje gobernante. Desgraciadamente no contamos con su tradición histórica y, por lo tanto, su pasado prehispánico se nos escapa casi por completo. La única tradición totonaca que llegó a nuestros días fue registrada en 1700 por Juan de Torquemada en un lugar cercano al valle de Zapotitlán. Se trata de la relación de nueve gobernantes que por 800 años dirigieron los destinos del pueblo de Mizquihuacán. Según esta fuente, en tiempos inmemoriales los totonacos salieron de las Siete Cuevas o Chicomoztoc —sin ubicar—, alcanzaron Teotihuacán, en donde se adjudicaron la construcción de las grandes pirámides. Después partieron rumbo a Atenamitic, sitio que el

fraile franciscano identificó con el actual Zacatlán de las Manzanas, Puebla y, finalmente, enfrentados a la presión chichimeca, se mudaron cuatro leguas abajo y fundaron su capital Mizquihuacán:

[...] entre unas sierras muy ásperas y altas, para mejor defenderse de sus enemigos, y aquí comenzó su primera poblazón y se fue extendiendo por toda aquella serranía por muchas leguas, volviéndose al oriente y dando en las llanadas de Cempoala, junto al puerto de la Vera Cruz, poblándose toda aquella tierra de muchísimo gentío. (Torquemada, 1975, vol. 1, pág. 381).



Mapa 14. Migración Teotihuacán a Zacatlán-Atenamitic, y posteriormente de ésta a Mizquihuacán.

Esta tradición histórica asegura ser la cuna y el epicentro del conjunto del territorio totonaco central y meridional. Por las indicaciones que da Torquemada se asume que Mizquihuacán estuvo donde ahora se levanta el actual municipio nahua de San Juan Ahuacatlán, pues su templo se construyó sobre una plataforma piramidal de gran tamaño. No obstante, si consideramos que Torquemada registró que san Francisco era el epónimo colonial de Mizquihuacán, lo más probable es que los vestigios de esta cabecera estén bajo la actual comunidad de San Francisco Ixquihuacán —junta auxiliar de Ahuacatlán y posiblemente su antiguo calpolli— también de habla nahua.<sup>95</sup> La cercanía geográfica entre la cabecera y su

<sup>95</sup> A partir de lo dicho por Bernardo García (1987) Lazcarro Salgado (2004) sugiere que Zacatlán-Atenamitic es la recreación de Tenamitic, primer asentamiento totonaco ubicado en el actual

agencia, así como la que existe entre los nombres del asentamiento antiguo y el moderno —Mizquihuacán y Ixquihuacán— sostienen esta posibilidad.

Más allá de su ubicación original —tema al que regresaré— deseo resaltar que, si bien Mizquihuacán se asumía como un altépetl soberano del cual descendían los totonacos centrales y meridionales, para el momento del contacto seguramente fue un altépetl simple o individual —un calpolli quizá— que formaba parte de un altépetl complejo mayoritariamente náhuatl cuya cabecera fue Zacatlán (en rojo en el mapa 13). La vecindad entre Hueytlalpan, eminentemente totonaco, y Zacatlán, mayoritariamente náhuatl, pero sobre todo la pertenencia de Mizquihuacán al segundo, nos habla de la complejidad étnica que prevalecía en la frontera lingüística entre totonacos y nahuas. Sobre el asunto, Bernardo García apunta:

En la única tradición histórica de la Sierra que conocemos, la relación de los señores totonacas de Mizquihuacan, se percibe el mismo tipo de asociación entre origen, experiencia y destino que es común a las tradiciones del altiplano. La historia de Mizquihuacan resume lo que podríamos llamar, en el más puro estilo nahua, la tradición histórica de los mizquihuaques: un grupo y un lugar perfectamente identificados e individualizados en el tiempo y el espacio. Y aunque no conocemos las versiones que otros grupos serranos hicieron de sus propias historias [por ejemplo Hueytlalpan], debemos suponer que las hubo, armadas de tal modo que destacara la imagen propia —la imagen de un grupo definido que compartía experiencia y territorialidad— sobre la de los vecinos.” (García Martínez, 1987, pág. 69).

Si efectivamente el resto de los altépetl totonacos contaron con sus propias tradiciones históricas que los ensalzaba en detrimento de los otros, al final, todas las tradiciones terminaron por yuxtaponerse pues el objetivo común era justificar la posesión o soberanía sobre un espacio. De haber sido así, los relatos sobre linderos que Zongozotla, Zapotitlán, Tuxtla y Nanacatlán reproducen hoy en día deben ser entendidos como las versiones contemporáneas de las tradiciones históricas prehispánicas y coloniales tempranas, en concreto, aquella de Hueytlalpan, la cual no logró conservarse.

Carentes de un aparato institucional que asegurara su conservación y transmisión, las tradiciones históricas dieron lugar a lo que en este ensayo llamo “memoria histórica” de los

---

municipio de Ixtacamaxtitlán, Puebla. Desde su punto de vista, la presión chichimeca que los pueblos de Zautla, Ixtamaxtitlán y Quimixtlán ejercieron en contra de la original Tenamitic, provocó que los totonacos migraran hacia Zacatlán, en donde recrearon a su ciudad original —Atenamitic—, pero tiempo después, consecuencia de la misma presión chichimeca, terminaron por abandonarla y fundar Mizquihuacán tierras abajo (Lazcarro Salgado, 2004, pág. 104-106).



municipios y comunidades contemporáneas. Se trata de discursos de identidad, pertenencia y soberanía local que nacieron una vez que las elites y la integridad de los altépetl fueron desestructurándose a partir del siglo XVII. En otras palabras, la diferencia entre las tradiciones y las memorias históricas es que, a falta del aparato institucional que sostenía a las primeras, las segundas encontraron refugio y transmisión en diferentes relatos míticos, algunos de los cuales tienen al diluvio y al huracán como temas centrales. Demostraré que en las coincidencias y divergencias entre las memorias históricas persiste una apropiación étnica del espacio que no se restringe a los linderos de los viejos altépetl, sino se proyecta hasta los confines del grupo dialectal central.

Gracias a este antecedente, la yuxtaposición de las memorias de Nanacatlán y Zongozotla con la de las comunidades vecinas adquiere otra dimensión. Lo primero a destacar es que, aisladas, las memorias pierden gran parte de su sentido, pues forman parte de una red cuyo origen está en la fragmentación político-territorial de los altépetl que trajo consigo la imposición del modelo espacial castellano. Por ello, sin restar importancia a la división política contemporánea, conviene mirar más allá de los linderos municipales en la búsqueda de coincidencias geográficas que nos permitan inferir otras lógicas de apropiación del espacio.<sup>96</sup>

Así, a partir del caso de Zongozotla, de su ubicación especial y de la red de memorias, intenté avanzar hacia una escala superior de identidad configurada, esta vez, por índices étnicos y lingüísticos mitológicamente sustentados.<sup>97</sup> Para esto partí del contraste entre lo

---

<sup>96</sup> Además de la obra de Bernardo García, es importante remitirse el libro *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI* de Federico Fernández y Ángel García (2006). En él, los autores abundan sobre las enormes diferencias entre el modelo de ciudad española y el mesoamericano.

<sup>97</sup> Después de cinco siglos, la “realidad” de los límites comunales-municipales parece inobjetable, tanto para los habitantes de las comunidades, como para los que las vemos desde fuera. Pero ¿en realidad es inobjetable? Desde el campo de la lingüística Leopoldo Valiñas nos ofrece un ejemplo de la naturalización de las fronteras coloniales. Haciendo eco de la propuesta de Benedict Anderson (2006), Valiñas distingue entre comunidades concretas e imaginarias, caracterizándose las primeras por las relaciones cara a cara, o de “hecho”, mientras que las segundas, que se desarrollan en una escala mayor, las considera de “dicho” (Valiñas Coalla, 2010, pág. 127). De manera implícita e inevitable, Valiñas equipara a las comunidades con los municipios a pesar de señalar que no debe ser así; y por lo tanto cae en la trampa del nombre que él mismo denuncia para las comunidades imaginadas, pues al reconocerles nombre a las concretas, por ejemplo, Caxhuacan, convoca los límites coloniales-municipales. Por eso afirma que cada comunalecto es una lengua, y por lo tanto debería reconocerse una de Huehuetla, otra de Zapotitlán, otra de Zongozotla, etcétera (Valiñas Coalla, 2010, págs. 126-127). En su rechazo a la identificación mecánica de las comunidades concretas dentro de las imaginadas, la propuesta de Valiñas corre el riesgo de promover una atomización de los universos de estudio que, al menos en etnografía, nos ha hecho pagar una cara factura. La antropología social mexicanista ha padecido una especie de ensimismamiento local o comunitario responsable del escaso desarrollo de una etnología. Sin lugar a duda, la “cultura” y la

dicho por los zongozontlecos y los nanacatecos poniendo especial atención en cuatro aspectos: 1) el asiento original de Nanacatlán fue en *Kuksquichutchut*, actual Zapotitlán; 2) Zapotitlán se llamaba *Puhuac* y se ubicaba en las laderas de la margen septentrional; 3) las tierras de Nanacatlán cruzaban el río Zempoala y comprendían parte del municipio nahua de Huitzilán y del totonaco Zongozotla; y 4) Zongozotla siempre ha ocupado la margen sur del río pero sus tierras se extendían hasta la torre de la parroquia de Zapotitlán. Las claves geográficas para desenredar esta maraña fueron el río, en específico el poblamiento de sus márgenes, y el cerro Cozoltépetl, coloso que es reconocido en las zonas ecológicas alta e intermedia como el “cerro de Zongozotla”.

Además de estas claves físicas fue crucial integrar a algunas comunidades nahuas. Vecinos centenarios, sin ellos es imposible interpretar estos procesos ya que en muchas ocasiones totonacos y nahuas compartieron las tierras, lealtades y rechazos étnicos. Además, no podemos obviar que la división de la rama totonaca en tres principales grupos dialectales es resultado, entre otras causas, de la presencia centenaria de colectivos yutonahuas, y en menor medida, otomangues.<sup>98</sup> Por ejemplo, para el caso del grupo dialectal central al que pertenecen Zongozotla, Nanacatlán, Zapotitlán y Tuxtla, es fácil reconocer dos importantes presencias nahuas: 1) los del Altiplano Central o náhuatl clásico y 2) los nahuas orientales o náhuat.<sup>99</sup>

Para integrar a estos colectivos recuperé la división en tres regiones serranas que para la época prehispánica propuso Bernardo García. Si bien es imposible ofrecer un panorama detallado y definitivo de las configuraciones étnico-políticas que se tejieron entre el altiplano,

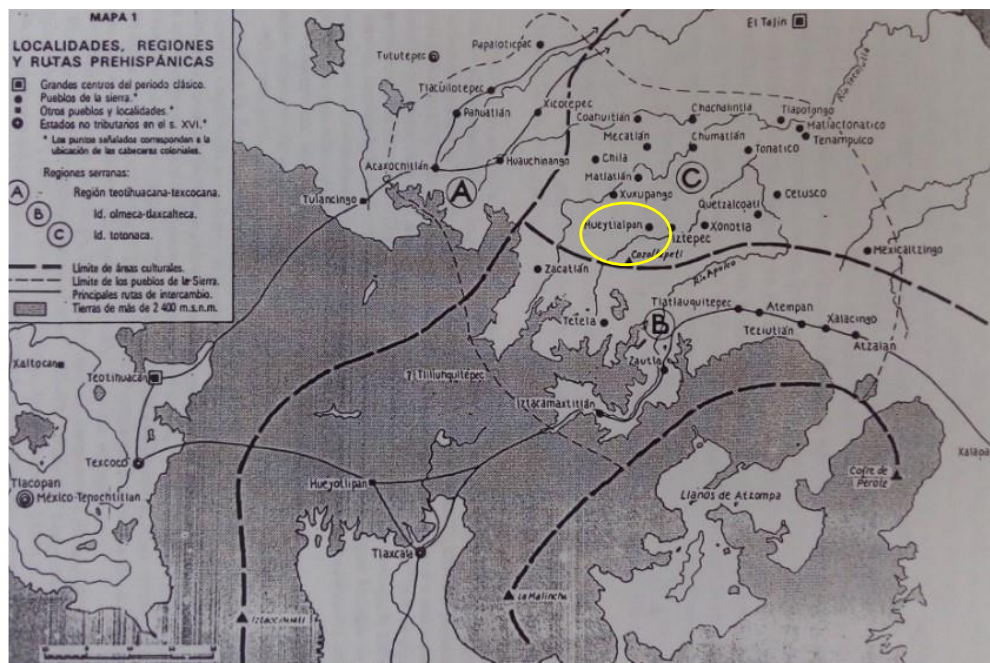
---

“lengua” de Zongozotla son únicas y exclusivas de dicha comunidad (¿dónde termina la comunidad de Zongozotla?); ello no significa que, a la par de su análisis local, podamos identificarlas en comunidades más amplias, imaginadas o no, a las que pertenece. Por lo demás, siguiendo a Anderson, considero que el carácter concreto de algunas comunidades no es del todo claro, siendo en realidad todas imaginadas. En función de lo anterior, sugiero tomemos con pinzas la evidencia de las comunidades “concretas” y de sus límites implícitos.

<sup>98</sup> Si bien la presencia otomí es crucial para comprender la configuración étnico-espacial del Totonacapan, su llegada tardía a la Sierra Madre Oriental provocó que su impacto se sintiera principalmente en el occidente de la región histórica, desde Santa Ana Hueytlalpan-Acaxochitlán, Hidalgo, hasta Ixhuatlán de Madero y Texcatepec, Veracruz. Respecto a los pueblos totonacanos, la influencia otomí es profunda entre los totonacos del norte y los tres núcleos tepehuas. A esta área es a la que Galinier se refiere como sur de la Huasteca en lugar de Sierra Norte de Puebla.

<sup>99</sup> No existe acuerdo entre los especialistas respecto a la dialectología del nahua. Si bien la división entre náhuat, o nahua del este; y el náhuatl o nahua central parece alcanzar cierto consenso, los debates sobre qué subgrupos pertenecen a cada gran rama siguen abiertos. El principal debate que concierne a esta investigación gira alrededor de la posición del nahua de la Huasteca, ubicado al norte del Totonacapan, el cual parece ser resultado de la sobre posición de los dos anteriores (Hasler A., 2011; Lastra Y, 1986; Canger, U., 1988).

las serranías y la costa desde el periodo Clásico hasta la invasión española, García Martínez tuvo el mérito de distinguir tres tradiciones que integran a distintos actores históricos pertenecientes a diferentes periodos.<sup>100</sup> A partir de esta división delineé el contexto histórico y territorial que da sentido al grupo totonaco central y, en consecuencia, a la yuxtaposición de las memorias de Zongozotla y Nanacatlán.



Mapa 15. Localidades, regiones y rutas prehispánicas. En amarillo el área en disputa por las memorias históricas de Zongozotla, Nanacatlán, Tuxtla y Zapotitlán. (García Martínez, 1987, pág. 47)

En el mapa 15 vemos que la región occidental “A o teotihuacana-texcocana” coincide con el corredor cultural que va de Tulancingo al puerto de Tuxpan y que pasa por Huauchinango y Xicotepec. Se trata de la ruta más corta desde Teotihuacán al mar, por lo que durante el apogeo de esta ciudad debió ser muy transitada. Aunque es imposible determinar qué grupos la poblaron en aquella época, es fundamental señalar que, a partir del Posclásico (900-1500 d.C.) hasta la fecha, sobre este corredor se hablan principalmente el náhuatl, o nahua del centro, el otomí oriental, el totonaco del norte y en menor medida el central. La

<sup>100</sup> Es importante señalar, sin embargo, que esta diversidad regional tuvo como sustrato común a la cultura de Teotihuacán, urbe del periodo Clásico (200-650 d.C.) que se desarrolló inmediatamente hacia el oeste de lo que hoy reconocemos como el Totonacapan. Esta vecindad se tradujo en una fuerte influencia teotihuacana, directa o indirecta, que se hizo sentir en gran parte de sus territorios de las zonas bajas y por su puesto de las serranías (García Martínez, 1987).

distribución contemporánea de estas lenguas sugiere que los grupos hablantes de los dos primeros idiomas fueron los responsables de la separación espacial de los territorios de los dos últimos.

Por el lado meridional la región “B u olmeca-tlaxcalteca” debe su nombre a la posible tradición olmeca-xicalanca que se desarrolló en el valle de Puebla y que, aunque influenciada por Teotihuacán, estuvo hasta cierto punto disociada de él. Tampoco hay certeza sobre los idiomas que hablaron, pero la región coincide medianamente con la distribución contemporánea del nahua del este o náhuat, que posiblemente fue un factor importante en la separación de los totonacos del centro y los del sur. Como se puede ver en el mapa 15, en esta región se ha identificado otro importante corredor teotihuacano que siguió la ruta oeste / este del Eje Neovolcánico y cuyo destino fueron las tierras bajas cercanas a La Antigua, Veracruz.

Finalmente, la zona central “C o totonaca” estuvo rodeada por la presencia nahua hacia el sur, el occidente y el norte, mientras que en las tierras bajas el principal polo de influencia durante el Epiclásico fue El Tajín, urbe vinculada con Teotihuacán, pero que floreció precisamente con la decadencia de aquél. Si bien en la actualidad El Tajín es un sitio que coloquialmente se asocia al mundo “totonaco”, su desarrollo prehispánico es incierto y desconocemos quiénes fueron sus fundadores. No obstante la disonancia, los mitos contemporáneos sostienen que existe una relación estrecha entre la zona arqueológica y el dios Huracán, hipótesis seductora que discutiré a lo largo de este ensayo. De lo que no cabe duda es de que, a partir del siglo IX d.C. —quizá antes— se tejió un vínculo cultural y lingüístico entre los totonacos centrales de la cuenca alta del Tecolutla y El Tajín.

Como se puede observar, la regionalización propuesta por Bernardo Martínez es armónica con la distribución actual de los grupos dialectales de la rama totonaca. Así, el del norte queda comprendido mayoritariamente en la región teotihuacana-texcocana, cuenca del Tuxpan, el del sur en la zona de influencia olmeca-tlaxcalteca, cuenca del Nautla, mientras que el del centro, cuenca del Tecolutla, ocuparía la región propiamente totonaca, la cual, al quedar encerrada entre las dos anteriores y el mar:

[...] tuvo una clara identidad étnica y lingüística y en ese caso fue el corazón o el núcleo del llamado Totonacapan —un área cultural, que con el tiempo, fue cambiando en extensión y límites” (García Martínez, 1987, págs. 39-40).

Zongozotla, Zapotitlán, Nanacatlán y Tuxtla forman parte de este corazón étnico-dialectal, núcleo cuyos extremos contemporáneos son los municipios de Ahuacatlán, Puebla, y Papantla-El Tajín, Veracruz, corredor que de oeste a este avanza de las montañas al mar y al que dedicaré los próximos siete capítulos.

1.

Las fuentes coloniales nos informan que Nanacatlán y Zongozotla fueron asentamientos prehispánicos que han ocupado las laderas del Zempoala, el primero, la norte, y el segundo la sur. Por su posición meridional Zongozotla ha sido, al menos desde el siglo XVI, un pueblo de frontera, un bastión totonaco al interior del territorio nahua que García Martínez identificó como de tradición olmeca-tlaxcalteca.<sup>101</sup> Para esta zona de intersección étnica José García Payón (1989), Bernardo García Martínez (1987) y Guy Stresser-Péan (1998) han propuesto diferentes hipótesis relativas a las oleadas de penetración náhuat y náhuatl que explican la particular ubicación de Zongozotla.

Se trata de un problema mayúsculo que es preciso introducir ahora. La *Relación geográfica del pueblo de Tetela*, documento de finales del siglo XVI (1579-1584), describe el añejo proceso de retracción o pérdida territorial que los antiguos totonacos centrales sufrieron a manos de los nahuas a partir del Posclásico (900-1500 d.C.). Por cuestiones de claridad, reproduzco el resumen que Stresser-Péan hizo de dicho proceso:

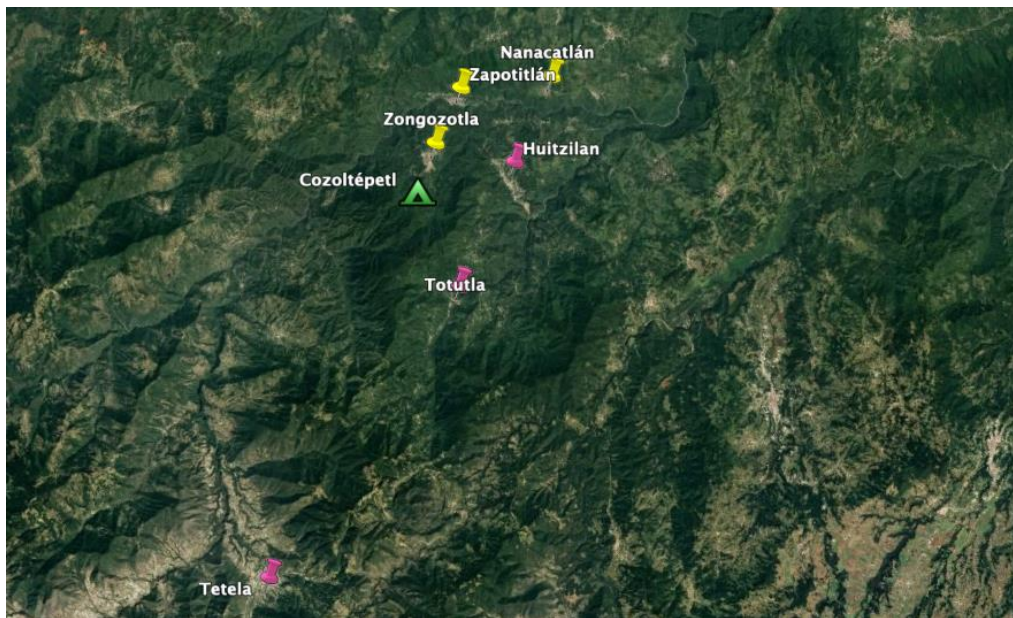
El pueblo de San Juan Bautista Tututla era vasallo de Tetela, aunque se encontraba a seis leguas de distancia "hacia el este" (de hecho hacia el noreste). Lo poblaban, en 1581, unas cincuenta familias, todas ellas de lengua "mexicana". Los más ancianos, reunidos en presencia de su gobernador, declararon que antiguamente el lugar estaba poblado por muchos totonacos. Estos indios, que creían ser originarios del país donde nace el sol, habían llegado a Tututla 763 años antes (o sea en 818 A.D.) bajo el mando de un jefe llamado Tutul, es decir "Ave" (*toto*), el cual había bautizado al pueblo con su nombre Tututla (o Tototla) que significa "Lugar de ave". Mucho tiempo después, 300 años antes de 1581 (o sea hacia 1280) llegó un "descubridor de nombre Tezoquitl quien, con la ayuda de dos compañeros conquistó el pueblo. Los totonacos vencidos optaron primero por someterse hasta "humillarse", pero después fueron abandonando el lugar poco a poco. Sólo permanecieron en él unos cuantos,

---

<sup>101</sup> Como su nombre indica, esta tradición suma la herencia de los olmeca-xicalanca, por un lado, y la de los tolteca-tlaxcaltecas, por el otro.

que terminaron por mezclarse con los nuevos señores y dieron origen a una población mixta (Stresser-Péan, 1998, págs. 67-68).

Hoy en día San Juan Totutla es una junta auxiliar de Huitzilán de Serdán y es el poblado más cercano a la cima del cerro Cozoltépetl.<sup>102</sup> Hacia el norte, en las laderas que miran al río Zempoala, le siguen Huitzilán, nahua, y Zongozotla, totonaco. El reconocimiento del pasado totonaco de Totutla y la cercanía que tiene con Zongozotla sugieren que siglos atrás la presencia totonaca se extendió varios kilómetros hacia el sur y el occidente de su límite actual, penetrando en buena parte de las tierras altas que resultan del encuentro del Eje Neovolcánico con la Sierra Madre Oriental.



Mapa 16. Penetración náhuat desde Tetela de Ocampo a San Juan Totutla. Retracción territorial totonaca.

Otra importante referencia sobre las tensiones étnico-territoriales entre nahuas y totonacos la encontramos en la tradición histórica de Mizquihuacán, que al ser la única para el grupo etnolingüístico, nos servirá de referencia. Como mencioné en el capítulo anterior, al

---

<sup>102</sup> Aunque fue un pueblo totonaco nahuatlizado, la lengua preponderante hoy en día es el castellano. En términos estrictos el asentamiento más cercano es el barrio Cozoltépetl perteneciente a San Juan Totutla.

momento del contacto MizquiHuacán, aunque totonaco, dependía de la cabecera nahua de Zacatlán. El que hoy en día tanto Ahuacatlán como IxquiHuacán sean nahuatlantos sugiere procesos coloniales de sustitución lingüística y, por lo tanto, de retracción territorial totonaca. En este sentido, lo acaecido en MizquiHuacán fue similar a lo que ocurrió en Totutla. Según lo registrado por Torquemada a principios del siglo XVII, la penetración de los nahua chichimecas<sup>103</sup> en el territorio de MizquiHuacán tuvo lugar durante el gobierno del segundo de los ocho dignatarios totonacos.

Desaparecido este señor [el primer gobernante] entró en su lugar y tomó el gobierno un hijo suyo llamado Xatonton, en cuyo tiempo aparecieron en los términos de sus tierras, por la parte del poniente, los chichimecas (gente que toda esta tierra llegó a temer en extremo), los cuales hicieron asiento en un lugar llamado Nepoalco, seis leguas de la cabecera y lugar principal de esta señoría y llamóse Nepoalco porque así se contaron. [...]. (Torquemada, 1975, vol. 1, pág. 382).

Además de la primera avanzada chichimeca, Xatonton tuvo que enfrentar la sucesión de su propio señorío. Padre equitativo, en lugar de heredar el poder y las tierras a su hijo mayor, optó por fragmentarlas de manera que todos tuvieran un señorío y, por lo tanto, pudieran asumir el rol de gobernantes prefigurando a un altépetl complejo. Aunque relativamente lejana a las memorias históricas de Zongozotla, Nanacatlán y Zapotitlán, la sucesión de Xatonton nos interesa porque ejemplifica muy bien el tránsito de una tradición histórica —MizquiHuacán— a una memoria histórica —IxquiHuacán—, allanando el camino para comprender el nacimiento colonial de una identidad étnica totonaca de carácter supralocal definida, principalmente, por el contraste con el mundo nahua. Esto es lo que Torquemada nos dice sobre los conflictos filiales de Xatonton, relación colonial con ecos en el presente:

Este Xatonton, segundo señor de esta señoría de los totonacos tuvo tres hijos: el uno llamado Tenitztli, el segundo Ichcatzintecuhtli y el tercero Itcupinqui. El primero, llamado Tenitztli, le sucedió en el señorío de MizquiHuacan, que era la cabeza de esta señoría; pero porque los otros dos no quedasen destituidos y desheredados le dio a Ichcatzintecuhtliel gobierno de un pueblo, llamado Macuilacatlan, una legua más debajo de este nombrado, la tierra dentro, que ahora se llama Ahuacatlan. Y al tercero, llamado Itcupinqui le dio otra parte del dicho señorío llamada Tianquizolco, que por otro nombre se llama Quiahuiztlan (llamóse Tianquizolco

---

<sup>103</sup> Por la distancia temporal es prácticamente imposible determinar quiénes eran estos chichimecas que menciona Torquemada. Las correlaciones de fechas y calendarios impiden precisarlo; de cualquier manera, según Bernardo García Martínez, es probable que estos chichimecas pacíficos y rústicos hayan sido huastecos (García Martínez, 1987, pág. 44). Sin embargo, en este trabajo parto de la hipótesis de que fueron nahuas.

porque era el lugar del mercado y ahora está todo despoblado porque se juntaron al sitio de Ahuacatlan); éstos, después que fueron sujetos al imperio mexicano, no le reconocían con más que con flechas y arcos y macuahuitl (que son macanas) y adargas.” (Torquemada, 1975, vol 1, págs. 382-383).

2.

En 2021 visité San Francisco Ixquihuacán y tuve la oportunidad de que don Juan Santiago Méndez me relatara una historia muy cercana a lo registrado por Torquemada hace más de cuatro siglos:

### [Ixquihuacán 1]

Los totonacos reinaron aquí, allá en barrio Tlacomulco, antes era Hueytlacomulco pero ahora sólo Tlacomulco, ahí es donde reinaron, había virreinos aquí. Entonces por aquí reinaban los totonacos, eran ellos. Luego llegaron los mexicas que eran más rebeldes, o sea, son los nahuas, y ellos los sacaron de aquí y los mandaron para abajo, y ellos ya se ubicaron aquí y ya aquí empezaron a hacer su vida. Pero vieron que aquel lado de San Marcos, Santa Bárbara, San Andrés, Tonalixco [todos totonacos] está así, de ahí para abajo todo es totonaco hasta Papantla. Ahí empezaron [a avanzar los nahuas] y los querían sacar, llegaron otra vez los nahuas que los querían sacar de ahí otra vez, pero ya se opusieron, dijeron “no, no nos van a sacar de aquí otra vez, no, ya estamos ubicados bien. Ustedes ya nos sacaron del pueblo [Ixquihuacán] y ya otra vez nos vienen a correr de aquí. No nos vamos a ir”. Ya no se dejaron [los totonacos]. Ya se quedaron ahí.

Según un rey totonaco que tenía cuatro hijos, esos cuatro hijos, chamacos, pero fueron creciendo y ya se preocupaba el rey con su esposa. Decía: “nuestros hijos ya se están haciendo grandes los hijos; cómo le vamos a hacer si yo soy rey y ellos también van a ser reyes. Pero no pueden ser reyes todos juntos, viviendo juntos. Entonces va a haber un choque, mejor les vamos a poner una tarea. Vamos a mandarlos a los montes a que vayan a traer un venado, cada quien que se traiga un venado.” Se fueron los cuatro. Cuatro días se tenían que ir al monte y tenían que traer un venado: “el que traiga el mejor venado es el rey”. No pues todos trajeron su venado y el rey se platica con su mujer: “híjole, pues que trajeron los venados y todos son iguales, todos son buenos, todos son reyes, pero no van a reinar aquí, los vamos a mandar uno a Tepango, el otro a Cuetzalan, el otro a Hueytlalpan y el otro lo vamos a mandar a Papantla”. Para que reinen allí cada rey se va a llevar a su dama, a su doncella, con seis doncellas cada rey para que se multipliquen, para que crezcan. Así fue que quedaron los totonacos todo por la sierra hasta Papantla, porque es una parte nada más, es una tira, porque de esta parte, para Huauchinango, Tlaola, todo por ahí, hablan náhuatl. De este lado el último pueblo que habla totonaco es San Marcos [Eloxochitlán y [San Miguel] Tonalixco, de ahí está rodeado de puro náhuatl.<sup>104</sup>

---

<sup>104</sup> Entrevista a Juan Santiago Méndez, San Francisco Ixquihuacán, 13 de octubre de 2021.



A pesar de los siglos el parecido es extraordinario. En los dos relatos se narra la llegada de los nahuas y el inicio de la disputa territorial; además, se expone la disyuntiva de los reyes totonacos respecto a cuál de sus hijos heredar, decisión que indirectamente los llevaron a expandir el ámbito de influencia totonaca más allá de Mizquihuacán hacia el rumbo de “abajo”, es decir, hacia el norte y el este. Mientras en el amanecer del siglo XVII Xatonton decidió dividir su altépetl entre sus tres hijos Tenitztlí, Ichcatzintecuhtli y Itcupinqui, de tal manera gobernarán sobre Mizquihuacán, Macuilacatlán (Ahuacatlán) y Tianquizolco (que se juntó con Ahuacatlán), respectivamente; en la actualidad se cuenta que el rey totonaco tuvo que hacer lo propio con sus cuatro hijos, con la salvedad de que los distribuyó en Tepango, Cuetzalan, Hueytlalpan y Papantla, es decir, en municipios que se distribuyen, ya no en las inmediaciones de Ahuacatlán —el territorio del antiguo altépetl de Mizquihuacán—, sino a todo lo largo y ancho del territorio del grupo dialectal central.<sup>105</sup>

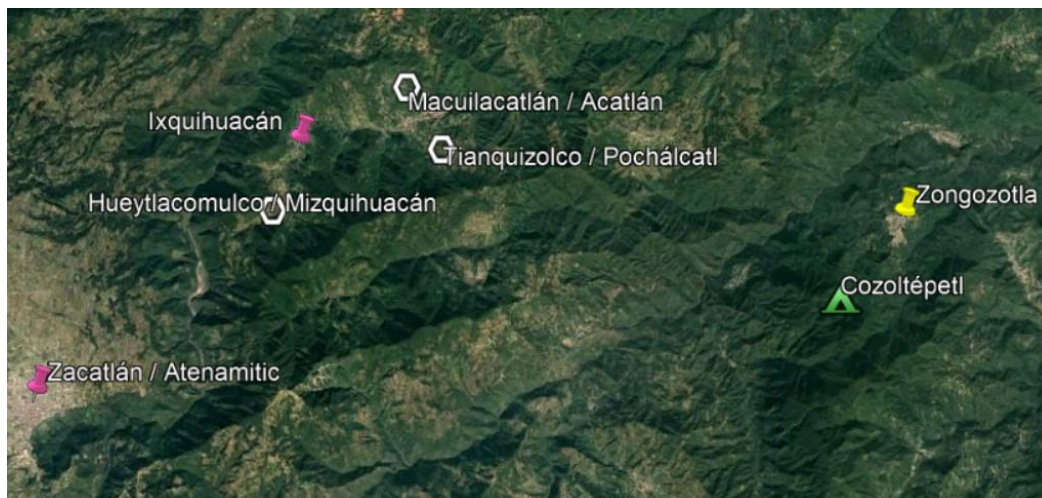
Para aquilatar la importancia de este cambio de escala será necesario desentrañar el sentido histórico y geográfico de cada relato. En el caso de la genealogía de gobernantes se traza una ruta que inicia Mizquihuacán, pretendido epicentro de la colonización totonaca, y se bifurca hacia Macuilacatlán y Tianquizolco, poblados que terminaron por fusionarse en el actual Ahuacatlán. Si leemos esta ruta a partir del presente del relato Ixquihuacán 1, lo más probable es que Mizquihuacán estuviera en el barrio Hueytlacomulco del actual San Francisco Ixquihuacán y que los señoríos de los otros dos hermanos se ubicaran una legua más abajo, en Ahuacatlán.

De ser así, Macuilacatlán debió estar en el actual barrio Analco (antiguamente Acatlán que se considera el poblado original), mientras que Tianquizolco debió ubicarse, quizá, en donde ahora se levanta Ahuacatlán, planicie localizada justo en la entrada al actual universo totonaco y que antaño pudo servir como punto de intercambio, aduana o mercado entre las tierras frías de Zacatlán y las cálidas propias del declive. Si a partir de lo anterior damos fe

---

<sup>105</sup> La *Monarquía indiana*, publicada por primera vez en 1615 en Sevilla, ha sido objeto de un debate centenario que gira alrededor del posible plagio que Juan de Torquemada hizo de las obras de otros conocidos frailes cronistas como Motolinía, Sahagún, Olmos, pero, sobre todo, de la *Historia eclesiástica indiana* de Gerónimo de Mendieta. Para una síntesis del debate conviene revisar el breve texto que Jorge Gurría Lacroix escribió al respecto y en donde hacer una cronología de los hechos desde el siglo XVII hasta el XX (1975). Más allá de que efectivamente Torquemada tomó y publicó en su obra grandes pasajes de Mendieta y otros cronistas, quiero resaltar que sus registros sobre los totonacos del pueblo de Zacatlán no pueden ser puestos en duda. Él estuvo ahí y son producto del diálogo directo que tuvo, por ejemplo, con el famoso don Luis. El enorme parecido entre la tradición histórica de Mizquihuacán y la memoria histórica de Ixquihuacán son evidencia de que estos registros son fieles y de primera mano.

a la tradición histórica de Mizquihuacán, entonces la fundación de Zongozotla, Zapotitlán, Nanacatlán y Tuxtla, así como del resto de los totonacos centrales —incluidas las comunidades alrededor de Papantla-El Tajín— efectivamente tuvieron como epicentro el actual pueblo nahua de San Francisco Ixquiuhacán, en concreto, su barrio de Hueytlacomulco.



Mapa 17. Señorío totonaco de Mizquihuacán, posible epicentro del poblamiento totonaco de la Sierra Madre Oriental y la planicie costera. Macuilacatlán y Tianquizolco son los actuales barrios de Ahuacatlán, cabecera municipal a la que también pertenece Ixquiuhacán. Zongozotla es sólo una referencia geográfica, pues como se verá adelante, perteneció a otro señorío.

Pero si en lugar de la tradición histórica de Mizquihuacán ponemos sobre el mapa las referencias contemporáneas de la memoria histórica de Ixquiuhacán, el panorama es muy diferente. En principio, los cuatro pueblos que fundaron los herederos del rey —Tepango, Hueytlalpan, Cuetzalan y Papantla— son muy lejanos los unos de los otros y, por lo tanto, dan cuenta de un territorio mucho más amplio. Fiel al esquema migratorio de las tradiciones de las que abreva, don Juan Santiago me precisó que los totonacos primordiales tampoco eran originarios de Hueytlacomulco, sino que habían llegado procedentes de “arriba”, es decir, de algún sitio hacia el sur o el occidente de San Francisco Ixquiuhacán que, dado el contexto histórico y geográfico que nos legó Torquemada, debió ser Zacatlán-Atenamitic.<sup>106</sup>

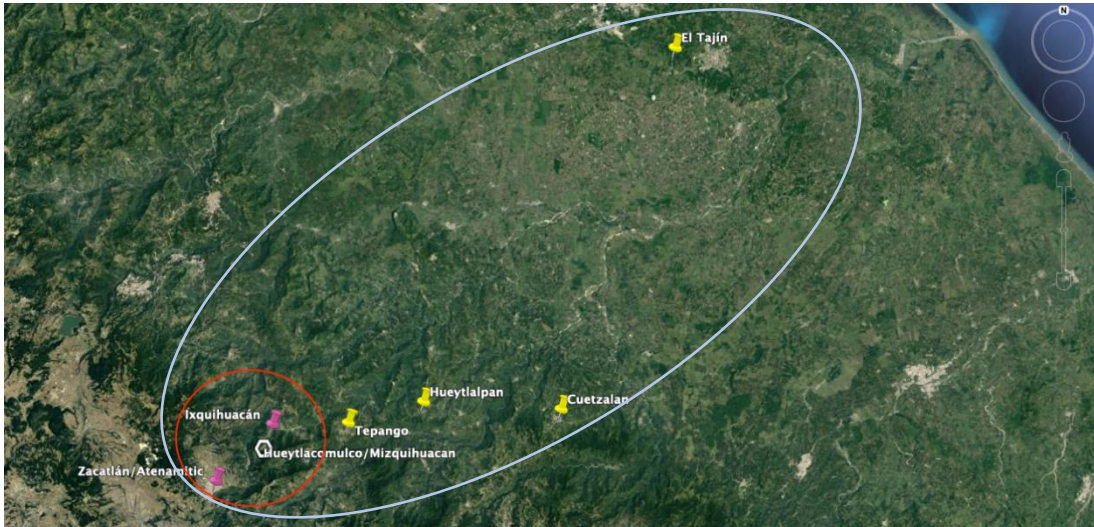
<sup>106</sup> El camino más cercano entre Ahuacatlán y Zacatlán pasa precisamente por San Francisco. Se trata de un camino real que fue altamente transitado hasta el trazado de la carretera interserrana, la cual modificó el tráfico humano y de mercancías e hizo a un lado a San Francisco Ixquiuhacán. Si efectivamente Atenamitic fue el nombre del asentamiento totonaca de Zacatlán, la migración de su

Una vez establecidos en Hueytlaconomulco los totonacos sufrieron dos procesos cuya temporalidad no es clara. Por un lado, se narra que fueron expulsados de Hueytlaconomulco y de Ahuacatlán por los nahuas y se hicieron fuertes en San Marcos Eloxochitlán, San Miguel Tonalixco, Santa Bárbara Tonalapa y San Mateo Tlacotepec (los cuatro asentamientos totonacos contemporáneos). Por el otro, se nos informa que la franja que hoy en día ocupa el grupo dialectal central es resultado del establecimiento de pueblos satélites que el rey dispuso para evitar conflictos entre sus herederos. Como se puede apreciar en el siguiente mapa, el relato Ixquihuacán 1 establece un territorio que trasciende las fronteras del antiguo señorío de Mizquihuacán y sus señoríos secundarios, y en su lugar postula un gran territorio totonaco que sigue la cuenca del río Tecolutla.

Lo anterior me lleva a concluir que en el siglo XVII el objetivo de don Luis fue justificar las fronteras de un señorío totonaco relativamente pequeño —Mizquihuacán— que difícilmente pudo ir más allá de las actuales fronteras del municipio de Ahuacatlán, aunque en aquel entonces lo haya postulado como el epicentro de todo el universo totonaco. Cuatro siglos después, en 2021, los nahuas de Ixquihuacán ubican a los satélites del señorío de Mizquihuacán a todo lo largo del río Zempoala, en municipios que podemos considerar “emblemáticos” del grupo totonaco central, universo étnico-lingüístico que tiene como polos geográficos históricos a Zacatlán-Atenamitic y a Papantla-El Tajín. Este salto escalar evidencia la fusión, a partir de la colonia, de las identidades locales de los altépetl totonacos en una unidad mayor lingüísticamente determinada. Esta identidad, que desde la etnografía tildo de étnica, se ve reflejada en la mitología del diluvio y de Huracán.

---

población hacia “abajo” debió seguir el camino real, mismo que abrió brecha para el poblamiento totonaco de la vertiente de la Sierra Madre Oriental y de la costa veracruzana.



Mapa 18. Comparativa del territorio totonaco central según Juan de Torquemada, siglo XVII (en rojo), y Juan Santiago Méndez, siglo XXI (en azul).

En los próximos capítulos proveeré más información para comprender por qué don Juan Santiago eligió a los municipios totonacos de Tepango, Hueytlalpan y Papantla como referencias. La única interrogante que me surgió durante la plática fue Cuetzalan, municipio que yo identificaba como nahua. Cuando imprequé a don Juan al respecto me comentó que ahí se hablan los dos idiomas, respuesta que según el censo de comunidades totonacas levantado por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) es correcta, ya que el totonaco aún se habla en Apazapan y en La Piedad, ambas comunidades pertenecientes a Cuetzalan.<sup>107</sup> La presencia de estos reductos totonacos en territorio náhuat, de los cuales hayamos otros ejemplos en Jonotla y Tusamapan, nos hablan de la congruencia que IxquiHuacán 1 tiene con los procesos históricos y de sustitución lingüística que definieron el perfil étnico de los totonacos centrales, así como el de sus vecinos nahuas.

Otro ejemplo proveniente del municipio de Ahuacatlán, y por lo tanto al antiguo altépetl de MizquiHuacán, nos los ofrece Denisse Bonilla. La investigadora documentó un sistema cíclico de visitas entre epónimos de tres comunidades, dos de ellas totonacas —San Marcos Eloxochitlán y San Mateo Tlacotepec— y la tercera nahua: San Francisco IxquiHuacán.<sup>108</sup> Desde mi perspectiva, la actual composición interétnica de este sistema ritual tiene como antecedente la ascendencia totonaca de los tres, de ahí que la inclusión de San Francisco

<sup>107</sup> [https://www.inali.gob.mx/clin-inali/html/v\\_totonaco.html#4](https://www.inali.gob.mx/clin-inali/html/v_totonaco.html#4)

<sup>108</sup> Los tres poblados son juntas auxiliares del municipio de San Juan Ahuacatlán.

deba leerse a partir del largo proceso de sustitución étnica y lingüística que caracteriza a esta franja territorial. En palabras de Bonilla:

El pueblo de San Marcos Eloxochitlán convive mayormente con los pueblos de Ixquihuacan, pueblo nahua, y Tlacotepec, pueblo totonaco. Esta convivencia se debe a que comparten la fiesta del Corpus en la Semana Santa. Se cree que los santos correspondientes a cada pueblo son familia y por lo tanto se tienen que visitar, de esta forma la fiesta del Corpus es rotada en estas tres comunidades cada año para que los santos “saluden” a sus hermanos. (Bonilla Reynoso, 2020, pág. 55).

Como apuntó James Lockhart, el “hilo vital del altépetl” (1999, pág. 32) era el sistema de rotación de las obligaciones que los calpolli tenían con respecto al *tlatoani* o señor principal. Es muy probable que el sistema de visitas actual sea una reminiscencia de un antiguo ciclo prehispánico y colonial; de ser así, Eloxochitlán, Tlacotepec e Ixquihuacán posiblemente fueron calpolli del mismo altépetl totonaco que, siguiendo mi argumento, debió ser Mizquihuacán.<sup>109</sup> En el capítulo tercero profundizaré en este interesante caso. Por lo pronto deseo resaltar que la relación ritual entre comunidades hablantes de distintas lenguas ilustra las tensiones y las soluciones a las que se han llegado en esta frontera, la cual ha sido testigo de numerosas disputas entre nahuas y totonacos, pero también entre distintos colectivos nahuas, así como entre distintos colectivos totonacos.

Un caso emblemático de las tensiones intranahuas convoca, una vez más, a la cabecera municipal de San Juan Ahuacatlán. En la actualidad el común de la población sabe que el poblado original fue San Miguel Acatlán, barrio ubicado hacia el norte y que quizá fue el asiento del Macuiacatlán que gobernó el segundo de los hijos de Xantonton hasta que fueron desplazados por los nahuas. Años después, ya nahuatlizada, la gente de San Miguel Acatlán vio llegar a sus tierras a otro contingente nahua proveniente, ya no de Zacatlán-Atenamitic, sino del ya mencionado San Juan Totutla, comunidad que a su vez sostenía haber desplazado a los totonacos de las tierras del antiguo pueblo de Tetela.

---

<sup>109</sup> “[...], para los deberes ordinarios del altépetl, que implicaba la dotación establecida de mano de obra o la entrega de productos en el transcurso del año, se requería de un sistema de rotación. El orden fijo de rotación de los calpolli era el hilo vital del altépetl. Una vez que estaba funcionando, lo importante era la secuencia, ya que se repetía a sí misma indefinidamente y se podía detener en cualquier punto y volver a empezar donde se había quedado. Sin embargo, un orden de rotación no era sólo cíclico. Constituía a la vez una jerarquía y un orden de precedencia del primero al último.” (Lockhart, 1999, págs. 32-33).

Víctimas de una epidemia, los tutultecos abandonaron sus tierras en lo alto del cerro Cozoltépetl y llevaron consigo los símbolos de su identidad comunitaria: la campana y el santo epónimo.

#### [Ahuacatlán 1]

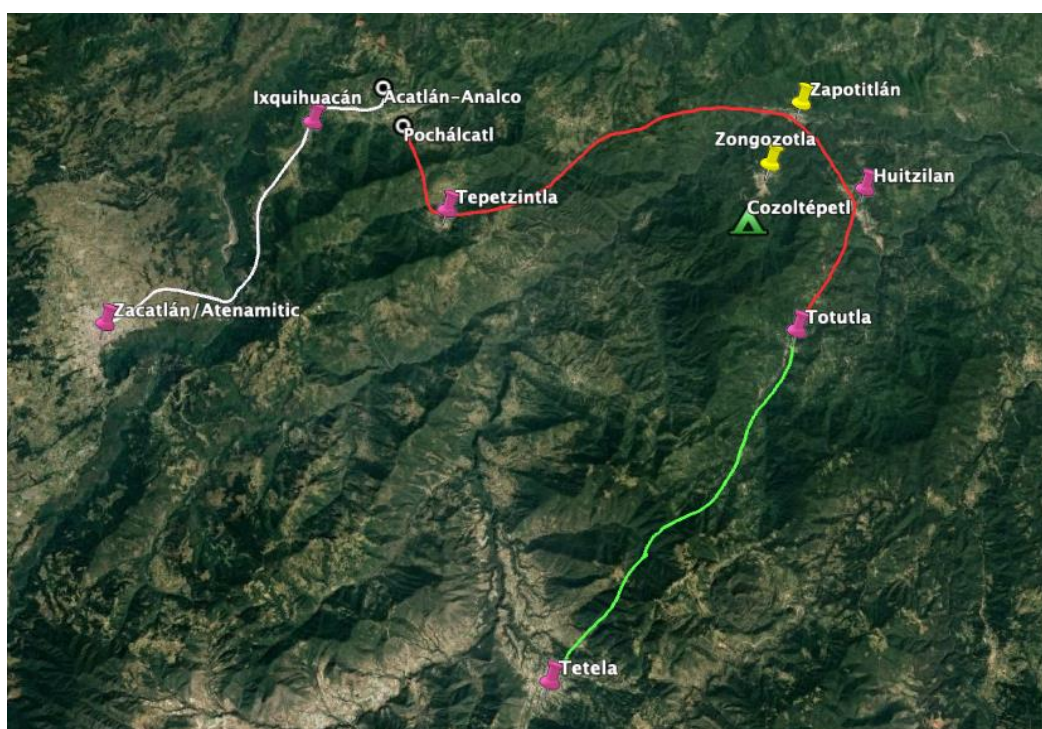
Habiendo tenido que cruzar por distintas elevaciones y profundas barrancas como las de Zapotitlán o Tepetzintla, en determinado momento arribaron a la ladera norte del cerro Ixistaco donde ahora se conoce como Agua Fría, en la parte alta del ahora barrio de Pochácatl. Estando en “los Teteles” [vestigios arqueológicos] se hizo una parada importante antes de llegar al pueblo de “Acatlán”, donde se encontraba una pequeña capilla dedicada a San Miguel Arcángel. Al llegar al lado de la capilla, colgaron la campana de San Juan en un árbol de aguacate (ahuacatl) y aposentaron al santo sobre un montículo de piedra. Poco tiempo después, la gente de San Miguel Acatlán (situada en lo que hoy es el barrio de Analco) temerosa de la epidemia de la que los advenedizos venían huyendo decidió echarlos del pueblo, ante lo cual los peregrinos aceptaron marcharse evitando cualquier tipo de confrontación. Sin embargo, al momento de querer levantar la imagen del santo (que de siempre había resultado liviana de peso para quienes la cargaban) y así emprender la retirada, éste se volvió tan pesado que nadie pudo levantarlo, hecho que se interpretó como la voluntad del mismo San Juan que rechazaba la idea de abandonar el sitio. Fue entonces que los de San Juan fueron aceptados por los de San Miguel, quienes a su vez permitieron a los advenedizos fundar el barrio de Pochácatl del otro lado del río, y juntos ahora, ambas parcialidades nahuas, decidieron rebautizar el pueblo como San Juan Ahuacatlán y construir una iglesia que pudiera albergar a ambos santos, momento a partir del cual San Juan pasaría a ser la imagen protectora del pueblo en su conjunto (Sampayo Barranco, 2012, pág. 95).

Según Bernardo García, a principios del siglo XX Pedro Vera y Zuria registró que esta migración tuvo lugar en tiempos remotos y que efectivamente fue causada por la viruela. Más allá de que el recuerdo persiste llama la atención la descripción de dos oleadas nahuas, una posiblemente prehispánica de la cual no se da más información pero que supone la apropiación del territorio totonaco como la narran la *Relación del pueblo de Tetela*, la genealogía de los gobernantes totonacos de Torquemada y el relato Ixquihuacán 1; y otra colonial, que cuenta la formación de una nueva comunidad a partir de dos segmentos nahuas con antecedentes totonacos o de población mixta, como las llama Guy Stresser-Péan.

Además del sustrato totonaco de Acatlán, en Ahuacatlán se guarda la memoria de dos oleadas nahuas que, una vez instaurado el orden colonial, probablemente fueron congregadas en los terrenos de la actual cabecera después de las epidemias de 1545-46. Debo señalar, sin embargo, que esta probable congregación no significó la fusión de los



núcleos poblacionales, ya que en la actualidad los barrios de Analco, antiguo Acatlán, y Pochácatl, asiento de los tutultecas, además de distinguirse territorialmente de la cabecera, llevan una vida ritual y religiosa relativamente independiente y hablan de forma diferente el nahua (Sampayo Barranco, 2012). El hecho de que estos “barrios” conserven su propia memoria apunta, una vez más, a que fueron diferentes calpolli. Al respecto, James Lockhart comenta: “Incluso cuando los grupos locales conquistados y los inmigrantes intrusos no podían ya distinguirse [al interior del altépetl] por diferencias en su lengua y cultura, retenían una tradición de su origen separado.” (Lockhart, 1999, pág. 46).



Mapa 19. Diferentes movimientos migratorios en la frontera nahua-totonaca.

Si hacemos una síntesis de las fuentes que nos hablan de las incursiones nahuas en esta zona podemos reconocer al menos tres movimientos. La ruta en blanco, que parte de Zacatlán-Atenamitic pasa por Ixquihuacán y llega a Acatlán, marca el trayecto de los totonacos primigenios según la tradición histórica registrada por Torquemada y la memoria de Ixquihuacán, pero al mismo tiempo delinea la posible ruta de penetración nahua —¿náhuatl?—. Por su parte, la ruta en verde traza el camino que los nahuas —¿náhuatl?— encabezados por Tezoquitl tomaron desde Tetela hasta Totutla y que terminó con el

desplazamiento de los totonacos que entonces habitaban hacia el sur del cerro Cozoltépetl. Finalmente, la ruta roja, única que temporalmente podríamos ubicar en la colonia, señala el posible camino que siguieron los tutultecos cuando, asolados por la viruela, decidieron abandonar su asentamiento original cerca de la cima del Cozoltépetl, y después de un gran rodeo, llegaron al actual barrio Pochácatl de Ahuacatlán.

Aunque es imposible determinar fechas o periodos para estos sucesos, la congruencia entre las fuentes coloniales y las etnográficas confirman el desplazamiento de los totonacos desde las tierras altas hacia el noreste o el “abajo”, así como la penetración de diferentes oleadas nahuas, información crucial para los fines de este ensayo ya que las regiones olmeca-tlaxcalteca y teotihuacana-texcocana de Bernardo García suponen áreas en donde prevalece o quedan rastros del nahua del este o náhuatl, para la primera, y del nahua clásico o náhuatl para la segunda. Las rutas de penetración nahua desde Zacatlán y Tetela, así como el conflicto que la llegada de los tutultecos desató cuando alcanzaron las tierras de San Miguel Acatlán hacen eco de estas dos oleadas yutonahuas, las cuales, dicho sea de paso, se confundieron/fusionaron precisamente en esta zona. En otras palabras, así como reconozco una zona de intersección entre los grandes universos totonaco y nahua, también identifico una entre las dos tradiciones nahuas que en distintos periodos forzaron la retirada totonaca.

Un ejemplo de este último proceso es el relato Ixquihuacán 2, el cual narra el origen de la comunidad de San Jerónimo Coaltepec,<sup>110</sup> localizada entre la cabecera municipal y San Francisco Ixquihuacán. Según don Juan Santiago:

#### [Ixquihuacán 2]

Los de San Jerónimo son de aquí. De aquí es su origen, fueron como rancheros de aquí que se fueron para allá hace como 320 años. Ahuacatlán no es original, los que viven en el centro son de fuera, los que son originales son los de Analco y San Miguel Acatlán, así se llamaba. Y vinieron los tutultecos de San Juan Totutla y cuando llegaron acampando por allá por Agua Fría, allá acamparon, venían sin rumbo porque había epidemia allá. Se huyeron y llegaron acá, iban sin rumbo y ya llegaron ahí y quisieron mover su imagen, pero no la pudieron mover y su campana la tenían colgada de una rama de aguacate, entonces por eso le pusieron Ahuacatlán, de aguacate, y acatlán que es carrizo. Y aquí, cuando vinieron ellos, la autoridad de aquí mando a siete personas de barrio Cuanala para que fueran a vivir a donde ahora está San Jerónimo, los mandaron para atajar a los tutultecos porque si no iban a invadir aquí a nuestro pueblo, para que se dieran cuenta de que ahí estaba ocupado, que era pueblo, los

---

<sup>110</sup> Junta auxiliar de Ahuacatlán.



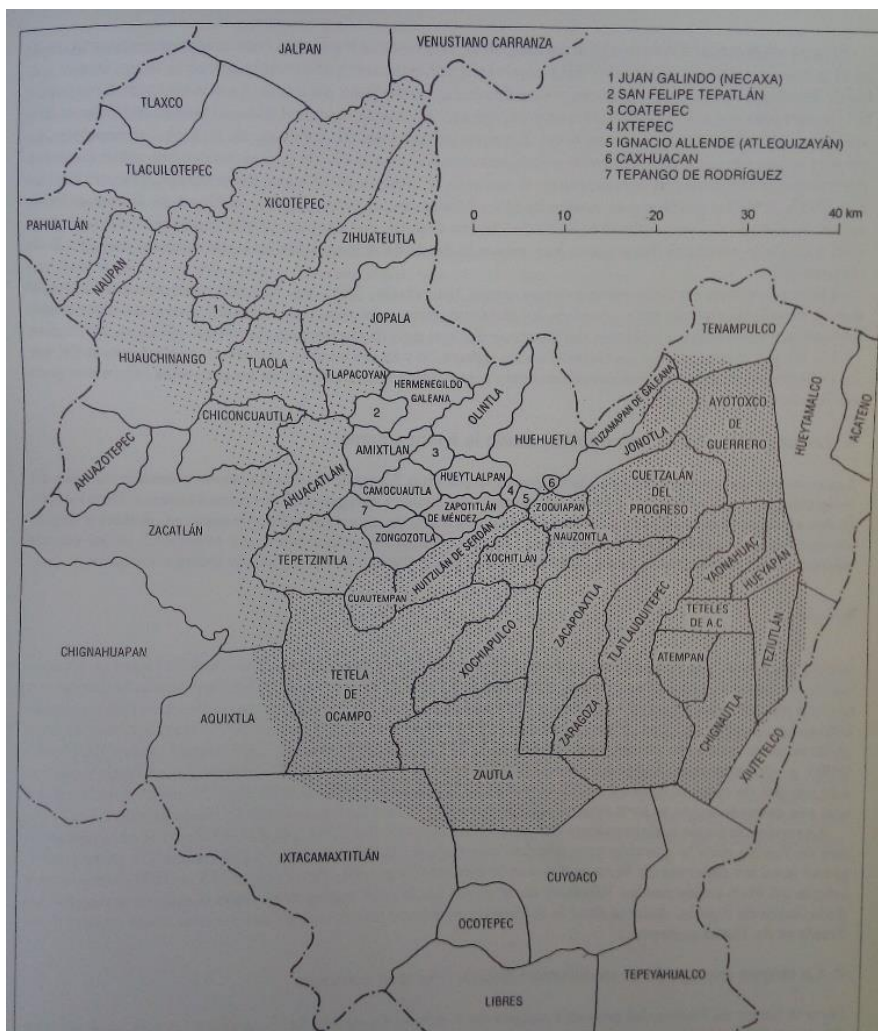
mandaron como rancheros y la iglesia de San Jerónimo la hicieron los de aquí para atajar a los de tutultecos.<sup>111</sup>

El rango de pueblo original que San Francisco Ixquihuacán asume frente a su cabecera, así como las precauciones que tomaron para evitar el avance de los “otros” nahuas, nos habla de la enorme complejidad étnica —diferentes altépetl y calpolli— al interior de este universo nahua y entre los universos totonaco central y el nahua. Así, mientras en su retirada los totonacos se hicieron fuertes en San Mateo Tlacotepec, Santa Bárbara Tonalapa y San Marcos Eloxochitlán; de manera análoga, los totonacos nahuatlizados de San Francisco fundaron San Jerónimo para frenar la avanzada de los “otros” nahuas venidos de Totutla. Se trata de un complejo de relaciones interétnicas e interlingüísticas que sólo se explica a partir de las lealtades locales propias de los altépetl.

Como veremos en las páginas siguientes, la sustitución lingüística que experimentaron Ixquihuacán, Ahuacatlán y Totutla, aunado al cambio —quizá más radical— del santo epónimo de Miguel a Juan que experimentó Ahuacatlán, marcan una ruptura con el pasado y con la filiación lingüística y étnica totonaca de Mizquihuacán, ruptura que hasta cierto grado intenta resarcir el sistema de visitas de los epónimos que en ocasión de la fiesta de Corpus Christi echan a andar los poblados de San Marcos Eloxochitlán, San Mateo Tlacotepec y San Francisco Ixquihuacán, visitas que don Juan Santiago no llega a comprender, precisamente, porque la barrera lingüística es contraria a la hermandad ritual.

---

<sup>111</sup> Entrevista a Juan Santiago Méndez, San Francisco Ixquihuacán, 13 de octubre de 2021.



Mapa 20. Distribución de los dialectos “náhuatl” clásico del norte y “náhuatl” u “olmeca-mexicano” del sur (Stresser-Péan, 1998, pág. 55)

Tanto en la tradición histórica de MizquiHuacán, en la *Relación del pueblo de Tetela* como en las memorias históricas de San Juan Ahuacatlán y San Francisco IxquiHuacán, uno de los principales objetivos es justificar la presencia nahua más allá de las faldas septentrionales del Eje Neovolcánico y de la bocasierra de la Sierra Madre Oriental. Desde este ángulo, la migración de Totutla a Ahuacatlán, al igual que el desplazamiento de los totonacos de Totutla y Analco, forman parte de la centenaria historia del cerco que los yutonahua impusieron a los pueblos totonacos centrales a partir, quizá, de la primera mitad del siglo XIII.<sup>112</sup> Una última referencia al respecto. En la genealogía de los gobernantes

<sup>112</sup> Al respecto Guy Stresser-Péan comenta: “Según sus tradiciones, los primeros chichimecas en la Sierra de Puebla habrían sido los de Xonotla que llegaron en 1180 y después los de Ayotochco en 1181, seguidos de los de Tuzamapa (y probablemente los de Ecatlán) en 1200. Los conquistadores

totonacos, Juan de Torquemada relata que Nahuacatl e Ixquahuitl, hijos del octavo soberano Catoxcan, no pudieron arreglarse para gobernar conjuntamente el noveno periodo histórico de su pueblo y, como Rómulo y Remo, terminaron por hacerse la guerra y dejar acéfalo a su señorío:

Pues viéndose los totonacos entre sí divididos y ausentes su señores por las guerras que entre sí tuvieron, ellos también se ausentaron y repartieron los más de ellos por diversos pueblos de aquella provincia, y como ya en estos tiempos se habían acercado los chichimecas a estos sitios y estaban muchos de ellos revueltos con ellos, en el lugar que de presente se llama Zacatlan y en otro tiempo se llamó la provincia de Tenamitic y, viendo las revueltas de estas gentes, se metieron por sus tierras como por tierras sin señor ni dueño, y hizose señor de ellos uno de estos chichimecas llamado Xihuitlpopoca y desde entonces los trataron estos chichimecas como a vasallos y sujetos, haciendo en sus términos y tierras sus sementeras, aunque de pocos años acá, habiendo alegado ser otra nación diferente de esta dicha, se les ha substraído por autoridad del virrey que tiene a cargo el gobierno de indios y españoles y han elegido sus alcaldes a pesar del gobernador y cabildo de los de Zacatlán, que son a cuyo gobierno estaban. (Torquemada, 1975, vol. 1, pág. 384)

Sin duda la tradición histórica de Mizquihuacán no habla por todo el grupo dialectal central y mucho menos por el etnolingüístico, sino tan sólo por un señorío, quizá un altépetl individual, que se ubicó en el actual San Francisco Ixquihuacán y que estuvo rodeado o confederado con otros señoríos nahuas al sur, este y oeste, posición a todas luces comprometida que explica la sustitución étnica y lingüística en Ahuacatlán. De ahí el cuidado con que la tradición histórica describe y justifica la pérdida de la soberanía totonaca sobre esas tierras y el inicio de la era nahua.

Una vez que Ixquihuacán, Totutla y Ahuacatlán se nahuatlizaron, el cerco se cerró y Zongozotla, junto con Tonalixco, Tepango y Eloxochitlán —las tres ubicadas en la zona ecológica alta con altitudes superiores a los 1500 m s. n. m.— adquirieron su estatus de bastiones totonacos, verdaderos emblemas de la resistencia territorial en contra de los invasores venidos del altiplano. Desde entonces figuran como excepciones en las tierras de conquista nahuas, especies de baluartes en la frontera suroccidental del territorio. Al respecto Bonilla Reynoso documentó que en Eloxochitlán:

---

de Tetela habrían llegado más tarde, en 1219, al mismo tiempo que los de Tzutunpan, quienes habrían sido precedidos por los de Tzanacuautla en 1215. Después llegaron los de Capulapa en 1240 y los de Tututla en 1281." (1998, pág. 71).

## [Eloxochitlán 1]

Se dice, que años atrás, antes de la conquista española, los totonacos estaban juntos cerca de donde se encuentra San Francisco. Estos totonacos son lo que construyeron la pirámide de Ahuacatlán, sobre la que construyeron la actual iglesia. Pero después llegaron los mexicanos, los de IxquiHuacan, y entonces nosotros [los totonacos] tuvimos que irnos más hacia los montes. Así fue como se fueron por el rumbo de Tonalixco y otros por el rumbo de Eloxochitlán, pero somos los mismos. (Bonilla Reynoso, 2020, págs. 56-57).

El poblado cercano a San Francisco donde se juntaron los totonacos fue el barrio Hueytlacomulco, posible MizquiHuacán. El resto de la historia es prácticamente la misma: las incursiones nahuas y la retirada totonaca. He dado todo es rodeo por la historia de la penetración nahua en la zona de Ahuacatlán, no sólo porque de ahí proviene la única tradición histórica totonaca, sino también porque estoy convencido de que para entender la yuxtaposición de las memorias históricas de Zongozotla, Zapotitlán, Tuxtla y Nanacatlán, es preciso conocer este intrincado contexto de invasión y retracción territorial, el cual reencontraremos capítulos adelante en ocasión de diferentes tramas míticas del diluvio, así como del huracán.

Sirva este antecedente histórico para identificar los resortes profundos que dan contexto a la excepcional ubicación de Zongozotla en la margen sur del río, así como a su negativa a reconocerle a Zapotitlán este privilegio: más que el celo natural entre comunidades vecinas con disputas por tierras, lo que está en juego es la coherencia histórica y geográfica sobre la cual descansan la memoria y la lealtad étnica de Zongozotla, pero también, y quizá esto sea étnicamente más relevante, del conjunto de los municipios totonacos que en el siglo XVI, como altépetl, formaron parte de la provincia de Hueytlalpan.

3.

En el siguiente mapa se ve que la ubicación de Zongozotla no es excepcional respecto a la Tepango de Rodríguez, San Miguel Tonalixco (municipio de Tepetzintla) y San Marcos Eloxochitlán (municipio de Ahuacatlán): todos ellos hacen frontera con los nahuas. Este hecho obliga a explicar los porqués de la obsesión zongozontleca por afirmar que son los únicos que habitan en el territorio nahua. La razón la hallamos en el periodo prehispánico:

a pesar de que estas comunidades comparten la lengua totonaca, la zona ecológica y la condición de pueblos de frontera, hasta mediados del siglo XVI Tepango, Tonalixco y Eloxochitlán formaron parte del altépetl nahua de Zacatlán, por lo tanto, su lealtad política fue hasta cierto punto incongruente con su idioma, situación análoga a la que actualmente tiene San Francisco Ixquihuacán que, siendo nahua, comparte un sistema de visitas entre santos con dos comunidades totonacas. En otras palabras, aunque lingüísticamente —y quizá étnicamente también— se reconocían y reconocen como totonacos, durante el Posclásico tardío y la colonia temprana, Tepango, Eloxochitlán y Tonalixco pertenecieron a una unidad política nahua; por su parte, Zongozotla osciló entre dos cabeceras, una totonaca, ubicada en Hueytlalpan, y otra nahua, radicada en Tlatlauquitepec.



Mapa 21. Distribución contemporánea de los poblados totonacos y nahuas. (Stresser-Péan, 1998)

El centro de nuestro interés es Hueytlalpan, pues de él dependieron Zapotitlán, Nanacatlán, Tuxtla y, alternativamente, Zongozotla. En segundo lugar nos interesa Zacatlán, cabecera nahua que hasta 1650 tenía como sujetos a las comunidades totonacas de Tepango, Tonalixco<sup>113</sup> y Eloxochitlán, todas mencionadas en Ixquihuacán 1. Si regresamos al mapa

<sup>113</sup> Tonalixco no aparece como pueblo sujeto de Zacatlán, pero sí lo hace Tepetzintla, actual cabecera municipal de la cual es agencia (García Martínez, 1987, pág. 379).

13 (pág. 67), en donde se marcan los límites de los antiguos altépetl de la cuenca alta del Tecolutla, veremos que hacia el sur de Hueytlalpan, además de Zacatlán, se ubicaban los pueblos de Tetela, Tlatlauquitepec, Teziutlán y Xalacingo, los cuales delimitaban la frontera náhuatl en el tránsito del Eje Neovolcánico a la Sierra Madre Oriental. Gracias a los antecedentes históricos vistos en el apartado anterior, puedo afirmar que las memorias de las comunidades totonacas que fueron sujetas de Zacatlán no se yuxtapondrán con las de Zapotitlán, Nanacatlán, Tuxtla y Zongozotla precisamente porque pertenecieron a otro altépetl y, por lo tanto, no comparten la misma historia de cohesión étnica y fisión municipal.

Si a esto sumamos la lejanía que los totonacos de Zacatlán tenían del brazo principal del río Zempoala, la afirmación de los zongozontlecos de que ellos son el último baluarte totonaco hacia las tierras nahuas cobra sentido, ya que su memoria de comunidad lleva implícitos los límites de su antiguo altépetl: Hueytlalpan. Por su lado, Tepango, Eloxochitlán, Tonalixco, Tlacotepec y Tonalapa tendrán como referente a Zacatlán. La pertenencia de comunidades totonacas a diferentes pueblos de indios explica que la gente de Tuxtla afirme que de Tepango para “arriba” se habla otro totonaco, mientras que de Zongozotla para “abajo”, aunque varía de comunidad en comunidad, es el mismo. Hay un totonaco propio del antiguo altépetl de Zacatlán, y otro del de Hueytlalpan. La memoria histórica dejó huella lingüística.

Esta segmentación no significa que los pueblos totonacos sujetos de Zacatlán hayan estado aislados; al contrario, desde el periodo prehispánico hasta nuestros días comparten con sus parientes Hueytlalpan el idioma, una misma concepción del territorio y también un mismo paisaje, elementos que adquirieron mayor relevancia una vez que la estructura política de los altépetl cedió a la lógica municipal castellana entrado el siglo XVII. Este hecho se constata con la solicitud que hacia finales del siglo XVI y principios del XVII hicieron los totonacos de Zacatlán al virrey para que se les permitiera elegir a sus propias autoridades, pues eran “otra nación” distinta a los nahuas (Torquemada, 1975, pág. 384).

Para aprehender etnográficamente la herencia de esta división política prehispánica y profundizar en la yuxtaposición de memorias contemporáneas, será necesario echar un vistazo a la configuración y los procesos de transformación colonial de los altépetl totonacos centrales durante el siglo XVI. En la *Relación de Hueytlalpa y su partido* de 1581 se reportan las siguientes estancias o comunidades sujetas a la cabecera:

[...] *Coatepec, Chichicpahuatlán, Olintlan, Zapotlan, Chimalco, Huehuetlan, Chilchota, Comapa, Netotoliniloyan, Caxoacan, Ocelonacaxtla, Atliquizayan, Nestequitlan, **Tuchtlan, Nanacatlan, Huitzila, Zongozotlan, Zapotitlan, Tapayula, Iztepec, Camoquutla*** (Acuña Sandoval, 1985, pág. 154).<sup>114</sup>

He resaltado en negritas a las cuatro comunidades implicadas en el conflicto de memorias que detonó este ensayo.<sup>115</sup> Como he mencionado, esta tensión de límites se explica porque los actuales municipios y comunidades fueron calpolli de Hueytlalpan y, por lo tanto, conservan su identidad local estrechamente ligada a la tierra. Aunque las elites de los altépetl conservaron parte de sus privilegios durante el siglo XVI y el inicio del XVII, poco a poco la estructura modular fue cediendo a la lógica municipal hispana, dando rienda suelta a procesos de fisión al interior de los altépetl.<sup>116</sup> En el caso del de Hueytlalpan, la fragmentación político-territorial tuvo lugar entre 1646 y 1799 (García Martínez, 1987, pág. 378).<sup>117</sup>

---

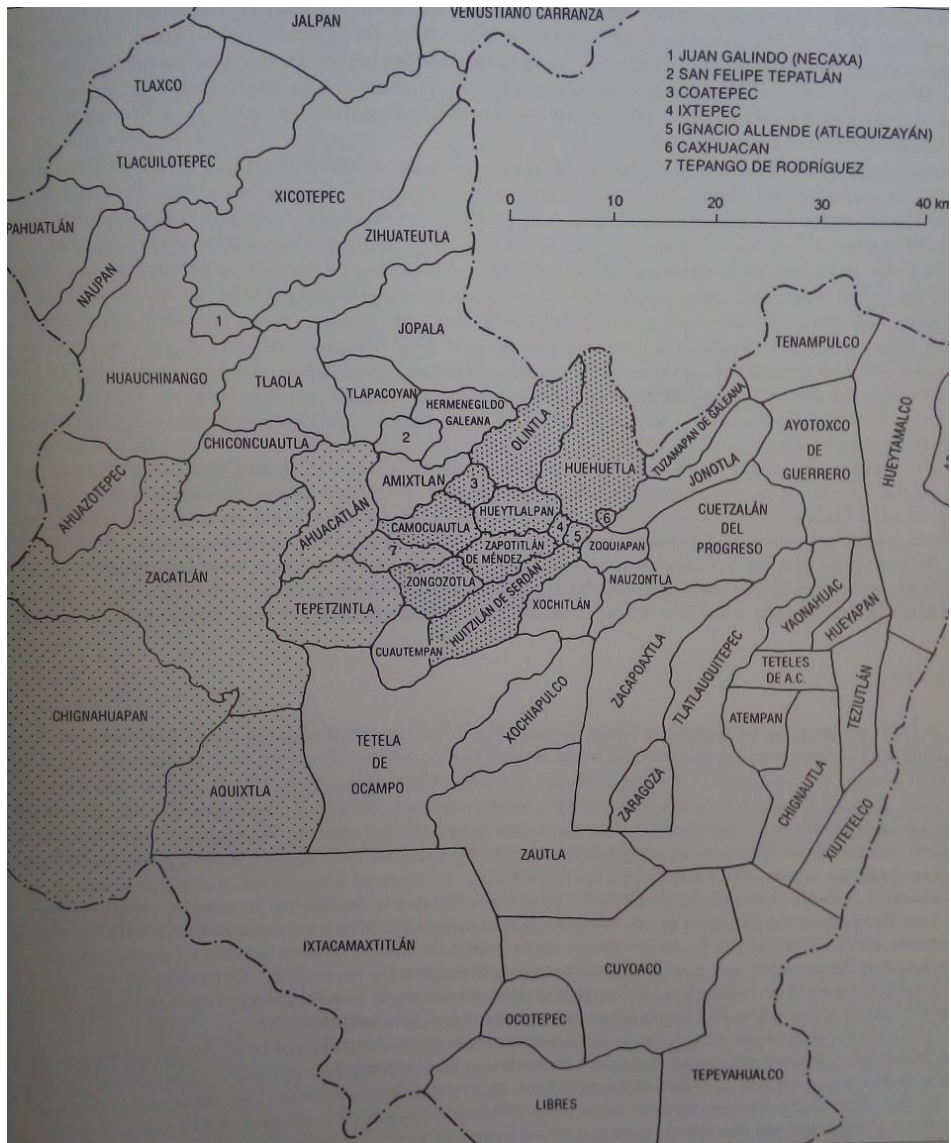
<sup>114</sup> Se consultó la versión electrónica del libro y por lo tanto no hay paginación.

<sup>115</sup> Debo señalar, sin embargo, que los problemas de linderos son comunes a casi todos los pueblos que pertenecieron a Hueytlalpan y, por lo tanto, los conflictos entre Zongozotla, Zapotitlán, Tuxtla y Nanacatlán son casos de un proceso general. Baso esta afirmación en el trabajo de campo que en 2012 realicé en Ixtepec, Atlequizayán, Ozelonacaxtla, Caxhuacan y Allende (que no aparece en la lista).

<sup>116</sup> “Después de la conquista, los sentimientos de orgullo y solidaridad, la interdependencia económica y los numerosos matrimonios entre las dinastías siguieron funcionando para conservar las grandes unidades, pero ahora faltaba el factor de unión más fuerte, la necesidad urgente de combinarse para la defensa o el engrandecimiento, y las fuerzas que operaban en favor de la fragmentación, que siempre habían existido, se podían afirmar con más libertad. La gran diversidad de pequeñas etnias era quizá la más fuerte de estas fuerzas.” (Lockhart, 1999, pág. 46).

<sup>117</sup> Durante la historia independiente de México hubo nuevos procesos de fisión de los cuales daré cuenta.





Mapa 22. Municipios actuales formados por el desmantelamiento de Zacatlán y de Hueytlalpan (Stresser-Péan, 1998, pág. 95)

Antes de esta debacle Hueytlalpan alcanzó tal importancia que su autoridad se impuso al resto de los altépetl totonacos de tierra fría y caliente, sin importar las barreras geográficas. Así, cuando en 1581 Juan de Carrión dio respuesta al cuestionario de las *Relaciones geográficas* encomendado por el rey Felipe II no sólo dio cuenta del pueblo del que era corregidor, Hueytlalpan, sino también concentró las respuestas de las cabeceras de



Zacatlán, eminentemente nahua, y de las totonacas de Juxupango, Matlaltan, Chila y Papantla, de las cuales era Alcalde Mayor.<sup>118</sup>



Foto 2: Convento de San Andrés en la cabecera municipal de Hueytlalpan.

Esta particularidad llevó a José García Payón a postular que en esos años Hueytlalpan fue la sede de una confederación de totonacas que abarcaba desde Zacatlán hasta Tecoluitla (1965, pág. 20); es decir, de la zona fría y alta (Tonalixco, Eloxochitlán y Tepango) a la caliente y baja, confederación cuyo principal referente geográfico fue la ruta del río Zempoala.<sup>119</sup> Se trata, precisamente, de la distribución de los totonacos del grupo dialectal central y del área de influencia totonaca que don Juan Santiago describió en el relato Ixquihuacán 1. Sin duda, la identidad lingüística y un cierto tipo de lealtad étnica fueron

---

<sup>118</sup> “En septiembre de 1556 se dio jurisdicción al corregidor de Hueytlalpan en todos los pueblos de la Corona y de encomienda cercanos, y poco después se le hizo alcalde mayor encargado de una extensa provincia que iba de Zacatlán hasta el Golfo.” (Gerhard, 2000, pág. 401).

<sup>119</sup> Sobre este punto Guy Stresser-Péan comenta: “Hueytlalpan, a veces llamado Teotlalpan, ubicado a 950 metros de altitud, era antiguamente la capital de un importante estado indígena, abundantemente poblado, y brevemente descrito en 1851 por su alcalde mayor, Juan de Carrión. El nombre náhuatl de Hueytlalpan se debería a indios ‘mexicanos’ llegados antiguamente de la ‘provincia de México’, es decir probablemente a los conquistadores chichimecas del siglo XIII. Los indios de Hueytlalpan eran todos totonacos (a excepción de los del pueblo de Huitzilán) y sólo los notables o principales conocían la lengua ‘mexicana.’” (1998, pág. 97).

factores cruciales para que las autoridades coloniales planearan la formación de los partidos o provincias, unidades administrativas que integraban en la figura de un alcalde mayor a diferentes corregimientos.

Más allá del limitado éxito administrativo que alcanzaron, lo importante es el sustrato lingüístico sobre el cual se montaron, el cual trasciende los acotados límites de los antiguos altépetl y sus lealtades locales. La relativa fragmentación política propia de los altépetl —y que vemos reflejada en las memorias históricas— contrasta con una identidad lingüística global que, en el plano étnico e histórico, dependió de la presencia de un Otro étnico radical: los nahuas. En el contexto de estas tensiones los ríos jugaron un rol crucial. Cuando García Martínez relata la serie de problemas que las autoridades novohispanas enfrentaron para nombrar a los corregidores en los diferentes pueblos serranos, comenta:

Un rápido vistazo al mapa pudiera sugerir que se procuró agrupar en una sola jurisdicción a los pueblos comprendidos entre dos ríos; evitando en cambio unir a los que estuvieran separados por los mismos. Pero eso no fue una regla, ni los ríos parecen haber tenido en la historia de la Sierra un papel de frontera cultural o política. (1987, págs. 117-118).

Idioma, lealtad política e hidrografía, entre otros factores, debieron entremezclarse para generar las divisiones administrativas que dieron como resultado configuraciones que ponían en segundo término los difusos límites de los altépetl. No obstante, para el caso específico del pueblo de Hueytlalpan, centro totonaco por antonomasia, la fuerza de las dos primeras condicionantes tuvo mayor peso que la tercera. Al menos así lo sugiere el caso de Zongozotla. Su particular ubicación en el sur del río Zempoala provocó que durante el siglo XVI fuera materia de disputa de los pueblos de indios de Hueytlalpan y Tlatlauquitepec. A diferencia del resto de los municipios y comunidades totonacas que fueron sujetos de Hueytlalpan y que hoy en día habitan en la ribera norte del río Zempoala, Zongozotla es una comunidad que desde tiempos inmemoriales ha ocupado la margen “equivocada” del río.

En el siguiente mapa, que es un acercamiento del 13 (pág. 67), vemos que hacia el sur de Hueytlalpan y el norte de Tlatlauquitepec, Tetela y Zacatlán, aparece una zona de “disputa”

comprendida entre el río Zempoala y el cerro Cozoltépetl, misma que aproximadamente se corresponde con los terrenos de los actuales municipios de Zongozotla y Huitzilán.<sup>120</sup>



Mapa 23. Zona de disputa entre Hueytlalpan y Tlatlauquitepec. Zongozotla y Huitzilán fueron las principales comunidades que ocuparon esta área.

En las notas explicativas a la *Descripción del pueblo de Hueytlalpan*, José García Payón (1965) comenta que Hueytlalpan no aparece con ese nombre en la *Matrícula de Tributos*, pero es posible identificarlo como Teotlalpan gracias a la información del *Libro de las Tasaciones de los pueblos de la Nueva España*. Este cruce de información permite inferir que en el momento del contacto había tres altépetl totonacos que tributaban en la guarnición mexicana de Tlatlauquitepec: Hueytlalpan-Teotlalpan, Iztepec e Ixcoyamec (Gerhard, 2000, pág. 400).<sup>121</sup> Durante el breve periodo en que fueron encomienda de Pedro de Cindos de Portillo y Hernando de Salazar,<sup>122</sup> los tres reconocieron a Tlatlauquitepec como una especie

<sup>120</sup> Recordemos que Zapotitlán, en la memoria de sus vecinos y la suya propia, recientemente ocupó sus actuales terrenos de la margen sur.

<sup>121</sup> García Payón comenta: “[...] según el Folio 51 del Mendocino el tributo de la provincia de Tlatlahquitepec que comprendía las cabeceras tributarias eran, las siguientes: Tlatlahquitepec, Ateno, Ayotochco, Yayaxquiltalpa, Teotlalpan o Gueytlalpan, Iztepec, Ixcoyamec, Yaonauac, y Caltepec [...]” (1965, pág. 32).

<sup>122</sup> A estos encomenderos se les entregaron los pueblos de: Hueytlalpan, Tlatlahquitepec, Xonotla, Iztepec, Cetusco, Quetzalcoatl e Ixcoyamec (García Martínez, 1987, pág. 313).

de cabecera a pesar de ser nahua (caso similar a Tonalixco, Eloxochitlán y Tepango respecto a Zacatlán).<sup>123</sup>

Sin embargo, con la renuncia de Pedro Cindos a su mitad de encomienda a favor de la Corona (1528), la vacante de la otra mitad (1531) y la implementación de la política de corregimientos durante el gobierno de la Segunda Audiencia, se abrió una ventana de oportunidad para una reivindicación étnico-lingüística abarcadora. En 1531 se nombró un corregidor para Hueytlalpan e Ixtepec, refrendando así su calidad de pueblos totonacos de por sí, pero, sobre todo, oficializando su separación —y la de sus sujetos— de la provincia nahua de Tlatlauquitepec, a la que sólo le quedaron dos sujetos totonacos: Ixcoyamec y Zongozotla. El resto de sus comunidades eran nahuas, entre ellas Huitzilán.

El curso del río Zempoala fue crucial para tomar esta decisión, de hecho, es probable que desde entonces se le haya reconocido como el límite entre los pueblos de Hueytlalpan y Tlatlauquitepec y, en consecuencia, como la frontera natural, lingüística y étnica entre los nahuas y los totonacos de esta zona. El problema con esta determinación fue que Zongozotla e Ixcoyamec siguieron siendo asentamientos totonacos en terrenos conquistados por los nahuas. Como frijoles en el arroz, estas dos comunidades echaron por tierra la posibilidad de una frontera étnica “pura”, excepcional circunstancia acaecida medio milenio atrás, y de la cual nace el discurso de identidad que hoy en día reproducen en sus memorias históricas Zongozotla y sus vecinos totonacos inmediatos.

Si desde el siglo XVI hasta nuestros días Zongozotla ha sido la única comunidad totonaca sujeta al antiguo pueblo de Hueytlalpan que habitó y habita en el sur del río Zempoala, ¿qué pasó con Ixcoyamec? Se trata de:

[...] una localidad que no ha sido posible ubicar y de la que casi no tenemos antecedentes, y que no parece haber tenido la jerarquía de *altépetl* pero que por alguna razón merecía ser mencionada al lado de sitios más destacados, fue incluida dentro del corregimiento de Tlatlauquitepec. Los indios de Hueytlalpan alegaron entonces que Ixcoyamec era una de sus dependencias, y que, siendo así, no podía ser puesta bajo una jurisdicción diferente a la del corregidor de Hueytlalpan. El problema no había aflorado antes, al parecer, porque todos esos sitios habían sido sujetos de un mismo encomendero. Pero la situación era diferente ahora, de modo que las autoridades tuvieron que tomar una decisión: Ixcoyamec fue reconocida

---

<sup>123</sup> Como veremos páginas adelante, el sometimiento de los totonacos, primero a los náhuatl y posteriormente a los náhuatl de la Triple Alianza (México-Texcoco-Tlacopan) es un factor crucial para comprender a las memorias históricas.

como dependencia de Hueytlalpan e incorporada a su corregimiento (García Martínez, 1987, pág. 118).<sup>124</sup>

Esta incorporación tuvo lugar el 17 de septiembre de 1554 y dos años después las fuentes reportaron que Ixcoyamec y Zongozotla tributaban juntos a Hueytlalpan (García Payón, 1965, pág. 32). La caudalosa frontera del Zempoala había cedido ante la fuerza de la identidad étnica y lingüística del pueblo totonaco, la cual había logrado afianzar los baluartes levantados en los terrenos perdidos de la margen sur. Si tuviera que aventurar un origen para la memoria histórica de Zongozotla no dudaría en elegir el 17 de septiembre de 1554.<sup>125</sup> No obstante, así como las fuentes nos permiten ubicar una fecha de inicio para la memoria histórica zongozontleca, permanecen mudas con respecto a lo sucedido con su compañera Ixcoyamec.

Su ubicación en el sur del río se infiere por la cercanía que tuvo con Zongozotla. Sin embargo, después de su anexión al pueblo de Hueytlalpan perdemos su rastro por completo. Junto con Zapotlán, Comapa, Chilchotla y Chimalco forma parte del grupo de localidades que ya no aparecen en la lista de sujetos de las *Relaciones geográficas de 1581*. Lo más seguro es que su población fue congregada, el problema es que no sabemos con quiénes y en dónde. Esta fusión debió pasar poco después de su incorporación a Hueytlalpan, pues en esta zona puede hablarse de congregaciones en el sentido estricto hasta 1550, reducciones vinculadas con las epidemias de 1545-1548 (García Martínez, 1987, págs. 107-116).

La hipótesis más sencilla sostiene que Ixcoyamec se fusionó con Zongozotla consolidando un único bloque totonaco en la margen sur del río. Se trata de la opción más viable toda vez que ambas localidades compartían los terrenos, la lengua y la lealtad a Hueytlalpan. Por si fuera poco, la existencia en 1590 de dos pretendidos caciques de Zongozotla nos habla del reconocimiento de un pasado “noble” y, por lo tanto, del recuerdo de haber sido

---

<sup>124</sup> Walter Krickeberg comenta: “Tal vez se pueda identificar a Ixcoyamec con el actual Oyameles, al sur de Tlatlauquitepec [...]” (1933); a la luz de estudios más recientes esta hipótesis debe desecharse.

<sup>125</sup> Poco después de esta fecha el corregidor de Hueytlalpan fue nombrado alcalde mayor de los pueblos de Zacatlán, Hueytlalpan, Matlatlan, Chila, Xuxupango y Papantla (Gerhard, 2000, pág. 401). Es claro que se trató de un movimiento de reivindicación étnica que aprovechó la coyuntura política y administrativa del gobierno virreinal.

altépetl y del derecho a ser reconocido como un pueblo de por sí.<sup>126</sup> Este reclamo sólo tenía sentido si los linajes nobles de Ixcoyamec hubiesen encontrado refugio en Zongozotla y que, una vez unidos, hubieran hecho un frente étnico y territorial común en contra de los nahuas de Huitzilán y, quizá, de los de Cuautempan y Tetela.<sup>127</sup>

El enigma aparentemente se disipa. Las fuentes coloniales señalan que la congregación de Zapotitlán tuvo lugar a principios del siglo XVII (1600) y que dicha reducción implicó la dotación de tierras en el valle que flanquea al río Zempoala.<sup>128</sup> Esto quiere decir que la gente que pobló Zapotitlán efectivamente bajó de los cerros de la margen norte para hacerse de las tierras que hacían frontera con los nahuas de Huitzilán y con sus hermanos lingüísticos de Zongozotla e Ixcoyamec. En otras palabras, las memorias de Zongozotla y Nanacatlán son fieles a la historia colonial y, por lo tanto, la referencia y la ubicación del asentamiento original, *Puhuac*, se corrobora histórica y etnográficamente.

Han pasado más de cuatro siglos desde que los habitantes de *Puhuac* ocuparon el valle del Zempoala haciendo suyos terrenos que la autoridad colonial arrebató a otras comunidades totonacas (Zongozotla, Nanacatlán, Tuxtla, Huitzilán y posiblemente Ixtepec). Desde entonces sus vecinos no han dejado de denunciar la invasión negándose a reconocerlos como legítimos habitantes de esos terrenos. Cuando la tierra está de por medio no hay identidad étnica ni lingüística que valga, cada comunidad velará por sus linderos pues de ellos dependen sus milpas y el sustento de sus familias. No obstante, sería ingenuo asumir que el reclamo de Zongozotla se reduce a un problema de límites con Zapotitlán, sobre todo porque este tema lo comparten con Nanacatlán y Tuxtla, e incluso los zapotecos coinciden en que les arrebataron las tierras.

Como veremos a continuación, el problema de fondo no es la pérdida de los terrenos fluviales, sino la actual ubicación de Zapotitlán. En otras palabras, lo que los zongozontlecos

---

<sup>126</sup> “En 1590 había dos supuestos caciques de Zongozotla, una de las estancias de Hueytlalpan. Uno de ellos, don Fernando de Suero, alegaba que a él le correspondía por herencia legítima el ‘cacicazgo’ y mando de dicha estancia, pero que le había sido arrebatado desde su niñez por el cacique usurpador don Domingo de Soto. El alcalde mayor ordenó una investigación y encontró que el padre y el abuelo de Suero habían sido tequitlatos, esto es, recaudadores de tributos”. Al final, a ambos se les concedió el cargo (García Martínez, 1987, pág. 203).

<sup>127</sup> En épocas recientes, los integrantes del colectivo Historia y Tradición Oral de Zapotitlán han propuesto la hipótesis de que Ixcoyamec se ubicó en un terreno cercano al actual cementerio de Zapotitlán. Para revisar su propuesta visitar la siguiente página: [https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=1434388100028256&id=600020330131708](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1434388100028256&id=600020330131708)

<sup>128</sup> Pocos años después, alrededor de 1609, se le concedió el rango de cabecera eclesiástica, distinción que le permitió ganar peso ritual frente a su antigua cabecera, Hueytlalpan.

no están dispuestos a compartir con los zapotecos es la cualidad “simbólica” de ser los únicos totonacos que habitan en tierras conquistadas por los náhuat. Lo que está en juego es el rol de baluarte étnico, es decir, la cualidad de pueblo totonaco “excepcional”.

4.

La hipótesis de que Zongozotla e Ixcoyamec se congregaron y formaron un baluarte totonaco deja un cabo suelto: Huitzilan. Así como Zongozotla fue y es una excepción totonaca en el territorio nahua, Huitzilan es excepcional en tanto fue integrado al pueblo totonaco de Hueytlalpan a pesar de ser un asentamiento nahua. En términos estrictos es un caso aún más excepcional, incluso ilógico si lo comparamos con el discurso de resistencia étnica de Zongozotla. Se trata una comunidad nahua en territorio nahua, que a pesar de ello pasó a ser estancia de una cabecera totonaca ubicada del lado totonaco del río. En el listado de los sujetos de Hueytlalpan en 1581 el frijol en el arroz es, precisamente, Huitzilan. Si efectivamente en esos años la lealtad lingüística y étnica comenzaba a despuntar, ¿qué resortes étnicos movieron a Hueytlalpan a reconocerlo como propio? ¿Qué tienen de especial los náhuat de Huitzilan que pasaron a formar parte del pueblo totonaco? ¿Por qué Tlatlauquitepec, guarnición mexicana ubicada en la región olmeca-tlaxcalteca no lo integró a su jurisdicción a pesar de compartir el lazo lingüístico y una posible filiación étnica?

Es muy poca la información histórica al respecto. En la obra de Bernardo García Martínez, Huitzilan apenas tiene dos menciones y ambas datan de finales del siglo XVI (1591 y 1598) (García Martínez, 1987, págs. 169, 208). Llama la atención que no se cuenta su proceso de fisión con respecto a Hueytlalpan como sí se hace con el resto de los asentamientos totonacos, incluido Zongozotla. Es como si hubiera aparecido de la nada en la historia colonial perteneciendo, además, a un pueblo de habla e identidad totonacas. Esta laguna se debe a que no contamos con la relación geográfica de Tlatlauquitepec, pueblo que hasta 1554 tuvo bajo su jurisdicción tanto a Zongozotla como a Huitzilan, año en que pasaron a formar parte de Hueytlalpan.

Hurgando en las fuentes históricas encontramos que para el siglo XVI sólo existen las descripciones de las *Doctrinas de indios a cargo de clérigos*, relaciones hechas en 1569 por los curas y vicarios de los pueblos de indios de la diócesis de Tlaxcala a solicitud del obispo Fernando de Villagómez. Estas relaciones fueron publicadas en 1905 y forman parte



del tomo V de los *Papeles de la Nueva España* de Francisco del Paso y Troncoso (1905). En las respuestas del vicario de Hueytlalpan destacan los idiomas que atribuye a varios de los sujetos o estancias, entre ellos nuestro viejo conocido Zongozotla:

**Tzonçoco**= El pueblo de *Tzonçocotlan*, sujeto, tiene de jente de doctrina quinientas personas poco mas o menos sin los niños; y estos ablan la lengua mexicana todos, y desde la cabeçera a este sujeto ai quatro leguas buenas de sierra (Paso y Troncoso, 1905, vol. 5, pág. 214).

Si bien el idioma nahua era común entre la nobleza de los diferentes altépetl —recordemos que estos altépetl tributaban a Tenochtitlán— las respuestas de Juan de Luján afirman que era el común de la gente en Zongozotla, asentamiento que hasta ahora habíamos reconocido como baluarte totonaco.<sup>129</sup> En esta misma situación aparece Ixtepec,<sup>130</sup> mientras que de Nanacatlán se nos dice que se hablaban lo mismo el totonaco que el “mexicano” y de Huitzilan únicamente se reportaron hablantes de este último idioma.<sup>131</sup> Esta información contradice las investigaciones de García Martínez y mi hipótesis de que la incorporación de Zongozotla y Huitzilan a Hueytlalpan (1554) debió seguir una lógica lingüística y étnica. Si damos crédito a lo que reportó Juan de Luján, más que un baluarte totonaco frente al cerco nahua, Zongozotla aparece como un puesto de avanzada nahua en el sur del río Zempoala que a partir de la colonia comenzó a totonaquizarse, proceso contrario a la historia de retracción territorial que hemos seguido hasta ahora.

---

<sup>129</sup> Quizá a esto se deba que Bernardo García Martínez señale que posiblemente Ixcoyamec fue una dependencia nahua de Hueytlalpan reclamada por Tlatlauquitepec (García Martínez, 1987, pág. 309).

<sup>130</sup> “Itztepec= El pueblo de *Iztepec* i iglesia, sujeto, tiene de jente de doctrina seicentas y cincuenta personas sin los niños; estos hablan la lengua *mexicana*, que no entienden otra: ai desde la cabeçera a dicho pueblo tres leguas de sierras” (Paso y Troncoso, 1905, vol 5, pág. 214).

A partir de la Matrícula de Tributos, en donde se establece que tanto Ixtepec como Ixcoyamec debían concentrar su tributo en Tlatlauquitepec, Vicente Lombardo Toledano sugiere que debieron ser asentamientos nahuas en tierras abandonadas por los totonacos pues: “[...] fueron pueblos que vivían en una relación íntima que no pudo haber sido sino la de la lengua y regimenes sociales semejantes, ya que sería inverosímil creer que pueblos de costumbres, origen y lengua diversos se pusieran de acuerdo para pagar tributos como vasallos de un mismo amo. Generalmente los caciques, por pequeños que fueran sus territorios, preferían, no estando unidos ni formando parte de los pueblos vecinos, pagar directamente su tributo a los recaudadores del Imperio, y éste les fijaba, en efecto, contribución especial.” (Lombardo Toledano, 1990 [1931], pág. 33). Esta afirmación explica porque Lombardo no identificó a Hueytlalpan como Teotlalpan.

<sup>131</sup> “Primeramente el pueblo de *Uitzilan*, sujeto, tiene de jente de doctrina seycientas personas poco mas o menos y estos son lengua *mexicana*, y esto se entiende sin los niños; desde la cabeçera a este sujeto ai quatro leguas de sierras.” (Paso y Troncoso, 1905, vol. 5, pág. 214)



Esta pretendida “ttonaquización” no es armónica con la distribución histórica y contemporánea de ambos grupos etnolingüísticos. Además, nos pone en alerta frente al hecho, este sí documentado, de que Juan de Luján era nahua y probablemente haya querido llevar agua a su molino:

[...] las lenguas que los naturales de este partido ablan son dos y la principal es la de los *ttonaques*, avnque no son muchos, y la mas cantidad de jente abla la lengua *mexicana*, que es la que todos ablan, avque ai algunos pueblos de este partido, que son los más principales, que no entienden otra lengua sino sola la *mexicana*, y EL VICARIO que al presente los tiene a cargo por vuesta Señoría Reverendisima [...] soy lengua *mexicana* y la entiendo pues en ella me crie, y la propia la ablan los naturales de esta provincia y partido, que chicos y grandes la ablan y entienden (Paso y Troncoso, 1905, págs. 213-214)

Para emitir un juicio sobre la veracidad o falsedad de lo dicho por Luján será necesario revisar los *Memoriales del obispo de Tlaxcala* (Mota y Escobar, 1987). El primero de los viajes del obispo De la Mota y Escobar tuvo lugar hacia finales de enero de 1610; en aquella ocasión visitó la cabecera del pueblo de Hueytlalpan y sus sujetos Olintla, Ixtepec, Zapotitlán y Huitzilán.<sup>132</sup> A diferencia de lo referido por Juan de Luján cuatro décadas antes, Ixtepec aparece como totonaco, lo mismo que Hueytlalpan y Zapotitlán.<sup>133</sup> Esta información es congruente con los procesos de invasión nahua y retracción totonaca hasta ahora abordados; sin embargo, cuando el obispo da cuenta de Huitzilán vuelve a poner todo de cabeza:

En este pueblo [Zapotitlán] y Huitzilán de la Corona, lengua totonaca, tierra muy doblada (q)u(e) pasa por él un hermoso río, que cría bobos y truchas [el Zempoala]; está situado en una gran barranca, es(tá) sujeto a la justicia de Gueitlalpan y al gobernador Don Antonio. Díjose misa al pueblo y prediquéles en lengua mexicana y confirmé a 360 criaturas así de este pueblo de Guitzilán, hice al fiscal que les convirtiese mi sermón en lengua totonaca (Mota y Escobar, 1987, págs. 65-66)

Por primera vez tenemos noticia de que en Huitzilán se hablaba totonaco; tan era así que el obispo pidió al fiscal de Huitzilán les tradujera al totonaco lo que él les predicó en nahua. La contradicción entre lo dicho por Juan de Luján y por el obispo De la Mota y Escobar es

---

<sup>132</sup> Posteriormente, en su séptima salida de 1615 volvió a Huitzilán; y en 1622, en la décima de sus salidas, visitó Olintla, Hueytlalpan, Zapotitlán y una vez más Huitzilán.

<sup>133</sup> San José Olintla aparece como totonaco en ambas fuentes.

enorme y lo único que podemos asegurar es que la estrecha área demarcada por el cerro Cozoltépetl y el río Zempoala era una zona de indefinición étnica y lingüística, circunstancia hasta cierto punto consecuente con las disputas que sobre ella tuvieron las cabeceras de Tlatlauquitepec y Hueytlalpan. ¿Nahua o totonaco? Huitzilan de Serdán parece ser la clave para disipar este enigma étnico.<sup>134</sup>

No contamos con más documentos de la época ni tampoco con registros prehispánicos que pudieran sacarnos del atolladero. Para avanzar será preciso cambiar de estrategia y, desde el presente, intentar ver qué más pueden aportar las memorias históricas con respecto a los procesos del pasado. Sobre Huitzilan de Serdán el antropólogo estadounidense James Taggart nos comparte lo siguiente:

Totutla perdió importancia poco a poco hasta llegar a convertirse en un poblado sujeto a la jurisdicción administrativa de Huitzilan, cabecera del municipio. No hay documentos que indiquen cuándo se fundó Huitzilan ni cuándo se convirtió en municipio [...]

Cuentan los indios que Huitzilan estaba situado al otro lado del cerro que limita al poblado por el poniente [el Cozoltépetl]. Se llamaba Huizilaco. La topografía del lugar no se prestaba a la construcción de un poblado grande y hubo de trasladarlo al valle, que sí ofrecía la posibilidad de construir un número mayor de casas (Taggart, 1991, pág. 26)

El contraste de esta información con la que ofrece una monografía local repartida por la casa de cultura del municipio (Secretaría de Cultura de Puebla, 1999), me permiten inferir que la memoria de Huitzilan asume que la cabecera municipal fue fundada por la población de Totutla que se desplazó a Huizilaco, asentamiento que debió estar muy cerca de Zongozotla, pues este es el único pueblo conocido hacia el poniente del cerro que los separa (el Escorial de la memoria de Nanacatlán).<sup>135</sup> Obligados por problemas orográficos se trasladaron hacia un valle —argumento análogo al de Zapotitlán— donde finalmente levantaron el pueblo actual. Sin mencionar sus fuentes, esta monografía hace énfasis en el

---

<sup>134</sup> Existe una omisión que arroja algo de luz sobre el asunto. Si contrastamos las relaciones geográficas de los pueblos de Hueytlalpan con las de Tetela-Xonotla (únicas con las que contamos), salta a la vista que en la segunda se especifica que se hablan los dos idiomas, mientras que en la de Tetela únicamente se reporta el habla nahua (náhuat): “La lengua que se habla entre estos naturales es la mexicana, y no hay otra en este pu[eb]lo” (Acuña Sandoval, 1985, pág. 405). Si el corregidor de Hueytlalpan no especificó que se hablaba el náhuat en su pueblo ello se debió, quizá, a que efectivamente no se hablaba o, en su defecto, a que era minoritaria como sugiere lo descrito por el obispo De la Mota y Escobar tres décadas después, una vez concluida la segunda generación de congregaciones.

<sup>135</sup> La cercanía entre Zapotitlán y Huitzilan de que habla De la Mota y Escobar sugiere lo mismo.

desplazamiento de la población totonaca por parte de los nahuas, así como en el parentesco que éstos tienen con los chichimecas, en general, y con los mexicas, en particular.<sup>136</sup>

La supuesta ascendencia tutulteca de Huitzilán debe ser comparada con la del barrio Pochácatl de Ahuacatlán. En ambos casos se narra el desplazamiento de un contingente de población náhuat tutulteca —quizá un calpolli— que avanza hacia las cumbres y barrancas de la Sierra Madre Oriental desplazando a la población totonaca originaria. Aunque la memoria de Huitzilán no menciona epidemia alguna, las mortandades narradas en las *Relaciones geográficas* me llevan a pensar que en ambos casos los desplazamientos pudieron ser consecuencia de las ocurridas en 1545-1546, que a la postre promovieron las congregaciones de 1550. De haber sido así, sería igualmente probable que en Huitzilán se hayan congregado el totonaco Ixcoyamec y el núcleo náhuat proveniente de Totutla, dando origen a una comunidad mixta como en su momento lo fueron la misma Totutla,<sup>137</sup> Ixquihuacán y el barrio Analco de Ahuacatlán.

Esto explicaría por qué Huitzilán pasó a ser estancia del pueblo totonaco Hueytlalpan en lugar de seguir ligado al nahua de Tlatlauquitepec, es decir, se privilegió su ascendencia totonaca por sobre la nahua. Siglos después, tal y como pasó en Totutla,<sup>138</sup> en el barrio

---

<sup>136</sup> “Pero para que esto sucediera [la fundación de Huitzilaco], este Señorío tuvo que desplazar a los Totonacas, quienes habitaban este lugar así como los pueblos que hoy conocemos como municipios de Zongozotla y Zapotitlán; dejándoles a nuestros antepasados y ellos a nosotros como herencia la lengua náhuatl y sus costumbres; debido a la muy estrecha relación que existía entre los Chichimecas y la nueva cultura Azteca que por esos tiempos se encontraba haciendo más extensos sus dominios” (Secretaría de Cultura de Puebla, 1999, pág. 3).

<sup>137</sup> La relación de Tetela y Jonotla ha sido estudiada reiteradamente por los historiadores porque contiene información valiosa sobre la tradición nahua y su penetración a los territorios totonacos. Sin embargo, nuestro conocimiento de la zona es parcial debido a la falta de la relación de Tlatlauquitepec, pueblo que además de ser vecino penetraba como cuchilla hacia el occidente reduciendo al mínimo la frontera entre Hueytlalpan y Tetela, y que además interrumpía la continuidad territorial entre Tetela y Xonotla (ver mapa 13, pág. 67). La historia entre los pueblos de Tlatlauquitepec y Tetela-Xonotla nos es extraña; sin embargo, al margen de Hueytlalpan, es claro que en esa frontera las lealtades iban más allá del plano lingüístico y étnico. Al respecto llama la atención la manera en que el corregidor de Tetela y Xonotla responde a la primera pregunta del cuestionario: “[...] Este partido está metido en la cordillera y comarca de la provi[nci]a de la *Hueytlalpa*, que quiere decir “tierra y provi[nci]a grande” en lengua castellana” (Acuña Sandoval, pág. 403, 1985).

<sup>138</sup> A pesar de su nahuatlización, la ascendencia totonaca jugó un rol muy importante en el discurso identitario de Totutla, como se dijo en 1550: “Uno de los primeros problemas que se presentaron al virrey Velasco provino de una queja de los indios de Tetela, que acusaron a los de una estancia sujeta, Totutla, de tratar de desconocer a la cabecera, rehusándose a prestarle obediencia y servicio y apoderándose de algunas de las tierras de los principales. No disponemos de información sobre los pormenores de este conflicto, pero es comprensible si se toma en cuenta que Totutla era sujeto

Analco, y en Ixquihuacán, la población totonaca de Ixcoyamec se nahuatlizó y rompió los lazos lingüísticos y étnicos con Zongozotla y el territorio totonaco que se despliega hacia el norte del río Zempoala.<sup>139</sup> En este contexto, la memoria de Nanacatlán y su reclamo de las ribereñas tierras de Huitzilán (en concreto la comunidad de San Miguel del Progreso) en realidad narra el proceso de pérdida lingüística y étnica totonaca; es decir, nos habla, una vez más, de la nahuatlización del territorio totonaco.

Casos similares, tanto históricos como contemporáneos, han sido descritos por Guy Stresser-Péan para comunidades totonacas del norte —que veremos en el capítulo noveno— y sus vecinas tepehuas.<sup>140</sup> Al margen de las conquistas prehispánicas, en contextos multiétnicos como los que caracterizan al Totonacapan:

De manera general, puede decirse que un individuo se toma la molestia de aprender una lengua indígena de lugares circunvecinos cuando para hacerlo puede contar con los contactos humanos necesarios y cuando considera que la práctica de esta lengua le proporcionará ventajas sociales o económicas de importancia. Si muchos hombres de un mismo pueblo tienen al mismo tiempo la misma experiencia, dicho pueblo podrá volverse bilingüe de forma más o menos duradera. Pero lo más común es que el bilingüismo sea una fase transitoria, pues las dos lenguas no están en igualdad de circunstancias: la más prestigiosa o la que presenta más ventajas termina por imponerse a la otra. (Stresser-Péan, 2011, pág. 68).<sup>141</sup>

Desde esta perspectiva es plausible que Ixcoyamec y Huitzilán estuvieran en un estadio de bilingüismo totonaco-nahua durante el siglo XVI y XVII, posibilidad que sustentaré a partir de evidencia etnográfica, en concreto, de una versión contemporánea del mito del diluvio, trama que sin duda alguna se presta para justificar el tránsito del antes al ahora. Entre el

---

de tradición y lengua totonaca, y que su cabecera, Tetela era nahua.” (García Martínez, 1987, pág. 214)

<sup>139</sup> Tanto en términos históricos como en la etnografía de las memorias locales, la posibilidad de que el nahua se extendiera como lengua común desde Zongozotla hasta Ixtepec al momento del contacto, y que después, el totonaco la retrajera al sur del río Zempoala resulta forzada. Es probable que lo dicho por el vicario de Hueytlalpan, nahuatlato de nacimiento, respondiera menos a la real distribución lingüística de los sujetos, que a una lealtad étnica enraizada, misma que debió verse afectada con la desincorporación de Zongozotla e Ixcoyamec de Tlatlauquitepec, ocurrida poco más de una década antes, en 1554.

<sup>140</sup> Sobre este particular es importante revisar los procesos de retroceso lingüístico del totonaco del norte frente al náhuatl (Stresser-Péan, 2011, págs. 69-71).

<sup>141</sup> Es interesante notar que en las tradiciones históricas de los pueblos nahuas del altiplano el cambio de lengua no fue un proceso sufrido por la población que recibe a los emigrantes, sino al revés; al respecto Federico Navarrete comenta: “[...] el cambio de idioma de los emigrantes contribuía a la definición de una nueva identidad étnica y a diferenciarlos de los grupos que habían dejado atrás, en su lugar de origen.” (Navarrete Linares, 2011, págs. 175-176). Lo más probable, como dice Stresser-Péan, es que la sustitución siga una lógica jerárquica.

corpus de relatos que James Taggart recogió y analizó en Huitzilán se encuentra una versión que nos habla, precisamente, de esta fusión de tradiciones étnicas:

[Huitzilán 1]

A. Well, yesterday or the day before there was this man who was preparing the forest for planting. He worked day in and day out. He cut down a lot of trees. But when he came to the forest one day he exclaimed, "The trees are all standing again. Why are they standing? Who did this?" He went back to preparing the milpa for planting again. He came the next day, and again it was the same. The trees were standing where he had cut them down the day before. The man wondered, "Well, who is doing this? I work. I do my work and now when I return I find no sign of where I worked. It is forest." Well, again that man went to work to prepare the field for planting. And again he came back, and the trees he felled were all standing again. He asked, "Who is doing this? Well now, I'm going to see." He watched during the night. He waited around where he worked. He saw the trees getting back up, and he saw who was doing the work. He saw a rabbit lifting up the timber. He raised them all up again. The man declared, "Well, it's you who is doing it! I've cut them and I'm tired because I've been working for several days now cutting down the trees. I come back and it's back the way it was before. Why do you do this?" "Well, let me tell you," the rabbit responded. "The day will come when the world will be lost, and if you work, you'll work in vain. It would be better that, instead of working your *milpa*, you find a big box and go into it, because the world is going to be lost. Get hold of a chicken that will crow right at midnight. And get hold of a parrot to put on top of that box. 1. And you will have to take along that dog. Don't let behind," added the rabbit. "But if it isn't true?" the man asked. "What do you mean 'if it isn't true?!' replied the rabbit. "Well, I've warned you.". Well, that man who was working in the forest got hold of a big box. He got hold of a chicken. He got hold of a parrot. And he always did have a dog. So then he shut them up tightly into that box well.

B. When the water came it floated, and he was closed inside that box along with the dog, but not with the parrot. He took along the chicken. It too was inside the box, but not the parrot. He left it on the top of one of the corners of the box to tell him when the water began, how high they climbed, if they have reached the summit or if they hadn't. The water rose and rose and rose. Four days passed, and the parrot said, "Well, it has climbed half way from the earth to heaven. It has climbed half way, for the water is still rising." Well, they went on. It rose and it rose. The parrot said, "You'll feel it hit when we arrive to heaven. You will feel it, and I'll tell you, 'Now we've arrived.'" When the water reached heaven the box hit and made a sound like a striking glass. The parrot said, "Now we've reached heaven. Now we're going back down." "For how many days will we go down?" the man asked. "Since we were eight climbing," the parrot said, "it'll be another eight days before we reach the earth." When the water began to recede they descended. They say the man felt it descend for eight days. When the eight days had passed he was on the ground.

C. From there, yes, Jesus knew the world had come to an end. There wasn't a thing left. The world was clean. After a while Jesus sensed smoke rising. He thought, "Well, why is something smoking again? The world doesn't have any more Christians. I made them all perish." Then Jesus told the buzzard, "Now then, you go see what is happening on earth. I'm going to die of this smoke again." The buzzard came to earth. He began eating meat. "Well now," God said, "he went off and hasn't come to tell me how it is. He wasn't come back up here. Now you angel [¿eagle?] go find out how the earth is. What is it that's smoking? I made our brothers all perish. The eagle came. The same thing happened. The intestines of animals, of beasts of burden, were strewn all over. The angel came and began picking up and eating the intestines. God grew impatient and sent the hummingbird. "Now you go. The angel went. The buzzard went and no one has informed me. Go see them but watch that you don't stay there. Watch out that you come back," God warned. "No," said the hummingbird, "I'll go but I'll make only a single

turn.” And the hummingbird came. And those who were eating the meat didn’t even notice that the hummingbird passed. He went by quickly, whistling through the air as he went, and he returned to his patrón [God]. “I’ve come, patrón,” he said. “Well, fine. What’s there?” God asked. “Well, the buzzard and the angel are both eating,” the hummingbird told him. “But who has survived? Who is making smoke? Asked God. “A man survived. A man and a dog survived with a chicken,” replied the hummingbird.

D. “The man was eating the meat. You had all the animals perish. Now that man is stripping away all the meat. But the intestines are strewn about. The angel is picking them all up.” Added the hummingbird. “And did you eat anything?” God inquired. “Me? No. I didn’t want to land on the earth. I didn’t even pause in the air,” replied the hummingbird. “Ah good,” said God, and then he asked, “But you saw how things are?” “Well, they are working beautifully,” the hummingbird answered. “The man who survived is with just a chicken and a dog. They’re cleaning up all the meat that is strewn about there. He’s picking it up, cleaning it, and frying it.” “Ah good. Well, that’s a fine thing. God said. 2. The man cleaned up the world and then began working in the *milpa*. He was working in the *milpa*, and he took the dog with him. He went with her to the *milpa*. Around nine or ten o’clock the dog would come home. Now that the man didn’t have anyone to grind his tortillas. But when he came to eat there were tortillas. The dog was female. She took care of him. She made the tortillas. She went off again to see her master. 3. When the man came home, there were tortillas. “But who makes my tortillas?” the man wondered. “I don’t have anyone to take care of me. And I always take the dog, that female dog,” the man thought to himself. 4. And so he watched. He went to work, taking the dog. And he saw that from ten to eleven o’clock the dog wasn’t there. “Perhaps she also went to work,” he thought. “Who make the tortillas?”, he pondered, and then he resolved, “I am going to see.” He glanced around for the dog. The dog didn’t appear. The man went to see. He approached silently and carefully. 5. He found a woman grinding tortilla dough. A hide was lying there. The dog was grinding tortilla dough, but she was a girl. 6. He quickly grabbed ashes and threw them on the hide. 7. The girl stood up and nearly cried. “Why did you do that? Aren’t I taking good care of you?”, she said. 8. “It’s fine the way you’re taking care of me,” he said. “But wouldn’t it better now for me to serve [marry] you?” the man said. The woman who used to be a female dog left her skin, her hide, and became a Christian. 9. The woman now speaks Totonac and the man now speaks Mexicano [Nahuatl] (Taggart, 1997, págs. 196-197).

El relato termina con una relación lingüísticamente incompatible, una especie de incesto ontológico, étnico y lingüístico que es interpretado por James Taggart como metáfora de las dificultades que los maridos tienen con sus esposas consecuencia de sus secretos (Taggart, 1997, pág. 198). Desde el punto de vista de la historia colonial y de las memorias locales que he descrito, el relato vehicula un episodio central de la memoria territorial y étnica de Huitzilán y de sus vecinos totonacos del antiguo pueblo de Hueytlalpan. Vale la pena tender otra vez la analogía con Ahuacatlán. Si en aquel caso la fusión de poblaciones totonaco y nahua se dio a partir de la delimitación de barrios y la imposición de santos (Miguel y Juan); en Huitzilán, la diferencia étnica se marcó a través de los personajes de un episodio mítico. En ambas situaciones la presencia nahua se sobrepuso a un sustrato totonaco original.

Sustentar una hipótesis histórica a partir de un episodio mítico contemporáneo es arriesgado, una golondrina no hacer verano. Afortunadamente no es un caso aislado. En el

extremo oriental del antiguo pueblo de Hueytlalpan, en los límites que el altépetl tuvo con los pueblos de Xonotla y Tlatlauquitepec (Mapa 13, pág. 53), en la margen sur del mismo río Zempoala y justo sobre la misma frontera nahua / totonaca, ocurre algo muy parecido. En la comunidad nahua de San Miguel Tzinacapan, municipio de Cuetzalan del Progreso, cuentan que:

[Tzinacapan 1]

Por aquí vivió un hombre que no se había casado, soltero; tenía una perra que había comprado. La perra hacía guardia en la casa. El hombre compraba tortillas y así, cuando tenía hambre, comía. El tiempo seguía su curso. Algún mes después notó que llegando a casa en encontraba siempre preparado el café y las tortillas calientes, pero no se podía explicar quién las preparaba. Ya era natural para él encontrar la cena lista. El hombre pensaba: “¿quién será el que hace este trabajo?, siempre cuando llego a casa ya está lista mi cena, y sólo dejo al perro de guardia. ¡Quién será? ¡Quién será el que viene a hacer las tortillas?, no me lo explico. Lo que debo hacer ahora es espiar para ver quién viene a hacer las tortillas”.

Una vez regresó del campo a medio día, quería ver quién era la persona que preparaba de comer. Cuando llegó el hombre se dio cuenta de que la perra se quitaba la piel y la ponía en un palo. Cuando el hombre regresó, la perra había ya hecho las tortillas, pero todavía no se metía a su piel, había ido por agua. El hombre vio la piel de su perra. El hombre dijo: “y bien, a dónde irá mi perra?, aquí está su piel y lo más extraño es que ya han hecho las tortillas”.

La perra se había quitado la piel, así que el hombre pensó en secar la piel de su perra para que no regresara a ponérsela. Fue a buscar un poco de cal. Tomó la piel de la perra y empezó a arrojarle cal por todos lados. El hombre dijo: “puesto que mi perra se ha quitado la piel, la secaré”. Pocos minutos después vio a una mujer que venía gritando y decía: “¿no lo hagas!, la cal me hace mal a la espalda. Ya has arruinado la piel que me debo poner. Ahora no podré más ponérmela. Tú la has arruinado y yo no podré usarla más”.

La perra se transformó en mujer. Desde aquel momento tuvo que ponerse un traje de mujer, dado que no podía usar su piel seca por la cal. La perra vivió como mujer, dado que ya no pudo jamás ponerse su piel porque el hombre la había llenado de cal. La perra se lamentaba mucho, pero ya era demasiado tarde. El daño ya estaba hecho, dado que aquel hombre no se tocó el corazón antes de arrojar la cal sobre la piel de la perra. La perra tuvo que adaptarse a su imagen de mujer. El hombre había pensado que ninguno diría nada mientras echaba cal sobre la piel, pues no sabía que la perra se transformaba en mujer. Sólo después, el hombre se dio cuenta de que la perra se transformaba en mujer y hacía de comer para que él no tuviera que preparársela. La perra con la figura de mujer preparaba el café y cuando llegaba el hombre ella ya se encontraba con su figura original. El hombre cenaba tranquilamente. Cuando la piel de la perra todavía no tenía cal se la podía quitar y poner, pero desde que le arrojaron cal no pudo ya ponérsela.

Así es como la perra se convirtió en mujer. Sólo que no pudo jamás hacerse entender, hablaba el lenguaje totonaca; hablaba bien, pero sólo en ese lenguaje, no pudo jamás hablar como nosotros. Ni tampoco el hombre entendía el modo como ella hablaba. Ella no pudo jamás hablar en el modo en el cual nosotros nos comunicamos porque era una perra transformada en mujer. La perra perdió la piel, se convirtió en mujer y sólo hablaba en totonaco. Así vivió hasta que murió. Aquí termina el cuento. (Segre, 1990, págs. 184-185)

Sobre la misma arquitectura diluvial encontramos el mismo conflicto interétnico nahua / totonaco, sólo que en este caso los agentes en disputa son los pueblos de Xonotla y Tlatlauquitepec, y junto a ellos aparecerán comunidades sujetas como Quetzalcóatl, Cuetzalan, Ecatlán, Tamasulapa, entre otros... No es momento de profundizar sobre esta específica historia; sin embargo, al igual que en el caso de Zongozotla y Huitzilán, el conflicto fue resultado de las tensiones entre altépetl, las conquistas nahuas, la resistencia totonaca, las epidemias, las congregaciones, etcétera. La mención que en el relato Ixquihuacán 1 don Juan Santiago hizo de Cuetzalan como uno de los cuatro lugares que el rey totonaco eligió para sus descendientes, da fe estos procesos de tensión y sustitución étnica. Como hipótesis a demostrar en otro momento, considero que durante el siglo XVI y principios del XVII, San Miguel Tzinacapan, quizá con otro nombre (¿Quetzalcóatl?), nació a partir de la fusión de núcleos de población totonaca y nahua provenientes de Ecatlán y de Cuetzalan, respectivamente.

Un dato a favor de esta posibilidad es que, tanto Huitzilán como Tzinacapan son comunidades eminentemente nahuas que hoy en día viven en el sur del Zempoala, y que hace casi cinco siglos fueron sujetos del pueblo de Tlatlauquitepec, el cual los reclamó como propios frente a las pretensiones Hueytlalpan y Xonotla que eran totonacas. Si viven sobre las márgenes del mismo río, comparten el mito del diluvio, el territorio y los conflictos interétnicos, es probable que también compartan la memoria. Si a esto sumamos las relaciones míticas que James Taggart registró entre Huitzilán e Ixtepec, así como el apego que el primero y Zongozotla tienen al majestuoso cerro Cozoltépetl (García García, 2014), es claro que una parte de la memoria de este pueblo nahua mira hacia el territorio totonaco, mientras que la otra lo hace hacia la franja nahua que García Martínez caracteriza como de herencia olmeca-tlaxcalteca.<sup>142</sup>

Frente a la carencia de fuentes históricas el estudio de la distribución étnica del episodio diluvial de la perra vuelta mujer me sirvió de herramienta para vincular el pasado colonial temprano con el presente etnográfico. A continuación demostraré que su presencia responde a una lógica étnico-territorial que sigue las fronteras, siempre ambiguas, de la hoy desaparecida provincia de Hueytlalpan y de la actual distribución del grupo dialectal del

---

<sup>142</sup> La excepcionalidad territorial de Zongozotla es inversa a la particularidad étnica de Huitzilán y Tzinacapan. El primero habita en las tierras de conquista nahua, los segundos no pueden olvidar su ascendencia totonaca. En ambos casos el río se impone como un límite natural y simbólico sobre el cual descansan sus contradicciones.



totonaco del centro. Independientemente de lo que “verdaderamente” ocurrió,<sup>143</sup> hoy en día la frontera étnica entre nahuas y totonacos permanece y tiene como principales referentes el curso transversal del río y el imponente cerro Cozoltépetl.

---

<sup>143</sup> Desde la etnografía comparto con Navarrete Linares la idea de que no se puede acceder a lo “realmente acontecido”, así como la opción preferencial por la interpretación que de los hechos hacen las fuentes, en mi caso, tanto históricas como etnográficas. En sus palabras: “Aplicado al terreno de la historia, esto significa que mi objeto de estudio no serán los hechos “realmente acontecidos”, sino la representación e interpretación que de estos hechos hicieron las fuentes. Por ello, este libro contará en primer lugar la historia de las historias de los altépetl, es decir intentará comprender la manera en que los miembros de estas entidades políticas elaboraron estos complejos y riquísimos relatos sobre sus orígenes.” (Navarrete Linares, 2011, pág. 18).

## CAPÍTULO II

### EL DILUVIO Y LA PERRA-MUJER

#### EN LA CUENCA DEL TECOLUTLA

En el ensayo *Análisis del mito del diluvio en Mesoamérica*, Fernando Horcasitas (1988[1953]) analizó una cosmogonía que corre de la época prehispánica al México de la segunda mitad del siglo XX. Se trata de un texto fundamental para el estudio del mito del diluvio, no sólo porque es el primer análisis sistemático de él, sino sobre todo porque ofrece una tipología de los relatos sobre la cual descansa mi argumento. Debido a que el presupuesto de su investigación fue la unidad histórico-cosmológica mesoamericana, Horcasitas asumió que las 73 narraciones que conforman el *corpus* son expresiones temáticas de una misma tradición, de ahí que en el interior de un subconjunto de relatos encontremos versiones provenientes del *Códice Vaticano A*, de la *Historia antigua de México* de Clavijero y del estudio etnográfico de los triques realizado por Arturo Monzón en la primera mitad del siglo XX.

A pesar de la preocupación que muestra por el origen de algunos temas o motivos de las secuencias, Fernando Horcasitas fue precavido en el momento de proponer relaciones de filiación, tanto en el interior del mundo mesoamericano como fuera de él. Esta vigilancia explica que, cuando se enfrentó con las contradicciones que las fuentes históricas muestran respecto a la posición del mito del diluvio en la cosmogonía mesoamericana, en lugar de aventurarse por una u otra posibilidad afirmó que no existen soluciones correctas o incorrectas, sino que el orden debió variar según el lugar en que se registraron las narraciones, solución salomónica a la que regresaré en el décimo capítulo. En otras palabras, así como la unidad cosmogónica mesoamericana está fuera de duda, también lo está la diversidad regional, tema central de la presente investigación.

A partir del reconocimiento de motivos específicos Horcasitas dividió el *corpus* de relatos en cinco tipos (A, B, C, D y F). En el primero agrupó las versiones en donde el diluvio no logra erradicar completamente a la humanidad y algunos individuos sobreviven. Al contrario, en el segundo o B, la gran inundación borra completamente a la humanidad. El tipo C, que en realidad podría englobarse en el A y que abordaré en el capítulo décimo, se

distingue porque los sobrevivientes cometen el pecado de encender fuego y ahumar el cielo, y como represalia son convertidos en perros o monos. Otra particularidad de los tipos B y C es que algunas de sus versiones traen a colación a gigantes, habitantes que precedieron a los humanos en el mundo y que, en algunos casos, permanecen escondidos en cuevas, como veremos en el capítulo VIII.

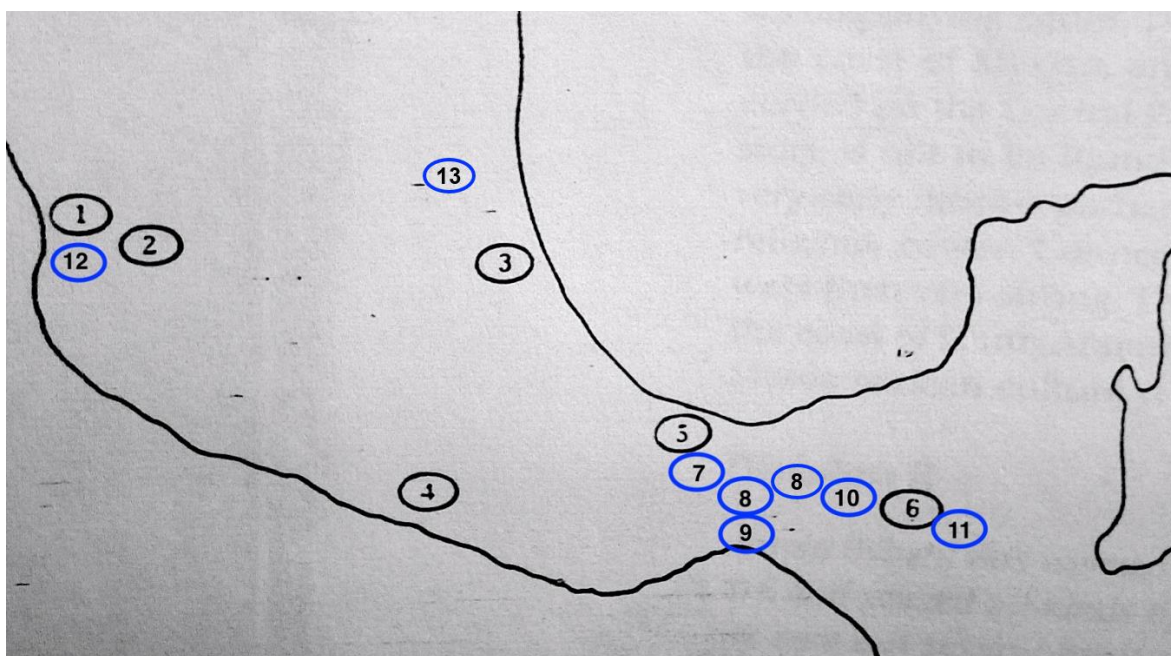
El tipo F se define por la marcada influencia del mito bíblico. La presencia de Noé, Adán, Eva y el arca, pero sobre todo el destino final de las aves que son enviadas a ver si la tierra está seca, se entremezclan con personajes y temas que forman parte de los otros tipos, hechos que vuelven a esta categoría un poco más problemática que el resto ya que no la define el diluvio, sino los préstamos de la tradición judeocristiana. De nueva cuenta, si atendemos a los motivos de origen prehispánico, gran parte de los relatos del tipo F pueden incorporarse a los tipos A, B y C.

Finalmente, el tipo D se caracteriza por la siguiente trama: “Cuando el mundo fue destruido por el agua un hombre y su perra lograron escapar. El hombre descubre que la perra le cocina la comida, tras lo cual la espía. Él le quema la piel y ella se convierte en una mujer. Ellos repueblan la tierra” (Horcasitas, 1988, pág. 203).<sup>144</sup> Es la trama de los dos mitos nahuas que he tomado como evidencia de la ascendencia totonaca de Huitzilán y Tzinacapan. Fernando Horcasitas llamó a este tipo de la “perra-mujer” o la “misteriosa ama de casa”. Para su análisis contó con doce versiones que tienen la particularidad de ser todas etnográficas; como él mismo comenta, y aunque existen indicios de su probable origen prehispánico, no contamos con narraciones coloniales que puedan sostener dicha posibilidad pues la versión más temprana fue registrada por Lumholtz en 1900 entre los huicholes. Las narraciones que conforman el *corpus* de la perra-mujer provienen de

---

<sup>144</sup> Este tema mítico tiene una amplia distribución en el mundo. Para el caso del continente americano y con muchas variaciones, Enrique Margery Peña documentó su presencia en las siguientes áreas: Planicies de los Estados Unidos de Norteamérica (pueblo siux), los Bosques Centrales (pueblo potowatomi), Bosques del Noreste (pueblo montagnais), Mesoamérica (pueblos huichol, tepecano, tlapaneco y totonaco), Amazónica (pueblo jívaro), Este de Brasil (pueblo bororo), el Chaco (pueblo nivaklé), Peruana (pueblos cañarí y maina) (1997, págs. 286-297). Por otro lado, Claude Lévi-Strauss dedicó un capítulo de *Historia de Lince* a un motivo recurrente entre los salish que llamó “La esposa-perro” (1991b, págs. 205-220). A pesar de que en el motivo de la quema de la piel perro como recurso para conservar la humanidad interior está presente, no lo está el de la “misteriosa ama de casa”, hecho que impide que pueda ser considerado dentro del universo de los mitos del diluvio.

diferentes áreas del trópico norteamericano: cuatro son huicholas, una tepacana,<sup>145</sup> tres totonacas, dos tlapanecas, una popoluca y una chol.



- |            |             |             |              |              |          |
|------------|-------------|-------------|--------------|--------------|----------|
| 1. Huichol | 2. Tepecano | 3. Totonaco | 4. Tlapaneco | 5. Popoluca  | 6. Chol  |
| 7. Mixe    | 8. Zoque    | 9. Huave    | 10. Tzotzil  | 11. Lacandón | 12. Cora |
| 13. Teenek |             |             |              |              |          |

Mapa 24. Distribución del episodio de la perra-mujer (Horcasitas, 1988, pág. 211). Actualización. En azul las versiones integradas.

Como podemos ver en el mapa la distribución de las versiones usadas por Horcasitas es amplia (círculos negros). Si añadimos las zoque de Oaxaca y Chiapas (Muñoz Muñoz, 2015; Alonso, Marina, comunicación personal); cora (Guzmán, 2002); huave (Ramírez, 1987); tzotzil (Ruiz, 1995); mixe (Torres Cisneros, 2007); y a pesar de su fuerte variación de trama, la lacandona (Marion, 1999) y la teenek veracruzana (Ariel de Vidas, 2003) (círculos azules)..., no cabe duda de que se trata de un mito de “tradición mesoamericana” ideal para ser analizado desde la perspectiva del paradigma de la cosmovisión y sus arquetipos, ejercicio que sin duda arrojaría luz sobre múltiples problemas como el lugar que la catástrofe por agua ocupa en el mito primigenio, el simbolismo mesoamericano del perro,

<sup>145</sup> Desde el punto de vista lingüístico el tepecano fue una variante dialectal del tepehuano del sur. Hasta principios del siglo XX los tepecanos habitaron la comunidad de Azqueltán, ubicada en el norte del estado de Jalisco. Para Antonio Reyes (2006) la escasa información etnográfica sobre los tepecanos es muy importante para el estudio de los tepehuanes de Nayarit y Durango, hecho que confirma la cercanía lingüística y cultural entre los tres núcleos.

las categorías ontológicas de los seres mesoamericanos, o sobre la manera en que se articulan las diferentes secuencias míticas mesoamericanas, entre muchos otros.

No obstante, cuando versiones provenientes de lugares distantes, de lenguas diferentes y de paisajes diversos vierten en una visión general, el resultado alumbrará con la misma luz a los casos locales y regionales. Como Alfredo López Austin señaló, somos cautivos del principio del filósofo griego Porfirio de Tiro y, por lo tanto, a mayor extensión menor comprensión y viceversa (López Austin, 2016). Desde la escala de la macro área cultural la comparación de versiones alimenta con sus detalles a un mito prototípico que a la postre las explicará sin reparar en sus diferencias, ya que fue construido a partir del postulado de asuntos nodales generales.<sup>146</sup>

Si aplicara una lectura así al problema étnico planteado en el capítulo anterior el aporte sería mínimo. Una alternativa etnográfica poco recomendable consistiría en atrincherarnos en lo local y dar la espalda a la mirada mesoamericanista. No obstante, el análisis detallado de un conjunto de versiones provenientes de una comunidad o grupo étnico corre el riesgo de construir sentidos “exclusivos” que, como tales, únicamente serán pertinentes dentro de los límites de la entidad social estudiada o, por efecto de la generalización lingüística propia de la etnografía mexicanista, en el interior del grupo etnolingüístico. La riqueza de la información obtenida, así como el valor etnológico de algunas hipótesis planteadas desde el ámbito local-étnico no está en duda; el problema es que si procedemos de esta manera los vasos comunicantes entre ambas perspectivas y escalas —local y mesoamericana— se verán interrumpidos.

Pero, si en lugar de adoptar una posición anti-mesoamericanista intentamos cerrar la brecha, tendremos que reconocer que las soluciones dependen de las escalas en que son planteados los problemas y, por lo tanto, no es recomendable aplicar soluciones generales a problemas particulares, y viceversa. Así como es imposible estudiar las estrellas con un cuentahílos, tampoco se aconsejan los telescopios para mirar el entramado de un lienzo. Frente a este panorama sólo resta buscar un plano intermedio desde el cual podamos apreciar la belleza de un bordado y el esplendor del universo.

---

<sup>146</sup> Ejemplos de este proceder se pueden leer en el capítulo 21 “... y cuentos dignos de ser contados”, de *Los Mitos del Tlacuache* (López Austin, 1998, págs. 331-348).

1.

Para Alfredo López Austin (1998) lo que permite reconocer como versiones de un mito a un conjunto de narraciones no es la existencia de un común denominador, sino un complejo juego de equivalencias jerarquizadas que van señalando diferentes grados de parentesco: “Hay en todo el conjunto de las versiones de un mito un subconjunto formado por las que poseen tan alto número de elementos comunes o equivalentes, que podemos identificarlas como típicas, esto es, como las que conservan en más alto grado el ‘aire de familia’” (López Austin, 1998, pág. 270). Este aire de familia es resultado de formas comunes de diferencia más que de contenidos iguales.

Por otro lado, para que un mito se mantenga vivo son imprescindibles dos elementos: el tema, siempre vinculado a un proceso creador o incoativo y que tiene mayor resistencia al cambio; y la trama, que es el “eje ordenador” o la lógica sintáctica del relato y que por su naturaleza es relativamente flexible o variable. Gracias a estos elementos el mito es capaz de transformarse reiteradamente a lo largo de siglos sin perder por ello su función y, por ende, su simbolismo mesoamericano. En el tipo F de Horcasitas, por ejemplo, al tema mesoamericano del diluvio se suman personajes e incluso episodios provenientes de la tradición hebrea y no por ello pierde su parentesco, su “aire de familia”, con los tipos que le anteceden. Formalmente este juego de incorporaciones, sustituciones y pérdidas es posible gracias la división episódica de los relatos, es decir, a su composición en bloques relativamente autónomos regidos por una lógica sintáctica-temática. El mito es narración.

Aunque sostengo en lo general lo planteado por Alfredo López Austin, el análisis y el desciframiento del simbolismo religioso mesoamericano del mito de la perra-mujer es hasta cierto punto secundario en este ensayo, ya que dice poco sobre los resortes que llevaron a los náhuatl de la frontera totonaca central a elegir y transformar este relato de la manera en que lo hicieron. Si efectivamente estos relatos forman parte de un contexto de lucha étnica, lingüística y territorial que ha tenido lugar desde tiempos prehispánicos y que se mantiene vigente, nuestra primera opción es pensarlos en sus coyunturas históricas tratando de aquilatar la lógica de su transformación y permanencia local y regional. En este sentido, encuentro un aire de familia entre mi perspectiva de análisis y aquella que Federico Navarrete Linares echó a andar en su estudio de las tradiciones históricas de los altépetl del altiplano:

A lo largo de este libro veremos que en el discurso histórico de las fuentes los contenidos simbólicos son, sin duda, abundantes, pero que no se contraponen con la función referencial. Es decir, que la descripción de un evento puede estar cargada de alusiones religiosas e ideológicas, sin que eso implique que el evento no haya acontecido. Particularmente en los casos de rituales políticos, como los que acompañaron la partida de los pueblos de su lugar de origen, o la fundación definitiva de sus *altépetl*, el contenido simbólico y religioso fue inseparable de los acontecimientos en el momento mismo en que éstos sucedieron. (Navarrete Linares, 2011, pág. 22).

En otras palabras, privilegiaré la lectura ideológica —política— y la función referencial del mito antes que su arquitectura religiosa. Ahora, si como López Austin afirma, el mito es un “[...] texto que relata la irrupción del otro tiempo en el tiempo del hombre, provocando el origen —principio y fundamento— de algo” (1998, pág. 51),<sup>147</sup> la existencia de episodios relativamente autónomos susceptibles de concatenación implica que cada uno de ellos narra procesos incoativos específicos. De esto se desprende que podemos reconocer como mito, tanto a la secuencia de los episodios del diluvio y de la perra-mujer, como a este último concatenado con otros episodios aparentemente ajenos a la inundación. Se trata de una secuencia de destrucción y una de creación.

En la tipología de Horcasitas se privilegiaron las tramas y precisamente porque todas cuentan con el episodio de la destrucción, las diferencias se sustentaron en la existencia, el número y el destino de los sobrevivientes, es decir, en el episodio de la re-creación.<sup>148</sup> Sin embargo, cuando revisamos detenidamente el *corpus* encontramos dos excepciones, ambas pertenecientes al tipo D o de la perra-mujer: los relatos popoluca V y chol III (Horcasitas, 1988, pág. 207) excluyen el episodio de la destrucción por agua y en su lugar traen a colación la viudez del hombre, tal como pasa en la versión de náhuat de Tzinacapan

---

<sup>147</sup> Esta breve definición, presentada en el inicio de su argumentación en *Los Mitos del Tlacuache*, conforme avanza y refina la discusión será sustituida por esta otra más compleja: “El mito es un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración. Es un hecho complejo, y sus elementos se aglutinan y ordenan principalmente en torno a dos núcleos que son recíprocamente dependientes: *a*, una concepción causal y taxonómica, de pretensiones holísticas, que atribuye el origen y naturaleza a los seres individuales, de las clases y de los procesos a conjunciones particulares de fuerzas personalizadas; concepción que incide en acciones y pensamientos de los hombres sobre sí mismos y sobre su entorno, y que se manifiesta en expresiones, conductas y obras heterogéneas y dispersas en los diversos campos sociales de acción, y *b*, una construcción de relatos que se refieren a las conjunciones de fuerzas personalizadas, bajo el aspecto de cursos de acontecimientos de tipo social; construcción que se expresa como discursos narrativos principalmente en forma de relatos orales.” (López Austin, 1998, págs. 451-452). En tanto no existe contradicción entre ellas, me adhiero a ambas.

<sup>148</sup> A: Inundación y varios sobrevivientes; B: Inundación sin sobrevivientes; C: Inundación y castigo a los sobrevivientes por encender fuego; D: Inundación y repoblamiento por un hombre y su perra; y, F: Inundación y sobreviviente tipo bíblico.

1. No se trata de casos aislados o extraordinarios; la misma solución la encontramos en el caso zoque de Oaxaca (Muñoz Muñoz, 2015), el chol registrado por José Alejos (2018) y varias totonacas que veremos adelante.

Si como Alan Dundes apunta —y Horcasitas sostiene implícitamente— el mito prototípico del diluvio depende de la concatenación de un episodio de destrucción y de otro de recreación, el registro aislado de uno u otro debe evocar / convocar al ausente. Esto implica que si el episodio de la perra-mujer aparece sin el antecedente del diluvio ello no lo hace menos diluvial, simplemente el vacío será saldado por otra carencia vinculada preferentemente con el ámbito acuático.<sup>149</sup> En otras palabras, dado que el episodio prototípico de destrucción es el del diluvio, detrás de las soluciones alternas prevalecerá una lógica diluviana.

En la época prehispánica el tema de la gran inundación y la sucesión de mundos y cataclismos fue una preocupación cosmogónica general que ha sido materia de análisis de diferentes especialistas mesoamericanistas, entre ellos el mismo Horcasitas. En ocasiones estos relatos precedían a las tradiciones históricas de los grupos, de tal forma que el discurso general planteaba al menos dos momentos: una creación general de la humanidad que daba lugar al origen étnico-local de los diferentes pueblos o *altépetl*.<sup>150</sup> Es decir, había una secuencia de creación de mundo y otra de origen de los pueblos. Para el caso de las tradiciones históricas nahuas del altiplano Navarrete Linares comenta:

[...] todas estas fuentes distinguen claramente las historias de la creación y de las eras históricas anteriores de las historias de los *altépetl*, iniciadas en el momento de su partida del lugar de origen. Esto sugiere que ambas historias eran claramente independientes entre sí, lo que es confirmado al constatar que las fuentes que omitieron hablar de los tiempos previos a los orígenes de los *altépetl* no quedaron por ello trunca ni resultan incomprensibles.

Las tradiciones históricas indígenas definían el origen de los *altépetl* en el momento de su partida del lugar de origen y del inicio de su migración hacia el altiplano central; los periodos

---

<sup>149</sup> Desde el punto de vista de la forma narrativa, la sustitución de un episodio por otro no es un problema; al contrario, se trata de una propiedad intrínseca del relato. Es claro que cualquier episodio que tenga como tema el establecimiento de una carencia de humanidad —diluvio, viudez, desaparición, nacimiento del sol o incluso la falta de una causa— puede ser el antecedente lógico del episodio de la perra-mujer.

<sup>150</sup> Para el altiplano central: “Sin embargo, existen catorce historias, tanto indígenas como españolas, que hablan de una época anterior y que remontan su relato al origen mismo del cosmos y de la humanidad. Algunas de ellas, como los *Anales de Cuauhtitlan* o la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* recogen los relatos de tradición indígena sobre la creación del mundo y de la humanidad; otras, como la obra de Chimalpain, retoman los relatos bíblicos sobre estos temas.” (Navarrete Linares, 2011, pág. 95).



anteriores eran considerados como pertenecientes a otra era y por lo tanto no eran asunto de las historias de los altépetl. (Navarrete Linares, 2011, págs. 95-96)

Esta cadena incoativa no era exclusiva de los nahuas del Altiplano, al contrario, fue general a los pueblos mesoamericanos. En su estudio sobre las sociedades zuyuanas que propias del Posclásico tardío (900-1200 d.C.) Alfredo López Austin y Leonardo López Luján comentan:

El hombre [...] Tenía, además de la sustancia divina que lo caracterizaba como miembro del género humano, la que lo hacía pertenecer a un grupo gentilicio particular, definido, entre otras características, por una lengua. Esta doble adscripción (al género humano y al grupo gentilicio) era explicada a través de la mitología: se distinguía entre el origen común de la humanidad y los orígenes gentilicios de los hombres. Unos mitos de creación explicaban como se incorporaba la sustancia divina para dar existencia al género humano; otros, cómo, una vez creada la humanidad, se dividía en grupos que surgían al mundo por separado, dirigidos por sus respectivos dioses patronos. (1999, pág. 48).

Es importante detenernos en la distinción entre relatos de la creación y los del origen de los pueblos (tradiciones históricas), ya que esta cadena incoativa se vio afectada con la invasión española y el reordenamiento colonial. Durante el siglo XVI y principios del XVII la reconfiguración religiosa, política, económica, étnica, espacial, así como la necesidad de ajustar la narrativa a un público opresor ajeno a la tradición mesoamericana fomentaron una mirada cada vez más provincial de la creación del mundo interesada, sobre todo, en el establecimiento y la permanencia de los linderos comunales, étnicos o quizá regionales, los cuales fueron y, en ocasiones siguen siendo, los últimos reductos de una lógica indígena para apropiarse del cosmos.<sup>151</sup> En este contexto, es probable que el relato de la perra-mujer, narración del origen de una entidad social concreta-local, fuera una de las estrategias echadas a andar para sustituir a las tradiciones históricas de algunos altépetl, facilitando

---

<sup>151</sup> “[...] en el nuevo contexto colonial las tradiciones históricas indígenas establecieron un doble diálogo, pues por un lado continuaron dirigiéndose a sus públicos autóctonos tradicionales, y para ello siguieron empleando formas y mensajes que fueran lo más parecidos posible a los que habían usado antes de la **conquista**, pero al mismo tiempo tuvieron que dirigirse a nuevos públicos españoles, para lo cual modificaron su discurso adoptando y refuncionalizando las formas, contenidos y tecnologías europeas de la escritura y de la historia. La tensión implícita en este doble diálogo explica la riqueza y gran diversidad formal y de contenido de las fuentes coloniales.” (Navarrete Linares, 2011, págs. 85-86).

así el tránsito de las secuencias de creación del mundo —propiamente diluvianas y muchas veces vigentes— a las del origen de los pueblos coloniales.

Conforme las lealtades políticas y territoriales que dieron solidez a los altépetl perdieron fuerza, los discursos míticos de destrucción-creación y de origen étnico se replegaron hacia ámbitos más locales pero, sobre todo, más horizontales pues las élites políticas —detentadoras de las tradiciones históricas— se desdibujaron por completo durante el siglo XVII.<sup>152</sup> De esta forma, es viable pensar que por su parecido con el tema bíblico, el diluvio —y quizá también los gigantes— prevaleciera sobre el resto de los cataclismos y, más interesante aún, que el origen de los altépetl —tradiciones históricas— haya dado paso al origen de localidades y municipios —memorias históricas —, contextos en los que discursivamente el cataclismo universal fue haciéndose cada vez menos necesario. Esto explica la autonomía contemporánea del episodio de la perra-mujer con respecto al diluvio y el hecho de que el tipo D sea el único que dé cuenta del nacimiento de comunidades actuales,<sup>153</sup> cualidad armónica con la falta de antecedentes prehispánicos.

En consecuencia, para interpretar los episodios que anteceden al de la perra-mujer, sean de cataclismo o no, será necesario reducir la escala y acelerar el tiempo porque nos enfrentamos a procesos que sólo tienen pertinencia en espacios de escala media y pequeña.<sup>154</sup> Esto no significa, insisto, el rechazo del modelo de la cosmovisión, sus arquetipos y paradigmas; al contrario, la apuesta por la coyuntura y las escalas reducidas propias del conflicto político forman parte de un plan de trabajo mesoamericanista global, que el mismo Alfredo López Austin fomentó reiteradamente:

---

<sup>152</sup> “Hacia finales del siglo XVI y principios del XVII, las elites gobernantes de los altépetl indígenas se debilitaron crecientemente y fueron perdiendo su poder político y su capacidad de conservar sus historias. Por ello, autores como Alvarado Tezozómoc, Chimalpain y Alva Ixtlilxóchitl tuvieron que recurrir a la escritura europea y a los libros para intentar asegurar la supervivencia de las historias de sus altépetl y para realizar una última defensa de los privilegios de las elites a las que pertenecían.” (Navarrete Linares, 2011, pág. 90).

<sup>153</sup> El tipo E también, pero la trama es bíblica.

<sup>154</sup> He comentado que la unidad de pensamiento mesoamericano sólo es pertinente en un nivel general (principio de Porfirio de Tiro); por ello, cuando nos enfrentamos al problema de la sustitución de episodios la solución adoptada por Horcasitas —aceptar diferentes posibilidades según el lugar— parece la más prudente, de ahí la importancia de poner sobre el mapa y en su historia coyuntural a los tipos míticos. Específicas coyunturas deben traducirse en particulares elecciones de concatenación mítica, de ahí que la sustitución del episodio del diluvio tenga que pensarse como una preocupación localizada.

El mito, hecho histórico con elementos importantes de muy larga duración, debe estudiarse como conjunto de núcleos duros, pero también de partes lábiles; como complejo de variantes; como expresión de belleza; como fuente de una variada gama de posibilidades de sentidos, y como emanador y receptor de funciones. Su dimensión temporal, por tanto, se desliza sobre procesos que pertenecen al tiempo largo; pero también a la coyuntura y hasta a la vida efímera (López Austin, 1998, pág. 388)

En el mapa de la distribución de episodio de la perra-mujer llama la atención que el relato evita los altiplanos. En el caso del Totonacapan, los registros nahuas son muy escasos y están sujetos a discusión. Esta particular distribución llevó a Horcasitas a pensar que el episodio, aunque carente de evidencia prehispánica, debió ser muy antiguo, anterior incluso a la llegada de los nahuas al Altiplano Central, y por eso sus versiones tienden a concentrarse hacia las costas y sierras que rodean a las grandes mesetas.<sup>155</sup> Como sucede con la lingüística histórica o con las reconstrucciones histórico-arqueológicas, cualquier interpretación que se aventure más atrás en el tiempo del Posclásico tardío (1200-1500 d.C.) se enfrentará a la creciente disonancia de fuentes.

Para evitar este inconveniente mi primer paso fue verificar etnográficamente el vacío nahua en los territorios que conforman el PCAO. En su compilación y análisis de la mitología de los nahuas y teenek de la Huasteca, Anuschka van't Hooft no menciona ni analiza versión alguna del episodio (Van Hooft y Cerda Zepeda, 2003). Por si fuera poco, en el libro que dedica al estudio de la tradición oral nahua de Xochiatipan, Hidalgo, en especial la vinculada con el agua y por lo tanto con el diluvio, comenta lo siguiente:

Likewise, the notion that the dog is today's remnant of a former mankind or a predecessor of man is not present in today's Nahua society. Most probably, Nahuas have been influenced by Catholicism on this point; Catholic priests must have repudiated the idea of dogs being formerly related to humankind and the union between man and dog to procreate humanity: the episode—in whatever form— has been erased from present-day versions. This omission in current tales makes the issue of post-diluvian life in the tale ambiguous. (Hooft, 2006, pág. 152).<sup>156</sup>

---

<sup>155</sup> No obstante, si atendemos que la forma prototípica incluye al diluvio, quizá la distribución de la perra-mujer tenga relación con la exposición de los territorios de las costas y sierras a los ciclones.

<sup>156</sup> Esta hipótesis de van't Hooft hace eco de Horcasitas sobre la ausencia de la secuencia de la perra-esposa entre los nahuas: "Debe recordarse que el grueso de los textos coloniales se originó al interior del grupo lingüístico nahua. Es posible, entonces, que mientras que los nahuas no conocían esta historia, otros grupos pre-europeos lo hubieran compartido como parte de su patrimonio. Es probable también que un concepto tan ajeno a la mentalidad europea, como es la unión de un hombre con una perra, hubiera sido repugnante para ellos como muchos otros aspectos de la vida nativa, al punto que prefirieron ignorarlo en sus escritos." (Horcasitas, 1988, pág. 207).

Esta relativa ausencia le generó tal ruido a la estudiosa del diluvio que comentó: “In the Huasteca, the story of the dog-woman cooking daily for the peasant and ultimately being transformed into a woman is told as a separate tale.” (Hooft, 2006, pág. 150), es decir, es ajena al diluvio.<sup>157</sup> Reitero, más que una historia separada, la ausencia o sustitución del episodio de la inundación podría interpretarse como indicio de una lógica diluviana subyacente.

Independientemente de las causas que se puedan esgrimir, e incluso de los tipos de mitos del agua de que se trate (A, B, C y D, según la clasificación de Horcasitas, 1988), pareciera que los nahuas de la Huasteca optaron por borrar la figura del perro de su mitología diluvial. Tampoco encontramos rastro del episodio en la compilación de textos nahuas de la Huasteca hidalguense (Stiles, Maya, y Martiniano, 1985). Sólo sabemos de una versión de Idelfonso Maya, desafortunadamente no publicada, en donde el hombre es convertido en zopilote para, posteriormente, ser convertidos, él y su perra, en la nueva pareja que puebla el mundo (Hooft, 2006).

Para el caso del Totonacapan Guy Stresser-Péan formuló diversas hipótesis relativas a las secuencias míticas sobre la creación y el fin del mundo, entre ellas la del diluvio.<sup>158</sup> Contrario a lo expuesto por Horcasitas, para el episodio de la perra-mujer afirma que su presencia debe estar relacionada con la tradición nahua-olmeca —tradición olmeca-tlaxcalteca— y por lo tanto pudo haber tenido su origen en el centro y en el oeste de México durante la época tolteca, desde donde alcanzó la frontera sur de los totonacos del centro durante el siglo XIV (Stresser-Péan, 2011, pág. 420). Con esta idea en la mente, y con escasas versiones del relato, Guy Stresser-Péan arriesgó una hipótesis difícil de sostener ya que recuperó la pobre lectura sociológica que Taggart hizo del relato Huitzilán 1 pero, sobre todo, obvió la historia colonial del altépetl de Hueytlalpan: “La versión totonaca de Coatepec [totonaco]

---

<sup>157</sup> Desgraciadamente la autora no da mayores detalles sobre la distribución étnica y espacial del mito.

<sup>158</sup> A pesar de la brevedad de sus comentarios, Stresser-Péan hace importantes anotaciones para abordar el tema del diluvio en el área de tradición mesoamericana, en general, y en el Totonacapan y la Huasteca, en particular. Por ejemplo, comenta que el tema de sucesivas creaciones y destrucción del mundo es propia de los nahuas del altiplano central (Valle de México y la meseta poblano-tlaxcalteca), mientras que en la Sierra Norte de Puebla sólo se hace referencia a una destrucción generalmente vinculada con el diluvio. Asimismo, hace una división de las variantes de estas secuencias en dos grandes grupos según el destino del sobreviviente, ya sea que se transforme en animal y no dé lugar a una nueva humanidad, o bien, que sobreviva con una perra que se convertirá en mujer. (Stresser-Péan, 2011, págs. 410-455)

podría deberse a un préstamo de los nahuas de Huitzilan, que son muy cercanos y que se distinguen por su desprecio a las mujeres, tal como lo demostró Taggart [...]” (Stresser-Péan, 2011, pág. 419).<sup>159</sup> No a lugar.

La carencia de versiones nahuas no se traduce en su ausencia efectiva. Es probable que el episodio exista en zonas de las que no tenemos registro y que por diferentes circunstancias haya sido dejado de lado por los investigadores. A reserva de confirmar que efectivamente se trata de una falta de registro, y en el entendido de que mi interpretación se basa en tendencias, por el momento hago propia la hipótesis de Horcasitas y afirmo la baja recurrencia del episodio de la perra-mujer en los diferentes núcleos nahuas, sobre todo aquellos de los altiplanos. De ser así, su distribución levanta muchas e interesantes interrogantes, sobre todo en zonas cercadas por los hablantes de estas lenguas, como es el caso del grupo totonaco central.

En el capítulo anterior afirmé que el incesto ontológico, étnico y lingüístico que describen las versiones nahuas Huitzilan 1 y Tzinacapan 1 vehicula una parte de la memoria histórica de los totonacos de la antigua provincia de Hueytlalpan. Esto significa que, si bien lingüísticamente las reconocemos nahuas (náhuat) —como hace Stresser-Péan—, étnica y territorialmente tienen un sustrato totonaco central. Sí así fuese, lo señalado por Horcasitas y Van’t Hooft con respecto a la poca recurrencia del mito entre los nahuas parece confirmarse, pues los relatos siguen una lógica, si no ajena, al menos sí en conflicto con la identidad étnica y lingüística nahua.

Para ver hasta dónde podemos llevar adelante esta hipótesis convocaré otras versiones nahuas vecinas del grupo totonaco central. En el municipio de Chiconcuautla, Puebla (antiguo altépetl de Huauchinango), se cuenta que:

#### [Chiconcuautla 1]

[...] el párroco de la comunidad primigenia convoca a una misa, cierra las puertas de la iglesia e inmediatamente se hunde en la tierra y desaparece la humanidad. Entonces sólo quedó un

---

<sup>159</sup> Además de lo ya expuesto, esta interpretación tiene el inconveniente de estar cimentada sobre un error de lectura. Guy Stresser-Péan dice que los nahuas de Yaonahuac comparten el episodio de la perra-mujer con la salvedad de que, una vez transformada, la mujer no habla totonaco. En realidad, lo que más llama la atención cuando se contrastan las versiones nahuas de Yaonahuac y Huitzilan, es que la primera no tiene el episodio de la perra-mujer mientras que el segundo sí (Taggart, 1997, págs. 191-199).

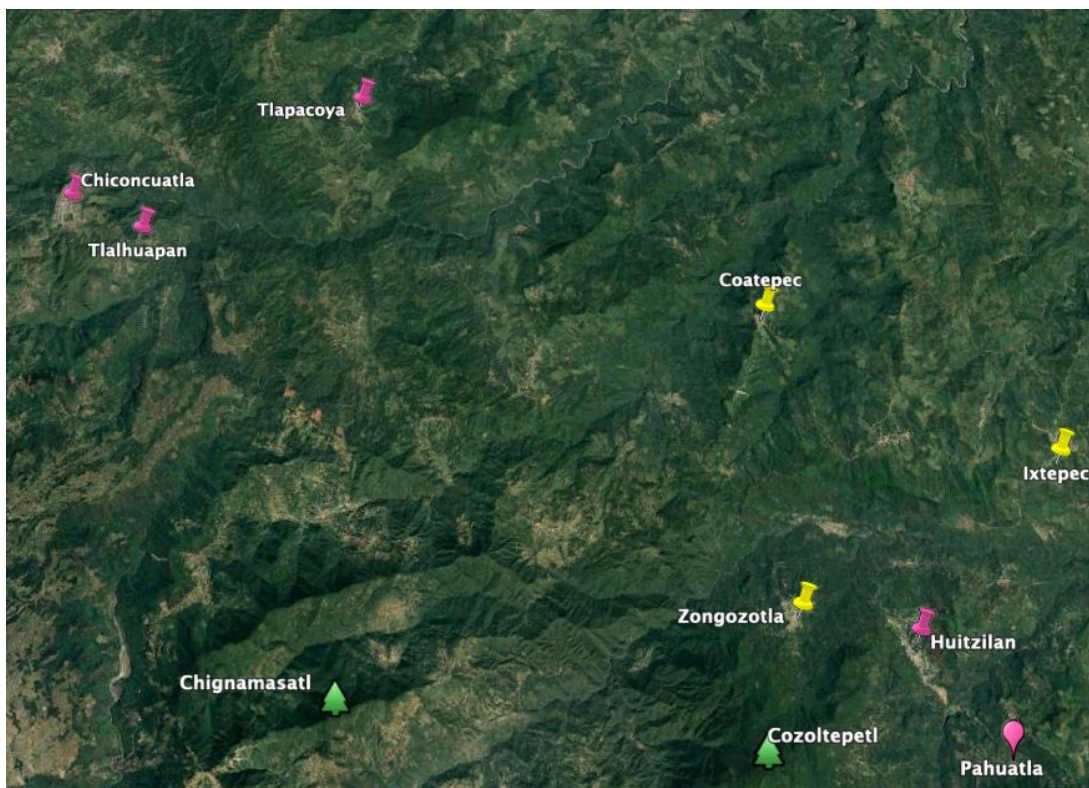
hombre y su perra, pues como el señor no era creyente, se había ido a trabajar a su milpa en vez de ir a la iglesia. Al regresar a su casa se percató que ya no había más personas. En el lugar en donde se hundió la campana brotó un manantial, pero no se podía consumir el agua, así que decidió irse del páramo y llegó así a San Juan Atenco. [...] cada día de regreso a su casa encontraba que las tortillas y la comida ya estaba hecha y se preguntaba quién la había hecho. Se dio a la tarea de espiar. Pronto se dio cuenta que su perra invariablemente se regresaba a medio día del campo, así que la siguió. Entonces vio que el animal se quitaba su piel y se vestía de mujer, y descubrió que ella era quien preparaba sus alimentos. Así que, para que se quedara como mujer, arrojó cenizas sobre la piel del animal y se dijo: “ahora ni modo, vas a vivir conmigo”. Empezaron a procrear y creció el pueblo, lo cual dio lugar a una nueva humanidad (Pérez Tellez, 2014, pág. 247).

En las breves anotaciones que Iván Pérez Téllez hace al relato menciona que San Juan Atenco efectivamente existió, pero que quizá desapareció a causa de una epidemia y que sus sobrevivientes se vieron obligados a reubicarse —congregarse— en la actual comunidad de Tlaluapan, localizada en el sur de la cabecera municipal, en la ribera norte del río Laxaxalpan. Aunque no se tiene certeza sobre la ubicación de Atenco, ni tampoco sobre la época en que la epidemia pudo haber tenido lugar,<sup>160</sup> a partir del significado del topónimo Pérez Téllez infiere que el poblado debió encontrarse en la orilla del río Laxaxalpan (Atenco puede traducirse como “a la orilla del río”).<sup>161</sup>

---

<sup>160</sup> Este asentamiento no aparece mencionado entre los sujetos o estancias de Chiconcuautla durante los siglos XVI y principios del XVII

<sup>161</sup> Este río, junto con el Zempoala, el Necaxa y el Apulco, forman la cuenca del Tecolutla o Tecuantepec.



Mapa 25. Contexto geográfico de Chiconcuautla 1 (río Laxaxalpan) y de Zongozotla (río Zempoala).

Durante el siglo XVI Chiconcuautla fue sujeto del pueblo y provincia de Huauchinango, la cual se extendía de la Bocasierra hasta la costa, siguiendo el curso del río Laxaxalpan, el cual sirvió de límite con la provincia de Hueytlalpan. De manera similar a Zacatlán, Huauchinango fue un pueblo-altépetl étnicamente complejo en donde además del náhuatl, que era el predominante, se hablaban el otomí y las lenguas totonacas del centro y del norte. Bernardo García Martínez nos informa que los hablantes de este último idioma se concentraban en el occidente del altépetl, en las comunidades de Naupan, Tlaxpanaloyan, Xolotla, Chachahuantla y Atla (conocidas como las Cinco Estancias), las cuales sintieron la influencia cultural de los pueblos náhuatl y otomí. A diferencia de Hueytlalpan, que fue eminentemente totonaco, Huauchinango y sus sujetos estuvieron bajo la influencia teotihuacana y posteriormente texcocana y, por lo tanto, sus poblaciones totonacas más

occidentales pertenecen en su mayoría al grupo dialectal del norte, salvo las excepciones de Tepetzintla y Ozomatlán.<sup>162</sup>

Si como sostengo, la presencia del episodio de la perra-mujer es evidencia de procesos de fusión territorial, sustitución lingüística e hibridación cultural entre totonacos y nahuas (congregación), vale la pena poner a prueba la misma hipótesis de Huitzilán 1 y Tzinacapan 1, para el caso de Chiconcuautla 1, puesto de avanzada náhuatl en el límite septentrional de la provincia totonaca de Hueytlalpan. En el mapa 13 (pág. 67) vemos que Chiconcuautla hizo frontera con los pueblos de Zacatlán, en el sur, y Xuxupango en el este, ambos pertenecientes a la provincia de Hueytlalpan. Si bien el primero fue eminentemente nahua, en su frontera oriental la presencia totonaca había sido gradualmente desplazada por los chichimecas. Al respecto Stresser-Péan comenta:

La ciudad de Zacatlán, fundada tardíamente por los chichimecas en los confines del Altiplano semiárido y de la Sierra boscosa, parece haber sido, hasta el siglo XVI, un lugar de contacto entre dos culturas y dos idiomas [nahua y totonaco]. En estos contactos predominaba la lengua náhuatl que terminó por ser adoptada, pero es posible que esto se produjera unas veces por contacto y otras por imposición, según los periodos.

De todo lo anterior se desprende que existió antiguamente un reino totonaco, cuya capital se encontraba en la región donde más tarde se fundó Zacatlán. En esta zona de contacto entre el Altiplano y la Sierra, los totonacos recordaban todavía, a finales del siglo XVI, que sus ancestros habían habitado en Teotihuacán. Por último, es notable constatar que hasta la llegada de los españoles el pequeño reino nahua-tononaco de Zacatlán se mantenía en guerra abierta contra el pequeño reino de Tetela, donde la lengua totonaca había sido totalmente eliminada, en el siglo XIII, por la brutal conquista de los chichimeca de lengua nahua (Stresser-Péan, 1998, págs. 96-97).

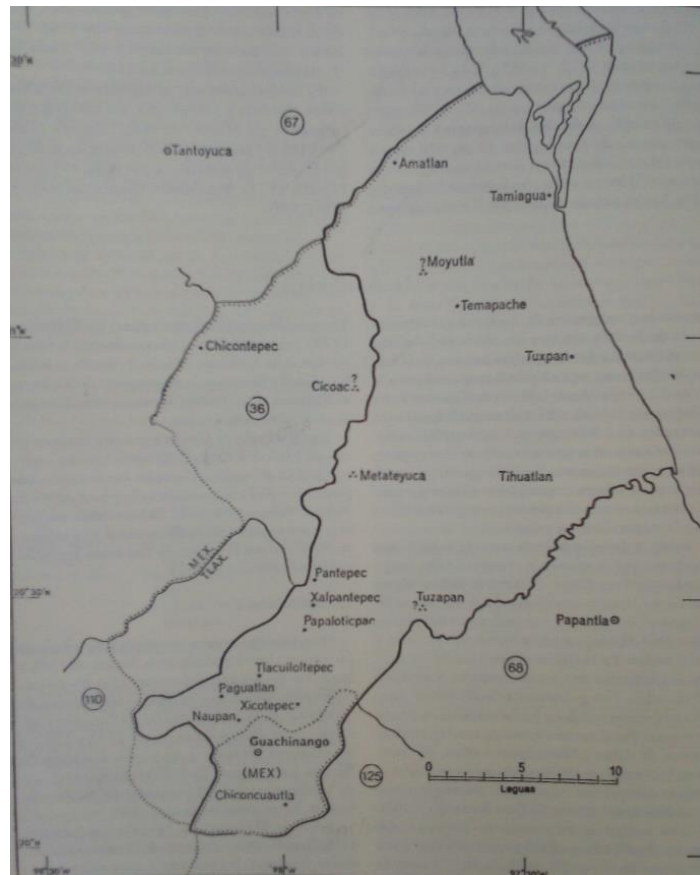
Al margen de las fechas, siempre en discusión, existe acuerdo en que el cerco nahua alrededor del grupo totonaco central (náhuatl en el occidente y náhuatl en el sur) generó zonas de tensión que, una vez establecido el gobierno colonial y echada a andar la política administrativa-territorial hispana, tuvieron que estabilizarse generando soluciones cuyos resortes son difíciles de identificar. De cualquier manera, como vimos en el capítulo anterior y como Torquemada confirma en su *Monarquía Indiana*, la lealtad étnica y lingüística fue, y sigue siendo, uno de los principales móviles políticos y territoriales. Recordemos, por ejemplo, el reclamo que la minoría totonaca del pueblo nahua de Zacatlán hizo al virrey. La

---

<sup>162</sup> Desde el punto de vista lingüístico, el totonaco del cerro de Xinolatépetl al parecer pertenece al grupo central, aunque geográficamente forme parte del norteño.



escisión de Tepango con respecto a Ahuacatlán, la división en dos barrios en Ahuacatlán, lo mismo que la rebeldía de Totutla con respecto a su cabecera Tetela (García Martínez, 1987), deben de leerse de manera análoga.



Mapa 26. Provincia de Guachinango (Gerhard, 2000, pág. 120)

Por su parte, Xuxupango fue un altépetl eminentemente totonaco que, junto con Chila, Matlatlán, Chumantlán, Tonicaco, Papantla..., consolidaron al grupo central y a la provincia de Hueytlalpan. De manera análoga a los casos de Zongozotla y Zapotitlán, Xuxupango es ejemplo de la importancia de los ríos en la delimitación de las fronteras étnicas y lingüísticas. Si para los primeros el río Zempoala es el principal referente geográfico para aprehender el espacio y territorializar las filiaciones étnico-lingüísticas en la frontera con los asentamientos náhuatl; en el caso de Xuxupango, el río Laxaxalpan cumple la misma función hacia el oeste, es decir, en la zona de convivencia con los náhuatl. Así como García Martínez tuvo la tentación de correlacionar a la Sierra de Puebla con la cuenca del Tecolutla, el cerco nahua

y la distribución geográfica del grupo totonaco central me invitan a pensar que, al menos en la parte alta, el grupo totonaco central se hizo fuerte entre los ríos Laxaxalpan y Zempoala (mapa 13, pág:67).

Con estos antecedentes la versión del episodio de la perra-mujer de Chiconcuautla se presta a una lectura similar a las versiones de Huitzilan 1 y Tzinacapan 1. Si la etimología de Atenco es una pista geográfica, el episodio que sustituye al diluvio y que provoca el traslado al río debe vehicular un profundo sentido histórico. La referencia a la iglesia y la misa nos ubican en el periodo colonial, especialmente durante las congregaciones, contexto en el que hundimiento de la campana y el nacimiento de un manantial de aguas insalubres cobran especial importancia. El edificio de la iglesia, el santo epónimo y la campana fueron, siguen siendo, elementos fundamentales para establecer un centro en el sentido hispano y, por lo tanto, para que los sujetos de los antiguos *altépetl* reivindicaran su deseo-derecho a ser pueblos independientes a partir del siglo XVII (García Martínez, 1987). Como veremos en el capítulo octavo, la campana puede ser interpretada como una transformación del cerro protector del pueblo y, por lo tanto, como una extensión y síntesis del *altépetl*.

En este escenario la clausura de la iglesia, la destrucción de la humanidad y el hundimiento de la campana son, en realidad, la memoria de la desaparición o el abandono de un asentamiento o estancia totonaca durante el periodo colonial. Lo que no sabemos es a qué pueblo perteneció, situación análoga a la de Ixcoyamec. De lo que sí da cuenta el relato es que el sobreviviente tuvo que migrar y asentarse en el borde del río, es decir, en Atenco. El hundimiento de la iglesia, la humanidad y la campana sugieren que el epónimo desapareció junto con ellos. No obstante, la comparación con el caso de Ahuacatlán, en donde el Arcángel Miguel cede su lugar al Bautista apunta a que, como en los antiguos calpolli, el sobreviviente cargó consigo a su epónimo. En los siguientes capítulos veremos que la mitología huracánica autoriza destruir a la humanidad junto con sus campanas e iglesias, pero no a los santos, menos cuando se trata de uno de tan alta jerarquía y poder como el Bautista. Es una tarea pendiente rastrear en las inmediaciones de Tlalhuapan en lugar en donde se asentó el epónimo.



Mapa 27. En rosa las versiones nahuas del episodio de la perra-mujer y los relatos que lo evocan. En amarillo comunidades totonacas de referencia.

Por otro lado, el nacimiento de un cuerpo de agua y el subsecuente hundimiento de la tierra es un tema común en la tradición oral de los municipios totonacos en general, y quizá también de los nahuas y otomíes que habitan sobre las cumbres de la Sierra Madre Oriental y su declive costero. A reserva de profundizar en él en el capítulo quinto, adelanto que en Zongozotla y varios otros municipios totonacos centrales se cuenta que *Aktsini'*, dios Todopoderoso de las aguas, suele tomar la figura de un hombre o de una mujer que busca hacer posada en los manantiales y pozos. Si el campesino es descuidado y lo deja permanecer en su tierra, *Aktsini'* hará hogar en el cuerpo de agua haciéndolo crecer hasta anegar los terrenos, generar deslaves e incluso destruir el mundo. Se trata de una inundación que no es consecuencia de lluvias torrenciales, sino del crecimiento incontenible de las aguas continentales.<sup>163</sup>

En este tenor, considero pertinente traer a colación la dolorosa historia del pueblo totonaco septentrional de El Mixún, en el municipio de Pantepec, Puebla. El 4 de octubre de 1999 las costas y sierras septentrionales del Golfo de México fueron testigo del devastador poder

<sup>163</sup> El motivo de la inundación consecuencia del crecimiento de las aguas es común a diferentes tradiciones mitológicas. En el fundacional ensayo de James G. Frazer sobre el diluvio universal se pueden encontrar diferentes ejemplos (Frazer, 1981).

que generó la unión de la depresión tropical número 11 con el frente frío número 5.<sup>164</sup> Durante cuatro días cayeron torrenciales lluvias sobre la Huasteca y el Totonacapan causando grandes pérdidas humanas. En Pantepec:

Mientras se guarecían de la lluvia en el pequeño jardín de niños de la comunidad totonaca del Mixún, dos promotoras educativas y quince pequeños fueron tragados por la tierra. Los testigos cuentan que se escuchó un tronido muy fuerte y al momento la tierra se abrió justo donde estaba la escuela haciéndola caer al fondo de un enorme orificio (Trejo Barrientos, 2012).

Esta desgracia determinó la desaparición de El Mixún y su posterior congregación en los terrenos de la comunidad de la Santa Cruz, ubicados muy cerca de la cabecera municipal. La unión forzada de ambos asentamientos ha provocado una fuerte tensión que, a reserva de lo que ocurra en las próximas décadas, se traducirá en un sistema de mitades diametrales en donde cada segmento, reacio a fusionarse, defenderá su identidad a pesar de que ambas comparten el mismo origen étnico. Como en los antiguos calpolli, cada mitad tiene su propia fiesta.

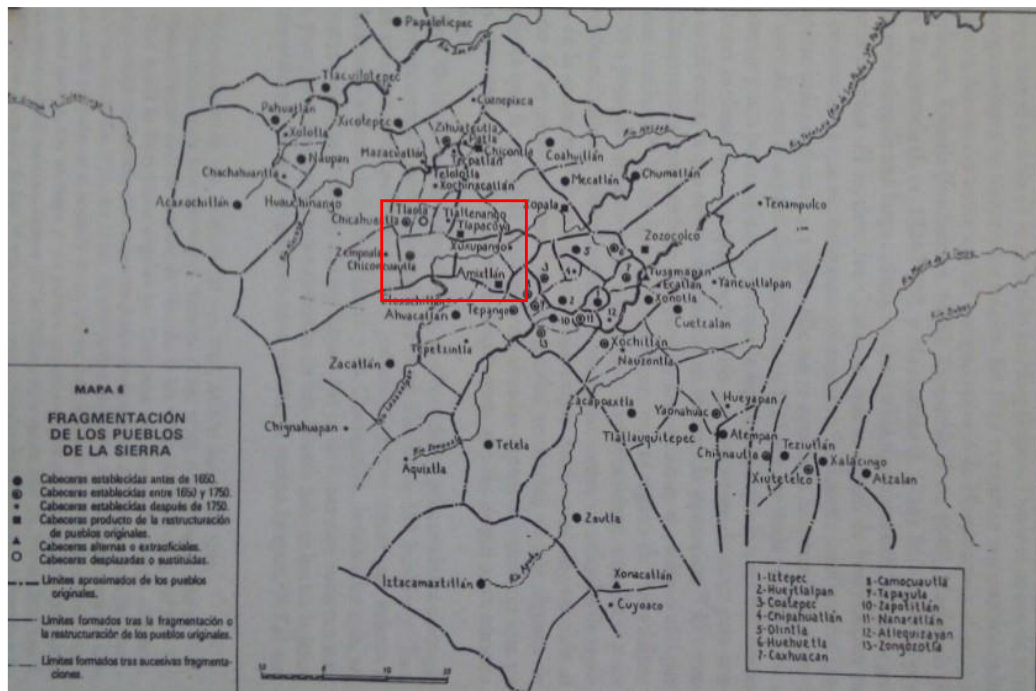
Más allá de estos acontecimientos —que iluminan lo que pudo pasar en Ahuacatlán, Huitzilán y Tzinacapan siglos atrás— llama la atención que en el sitio donde estuvo El Mixún ahora existe una caída de agua, un manantial que es considerado peligroso porque en él, o por él, murieron los niños y las maestras. El Mixún dejó de ser un lugar para habitar y se convirtió en un sitio para ofrendar a la Sirena, numen estrechamente vinculado con la destrucción por agua en gran parte de los declives costeros de nuestro paisaje. Detrás del hundimiento de una comunidad, de su iglesia y su campana permanece el tema del diluvio, y por extensión, el del huracán. El episodio de la perra-mujer evoca y convoca a la inundación.

Para determinar si existe evidencia de la ascendencia totonaca central en la versión Chiconcuautila 1 será necesario leer el relato a partir de las interpretaciones anteriores, pero, sobre todo, complicar el panorama trayendo a colación un poco más de contexto histórico. En el mapa de los altépetl (mapa 13, pág. 67) vemos que, hacia el oriente, el pueblo de Huauchinango hacía frontera con los totonacos de Coahuatlán, Chila y

---

<sup>164</sup> Sobre esta catástrofe: Jeffrey K. Wilkerson (2008); Heriberto Hernández Castillo (2005); Leopoldo Trejo (2012); Luisa Villani (2018).

Xuxupango. El área de la cual proviene el relato Chiconcuautla 1 se restringe a la frontera con el último, justo donde el río Laxaxalpan dibuja un gran meandro que lo encamina hacia el mar. En ese recodo se ubican la cabecera municipal de Chiconcuautla así como la comunidad de Tlalhuapan. Si comparamos este mapa con el siguiente, que señala los límites de los nuevos pueblos resultado de los procesos de fisión de finales del siglo XVII y principios del XVIII, apreciamos que la frontera entre Zacatlán y Ahuacatlán siguió el curso del río. Es como si la ascendencia totonaca y la corriente fluviales se hubieran puesto de acuerdo con la salvedad de que, por alguna razón, de pronto la frontera nahua de Chiconcuautla cruzó el río hacia el oriente avanzando rumbo al totonaco Amixtlán para luego, casi en ángulo recto, tomar dirección hacia Tlapacoya.



Mapa 28. Cuña náhuatl del Huauchinango en el territorio totonaco central. (García Martínez, 1987, pág. 296)

A partir de esta cuña nahua y de lo postulado para los casos de Zongozotla y Tzinacapan en el capítulo anterior, me arriesgaré a interpretar étnicamente la versión Chiconcuautla 1. El encierro y hundimiento de la iglesia, la humanidad y la campana del pueblo original debe entenderse como el abandono y renuncia a la identidad, la lengua y el territorio totonaco, es decir, a la memoria histórica del altépetl o calpolli. En este tenor, la fundación de San

Juan Acatlán en la orilla del río Laxaxalpan tiene como propósito marcar el cambio de margen, es decir, el cruce del río, pues la población totonaca debió pasar al lado nahua para congregarse e iniciar una nueva etapa. A diferencia de las versiones de la perra-mujer Huitzilán 1 y Tzinacapan 1, que hacen explícita la contradicción que trajo consigo la congregación de poblaciones de orígenes diferentes a través del incesto ontológico, étnico y lingüístico entre la mujer totonaca y el hombre nahua, en Chiconcuautla 1 el pasado totonaco simplemente se hundió junto con la iglesia, la campana y la lengua. Borrón y cuenta nueva.

Pero la memoria es tenaz y el conflicto étnico permaneció latente hasta que se presentó la coyuntura idónea. Por Iván Pérez Téllez (comunicación personal) sabemos que hacia finales del siglo XIX y principios del XX los alrededores de Huauchinango y Chiconcuautla, y por lo tanto Tlalhuapan, padecieron una epidemia de sarna. Lo interesante de este acontecimiento es que los descendientes del desaparecido pueblo de San Juan Atenco fueron los que más padecieron la enfermedad. Dolorida por las llagas que llenaban sus cuerpos, la gente caminaba con los brazos levantados y las piernas abiertas como si fueran “perros”, analogía que los oriundos de Tlalhuapan hacían a sabiendas de que los quejosos eran los hijos de la perra-mujer que tiempo atrás “recreó” el mundo en Atenco.

Pérez Téllez infiere que en Tlalhuapan prevalece un sistema diametral de mitades que une y opone a los descendientes nahuas de su contraparte totonaca, conservando así la memoria étnica y territorial de sus componentes sociales originales —calpolli— los cuales, al parecer, mantienen dos grupos de fiscales como ocurre con los barrios de Analco y Pochácatl en Ahuacatlán. Juntos, pero no revueltos. La tensión étnica entre los nahuas y totonacos es un tema central de la vida cotidiana y mítica de los municipios ubicados en las ambiguas fronteras de los viejos altépetl.

Otro ejemplo de la manera en que los nahuas que flanquean al grupo totonaco central incorporan étnicamente el mito del diluvio nos lo ofrece Guillermo Garrido (2005). En la comunidad de Tlapacoya, perteneciente al municipio de Huauchinango, existe una secuencia mítica llamada *cihuachichi*, o mujer-perra, que guarda un extraordinario parecido con el episodio diluvial al grado que podría pasar como una reformulación de este.

## [Tlapacoya 1]

En el cerro de Cempoala, o Cempoaltépetl, existen muchas cuevas, hay de todos tamaños, grandes y chiquitas. Una de las más grandes atraviesa todo el cerro y llega hasta el cerro de Coligque, que es el esposo de la montaña llamada Xinolatépetl [...]

En estas cuevas viven muchos espíritus. Ellos no son buenos ni malos, te ayudan en lo que pidas [...] En una de esas cuevas del Cempoaltépetl, vive uno de los espíritus, la *cihuachichi*, mujer perro. Tiene la apariencia de una mujer joven, es bella, sus gruesas trenzas le llegan hasta las caderas, es más bien de tipo delgada. Viste con quexquemel y titixtle, pero éste le llega hasta los tobillos, pues quiere esconder sus pies que más bien son como patas de perro.

A la *cihuachichi* la ha visto mucha gente. Cuando es como perro, camina en cuatro patas anda ladrando en la ladera de la montaña. En las noches ronda los pueblos y se lleva en el hocico a las gallinas de las casas. Su cola es muy larga y peluda, la va arrastrando cuando camina por las veredas [...].

Cuando anda de mujer la ven por los caminos, se anda pavoneando, les hace señas a los hombres. A muchos se los lleva a su cueva, después aparecen muertos por los tescales.

Un día, la *cihuachichi* se enamoró de un hombre, a él se le presentó como mujer. El hombre recorría todos los días los montecitos del Cempoaltépetl, pues su trabajo era buscar leña para hacer carbón. El carbonero también se enamoró de la *cihuachichi*. Cuando el hombre subía a los montes a buscar leña para hacer carbón, la *cihuachichi* le llevaba su itacate y agua fresca en un guaje.

La *cihuachichi* le dijo al carbonero:

—Hombre, vamos a casarnos, yo te quiero, podemos tener muchos hijos.

El hombre le contestó:

—Sí, mujer perro, yo también te quiero, tú eres buena conmigo, no eres mala, vamos a casarnos.

Los dos empezaron a andar juntos. Hoy se les puede ver de día y de noche. Un hombre con un animal por los caminos del Cempoaltépetl. Pero ahora el hombre trabaja de noche, sus hornos de carbón los prende de noche, de noche trabaja. Por eso en las noches se ven tantas luces en el cerro Cempoaltépetl. La mujer perro le lleva su itacate y su carne de gallina que roba de las casas.

Dicen que tuvieron muchos hijos, pero ellos no se hacen como perros; son personas, son gente. A los hijos se los llevaron a vivir del otro lado del Cempoaltépetl. Allí fundaron un pueblo. En ese lugar viven hasta hoy, pero todos tienen hocico [bocio], su grande bola debajo del mentón. Dicen que son de la *cihuachichi*, la mujer perro. (Garrido Cruz, 2005, págs. 33-35).

A diferencia de la perra que se transforma en mujer, la *cihuachichi* es un ser en estado intermedio entre humano y animal, un híbrido que se plantea como “espíritu”, de ahí que, desde mi punto de vista, no se trate del mismo personaje a pesar de que el parecido es innegable. Sin embargo, en los párrafos inicial y final encontramos importantes pistas sobre la frontera étnica con los totonacos que abonan a mi argumento. La primera es el túnel que



corre del cerro Cempoaltépetl al Coligque. El primero se localiza en el sureste de la cabecera municipal de Huauchinango y lleva ese nombre porque en su cuerpo alargado se reconocen numerosos picos. Por su parte, el Coligque, ubicado en el noreste de Huauchinango, es un cerro emblemático del municipio totonaco de Zihuateutla, asentamiento que junto con el corredor Patla-Chicontla, conforman una de las dos islas totonacas relativamente escindidas por la penetración nahua.<sup>165</sup>



Foto 3: Cerro Cempoaltépetl desde las inmediaciones de Huauchinango. Se observan los múltiples picos que le dan nombre. En la cara posterior (oriental) se despliega el territorio totonaco central.  
Leopoldo Trejo, 2021.

El otro cerro mencionado, el Xinolatépetl, es el emblemático de Ozomatlán, comunidad totonaca que junto con Tepetzintla conforman la otra isla dialectal totonaca. Si tendemos una línea recta entre el Cempoaltépetl y el Coligque se delinea una franja de transición entre los pueblos totonacos del grupo central y los de habla náhuatl. Tlalhuapan y el desaparecido Atenco se levantan, precisamente, en estas tierras. Por otro lado, la relación

---

<sup>165</sup> Desde el punto de vista de David Beck, el totonaco del río Necaxa, antiguamente conocido como Patla-Chicontla, pertenece al grupo norteño y se le encuentra también en Cacahuatlán, San Pedro Tlaolantongo y en los alrededores de Patla, todas comunidades poblanas (Beck, 2012). Por su parte, sin ser lingüista, Stresser-Péan consideró que Zihuateutla formaba parte de esta isla (1998).



marital que se plantea entre los collados totonacos Coligque y Xinolatépetl reafirma el parentesco étnico y lingüístico entre los pueblos de la zona de Zihuateutla y los de Ozomatlán-Tepetzintla, el cual se vio interrumpido desde el periodo prehispánico por la penetración náhuatl que se apropió de la ruta hacia Tuxpan.

El párrafo final de la historia de la *cihuachichi* es aún más claro sobre el punto. El matrimonio entre la mujer-perra y su marido dio como fruto una multitud de hijos que, si bien son humanos, llevan en sus cuerpos la impronta de su ascendencia cánida: el bocío. Hijos de espíritu, estos humanos fueron enviados del otro lado del Cempoaltépetl y ahí fundaron Tlaxco, municipio de Chiconcuautla, aunque también se dice que pudo ser el mismo Tlalhuapan (Guillermo Garrido comunicación personal). Desde el punto de vista de los náhuatl de Huauchinango la referencia al otro lado del Cempoaltépetl marca la zona de tránsito hacia el territorio totonaco, lugar al que fueron confinados los descendientes de los perros. Se trata, posiblemente, de una reformulación nahua del mito de origen totonaco central, versión a todas luces despectiva y ajena a la lógica diluvial que, como veremos a continuación, es propia del mito prototípico de la perra-mujer.

Si esta interpretación es correcta, del lado occidental del cerro Cempoaltépetl las versiones del episodio de la perra-mujer deben ser escasas ya que los pueblos que ahí habitan no formaron parte de la provincia de Hueytlalpan; pero también porque se trata de territorios eminentemente nahuas en donde, en el mejor de los casos, encontraremos reformulaciones como la *cihuachichi*.<sup>166</sup> Como podemos constatar, las pocas versiones “nahuas” de la perra-mujer en realidad no son tales, pues responden a una coyuntura étnica, lingüística y territorial propia del siglo XVI y, en menor medida del XVII, cuya huella podemos reconocer en los relatos contemporáneos.<sup>167</sup> A falta de más narraciones provenientes del cerco que cohesionó a los totonacos del centro —versiones de frontera—, sólo resta indagar la distribución del episodio en el interior del universo totonaco. Si lo dicho hasta ahora es atinado, entre Zongozotla y Papantla-El Tajín tendremos que encontrar una importante concentración de él.

---

<sup>166</sup> En Ozomatlán, por ejemplo, no se tiene registro ni recuerdo del relato de la perra-mujer.

<sup>167</sup> De ahí que Márquez Rodríguez y García Flores quienes registraron el episodio en Mecatlán se refieran a su secuencia del diluvio como “totonahua de la Sierra Norte de Puebla” (ver nota al pie 179, pág. 154).

2.

En 1996, durante mi primera estancia de campo en Zongozotla, Irene López me contó el siguiente relato:

[Zongozotla 1]

Antes no existía Zongozotla, sólo había una casita allá por donde ahora está la iglesia. Allí vivía un hombre solo. Cuando éste salía a su rancho una perrita llegaba a su casita y daba tres vueltas a la cocina, después se paraba en la puerta y se quitaba su cuerito [piel] que colgaba en la puerta para entrar.

Después salía la perrita y daba tres vueltas a la casita, pero en sentido contrario; se volvía a parar en la puerta de la cocina y se ponía su cuerito. Cuando el hombre llegaba todo estaba cubierto de hojas de plátano y la leña acomodada lejos de la lumbre.

El hombre ya había visto lo que hacía esta perrita, entonces decidió bajar a Zapotitlán, que en ese entonces estaba del otro lado del río, y contarle al sacerdote lo que había visto y lo que pasaba. El sacerdote le dijo que esperara a que la perrita saliera de la casita, diera las tres vueltas y cuando estuviera enfrente de la puerta de la cocina, antes de ponerse su cuerito le arrojara el agua bendita que le había dado. Eso hizo el hombre. Esperó a que la perrita estuviera enfrente de la puerta de la cocina y antes de ponerse su cuerito la bañó con agua bendita.

La perrita se convirtió en una muchacha bien parecida. Como estaba desnuda el hombre partió sus pantalones en dos; con una parte le tapó de la cintura para abajo, de modo que quedó como falda de manta; para que se sostuviera enredó el pedazo de manta a la cintura de la mujer con una faja. Con la otra parte de su pantalón el hombre hizo un *nixqueme* [quechquémitl] para que se tapara la parte de arriba del cuerpo. Una vez que vistió a la muchacha los dos bajaron a Zapotitlán y se casaron (Trejo Barrientos, 2000, pág. 83).

Cuando lo escuché me pareció un cuento a pesar de que doña Irene se cuestionó la veracidad de la historia; además, trayendo a colación la animadversión que tienen con Zapotitlán, me comentó que por eso los zapotecos decía que los de Zongozotla eran “hijos de perra”.<sup>168</sup> En aquel entonces mi intención era investigar sobre los procesos de conversión a las iglesias evangélicas, pues Zongozotla era el municipio totonaco con mayor índice de conversos y templos no católicos. El grueso de la población indígena había abandonado el

---

<sup>168</sup> En su tesis de licenciatura Mariam Salazar apunta: “El mito de origen de Zongozotla me fue primeramente relatado como la explicación del meneo de las mujeres totonacas al caminar por ser (“descendientes de la perrita”) [...]” (Salazar Hernández, 2012, pág. 54). Esta imagen recuerda aquella que los nahuas de Tlalhuapan tenían de los migrantes de Atenco.

catolicismo y el peso de la fiesta patronal y la vida ritual de esta iglesia recaía en una minoría que abrigaba a la población mestiza.<sup>169</sup>

En este contexto de tensión étnica, política, económica y religiosa, decidí enfocarme a la vida de los templos evangélicos. Como desconocía que el relato era la secuela de creación del mito del diluvio, y que éste tiene una amplia distribución en el área de tradición mesoamericana y el mundo, el que me lo contara una anciana mestiza me pareció poco “tradicional”.<sup>170</sup> Fue hasta 1999 cuando me planteé la posibilidad de analizarlo como el mito de origen. Con un modesto *corpus* de cinco versiones me di a la tarea de leer el episodio de la perra-mujer —en aquel entonces lo llamé de la esposa-perro— en dos grandes momentos: uno estructural, inspirado en el análisis de la “Gesta de Asdiwal” (Lévi-Strauss, 1995) y el otro, que mal llamé “historicista”, tuvo como fuentes de inspiración *Los Mitos del Tlacuache* (López Austin, 1998) y *Tamoanchan y Tlalocan* (López Austin, 1994).

El resultado fue una tesis partida por la mitad. De aquel ejercicio recupero las referencias al río Zempoala, a la ubicación original de Zapotitlán y a la actual de Zongozotla, indicadores fundamentales para comprender, no sólo del mito de origen de este último, sino del episodio del perra-mujer en el grupo dialectal central. El reconocimiento que Zongozotla 1 hace de Zapotitlán como sede de la iglesia y del sacerdote nos habla de que la versión es posterior a la congregación en el valle pero, sobre todo, al nombramiento de Zapotitlán como cabecera eclesiástica en 1609 (García Martínez, 1987, pág. 280).<sup>171</sup> Al margen de esto, la obsesión por la exclusividad de la margen meridional del río permanece como bandera de identidad, a pesar de que en aquellos años Zapotitlán ya ocupaba ambas riberas.

Más importante que las coincidencias y las contradicciones entre el relato mítico y la historia colonial, es la información que podemos obtener del contraste entre las versiones del primero con Huitzilán 1, pues como vimos en el capítulo anterior, son municipios vecinos que, a pesar de ser uno totonaco y el otro nahua, en el pasado formaron parte de Hueytlalpan y ambos eran totonacos. Una de las diferencias más obvias es que Zongozotla 1 parte de una carencia primigenia, mientras que Huitzilán 1 está antecedido por el episodio del diluvio; de hecho, se trata de una versión sumamente interesante porque mezcla los

---

<sup>169</sup> Aunque dividida en cinco templos, la mayoría evangélica y totonaca actuaba como bloque étnico frente a los mestizos y monopolizaba el poder político.

<sup>170</sup> Como era de esperar, este tipo de relatos, aunque conocidos por la población evangélica, estaban hasta cierto punto vedados o, en el mejor de los casos, eran tildados de cuentos o leyendas.

<sup>171</sup> Y quizá a la autoridad política que Zapotitlán tuvo sobre Zongozotla, la cual se oficializó alrededor de 1649, cuando ambos se independizaron de Hueytlalpan.

tipos A, C y D de Horcasitas, lo que ejemplifica de manera muy clara la manera en que diferentes episodios pueden combinarse para formar distintas secuencias míticas.

Por otro lado, mientras en Zongozotla 1 la perra y el hombre dan lugar a la comunidad totonaca (la humanidad en términos étnico-comunitarios), en Huitzilan 1 la pareja que repuebla el mundo habla ella, el totonaco, y él, el náhuat. Si concedemos que la fundación de un poblado y la creación de la humanidad son procesos etnocéntricos que sólo difieren en grado y escala, la versión de Huitzilan cuenta la fusión de dos núcleos étnica y lingüísticamente diferentes y, por lo tanto, la hipótesis de la congregación de Ixcoyamec con el grupo nahua de Totutla se fortalece y, por extensión, también la de la congregación de Tzinacapan y en menor medida la de Tlalhuapan.

Si a esto sumamos que en todo lo largo de la margen norte del río Zempoala numerosas comunidades totonacas conocen el episodio de la perra-mujer en su versión monoétnica, todo apunta a que se trata de un relato propio de este grupo dialectal y, por lo tanto, forma parte de la herencia y la memoria histórica de los altépetl de la antigua provincia de Hueytlalpan. A continuación reproduzco diferentes variantes siguiendo el descenso del río Zempoala. Después de Zongozotla, el siguiente lugar en donde he documentado a la perra-mujer es Ixtepec, municipio que a pesar de su reducido tamaño y de estar rodeado de comunidades totonacas sujetas de Hueytlalpan, al parecer fue un altépetl y posteriormente un pueblo de por sí, aunque su autonomía siempre fue cuestionada por aquél. Se localiza en el noreste de Zongozotla, muy cerca de Nanacatlán. Sobre su origen se cuenta que:

#### [Ixtepec 1]

Hace mucho tiempo se sabe que llegó un hombre que traía una perrita negra, que en ese tiempo acá era monte, muchos árboles, muchas lianas, todo estaba cerrado por la vegetación. Ese hombre conocía ya el cultivo de la tierra, se puso a trabajarla, y todos los días preparaba sus alimentos y se iba al trabajo a sembrar el maíz, el frijol, a eso se dedicaba. Al llegar a su área de trabajo, en una de las ramas de un árbol dejaba colgado el morral donde estaban sus alimentos, y él se iba al trabajo mientras el animal se quedaba ahí. La perrita se quedaba echada como cuidando el alimento. Cuando se llegaba la hora de la comida el hombre regresaba, bajaba el morral, se ponía a comer y le daba de comer a la perrita. Así fue durante algún tiempo, así estuvo viviendo ese señor en compañía de la perrita, hasta que, en una ocasión, salió de una casa sencilla que había hecho, se fue a trabajar y se llevó a la perrita, pero al finalizar la jornada de trabajo se dio cuenta de que la perrita ya no estaba. Cuando regresó a su casa escuchó ruido en el interior, se fue caminando despacio, se acercó lo más que pudo para observar quién estaba adentro. Era la perrita. La mitad era mujer y la mitad era animal y estaba cocinando. Entonces se retiró y se tardó a propósito un poco. Al cabo se acercó y la comida estaba hecha, y la perrita estaba echada. Empezó a comer, no dijo nada,

y al otro día se repitió lo mismo, se llevó a la perrita y ya sabía que la perrita se iba a desaparecer, y, en efecto, desapareció. Por la tarde el hombre llegó a su sencilla casa, cercada con palos y ramas, y escuchó de nuevo los ruidos, pero esta vez no se detuvo y sorprendió a la perrita cocinando. El hombre le dijo “¿quién eres tú, por qué me dejaste allá?”. “Yo soy quien hace tus alimentos, pero no te enojés. Si tú me quieres un poco yo voy a dejar de ser lo que soy, no voy a seguir siendo la perrita que conoces, si me quieres un poco vas a estar bien”. El hombre tomó al animal mitad mujer y mitad perra, la abrazó y la besó, y en ese momento, la perrita se transformó totalmente, fue toda una mujer. Y así estuvieron viviendo, de tal manera que el hombre se iba a trabajar y la mujer se quedaba en casa haciendo los quehaceres. Así fueron pasando los años, así vinieron los hijos, y así se pobló Ixtepec. Eso es lo que nosotros sabemos. (Cano García, 2006, págs. 42-44).

Pobre en detalles, esta versión carece del episodio del diluvio y en su lugar postula la llegada de un hombre a terrenos vírgenes, es decir, al monte. La trama del episodio de la perra-mujer no difiere ostensiblemente de otras versiones y cuando lo hace, la opción elegida no arroja pistas importantes, como la transformación por beso o la naturaleza híbrida de la perra-mujer antes de la romántica metamorfosis.

Localizado en el noroeste de Hueytlalpan e Ixtepec, la siguiente parada es el municipio de San Bartolomé Coatepec, antiguo sujeto de Hueytlalpan. Esta versión fue relatada por Manuel Oropeza Castro en totonaco y posteriormente traducida al español para la revista *Tlalocan* en 1947. Fue a partir de ella que Guy Stresser-Péan formuló algunas de sus hipótesis, entre ellas el supuesto origen nahua del episodio. Se trata de una narración extraordinariamente rica en detalles y con una carga dramática única. Formó parte del *corpus* de Horcasitas (1988) y fue catalogado dentro del tipo D.

#### [Coatepec 1]<sup>172</sup>

Hace algún tiempo, unos viejitos platicaban con amena; dizque cuando hubo una limpieza general, el expansionamiento del agua llegó hasta el cielo. Dizque había un hombre que adoraba mucho a Dios, y existía la creencia de que platicaba con él en punto de medianoche. Decían entonces los viejitos que sólo a él le avisaron que iba a haber el diluvio y el crecimiento del agua, al enterarse de eso, mandó a hacer para él una caja grande. Cuando empezó a brotar el agua por dondequiera, él se metió luego en su caja con su perra; cerró muy bien y no penetró el agua. También metió algo para comer, y por eso pudo soportar el espacio de tiempo que son cuarenta días y cuarenta noches que duró para descenderse el agua.

Decían aquellos señores viejitos, que también había metido una paloma. Pasando algunos días de un momento a otro sintió el hombre que ya estaba descendiendo el agua, empezó a sacar su paloma. Cada vez que la sacaba, no se tardaba casi nada y luego volvía. En esa forma comprobaba el hombre que todavía no llegaba hasta la superficie de la tierra; porque la

---

<sup>172</sup> Para facilitar la lectura eliminé la numeración de las frases que aparece en la versión original.

paloma no hallaba dónde pararse, iba a dar la vuelta volando únicamente sobre el agua. Cuando por fin descendió el agua hasta la tierra, sintió luego que quedó suspendida la caja en el suelo. Unos momentos después volvió a sacar su paloma, ya no regresó pronto, se tardó mucho rato en volver, además vino con las patitas llenas de lodo. El hombre viendo a su paloma, quedó convencido que ya se había consumido el agua luego abrió su caja.

Cuando se salió de su caja divisó por todos lados, y le causó mucha sorpresa porque se veían cerros por dondequiera. Antes no había absolutamente nada, todo era plano en todas partes del mundo. Al ver un cambio absoluto, empezó a sentirse temeroso; también el suelo estaba muy blandito por el agua que le había penetrado bien, no se podía andar porque se sumían los pies muy hondo. El hombre comenzó a andar poco a poco, sin rumbo definido y sin saber por donde iba a establecerse; así andaba todos los días, sin límite ni dirección. Todo el tiempo caminaba sin cesar, en su trayectoria no hallaba nada para entretenerse y estar en un solo lugar. Se sentía fastidiado, deseaba que alguien lo acompañara y tenía mucho miedo. Dizque se platicaba sólo, quería que tuviera nuevamente la vida como la de antes, cuando no le faltaba con quien platicar. En aquellos momentos, se sentía que no vivía en el mundo. Debido a eso, todo el tiempo lamentaba, y su perra solamente se le queda mirando cada vez que se sentaba con la cabeza hacia abajo, y las dos manos apoyadas en las dos quijadas. Dizque donde se quedaba en cada noche, allí se profundizaba su tristeza.

Respecto de su paloma, no siempre se encontraba a su lado, iba en busca para deshacer el hambre, regresaba hasta que se llenaba y venía, paso a paso hacia donde permanecía su amo. Así se actuaba todo el tiempo, iba y volvía siempre. De un momento a otro, empezó a suspender su llegada a donde andaba su amo, hasta que de repente desapareció para siempre, jamás volvió. El hombre fue a buscarla por dondequiera, dirigiéndose por donde la veía desaparecer; por más esfuerzo que hizo para localizarla, fue inútil y no la encontró.

Pasado un tiempo, llegó a hallar el hombre una casa bastante vieja, arreglando un poco, empezó a vivir en ella. No tenía dónde quedarse en las noches, porque todas las casas se habían caído, algunas se habían tapado y otras solamente quedaban a medias. Las que no se cayeron, luego cuando se encontraban dentro del agua, poco a poco iban doblándose. El hombre le atemorizaba todo eso. No quería entrar con ánimo en la casa donde empezó a vivir, aunque todavía estaba buena.

Lo que estaba comiendo, y estaba conservando, no comía hasta que se llenara, sino a medias; era únicamente lo que había echado en su caja. Cada vez que se ponía a pensar, decía: “¿qué comeré cuando se acabe lo que estoy comiendo?” Nada más meditaba y no sabía cómo remediarlo. Todos los días oraba, al amanecer y al anochecer. Nunca se le pasaba. Le pedía perdón a Dios, diciéndole que si había cometido muchos pecados, que ya se los perdonara, que ya no le hiciera ayunar más tiempo.

Dizque el hombre estaba desprevenido. Cuando de repente vio que una hilera de hormigas arrieras, trayendo granos de maíz. Cuando se fijó bien, le causó mucha sorpresa; “¿De dónde vendrán esos pobres animales?” dijo en secreto. Cuando regresaron las hormigas arrieras, las fue siguiendo a corta distancia; dizque llegaron a un cerro. De allá estaban trayendo los granos de maíz para donde estaba el hombre; no sabía cómo iba a hacer con los granos de maíz, comenzó a comer uno por uno, porque no tenía en qué molerlos y machucarlos.

Se sentía fastidiado, andando sin quehacer todo el tiempo, buscó un lugar por donde verificar sus actividades. Allí donde ya estaba macizándose el suelo, empezó a hacer su siembra. Su perra siempre lo seguía por dondequiera que iba. Habiendo transcurrido algún tiempo inseparable, no se daba cuenta, si su perra lo dejaba por donde andaba trabajando; de un momento a otro empezó a encontrar sus tortillas ya hechas al llegar en las tardes de su trabajo. Dizque se decía él sólo: “¿Quién vendría a hacer mis tortillas?” De todas maneras se las comía, porque sentía que tenía hambre. Lo que le pareció más extraño, era que sus granos siempre los encontraba juntos en el mismo lugar, donde los dejaba en las mañanas; lo mismo cuando se levantaba. El xical a un lado, lleno de tortillas. Pasando otros días más, empezó a

escudriñar frecuentemente cómo proceder para saber quién le hacía sus tortillas, comenzando por vigilar a su perra; poco a poco le iba penetrando que ella le hacía sus tortillas.

Llegó un día cuando la vigiló muy bien, desde que salieron por la mañana. La perra no se daba cuenta si su amo la estaba vigilando en cada instante; ella sabía bien a qué hora se escapaba, dejando a su amo en el trabajo; y no tenía la idea si algún día la iban a sorprender. Dizque no hacía mucho rato que se había desaparecido cuando se dio cuenta el hombre, que ya lo había dejado su perra; luego vino corriendo directamente a su casa. Él sabía muy bien que había venido allí. Llegando luego se metió hasta el fondo. Y la perra no se dio cuenta cuando fué a alcanzar su amo, estaba moliendo muy rápido. Su piel se la había quitado. Quién sabe dónde había encontrado un vestido de mujer; lo tenía puesto; por lo tanto se veía como mujer natural y no parecía si era perra. Dizque el hombre tomó la piel sin hablar, y le echó rápidamente la ceniza. La perra oyó algún ruido, era su piel con la ceniza; en ese momento tuvo una sorpresa tremenda, aquella perra cambiante; pero ya la había sorprendido. Ya no pudo ponerse su piel. “¿Por qué has hecho así mi piel?” dizque dijo llorando por ella.

Como ya no pudo ponerse la piel por la ceniza, se volvió mujer para siempre. “Ya que ahora mi perra se ha cambiado, ella será mi mujer de hoy en adelante,” dizque dijo el hombre con alegría y sonriendo. Empezaron a vivir los dos muy contentos. En aquellos días el hombre ya no sufría ni lamentaba, porque ya tenía quién los acompañaba y platicaba.

Cumpliendo solamente un año desde que empezaron a vivir juntos los dos, la mujer tuvo un bonito niño. No le duró mucho tiempo, lo mató e hizo tamales con él. Dizque había dicho el hombre cuando salió en la mañana a su trabajo: “Me haces ahora unos tamales de mis tiernos, los comeré cuando llegue.” Pero él se refería de sus calabazas tiernas que había traído el día anterior. La mujer interpretó diferente, por eso mató a su niño. Cuando llegó el hombre por la tarde, luego se puso a comer, no sabía si sus tamales se los había hecho del niño de ellos. Supo hasta que encontró el puño del niño dentro de un tamal, dizque empezó a enojar el hombre, regañada a su esposa. Solamente se sintió un poco consolado, siguió comiendo los tamales; no los perdonó, aunque la carne que tenía era del niño de ellos mismos. (Oropeza Castro, 1947, págs. 269-275).

Su extensión es resultado de la concatenación de diferentes episodios, algunos de los cuales, como el descubrimiento de los granos del maíz y la creación de las serranías, están estrechamente relacionados con el diluvio, mientras que otros, sobre todo el final, parecen caer más del lado del cuento que del mito. Destaca la descripción del diluvio como el brotar de agua y no como precipitación, referencia que hace eco de la versión Chiconcuautla 1 y de las exégesis que describen al dios *Aktsini'* como un ser que hace que los pozos y manantiales se desborden. Encontramos también el tema de la llegada al lugar donde se levantará el pueblo y, por lo tanto, de un periodo de andanza. Si bien el episodio de la inundación está presente, el sobreviviente tiene que deambular por la tierra desierta hasta que encuentra una casa a medio caer. Una vez más, el episodio de la perra-mujer no aporta mayores detalles salvo el uso de ceniza para deshabilitar la piel de perro.

Para el caso de Huehuetla, antiguo sujeto de Hueytlalpan, Pedro Pérez Luna tuvo la amabilidad de permitirme reproducir la versión que su padre Bonifacio Pérez Méndez le

contaba. Es sumamente rica en episodios y destaca el interés en la fiesta de Todos Santos, así como en el mundo de los muertos.

### [Huehuetla 1]

Platican los abuelos que hace mucho tiempo la gente no sabían por qué se festejaba el *santujni*, tampoco sabían lo que le pasa a una persona cuando deja de existir en el mundo de los vivos. Cuentan los abuelos que hace mucho tiempo existió una pareja que ya tenían tiempo de vivir juntos, se querían mucho, nunca discutían. El señor también tenía sus peones quienes trabajaban en sus tierras. Al señor siempre le interesaban los misterios sobre el mundo de los muertos.

Por las mañanas la señora se levantaba muy temprano. Antes de que el señor saliera a trabajar ya tenía preparado el café y la comida. Lavaba el nixtamal para después ponerlo en el metate y lo molía hasta obtener la masa y se ponía a hacer unas sabrosas tortillas. Pero eso era cuando su esposo almorzaba en la casa antes de ir a trabajar, pues en otras ocasiones le preparaba el itacate para el campo.

El esposo era muy feliz, le gustaba además cómo lo atendía su mujer. Trabajaban juntos y se cuidaban mucho. Un día al señor se le ocurrió jugarle una broma a su esposa y pensó: “¿Qué broma le puedo jugar a mi esposa?” El señor planeó una broma y al día siguiente se la contó a sus peones:

—Mi esposa me quiere mucho y me cuida ¿Qué pasaría si le juego una broma?

Los peones le contestaron:

—Pues si le quieres hacer una broma dinos en qué te podemos ayudar.

El patrón les dio indicaciones:

—Busquen dos tablas, las amarran y ahí me llevan amarrado, cuando lleguen a la casa, le dicen a mi esposa que tuve un accidente y que llevan mi cuerpo.

Los peones así lo hicieron, amarraron al señor y lo llevaron cargando hasta su casa. Cuando llegaron se dirigieron con la esposa y le dijeron lo siguiente:

—¡Le traemos malas noticias El patrón sufrió un accidente, se rodó y cayó muerto!

La señora se quedó sorprendida, soltó a llorar y rápidamente buscó un lazo y lo lanzó hacia la azotea de la casa, buscó dónde colgarlo y se aventó para ahorcase hasta que se murió por la asfixia. Los peones trataron de detenerla.

—¡No hagas eso, no es cierto tu esposo no está muerto!

El señor le dijo lo mismo.

—¡No estoy muerto, pensé que sólo jugaba contigo, no me hagas esto! La señora ya no hizo caso a los peones ni a su esposo, ya era demasiado tarde, ya estaba muerta. Entre el señor y sus peones la descolgaron y más tarde la sepultaron. El tiempo pasó, el señor se quedó solo y sentía mucha tristeza, cambió su estado de ánimo y siempre se le veía llorando por la muerte de su mujer.



Pero cuentan que cuando quería dormir, tan sólo al cerrar los ojos empezaba a soñar con su difunta esposa. En un primer sueño se le apareció y le dijo:

—Mañana al medio día iré a verte, comeremos juntos y después te entregaré tu dinero, yo lo tengo guardado.

El señor despertó de su sueño y empezó a buscar a su esposa, pero se dio cuenta que estaba soñando, sólo era un sueño y se puso a pensar: “¿Será cierto que mi esposa vendrá mañana al medio día? Es lo que me dijo”. Al día siguiente muy contento mandó a hacer comida y mató un gallo y un guajolote. Salió afuera de su casa y allí se quedó sentado a la espera de su difunta esposa.

Cuando llegó el medio día, una mosca verde se le acercó volando a la altura de la cara. Pero con su sombrero la espantó de un sombrero dejándola caer diciéndole:

—¡Qué es lo que quieres!

La mosca herida logró emprender el vuelo. Cuando el señor se fue a dormir, justo al cerrar sus ojos sucedió el segundo sueño con su esposa quien le dijo:

—¡Fui a tu casa! ¿Y qué fue lo que pasó? Me pegaste con tu sombrero ¡Pero si tú nunca me pegabas! Mañana nuevamente iré, pero por favor ya no me vayas a pegar.

Al despertar el señor pensó: “creo que mi esposa vino ayer, porque me dijo que le pegué y que nunca le pegaba cuando vivía con ella. Ahora entiendo, mi esposa ya no vendrá en persona sino que se me presentó en una mosca verde. Me dijo que viene nuevamente mañana, la tengo que esperar.”

Muy contento el señor mandó a preparar comida, adornó su altar de *santujni* con flores de cempasúchil, mano de león y simpiterna, le puso también hojas de tepejilote. Cuando terminó de adornar su altar, salió a sentarse afuera de la casa y nuevamente al medio día llegó la mosca verde y entró a la casa; se paró un buen rato en el altar y después voló hacia la azotea donde se encontraba un cajón donde señalaba el lugar en que estaba el dinero. Allí se quedó un rato parada. Después de bajarse, se posó en un plato de comida que estaba en el altar y de ahí emprendió su vuelo y retirarse para siempre.

Más tarde el señor se subió a la azotea, se encontró con el cajón, lo abrió y se dio cuenta que ahí estaba el dinero. Se pasó muy contento toda la tarde. Cuando llegó la hora de irse a dormir tuvo el último sueño con su difunta esposa. En el sueño su esposa le dijo:

—Ya no pienses más en mí. Te entregué tu dinero, ya no regresaré contigo, busca a alguien con quien puedas rehacer tu vida. Fue tu culpa el enviarme a otra vida, desde hoy ya no podré visitarte.

El señor entendió que jamás volvería a ver a su esposa. El tiempo pasaba rápidamente. Una tarde el señor salió a fuera de su casa refrescándose, en ese momento un tecolote empezó a cantar diciéndole al señor:

—Yo sé a dónde está tu esposa, si quieres te puedo llevar para que conozcas el lugar.

—¡Vamos luego, quiero verla! —Dijo el señor.

El tecolote encaminó al señor hacia el territorio de los muertos entrando en un abismo. Cuando llegaron al lugar el señor vio que su esposa estaba trabajando en la cocina preparando la comida para el *tlajaná*. Al ver a su esposa se emocionó mucho, se le acercó y le dijo:

—¡Vine por tí vámonos!

—¡Que haces aquí, no es un buen lugar! —Le contestó su esposa.

En ese momento llegó el *tlajaná'* pidiendo de comer, el señor se escondió y el *tlajaná'* se sentó para comer y le dijo a la mujer:

—Aquí huele a carne de humano vivo.

—¡No huele nada, ya come es tu comida que está muy sabrosa! —Contestó la señora.

*Tlajaná'* empezó a comer grandes trozos de carne humana, comía la cabeza de un ser humano, cuando terminó se paró y se fue. El señor temblaba de miedo, entonces su esposa le dijo:

—¡Vete inmediatamente! Nunca jamás vuelvas por aquí. Si te quedas te van a matar.

El señor no lo pensó más, se regresó rápidamente con el tecolote quien le recriminaba:

—¿Ves? ¡Te lo dije, yo te lo advertí, no te quería traer, aquí es el lugar de los muertos!

El señor contestó

—No te preocupes, pero sí que me dio un gran susto el *tlajaná'*.

El señor tenía una perrita, cuando salía al rancho ella lo seguía, y cuando llegaba el atardecer, la perrita se adelantaba, se regresaba a la casa mucho antes que su amo. Cuando el señor llegaba a su casa se daba cuenta que la comida ya estaba preparada, sus tortillas estaban calientes y tapadas con una servilleta, además había café caliente. Se sorprendía y pensaba. “¿Quién será la señora que se compadece de mí y viene a prepararme la comida?”

Emocionado se iba a su rancho para trabajar y guardaba el secreto. Pero un día se le ocurrió contárselo a sus peones.

—No sé qué señora se compadece de mí, pues va a la casa y me deja preparada la comida. Cada día que llego por las tardes, la comida está lista. Los peones escuchaban muy atentos lo que el patrón les contaba. Y uno de ellos le respondió:

— ¿Quién será la señora? Yo creo que quien te hace las tortillas y te prepara la comida es tu perrita —le decía— porque si te das cuenta, en las mañanas se viene contigo y por las tardes te deja y se adelanta a la casa. Si no crees lo que te digo por qué no mejor la espías.

Así hizo el señor, un día cuando la perrita se adelantó, la persiguió, pero el señor no llegó a su casa, se escondió. Cuando la perrita llegó a la casa se quitó su pelaje lo dejó colgado y empezó a trabajar preparando la comida. El señor se quedó sorprendido y se regresó nuevamente al rancho. Cuando llegó, les contó a los peones lo que había visto, lo que hacía la perrita.

—¡Es cierto lo que me decían, mi perrita es la que me hace mi comida!

—¡Es lo que te decíamos! Teníamos razón. Sabes lo que tienes que hacer con tu perrita conviértela en una verdadera señora. —Le aconsejaron sus peones

—¿Y cómo le haré? —Contestó el señor.

Los peones eran buenos aconsejando al patrón.

—¡Busca ceniza y se la echas en el pelaje, así nunca jamás se lo pondrá. ¡Cómprale sus enaguas, su faja, su blusa y su quexquemet!! La tienes que vestir y será tu mujer para siempre. —Le dijeron los peones.

—¡Es una buena idea! —Contestó el patrón.

Al día siguiente salió muy temprano a su rancho, delante de él iba la perrita. Al atardecer faltaba poco para que se ocultaran los rayos del sol y tomó su camino de regreso. La perrita iba adelante dejando a su amo en el camino. Pero el señor sabía por qué se adelantaba la perrita. Tenía preparado bien su plan, sabía lo que tenía que hacer. Cuando la perrita llegó a la casa se quitó su pelaje y lo colgó. Empezó a moler el nixtamal y preparó la comida. El señor estaba escondido observando muy atento lo que hacía la perrita. Tenía preparada la ceniza en las manos y también unas enaguas, un quexquemetl y la faja. Rápidamente el señor entró y lo primero que hizo fue echar la ceniza al pelaje de la perrita.

—¡No hagas eso con mi pelaje me lo voy a poner nuevamente! —Le gritaba la perrita.

El señor no le hizo caso, después de asegurarla por la parte trasera le puso las enaguas y le enredó la faja y por último le colocó el quexquemetl. Y así convirtió a su perrita en una mujer y de esa manera la hizo su esposa para siempre.

Es por eso que los abuelos cuentan que las mujeres totonacas, utilizan sus fajas de diferentes formas y no la amarran sino que se enredan con ella muy fuerte en la cintura. Esto fue por la causa del señor que no le dio tiempo de colocar la faja sino que la enredó por la cintura de la mujer.

Reaparece el tema de la viudez en lugar del diluvio y narrativamente el salto de los episodios antecedentes al de la perra-mujer es abrupto. Al igual que Zongozotla 1, se da cuenta del origen del vestido de las mujeres totonacas, el cual, si bien varía de municipio en municipio, mantiene un cierto aire de familia a lo largo de la franja poblana. También de Huehuetla, por Nicolas Ellison conocemos el resumen de una versión en donde el episodio está asociado, ya no a la creación de la nueva humanidad o una triste viudez, sino con la desaparición de los hombres previos al primer amanecer, los ancestros, y en donde el diluvio parece estar subordinado a la aparición del sol:

[Huehuetla 2]

Dans ce texte, face à l'avertissement de la venue du nouveau Soleil qu'ils ignorèrent d'abord, les ancêtres ont fui la première aurore en entrant dans les montagnes. Ceux qui s'exposèrent au soleil moururent brûlés. Sauf un homme, et sa chienne, car celui-ci travaillant dans la forêt. Suit la même histoire de la chienne qui enlève sa peau animale, elle se << déshabille >>, pour devenir une belle jeune femme afin de préparer à manger. Cette variante se termine sur l'irréversibilité de la transformation de la chienne en femme quand l'homme détruit la peau avec les cendres, sans mentions de l'épisode du nourrisson (Ellison, 2004, pág. 243).

La sustitución del episodio de la destrucción de la humanidad por la salida del sol es una elección que en principio contrasta con la del diluvio. No obstante, veremos que el tema del primer amanecer y de la muerte de la humanidad previa no es del todo ajena a la

inundación. Por lo pronto, la falta de la fuente original limita los comentarios y sólo resta decir que el episodio sigue el mismo canon y no aporta más detalles dignos de atención.

Entrados en las tierras bajas veracruzanas tenemos una versión proveniente de Mecatlán, población que junto con Chumatlán, Coahuatlán y Chachalinta conformaban un mismo altépetl, es decir, eran una especie de confederación con una estructura no centralizada a pesar de que Mecatlán era reconocida como la cabecera del conjunto (García Martínez, 1987, págs. 75, 160, 279).<sup>173</sup> En esta versión, el episodio que antecede al de la perra-mujer, aunque en apariencia ajeno al tema del diluvio, responde a su lógica:

### [Mecatlán 1]

Les voy a contar la historia de un pueblo: San Felipe.<sup>174</sup> Las primeras personas que estuvieron en anterior tenían un pozo en la orilla del pueblo. Éste ocupaba a mucha gente que iba a lavar ropa, nixtamal... bueno. En ese pozo se les apareció un puerquito, entonces con ese puerquito empezó todo. Los que iban a lavar nixtamal le dieron un puñito de nixtamal y empezó a crecer ese puerquito. Estuvo creciendo y creciendo. Llegó a crecer casi como un ganado; entonces cuando vieron que ya estaba bien grande ese puerco estuvieron de acuerdo todas las personas que iban a matarlo, les avisaron a todos de la comunidad de San Felipe que iban a matarlo entre todos porque entre todos los habían mantenido. Ya estuvieron de acuerdo el día que iban a matarlo. Se juntó la gente en el mercado, entonces mataron a ese puerco y se lo repartieron entre todos por kilos; se juntó toda la gente.

Pero una persona le dejó dicho a su mujer que no fuera, que estuviera ahí en su casa; le dijo:

—Yo voy a ir a trabajar y tú no vas a ir a donde lo van a matar.

El señor se fue a trabajar y la señora se quedó. Pero al rato se puso a pensar:

—Pero cómo me voy a quedar sin comer, si yo también ayudé a mantener el puerquito.

Entonces la señora necia se fue allá; estaban repartiendo chicharrón y carne. Se lo trajo a su casa; nomás terminó de comer pero entonces de repente, como si dijeran ¡Ora sí, vámonos! Que se va toda la gente al cerro. La señora dejó su casa y se fue también al cerro y ahí se quedó nomás la mitad del cuerpo adentro, llegó a lo último. Se empezó a orinar y por eso del cerro sale agua.

El pueblo se quedó sin gente, ya no había nada. Llegó el señor a su casa en la tarde. Lo único que encontró fue su perrita, su casa la revisó y estaba vacía, pero la carne que había recibido su esposa, la que había quedado se convirtió en unas víboras. El señor la quemó toda. Y pensó:

—¿Y ahora qué hago? ¿Quién me va a atender?

---

<sup>173</sup> De las cuatro poblaciones únicamente Chachalinta no sobrevivió a las congregaciones. Al parecer su población fue integrada a Mecatlán (García Martínez, 1987, pág. 160). Las otras tres hoy en día son municipios.

<sup>174</sup> No he podido ubicar cuál pudo ser, si existió, el pueblo de San Felipe.

Nadie había, todos se fueron. Entonces al otro día el señor se fue a trabajar y su perrita le sirvió. Eran como las once y la perrita arregló todo. Cuando llegó el señor al otro día ya había de comer, todo arreglado hasta con tortillas. Pensó aquel señor:

—¿Quién vendrá a hacer mis tortillas? ¿Quién vendría a prepararme mi comida si ya no hay gente? Ahora me voy a esperar.

Volvió a salir el señor y la perrita le atendió otra vez. Pero a la siguiente puso atención y sólo hizo como que se fue y vio que había una mujer grandota en su cocina: era la perrita que se había quitado el cuero y se hacía mujer. No le dijo nada. Al poco rato llega y la perrita empezó a mover la colita y a chillar y a chillar para que le diera de comer el señor. El señor no le hizo nada pero se fue a buscar a un sacerdote de otro pueblo.

—Usted ¿qué razón me va a dar? ¿Por qué mi perrita se convierte en mujer y prepara mi comida? Yo ya la vi las piernas y había un cuero.

—Cuando veas así, espérate, agarra el cuero sin hablarle y le echas ceniza y te lo traes corriendo aquí, porque la perrita va a empezar a chillar.

El señor le hizo así y se lo llevó al cura; tomó el cuero, lo bendijo y le dijo:

—Dentro de 15 días vienes para ver como está. Tu perrita no va a ser animal, va a ser gente como tu esposa.

A los 15 días el señor fue a recibir el cuero: tenía puras estrellas, bien floreado. La gente que vive ahora son hijos de la perrita. Esas gentes antes eran muy groseras, como animales pero ya no, ya todos saben de Dios y del respeto (Márquez Rodríguez y García Flores, 1993, págs. 43-45).

En Coyutla, antiguo sujeto de pueblo de Mecatlán-Chumatlán-Coahuilán-Chachalintla, se cuenta una versión más apegada a la secuencia típica, es decir, una que concatena las secuencias del diluvio y de la perra-mujer. Fue recopilado en 1982 de voz de Manuel Gómez; según la clasificación de Horcasitas, se trata de una mezcla de los tipos C y D. Dice así:

#### [Coyutla 1]

En tiempos pasados había un señor que se dedicaba al trabajo del campo. Había invertido mucho trabajo en tumbar; pero cada vez que llegaba a su rancho, encontraba los árboles nuevamente en pie, con vida. Entonces, el señor se dijo:

—¡Pero si ya llevo varios días trabajando y no veo que avance! Cada vez que vengo, encuentro los árboles levantados. Lo que voy a hacer ahora, es cuidar para ver qué es lo que pasa.

El señor se quedó vigilando para saber cómo volvían a levantarse los árboles. De pronto, vio un conejo levantando árboles y le dijo:

—¡Ah! Con que tú eres el que no me deja avanzar en mi trabajo. ¡Si no te retiras de aquí, te voy a matar!

El conejo contestó:

—Espera señor, yo no lo hago por mi gusto; lo hago porque me lo ordenan: me dijeron que viniera aquí para levantar estos árboles. Además, me dijeron que te avisara que en estos días se va a acabar el mundo.

El campesino, preocupado, preguntó qué debía hacer, a lo que el conejo respondió:

—Vas a hacer un arca, para que te metas con todos tus animales, porque tendrá que llover mucho y se llenará de agua toda la tierra.

El señor empezó a construir el arca. Una vez que terminó, empezó a meter a todos los animales que tenía. Comenzó la lluvia y duró mucho tiempo. Conforme iba calmándose el agua, iba, también, secándose la tierra. El señor quiso saber si la tierra estaba seca y mandó a una torcaza para que viera el panorama y le dijera cómo se encontraba todo. La torcaza vio y dijo:

—¿De quién es este hueso? ¿De quién es este hueso?

La torcaza volvió al arca para avisar lo que había visto y dijo que estaba bajando el agua.

Sin demora, el señor mandó a los zopilotes para que fueran a la tierra y vieran cómo se encontraba; pero estos zopilotes, viendo que había mucha gente muerta, empezaron a comer carne de muerto hasta que se llenaron. Entonces se preguntaban entre ellos:

—¿Cómo le vamos a hacer? Nuestro pico está sucio; además huele mucho a carne. Nos van a regañar allá arriba.

Uno de ellos dijo:

—No van a saber qué comimos, nos vamos a lavar bien el pico.

Cuando volvieron, el señor les dijo:

—Ustedes fueron a comer todo lo que había allá abajo y no les dije que fueran a comer, sino que fueran a ver solamente. Pero, si así les gusta, para siempre tendrán que estar allá abajo comiendo lo que no debían comer.

Por eso, los zopilotes se quedaron en el mundo a comer carne podrida.

El señor bajó a la tierra y no encontró a nadie vivo. Bajó a sus animales y empezó a trabajar como antes; pero cada vez que llegaba a su casa a mediodía, ya estaban las tortillas. Siempre que llegaba, sucedía lo mismo. Entonces se puso a pensar quién le haría las tortillas y decidió vigilar para saber quién trabajaba para él.

Se puso a espiar y encontró a una mujer haciéndole las tortillas. Esta mujer era una perra que cada vez que llegaba se quitaba la piel y se volvía mujer para empezar a trabajar. El señor agarró la piel y la llenó de ceniza para que la perra ya no se la volviera a poner. Esta le dijo:

—¿Por qué haces así mi piel? ¿No sabes que me va a picar cuando me la vuelva a poner?

—Sí, lo sé; ya no quiero que te la vuelvas a poner. Te vas a quedar como mujer, para que me sigas atendiendo.

De esta manera, la perra se convirtió en nana de toda la humanidad (Cuentos totonacos. Antología, 2000, págs. 164-166).<sup>175</sup>

Ya en la costa, el mismo Fernando Horcasitas recopiló la siguiente versión:

#### [Papantla 1]

Cuando ya había pasado el diluvio sólo quedaron un hombre y su perra. Nadie más quedó en todo el mundo.

Luego el hombre se daba cuenta que cuando volvía de su trabajo todos los días ya estaban listos los frijoles y tortillas y no sabía quién los hacía.

Por fin se puso a espiar a la perra. La estuvo mirando y vio que se iba a un temazcal y se quitaba la ropa y se ponía a preparar las tortillas y la comida. Un día la siguió al temazcal y la agarró. La perra le dijo, “así lo quiso Dios. Ahora seguiremos viviendo como marido y mujer.” El hombre contestó, “Bueno, así Dios lo quiere. Nos casaremos.” Y tuvieron hijos y se pobló el mundo.

Así me lo contó mi abuelito. Sólo Dios sabe si será cierto. (Horcasitas, 1962, pág. 54).

También de Papantla, en la comunidad de Francisco Sarabia, el siguiente relato no sólo reproduce el episodio de la perra-mujer, sino guarda un profundo aire de familia con la versión de Chiconcuautla 1, y en menor medida, con la de Huehuetla 2:

#### [Papantla 2]

Había una población donde existía gente religiosa creyente en Dios. La gente trabajaba en el campo para su mantenimiento cotidiano; pero, además, participaba en las ceremonias para alabar la palabra de Dios. Tenía como costumbre asistir diariamente a su templo, orando para pedir la salvación de sus espíritus por lo que sucediera en el futuro, pues mucha gente pensaba que vendría un castigo de Dios por los pecados que cometemos cada uno de nosotros. Esa gente así lo hacía; pero otros no se preocupaban más que por trabajar.

---

<sup>175</sup> Este relato, junto con varios que reproduciré adelante fueron reunidos y publicados en una antología de título *Cuentos totonacos* (2000, págs. 164-166) por la Dirección General de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. No obstante, gracias a la amabilidad de la Dra. Minerva Oropeza, pude acceder a una copia fotostática del *corpus* original de estos relatos, los cuales fueron recogidos en campo por especialistas de la Unidad Regional Norte de Veracruz de Culturas Populares. Gracias a este manuscrito conocí algunos de los nombres de los narradores, los lugares y las fechas.

Ese día no fueron todos a la misa, pues hubo un hombre que se apartó y se fue a trabajar a su milpa. Cuando regresó a su casa, por la tarde, observó todo el pueblo y se percató de que no había nadie en las casas; sino que, desde la mañana, se habían ido todos al templo. Una vez ahí, se habían hincado y, casi al mediodía, cuando todos se encontraban en esa posición en el interior del templo —es decir, cuando iban ya a la mitad de la misa—, en ese momento, Dios convirtió a todos en piedras: se quedaron hincados y ya no eran personas que hablaban.

Al hombre que se quedó solo, únicamente lo acompañaba su perrita. El día siguiente continuó trabajando; pero le entristecía el que nadie le diera de comer. Ese mismo día, sin embargo, al regresar a casa después de trabajar, encontró comida y, como tenía mucha hambre, la consumió. Pero no se daba cuenta quién la hacía.

Así, pasaba los días trabajando y, como siempre, su perrita lo acompañaba a la milpa, y la veía que se echaba a la sombra de los arbustos. Un día, la buscó a mediodía, en los lugares donde solía sombrear; pero no la encontró ahí, se había ido quién sabe a dónde. Como el señor no reparaba mucho en ello, cuando volvía a mirar a la sombra, ahí estaba la perrita. Parecía como si hubiera ido a andar un rato para luego regresar al mismo lugar.

Pero como el señor tuvo curiosidad en saber quién le hacía la comida, por qué a mediodía ya estaba lista, pensó retirarse temprano de su trabajo para saber quién iba a moler en su casa, si nadie vivía en el pueblo.

Se fue siguiendo a su perrita, llegó a su casa, frente a la puerta; pero adentro no había nadie. Mientras tanto, la perrita movía continuamente la colita, como si quisiera decirle algo.

El señor decidió esperar, sin darse cuenta cuándo desapareció la perrita. Esta había entrado a la casa por debajo de la puerta. El señor, que estaba sentado afuera, escuchó unos ruidos, como si estuvieran moliendo. Al escuchar eso, se preguntó quién sería, si no había nadie. Se paró y se asomó por la puerta: solamente vio a una señorita que estaba moliendo. El señor entró sin decirle nada y, como ya había buscado a su perrita sin encontrarla, lo primero que hizo fue buscar el cuero del animalito. Al encontrarlo, pensó echarle ceniza para que no se lo pusiera, bastaba con habérselo pedido; pues en ese momento le empezó a arder todo el cuerpo y le pidió al señor que le hiciera el favor de lavárselo. El señor lo hizo y fue así como se le calmó el ardor. Pero ya no se lo puso porque ya no era una perrita sino una mujer.

Y la mujer, que antes había sido una perrita, quedó como esposa del hombre para formar un hogar; después tuvieron hijos y empezaron a formar otra generación de gente (Cuentos totonacos, 2000, págs. 159-160).

Si desconociéramos la versión de Chiconcuautila 1 seguramente ubicaríamos a esta narración en el tipo F de Horcasitas, es decir, fuertemente influenciada por la tradición judeocristiana. No obstante, la desaparición de la humanidad en una iglesia y el repoblamiento a partir de un hombre campesino y su perra son temas que tienen más que ver con la configuración-congregación de las comunidades que con su vida religiosa. La sustitución del hundimiento por la petrificación a mediodía apunta, como ya ha señalado Ellison, al nacimiento del sol como marcador del tránsito de una era a la otra.



La última versión no es propiamente un relato mítico. Es un fragmento de la memoria histórica del municipio de Coxquihui que desde mi punto de vista evoca al episodio de la perra-mujer:

El pueblo de Coxquihui tiene sus raíces en la comunidad indígena prehispánica de Izquintlán (lugar de perros o tepezcuintles) cuyas ruinas están a un kilómetro aproximadamente del actual asentamiento, se desconoce el origen de este núcleo de indígenas de la cultura totonaca y el tiempo exacto de su asentamiento en la región (Plan Municipal de Desarrollo Urbano, 1970). (Morales García y Toledo Olazcoaga, 1987, pág. s/p).

Es un hecho que los primeros pobladores de la zona fueran gentes desplazadas del altiplano por las continuas invasiones nahuas. De esta forma surgieron pueblos como Filomeno Mata (Santo Domingo), Chumatlan, Zozocolco, Mecatlan y el mismo Coxquihui.

Con la conquista de los españoles y la posterior llegada de los evangelizadores a la región, estos últimos designan a Izquitlan la protección de San Mateo Apóstol quien fungiría como santo patrono. Los indígenas de Izquitlan aceptaran congregarse en un nuevo asentamiento de tal manera que se origino el poblado de llevaría el nombre de Coxquihui (cascara de chamalote) quedando registrado en sus anales como San Mateo Coxquihui. Al parecer la fundación del pueblo se llevo acabo en el año de 1599 [sic]. (Jiménez Baltazar, 1999, pág. 28).

Efectivamente, Coxquihui no fue un pueblo prehispánico. Al parecer perteneció al altépetl compuesto que cohesionaba a Chachalintla, Mecatlán, Chumatlán y Coahuilán. Desafortunadamente no contamos con suficiente información sobre él, ni tampoco sobre sus antecedentes. Sin embargo, tanto San Mateo Itzcuilán como San Mateo Coxquihui aparecen como sujetos de Chumatlán, asentamientos que fueron congregados en el actual Coxquihui en 1597 (García Martínez, 1987, págs. 365-376), es decir, apenas dos años antes de lo que la memoria histórica refiere.<sup>176</sup> A reserva de corroborar la presencia del episodio de la perra-mujer en este municipio, la referencia a un “lugar de perros” como su origen prehispánico no parece ser obra del azar.

Si colocamos sobre el mapa estas versiones vemos que el episodio se distribuye entre los ríos Laxaxalpan y Zempoala y cubre desde la zona ecológica alta propia de Zongozotla, hasta la caliente o costera de Papantla. Si a esto sumamos que las dos narraciones nahuas que lo reproducen y las otras dos que lo convocan se localizan en los márgenes de estos

---

<sup>176</sup> En la *Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México* del Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, se menciona que para 1831 ya existía Coxquihui y que para 1890, con la extinción de Chumatlán, sus tierras pasaron a formar parte del primero. No obstante, en 1922 Chumatlán se separa de Coxquihui y se anexa a Coyutla. (<http://siglo.inafed.gob.mx/enciclopedia/EMM30veracruz/municipios/30050a.html>).

afluentes, y que al menos dos de ellas plantean de manera explícita la fusión y fisión de las poblaciones nahua y totonaca, la hipótesis de que el episodio de la perra-mujer jugó un papel importante en la construcción étnica de la provincia de Hueytlalpan y del actual territorio étnico del grupo dialectal central se confirma.



Mapa 29. Distribución del episodio de la perra-mujer. En amarillo las versiones totonacas y en rosa las nahua-totonacas.

3.

El sustrato que la mitología y la religión proporcionaron al mundo mesoamericano dio como resultado diferentes configuraciones étnicas según las coyunturas políticas, económicas, ecológicas, etcétera. La distribución del episodio de la perra-mujer en la antigua provincia de Hueytlalpan es ejemplo de este tipo de configuraciones político-geográficas cuyas raíces se hunden en el pasado remoto y alimentan la memoria étnica y lingüística de los actuales territorios. La validez de esta hipótesis no autoriza, sin embargo, la atribución de creación o posesión exclusivas de esta trama a los totonacos centrales. Al respecto López Austin señala estos riesgos:

[...] d): Se sobreestima la creación regional, supuestamente independiente, porque no se atiende a la importancia de las constantes y vigorosas interrelaciones de los pueblos mesoamericanos ni a la de su rica herencia en las tradiciones indígenas de hoy... No hay razón para clasificar como yucatecos cuentos que se encuentran, y en abundancia, fuera de la península [...] Si en cualquier pueblo indígena actual se encuentra un mito que muestre semejanza con algún pasaje de la *leyenda de los soles*, se tratará de justificar su presencia diciendo que en el pasado prehispánico sufrió la dominación de los mexicas y que su mito es testimonio de la imposición ideológica [...] Podremos, por limitación de nuestros conocimientos o por motivos prácticos, seguir llamando nahuas, mayas, mazatecas o totonacas a las narraciones; necesitamos puntualizar en la geografía y en el tiempo; pero nuestra precisión valdrá sólo si tenemos muy presente que la designación no significa atribución de creación o de posesión exclusivas (1998, pág. 36).

La relativa ausencia de la perra-mujer entre la población náhuatl del Totonacapan nos previene de caer en la tentación de pensarla como imposición ideológica mexicana.<sup>177</sup> Por otro lado, la lectura del ensayo de Horcasitas evidencia que el mito del diluvio, en general, y el episodio de la perra-mujer, en particular, no pueden atribuirse en origen o posesión exclusiva a los totonacos ya que aparecen aquí y allá en el área de tradición mesoamericana e, incluso, en el interior del grupo etnolingüístico totonaco la distribución no es homogénea, ya que carecemos de evidencia de él en los grupos dialectales del norte y del sur. Por motivos prácticos podemos seguir llamando “tononacos” a estos mitos siempre y cuando no les atribuyamos creación o posesión exclusiva y, además, precisemos el grupo dialectal que los reproduce. A lo que sí podemos atribuir creación y exclusividad es al territorio étnico donde dichos relatos se expresan; en otras palabras, aunque las tramas son generales, la manera en que se viven es concreta.

En los capítulos previos hemos visto que la puesta en relación de la memoria histórica con la mitología contemporánea y la historia colonial puede ayudarnos a identificar posibles procesos de congregación interétnicas. Aunque se trata de problemas localizados cuya validación es imposible de alcanzar recurriendo exclusivamente a fuentes históricas —o etnográficas—, son un ejemplo de la manera en que podemos iluminar procesos acaecidos tiempo atrás a partir de problemas planteados en coyunturas contemporáneas y viceversa. Insisto en que la intención nunca será descubrir lo que realmente ocurrió —meta hasta

---

<sup>177</sup> Respecto a nuestra área de estudio García Martínez comenta: “El dominio mexica de la Sierra fue demasiado breve para dejar una huella cultural importante. Ya hemos visto que la difusión de la lengua náhuatl en esta área es muy anterior, y si hay elementos culturales nahuas entre los totonacos serranos —así como entre los de la costa— éstos fueron producto de siglos de intercambio entre esta zona y sus vecinas. Tal vez el efecto más profundo de este dominio fue el reordenamiento de fronteras, especialmente en la medida en que el bloqueo de Tlaxcala redujo o eliminó la presencia de rutas de intercambio con la Sierra o a través de ella.” (García Martínez, 1987, pág. 60).

cierto punto absurda— sino proyectar escenarios cuya puesta a prueba en distintos contextos sume a la comprensión regional y general de los pueblos de tradición mesoamericana.

Por ejemplo, si analizamos el episodio de la perra-mujer en otra zona y con otros grupos de la tradición mesoamericana, digamos, el Gran Nayar y los huicholes, coras y tepecanos, el resultado nos permitiría contrastar las lógicas de apropiación de un mismo relato en diferentes contextos históricos y geográfico-ambientales.<sup>178</sup> A la manera de la Gesta de Asdiwal, podríamos inferir lógicas según los planos o ámbitos que deseemos construir, desde el geográfico-ambiental hasta el técnico-económico. Procediendo de esta manera estaríamos en condiciones de alcanzar el sentido de las diferencias en el interior de la macro área, es decir, la lógica de su transformación (que no necesariamente tiene que seguir los cánones del estructuralismo levistraussiano), al mismo tiempo que trascenderíamos el inventario de las diferencias y el reconocimiento de los sentidos generales propios de una tradición global que, por derecho, es garantía y parámetro último de coherencia.

Como mi propuesta de comparación etnográfica no niega la continuidad del núcleo duro mesoamericano, sino que intenta correlacionarla con ámbitos de diferente duración histórica —coyuntural principalmente—, es igualmente viable contrastar sus resultados con contextos pretéritos, siempre y cuando guardemos las escalas y evitemos caer en el rastreo de significados inmutables como hizo Wigberto Jiménez Moreno cuando buscó algún tipo de antecedente prehispánico del episodio de la perra-mujer en la *Historia Tolteca-Chichimeca* (Kirchhoff, Odena, y Reyes, 1989). El primer indicio que Jiménez Moreno trajo a colación en sus *Notas sobre historia antigua de México* (1956) tiene que ver con el significado del nombre *chichimeca*:

La palabra chichimeca proviene de chichi “perro” y mecatl “mecate”, línea, linaje, por lo que significa ‘linaje de perros’. Se trata probablemente del nombre de un clan. Los clanes con nombres de animales abundaron en el noroeste de México y en la región central, especialmente en el actual Estado de San Luis Potosí. (Jiménez Moreno, 1956, pág. 43).

---

<sup>178</sup> En caso de que deseáramos comparar con otro grupo de variantes, por ejemplo, el del Istmo de Tehuantepec (huaves, zoques de Chimalapa y popolucas), sería preciso construir los universos atendiendo a la composición étnica, geográfica y, por supuesto, la escala. Es muy probable que las versiones popoluca y huave no tengan relación histórica, pues pertenecen a paisajes inversos en tanto que el primero tiene al océano Atlántico como referencia, mientras que el segundo al Pacífico.

Inmediatamente añade:

También pudiera ser que el nombre chichimeca tuviera relación con el mito referente a los supervivientes de la catástrofe del Cuarto Sol. Refiere esta leyenda que después del diluvio que puso fin al Cuarto Sol el cielo se desplomó. Sólo una pareja se había salvado del diluvio: “Nuestro Padre del Agua” y “Muñeca”. Cuando estos supervivientes cocinaban sus alimentos, ahumaron, sin proponérselo, el cristal del cielo que se había desplomado sobre la tierra y los dioses ya no podían ver lo que pasaba sobre la tierra. Tezcatlipoca bajó y enojado los castigó, cortándoles la cabeza y colocándoles en su lugar una cabeza de perro. Así, podría decirse que los descendientes de aquella pareja fueron en realidad un linaje de perro (Jiménez Moreno, 1956, pág. 43).

Justo después de este párrafo Jiménez Moreno trae a escena el mito de la perra-mujer huichol registrado por Lumholtz a principios del siglo XX, presentándolo como otra posible evidencia de la interpretación etimológica del nombre “chichimeca”.<sup>179</sup> Gracias a este indicio etnográfico el autor vuelve al periodo prehispánico, en concreto al momento en que la *Historia Tolteca-Chichimeca* narra la llegada de los toltecas al valle poblano-tlaxcalteca y pidieron asilo a los olmeca-xicalanca. La fuente cuenta que:

[...] [129] Y los olmeca, los xicallanca, se burlaron mucho de los tolteca. Les arrojaban agua de nixtamal a la cara; en sus piernas rayaban con canutos de pluma; en sus espaldas cortaban flechas y enderezaban carrizos; se sirvieron mucho de ellos. Los tolteca les traían agua, les traían leña; y no los mandaban en paz, sino que los habitantes se burlaban de ellos. (Kirchhoff; Odena y Reyes, 1989, pág. 53).

[...] [147] Y ahora escuchen, nada les quitamos, nada les envidiamos. Ahora de este modo somos tratados, así somos destruidos; sus mujeres nos echan el agua de nixtamal a la cara; en nuestras piernas y espaldas rayan con canutos de pluma y esto decimos, ¿quiénes somos que así nos hacen vivir? ¿Acaso somos perros? (Kirchhoff; Odena y Reyes, 1989, pág. 156).

---

<sup>179</sup> Esta misma lógica siguieron Márquez Rodríguez y García Flores cuando interpretaron la versión de la perra-mujer de Mecatlán, pues sabedores de su amplia extensión y posible origen prehispánico, no sólo calificaron al relato como “toto-nahua” de la Sierra Norte de Puebla, sino que además comentaron: “Nos preguntamos si no se tratará de un mito de origen de los chichimecas ya que algunos autores sostienen que su nombre significa ‘Los hijos de la perra’. En Mecatlán pocas personas recuerdan el relato.” (Márquez Rodríguez y García Flores, 1993, pág. 41). Es probable que por toto-nahuas los autores se refieran a las versiones de la franja interétnica del Zempoala, sobre todo a la versión de Tzinacapan.

La historia continúa y narra cómo Tezcatlipoca llegó en su ayuda y les prometió que sacarían a los olmecas de esa tierra, misma que sería otorgada a los toltecas. Les dijo que prepararan una danza para representarla a los olmecas y con pretexto de ésta, y con el fin de procurarse de armas de guerra sin despertar sospechas, les pidieran permiso de recoger las macanas, escudos, insignias y arcos viejos, las cuales estaban abandonadas en los patios, ahí en “donde se tira el nixtamal”. Arregladas las macanas, los arcos y los escudos, los toltecas arremetieron contra los olmeca, los vencieron y los expulsaron apropiándose de su territorio (Kirchhoff, Odena y Reyes, 1989).

En su intento por hacer corresponder el mito con la historia —como si se tratara de discursos isomorfos— Jiménez Moreno dio un caudal de hipótesis históricas y, además, presumió que existe una relación sintagmática entre dos episodios del diluvio que Horcasitas clasificó como diferentes: el A, en donde sobreviven una pareja o un grupo de humanos y del cual contamos con versiones prehispánicas; y el D, o de la perra-mujer, cuya versión más temprana conocida es del siglo XX.<sup>180</sup> Por esto llama la atención que Fernando Horcasitas haya retomado las hipótesis de Jiménez Moreno para sustentar un posible origen prehispánico del episodio de la perra-mujer.

Es probable que el relato haya estado vinculado con un ancestro común regional o, al menos, con un pasado étnico común como hoy en día sugiere su distribución entre los totonacos del centro y las burlas y el rechazo explícito que su ascendencia canina genera entre sus vecinos nahuas. Ayer como hoy, descender de una perra se presta a escarnio independientemente de la identidad étnica y de si el episodio de la perra-mujer forma parte o no del acervo mítico de las comunidades. Hasta aquí no hay mayor problema. Sin embargo, cuando se trae a colación el tema del agua de nixtamal como posible evidencia prehispánica de dicha asociación se introduce un nivel de interpretación que va más allá del plano sociológico y que obliga a construir cadenas de significados aisladas sin las cuales sería imposible mantener atadas a las distintas escalas y territorios.

Además de la *Historia Tolteca-Chichimeca*, Fernando Horcasitas apuntó que en la *Historia general de las cosas de Nueva España*, específicamente en la descripción de la fiesta *ayacachpixolo*, que tenía lugar el último día del mes *tlacaxipehualiztli*, ocurría que:

---

<sup>180</sup> Estas dos categorías se ajustan a la clasificación dual propuesta por Guy Stresser-Péan.

5.—Con grandes ceremonias se concluía esta fiesta, y con grandes ceremonias se lavaban los que habían traído los pellejos vestidos; los dueños de los cautivos y todos los de su casa, no se bañaban no lavaban las cabezas hasta la conclusión de la fiesta, casi por espacio de veinte días; hecho lo dicho lavaban, bañábanse ellos y los de su casa;

6.—los que habían traído los pellejos vestidos lavábanse allí en el *cu*, con agua mezclada con harina o con masa de maíz, y de allí iban a bañarse en el agua común; y no se lavaban ellos, sino lavábanlos otros, no fregándolos el cuerpo con las manos sino dándoles palmadas con las manos mojadas en el cuerpo; decían que así salía la grosura del pellejo que habían traído vestido (Sahagún, 1975, pág. 104)

Sin duda se pueden formular y sustentar innumerables hipótesis relacionando ambas fuentes. No obstante, las diferencias entre el agua de nixtamal y la harina o masa son profundas. En su estudio sobre el uso ritual que los mexicas hacían de la *yotextli* o masa de maíz, Elena Mazzetto (2015) nos muestra que su principal característica consistía en no haber pasado por el proceso de nixtamalización. Gracias a esta distinción plantea una dicotomía entre el maíz vivo, fuerte, joven, desnudo y no nixtamalizado cuyo uso y consumo proporcionaba fuerza y vitalidad; y el maíz muerto, débil, viejo, vestido y nixtamalizado que, si bien era el alimento primordial de los humanos, no aportaba la misma cantidad de vigor (Mazzetto, 2015, págs. 156-162). De esta forma, mientras la harina o masa de maíz sin nixtamalizar tuvo un uso ritual y de penitencia, el maíz muerto o desollado por el proceso de cocción con cal y agua, fue de consumo cotidiano.<sup>181</sup>

En el marco de esta dicotomía, es claro que el agua de nixtamal arrojada por los xicallanca a los toltecas no es equiparable al lavado ritual con harina de maíz que cerraba la fiesta de *ayacachpixolo*. Si bien la presencia del grano y el cambio de piel invitan a pensar en un proceso de humanización a través del sagrado cereal (de perro a humano o de enemigo a verdadero hombre), se trata de contextos muy diferentes. A reserva de estudiar en mayor profundidad el papel de la piel como frontera ontológica o determinante del cuerpo y del ser, lo más conveniente será no relacionar al episodio de la perra-mujer con el cierre de la

---

<sup>181</sup> El tema del agua de nixtamal como mecanismo de deshabilitación de la piel de la perra abre una muy interesante veta de estudio. En el *corpus* de 20 relatos sobre la perra-mujer que hemos revisado (incluyendo las versiones de Horcasitas), únicamente en tres de ellas —todas del Gran Nayar— el nixtamal aparece como el medio para deshabilitar la piel de perro, mientras que en la Sierra Madre Oriental y su declive costero la ceniza cumple dicha función. Sin embargo, no debemos perder de vista que el agua de nixtamal contiene cal o cenizas, por lo que la diferencia entre estas opciones es de grado. Como señaló Mazzetto en su estudio: “[...] la *yotextli* se oponía al concepto de maíz cansado y muerto, débil por la agregación de cal cuyas representaciones pictóricas remiten a los huevos y al mundo de los muertos.” (Mazzetto, 2015, pág. 166). En este sentido, la harina o masa de maíz sin nixtamalizar aparece como una forma del cereal más cercano a las divinidades, mientras que a los humanos, en tanto mortales, les correspondía el maíz muerto y débil.

fiesta mexicana de *ayacachpixolo*. Si la intención es dar sentido sociológico y referencial al episodio, esta cadena de interpretación tiene el problema de que nace de un eslabón endeble.

Por su parte, comprometido con agotar todas las posibilidades —y hasta cierto punto a regañadientes— Horcasitas ofreció una tercera pista sobre el origen prehispánico de la perra-mujer. En la *Relación del pueblo de Oçelotepeque* (Oaxaca) de 1580, Nicolás Espíndola registró lo siguiente:

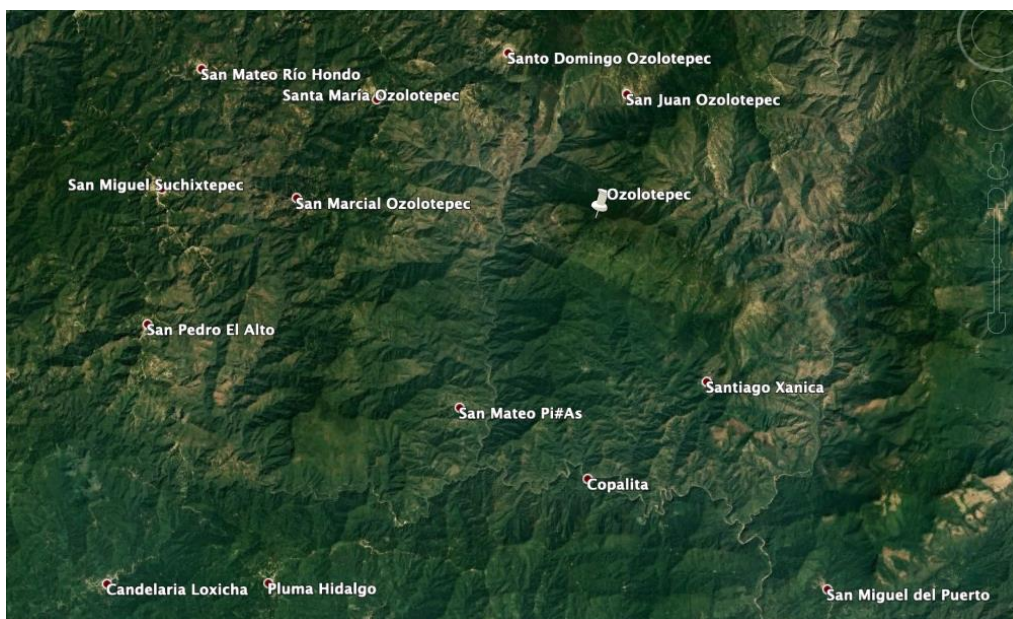
[...] (15) Gobernabanse los naturales deste dicho pueblo por vn caçique que se nonbraba PETELA en su lengua çapoteca que en la nuestra quiere decir <<Perro>>, el qual dizen que benya y procedya de vna jeneraçion de hombres que se hallaron en vn monte despues del diluvio y que se escaparon del en vna barca, y desta jeneraçion escojieron a este PETELA por hijo de vno de aquellos que ally escaparon, por mas valiente y esforçado, y asi los gobernaba y mandaba, que abra diez o doze años que muryo; al qual, después de muerto, aberiguo el BACHILLER BARTOLOME DE PIZA, bicario que fue del dicho pueblo que un Dyos de los prençipales que abia en el, tenyan aquella conmemoraçion de tenello como por dyos, por aver benydo de aquella jento, y les sacrificaban como a Dyos; de los qual hizo averiguaçion e aberiguo tenerlo enterrado seco y embalsamado, puesto de manera que estaban los huesos en su proporçion y ansi los quemo publicamente; y abra seys meses que su beneficiado ESTEBAN RAMOS, averiguo que en vna enfermedad muy grande que vbo en el dicho pueblo abra tres años, que murieron mas de myll y duzientas animas, bolbieron los prinçipales a sacrificar al dicho PETELA en la çeniza de los huesos que quemo el BACHILLER PISA [...] (Espíndola, 1905)

Fernando Horcasitas clasificó a esta narración dentro del tipo A de los mitos del diluvio (sobrevivencia de varios seres humanos después de la inundación). Como los episodios posdiluvianos fueron el criterio para su clasificación, la figura del cacique-perro quedó supeditada al número de sobrevivientes y por eso no formó parte del tipo D o de la perra-mujer. Respecto a su posible origen prehispánico se limitó a comentar: “No se da mayor información al respecto, y es probable que el nombre simplemente sea calendárico y por lo tanto esté totalmente desconectado de la historia de la perra-mujer. Simplemente apunta a una remota posibilidad.” (Horcasitas, 1988, pág. 192). Fiel a sus categorías, Horcasitas no podía poner en secuencia episodios distintos como en su momento hizo Jiménez Moreno.

Desde mi punto de vista, la *Relación del pueblo de Oçelotepeque* guarda una estrecha relación con el episodio de la perra-mujer pero no por el simbolismo mesoamericano de los canes, sino porque da cuenta de un grupo étnicamente diferenciado que mantiene relaciones de antagonismo con sus vecinos étnicos con quienes libra una constante disputa



por el territorio, y de quienes recibe burla por su origen canino. Desde esta perspectiva, no sorprende leer que Oçelotepeque mantenía relaciones bélicas con pueblos zapotecos vecinos, pero sobre todo con los mixes y chontales con quienes tenía fronteras hacia el lado del amanecer (Espíndola, 1905, pág. 140). Se trata, como vimos en el caso de los totonacos del centro, de un relato de origen, pero no de una de comunidad, sino de una unidad étnica mayor, un altépetl, de ahí que en el territorio del antiguo Oçelotepeque hoy en día reconozcamos a San Juan, Santa María, Santo Domingo, San Esteban y Santa Cruz, todos pueblos que comparten el mismo toponímico: Ozolotepec. Se trata, sin duda, de un linaje de perros.



Mapa 30. Comunidades del pueblo de Ozolotepec.

Un ejemplo contemporáneo de la identificación entre un líder-perro deificado y una comunidad inmersa en conflictos interétnicos —que no necesariamente convoca al mito de la perra-mujer— nos los proporciona Karina Munguía, a quien agradezco la autorización para reproducir un fragmento de su diario de campo:

Las comunidades nahuas y otomíes que conforman el municipio de Pahuatlán, Puebla, reconocen al río San Marcos como la frontera entre las dos etnias. Así, los nahuas saben que “pasando el río ya no se habla nahua. Hay puro otomí”. Lo mismo cuando los otomíes dicen: “Todo aquel lado son nahuas. Esos no vienen para acá”. Esta separación, en principio

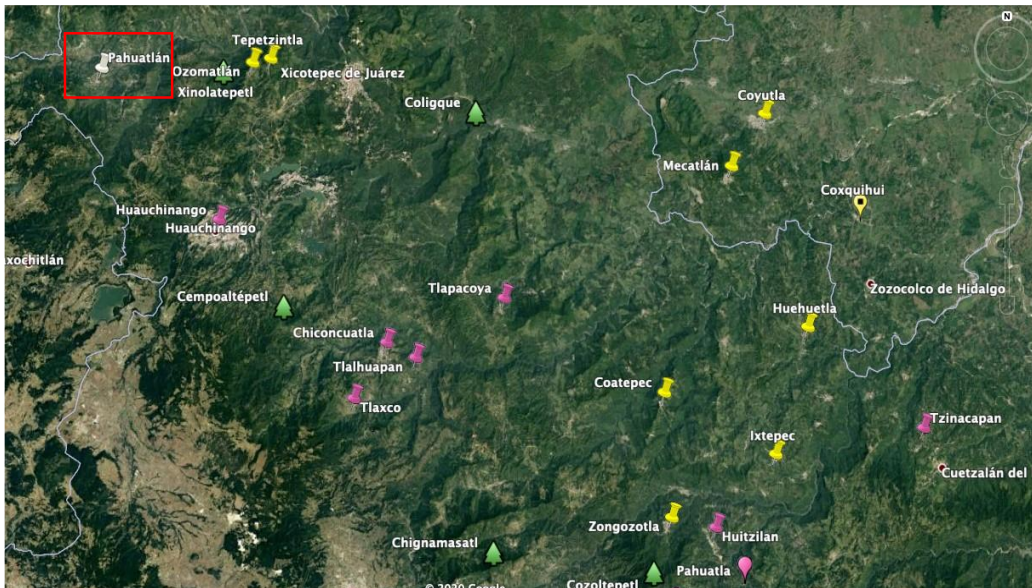
marcada por la geografía, se consolida con las diferencias lingüísticas, pero también con otras representaciones en torno a la identidad étnica. Un caso que llama la atención es el de la comunidad nahua de Xolotla, donde se tiene memoria del antiguo rey Xólotl, fundador y habitante de esas tierras. Se dice que durante su reinado “nada faltaba”: las tierras eran prósperas y abundaba el alimento; a los pobladores les heredó las costumbres y su lengua, además de nombrar a la comunidad en su honor. Un día, el rey decidió partir rumbo a Naupan, prometiendo volver. Desde entonces, la comunidad cayó en la pobreza y en el abuso de los mestizos. “Hasta ahora no nos hemos recuperado” [Margarita H., Xolotla, noviembre, 2014].

El desasosiego resultado del abandono del rey Xólotl parece proyectarse en otro ámbito de la identidad, así como en la actual precariedad económica y de las condiciones sociales, tal como lo expresan las identificaciones entre algunos pobladores y los perros. Al menos hay tres exégesis: 1) “son perros” debido al nombre de su comunidad. 2) Porque los habitantes de Xolotla comparten las características positivas atribuidas a los canes (leales, amigables, protectores, entre otras), por ello cuidan a su familia y no hacen *tratos* “con los del otro lado [del río]” refiriéndose a los otomíes. Aunque en la práctica comercial se observa a nahuas de Atla y Xolotla vender sus textiles a los artesanos otomíes de San Pablito. 3) Porque otros tantos tienen las características negativas del perro: son “cobardes y como los perros nos vamos con la cola entre las patas”. Esta última expresión, sobre todo, cobra sentido en el marco de las relaciones de poder que se juegan con los caciques y mestizos de la cabecera municipal. Se dice que las injusticias de los acaparadores o los servidores públicos deben “callarse y aguantarse” por temor a las represalias. Pareciera que mientras el rey Xólotl esté fuera de su comunidad, los nahuas deben esperar para acceder a mejores condiciones económicas y “a lo necesario para vivir”. (Munguía, 2014, s/p).

Pahuatlán forma parte del Totonacapan y según la división en tres regiones serranas de García Martínez (Mapa 15. pág. 72) pertenece a la occidental o A, de influencia teotihuacana-texcocana. Esta región fue originalmente totonaca, de hecho, junto con Naupan, Tlaxpanaloyan, Chachahuantla y Atla, formó parte de las llamadas Cinco Estancias, asentamientos totonacos que con el paso de los siglos cedieron territorial, lingüística y étnicamente a los embates nahuas y otomíes. Como veremos en detalle en el capítulo décimo, el río San Marcos que separa a la gente de Xolotla de los hablantes de otomí, es el mismo que aguas abajo sirvió a Alain Ichon para distinguir a los totonacos del norte (localizados hacia septentrión de dicho afluente) de aquellos del centro, que ahora analizamos.

El nombre del héroe cultural, Xólotl, es de suma importancia y no precisamente porque evoque al gemelo nocturno y occidental del dios Quetzalcóatl-Tlahuizcalpantecuhtli, sino sobre todo porque hace referencia al líder divinizado de quien se decían descendientes los texcocanos o acolhuas, pueblo aliado de los mexicas que dominó los territorios que se suceden sobre la ruta hacia Tuxpan entre los cuales se encuentra, precisamente, el de los nahuas de Pahuatlán-Huauchinango. Si ponemos entre paréntesis la lectura simbólica de Xólotl y prestamos atención a los conflictos que vehicula el parecido con Petela es evidente,

lo mismo que el sinsabor de ser considerados “perros” que leímos en la *Historia Tolteca Chichimeca* y que reconocemos en el desdén hacia los totonacos propio de las versiones nahuas de la perra-mujer.



Mapa 31. Ubicación de Pahuatlán respecto a los pueblos con el episodio de la perra-mujer.

Lo anterior no descarta que los nombres Petela y Xólotl puedan ser calendáricos y que a partir de su correlación con las fechas y las cuentas puedan extraerse nueva evidencia para su interpretación simbólica mesoamericana.<sup>182</sup> Independientemente del nombre, de los mecanismos de inhabilitación de la piel, e incluso de los entes étnicos en disputa, si comparamos los contextos sociológicos de los totonacos del centro, de los tolteca a su llegada a Cholula, de los zapotecos de Oçelotepeque y de los nahuas de Xolotla, la tensión étnica y la lucha por un territorio son factores comunes, lo mismo que las figuras de los caciques-líderes y la identidad que en ellos se depositaba, la cual es descrita magistralmente en la *Descripción del pueblo de Oçelotepeque*. Antes que simbolismos generales es sobre este tipo de principios sociológicos que debemos de pensar a la figura

<sup>182</sup> Sí efectivamente Petela fue un nombre zapoteco que connota al perro, debió funcionar en contextos rituales y quizá haya desaparecido durante la colonia, pues en los diccionarios contemporáneos de ese idioma no existe parentesco entre la manera de citar al perro y la voz Petela. Algo similar ocurre con Xólotl, pues en realidad no denota exclusivamente al animal.

del perro y, en consecuencia, a los procesos históricos relacionados con ella, entre los que destaca la adopción, por **cierto tipo de pueblos**, del episodio de la perra-mujer.

### CAPÍTULO III

#### EL DILUVIO Y SISTEMA DE HURACÁN

#### EN LA CUENCA DEL TECOLUTLA

El relato de la perra-mujer tiene una caprichosa distribución a lo largo de las sierras y costas de la macro área de tradición mesoamericana e incluso más allá del trópico norteamericano y del continente americano. Frente a tal distribución ¿cómo explicar su ausencia en las fuentes prehispánicas? ¿Por qué los grupos nahuas de nuestro paisaje —entre ellos los de Xolotla— no cuentan con él? Además, si efectivamente es un episodio reciente ¿cómo alcanzó tal distribución? Si cancelamos las hipótesis de generación espontánea y de los paralelismos culturales su amplia y desigual distribución contemporánea apunta a que es un relato anterior a la invasión española. Sin embargo, su ausencia en las fuentes prehispánicas, las coloniales, así como entre los nahuas contemporáneos, indica que fue recuperado por **cierto tipo de pueblos** a partir de la colonia.

El contexto sociológico que abraza a la figura de los perros me hace pensar que hacia finales del siglo XVI y principios del XVII el episodio de la perra-mujer sirvió para reformular o suplantar a algunas tradiciones históricas como la del antiguo pueblo de Hueytlalpan, pues las memorias de sus comunidades y municipios actuales no dan cuenta de ella, pero en su lugar aparece el episodio de la perra-mujer. Caso contrario es el de las comunidades nahuas y totonacas que pertenecieron al antiguo pueblo de Zacatlán, entre las cuales no tenemos registro de la metamorfosis, pero sí de relatos migratorios muy cercanos a la tradición histórica de Mizquihuacán.

Sostengo que la narración de la perra-mujer efectivamente antecede a la invasión europea, pero su apropiación y puesta en secuencia con otros episodios se dio gracias al desmantelamiento colonial de las redes de sojuzgamiento militar y tributario propio del Posclásico tardío,<sup>183</sup> que a la postre promovió o fomentó los procesos de fisión de muchos

---

<sup>183</sup> Para el caso del Totonacapan la principal referencia de opresión y sojuzgamiento fueron los nahuas de la Triple Alianza, pues: "By 1519, when the Spaniards appeared on the scene, virtually all of the Totonacapan —both northern and southern — was, at least nominally, under Mexican control". (Kelly y Palerm, 1952, pág. 279). No es momento de detenernos en la historia de las conquistas de esta alianza en los territorios totonacos. No obstante, vale la pena señalar que las incursiones a la Huasteca, y por ende al Totonacapan —que estaba de paso en la ruta a Tuxpan— comenzaron en

altépetl compuestos. Para la provincia de Hueytlalpan el proceso de fragmentación forzó la renuncia a los dioses tutelares de los viejos pueblos cabecera y la consecuente emergencia y proliferación de comunidades con epónimos cristianos, la mayoría de los cuales han llegado hasta nuestros días.<sup>184</sup>

Con nuevas estructuras de gobierno locales y hasta cierto punto horizontales, los altépetl individuales y sus calpolli vieron la oportunidad de convertirse en pueblos soberanos, para lo cual fue necesario prescindir de algunos de los arquetipos narrativos propios de los viejos altépetl y sus élites. Fue en este contexto de fragmentación, mortandad, movilidad forzada y creciente tensión étnica que el episodio de la perra-mujer cobró relevancia pues permitió dar cuenta de la fundación de los poblados a partir de múltiples antecedentes sin la necesidad de recurrir a las secuencias de creación y destrucción de las diferentes eras. Se trató de una solución cosmológicamente apropiada en el nuevo contexto de evangelización cristiana.

Mientras algunos relatos sobre la destrucción-creación del mundo lograron camuflarse en el nuevo contexto religioso —como el del diluvio y los gigantes—, muchas tradiciones históricas que narraban la migración y apropiación del territorio por parte de pueblos encabezados por un dios tutelar y un intermediario entre éste y la comunidad, dejaron de ser pertinentes una vez que las élites indígenas perdieron peso político durante la primera mitad del siglo XVII.<sup>185</sup> En un área mega diversa como el trópico norteamericano las posibilidades narrativas fueron muchas y la elección de una u otra dependió de los específicos contextos políticos, geográficos, lingüísticos y por su puesto étnicos. Por ejemplo, el relato de origen de Ahuacatlán, que narra la llegada del contingente nahua de San Juan Totutla a San Miguel Analco, contrasta enormemente con las versiones Zongozotla 1, Coatepec 1, Ixtepec 1, Huehuetla 1 y, en general, con todas las variantes de la perra-mujer. Mientras la primera guarda un evidente aire de familia con las memorias

---

el reinado del primer Moctezuma. Por lo tanto, es pertinente fechar la presencia e influencia de estos pueblos del altiplano entre 1440 y 1521. Para un resumen de las conquistas mexicas y de la Triple Alianza vale la pena revisar el Anexo B de *The Tajin Totonac. Part 1. History Subsistence, Shelter and Technology* (Kelly y Palerm, 1952, págs. 264-317). Por otro lado, salvo el pueblo de Zacatlán, mayoritariamente nahua y que al parecer no tributaba porque era aliado de México frente a Tlaxcala, el resto de los pueblos totonacos, desde Hueytlalpan hasta Papantla, tributaban a México. (Acuña Sandoval, 1985, págs. 149-174).

<sup>184</sup> La investigación de Bernardo García abunda en este proceso (1987).

<sup>185</sup> Respecto a las tradiciones históricas del altiplano, Navarrete Linares comenta: “Su desaparición a mediados del siglo XVII se debió, como he señalado, a la disolución del grupo social que las transmitía y custodiaba: las elites aristocráticas de los altépetl.” (Navarrete Linares, 2011, pág. 98).

históricas de los altépetl prehispánicos —con la enorme salvedad de que se cargan santos— los segundos parecen partir de cualquier antecedente e incluso de la nada.

Esto explica el rol secundario, casi nulo, que tienen los santos en la narrativa de la perra-mujer: la pareja original siempre es anónima y una vez cumplido el acto incoativo su importancia simbólica e ideológica concluye. Se trata de un relato reformulado desde la perspectiva campesina —macehual— que no busca crear el mundo ni legitimar algún linaje como en el caso del cacique Petala o Xólotl, o la totonaca de Mizquihuacán de la que es eco Ixquihuacán 1. Esta interpretación, sin embargo, sigue sin explicar la ausencia contemporánea del episodio entre los nahuas, los tepehuas, y los otomíes orientales,<sup>186</sup> así como entre los totonacos del norte y del sur, habitantes todos del Totonacapan.

Tampoco da cuenta de su distribución dispar en áreas tan alejadas y con configuraciones étnicas tan diferentes como el Istmo de Tehuantepec y el Gran Nayar. ¿Por qué un determinado grupo étnico —o conjunto de ellos— adoptó el episodio y sus vecinos no? Si efectivamente el episodio de la perra-mujer aparece en contextos de tensión étnica y territorial esto se debe a que fue recuperado, principalmente, por pueblos sometidos militar y tributariamente<sup>187</sup> que una vez instaurado el orden colonial encontraron las condiciones geográficas, demográficas, identitarias... para reivindicarse étnica y lingüísticamente, echando mano de un discurso narrativa y cosmogónicamente económico que en otro tiempo sirvió, posiblemente, para desacreditarlos. De haber sido así, el relato vehicula la memoria de dos procesos: 1) el de las comunidades campesinas que vivieron y promovieron la fisión de su altépetl y élite; y 2) el del grupo étnico y dialectal —compuesto por varios altépetl— que miró la derrota y desaparición de su opresor supraétnico a manos de un Otro radical y extranjero venido del otro lado del mar.

En este contexto, la condición de “pueblos de perro” que asumieron estas comunidades hace eco del sentido que Wigberto Jiménez Moreno propuso del término *chichimeca* como “linaje de perros”, pero no en el sentido de “original” o primero que leemos en las tradiciones

---

<sup>186</sup> Esta ausencia bibliográfica me ha sido corroborada por Jacques Galinier, Patricia Gallardo y Federica Rainelli, especialistas en dicho grupo étnico.

<sup>187</sup> La Triple Alianza México-Texcoco-Tlacopan tendía a respetar el orden político interno de las sociedades que integraba a su esfera de dominio, centrando su atención en la recolección de tributo. “En este contexto político, la influencia cultural de mexicas, texcocanos y tlacopanecas era mínima fuera del área nuclear [...] El sistema tendía a la conservación del orden político interno (étnico tradicional) y respetaba los sustentos ideológicos de poder de cada una de las unidades; pero superponía un aparato multiétnico como cabeza de la organización global.” (López Austin y López Luján, 1999, pág. 100).

históricas de los pueblos dominantes.<sup>188</sup> Si existe una relación histórica y semántica entre nuestro relato —que se postula prehispánico— y el término “chichimeca”, el sentido de éste último debió ser exclusivo de los altépetl y calpolli sometidos y, por ende, proferido por sus dominadores: los nahuas y, en menor escala, los pueblos cabecera. A pesar de la doble ascendencia tolteca-chichimeca que reivindicaron la mayoría de los altépetl del centro de México en sus tradiciones históricas, a partir del final del periodo tolteca el nombre chichimeca designó, principalmente, a los pueblos inmigrantes, nómadas o advenedizos (Jiménez Moreno, 1956), pero también a aquellos que, aun siendo agricultores y reconocidos artesanos como los totonacos, eran considerados inferiores.

Se trata de un proceso cíclico en el cual el paso de chichimeca a tolteca —bárbaro, nómada y cazador a civilizado, sedentario y agricultor— era una transformación del ciclo día / noche o Sol / Luna que, entre otras cosas, suponía la alternancia entre las estaciones de sequía y de lluvias. En este contexto, si bien los chichimecas eran los recién llegados y los incivilizados, una vez que se habían apropiado de la tierra prometida pasaban a ser ellos los toltecas civilizados, mientras que los pueblos derrotados eran vistos como chichimecas (Graulich, 1990, págs. 136-140, 288, 295).

Ello explica el uso situacional que constatamos en las diversas fuentes. Coincidentes con ciclo prototípico de la alternancia entre la noche y el día propuesto por Michel Graulich, López Austin y López Luján comentan:

Los zuyuanos se jactaban de su origen chichimeca; pero su mensaje político era *toltecáyotl*. ¿cómo entender lo anterior? En la oposición se están expresando los valores de los dos extremos del tiempo auroral. En efecto, cuando los pueblos inician su marcha en el tiempo auroral, cuando salen de “El lugar de las siete cuevas”, están semiconscientes, como ebrios, poseídos aún por las fuerzas de la noche; se les describe como salvajes, torpes, ignorantes de las formas correctas de expresión; se dice que desconocen aún el consumo del maíz, uno de los bienes que Serpiente Emplumada robó para los hombres. Pero su condición se va transformando en su mítico viaje hasta ser sustituida por la civilización. Ésta se alcanza en el orto solar, es decir, en el tiempo de fundación de sus poblaciones, del establecimiento del gran orden, del inicio de la realización cultural y política zuyuanas. Considerando el cambio ontológico entre la *chichimecáyotl* y la *toltecáyotl* no es simplemente una oposición de contrarios, sino el tránsito mítico de los pueblos en el tiempo auroral, la supuesta

---

<sup>188</sup> Al respecto Navarrete comenta: “Existen diversas etimologías para la palabra chichimeca, pero ninguna es enteramente convincente. Una la asocia con *chichi*, “perro”, y *mecatli*, “linaje o descendencia”, lo que significaría “gente del linaje del perro”. Otra lectura asocia *chichi* con “mamar pecho” o con “chupar sangre”. Otra más la asocia con las águilas.” (Navarrete Linares, 2011, pág. 31).



transformación de los pobres migrantes que llegan, por fin, a establecer sus reales para esperar la primera salida del Sol. (López Austin y López Luján, 1999, págs. 68-71).

Si bien es cierto que el par tolteca-chichimeca no supone condiciones incompatibles como señala Navarrete (2011), su complementariedad fue evidente sobre todo en el plano ecológico y productivo al interior del altépetl, y no necesariamente en el de las relaciones de dominación entre diferentes señoríos, contexto en el cual la oposición nosotros / ellos fuerza una lectura jerárquica —chichimeca por lo general denota a un inferior—.<sup>189</sup> Un ejemplo colonial de este uso lo ofrece Guy Stresser-Péan en su interpretación del Códice de Xicotepec, en concreto de la sección 11, lámina en la que los nahuas acolhua —ascendientes de los nahuas de Xolotla— se contraponen a los totonacos septentrionales.<sup>190</sup>

Lo importante es que el hombre principal está provisto de un arco y flechas, por lo que se podría considerar “chichimeca”, término con el que se designaba a varios grupos indígenas

---

<sup>189</sup> “[...] desde la perspectiva indígena las identidades toltecas y chichimecas no eran concebidas como incompatibles, ni se consideraba que una fuera superior, o más deseable, que la otra. Por el contrario, para funcionar plenamente como tal todo altépetl requería de ambas. Esto es particularmente evidente en el terreno ecológico y productivo, en el cual el ámbito tolteca de las lagunas y la agricultura intensiva producía maíz y otras plantas cultivadas que debían ser complementados por los productos del ámbito chichimeca de los cerros, como madera, piedra, carne y pieles de animales, especies vegetales silvestres o maíz tierno. Por ello, el territorio de casi todos los altépetl del valle de México abarcaba ambos ámbitos ecológicos y culturales, y su identidad era a la vez chichimeca y tolteca.” (Navarrete Linares, 2011, pág. 33).

<sup>190</sup> Esta aparente contradicción de considerar a los totonacos como buenos artesanos y civilizados, pero al mismo tiempo como poco desarrollados, la encontramos en la obra de Bernardino de Sahagún. En el libro X, capítulo XXIX, párrafo séptimo comenta una serie de virtudes de los totonacos: “Éstos viven en policía, porque traen ropas buenas los hombres y sus *maxtles*; andan calzados y traen joyas y sartaes al cuello, y se ponen plumajes, y traen aventaderos y se ponen otros dijes [...] Todos, hombres y mujeres, son blancos, de buenos rostros bien dispuestos, de buenas facciones; su lenguaje muy diferente de otros, aunque algunos de ellos hablaban el de los *otómies*, y otros el de los *nahuas* o mexicanos; [...] Usaban buenos guisados, y limpios; de ahí se traen las buenas empanadas de gallina [...]” (Sahagún, 1975, págs. 606-607). Sin embargo, pocas páginas adelante, cuando describe a los tlalhuica, dice: “Estos vocablos ya dichos, *tlalhuíca*, *totónac*, *toueyo*, denotan en sí poca capacidad o habilidad, y así al que es inhábil o tosco le llaman de *tlalhuícatl*, o *totónac*, o *cuextécatl*, o *toueyo*, de manera que por le injuriar le dicen estos tales nombres, y aun nótanle de *otomite*, diciéndole, eres *otomite*. Sus defectos que tiene es que andan demasadamente ataviados, y con rosas en las manos, y eran muy tímidos y toscos o torpes.” (Sahagún, 1975, pág. 608). Como podemos ver, para el periodo Posclásico tardío ningún pueblo agricultor del trópico mexicano era eminentemente chichimeca o tolteca; en realidad, estos términos servían lo mismo para justificar las tradiciones históricas que para someter a los pueblos ajenos a ellas. Por otro lado, Isabel Kelly y Ángel Palerm comentan: “Moreover, a sixteenth-century source from Jalisco gives Totonac as the equivalent of rustic: ‘La otra lengua es *totonac*, que quiere decir en nuestra lengua ‘los rudos’ (Relación de Ameca, p. 252). Evidently Totonac, like a number of other terms, may be applied to linguistically diverse groups which are considered rude or rustic [...]” (Kelly y Palerm, 1952, pág. 1).

cuya cultura se consideraba inferior. Aquí es probable que se trata de un totonaco, como he mencionado en la primera parte de nuestro estudio. (Stresser-Péan, 1995, pág. 96).

Hoy en día la figura del chichimeca (el meco), junto con el apache y el comanche participan de los carnavales del norte del Totonacapan y de la Huasteca.<sup>191</sup> Con sus emblemáticos arcos y flechas dan cuerpo a la categoría de los “muertos en desgracia” o del Diablo, íntimamente relacionada con el huracán y con el simbolismo bélico y cinegético (ver capítulos quinto y sexto). Más allá de esta “continuidad” cosmogónico-ritual, el punto a destacar es el uso político del par tolteca / chichimeca para justificar el sojuzgamiento de los unos por los otros, es decir, el sometimiento de los “pueblos de perros” por aquellos que, a pesar de ser de un linaje de perro —en los términos de Xólotl y Petala—, se asumían herederos de la “Serpiente Emplumada”.

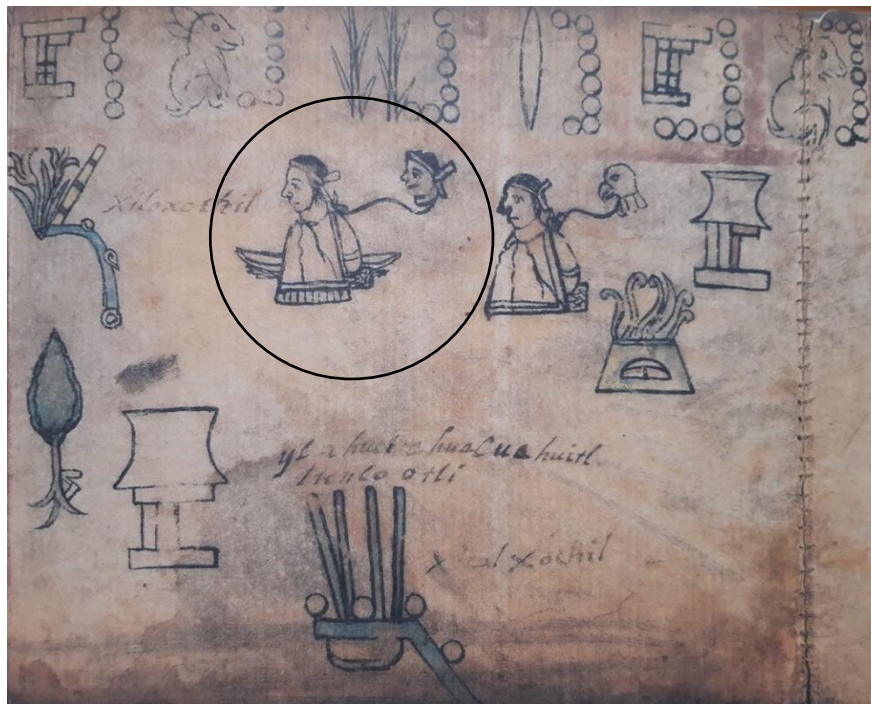


Figura 1. Códice de Xicotepec. Lámina 11. Totonaco con arco y flechas. (Stresser-Péan, 1995)

<sup>191</sup> El folclor indígena que se desarrolló después de la evangelización de México conserva todavía reminiscencias de esta oposición [entre indios sedentarios y campesinos e indios nómadas cazadores]. Desde la costa del Pacífico de Oaxaca hasta la Huasteca y las montañas de Chihuahua, las danzas de Carnaval o de la Semana Santa escenifican a los guerreros chichimecas, enemigos de Dios, a los que a veces se les llama ‘judíos’ o ‘fariseos’ para insistir en su rechazo a la verdadera fe.” (Stresser-Péan, 2008, pág. 268).

Para reforzar esta interpretación será necesario presentar el contexto histórico general de los canes mesoamericanos. Antes de la llegada de los españoles existían tres razas: los *tlalchichi* o perros de tierras que tenían las patas cortas; los *xoloitzcuintles* o perros pelones; y los *itzcuintles* o perros comunes.<sup>192</sup> Como su nombre lo indica, los más numerosos eran los últimos y posiblemente de ellos derivaron los dos primeros.<sup>193</sup> Según las investigaciones de Raúl Valadez y Gabriel Mestre (1999) el perro llegó a Mesoamérica hace unos 8 mil años y cumplió con diferentes funciones, entre ellas la de compañía en la caza, guardián en el hogar, animal de carga..., pero sobre todo, fue una fuente de alimento, al parecer cotidiano, aunque posiblemente también ritual o ceremonial.

En su segunda carta de relación del 30 de octubre de 1520, Hernán Cortés narra que en el gran mercado —Tlatelolco— “Venden conejos, liebres, venados y perros pequeños, que crían para comer, castrados.” (Cortés, 1960[1522], pág. 63). Aunque no especifica en qué ámbito de la vida se les consumía, los huesos con marcas de corte y cocción que se han encontrado en los basureros domésticos de diferentes sitios arqueológicos sugieren que fue en el doméstico (Valadez Azúa y Mestre Arrijoa, 1999, pág. 74). Sin embargo, al describir los mercados, fray Diego Durán dejó testimonio de que el de Acolman se especializaba en la compraventa de perros. Asombrado por el número y variedad de canes, inquirió sobre el uso que se daba y le respondieron que eran “[...] para celebrar sus fiestas, casamientos y bautismos. Lo cual me dio notable pena, por saber que antiguamente era particular sacrificio de los dioses los perrillos y, después de sacrificados, los comían [...]” (Durán, 1967, págs. 180-181).

En la obra de fray Bernardino de Sahagún encontramos información muy similar. Se cuenta sobre su venta en los mercados, su consumo generalizado, pero, sobre todo, sobre su uso

---

<sup>192</sup> Todos los perros del mundo pertenecen a la especie *Canis familiaris* y su ancestro silvestre es el lobo gris (*Canis lupus*). El proceso de domesticación inició hace 20 mil años o más en algún lugar entre el Medio Oriente y América del Norte; los perros como tales se originaron hace aproximadamente 12 mil años (Valadez Azúa y Mestre Arrijoa, 1999, pág. 43).

<sup>193</sup> “[...] el estudio de los restos arqueozoológicos de perros hizo más visible la idea de que esos perros “comunes” en realidad eran el tronco a partir del cual se habían derivado los *xoloitzcuintles* y el *tlalchichi*. La imagen actual más parecida a estos animales son los perros mexicanos comunes y, por lo tanto, es claro que época prehispánica sí habían existido perros con pelo similares a ellos, lo cual, a su vez, pone en entredicho el concepto que gira alrededor del término “perro criollo”. Todos los datos indican que durante la historia prehispánica este perro “común” fue el más abundante e importante, y la idea de que se trata de animales de origen europeo pero nacidos en México es falsa, así como la que coloca a los *xoloitzcuintles* como los únicos perros precolombinos.” (Valadez Azúa y Mestre Arrijoa, 1999, págs. 48-49).

ritual. Este no es lugar para dar cuenta pormenorizada de los contextos ceremoniales en que participó el perro; en su lugar, reproduciré la apretada síntesis de Valadez y Mestre:

En esa época (siglo XVI), en el centro de México existían varias tradiciones sobre comidas rituales que incluían al perro. Por ejemplo, en el primer día del noveno mes (*Tlaxochimaco*) se hacía honra al dios *Huitzilopochtli* y una noche antes mataban guajolotes y perros para hacer tamales y comida. Un detalle curioso era que los guisos se hacían con carne de guajolote y se colocaba la de perros por encima. Los mercaderes hacían banquetes en las fiestas de *Panquetzaliztli* y parte de ellos eran de 20 a 40 perritos guisados y servidos junto con carne de guajolote. El día de *Ce iztcuintli* la gente más adinerada realizaba ofrendas y comida, y quienes criaban perros les pintaban las cabezas a estos últimos. En el mes *Tepelhuilt* se hacían imágenes con masa de amaranto a honra de los montes altos en donde se juntaban las nubes y en memoria de los que habían muerto en el agua o por los rayos; a las imágenes en los adoratorios les ofrecían tamales, atole y cazuelas con guisos de carne de guajolote y perro. (Valadez Azúa y Mestre Arrijoa, 1999, pág. 75).

El contraste entre los hallazgos de la arqueozoología y las fuentes coloniales tempranas es evidente y merece detenernos un momento en ella. Mientras los primeros apuntan hacia el consumo doméstico, las segundas lo hacen hacia el ritual. Esta disyuntiva es relevante toda vez que autores como Mercedes de la Garza afirman que perro fue un animal doméstico de consumo predominantemente ritual:

[...] el perro no era alimento común, sino comida ritual, como los pavos, e incluso como los mismos hombres que eran sacralizados para encarnar a una deidad y luego sacrificados e ingeridos en un acto de comunión con el dios. El hecho de que el perro fue sólo comida ritual, se corrobora en los mismos textos de Sahagún, quien al describir detalladamente los alimentos que usaban los señores, no menciona perros, y tampoco cuando refiere lo que vendían los carniceros en los mercados. (Garza Camino, 1997, pág. 114).

¿Ritual o cotidiano? Las escasas fuentes imposibilitan toda afirmación. Aunque salomónica, la solución más sencilla es optar por ambas. Tal y como hoy en día sucede con animales como el cerdo, el borrego y la res, la carne del perro debió consumirse cotidianamente al igual que en ocasiones especiales como fiestas, casamientos, bautismos y, en ciertas circunstancias, también en rituales.<sup>194</sup> Hay que tener en mente que la vida ritual de las sociedades mesoamericanas no se limitaba a las grandes ceremonias y sacrificios que tenían lugar en los templos y en los que se centraron los cronistas. Al igual que los altares domésticos contemporáneos que son réplicas en menor escala de las iglesias, es muy

---

<sup>194</sup> “Cuando llegaron a este territorio los españoles, la carne de perro era alimento común, aunque parece que tenía un valor especial.” (Valadez Azúa y Mestre Arrijoa, 1999, pág. 75).

probable que los grandes rituales y sacrificios públicos hayan sido replicados en el nivel doméstico y que en este cambio de escala se echara a andar una jerarquía de víctimas sacrificiales todas ellas homólogas.

De ser así, si bien la mayoría de los huesos de perros en contexto arqueológico han sido encontrados en los basureros de las unidades habitacionales, de ello no se desprende que el consumo haya sido cotidiano. Asimismo, su ausencia en los centros ceremoniales, por ejemplo, el Templo Mayor de Tenochtitlán, nos habla de que en dichos espacios se preferían animales silvestres y poco comunes como lobos y jaguares, los cuales, en la escala doméstica, eran reemplazados por perros y/o guajolotes (López Luján, *et al.*, 2012). Por lo tanto, en lugar de debatir sobre el consumo ritual o cotidiano de perros lo ideal es establecer un conjunto de criaturas —desde aves hasta jaguares— que en diferentes contextos sacrificiales eran consideradas homólogas y sustitutas de los humanos.<sup>195</sup>

Al respecto, deseo traer a colación una tercera fuente colonial temprana que habla sobre los canes y su uso ritual. Cito en extenso a Muñoz Camargo en su *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* (1579-1583):

Cuando había falta de aguas y hacía grandes secas y que no llovía, hacían grandes proces[ion]es, ayunos y penitencias, y sacaban en proces[i]ón gran cantidad de perros pelones, que son de su naturaleza pelados sin ningún género de pelo, los cuales habían antiguamente en su gentilidad muchos que los tenían para comer, y los comían. [...] Y deste género de perros, como referido tenemos, sacaban en procesión, y en andas muy adornadas, y los llevaban a sacrificar a un templo que les tenían dedicado, que los llamaban XOLOTEOPAN. Y, llegados allí, los sacrificaban y los sacaban los corazones, y los ofrecían al dios de las aguas. Y, cuando volvían de este sacrificio, antes que llegasen al templo mayor, llovía y relampagueaba de tal man[er]a, que no podían llegar a sus casas con la mucha agua que llovía. Y, después de muertos los perros, se los comían. Y yo me acuerdo, que ha menos de [treinta] años, ver la carnicería de perros en gran muchedumbre sacrificados, y sacados los corazones por el lado izquierdo a la man[e]ra de sacrificio [...]. (Muñoz Camargo, 2000, pág. 206).

---

<sup>195</sup> Desde el punto de vista de Mercedes de la Garza: “Pero el sacrificio de perros en las ceremonias tenía un significado distinto al del sacrificio de aves y otros animales, ya que generalmente se le mataba por extracción del corazón, en sustitución de un hombre. [...] Este significado del sacrificio del perro también se encuentra en otros grupos mesoamericanos, como lo corrobora la página 13 del *Códice Borgia* en cuya parte inferior izquierda hay pintado un corazón sobre la piel de un perro. Este es un rasgo peculiar que no aparece en ningún otro animal calendárico, y expresa que el corazón de este animal tiene un especial significado: alude al hecho de que el perro servía de víctima de los sacrificios en sustitución del hombre.” (Garza Camino, 1997, pág. 117). Esta posición tiene el inconveniente de que niega el consumo cotidiano de los canes.

Aunque se trata de la única referencia escrita sobre el sacrificio de perros por extracción del corazón, el cruce de información con lo registrado por Durán y Sahagún confirma que, a pesar de que desconocemos otras maneras en que fueron muertos en los contextos doméstico y público, sin duda participaban de los primeros como platillo y en ambos, quizá, como víctimas sacrificiales tal cual describe Muñoz Camargo y se entreve en Durán.<sup>196</sup> Por lo demás, as láminas 17 y 49 de códice mixteco Zouche-Nuttall, que muestran el sacrificio de perros por cardioectomía también ocurría en los rituales públicos.

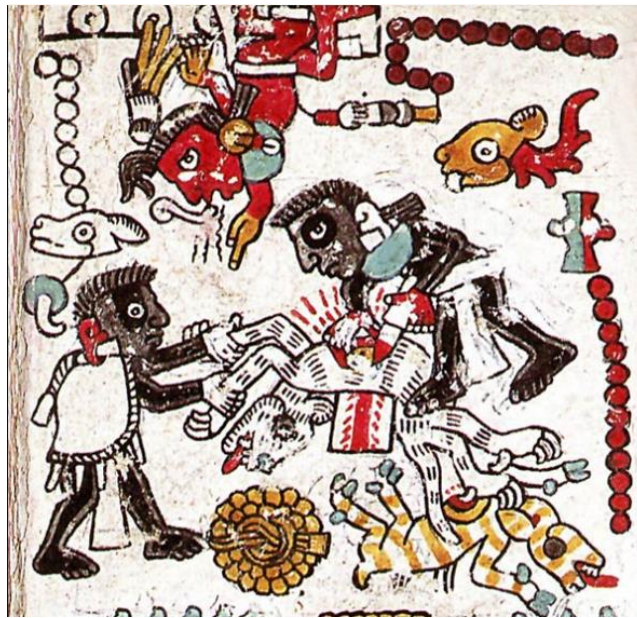


Figura 2. Códice Zouche-Nuttall, Lamina 49. Sacrificio de un perro por extracción de corazón. Debajo de él aparece un venado posiblemente sacrificado de la misma manera.

Más allá de este debate, el sacrificio por extracción del corazón por el lado izquierdo establece una homología —no equivalencia— entre los humanos y los perros, misma que

---

<sup>196</sup> Es importante marcar la diferencia entre los animales que son muertos para la preparación de los alimentos rituales, de aquellos que, además de ser comida, participan como víctimas sacrificiales. Hoy en día, por ejemplo, entre los totonacos de la Huasteca o del grupo dialectal septentrional, los gallos y gallinas que serán usados en las ofrendas son presentados por el chamán y el paciente frente al altar. Estas aves se frota en el cuerpo del paciente para “llenarse de él” y posteriormente se matan rompiéndoles el cuello. Sin embargo, cuando el ritual es mayor y además de las aves se usará un cerdo, se tiene que hacer una secuencia especial que supone su muerte por degüello del mamífero y, por ende, el derramamiento de sangre. Aunque las aves y el cerdo participan como platillos rituales y ambos fueron muertos siguiendo específicas prescripciones, la diferencia es grande.

quedó plasmada en las vasijas funerarias del estado de Colima en donde algunos canes llevan sobre el rostro la máscara de un humano. Reverso de la metamorfosis de la perra en mujer, la vasija con máscara humana expresa la cercanía ontológica entre éstos y los perros.<sup>197</sup> Asimismo, el hecho de que otras vasijas presenten a los canes con mazorcas en el hocico da cuenta de su grado de domesticación-humanización en tiempos mesoamericanos.

Originalmente carnívoros y depredadores como su ancestro el lobo gris, desde el periodo Clásico (200-900 d.C.) tenemos certeza de que los perros tenían como parte de su dieta al maíz, principal componente y energizante del cuerpo humano.<sup>198</sup> Por lo tanto, si damos fe a lo descrito por Muñoz Camargo sin por ello generalizar como lo hizo Mercedes de la Garza (1997, pág. 117), podemos pensar que los perros, guajolotes, venados, jaguares, entre otros, efectivamente llegaron a ocupar el rol de víctima sacrificial de manera análoga a los esclavos y prisioneros que eran inmolados durante algunas fiestas.<sup>199</sup>

---

<sup>197</sup> En el tipo C de los mitos del diluvio estudiados por Fernando Horcasitas, al que regresaré en el capítulo décimo, los sobrevivientes de la inundación encienden fuego y ahúman el cielo, como represalia, en algunas versiones las deidades los convierten en perros poniendo su cabeza en el culo (Horcasitas, 1988, pág. 194-203).

<sup>198</sup> Sobre su docilidad y alimentación, Bernardino de Sahagún comente: “[...] son mansos y domésticos, acompañan y siguen a su amo o dueño; son regocijados, menean la cola en señal de paz, gruñen y ladran; bajan las orejas hacia el pescuezo en señal de amor, comen pan y mazorcas de maíz verdes, y carne cruda y cocida, comen cuerpos muertos, comen carnes corruptas.” (Sahagún, 1975, pág. 628).

<sup>199</sup> El banquete más costoso de los mercaderes de la fiesta de *panquetzaliztli* implicaba el sacrificio de esclavos, pero además se mataban y comían tanto guajolotes como perros (Sahagún, 1975, págs. 503-514). Desde mi punto de vista, estos animales domésticos eran el reemplazo de los esclavos en rituales menos costosos; además, tanto los esclavos como los perros y guajolotes eran, a su vez, el reemplazo del mercader que ofrecía el banquete.





Foto 4. Vasijas funerarias de Colima (200-900 d.C.) La máscara y la mazorca son indicios de la homologación entre los perros y los humanos.

Otro punto que resaltar en la descripción de Muñoz Camargo es la raza de los perros inmolados: los *xoloiztquintle* o perros pelones. Se trata de información muy importante toda vez que los estudios arqueozoológicos indican que la raza que más se consumió no fue esa, sino la “común” o *itzcuintle*, que sí tenía pelo.<sup>200</sup> Como señalan Valadez y Mestre, la población de xoloiztquintles en algunos contextos arqueológicos apenas alcanzaba el 30% del total de perros (1999, pág. 51); si a ello sumamos que las camadas de esta raza son mixtas —ejemplares con pelo, pelones y algunos muertos— el resultado es que, en realidad, los perros pelones eran pocos y su condición física extraordinaria.<sup>201</sup> Animales especiales, los xoloiztquintles debieron estar limitados al uso y disfrute de las élites (Valadez Arzúa y Mestre Arrijoa, 1999, pág. 98).

De ser así, la clasificación de los perros era paralela a la de los humanos. Mientras el común de la población podía acceder a los perros comunes, sólo una minoría tuvo acceso a los perros sin pelo, cualidad sensible que sumada al consumo de maíz y su condición de

---

<sup>200</sup> “Acerca de qué tipos de perros se consumían, todos los restos arqueozoológicos pertenecen a perros comunes *itzcuintlis*, aunque Bernardino de Sahagún menciona que los perros llamados *tlalchichi* era muy buenos para comerse.” (Valadez Azúa y Mestre Arrijoa, 1999, pág. 75).

<sup>201</sup> “Las características generales de los ejemplares pelones se ajustan a un padecimiento genético cuyo nombre general es displacia ectodérmica. Debido a su condición dominante y a características peculiares, el término correcto es tricodontodisplacia autosómica dominante.” (Valadez Azúa y Mestre Arrijoa, 1999, págs. 45-46).



mamíferos domésticos posiblemente llevó a esta raza al límite de lo humano. Si con esta hipótesis revisamos las entradas que el Gran Diccionario Náhuatl ofrece para las tres razas de perros el panorama se aclara. El perro común o *itzcuintli* tiene como principal entrada “perro” o en su defecto “galgo”.<sup>202</sup> El nombre del perro regordete y de patas cortas *tlalchichi*, se descompone en *tlalli*, “tierra”, y *chichi*, “perro” o “mamar”,<sup>203</sup> lo que parece hacer referencia al acto de amamantar a las crías. De cualquier manera, “Con el tiempo ambos nombres dejaron de tener un significado tan detallado y sencillamente se usaron para decir ‘perro.’” (Valadez Azúa y Mestre Arrijoa, 1999, pág. 77).<sup>204</sup>

Finalmente, *xoloitzcuintli* es una palabra compuesta por *itzcuintli*, que sabemos dice al “perro”, y por *xolo*, cuyas entradas son: “bebé”, “nene”, “criatura”, “paje”, “servidor”, “mozo de servicio”, “criado que sirve y acompaña”, “siervo” y “esclavo”.<sup>205</sup> Estas connotaciones tienen en común la posición subordinada del xolo respecto a los adultos o los amos, distinción central que está detrás del reclamo que los tolteca-chichimeca hicieron a los olmeca-xicalanca, pues éstos los trataban como perros. Aunque los canes compartieron el ámbito doméstico y fueron altamente valorados por los múltiples servicios que ofrecieron, indiscutiblemente ocuparon una posición subordinada, y por lo tanto, estaban por debajo del umbral de lo “verdaderamente” humano.<sup>206</sup>

Esta misma lógica jerárquica privaba para los cautivos de guerra que servirían de víctimas sacrificiales en los grandes rituales públicos mexicas. Aunque en lo general cualquier prisionero era susceptible de sacrificarse en los templos, en realidad los Huitzilopochtli prefería las carnes de los nahua hablantes que compartían el Altiplano Mexicano con los mexicas (Tlaxcala, Huexotzinco, Cholula, Atlixco, Tliluhquitepec y Tecuac). Según registró

---

<sup>202</sup>

<https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCriterio=itzcuintli&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatlGrafiaNormalizada&queryLimiteRegistros=50>

<sup>203</sup>

<https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCriterio=chichi&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatlGrafiaNormalizada&queryLimiteRegistros=50>

<sup>204</sup> Aunque desconozco si se trata de un préstamo del náhuatl al totonaco o al revés, es interesante que la palabra en el segundo para perro sea, precisamente, *chichi*.

<sup>205</sup>

<https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCriterio=xolo&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatlGrafiaNormalizada&queryLimiteRegistros=50>

<sup>206</sup> Al respecto, Valadez Azúa y Mestre Arrijoa comentan: “Esta íntima relación entre personas y perros a veces caía en una explotación que los hombres reconocían, de ahí que en algunos cuentos y mitos se escribiera sobre momentos en que los perros obtenían el don del habla, y entre lo primero que decían estaban sus quejas por el maltrato de que eran objeto, al recibir palos y poca comida como pago por sus esfuerzos, por querer a sus amos y servirlos.” (Valadez Azúa y Mestre Arrijoa, 1999, págs. 75-77).

Diego Durán, el origen de las llamadas “guerras floridas” fue establecer un “mercado” de esclavos sacrificiales que además de estar cerca espacialmente —paisaje lagunar—, hablaran la misma lengua.<sup>207</sup> Al respecto, Tlacaelel explicó a Moctezuma los inconvenientes de sacrificar guerreros provenientes de otros paisajes:

Porque, si lo ponemos más lejos [el “mercado” de víctimas], como en Yopotzinco o en Mechoacan, o en la Huasteca o junto a esas costas [el Paisaje Ciclónico del Atlántico Occidental], que ya son todas sujetas, son provincias muy remotas y no lo podrán sufrir nuestros ejércitos. Es cosa muy lejana y es de advertir que (a) nuestro dios no le son gratas las carnes de esas gentes bárbaras, tiénelas en lugar de pan bazo y duro y como pan desabrido y sin sazón, porque, como digo, son de extraña lengua y bárbaros. (Durán, 1967, pág. 233).

Aunque el Totonacapan y la Huasteca proveyeron de esclavos y víctimas sacrificiales a México-Tenochtitlán, eran considerados humanos de segunda clase; enemigos o esclavos que, por su extranjería, cautiverio y por no hablar nahua habían perdido una parte de su naturaleza humana, y por lo tanto, eran ajenos al grupo-identidad de los sacrificadores. Los perros, por su lado, tenía como uno de sus principales atributos el ser domésticos y distantes de los animales salvajes<sup>208</sup> al extremo de ser aliados de los humanos en la caza,<sup>209</sup> práctica simbólicamente ligada con la guerra. Sin embargo, así como Tlacaelel distinguía entre los nahuatlato vecinos del Altiplano y los “bárbaros” de más allá, también se diferenciaba entre los xolos, propios de la élite, y el perro común. De cualquier forma, en términos generales tanto los canes como los cautivos faltaban de humanidad —sociológica y ontológicamente— y por ello se justificaba, siempre desde el punto de vista del opresor o amo, su subordinación y homologación.

---

<sup>207</sup> “La causa es porque están cerca, aquí junto, que no habrán ido nuestras gentes, cuando luego vuelvan con la presa. Los cuales vendrán calientes, hirviendo, y tenerlo han nuestros soldados en lugar de como quien se va a holgar o a caza. Y ha de ser esta guerra de tal suerte que no pretendamos destruirlos, sino que siempre estén de pie, para cada y cuando que queramos y nuestro dios quiera comer y holgarse, acudamos allí, como quien va al mercado a mercar de comer.” (Durán, 1967, pág. 233).

<sup>208</sup> En el caso del textil de los totonacos del norte el término *nisin* hace alusión al tigre y en general a los animales del monte en oposición a los domésticos. (Trejo Barrientos, 2006a). Por otro lado, la relación de necesidad-complicidad entre el perro y el humano convirtió al primero en psicopompo del segundo, y aún más “antinatural”, al primero como mecanismo de caza del segundo en contra de los animales salvajes (Trejo Barrientos, 2000).

<sup>209</sup> Para el caso huichol contemporáneo Johannes Neurath comenta que la perra que acompaña al héroe *Watakame* es “su perrita de cacería” y que al convertirse en mujer y preparar los alimentos se afirma el tránsito de una sociedad cazadora a una agrícola (Neurath, 2008, pág. 40).

En medio de este entramado simbólico la elección del episodio de la perra-mujer como mito de origen por parte de los totonacos centrales debió obedecer a dos resortes: el primero, ya mencionado, fue el de construir un origen local prescindiendo o reformulando a las tradiciones históricas de sus respectivos altépetl; el segundo, menos evidente, fue el de apropiarse del discurso de exclusión náhuatl para erigirse en un frente étnico y lingüístico en un mapa político cambiante en el cual el contraste principal ya no era entre nahuas *versus* totonacos, sino el de indígenas *versus* no indígenas. Se trató de un movimiento para empoderar a una generación colonial de *pueblos de perros*. De haber sido así, las memorias de líderes perro como Petela o Xólotl, aunque simbólica y sociológicamente cercanas, en realidad cancela la posibilidad de que aparezca el episodio de la perra-mujer, pues éste emergió para llenar el vacío dejado por las tradiciones históricas cimentadas sobre aquel tipo de personajes.

A partir de lo anterior, la ausencia del episodio entre los totonacos septentrionales se explica, precisamente, porque pertenecieron a la misma región que los náhuatl de Xolotla, la A o teotihuacana-texcocana. A diferencia de sus hermanos del centro —región C o totonaca— que se pertrecharon étnica y lingüísticamente entre el mar y los declives de la Sierra Madre Oriental y el Eje Neovolcánico, los totonacos del norte sufrieron una retracción territorial más intensa por encontrarse a ambos lados del camino al mar y a la Huasteca, y rodeados por población náhuatl al oriente y sur, otomí al noroccidente, y tepehua al norte.<sup>210</sup> En otras palabras, además de que pertenecieron al pueblo de Xólotl, no contaron con las condiciones demográficas, territoriales, históricas ni políticas para consolidar un discurso étnico y lingüístico fuerte y, por lo tanto, si alguna vez llegaron a conocer el episodio de la perra-mujer —algo muy probable— no les fue útil para explicar su origen.<sup>211</sup>

---

<sup>210</sup> Como veremos en el capítulo décimo, la prolongada interacción con estos grupos en un espacio relativamente pequeño —la Huasteca del sur— dio como resultado un complejo cultural interétnico que etnográficamente se distingue por la puesta en armonía de un complejo ritual llamado de *costumbre* —que supone la práctica de hacer cuerpos antropomorfos vacíos de papel y/o corteza— con un complejo ritual carnavalesco dedicado al culto a los muertos y ancestros —que echa mano de máscaras—. (Trejo *et al.*, 2014).

<sup>211</sup> Para una revisión de los procesos históricos en esta zona: *Códice de Xicotepec. Estudio e interpretación* (Stresser-Péan, 1995).

1.

Respecto al problema de la sustitución de episodios, en el capítulo anterior postulé que ahí donde aparece el episodio de la perra-mujer, implícita o explícitamente lo antecede el episodio del diluvio. Si esta hipótesis es correcta la interpretación de los episodios precedentes debe privilegiar el código diluviano, alternativa armónica con el simbolismo religioso mesoamericano y con el discurso arquetípico de la fundación de los *altépetl*, ya que en teoría nuestros relatos llenaron el vacío que dejaron algunas tradiciones históricas a partir del siglo XVII.

En el capítulo tercero señalé que entre los episodios de creación-destrucción del mundo y aquellos de fundación de los *altépetl* prevalecía una lógica de sucesión episódica, pero al mismo tiempo de autonomía temática, de ahí que las segundas pudieran ir o no antecidas de las primeras —la opción inversa es inviable—. La autonomía temática explica que, en el periodo prehispánico lo mismo que en la actualidad, los mitos de origen de los pueblos aparezcan con o sin cataclismos pues se trata de procesos incoativos en sí mismos. No debe extrañarnos que el episodio de la perra-mujer sea la consecuencia del diluvio como en las versiones de Coatepec 1, Coyutla 1, Papantla 1 y Huitzilán 1;<sup>212</sup> o bien, que arranque prácticamente de cero como en los casos de viudez y soltería de las versiones Zongozotla 1, Ixtepec 1, Huehuetla 1 y Tzinacapan 1.

A medio camino entre el cataclismo y la nada se ubican las versiones Zongozotla 2 y 3 que, como veremos en seguida, hablan de una migración que debe ser considerada como una reformulación de aquellas que siglos atrás dieron sentido y unidad a diferentes territorios étnicos.<sup>213</sup> Páginas arriba vimos que la relación entre los desplazamientos poblacionales y

---

<sup>212</sup> Considero que las versiones Huehuetla 2 y Papantla 2, que narran la destrucción de los hombres anteriores por el primer amanecer, el primero, y por decisión de Dios —sol— al interior de una iglesia, el segundo, forman parte de la lógica cataclísmica prehispánica y, por lo tanto, argumentativamente pertenecen a la misma categoría que el diluvio.

<sup>213</sup> A partir del periodo Epiclásico y durante el Posclásico en Mesoamérica se difundió un modelo supraétnico cuya identidad descansaba, ya no en el epónimo local, sino en el dios territorial, es decir, global (López Austin y López Luján, 1999). A partir de este modelo “zuyano” los pueblos mesoamericanos fueron capaces de reducir la diversidad local a una unidad territorial. De esta forma, más allá del terruño —la localidad— los *altépetl* se definían y se identificaban con un amplio territorio multiétnico. Para el caso concreto de los pueblos del altiplano central, Navarrete Linares describe un panorama similar: “Por otro lado, la población de un *altépetl* tenía una identidad étnica común y reconocible, que la diferenciaba de las de otras entidades políticas. Esta identidad, sin embargo, nunca era monolítica, pues todos los *altépetl* estaban integrados por grupos más pequeños, que podían ser otros *altépetl* subordinados o grupos corporativos llamados *calpulli* o *tlaxilacallo*. Por ello, las historias de los *altépetl* narran con gran detalle cómo se construyó esta identidad común, por

el origen de los pueblos fue materia prima de las tradiciones históricas de las culturas del México prehispánico. También sabemos que en medio del caos cosmogónico que generó la invasión y colonia españolas, los pueblos nativos del trópico norteamericano echaron a andar diferentes estrategias discursivas para reconstruir sus orígenes, situación que explica la amplia variedad de soluciones etnográficas que aún podemos documentar. Para el caso de Oaxaca, por ejemplo, Alicia Barabas comenta:

Los mitos y relatos de fundación son paradigmáticos porque constituyen el acto primigenio de creación del territorio (espacio apropiado culturalmente) por parte de una entidad sagrada que elige el lugar sacralizándolo, y a la gente que ha de habitarlo. Los fundadores míticos pueden ser por igual antepasados ilustres mitificados, Dueños de Lugar, o santos y vírgenes que se hacen patronos. [...] Con gran frecuencia, los episodios fundacionales están precedidos de relatos sobre migraciones, en las que un pueblo busca su lugar predestinado, y en muchos casos van sucedidos de episodios de cesión o privación de bienes. (Barabas, 2017).

Esta cita nos advierte sobre la recurrencia de la migración en los relatos fundacionales, proceso que he dejado relativamente al margen en el caso de los descendientes del pueblo de Hueytlalpan, pues hasta ahora dirigí mi atención a la presencia o ausencia del diluvio. En otras palabras, como tomé al pie de la letra la forma prototípica del mito del diluvio, y por lo tanto la concatenación entre el episodio de la destrucción por agua con el de la perra-mujer, no he reparado en otras posibles combinaciones. Esta decisión sería válida de no ser porque en Zongozotla, comunidad origen de esta investigación, el episodio del diluvio es sustituido por una migración. En 1999, don Hermilo Lima me compartió en castellano el siguiente relato:

#### [Zongozotla 2]

El primer hombre que llegó aquí venía del Tajín, de Papantla. Tuvo un problema con las autoridades, los jefes, parece que le achacaron un robo o algo, y entonces lo corrieron, o lo iban a castigar y se escapó y se vino por todo este río [el Zempoala].

Llegó hasta acá, donde no había gente, estaba poblado de árboles. Entonces hizo su jacalito de hoja y comenzó a trabajar la tierra, salía de su casita a buscar qué comer.

---

encima de los orígenes particulares y de las diferencias entre los distintos grupos que se integraron a la entidad política a lo largo del tiempo.” (2011, pág. 26).

Hubo un día en que llegó y ya estaba hecha su comida, no se imaginaba qué era, quién era. Al otro día otra vez y así tardó hasta que un día hizo como que se iba, pero no tardó y se regresó.

Al llegar a su casita, ya iba llegando cuando vio salir un perrito blanco; no había personas, no más el perro.

Tardó tres días que no hizo lo mismo, sino que se iba y hasta la tarde regresaba. Hasta que otra vez decidió regresarse antes. Fue despacito y al llegar a su casita se paró en la puerta y era otra vez aquel animal blanco.

Entonces lo atajó y lo pudo agarrar y se volvió mujer. Se volvió su compañera y fueron los primeros pobladores de aquí.

Zongozotla es el único pueblo totonaco que está de este lado del río (Trejo Barrientos, 2000).

Esta versión trae a colación la migración de un hombre desde Papantla-Tajín hasta las serranías, generalmente concebidas como lugares deshabitados en contraste con las tierras bajas. En esta travesía el río Zempoala, además de cumplir con su rol de frontera étnica, marca el camino entre el punto de origen y el punto de llegada del desplazamiento, es decir, une los extremos geográficos del territorio totonaco central en los mismos términos que Ixquihuacán 1. Este breve relato de don Hermilo Lima fue crucial para dar sentido a otra versión que había registrado días antes pero que, por su extensión y trama, consideré fuera de contexto y quizá influenciada por la educación escolarizada. Debo a don Silvano Esdrual Manzano la siguiente narración:

### [Zongozotla 3]

Los totonacas se establecieron en lo que hoy es Papantla, cerca del Tajín. La tribu de los totonacas estaba gobernada por tres sacerdotes, esos sacerdotes tenían dividido todo el imperio totonaco que empezaba desde acá, de este río de por el sur, colindando con Tlaxcala, por Libres, Chignahuapan, Zacatlán, por Laguna Larga. Eran como sacerdotes, pero ellos tenían sus esposas, pero no permitían, ya desde entonces que sus hijos e hijas se casaran con gentes que no fueran de su misma categoría. Tenían que casarse entre ellos mismos, y por eso cuentan que una vez un muchacho se enamoró de una hija de sacerdote que estaban por allá en el Tajín.

Los papás de ella se dieron cuenta y le dijeron a la muchacha que se buscara a otro, que si se quería casar tenía que fijarse en uno de los muchachos que venían de los otros sacerdotes, porque ella no se podía casar con el muchacho que quería. Como vieron que no les hacía caso, sino que seguía hablando con él a escondidas, entonces se reunieron ellos y llegaron a la conclusión de que sólo matando al muchacho podían evitar que se casara con la hija de aquel sacerdote. Entonces su madrina del muchacho, que era de aquellas que dicen que son hechiceras, le dijo a su ahijado: “mira, hay esto, pasa esto, qué te parece si mejor te vas de aquí porque te van a matar”

El preguntó a su madrina: “Bueno y cómo le voy a hacer para que no me encuentren, para librarme de que me maten. La madrina le respondió: “Mira, allá, aquella punta de cerro que se ve allá es una montaña muy grande [Cozoltépetl], y allá en ese lugar, cerca de ese lugar debes irte; allá no te encontrarán y sólo así podrás librarte de que te maten. Él preguntó: “¿Y cómo me voy?” La madrina respondió: “Para que no te dé tanto trabajo, vete por toda la vega de este río [Zempoala], y vas agarrando el río más grande que vayas encontrando. Ese río nace un poco arriba de aquel cerro.

Y se vino, se vino con su abuelita, ella no lo quiso dejar a su nieto solito. Y llegó por ahí por Nanacatlán y por ahí querían estarse. Vieron que era planecito y llegaron a mediodía y pasaron un arroyito; como andaban buscando un lugar donde poder vivir, estar, ya le dice el muchacho a su abuela: “Aquí este lugar está bueno para que vivamos, para que hagamos una casita; hay agua. Pero esto se lo dijo en el idioma: “Nana” que quiere decir abuela, “Catlán” que significa este lugar está bueno, y por eso se le quedó a ese lugar Nanacatlán.

Vivieron ahí un tiempo, pero vieron que empezaron a venir unas gentes y pensaron que ellos los podían denunciar; entonces se vinieron de allá y pasaron el río y se vinieron a vivir de este lado del río hasta que llegaron a donde está el camino para Zapotitlán, allá donde da vuelta para llegar a casa de los muchachos Lima pusieron su jacalito. Con su abuelita platicaba de como haría para que la muchacha aquella que quería se viniera a vivir con él; porque “yo la sueño y pienso mucho en ella”. Y la abuelita dijo: “no tengas cuidado hijo, voy a ver a tu madrina, tu madrina, ella es adivina, conoce mucho y ella me va a decir cómo vamos a hacer para que tú puedas ver a la muchacha, o la muchacha se venga a vivir aquí. Y así lo hizo la abuelita.

El muchacho era chamaco todavía, quizá tendría unos 16 o 17 años, todavía muy joven. Él le dijo a su abuela: “Pero cómo te vas a ir solita” y ella le respondió “pues me vas a dejar, al fin que ahora ya sabes por dónde”. Y así lo hizo, fue a dejar a su abuelita y ella fue a ver a la madrina del muchacho y le dijo lo que le pasaba al muchacho, su ahijado. La madrina le dijo a la abuela: “No te preocupes, ya sé que se fue porque quería a la hija del sacerdote de aquí y pues es muy difícil eso; siempre se casan entre los hijos de los otros sacerdotes. Pero ¿sabes dónde está tú hijo?” y la abuela de respondió: “sí, se fue allá y yo me regresé por este problema de la muchacha”. Su madrina era hechicera y le dijo: “sí, vamos a ver de qué forma hacemos que la muchacha lo vaya a alcanzar allá”

El muchacho hizo su jacalito y ahí se quedó a vivir de lo que había. Un día salió él a buscar de comer y cuando regresó vio que su jacal estaba bien barrido, la comida hecha y había lumbre. Se quedó preguntando: ¿Quién me vino a hacer la comida?, ¿quién me barrió? Se quedó así. Como traía hambre y como ya estaba la comida, había tal vez, tortillas; porque se cree que desde aquel entonces había tortillas porque cultivaban el maíz. Tenía hambre y se sentó a comer, pero siempre pensando en quién había hecho la comida. Pasaron los días y como a los dos o tres, otra vez que llega a su jacal, pero entonces vio que salió, cuando él llegaba a la casa, pero él ya iba tratando de descubrir quién hacía la comida y se fue despacio, y llegando a la casa ve que sale una perrita corriendo y que se va.

Ya que entra y ve que estaban las tortillas, la comida, está todo bien barrido. Ya se puso a pensar. Y a la tercera vez, al tercer día otra vez lo mismo. Y dijo “Siempre voy a tener que ir otra vez a mi tierra, a mi pueblo y le voy a decir a mi abuelita lo que está pasando”. Ya su abuelita le dijo a su madrina lo que estaba pasando y esta le dijo: “si yo fui la que hice que la muchacha por las noches se vuelva perrita y se vaya, y es la que le va a hacer la comida al muchacho”. La abuelita del muchacho repuso: “pero si es una perrita y él quiere que la muchacha esté con él, pero, así como es, no como perrita”

La madrina le contestó: “sí, sí” y la abuela le preguntó: “¿cómo podemos hacer para que ya no se haga perrita la muchacha?”. La madrina respondió: “muy sencillo, hace la lumbre y queda toda la ceniza de los palos que se queman, entonces lo que debe hacer mi ahijado es, y se lo debes de decir, es que cuando llegue ahí a la casa guarde la ceniza que hay ahí en el

*secu'il* y que la ande cargando, y si se va al campo que la ande cargando y cuando llegue que saque la bolsita y que la lleve ya en la mano. Que llegue y que no dé a saber que acaba de llegar y cuando entre en la casa, entonces la muchacha se va a parar de ahí donde está moliendo”.

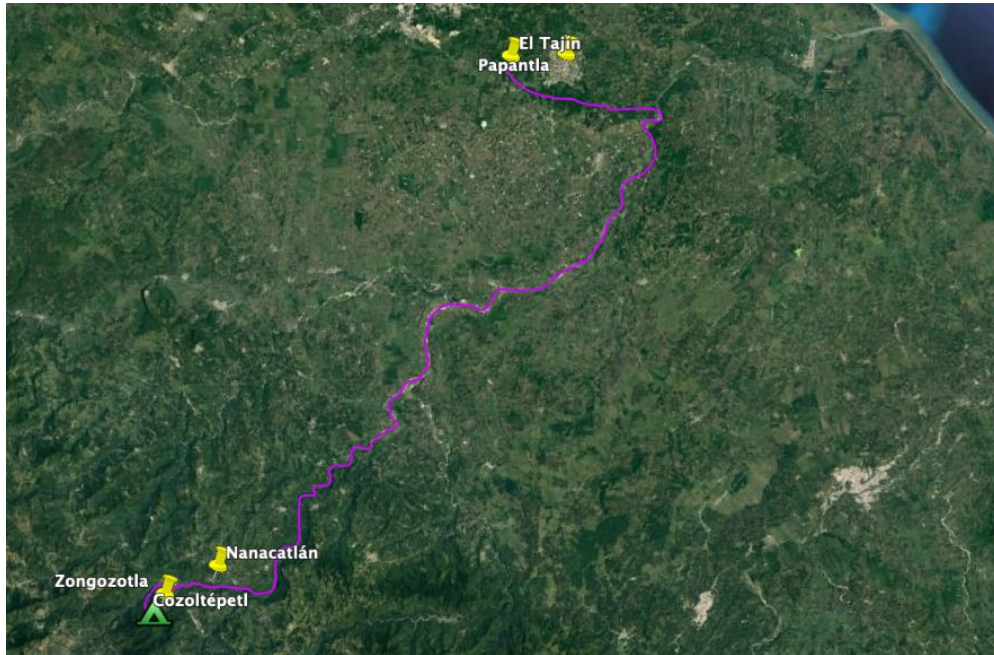
Pero la perrita aquella cuando llegaba a la casa se quitaba la piel y la dejaba en la casa y entonces la madrina le dijo que llevara la ceniza y antes de que la muchacha pudiera llegar a donde estaba la piel, que le echara ceniza a la piel y entonces ya no se la podría poner. Y así lo hizo el muchacho y entonces la muchacha ya no se pudo transformar otra vez en perrita. Así fue como nació la leyenda de la perrita y con el tiempo, pasaron los años y decían que los de aquí eran descendientes de una perrita; por eso los Zapotitlán, que no nos quieren, nos llamaban “hijos de perra.” (Trejo Barrientos, 2000).

Junto con aquella de Irene López (Zongozotla 1), estas narraciones fueron la materia prima de mi tesis de licenciatura (Trejo Barrientos, 2000). Dos décadas después me veo obligado a reformular la conclusión general a la que entonces llegué —el relato migratorio suplió al episodio del diluvio— ya que la puesta en relación de las fuentes históricas con las etnográficas así lo exige. Para los pueblos mesoamericanos de los periodos Epiclásico y Posclásico la migración fue un crucial.<sup>214</sup> Sin entrar en detalles sobre las diferentes perspectivas para su análisis, es clara la relación que estas narraciones tuvieron con los discursos identitarios de los altépetl o grupos de altépetl que se disputaban los territorios y sus recursos antes del contacto.

---

<sup>214</sup> Como he adelantado páginas arriba, Alfredo López Austin y Leonardo López Luján han propuesto un modelo específico, el Zuyuá, a partir del cual se puede interpretar el tránsito del periodo Clásico al Posclásico y las complejas relaciones que se establecieron entre pueblos conservadores e innovadores. En este contexto, el tema de la migración desde un lugar mítico y el personaje de la Serpiente Emplumada, entre otros factores, jugaron un rol central (1999).





Mapa 32: Zongozotla 3. Trayecto de joven fundador de Zongozotla.

Como mencioné páginas arriba, con diferencias importantes que podemos pasar por alto en este momento, tanto Michel Graulich (1990) como Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (1999), relacionan a los relatos migratorios con el ciclo noche / día, de tal manera que el trayecto coincide con la noche, y la llegada y toma de posesión a la tierra prometida se piensa como un amanecer. Esta forma prototípica también daba cuenta del cambio de estadio cultural del pueblo migrado, el cual pasaba de cazador-bárbaro a artesano-agricultor, es decir, de chichimeca a tolteca o, como nuestros mitos sugieren, de perro a humano. Si efectivamente estas fueron las constantes discursivas y de relaciones interétnicas en gran parte de los territorios mesoamericanos en el momento de la invasión española, cada linaje y altépetl adecuó el acervo narrativo común según sus intereses y territorio, dando como resultado las distintas versiones descritas por los cronistas españoles.

Como vimos en el capítulo anterior, el episodio que antecede a la genealogía de los gobernantes totonacos que nos legó Juan de Torquemada da cuenta de una larga e importante migración que va de Chicomoztoc a Mizquihuacán:

De su origen dicen que salieron de aquel lugar que llamaron Chicomoztoc o siete cuevas, juntamente con los xalpanecas y que fueron veinte parcialidades o familias, tantos de unos como de otros; y aunque estaban divisos en parcialidades eran todos de una misma lengua y de unas mismas costumbres. Dicen que salieron de aquel lugar dejando a los chichimecas ahí encerrados, y ordenaron su viaje hacia esta parte de México y llegados a estas llanadas de la laguna pararon en el puesto donde ahora es Teotihuacán, y afirman haber hecho ellos aquellos dos templos que se dedicaron al Sol y a la Luna, que son de grandísima altura [...]. Estuvieron allí por algún tiempo, y después o no contentos con el lugar o con ganas de pasarse a otros, se fueron a Atenamitic que es donde ahora es el pueblo de Zacatlán; de ahí se pasaron más abajo cuatro leguas, entre unas sierras muy ásperas y altas, para mejor defenderse de sus enemigos, y aquí comenzó su primera poblazón y se fue extendiendo por toda aquella serranía por muchas leguas, volviéndose al oriente y dando en las llanadas de Cempoala, junto al puerto de la Vera Cruz, poblándose toda aquella tierra de muchísimo gentío. (Torquemada, 1975, pág. 381)

El relato se ajusta al tipo migratorio mesoamericano, sobre todo a las tradiciones históricas del Altiplano que han estudiado Graulich, López Austin y López Luján, así como Navarrete. La salida de Chicomoztoc y la estadía en Teotihuacán cuentan el tránsito de un pueblo cazador a uno artesano o de chichimeca a tolteca, migración-transformación que sugiere el desplazamiento espacial y nocturno desde el norte y occidente hacia el sur y el oriente. Afortunadamente el testimonio de Torquemada no es el único. Pintado en 1562, la lámina 66v el códice *Vaticano A*<sup>215</sup> nos muestra al pueblo o linaje totonaco dentro de una de las siete cuevas del cerro madre —la central—, es decir, en la víspera del inicio de su migración. Sabemos que se trata de los totonacas porque la glosa italiana que acompaña la lámina así lo establece.

Las otras seis cuevas están ocupadas por los olmeca-xicalanca, los huastecos, los couixca, los michoaca, los nonoalca y los chichimeca; estos últimos fueron el pueblo guiado por Huitzilopochtli.<sup>216</sup> Todos los personajes llevan vestidos de piel de conejo y van armados con arcos: se trata de cazadores prontos a iniciar el trayecto migratorio en búsqueda de la tierra prometida, lugar en donde amanecerán toltequizados. La afirmación que los totonacos de

---

<sup>215</sup> Para acercarme a la complejidad del códice *Vaticano A*, recurrí al estudio introductorio que sobre él hicieron Ferdinand Anders y Maarten Jansen (Anders y Jansen, 1996). Al tratarse de las principales fuentes pictóricas y escritas para el conocimiento de la cosmovisión e historia prehispánicas del México central, el códice ha sido objeto de numerosos estudios imposibles de retomar en este ensayo. Refiero al lector al trabajo de Anders y Jansen para consultar mayor bibliografía, sin embargo, hay que tener en mente que en el último cuarto de siglo han surgido nuevas lecturas de este hermoso documento.

<sup>216</sup> A diferencia de lo registrado por Diego Durán, quien documentó que los siete pueblos que salieron de las cuevas fueron el xochimilca, el chalca, el tepecano, el coulhua, el tlahuica, el tlaxcalteca y el mexicano (Durán, 1967, tomo II, pág. 21), todos ellos habitantes del Altiplano central; en el *Vaticano A* la presencia de huastecos, totonacos, olmeca-xicalanca y nonoalcas señala una clara tendencia hacia la costa del Golfo de México, lo que lo acerca más a la tradición histórica de Mizquihuacán.

Mizquihuacán hicieron de su origen chichimeca y la adjudicación de la construcción de las pirámides de Teotihuacán son ejemplo del proceso civilizatorio detrás de su migración-amanecer.

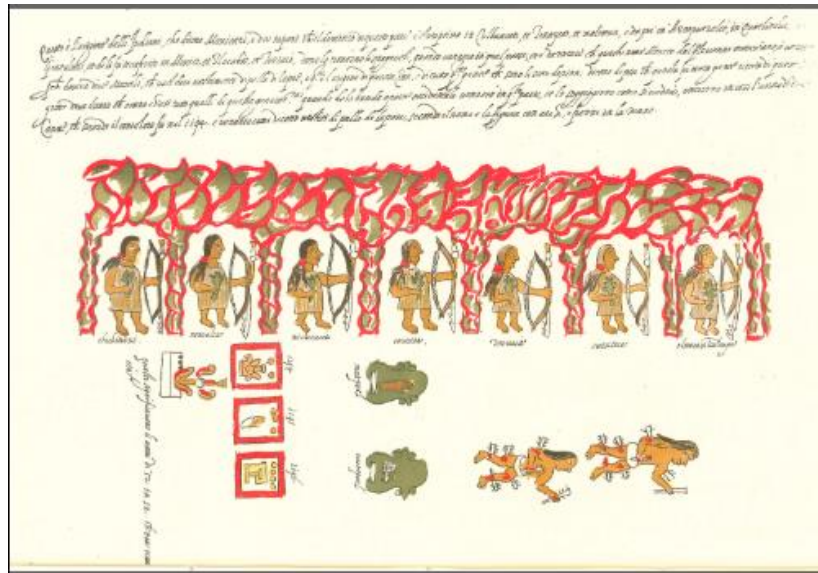


Figura 3. *Códice vaticano A*, lámina 66v. Los siete pueblos en sus cavernas en Chicomoztoc (Anders, Jansen, y Reyes, 1996).

Una vez toltequizados, el último episodio de la tradición histórica recogida por Torquemada narra la mudanza de Atenamitic-Zacatlán hacia Mizquihuacán,<sup>217</sup> sitio que como vimos en capítulos anteriores, estuvo en el actual San Francisco Ixquihuacán, agencia municipal de San Juan Ahuacatlán. Para cuando el fraile vivió en Atenamitic-Zacatlán (1600) las grandes mortandades y de las reducciones del siglo XVI habían concluido y el cerco nahua alrededor de los totonacos centrales se había prácticamente cerrado dejando a Hueytlalpan como el epicentro de la identidad étnica y lingüística de los totonacos centrales.

<sup>217</sup> Como veremos en el capítulo octavo, Israel Lazcarro ha desarrollado la hipótesis de que el asiento original de Atenamitic no fue Zacatlán, sino San Francisco Ixtacamaxitlán, Puebla, en el área de tradición olmeca-tlaxcalteca.



Figura 4. Detalle del *Códice vaticano A*, lámina 66v (Anders, Jansen y Reyes, 1996).

Por lo tanto, aunque la tradición histórica de Mizquihuacán en apariencia narra un acontecimiento histórico, en realidad fue la justificación desde el presente de aquel entonces para legitimar a un linaje particular; en consecuencia, abreva lo mismo del pasado prehispánico que del colonial y, por lo tanto, debemos leerlo ideológica y referencialmente.<sup>218</sup> Al respecto García Martínez comenta:

Según Torquemada, Mizquihuacan fue la capital de todos los totonacas, pero su relato más bien da la impresión de reflejar la visión histórica o política de un linaje local. Y aunque la historia que nos cuenta parece fantástica probablemente no lo es tanto [...]. Lo que parece indudable es que esa historia, como otras tantas del mundo mesoamericano, se construyó o se arregló en un momento tardío, de adelante hacia atrás, mezclando una visión ideal con un conocimiento real del pasado. (García Martínez, 1987, pág. 42).

En el capítulo primero vimos que tanto el relato Ixquihuacán 1, como la breve monografía que Denisse Bonilla Reynoso (2019) redactó sobre San Marcos Eloxochitlán sugieren que

---

<sup>218</sup> Al respecto, Navarrete Linares comenta: “Las historias sobre el devenir de las sociedades humanas también otorgan una importancia a los comienzos, pues el origen define la identidad del grupo y lo distingue de los demás. Por eso, al referirse al origen, por más distante que éste sea, los relatos sobre el pasado hablan en realidad del presente y establecen una continuidad teleológica entre aquel remoto punto de origen y el grupo humano en la actualidad.” (2011, pág. 93)

la genealogía de gobernantes totonacos en realidad narra la historia del proceso de nahuatlización del altépetl totonaco de Mizquihuacán, que en para los albores del siglo XVII estaba rodeado por los antiguos pueblos de Tetela, Zacatlán, Tlatlauquitepec y Hueytlalpan. Para plantear esta hipótesis fue necesario viajar al presente y conocer la red de visitas rituales que en Corpus Christi se hacen los santos Francisco, Mateo y Marcos, la cual se explica porque:

San Francisco, santo de Ixquihuacan [nahua] es considerado hermano, pero según una versión, en realidad es cuñado, debido a que se llevó a Santa Bárbara, hermana de San Marcos y San Mateo, santo correspondiente a Tlacotepec. En esta versión se dice que los sanmarqueños llegaron de un lugar lejano hasta Tlaxcala, no se sabe el lugar, pero consideran que *“tal vez pueda ser por el rumbo de Aguascalientes ya que ahí está el San Marcos grande”*. Se cuenta que venían varios hermanos migrando, porque su padre les había ordenado esto. Después de pasar por Tlaxcala llegaron a las montañas en donde se fueron asentado cada uno formando los pueblos de Eloxochitlán, Tlacotepec, Tonalapa, Coyai y Cuauhtotola. Así quedaron dos hermanos varones dentro del municipio de Ahuacatlán, San Marcos en Eloxochitlán y San Mateo en Tlacotepec, los cuales se visitan durante el corpus junto con San Francisco, por la razón ya expuesta antes. (Bonilla Reynoso, 2019, pág. 55).

Otra versión sostiene que los tres santos y San Lucas son hermanos; sin embargo, como éste último no pertenece al municipio de Ahuacatlán, ya no se le visita. Gracias a los antecedentes prehispánicos y coloniales que conocemos la discrepancia entre las relaciones de consanguinidad y alianza —el paso de hermano a cuñado— pueden ser interpretadas como el distanciamiento étnico y lingüístico de las comunidades totonacas frente a Ixquihuacán, localidad que siglos atrás sucumbió frente a la presión nahua. El relato migratorio de un conjunto de pueblos totonacos hermanos desde el Altiplano, en este caso Tlaxcala,<sup>219</sup> es armónica con la tradición histórica registrada por Torquemada que señala a Teotihuacán como punto de salida.

Contrario a este desplazamiento sierra / costa, el relato Zongozotla 3 plantea uno costa / sierra. A pesar de que las rutas migratorias son inversas, ambas coinciden en el punto de llegada: la frontera étnica de los totonacos centrales con los nahuas, una de las principales preocupaciones de las tradiciones y memorias históricas de estos pueblos, preocupación

---

<sup>219</sup> La referencia a san Marcos en Aguascalientes es muy reciente y probablemente tiene que ver con la fama nacional de la fiesta de aquella entidad.

que para para ser aprehendida a cabalidad exige ir y venir entre el presente etnográfico y las fuentes coloniales.

Este tipo de lectura es la que me propongo aplicar a las versiones totonacas de la perra-mujer, teniendo siempre en mente las profundas transformaciones que la invasión y la colonia española forzaron. Si efectivamente los relatos migratorios pretéritos y contemporáneos justifican, primero el origen foráneo del pueblo, y posteriormente su derecho a ser y a disfrutar del territorio en el que habían echado raíz,<sup>220</sup> la distribución del episodio de la perra-mujer a lo largo del corredor Zongozotla-Papantla es evidencia de que existió, pero sobre todo de que persiste, una identidad étnica y lingüística propia de los totonacos del centro que coincide con la antigua provincia de Hueytlalpan, y que sólo cobra sentido atendiendo a las tirantes relaciones que tuvieron y conservan con los pueblos náhuatl y náhuatl.<sup>221</sup>

En este contexto, la aparente sustitución que los zongozontlecos hacen del episodio del diluvio por uno de migración merece atención, pues no responde a contingencias narrativas —un proceso de viudez, por ejemplo— sino que da cuenta de una preocupación territorial que hunde sus raíces en el pasado precolombino. Si efectivamente el episodio migratorio de Zongozotla es una adecuación colonial del arquetipo prehispánico, es impropio hablar de una sustitución de episodios ya que la migración, lo mismo que el diluvio, forman parte de la misma cadena sintáctica. Esto convierte a las migraciones contemporáneas en vetas privilegiadas para acceder al discurso referencial étnico y territorial de los totonacos del centro.

Se me objetará que las de Zongozotla son las únicas versiones del *corpus* que describen una migración y, por lo tanto, que no es pertinente generalizar a partir de ellas. Sin embargo, una lectura fina de las narraciones muestra que un número importante de ellas narran el desplazamiento del héroe de un lugar original generalmente indefinido, al destino actual, incluso en aquellas que tienen como antecedente a la viudez.

---

<sup>220</sup> La literatura relativa a las migraciones y su rol en la configuración política de las sociedades prehispánicas es muy amplia y su estudio excede las metas de esta investigación. Para mi argumento me he basado en tres autores, Michel Graulich (1990); Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (1999), y Federico Navarrete Linares (2011).

<sup>221</sup> Por lo tanto, la tradición histórica recopilada por Torquemada únicamente es pertinente para el núcleo central y sus vecinos nahuas, extrapolarla a otros grupos totonacos sería un error.

	Relato	Antecedente	Desplazamiento	Llegada	Inhabilitación piel
1	Zongozotla 1	-----	¿?	Monte	Agua bendita
2	Zongozotla 2	Papantla/Tajín	Sí	Monte	Contacto físico
3	Zongozotla 3	Papantla/Tajín	Sí	Monte	Ceniza
4	Ixtepec 1	-----	Sí	Monte	Contacto físico
5	Coatepec 1	Diluvio	Sí	Monte	Ceniza
6	Huehuetla 1	Viudez	No	-----	Ceniza
7	Huehuetla 2	Primer amanecer	No	-----	Ceniza
8	Mecatlán 1	San Felipe	Sí	Mecatlán	Agua bendita
9	Coyutla 1	Diluvio	No	Monte	Ceniza
10	Papantla 1	Diluvio	No	Papantla	Contacto físico
11	Papantla 2	¿Otro pueblo?	¿Sí?	-----	Ceniza
12	Huitzilán 1	Diluvio	No	Huitzilán	Ceniza
13	Tzinacapan 1	Soltería	No	-----	Cal
14	Chiconcuautla 1	Hundimiento	Sí	Atenco	Ceniza

Tabla 1. Relatos de la perra-mujer totonacos (amarillo) y nahua-tononacos (rosa)

Si bien la recurrencia de los desplazamientos parece confirmar un discurso migratorio implícito, la información más relevante que podemos extraer de la tabla anterior es la cancelación de los desplazamientos si les antecede el diluvio. Pareciera que la opción por un cataclismo como precedente a la fundación significó la renuncia a las tradiciones históricas y sus migraciones que les habían dado sustento identitario y territorial. Plantear el origen étnico o local inmediatamente después de la creación-destrucción implicó echar a andar una estrategia narrativa de *tabula rasa* difícil de encontrar en las fuentes prehispánicas y de la colonia temprana, pero que indudablemente resultó apropiada durante el primer siglo y medio del dominio ibérico. Sin élites que sostuvieran las tradiciones históricas locales, la respuesta campesina de algunas comunidades como Papantla, Coyutla, Coatepec y el nahuatlizado Huitzilán fue fusionar la creación humana con el origen étnico, evitando el intermedio de la migración.

Además de la fundación de los asentamientos, las versiones con desplazamiento nos hablan de la preocupación por justificar la llegada a un lugar no habitado, es decir, intentan legitimar la posesión actual de tierras baldías y por eso la referencia al monte, espacio que es el opuesto complementario del pueblo.<sup>222</sup> Desde esta perspectiva, entre las narraciones con desplazamiento y aquellas de migración la diferencia es de grado. De lo anterior se desprende que el carácter excepcional de las versiones Zongozotla 2 y 3 cobra sentido

<sup>222</sup> En totonaco el monte se dice *kakiwin* —donde están los árboles— mientras que pueblo *kachikin* —donde están las casas—.



trayendo a colación que desde el siglo XVI dicho asentamiento reclamaba ser un altépetl y exigía que la Corona le reconociera a sus supuestos caciques (nota al pie 126, pág. 99), figuras centrales que aparecen replicadas en el lugar del origen, es decir, en Papantla-El Tajín.

La versión Zongozotla 3 abunda al respecto. Describe una confederación totonaca que se ajusta al patrón ternario del modelo zuyuano y a la endogamia propia de las sociedades estratificadas mesoamericanas.<sup>223</sup> La referencia a una organización política tripartita del Totonacapan no es nueva, se trata de una de las hipótesis más recurridas para interpretar el etnónimo del grupo y que debemos a Celestino Patiño (1907), educador papanteco que a principios del siglo XX sostuvo que la referencia a los “tres corazones” o “tres panales” se debía a que cada uno representaba a uno de los caciques que gobernaban los territorios totonacos (ver nota al pie 68, pág. 43). Esta misma interpretación fue corroborada en campo por Isabel Kelly y Ángel Palerm en Tajín (1952), por Guido Münch en Papantla (1992), y medio siglo después por mí en Zongozotla (2000).

Más allá de la lectura sesgada que Patiño hizo del trabajo lingüístico de Francisco Domínguez (1752), la asociación entre los “tres corazones” con los tres supuestos reinos o territorios prehispánicos responde a un imperativo político de posibles raíces zuyuanas, pues sabemos que el etnónimo es de origen nahua y no tiene relación con ninguna división político-territorial. De ser así, la referencia a la supuesta endogamia de la clase gobernante es congruente con la historia prehispánica y tiene como objetivo establecer una época que será dejada atrás para dar paso a la sociedad totonaca colonial. Al cancelar la hipergamia y forzar la migración el mito rompe con el pasado y justifica una re-creación prácticamente de cero. Lo interesante es la opción del perro, pues si bien su carácter doméstico lo acerca a la especie humana, su condición animal lo asemeja a los pueblos sometidos y, por lo tanto, tanto perros como vasallos llevan la impronta de su animalidad, los primeros, y de su ascendencia étnica, los segundos. De ahí que la presencia de perros garantice una suerte de continuidad étnica original congruente con la distribución de sus hermanos étnicos y lingüísticos. Hasta en los perros hay etnias.

Para sustentar esta hipótesis traigo a colación la parte final de otra versión del mismo mito recabada en años recientes por Raquel García, investigadora oriunda de Zongozotla. El

---

<sup>223</sup> Para el periodo Posclásico en el altiplano existieron las siguientes triples alianzas: Colhuacan-Tenayuca-Xaltocan; Azcapotzalco-Coatlinchan—Acolman; y Tenochtitlan-Texcoco-Tlacopan. El inicio de la glosa italiana del código *Vaticano A* inicia con su la mención de estas tres triples alianzas.



relato describe la doble fundación de Zapotitlán y Zongozotla, al mismo tiempo que postula al trayecto migratorio como un proceso de transformación ontológica de mujer a perra y de perra a mujer, que salvaguarda la identidad y el territorio étnico del grupo totonaco central. El inicio es prácticamente el mismo que la versión Zongozotla 3 y las diferencias aparecen una vez que el joven enamorado, siguiendo las indicaciones de su madrina, sigue la ruta del río Zempoala, aguas arriba, en busca del cerro Cozoltépetl:

[Zongozotla 4]

El muchacho llegó en el actual Zapotitlán, ahí construyó su jacal o choza. Era la única persona que vivía aquél lugar. Todos los días salía a ver su cultivo o a buscar comida hasta que un día notó que su choza estaba limpia, las tortillas echas, todo ordenado, etc. Atónito dejó pasar unos días y veía lo mismo, así que regreso a Tajín cuidadoso de no ser visto y le platicó a su mamá los sucesos que habían estado pasando; ella prometió ir a ver a la madrina de su hijo en busca de una respuesta. La madrina contestó que la que hacía los quehaceres era una perrita pero en realidad era la princesa transformada en aquél animal. Aconsejó que le echara ceniza a la piel de ésta y así se convertiría en mujer para siempre. La madre le comentó todo a su hijo y éste partió al día siguiente y siguió las instrucciones al pie de la letra. La perrita quedó convertida en mujer y entonces se casaron, tuvieron un hijo. Ya adolescente le fueron a buscar una esposa a Tajín quienes se fueron a hacer su vida marital más arriba de Zapotitlán y llegaron al pueblo que sería Zongozotla. (García García, 2014, págs. 82-84).<sup>224</sup>

A diferencia de la narración Zongozotla 3, en donde se narra la fundación de Nanacatlán, en este caso se hace lo propio con Zapotitlán. Más interesante es el hecho de que la perra aparece como una forma metamorfoseada de la princesa, la cual recobra su cuerpo original, pero no su condición real —en el sentido de realeza— una vez que el joven ha alcanzado su destino final. El énfasis que el relato pone en la filiación étnica se reafirma cuando la pareja fundadora de Zapotitlán busca como nuera a una joven oriunda de El Tajín. Esta nueva pareja, descendiente de la perra mujer, fue la que finalmente dio origen a Zongozotla. Como podemos leer, la ruptura con el pretendido pasado prehispánico no implica el rompimiento con el territorio ni con la herencia étnico-lingüística.

Si a lo anterior añadimos el reclamo de Zongozotla de ser el único pueblo totonaco que habita en las faldas del gran cerro Cozoltépetl, la relativa excepcionalidad del episodio

---

<sup>224</sup> Sobre este relato Raquel García comenta: “[...] versión narrada por don Melitón Ponce Cano de 84 años de edad. Fue estructurada por mí. Intenté rescatar la parte original ya que al no permitirme ésta persona grabar ni escribir datos o notas se me complicó un poco.” (García García, 2014, pág. 81).

migratorio cobra pleno sentido. Su elección por sobre el diluvio o la viudez no fue obra de la imaginación o de la educación formal moderna; todo lo contrario, respondió a una preocupación latente: el **territorio**, el cual es, por definición, **étnico**. Como señala Barabas (2017), los relatos de migraciones o desplazamientos tenían y tienen como una de sus metas describir el territorio en sus particularidades, es decir, lo describen para apropiarse de él. Por ello no hablan de ríos, cerros o mares en lo general, sino este río, aquel cerro y ese mar. Para el caso de los altépetl prehispánicos Federico Navarrete comenta:

[...] la significación del territorio iba más allá de estos aspectos humanos y materiales, pues los rituales y milagros realizados durante la fundación del altépetl, que eran narrados detalladamente por las historias, establecían un profundo vínculo simbólico y religioso entre éste y la población, el gobierno y el dios patrono de la entidad política. Igualmente, al relatar los sucesos que habían acontecido en diferentes puntos de dicho territorio, las tradiciones históricas indígenas convertían el paisaje en una realidad histórica, divina y humana. Los rituales y las fiestas realizados periódicamente en diversos puntos del territorio reactualizaban ese vínculo y así establecían una relación directa con el pasado del altépetl. De esta manera construían un paisaje humanizado y ritual donde la topografía natural, los movimientos del Sol y de otros astros y las marcas humanas, como asentamientos y edificaciones rituales, constituían un conjunto lleno de significados simbólicos y religiosos, inseparable de la identidad del altépetl. (2011, pág. 26).

A reserva de discutir y adecuar el concepto de paisaje en el capítulo doceavo, coincido con Navarrete Linares en que las historias —y las etnografías— de altépetl o de grupos de altépetl deben dar cuenta de la lógica detrás de cada elección político-cultural, es decir, deben atender el factor étnico y su expresión territorial. A partir de la hipótesis de que la migración del mito fundacional de Zongozotla responde al arquetipo zuyano, pero sobre todo a una necesidad estructural de carácter étnico-territorial que busca conectar a las tierras altas con el mar. A continuación mostraré cuál es la lógica diluvial detrás de la huida de un joven de El Tajín rumbo al imponente cerro Cozoltépetl.

2.

A partir de lo registrado por Juan de Torquemada el pasado prehispánico de los totonacos de Mizquihuacán se divide, *grosso modo*, en tres grandes periodos: 1) su llegada al Altiplano Central procedentes de Chicomoztoc; 2) su expansión territorial hacia el oriente a

partir de su partida de Teotihuacán en el año 720 d.C. aproximadamente y,<sup>225</sup> 3) su contracción territorial que se inicia con el periodo tolteca (950 d.C.) y que echa a andar el proceso de cercamiento por parte de los pueblos nahuas y otomíes.<sup>226</sup> Mientras en los dos últimos periodos los desplazamientos siguieron una dirección oeste-este —del altiplano hacia la costa—, existen diferentes hipótesis sobre el origen de los totonacos antes de su llegada a Teotihuacán. Esto se debe a que desconocemos en dónde estuvo la Chicomoztoc de la que partieron, tarea ajena a esta investigación y hasta cierto punto ociosa pues existieron tantos Chicomoztoc como altépetl, regiones históricas o paisajes.<sup>227</sup>

Respecto al segundo momento existe la hipótesis de que los totonacos habitaron Teotihuacán y que de ahí se dispersaron hacia la costa replegando, quizás, a la población teenek que ocupaba tanto el declive como las tierras bajas. De esto se desprende que la fundación de la gran mayoría de los asentamientos totonacos del centro siguió una dirección oeste-este, tal como en 1600 narró don Luis a Juan Torquemada y se reitera en las memorias históricas de Ixquihuacán y Eloxochitlán. La presencia totonaca en la ciudad prehispánica de El Tajín, por ejemplo, se fecha alrededor de 850 d.C., casi un siglo después de su probable salida de Teotihuacán, como apunta Pascual Soto:<sup>228</sup>

---

<sup>225</sup> Las fechas se han modificado mucho con el avance de nuevas herramientas tecnológicas. En los años 80 Bernardo García Martínez tomó al año de 720 d.C., como el de la destrucción ritual de Teotihuacán (1987, pág. 40). No obstante, a partir del análisis arqueomagnético del piso quemado de Teotihuacán, Hilda Lozano fechó el gran incendio entre 547 y 591 d. C., es decir, casi dos siglos antes (Lozano Bravo, 2018). Estas precisiones impactan los fechamientos e hipótesis relativas a las ciudades de Tajín, Tula y Cholula y, por supuesto, deben hacernos reconsiderar las recogidas por las fuentes coloniales, especialmente Torquemada, pues la salida de los totonacos de Teotihuacán debió ocurrir al menos siglo y medio antes de lo que se ha aceptado. Por ello debemos tomar con precaución las fechas de procesos históricos anteriores al periodo Posclásico.

<sup>226</sup> Guy Stresser-Péan nos proporciona una secuencia muy didáctica de las diferentes oleadas que, desde su perspectiva, cercaron a los pueblos totonacos principalmente hacia el occidente del Totonacapan: 1) La llegada y presencia de los toltecas (siglos X-XII); 2) invasiones de los chichimecas semi-bárbaros (siglos XII-XIII); 3) los chichimecas de Xólotl y su “imperio” (siglos XII-XIII); 4) origen chichimeca del reino acolhua de Texcoco (siglos XIII-XIV); 5) el reino otomí de Jaltocán (siglos XIII-XIV); 6) el reino tepaneca de Azcapotzalco (siglos XIII-XV); 7) la llegada de los teochichimecas de lengua nahua a Tulancingo (siglo XIV); 8) primera expansión del reino acolhua hacia el norte (finales siglo XIV); 9) la conquista tepaneca y desaparición momentánea del reino acolhua (1418-1428); 10) restauración y expansión del reino acolhua bajo Nezahualcóyotl (1429-1472); 11) debilidad relativa de Texcoco con Nezahualpilli y preponderancia de México (1472-1519) y; 12) la conquista española y principio de la época colonial (Stresser-Péan, 1998, pp. 25–41).

<sup>227</sup> Confróntese, por ejemplo, la de Guy Stresser-Péan (1998) que los hace llegar del noroeste como retaguardia de los mixe-zoques; con la de Piña Chan y Castillo (1999), quienes ubican su origen en el sur de Veracruz desde donde avanzaron hacia el altiplano central.

<sup>228</sup> O dos siglos si adoptamos las fechas de Lozano Bravo.

El arribo de este grupo —originalmente serrano— parece haber coincidido con el aumento de la actividad guerrera en el área y su presencia quizá debió sumarse a las causas que determinaron la desarticulación cultural de El Tajín hacia el año 1100 o —cuando muy tarde— 1200 d.C., así como al surgimiento de una cultura eminentemente rural que para la fase El Cristo (ca 1100-1300 d.C.) ya había dejado atrás el modelo cultural de El Tajín (Pascual Soto, 2006, pág. 28)

Más que constructores, los totonacos fueron un grupo tardío en la historia de la ciudad del Trueno, uno que llegó a dinamizar y complejizar la dinámica cultural de la gran urbe costera cuyo dominio se hizo sentir desde la desembocadura del Nautla hasta la del Cazones, así como en las zonas montañosas de Puebla y Veracruz.<sup>229</sup> Un milenio después, en la primera mitad del siglo XX, Vicente Lombardo Toledano apuntó que las memorias históricas de los ancianos confirman este movimiento de descenso. Como evidencia cita las narraciones de los desplazamientos de Tuzapán a Papantla (que termina con la fundación de El Tajín),<sup>230</sup> de Chila a Tlapacoyan, de Acascauh a Amixtlán, así como el abandono de Xihutetelco por parte de los totonacos (Lombardo Toledano, págs. 31-32).<sup>231</sup>

En este mismo tenor, las *Relaciones de Tetela y Xonotla* narra que la fundación de Tetela habría tenido lugar 362 años antes de que se llevara a cabo dicha encuesta, y que sus cuatro fundadores eran venidos de una provincia de chichimecas la cual, sabemos, estaba situada hacia el poniente (Acuña Sandoval, 1985, pág. 405).<sup>232</sup> Consecuentes con la historia del cerco nahua, los oriundos del pueblo sujeto de San Esteban Tzanaquautla relataron cómo los invasores nahuas vencieron y desplazaron a los pobladores totonacos originarios, quienes tuvieron que huir hacia otros poblados necesariamente orientales. En resumen, la

---

<sup>229</sup> La presencia del maguey pulquero —que no crece en la costa— en los bajorrelieves del Juego de Pelota Sur sugiere un vínculo con el altiplano; esta evidencia hace pensar a Pascual Soto que: “Con lo anterior no quiero decir que fueron los totonacos los responsables directos de la conformación de la cultura terminal de El Tajín. Sin embargo, debemos reconocer que una vez llegados a la costa, quizá procedentes de la montaña, terminaron por ocupar territorios originalmente incluidos en la esfera cultural de El Tajín.” (Pascual Soto, 2006, pág. 37).

<sup>230</sup> Aunque es imposible determinar si la zona arqueológica ha sido una referencia geográfica y mitológica constante desde el Clásico hasta nuestros días, su cercanía e íntima relación simbólica con Papantla, polo mitológico contemporáneo, permite sostener que las tierras bajas del Tecolotla han sido un referente territorial importante para los totonacos de las serranías sin que de esto se desprenda que haya sido epicentro de migraciones totonacas hacia las tierras altas. No debemos perder de vista que Papantla y Tajín no coincidieron como centros urbanos: “Ya fueran unos u otros, nahuas o totonacos, El Tajín era una ciudad prácticamente abandonada cuando se fundó Papantla.” (Pascual Soto, 2006, pág. 28)

<sup>231</sup> Para el siglo XIX Victoria Chenaut aporta suficiente evidencia del constante tránsito entre la sierra y la costa (Chenaut, 1995).

<sup>232</sup> En las descripciones de las estancias de San Miguel Capulapa y San Francisco Zuzumba se especifica que esta provincia chichimeca, además de occidental, tenía por nombre Culiacán.

expansión totonaca siguió una ruta oeste-este (sierra-costa), misma dirección de su contracción frente al embate nahua y el descenso de los ríos, la cual es contraria al recorrido del joven héroe fundador de Zongozotla.

Sin embargo, en la misma descripción de Tetela los ancianos de la estancia de San Juan Totutla contaron que su conquistador fue hijo de los cuatro fundadores originales de Tetela y que, de manera análoga a lo expresado por aquellos de San Esteban Tzanaquautla, vinieron de occidente para conquistar la tierra totonaca. No obstante, añadieron que:

[...] cuando vino este conquistador a descubrir este pu[eb]lo, halló en él poblados [a] mucha cantidad de gente, que hoy en día les llaman y nombran *tōtonaques*, que dicen q[ue] vinieron estos *tōtonacas* de la parte donde sale el sol, y por esta razón los llaman así, que quiere decir en la lengua española “gente que viene de donde sale el sol” (Acuña Sandoval, 1985, pág. 412).

Por su parte, los totonacos meridionales de Tlaculula, sujeto de Xalapa, respondieron a la encuesta lo siguiente:

Éstos hablan la lengua *to[to]nague* y la *mexicana*, que es lengua general.

9 Los indios que poblaron este pueblo dicen haber salido de la mar [y] que fueron cuatro, de los cuales salieron muchos de estos indios desta *lengua totonaque*. Y [dicen que éstos] poblaron trece pueblos, que están en espacio de seis leguas (Acuña Sandoval, 1985, pág. 352).

El origen oriental de los totonacos plantea un añejo problema al que Torquemada y su informante don Luis tuvieron a bien contribuir. Después de narrar el proceso migratorio y de referir la dispersión totonaca por las serranías, vemos a este pueblo “volviendo al oriente” hasta alcanzar los llanos de Cempoala. Esta vuelta al oriente evoca al tiempo del origen, el retorno a la indeterminación propia de Chicomoztoc, con la salvedad de que las siete cuevas generalmente se ubican hacia el septentrión y el ocaso. Se trata, a todas luces, de una cuestión que difícilmente veremos resuelta en el mediano plazo; si la estadía totonaca en Teotihuacán y el posterior poblamiento de la sierra y la costa atlántica es materia de debate por su fuerte carga mítica, más lo será cualquier hipótesis que trate de identificar la zona desde la cual partieron para alcanzar Teotihuacán y de ahí volver al oriente.

Sin restar veracidad a las fuentes que hablan del origen oriental de los totonacos, metodológicamente considero que no deben ser tomadas en sentido literal.<sup>233</sup> Si bien el levante fue y es un lado del universo pletórico de carga simbólica por su asociación con el amanecer, Venus matutina y el Atlántico, entre otros agentes, el contexto de tensión étnica que por siglos ha privado en estas tierras debió haber jugado un rol aún más protagónico. Por ello considero que la dirección este-oeste que refirieron los totonacos encuestados de Tzanaquautla y Tlaculula fue, antes que nada, una respuesta a la penetración oeste-este de los chichimecas nahuas. En todos los casos los pueblos que afirman haber venido del oriente padecían directamente el cerco nahua y, en consecuencia, debieron buscar su origen en el extremo opuesto, es decir, en el lado del mar o “la parte donde sale el sol” que es, precisamente, donde se concentran sus parientes lingüísticos y étnicos, y donde solo hay agua.

Desde esta perspectiva, las diferentes descripciones de pueblos con población totonaca contenidas en las *Relaciones geográficas de la provincia de Tlaxcala* nos narran —siempre entre líneas— el encuentro de dos fuerzas identitarias contrarias que al chocar en las estribaciones de la Bocasierra definieron la frontera occidental del grupo totonaco del centro. Un ejemplo contemporáneo de este proceder nos lo proporciona Gastón Macín para el caso de los totonacos de Tepango, antiguo pueblo de Zacatlán y actual vecino occidental de Zongozotla:

Es en los puntos anteriores [los linderos del municipio] en donde las personas que viven en Tepango delimitan su espacio visual, al cual le atribuyen un sentido de pertenencia y por lo tanto de identidad, y cabe mencionar además que dichas características se ven identificadas por el hecho de tener como vecinos inmediatos a los municipios de Tepetzintla y Ahuacatlán, en donde la mayor parte de sus habitantes son de origen nahua. Es por ello que mirar desde el centro hacia el suroeste (región habitada por los nahuas y que se encuentra inmediata al municipio) no les genere el mismo sentido de pertenencia provocado al virar hacia noreste, territorio que aunque muy lejano es habitado desde tiempos precolombinos por los grupos totonacos (Macín Pérez, 2019, págs. 65-66).

Este mismo sentimiento de pertenencia y rechazo, que orográficamente podemos pensar en términos de identidad hacia las tierras bajas y alteridad hacia las altas, es compartido por los totonacos de Zongozotla, de ahí que la ruta migratoria que su héroe fundador siguió

---

<sup>233</sup> A partir de las mismas evidencias, Guy Stresser-Péan afirma de manera categórica que las tradiciones históricas que postulan un origen oriental de los totonacos son erróneas (2011, pág. 60).

—de El Tajín al Cozoltépetl— resulte ideológicamente congruente a pesar de que contraviene a las fuentes coloniales (Trejo Barrientos, 2010). Existe, sin embargo, una referencia etnográfica registrada por Carmen Viqueira y Ángel Palerm (1991) que sostiene la posibilidad de un desplazamiento histórico este-oeste en el interior del grupo totonaco del centro, migración que dio como resultado la fundación de otra importante comunidad de frontera: San Marcos Eloxochitlán.<sup>234</sup>

No he podido encontrar la fuente de dicha afirmación, pero por su ubicación en la frontera étnica con los náhuatl, probablemente Palerm conoció un mito de origen similar al de Zongozotla, sólo que en lugar de pensarlo en términos de la tensión étnica lo tomó al pie de la letra atribuyéndole verdad histórica.<sup>235</sup> Si bien las epidemias, la explotación y las congregaciones fueron un aliciente para que familias y comunidades abandonaran las tierras bajas y buscaran refugio en las zonas más inhóspitas de la sierra, debemos tener en mente que no existían tierras propiamente baldías ni tampoco inhóspitas.<sup>236</sup>

Pero incluso si abrazamos esta posibilidad, la existencia de dos Eloxochitlán en el periodo colonial temprano, uno sujeto de Zacatlán y el otro de Huauchinango (Chichahuaxtla municipio de Tlaola, Puebla)<sup>237</sup>, sugiere que ambas tuvieron un origen prehispánico y, por lo tanto, que no pudieron ser fundadas por población huida del oriente. Si a esto sumamos

---

<sup>234</sup> En los comentarios introductorios que Carmen Viqueira hace a la reedición del ensayo *Alcoholismo, brujería y homicidio en dos comunidades rurales de México*, comenta: “A Angel Palerm lo que le llamó la atención no fue la homogeneidad cultural, sino las diferencias. Los totonacas de Eloxochitlán habían migrado de la selva tropical lluviosa a la tierra fría [...] Al desplazarse los totonacas de la selva a la sierra, la magia habría resultado un último recurso para adaptarse a un medio desconocido.” (Viqueira y Palerm, 1991, pág. 148).

<sup>235</sup> La única posibilidad para justificar históricamente una migración este-oeste es que la hayan llevado a cabo indios huidos o sobrevivientes de las epidemias que azotaron la zona costera durante el siglo XVI. Al respecto Bernardo García Martínez comenta: “A mediados del siglo XVI, afectados al parecer más por la segunda que por la primera de las epidemias, algunos pueblos de la parte más baja de la Sierra, en su mayoría ubicados dentro de la región totonaca, habían casi desaparecido del mapa al grado que apenas se les volvió a mencionar. [...] las epidemias fueron sin duda causa de muchas mudanzas de población, de gente que abandonaba sus hogares en busca de sitios más sanos o convenientes, aunque difícilmente encontraremos testimonios escritos de movimientos realizados con urgencia y tal vez pavor en medio de situaciones tan críticas (1987, págs. 113-114).”

<sup>236</sup> Además de los desplazamientos provocados por las epidemias, hubo otros motivados por la búsqueda de mejores condiciones de vida. Bernardo García Martínez comenta: “Otros movimientos de población parecen haber sido motivados no a causa de situaciones adversas sino, al contrario, por la llegada de tiempos mejores. Es el caso de los llamados despeñolamientos. En la época prehispánica diversos grupos se habían visto atraídos por las montañas y las tierras quebradas en busca de barreras naturales que pudieran servirles de defensa ante vecinos o enemigos agresivos. [...] Pero con la conquista cesaron las guerras entre los indios y esto dio un respiro a varias comunidades amenazadas.” (García Martínez, 1987, pág. 162).

<sup>237</sup> Recordemos que San Marcos Eloxochitlán es una comunidad relativamente cercana a Tlaluapan, comunidad nahua en donde hemos identificado al episodio de la perra-mujer.

que la memoria histórica de San Marcos Eloxochitlán (Bonilla Reynoso, 2019) habla de una migración proveniente de Tlaxcala, es decir, de orientación oeste-este, la contradicción entre lo reportado por Ángel Palerm y el resto de las fuentes es insalvable.

Las dificultades para justificar históricamente los desplazamientos de la costa hacia la sierra nos llevan a otro callejón sin salida, situación que me obliga a considerar que el añejo problema del origen oriental de los asentamientos totonacos, tanto históricos como contemporáneos, debe abordarse privilegiando el discurso étnico, es decir, debemos pensarlo a partir de los territorios que lo sostiene. Más allá del simbolismo mesoamericano de los cuadrantes del universo y de la veracidad o falsedad de las fuentes coloniales, los relatos migratorios inevitablemente darán cuenta de los accidentes que dan forma y sentido al territorio, así como de las relaciones con aquellos Otros que pugnan por las mismas tierras.

3.

En las versiones del mito de origen de Zongozotla recabadas por Máriam Salazar (2012) y Raquel García (2014) el héroe que abandonó Tajín era un guerrero de nombre Cozol, apócope del majestuoso cerro Cozoltépetl. Aconsejado por su madrina, Cozol siguió las aguas del río Zempoala, corriente que por siglos ha servido de lindero entre comunidades y grupos étnicos, lo mismo que de vía de comunicación entre las tierras altas y la costa. Aunque no es posible hablar de “cuencas culturales” en sentido estricto, los descensos paralelos de los afluentes que atraviesan nuestro paisaje han condicionado la distribución espacial de las lenguas, las identidades y algunos episodios míticos como el de la perra-mujer.

Para el caso del grupo etnolingüístico totonaco, por ejemplo, es posible traducir la división de los grupos dialectales norte, centro y sur en función de las cuencas en que cada uno habita mayoritariamente, quedando el primero como totonaco del Tuxpan (Munizcan-Jalpan), el segundo del Tecolutla (Zapotitlán-Papantla) y el tercero del Nautla (Misantla). Gracias al desarrollo del sistema carretero y la construcción de puentes en la actualidad es posible salvar muchos de estos escurrimientos incluso en la época de mayor precipitación (junio-octubre). No obstante, hasta hace poco más de medio siglo el tránsito solía verse



interrumpido por las constantes crecidas y los derrumbes. Aunque menos frecuentes, no es extraordinario que hoy en día sigan siendo afectados.

En los capítulos precedentes abundé sobre la importancia mítica, histórica y sociológica del río Zempoala. Prestemos ahora atención a los puntos geográficos que su cauce une: Zongozotla y Papantla-El Tajín. Al final del primer capítulo comenté que el carácter excepcional de Zongozotla y Huitzilan no se debía exclusivamente a que ambos están asentados en la ribera sur del río sino, sobre todo, a que tienen potestad efectiva y simbólica sobre uno de los más importantes referentes étnico-geográficos de aquella zona: el cerro Cozoltépetl.

La primera referencia histórica que tenemos sobre este cerro proviene de las *Relaciones de Xonotla y Tetela*, en concreto, la del varias veces mencionado San Juan Totutla. Entre los cerros que rodean a dicha comunidad el documento menciona que “a la sierra q[ue] le cae a la parte del norte la llaman Cotzoltepequec, que quiere decir en español “sierra de camarones”, porque en lo alto del d[ic]ho cerro hay un manantial de agua donde crían muchos camarones, y por esto le pusieron este nombre [...]” (Acuña Sandoval, 1985, pág. 434). En náhuatl se llama cozoles a los camarones de río o acociles, pero la palabra también connota a la cuna donde descansan los bebés (Trejo Barrientos, 2000, págs. 79-85).<sup>238</sup>

En el totonaco del centro este cerro se le llama *A'cpixi sipi*, nombre que me fue traducido en Zongozotla como “cerro del mezquino”, pues hace referencia a la forma de verruga del collado. Esta traducción es consistente con el vocabulario de Herman P. Aschmann, a partir del cual podemos descomponer el nombre en *ac'*=cabeza o parte de arriba, *pi'xi'*=verruga y *sipij*=cerro (Aschmann, 1983, págs. 64, 67, 115). Existen, sin embargo, otros sentidos locales que, aunque ajenos a la etimología docta, resultan igualmente interesantes como el de “cerro de árboles de ocote” o “cerro de árboles resinosos”, nombres que indican que se trata de tierras altas.

La importancia de esta montaña va más allá de los significados de su nombre. Bernardo García Martínez infirió que:

---

<sup>238</sup> En su trabajo de campo en Huitzilan, Raquel García registró que: “La primera versión anunciada en Huitzilan de Serdán es Cozol: camarón de río, y Tepetl: cerro; traducido se entiende como “Cerro de camarones.” (García García, 2014, pág. 72).

Torquemada recibió información de primera mano sobre la historia totonaca prehispánica. Viajó por la Sierra y dice haber ascendido al Cozoltépetl, montaña que había sido centro religioso en la época prehispánica y es considerada emocionalmente, aún hoy, como el corazón y el elemento más prominente del paisaje de la región totonaca (García Martínez, 1987, pág. 131).



Foto 5: Vista del *A'cpixi sipi* o Cozoltépetl desde la orilla sur del río Zempoala, en las cercanías a Nanacatlán. Leopoldo Trejo, 2021.

Sin embargo, Torquemada nunca mencionó por su nombre al cerro, por lo que pudo ser otro. Gracias al diálogo entre las fuentes coloniales y las etnográficas me atrevo a sostener que el fraile no subió al Cozoltépetl sino a otra sierra ubicada a cuatro leguas de Zacatlán y a una de San Juan Ahuacatlán. Avisado de las idolatrías que se llevaban a cabo en la cima, el fraile dio noticia al fiscal de Ahuacatlán para que preparara todo para su visita. Llegado el momento ascendió para encontrar que:

El lugar donde la idolatría estaba era un empinado cabezo que la sierra hacía y muy espeso de bosque, y en medio de él estaba un montón de piedras que parecía haber sido de algún altar, en otro tiempo, y en medio de estas piedras estaba una, que sería poco más de media vara de largo y como una tercia de ancho [...] Estaba cobijada con una manta de algodón, del tamaño de un pañizuelo de mesa, al uso que estos indios se cubren con sus mantas, y aunque no tenía cara parecía tenerla, mirándola de algo de lejos. Tenía delante de sí un poco de copal,

que es su incienso, y otras mantillas que debían haberle ofrecido pocos días había. (Torquemada, 1977, vol. 5, pág. 302-304).

El fraile destruyó dioses y erigió cruces. Hoy en día, gracias al trabajo de campo de Alessandro Questa en el municipio náhuatl de Tepetzintla, vecino de Zongozotla, es posible deducir que el cerro que visitó el franciscano fue el Chignamasatl, promontorio que los náhuatl de dicho municipio —y seguramente también los totonacos del antiguo pueblo de Zacatlán como Tonalixco y Eloxochitlán— visitan cuando los frutos del trabajo campesino están en riesgo, como por ejemplo, frente a la amenaza de los huracanes (Questa Rebolledo, 2016). Es poco probable que el franciscano haya caminado desde Ahuacatlán hasta la cima del Cozoltépetl, distante al menos tres o cuatro leguas, cuando el Chignamasatl está mucho más cerca y en su cima centenariamente han tenido lugar rituales igualmente “idolátricos”.

Esto no le resta importancia al cerro Cozoltépetl, pues lo que lo vuelve especial no es que en su cumbre se lleven a cabo rituales,<sup>239</sup> sino que a ella llegan peregrinos de una amplia región que, al menos en el plano mitológico, parece corresponder con la distribución aproximada de los totonacos del centro y su cerco nahua; por ello García Martínez lo calificó como el elemento más prominente del paisaje de la región totonaca. En consonancia con lo anterior, después del recuento de los más importantes cerros de la Sierra Norte de Puebla (comunidades de Cuaxicala, Naupan, Copila, Nopala, Huilacapixtla, Texcatepec, Zontecomatlán), Guy Stresser-Péan comenta que en ella el Cozoltépetl (cerro de los Acociles) es objeto de veneración por parte de los totonacos y nahuas de la región (Stresser-Péan, 2011, pág. 136).

Desde del municipio náhuatl de Chiconcuautla, ubicado en el norte del río Axaxalpan y a cuya cabecera pertenece Tlalhuapan, hasta Zongozotla y Huehuetla, el Cozoltépetl es una referencia geográfica y ritual de primer orden. Cuando en 2000 tuve la oportunidad de subir con la comitiva de Zongozotla en la cima nos encontramos con grupos provenientes de diferentes partes de la región, desde Totutla y Huitzilán, que están a tiro de piedra, hasta de Ixtepec, localizado del otro lado del Zempoala. Cerca de Huauchinango, en el cerco nahua occidental, en 2006, Iván Pérez Téllez y Alessandro Questa acompañaron a un grupo

---

<sup>239</sup> Es sabido que hoy en día, lo mismo que en los siglos pasados, cada comunidad y pueblo de tradición mesoamericana tienen un cerro o zona arqueológica o cueva como punto de referencia ritual.

náhuatl de Chiconcuautla en su peregrinación al cerro de los acociles (comunicación personal).

Por lo general, la cima de Cozoltépetl es visitada el día la Santa Cruz (3 de mayo), misma fecha en que se acostumbra a limpiar los manantiales, las pozas y los estanques que abastecen a las comunidades. El ascenso al cerro se programa el día 2 de mayo para amanecer con música y cohetes el 3. Cuentan los que lo han visitado más de una vez (en 2000 la lluvia me impidió toda visibilidad), que en los días claros es posible ver el reflejo del mar y las más altas cumbres de la Sierra Madre Oriental y del Eje Neovolcánico. Me contaron también que en una de las laderas de la cima existen cuevas en donde la gente deja sus ofrendas para propiciar el buen viento y que, en el interior de una de ellas, cuando la luz entra en lo más profundo, se pueden ver mazorcas doradas de maíz.<sup>240</sup> Raquel García (2014) tuvo oportunidad de registrar algunas ofrendas puestas por población nahua proveniente de Huitzilán y San Juan Totutla. En mi caso, como el de Torquemada, la copiosa y persistente lluvia me impidió conocer estos sitios de culto.

No obstante, entre las exégesis que logré recuperar hubo una que llamó especialmente mi atención. Un anciano me contó que antes venía mucha gente de Papantla que llevaba guajolotes, cohetes, música...; se trataba de familias completas porque las mujeres andaban con sus niños. Era tal el gentío que el ejército mandaba al destacamento que estaba en Totutla para vigilarlos, pues una vez se dijo que en la cumbre habían enterrado vivo a un niño. Aunque en principio me pareció irreal, es bien sabido que el sacrificio de infantes es consistente con lo que refieren las fuentes coloniales tempranas,<sup>241</sup> razón

---

<sup>240</sup> Sobre las peregrinaciones que se organizan desde Tepango, Gastón Macín documentó lo siguiente: “En la actualidad la gente de Tepango se integra a otras personas de diversas comunidades aledañas, las cuales ascienden en peregrinación al *Á'kpixi* durante el día tres de mayo, fecha que en el calendario Católico se conmemora a la Santa Cruz. Ahí llegan a una cueva en la que depositan una ofrenda para pedir por la lluvia y una buena cosecha. Al respecto se dice que *'casi nadie llega a la cima de la montaña y quienes lo han hecho ven una milpa que nunca se seca y que por medio de ella se puede saber si habrá tempestades o no durante la temporada de lluvias'*. Lo anterior se observa si la milpa se encuentra inclinada, lo cual indica que habrá fuertes vientos y lluvia muy abundantes, situación que puede poner en peligro la siembra. Por otro lado, si se encuentra de forma vertical vaticina una buena temporada. Dicha milpa puede ser observada a lo lejos, pero si se pretende llegar hasta ella, una serpiente que se desempeña como guardiana, aparece impidiendo que se siga más adelante.” (2011, pág. 138).

<sup>241</sup> Por ejemplo, cuando en el libro segundo de su *Historia general de las cosas de Nueva España*, Bernardino de Sahagún da cuenta de la fiesta de Atlcahualo o Quauitleoa, que tenía lugar el primer mes del año, en el 2 de febrero del calendario cristiano, nos dice: En este mes mataban muchos niños: sacrificábanlos en muchos lugares y en las cumbres de los montes, sacándoles los corazones en honra de los dioses del agua, para que les diesen agua o lluvias.” (Sahagún, 1975, pág. 77). En el tercer mes, tozoztontli, también se llevan a cabo sacrificios de niños en cerros para adorar a Tláloc.

suficiente para conceder el beneficio de la duda hasta que otras informaciones confirmaran o negaran lo dicho.

Ese día llegó. En el volumen 4 del pequeño folleto *Investigaciones del México Antiguo. Históricas, Lingüísticas y Etnográficas*,<sup>242</sup> el profesor José María Pérez Pineda (1967) escribió un breve texto que confirma la exégesis zongozontleca y aclara el tema del sacrificio. En agosto de 1929, en un lugar llamado Tototlan (San Juan Totutla), tuvo lugar una peregrinación al enorme cerro “‘Kozoltepetl’ (que traduce como “cerro amarillo”) majestuoso e imponente en toda la región” (Pérez Pineda, 1967, pág. 7). La anécdota merece ser citada en extenso:

Uno de tantos días del mes que citamos, por el camino que conduce al poblado de Tototlan, avanzaba una docena de “topiles” (policías aborígenes) conduciendo con lujo de fuerza a cinco “reos” [...] que habían sido capturados al quedar rezagados del grupo principal de peregrinos venidos desde pueblos lejanos para subir a la cima del “cerro amarillo” donde existe una gruta; ésta es la morada de la Diosa “Chalchiuhkueitl” (la de la falda esmeralda) [...] Desde aquel lugar, después de la ceremonia ritual, los peregrinos se retiraron sin sospechar que habían sido denunciados ante las autoridades, por haber sacrificado, según el decir, a una niña, dejándola como ofrenda frente al ídolo [...] en el interior de la gruta había vestigios de la ceremonia; al fondo, se veía una gran protuberancia semejando un ídolo de grandes dimensiones y de facciones toscas [...] de ahí brotaba un manantial que derramaba sus aguas al exterior [...] pero lo que más llamó la atención, fue encontrar sobre los brazos de la diosa, entre flores marchitas revueltas con granos de maíz amarillo, *una muñeca de trapo rellena de heno vestida de blanco con una corona y un collar de flores y abrazaba cuatro robustas mazorcas de maíz amarillo*. (Pérez Pineda, 1967, pág. 7).

Hechas las investigaciones y al no encontrarse ningún cadáver, los detenidos fueron liberados. Pasados los meses la noticia cayó en el olvido, sin embargo, después se dijo que los *Kiauhtlahtlanke* había vuelto a peregrinar pero ya no al Cozoltépetl, “[...] sino a las cimas de los cerros del ‘Chiknauimazatl’ (nueve venados), o bien el ‘Tekziz’ (la Diosa abuela) que se encuentran en el ex distrito de Zacatlán” (Pérez Pineda, 1967, págs. 7-8).<sup>243</sup> Como podemos leer, junto con el Cozoltépetl, el Chignamasatl del que nos cuenta Questa es un centro de peregrinación importante para los náhuatl, quizá no de la importancia del primero, pero definitivamente es un referente en los alrededores del municipio de Tepetzintla y, por

---

<sup>242</sup> Órgano de la desaparecida Sociedad de Investigaciones Históricas de México. No he podido hacerme de más información sobre esta sociedad, salvo que la presidenta fue Eulalia Guzmán.

<sup>243</sup> Es claro que la peregrinación a la que hace referencia el profesor Pérez Pineda fue de población náhuatl y no totonaca de Papantla.

lo tanto, es más probable que en su cima Torquemada haya intentado, con evidente fracaso, extirpar las idolatrías.

En resumen, el Cozoltépetl además de ser el “cerro de Zongozotla”<sup>244</sup> —o de Huitzilan o de Totutla si lo pensamos desde la lengua náhuatl— es una referencia regional que, al igual que el río Zempoala, es fundamental para dar coherencia espacial y territorial a los totonacos del centro, desde Eloxochitlán hasta Papantla. Aunque carezco de exégesis provenientes de las tierras bajas que corroboren histórica o etnográficamente el vínculo de éstas con el mentado cerro, las numerosas referencias sobre sus visitas me hacen pensar que para los pueblos totonacos más occidentales la relación con su contraparte étnica del oriente no sólo es mitológica y étnicamente importante, sino también históricamente consistente. En el municipio de San Miguel Atlequizayán, por ejemplo, tuve la oportunidad de registrar que: “[...] antes iban gentes de Papantla hasta el *A'cpixi sipi*. Que llevaban a una mujer virgen vestida ‘así como ellos’. Y la dejaron en la cima del cerro”. Como podemos leer, la memoria de sacrificios en lo alto de aquel majestuoso cerro no es exclusiva de Zongozotla.

---

<sup>244</sup> En varias comunidades totonacas centrales, principalmente de la subregión altitudinal de la sierra Norte de Puebla (Ellison, 2013), se reconoce al Cozoltépetl como el cerro de Zongozotla. Este sentido de propiedad lo comparten los propios zongozontlecos, quienes incluso han *oficializado* una dudosa etimología local, ampliamente retomada por instituciones estatales y federales, que traduce el nombre nahua del municipio en “tzontli”, cabellera, cumbre, altura, y “cozol”, contracción de Cozoltepetl, Cerro Cozoltepetl, y “tlan”, junto, cerca; que significa “Junto a la cumbre del (cerro) Cozol”: <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM21puebla/municipios/21215a.html>



Foto 6: Vista del A'cpixi sipi o Cozoltépetl desde el centro de Zongozotla, municipio totonaco que se asume "dueño" del cerro.

Lo anterior me permite relativizar la importancia de este municipio, pues al parecer el episodio de la migración tiene como propósito principal señalar al gran collado como la frontera meridional de los totonacos del centro, de ahí que el héroe lleve por nombre Cozol. De esta forma, lo relatado por el pastor presbiteriano de Zongozotla, Indalecio Cruz, cobra mayor relevancia, ya que una vez despojado de su simbolismo "tradicional", la trama de la migración puede reducirse al mínimo sin perder coherencia territorial y étnica: "Los fundadores de Zongozotla eran de Papantla, venían a adorar al Cozol[tépetl]. Algunos de ellos decidieron ya no regresar y fundaron Zongozotla, pero no donde está ahora, sino del otro lado del río Tapula." (Trejo Barrientos, 2000, pág. 77). De manera análoga, entre los nahuas de San Juan Totutla, quienes comparten con Zongozotla el cerro, Raquel García registró que:

[...] personas de Papantla iban al cerro Cozol aproximadamente en el año 1950. Además enfatiza que no solo ellos iban, también subían extranjeros y multitud de personas de diversos lugares. Los zongozoltecos acentúan que incluso algunos no regresaron a su lugar de procedencia y se establecieron en Zongozotla. (García García, 2014, pág. 97).

4.

En el relato Zongozotla 4 el paso previo a la fundación de Zongozotla fue Zapotitlán. Como vimos en el capítulo primero, este último fue congregado en el valle del río Zempoala a principios del siglo XVII desatando la inconformidad tanto de Nanacatlán como de Zongozotla y Tuxtla. Es muy interesante que el relato fundacional se desarrolla en dos momentos, el primero da lugar a Zapotitlán a través del episodio de la perra-mujer, mientras que el segundo narra el origen de Zongozotla a partir del hijo nacido de ella con una joven del lejano Tajín.

El que el narrador asumiera a Zapotitlán como su ascendiente se explica, quizá, por el reconocimiento como cabecera eclesiástica en 1609 y posteriormente política en 1649. Desde entonces Zongozotla comenzó una larga lucha por la autonomía. A principios del siglo XVIII reclamó su derecho a ser un *pueblo de por sí* porque tenía más de cien familias; finalmente logró su independencia entre 1704 y 1709. Fue el primer pueblo de la tercera generación en la sierra, aunque eclesiásticamente siga dependiendo de Zapotitlán (García Martínez, 1987).<sup>245</sup> En este contexto de centenaria tensión política y territorial, el desdoblamiento del relato en dos momentos fundacionales sugiere que se trata de una versión que privilegia a la autoridad religiosa, es decir, al poder parroquial.

Por otro lado, en el relato Zongozotla 3 el paso previo a la fundación de Zongozotla fue Santiago Nanacatlán, presidencia auxiliar de Zapotitlán. En el marco de la yuxtaposición de memorias con que arrancó este ensayo, llama la atención que la estancia del héroe-migrante zongozontleco en Nanacatlán forme parte de la propia tradición oral de este poblado. Sin mencionar ningún otro pueblo vecino, pero sí la migración, Cora Govers comenta:

Las historias sobre el origen ocupan un lugar especial en las narraciones locales y con frecuencia se relacionan con el nombre de la población. Tal es el caso en Nanacatlán: por lo general, el nombre del pueblo se interpreta como un término de origen nahua, no totonaca, que significa “donde crecen los hongos”. No todos los nanacatecos están convencidos de que sea realmente un nombre nahua y explican sus raíces totonacas, de las que ‘nana’ significa

---

<sup>245</sup> Los zongozontlecos disfrutaron de su autonomía por poco más de 100 años. Para 1821, con el fin de la guerra de independencia, la geografía política de la sierra sufrió un nuevo reacomodo y muchos de los pueblos que habían logrado su independencia fueron una vez más sometidos a sus antiguas cabeceras. Bajo las nuevas leyes constitucionales, Zongozotla volvió a ser un sujeto de Zapotitlán reiniciando así su lucha autonómica la cual se vio coronada en 1880, cuando se le declaró municipio libre (Trejo Barrientos, 2000).



'abuela' y 'tlan' significa 'bueno', lo cual se refiere a una abuela y un nieto que caminaban por la región: cuando llegaron a Nanacatlán contemporáneo, decidieron que era el lugar perfecto para establecerse. (Govers, 2013, pág. 141).<sup>246</sup>

La memoria nanacatleca no tiene necesidad de cruzar el río Zempoala y el nieto y su abuela decidieron quedarse ahí para formar la comunidad. En la versión zongozontleca, sin embargo, siguen su marcha hasta alcanzar las faldas del Cozoltépetl. El aparente ayuntamiento entre la abuela y el nieto —pareja original de Nanacatlán— explicaría la ausencia del episodio de la perra-mujer en la comunidad o, al menos, la puesta en secuencia de otro episodio.<sup>247</sup> Al margen de esta extraña situación, el recuerdo del episodio evidencia que el relato migratorio no es un tema local, sino uno compartido en ambos márgenes del río.

Después de Nanacatlán el relato sólo refiere la indicación de la madrina de tomar siempre el caudal más grande del Zempoala. Ascender o descender siguiendo al río es una de las más importantes referencias geográficas, históricas y etnográficas que nos aporta el episodio. En prácticamente todas las monografías de los totonacos del grupo central, ya sean de tierras altas o de la costa, vamos a encontrar menciones de la variación altitudinal. En la escala extracomunitaria la condicionante altitudinal seguirá la ruta del río y, en menor medida, la dirección sur / norte de la Sierra Madre Oriental y la irrupción perpendicular del Eje Neovolcánico.<sup>248</sup>

El inicio de este trayecto es Papantla-El Tajín. La fusión de ambos lugares en el discurso mitológico es resultado, así lo creo, de la condicionante hidrológica, pero sobre todo de la importancia que a partir de la época colonial fue adquiriendo Papantla, principal asiento de población española y mestiza. Debo señalar, sin embargo, que no he encontrado menciones coloniales a la zona arqueológica de El Tajín ni a la comunidad que lleva su nombre. De cualquier manera, para los totonacos de las tierras altas, Papantla y El Tajín forman una unidad geográfica ubicada en el noreste de su territorio étnico, es decir, muy

---

<sup>246</sup> Como vimos en el capítulo segundo el relato precisa que la fundación del primer Nanacatlán tuvo lugar en donde ahora se ubica Zapotitlán, es decir, en valle del río Zempoala. Govers aporta interesante información para profundizar en la importancia de las dos riberas de este río (Govers, 2013).

<sup>247</sup> Sobre esta contradicción Govers comenta: "Algunos narran que una abuela y su nieto fueron los primeros en establecerse en el lugar que ahora ocupa Nanacatlán (como ya hemos visto), mientras que otros mencionan que se trataba de un hombre y una mujer." (Govers, 2013, pág. 143).

<sup>248</sup> Incluso en las tierras de los municipios de Zongozotla, Zapotitlán o Tepango, las abruptas cañadas suponen una diversidad de ecosistemas importante.

cerca de la desembocadura del Tecolutla y, por ende, del mar. Si nos ubicamos en la frontera occidental de los totonacos del centro (San Marcos Eloxochitlán, San Miguel Tonalixco, Tepango de Rodríguez y Zongozotla), el camino a Papantla es el mismo del río, suroeste-noreste, dirección relativamente perpendicular a nuestra magnética manera de pensar el espacio.

Como no he realizado trabajo de campo en Papantla y en los municipios totonacos de la planicie costera, el perfil etnográfico que presentaré fue construido a partir de información obtenida mayoritariamente en las tierras altas. La validez de las hipótesis dependerá de una construcción similar que siga la ruta inversa, es decir, que inicie en la costa y siga a contracorriente el curso del río como lo hizo el héroe zongozontleco. Dadas estas condiciones, hablaré de Papantla-El Tajín en función de lo que de ellos se dice en Zongozotla y sus alrededores.<sup>249</sup> Al respecto Silvano Manzano me contó:

[Zongozotla 5]

[..] que los pobladores de Papantla sufrían mucho por los vientos que destruían sus cosechas. Entonces decidieron hacer ofrenda al cerro Rey de los Vientos para que fuera más benigno con ellos. Así que fueron hasta el cerro a dejar ofrendas y de regreso crearon lo que se conoce como la danza de los voladores. Escogieron a los mejores jóvenes de Papantla y los vistieron de plumas como el penacho del Cozoltépetl. Después se les hizo subir a un tronco tan alto para que desde ahí pudieran ver la cima del cerro Rey de los Vientos, Cozoltépetl. Desde entonces los vientos son benignos para gente de Papantla (Trejo Barrientos, 2010, pág. 83)

Este relato replica los extremos geográficos de la migración. Sin embargo, a diferencia del episodio del héroe o guerrero migrante cuya lógica huracánica sólo es inferida, en el relato de los voladores es explícita. De hecho, no es un dato menor el que el origen de la danza se afirme como un ritual cuyo propósito es controlar los vientos destructores, en concreto el huracán, meteoro marino que es propiciado en las grandes cumbres como el Cozoltépetl y el Chignamasatl. En años recientes Raquel García documentó un relato que, en sus palabras, complementa al anterior.

---

<sup>249</sup> Desde la época prehispánica hasta nuestros días, los lazos comerciales, lingüísticos e identitarios en el interior de los territorios comprendidos en la cuenca del Tecolutla han demostrado ser constantes y consistentes. A pesar de la importancia histórica y sociológica de este tema, lo haré a un lado por razones de espacio y coherencia argumentativa.

## [Zongozotla 6]

[...] hace tiempo las caravanas vinieron desde Papantla y subieron al Cozol para pedirle que tuvieran buena cosecha, le llevaron ofrendas y le bailaron alegremente la “danza de los voladores”. Elevaron un palo de gran altura pero un fuerte ventarrón o huracán los sorprendió y enseguida se llevó a los jóvenes danzantes. La gente que había presenciado el suceso tumbó el palo y descendieron de la cima. Se dice que los jóvenes quieren regresar pero no encuentran el “palo de los voladores”. Y ahora son ánimas en pena, y si subes a las doce del día y escuchas detenidamente podrás oír el sonido de la flauta y del tambor; son ellos que quieren regresar. (García García, 2014, pág. 97).

Generalmente asociada con el sol, esta danza está montada sobre una arquitectura de tormenta. Según se lee, ya sea en la costa o en la cima del Cozoltépetl, los voladores de Papantla descienden para asegurar buenas cosechas, las cuales dependen, para bien y para mal, del ciclón.<sup>250</sup> La asociación entre el ritual de voladores y el huracán no es exclusiva de Zongozotla. En San Marcos Eloxochitlán Denisse Bonilla Reynoso nos describe sintéticamente la importancia de la red fluvial y la presencia de un tipo especial de voladores:

Cuando los totonacos tenía que cruzar este río [*Puxka*, que es afluente del Zempoala] al utilizar su antigua ruta comercial, podía suceder que algo pasara y algunas personas cayeran al afluente y no los volvieran a ver más, ya que estos eran llevados por el *Yaktsana'* hasta donde termina el río Tecolutla. Todas estas personas que fueron llevadas por el personaje son “*los hijos del agua*” o “*hijos del Yaktsana*”. Este mismo es reconocido por algunos como el *Aktsiní*. Durante la *Fiesta por el cambio de autoridades* es común que se ofrezca una danza específica para el *Yaktsana'*, para reconocerlo a él y a los espíritus Señores que habitan en la tierra, con el propósito de que mantengan quietos y no dañen al pueblo, ésta es la danza del volador. [...] En San Marcos hay dos tipos de voladores, unos son los tricolores y visten de rojo, verde y azul, y hay otros que son de colores [...]. Los voladores de tres colores (rojo, verde y azul) representan a los seres que hacen la lluvia y al bajar éstos, la caída de la lluvia. Si alguno permanece arriba juega el papel de San Miguel, o sea el *Yaktsana'*. (Bonilla Reynoso, 2019, págs. 33-34).

La puesta en escena de la danza como medida precautoria frente a posibles desastres naturales, el curso del río y sus extremos como referentes geográficos y simbólicos, así como la creación de una cuadrilla especial de voladores para ofrendar al dios de las

---

<sup>250</sup> Sobre el simbolismo huracánico de esta emblemática danza, además del clásico estudio de Fernando Ortiz (1947), es necesario revisar el trabajo de Luisa Villani (2018).

tormentas hace eco del mito zongozontleco.<sup>251</sup> No es momento de detenernos en la asociación entre el ritual del volador totonaco y las diferentes formas que adopta el huracán —tema central de los capítulos quinto, sexto y séptimo— sin embargo, tentativamente afirmo que el viento destructor y el sistema hidrológico que de él depende sirven de puente entre los extremos del territorio étnico que está delimitado por el mito del diluvio.<sup>252</sup>

Otro ejemplo de este discurso étnico-territorial lo encontramos en el siguiente relato proveniente, una vez más, de Zongozotla. Aunque conserva el motivo central, la trama sufre una reducción escalar fuerte. De manera análoga a la fundación de Nanacatlán, en este relato los mitopoetas se adjudican el derecho de determinar el origen de otras comunidades. El relato me fue narrado en español en 1996 por Silvano Manzano:

#### [Zongozotla 7]

Cozol [el cerro Cozoltépetl] fue príncipe y Rey de los Vientos. Estaba enamorado de la princesa Cuezaltini. El Rey Cozol andaba montado en Tepecuaco, que es caballo de piedra. Una vez vino un huracán muy fuerte y le voló su penacho al Cozol, y él, queriendo agarrarlo se bajó de su caballo y llegó hasta donde actualmente está. El penacho fue a caer en medio de San Miguel Atlequizayan y Concepción de Allende. Entonces el Rey Cozol le preguntó a la princesa si habría de casarse con él, pero ella le dijo que mientras no recuperara su penacho no habría boda.

Entonces él mandó a traer a su madrina, que era un hada y hechicera, y le preguntó qué podía hacer. Ella le contestó que sólo que fuera un grupo de doce parejas de Zongozotla a traer el penacho lo podría recuperar. Cuando estas doce parejas llegaron, encontraron que habían otras doce parejas de San Juan Ocelonacaxtla y entonces hubo una riña entre éstos y los de Zongozotla por recuperar el penacho; a fin de cuentas nadie pudo quedarse con él.

Entonces, como si no llevaban el penacho no podían regresar a sus pueblos, el grupo de Zongozotla formó el pueblo de Concepción de Allende y el otro el de San Miguel Atlequizayan. Entre estos dos pueblitos está el penacho del Cozol, ahí donde hay un cerro que es el único donde hay ocote; pues del río Cempoala para allá [margen norte] ya no hay de esos árboles; y del río para acá [margen sur] sí los hay. (Trejo Barrientos, 2010).

---

<sup>251</sup> En el municipio totonaco de Tepango de Rodríguez —otro baluarte étnico— Abraham Ávila Soriano recabó un relato en donde una joven-serpiente que habita en un pozo cercano a Zongozotla rapta a un joven pescador, al cual antes de seducirlo y llevarlo con su molino hacia las profundidades, le hace tocar los sones del volador (Ávila Soriano, 1990). En el capítulo quinto lo reproduciré íntegro y profundizaré en sus posibles significados.

<sup>252</sup> Recordemos que los pueblos totonacos de la frontera náhuatl que pertenecieron al altépetl de Zacatlán quizá sean ajenos al relato de la perra-mujer.

Como sabemos, Zongozotla se localiza sobre faldas del cerro Cozoltépetl mientras que el resto de los poblados mencionados ocupan el otro lado del río y, por ende, son todos de lengua totonaca y se distribuyen sobre el declive que lleva hacia la costa.<sup>253</sup> Como es de esperar, este mito no sólo es desconocido sino sobre todo negado por la gente de San Juan Ozelonacaxtla, San Miguel Atlequizayán e Ignacio Allende. Se trata de un monólogo a partir del cual los zongozontlecos afirman su filiación étnica y territorial totonaca, adjudicándose la condición de pueblo original para dar la espalda al mundo nahua y a las tierras altas que lo rodean en el sur y el occidente. Se trata del mismo tipo de discurso de los totonacos de Tepango del que dio cuenta Macín (2019) páginas arriba.

La relación de paternidad que Zongozotla asume sobre Allende se explica, siempre localmente, porque ambos comparten al mismo santo epónimo, la Inmaculada Concepción, y porque hablan el totonaco con el mismo acento o “tonada”. A decir de un grupo de amigos de Tuxtla y Nanacatlán, el totonaco que se habla en Zongozotla es el mismo que el de Allende. Esto es interesante porque no existe vecindad efectiva entre ellos, de ahí que los primeros digan que los segundos son sus descendientes, dicho que me fue corroborado en Tuxtla, donde sin darme mayores detalles, me comentaron que Allende fue fundado por un grupo de gentes que decidió ya no avanzar más y prefirió quedarse en las tierras al norte del Zempoala, mientras que la otra parte del contingente original siguió adelante hasta fundar Zongozotla. La migración oriente / poniente está implícita, de ahí el parecido con algunas tradiciones históricas. Además del epónimo y del acento, ambas comunidades son extremadamente ricas en agua, cualidad mayúscula en un contexto general de carestía.<sup>254</sup>

---

<sup>253</sup> Durante el tiempo que realicé trabajo de campo en Zongozotla no registré ningún relato que mencionara al municipio vecino de Huitzilán de Serdán, el cual es nahua y, como veremos adelante, comparte gran parte de la mitología con los pueblos totonacos.

<sup>254</sup> Como vimos en la memoria histórica de Zapotitlán, la escasez de agua es un mal que han padecido Nanacatlán, Tuxtla, Ixtepec y Atlequizayán. Actualmente las comunidades de Ixtepec y San Miguel Atlequizayán cuentan con suministro de agua que por gravedad traen desde el río Apulco, en las inmediaciones de Zacapoaxtla. Sobre este tema, Raquel García reporta lo siguiente: “Hasta la fecha aún es bendecida con gran abundancia, esa es otra característica que tienen en común, a este pueblo [Allende] tampoco le falta agua aun cuando está cerca de otros municipios que tiene que esperar milagrosamente a que llueva para recolectar agua desde los tejados de la casa o desde pequeños riachuelos que llegan a formarse debido a que ha caído gran cantidad de lluvia, como Ixtepec, Tuxtla es otra comunidad que sufre a gran escala la sequía aun en temporadas de lluvias.” (García García, 2014, pág. 102).



Mapa 33: Relato Zongozotla 7. La disputa por el penacho del Cozoltépetl dio lugar a la fundación de Ignacio Allende y San Miguel Atlequizayán.

A diferencia de la ruta fundacional de Zongozotla, el desplazamiento de las doce parejas sigue el sentido contrario, es decir, va de las tierras frías a las cálidas como marca la corriente del río y la historia del poblamiento de estos territorios. Con este movimiento de *regreso*, los zongozontlecos sostienen su origen oriental al mismo tiempo atribuyen a sus vecinos del otro lado del río un origen occidental. Gracias a este ir y venir entre las márgenes del río, el territorio étnico puede aislarse con respecto al cerco nahua. No es gratuito que la mitología de Zongozotla evite proyectarse sobre las tierras nahuas ubicadas en el sur. Por lo tanto, la referencia a los árboles de ocotes, propios de tierras altas, no sólo dota de sentido a una de las interpretaciones del nombre del gran cerro Cozoltépetl —cerro donde crecen ocotes— y nos alerta de que el vuelo del penacho, es decir, el cruce del río del sur al norte significa el inicio de la tierra caliente en donde este tipo de árboles ya no crece. Finalmente, aunque con un rol relativamente secundario pero incoativo, aparece otra vez el huracán, dios y meteoro vinculado étnicamente con el mito del diluvio.

A partir de este *corpus* heteróclito de evidencia histórica y etnográfica postulo una relación de necesidad entre Papantla-El Tajín y el cerro Cozoltépetl, vínculo que en el código orográfico sostiene a la oposición costa / sierra, espacios polares unidos en tierra por el curso del río Zempoala (suroeste-noreste) y, por el aire, por las precipitaciones del verano

que se desplazan en sentido inverso (noreste-suroeste). En este ciclo hídrico la lluvia es arrastrada por el viento desde el mar para retornar en el cuerpo del río. Aunque se trata de un ciclo hasta cierto punto regular, sus variaciones mitológicas más importantes están relacionadas con la intensidad del viento-lluvia, y no tanto con su presencia o ausencia, de ahí el carácter focal del huracán.

5.

Hace dos décadas postulé que el episodio de la migración de Papantla-Tajín a Zongozotla era una variante del mito del diluvio y que en el polo occidental el Cozoltépetl encarna al viento, mientras que en el oriental la zona arqueológica de El Tajín hace lo propio con el trueno. La acción conjunta del viento y el trueno dan cuerpo al huracán, temido meteoro que es la personificación del diluvio. En aquel entonces llegué a esta conclusión construyendo una cadena de significados que hacía recaer la coherencia del argumento etnográfico en el pasado remoto y en el presupuesto de una cosmovisión mesoamericana global. Fue a partir de la siguiente cita, que versa sobre el monumento 184 de El Tajín y que posiblemente representa al dios Huracán, que imaginé lo que ahora llamo sistema de huracán:

Así, la escultura representa a los “gemelos preciosos”, es decir, a Quetzalcóatl (Venus) que era una deidad dual con múltiples advocaciones, y de esta manera el personaje de la izquierda (occidente) era el “Señor del Viento”; el personaje de la derecha (oriente) era el “Señor del Rayo, del Trueno, y de los Relámpagos”; pero ambos constituían al dios “Huracán”, el “Uno Pierna”, que era el causante de los ciclones, nortes y huracanes, acompañados de vientos tormentosos, lluvia y relámpagos (Piña Chan y Castillo Peña, 1999, pág. 65)

Ante la falta de información etnográfica que sustentara que la morada del Trueno es la zona arqueológica, recurrí a interpretaciones arqueológicas para llenar el vacío y así poder unir los dos extremos del sistema geográfico, hídrico y mitológico. Así, parafraseé la cita en función de mi problema etnográfico y reemplacé dos de los nombres de las deidades prehispánicas:

Quetzalcóatl (Venus)..., era una deidad dual con múltiples advocaciones, y de esta manera el personaje [del occidente] era el “Cozoltépetl”; el personaje [del oriente] era “El Tajín”; pero

ambos constituían al dios “Huracán”, el “Uno Pierna”, que era el causante de los ciclones, nortes y huracanes, acompañados de vientos tormentosos, lluvia y relámpagos. (Trejo Barrientos, 2000, pág. 103).

El peso de la interpretación mesoamericana (de las figuras de Quetzalcóatl y Jurakán) fue suficiente para cohesionar la diversidad de versiones y escalas. Hoy en día, aunque sostengo la validez de mi proceder, deseo mostrar algunas de sus implicaciones metodológicas y sus limitaciones sociológicas. Determinado a encontrar significados para cada una de las referencias geográficas del episodio de la migración, pasé por alto que detrás de ellos prevalecía una preocupación de otro orden y escala, misma que no puede ser aprehendida a través de la suma de significados propios de cada lugar.

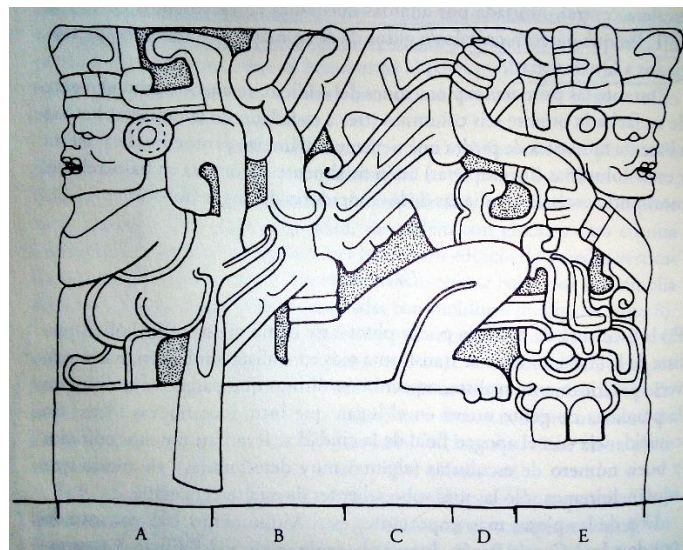


Figura 5. Monumento 184 o Dios Huracán (Piña Chan y Castillo Peña, 1999, pág. 64)

Desde el punto de vista del paisaje, por ejemplo, El Tajín no puede entrar en relación sistémica con el cerro ya que son referencias hasta cierto punto equivalentes (los cerros y las zonas arqueológicas son homólogos paisajísticos). Sin embargo, visto desde la perspectiva de la identidad étnica y de la delimitación del territorio, la elección de El Tajín<sup>255</sup>

---

<sup>255</sup> Sin duda la zona arqueológica —antes y después de su descubrimiento arqueológico— ha jugado un papel central en la configuración de la identidad étnica de los totonacos en general, y del grupo dialectal central en particular. Como veremos en los capítulos siguientes, la zona y en especial la pirámide de los Nichos juega un papel importante en las tramas del Huracán sobre todo en los pueblos costeros.



como referencia geográfica occidental cobra sentido, ya que la preocupación principal es la apropiación étnica del espacio. En otras palabras, el par Cozoltépetl-El Tajín, además de establecer los polos del sistema ciclónico propiamente dicho, señala los extremos de un territorio étnico montado sobre aquél, y que se reconoce por la distribución del episodio diluviano de la perra-mujer.

Por lo tanto, si efectivamente existe un sistema de huracán sus términos polares sólo pueden ser, hacia el oeste, específicos cerros como el Cozoltépetl, y hacia el este, el mar. Entre ellos, el plano inclinado propio del declive y sus diferentes escurrimientos complementan el ciclo de la tormenta. Ciego y sordo a la historia colonial, pero sobre todo afanoso en levantar muros de ortodoxia disciplinaria, en mi tesis de licenciatura pasé por alto importantes procesos prehispánicos y coloniales sin los cuales es imposible leer sociológicamente los relatos.

Esta deficiencia me llevó a afirmar que el episodio de la migración sustituyó al del diluvio, interpretación que sólo es posible sostener obviando la lógica sintáctica de los arquetipos fundacionales mesoamericanos —creación y origen— y haciendo a un lado la distribución y el contexto interétnico y territorial que las tradiciones y las memorias históricas han tenido desde el siglo XVI hasta nuestros días. En resumen, veinte años después sostengo que la migración no sustituyó al diluvio ni éste a aquélla; al contrario, en un contexto de reformulación y pérdida mitológica como el que tuvo lugar durante el primer siglo de la colonia, la elección de uno u otro como antecedente de la perra-mujer respondió a los específicos contextos étnicos de las comunidades y municipios. No es coincidencia que el mayor número de relatos migratorios explícitos entre los totonacos centrales se ubique en las zonas de tensión étnica como Zongozotla y Eloxochitlán, pues ahí es donde la identidad se encuentra amenazada, y por lo tanto, es imperioso reafirmarla.

Sí en la época prehispánica las tradiciones históricas podían renunciar al episodio de creación, en la actualidad los relatos sobre el origen de las comunidades y municipios se debaten entre la creación y la memoria histórica. De cualquier forma, la opción por una u otra no pone en riesgo la lógica ni el sentido general de los relatos, ya que las migraciones y el diluvio comparten un mismo trasfondo simbólico y cosmogónico. Al respecto, Alfredo López Austin comenta:

Una característica primordial de los abogados o patronos [guías en las migraciones] parece haber pasado inadvertida: su naturaleza acuática. El descenso al interior de la montaña y su contacto con los huesos de los muertos en el momento de la creación de los hombres, tal vez sean las causas de que participen de las características de los entes del mundo inferior, entre ellas su ser pluvial. (1998, pág. 61).

La vida de todos los migrantes pueblos del mundo prehispánico, agricultores, estaba ligada íntimamente a los recursos pluviales. La lluvia era el don de Tláloc y de su consorte Chalchiuhtlicue, divinidades rodeadas de una verdadera corte de señores menores. (1998, pág. 62)

La noción de altépetl —agua-cerro— confirma esta asociación, misma que en el contexto de tensión étnica trascendía las porosas fronteras de los viejos pueblos hasta alcanzar al grupo étnico y dialectal. Como he tratado de demostrar en el presente capítulo, el trayecto que siguió el héroe-guerrero Cozol desde Papantla-El Tajín hasta Zongozotla tiene como propósito recrear y reconocer el territorio étnico de los totonacos centrales, descendientes culturales de la última fase de El Tajín, así como del antiguo altépetl de Hueytlalpan y de la provincia colonial que le siguió. La distribución del episodio de la perra-mujer a lo largo de este corredor confirma la ascendencia étnica de los actuales municipios y comunidades, mientras que la opción por la migración o el diluvio fue un recurso hasta cierto natural, pero sobre todo, contingente, pues las mudanzas y los cataclismos narran historias de origen montadas sobre estructuras discursivas similares. Se trata de la misma preocupación pero en diferente escala: la migración da cuenta del origen de pueblos específicos, mientras los cataclismos lo hacen para el género humano.

En un ambiente de persecución religiosa, mortandad y reducciones, la necesidad de reestablecer el orden al tiempo, es decir, de explicar el presente a partir de un pasado en ruinas y un futuro incierto, obligó a desechar o reformular gran parte del acervo político de las élites, echando mano del gran cataclismo o de mudanzas locales según las necesidades de cada entidad social. Aunque es imposible determinar a ciencia cierta los móviles que llevaron a las comunidades a elegir al diluvio sobre el desplazamiento, es claro que a partir del XVII, una vez consolidado el sistema municipal, las grandes inundaciones y su perenne riesgo fueron, y siguen siendo, más frecuentes que las migraciones.

Como muestra Bernardo García (1987), la fragmentación municipal de los altépetl se tradujo en la proliferación de epónimos cristianos, protectores responsables de la identidad comunitaria y de las tierras locales de los calpolli o altépetl simples. Abatido el modelo espacial y administrativo mesoamericano, la identidad étnica quedó a resguardo de la

memoria, es decir, del trabajo campesino y de las lenguas que a diario viven y mientan el territorio. Desde entonces, el discurso de apropiación étnica del espacio ha sobrevivido en relatos como el de la perra-mujer, narraciones en apariencia locales cuyas tramas han traído hasta el siglo XXI la memoria étnica del grupo totonaco central.

De ahí la importancia de reconocer en la migración y en el diluvio al sistema de huracán: no se trata de un problema de carácter discursivo —formal o estructural—; tampoco es un tema que pueda reducirse al reconocimiento e interpretación de pares de opuestos complementarios subsidiarios de una lógica mesoamericana global. Para el caso de los totonacos centrales, la complementariedad paisajística entre el Cozoltépetl y El Tajín es la condición de posibilidad de cualquier efecto de territorio, es decir, da sentido a la milpa lo mismo que al universo y a la lengua. La tensión entre el cerro y el mar, el sistema de huracán, es el cimiento y el principio de aprehensión del cosmos, de ahí la importancia de adentrarnos de lleno en la vorágine propia del dios Huracán, personaje responsable del diluvio pero, sobre todo, arquitecto del paisaje y sus territorios.

## CAPÍTULO IV

### LAS PERSONIFICACIONES DE HURACÁN

#### EN LA CUENCA DEL TECOLUTLA

En 1947 Roberto Williams García recogió por primera vez la “leyenda” del Trueno Viejo. Desde entonces esta versión ha sido considerada emblemática de *Aktsini'*, dios totonaco que da cuerpo y nombre a Huracán.<sup>256</sup>

#### [Tajín 0]

Un huérfano errante por el monte espeso vio un hacha suspendida en el aire que por propio impulso cortaba leña. Le leña se hizo un atado y por veredas fue rodando, rodando y tras ella el muchacho. El fardo se adentró en la pirámide de los nichos, morada de los doce tajines, doce viejitos, quienes tomaron al joven a su servicio. Los viejitos, cuando salían a trabajar, sacaban de un baúl capas, botas y espadas. Las capas revoloteadas producían el viento y golpeando con las botas los truenos y al desenvainar las espadas los relámpagos: esas eran las tareas de los doce viejitos. Durante una ausencia de los tajines, el muchacho tomó el traje más poderoso y empezó a retozar en el cielo, provocando una tormenta pasmosa. Los viejitos salieron a capturarlo; le echaban montañas de nubes y el joven se escabullía; le pidieron un cabello a la Virgen que, arrojado, se volvió cadenas. Alguien dice que los viejitos, como atadura, usaron el arco iris. Al joven lo precipitaron en el mar; en el fondo yace, ahí ha envejecido. Por el día de San Juan se revuelve, se oyen sus voces roncadas, graves. Quiere saber la fecha exacta de su santo para poder celebrarlo, pero le engañan, pues de saberlo desataría un diluvio (Williams, 2007a [1980], págs. 102-105).

Dos años después, en 1949, el arqueólogo José García Payón publicó su interpretación del monumento 184 de la zona arqueológica de El Tajín (figura. 5, pág. 213), en ella identificó al personaje con el dios Tajín,<sup>257</sup> es decir, con el Trueno o Rayo y por extensión con

---

<sup>256</sup> A partir de entonces diferentes autores han registrado y analizado numerosas variantes de este mito, la mayoría de las cuales aparecen compiladas en la obra de Minerva Oropeza, *Juan Aktzín y el diluvio* (1998), texto indispensable y al cual remito al lector interesado en conocer este importante corpus mítico proveniente de las zonas media y baja del territorio totonaco central. Para no saturar de relatos al presente ensayo, decidí tomar como mito de referencia a la versión fundacional, la cual llamaré Tajín 0, para diferenciarlo del resto de narraciones procedentes del municipio de Papantla.

<sup>257</sup> No he podido consultar la fuente original: “Arqueología del Tajín. I Ensayo de interpretación del monolito con relieve del monumento V de El Tajín, ‘Uni-Ver’, Órgano de la Universidad Veracruzana. T. I, pp. 11-19, Jalapa, 1949”. Sin embargo, para esta afirmación me he basado en los comentario

Huracán, numen descarnado y de una sola pierna.<sup>258</sup> Posteriormente, en 1951, un anciano totonaco de Landero y Coss<sup>259</sup> dijo a Williams García que el Trueno Viejo se encontraba amarrado en el fondo del mar en la misma postura en él guardaba en ese momento: Roberto Williams estaba recostado en posición de *chacmool*. Por esas mismas fechas, esta vez en la biblioteca de la Universidad Veracruzana, nuestro autor encontró un vocabulario totonaco de Jilotepec<sup>260</sup> en donde la palabra *tajén* tiene como sinónimo “trueno viejo” (Williams García, 2007c [1993]).

Además de estos antecedentes Williams García tenía conocimiento de que más allá de los límites del Totonacapan, entre los ríos Coatzacoalcos y Papaloapan, los popolucas contaban un mito que describe la lucha entre el dios del maíz, *Humshuk*, y Huracán, relato en donde el último termina fracturado de una pierna y es sometido a las necesidades del primero (Foster, 1945, págs. 191-194). La presencia de Huracán entre los mayas coloniales —Jurakán es el dios creador en el *Popol Vuh*—, las interpretaciones huracánicas de El Tajín de García Payón, así como una mitología explícitamente ciclónica entre los pueblos mayas peninsulares, los mixezoques atlánticos<sup>261</sup> y los totonacanos contemporáneos sugerían una hipótesis de continuidad cosmogónica entre el Epiclásico y los pueblos contemporáneos a todo lo largo del Golfo de México, el Caribe y las Antillas.

Con estas armas Roberto Williams fraguó la primera interpretación del mito del Trueno Viejo que publicó en 1954 con el título “Trueno Viejo = Huracán = Chac Mool”. Su hipótesis central es la siguiente:

Los elementos enumerados conducen a la identificación completa de *Huracán*, el dios del rayo, del trueno y del relámpago, que provoca las inundaciones; tenía una sola pierna o al menos cojeaba y tenía relación con la metalurgia y la borrachera. Este dios, que tuvo a Tezcatlipoca como variante en el Altiplano, era representado generalmente por las esculturas

---

del autor hace en “Quienes Construyeron el Tajín y Resultados de las Últimas Exploraciones de la Temporada 1961-1962” (García Payón, 1963).

<sup>258</sup> En 1785, mientras buscaba cultivos clandestinos de tabaco en la selva baja cercana a Papantla, el cabo de la Ronda del Tabaco, Diego Ruiz, se dio de frente con la Pirámide de los Nichos. Este hecho marcó el inicio de la historia moderna de esta antigua urbe prehispánica. En julio de ese mismo año se dio a conocer el acontecimiento y los pormenores de la pirámide, entre ellos el nombre del paraje: “[...] llamado en Lengua Totonaca del Tajín, que en la nuestra significa del rayo ó trueno [...]” (Márquez, 2021). Desde entonces se estableció una relación aparentemente *natural* entre la pirámide, la palabra totonaca *tajín* y los fenómenos del trueno y del rayo.

<sup>259</sup> Territorio totonaco del sur o de Misantla (ver Capítulo I).

<sup>260</sup> Grupo dialectal del sur o Misantla-Xalapa.

<sup>261</sup> Los pueblos zoques de Oaxaca miran hacia el océano Pacífico, por ello no forman parte de la lógica atlántica de sus parientes popolucas y mixes.

llamadas Chac Mool, según Melgarejo Vivanco; en El Tajín, García Payón identificó al personaje de una sola pierna. (Williams García, 2007b [1954], págs. 100-101.).

Tajín, Huracán, Tezcatlipoca, *chacmool*, Trueno Viejo... la hipótesis es arriesgada si consideramos la distancia temporal y la distribución desigual de los personajes mencionados. Sin embargo, siete años después Williams García vio “comprobadas” sus propuestas con el descubrimiento de los bajo relieves de los tableros centrales del Juego de Pelota Sur de El Tajín, hallazgo realizado por José García Payón durante su temporada de excavación de 1961 y 1962. *Grosso modo*, en cada uno de los tableros hay una escena en la que aparecen diferentes personajes, un templo y un magueyal. El hallazgo pudo haber pasado desapercibido a la etnografía totonaca de no ser porque en el tablero norte, al interior del templo se advierte:

[...] por su diseño, la presencia de agua, y encima de él, con la mitad del cuerpo saliendo del templo, un personaje en decúbito dorsal con las piernas flexionadas como las estatuas de “chacmool”, con ajorcas en los tobillos: lleva el nudo del maxtlatl arriba de cuatro anchas fajas que le ciñen el cuerpo que por su rigidez aparecen yugos; su cara es la de un viejo, lleva bigotera, cabello largo, un tocado de algodón trenzado, collar, y de su boca sale una voluta en forma de S para demostrar que está vivo, hablando transmitiendo espiritualmente sus beneficios. (García Payón, 1963, pág. 247)

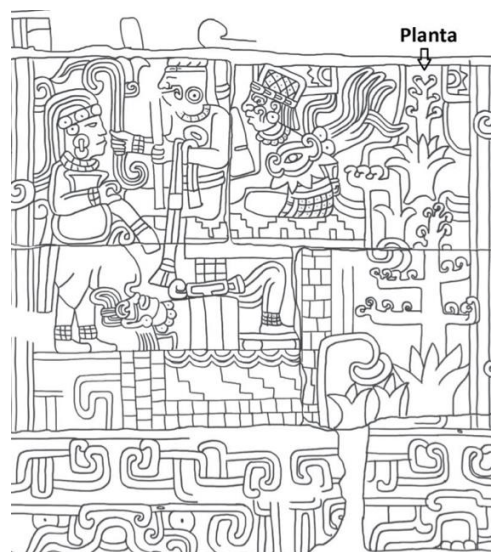


Figura 6. Tablero central norte del Juego de Pelota Sur

La posición en decúbito dorsal fue clave para que Williams García identificara al personaje del tablero norte con el Trueno Viejo. Por si fuera poco, desde los años treinta José García Payón había puesto la mirada en el *chacmool*, asociando a este tipo de estatuas con los dioses del pulque (García Payón, 1973). La presencia de magueyes convocó a la del pulque y éste a la borrachera y así, poco a poco, con trozos de significados de aquí y de allá se fue consolidando la hipótesis huracánica entretejiendo fragmentos del pasado y del presente —arqueológicos y etnográficos—.<sup>262</sup> En palabras de José García Payón:

Pero también por otro lado no puedo dejar de mencionar la curiosa leyenda que al etnólogo Roberto William [sic] le refirieron los habitantes de El Tajín, los totonacos, que suponían la existencia de un ser sobrenatural llamado “el trueno viejo” que permanece encadenado en el fondo del mar, y cuyos roncog rugidos comienzan a escucharse desde el mes de junio hasta agosto. William [sic] y Melgarejo hallaron muchas variantes por diversas regiones de la Costa del Golfo que lo identifican como Huracán y lo describen en posición decúbito dorsal en postura de *chacmool*. (García Payón, 1963, pág. 248).

Establecida la relación de continuidad fue cuestión de tiempo para que la arqueología entregara a la etnografía más evidencia de personajes en posición de *chacmool*, que no es lo mismo que esculturas de *chacmool*.<sup>263</sup> En 1970, en la zona arqueológica de las Higueras<sup>264</sup> fueron descubiertos fragmentos de murales histórica, cultural y estilísticamente relacionados con El Tajín y, por lo tanto, simbólicamente emparentados.<sup>265</sup> Entre los 17

---

<sup>262</sup> Si bien algunas mitos contemporáneos de totonacos y popolucas son abiertamente huracánicos, la asociación con la figura arquetípica del *chacmool* no es del todo clara, toda vez que la distribución de dichas estatuas y sus características varían considerablemente según el periodo histórico, ubicación geográfica y sustrato cultural. Frente a tal variedad, Alfredo López Austin y Leonardo López Luján sugieren que la interpretación de cada espécimen o grupo de ellos se haga por separado respetando el contexto histórico y geográfico particular, evitando así generalizaciones (López Austin y López Luján, 2001a). En otras palabras, antes de plantear una continuidad mesoamericana como en su momento hizo Williams, lo más prudente sería determinar con qué Huracán, y dado el caso, con qué tipo de *chacmool* podría tenderse el lazo histórico y simbólico con el Trueno Viejo y, por extensión, con *Aktsini'*.

<sup>263</sup> Es muy importante esta acotación no sólo porque en El Tajín no se ha descubierto ninguna, sino sobre todo porque, hasta donde tengo entendido, la única de que se tiene conocimiento en la costa del centro de Veracruz proviene de Cempoala, ciudad del Postclásico que, como he comentado líneas arriba, no comparte con El Tajín los complejos arqueológicos.

<sup>264</sup> Localizada en la cuenca del río Nautla, que es propia de los totonacos del sur y por lo tanto vecina meridional de la cuenca del Tecolutla o de los totonacos centrales.

<sup>265</sup> Me es imposible entrar en detalles sobre esta zona y sobre las diferentes capas pictóricas y su simbolismo. Para un contexto general del sitio y su interpretación remito al lector al trabajo de Rubén Morante López (2005).

fragmentos de la sexta capa pictórica —la idea de fragmentos y el número de capas nos indica los límites de cualquier interpretación global— el número 4055 destaca porque en él:

[...] se representó a un personaje con máscara azul que se recuesta entre dos columnas, porta un faldellín y se encuentra rodeado de tiburones. La escena se verifica en el fondo del mar y el personaje que cruza sus brazos nos recuerda a los sedentes de labios azules que observamos en el talud norte de la cuarta etapa pictórica de esta misma época y, como dijimos para ellos, nos remontaría a la muerte por ahogamiento y a una transición hacia el inframundo. (Morante López, 2005, págs. 97-98).



Foto 7. Detalle de un mural de la zona arqueológica de las Higueras (600-900 d. C.). Pedro Cuevas, 1990 (Archivo fotográfico IIE-UNAM)

La posición en decúbito dorsal, el contexto de agua marina y los muertos ahogados hicieron eco de las propuestas de Williams García y fortalecieron la identificación de estos personajes arqueológicos con el Trueno Viejo. La presencia de tiburones resultó armónica con el personaje que permanece al interior del templo en el tablero central sur del Juego de Pelota Sur de El Tajín, el cual porta un yelmo de pez y está en posición de *chacmool* al interior de las aguas del templo. En resumen, la imagen del Trueno Viejo-*Aktsini'* prisionero en las profundidades del mar de la versión Tajín 0 aparentemente se corresponde con el personaje del interior del templo de los tableros centrales del Juego de Pelota Sur, así como con un fragmento de mural de las Higueras. Al respecto Rubén Morante López sostiene:



*Trueno Viejo (Tajín)*: un mito recogido hace varias décadas en una congregación de El Tajín por Roberto Williams [...] habla del Trueno Viejo, deidad acuática que dicho autor relaciona con Huracán y Chac Mool. Según la leyenda totonaca de Tajín, este dios permanece encadenado en el fondo del mar y de junio a agosto (época de lluvias) se escuchan sus rugidos. Juan Sánchez (com. pers., mayo 2001) ha propuesto que un personaje pintado en el muro poniente del templo de Las Higueras, en el fragmento 4055, es una temprana representación de esta deidad y que las columnas que contienen las aguas con el *tzacualli*, torres con forma de monte que menciona Sahagún (1946, II, 13). En efecto, la palabra viene de *tzacua* (Siméon 1984, 726) y es el verbo contener, en este caso significaría “contenedores de las aguas”. La escena del fragmento 4055 de Las Higueras pudo servir de inspiración para el labrado del relieve en el Panel 6 del Juego de Pelota Sur de Tajín [tablero central norte]. (Morante López, 2005, pág. 157-158).

Sin amarras que sujetarán el barco hermenéutico en 1974 José Luis Melgarejo Vivanco — otro insigne arqueólogo veracruzano— publicó su interpretación de los tableros del Juego de Pelota Sur,<sup>266</sup> misma que Williams García haría propia en sus futuras propuestas:

Las escenas en los Tableros del centro se refieren a Huracán según el idioma quiché o Tajín en lengua totonaca; el colocado al Sur estaría inspirado en el drama de la canícula y la siembra de temporal del maíz, que sembrado a finales de mayo, principios de junio, con las primeras lluvias mansas de Tláloc, realiza su fecundación para granar, en la canícula, que comienza hacia fines de julio, cuando no llueve y son más fuertes los calores; no queda más esperanza que la de Huracán y sus violentas chubasquerías. En la escena del Tablero Central-Sur, oficia el rito un sacerdote representando a Oxomoco, esposo de Cipactónal, que también interviene, y fueron ambas, en otra leyenda, los creadores del calendario; este Oxomoco lleva la máscara de los *Tenocelome*, los tigres de Tezcatlipoca, éste, nombre de Huracán en otro idioma, El sombrío momento es de muerte, un *tzitzimiltl*, espíritu de las tinieblas, ya viene bajando. Huracán, prisionero en el fondo del mar, es identificable por el yelmo en forma de pez; estaría desfalleciente, por lo cual el sacerdote, con un punzón, sangra su miembro viril y esos hilos de sangre, alimentando a Huracán, lo vigorizan, para que descargue su furia, pero también su lluvia bienhechora, salvando a la milpa, logrando la cosecha.

Roberto Williams García recogió en El Tajín, de los viejos totonacas, el tradicional relato sobre Huracán, persona tremenda. Ya se sabe cómo en la mitología de varios pueblos, Huracán, como el Efestos griego, Vulcano en Roma, era cojo por su caída del cielo, fundidor de hachas de cobre, beodo, pendenciero, hacia tantos destrozos que lo debieron atar con el arcoíris en el fondo del mar. Así está este relieve del Juego de Pelota, dentro de su palacio, vigilando cronométricamente por Cipactónal y Oxomoco; éste, mostrando el *máxtlatl* de la virilidad en la mano del cetro y en la derecha el *xonecuilli*, jeroglífico del rayo, frente al tabernero que

---

<sup>266</sup> No es el lugar ni cuento con las herramientas para debatir sobre las diferentes propuestas de identificación de los personajes que aparecen en los seis tableros del Juego de Pelota Sur, como tampoco de discutir las diferentes lecturas que se han hecho de ellos. Quiero señalar, sin embargo, que después de revisar las principales propuestas de interpretación es claro que, aisladas, cada una de ellas es verosímil. No obstante, cuando se busca encontrar una lógica al conjunto y se repara en las divergencias, esa pléyade de verosimilitudes paralelas se torna en una polifonía fantástica: al ser todas posibles lo que se pierde es verosimilitud. La falta de un debate entre los diferentes autores resta a la interpretación de cada uno de ellos.

defiende su olla de *octli* (pulque), industrialización de los magueyales en las tierras labrantías. Después del Huracán, de la tempestad, reina la calma. Y en el cielo, Chicomejóchtli, Sol de la fructificación, ríe a carcajadas. (Melgarejo Vivanco, 1994, págs. 96-98).

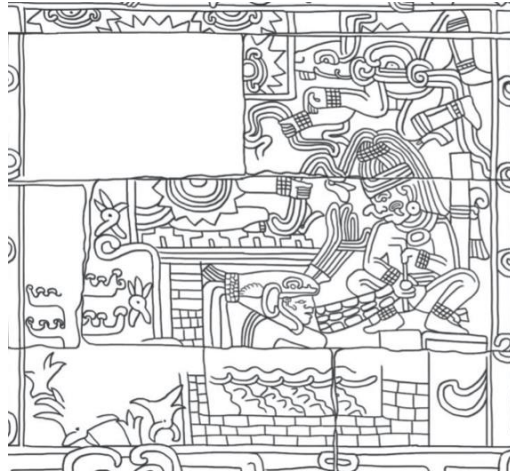


Figura 7. Tablero central sur del Juego de Pelota Sur.

Desde la etnografía en esa misma década Williams García se percató de que Crescencio García Ramos, lingüista nativo de El Tajín, decía *Átzin* cuando le contaba en castellano el relato del Trueno Viejo, pero cuando lo hacía en totonaco optaba por el nombre de San Juan. Este hecho lo llevó a proponer que la voz *Átzin* es de origen náhuatl mientras que *Aktsini'* es una adaptación totonaca (Williams García, 2007c, págs. 115-120).<sup>267</sup> Finalmente, en noviembre de 1982 llegó a sus oídos un extraordinario relato sobre el origen del ciclón en el que el personaje principal no es *Aktsini'*, sino *Nattsu'*. Por su extensión cito el resumen hecho por él en 1993:

[Zozocolco 4 Resumen]

A una muchacha huérfana y soltera se le aparece un joven violinista que dice ser su hijo, nacido de un grano de nixtamal que ella abandonó, por descuido, en el arroyo. En la muchacha se gesta un acelerado envejecimiento. El joven, de nombre *Nattsun*, con ayuda de animales que transforma en peones, procede a preparar la tierra para la siembra; sobre el modo de sembrar el grano le engañan los hombres y en venganza arrasa las milpas con un fuerte viento. Los hombres le piden perdón y se ofrecen ayudarle a sembrar para que su milpa le proporcione alimentos. *Nattsun* los perdona, las milpas se levantan, crecen. Dios dispone que *Nattsun* se retire y lo lleva a un cerro donde siempre sopla el viento: porque *Nattsun* es el viento, cuando saca su cabeza al mundo, pasa un ciclón. (Williams García, 2007c, pág. 119)

<sup>267</sup> Luisa Villani ha avanzado en el estudio de esta hipótesis (Villani, 2018).

La explícita asociación con el ciclón, la posible posición de *chacmool* y el cambio o duplicación de nombre del Trueno Viejo sirvieron de evidencia para que nuestro autor postulara la existencia de una relación de complementariedad entre *Aktsini'* y *Nattsu'*, misma que siglos atrás se labró en los tableros centrales del Juego de Pelota Sur:<sup>268</sup>

Quando se dice que el dios asoma su cabeza, se está sugiriendo que la levanta y que, por lo tanto, está recostado. Es la imagen del Chac Mool, de *Huracán*. Pero lo más sorprendente es que *Nattsun* es el complemento de *Trueno Viejo* o *Huracán*, representado en el mural norte [del Juego de Pelota Sur]. *Nattsun* viene a ser la contraparte representada por el personaje con yelmo de pez, en el muro sur. (Williams García, 2007c, págs. 119-120).

Cobijado por las interpretaciones culturalistas e historicistas de García Payón, Melgarejo Vivanco y Medellín Zenil,<sup>269</sup> Williams García llevó a más su interpretación y sostuvo que

---

<sup>268</sup> El trato aislado del par de tableros centrales es justificado toda vez que el discurso de los pares laterales gira alrededor del ritual del juego de pelota y el sacrificio asociado a él, mientras que el central describe escenas que corresponden a otro tiempo y/o espacio. La doble temática ha provocado que algunos autores como Sara Ladrón de Guevara, los distingan e interpreten en diferente código: a los laterales en función del ritual del juego de pelota, y a los centrales como “escenas rituales asociadas con mitos” (Ladrón de Guevara, 2006, pág. 45). En relativa armonía con Ladrón de Guevara, Patricia Castillo Peña afirma que los tableros centrales pueden ser interpretados “de manera independiente del ritual del juego de pelota plasmado en los tableros colocados en las esquinas. Por la orientación de sus paramentos, que corresponden al Sur y al Norte en los rumbos astronómicos, se definen como los marcadores que definen el centro del juego de pelota como axis mundi.” (Castillo Peña, 2016, pág. 258). En el mismo tono, aunque con un afán de hacer coincidir las fuentes coloniales con la arqueología, José Luis Melgarejo Vivanco apunto que: “[...] pese al aire de familia que los une por haber sido ejecutados bajo el mismo cincel o la misma escuela escultórica, su alma, su espíritu, su idea y su expresión [los tableros centrales] resultan por completo distintos y el estupor inicial ha ido cediendo el paso al progresivo, al creciente conocimiento de la cultura introducida por los olmeca históricos. Bajo esta luz habrán de ser analizados los relieves.” (Melgarejo Vivanco, 1994, págs. 92-93). Jeffrey Wilkerson coincide en que los pares laterales describen el ritual del juego, pero comenta que los dos tableros centrales “[...] están reservados para la respuesta de los dioses” (Wilkerson, 1987, pág. 62). Finalmente, haciendo eco a Wilkerson, Ariadna Herrera Roldán, distingue a los centrales en tanto su tema es el anecúmeno o mundo de los dioses, mientras que los primeros tienen como preocupación el ecúmeno o mundo cotidiano de los humanos (Herrera Herrera Roldán, 2019). Desde el punto de vista de la cronología, Pascual Soto considera que el par central es posterior a los laterales. La distancia temporal que señala es por demás considerable, ya que los cuatro tableros esquinados fueron creados entre 600 y 900 d.C. y tienen como tema principal el ritual del juego de pelota; mientras que los centrales fueron hechos entre 900 y 1100 d.C., y su tema no es claro. Sin duda, los artistas que realizaron estos últimos bajo relieves se inspiraron en la técnica de sus predecesores, pero, sobre todo, los llevaron a cabo con la intención de generar un único discurso hoy en día inaccesible (Pascual Soto, 2006, pág. 37-40).

<sup>269</sup> Esta escuela era reacia a las novedades teóricas, metodológicas y técnicas que comenzaban a impactar a la disciplina arqueológica (Daneels, 2006, pág. 31). Para el caso de Medellín Zenil y del peso que el gobierno del estado de Veracruz tuvo en su delimitación del Totonacapan, Annick Daneels comenta lo siguiente: “Su autoridad fue respaldada por el apoyo institucional, lo que fue una

cada uno de los personajes representa un periodo específico de lluvia separados por la canícula. De esta manera, a *Aktsini'* le corresponde el temporal que inicia el 24 de junio, día de san Juan, y termina a mediados de julio; por otro lado, el temporal de *Nattsu'* abarca de finales de agosto a principios de octubre, periodo en que son más frecuentes los huracanes. Por su cercanía con la fiesta de san Miguel Arcángel, el 29 de septiembre, el nombre cristiano de *Nattsu'* es Miguel.

Con estas y otras asociaciones se edificó la hipótesis de continuidad entre los pueblos totonacos contemporáneos y la cultura prehispánica de El Tajín, hipótesis cuyas principales consecuencias fueron: 1) la totonaquización de ámbito arqueológico veracruzano, en especial de El Tajín y,<sup>270</sup> 2) la entronización de Huracán como el principal dios de los pueblos antiguos y contemporáneos del Totonacapan.<sup>271</sup> Sin embargo, a principios de los ochenta del siglo XX una nueva generación de arqueólogos crítica de la visión historicista y culturalista del ámbito veracruzano comenzó a impugnar estas tesis argumentando, entre otras cosas, que no existe certeza de que los fundadores de la antigua ciudad de los nichos

---

ventaja para la investigación y enseñanza de la antropología, creando centros especializados (instituto, escuela, museo, de los cuales Medellín fue director). Sin embargo, fue al mismo tiempo una desventaja, al impedir un desarrollo conceptual a favor de un *status quo*, principalmente en concordancia con las políticas estatales. El concepto, casi paradigma, de "Totonacapan", como área cultural del centro de Veracruz ocupado por totonacos desde la noche de los tiempos, del que Medellín fuera el mayor propulsor en el ámbito académico y público, parece surgir más como una línea impuesta desde arriba que por una argumentación arqueológica sólida y su validez se encuentra ahora seriamente cuestionada." (Daneels, 2006, pág. 32)

<sup>270</sup> El término totonaquización lo retomé de la obra de Arturo Pascual Soto, quien después de negar la participación totonaca en la fundación de El Tajín e incluso de comentar que no existe una tradición alfarera de pasta fina propia de dicho pueblo arqueológico, justifica su proceder de la siguiente manera: "Por más que parezca que he ido desdibujando su identidad hasta prácticamente hacerlos desaparecer del escenario cultural de Mesoamérica [a los totonacos], no hay nada menos atinado que imaginarlo así. Quizá estoy reaccionado aquí a una suerte de "totonaquización" del ámbito arqueológico veracruzano, promovida por una visión superficial de la historia antigua de México. (Pascual Soto, 2009, pág. 27).

<sup>271</sup> Además de José García Payón y Alfonso Medellín Zenil, el otro gran paladín de la totonaquización del centro de Veracruz fue Román Piña Chan. Su caso llama más la atención pues no perteneció al ámbito veracruzano, pero en su trabajo sobre El Tajín lleva la hipótesis de fundación totonaca más allá que cualquiera de sus antecesores, proponiendo la confluencia de dos olas totonacas alejadas en el tiempo y en el espacio que convergieron en la antigua ciudad. Asimismo, con él la identificación de Huracán como uno de los múltiples aspectos o advocaciones de Serpiente Emplumada llegó a su cúspide. Según dicho autor, el culto a Quetzalcóatl se desarrolló en El Tajín entre el 750 y el 900 d.C., periodo en que llegaron a la costa los totonacos teotihuacanizados. No obstante, fue hasta la fase Tajín Chico (900-1100 d.C.) que la ciudad alcanzó su clímax desarrollando el culto al ciclón atlántico. Lo más interesante de la perspectiva de Piña Chan es que al reconocer dos olas migratorias totonacas escindió las hipótesis de fundación totonaca y de culto al huracán flexibilizando considerablemente su marco interpretativo. Si para José García Payón la fundación y el culto fueron contemporáneos y tempranos, desde la perspectiva de Piña Chan el culto a Quetzalcóatl-Huracán fue tardío (Epiclásico y el Posclásico temprano) y la fundación totonaca de la urbe relativamente temprana (Clásico).

hayan sido totonacos ni de que Huracán haya sido adorado en la gran urbe del centro de Veracruz. En otras palabras, para un sector de la arqueología del Golfo de México del siglo XXI la mitología totonaca contemporánea no es evidencia de continuidad cosmogónica con el Epiclásico.<sup>272</sup>

En el primer capítulo comenté que uno de los peligros de recuperar el término Totonacapan era el de asumir que la región fue —es— étnica, lingüística y culturalmente totonaca cuando su configuración ha sido pluriétnica y plurilingüística por lo menos desde el periodo Clásico. Algo similar pasó con la zona arqueológica de El Tajín: se le asumió totonaca porque sus habitantes del Postclásico tardío, la colonia y la época contemporánea fueron y son totonacos.<sup>273</sup> La presencia histórica (Postclásico tardío y Colonia) y contemporánea (siglo XX) de una lengua en un espacio delimitado se tomó como evidencia de una ocupación milenaria.

No obstante, conforme las investigaciones arqueológicas y de lingüística histórica avanzaron quedó claro que el apogeo de El Tajín tuvo lugar durante el Epiclásico (650-950 d.C.) y el Posclásico temprano (900-1200 d.C.), y que para la llegada de los españoles ya había sido prácticamente abandonada. Si a ello sumamos que las fechas extremas para la llegada de los totonacos a la costa se ubican a la mitad de dicho periodo, entre 650-750 y 850 d.C. aproximadamente, surgió la duda de si los antiguos totonacos pudieron fundar la ciudad o si su presencia sólo reemplazó, absorbió o se fusionó con una cultura costera previa.

---

<sup>272</sup> Sara Ladrón de Guevara y Arturo Pascual Soto son los principales detractores de la tesis huracánica.

<sup>273</sup> A principios del siglo XX y sin suficientes investigaciones arqueológicas en que sustentarse, figuras como Eduard Seler, Jesse W. Fewkes, Francisco del Paso y Troncoso y Walter Krickeberg, entre otros, afirmaron el origen totonaco de la ciudad de las cornisas voladas y los nichos (García Payón, 1963, pág. 243). Ejemplo de esta perspectiva, que se mantuvo incontrovertida hasta entrada la década de los treinta del siglo XX, fue Ellen Spinden, quien sostuvo: "Although these characteristic antiquities of the region have at times been attributed to Aztec, Huastec or Olmec peoples, most writers have assigned them to the ancestors of the present Totonacs. When Cortes entered Cempoala in 1519 the Totonac linguistic group inhabited that part of Vera Cruz between the Tuxpan and Antigua rivers and west to the high Sierras, with the exception of certain highways and colonies of conquering Aztecs. These are the boundaries given by Torquemada for ancient Totonacapan, but he also records intrusions from the highlands, Chichimec in the fourteenth and Aztec in the fifteenth centuries, which resulted in localized loss of independence with shifting and shrinking, but not a general displacement of population. A core of this area in Vera Cruz and Puebla today maintains a population of about 60,000 who speak Totonac. As no scattered bodies of Totonac speech exist in Mexico outside the area described, and as the affiliations of the language are undetermined, we may assume that the Totonac language group has dwelt in this same area for a rather long period, at least a thousand years." (Spinden, 1933, págs. 226-227).

Si a estas incertidumbres añadimos que los complejos arqueológicos de los totonacos del Posclásico tardío, es decir, de las ciudades que conocieron los españoles a su llegada a tierras continentales —Cempoala y Quiahuiztlan— no se corresponden con aquellos de la cultura de El Tajín (Epiclásico) (Ladrón de Guevara, 2010, pág. 26-27), cada vez es menos *natural* la supuesta fundación totonaca de la ciudad de los Nichos. La creciente complejidad del universo arqueológico de El Tajín y su área de influencia permitió a la nueva generación de arqueólogos poner en duda la continuidad religiosa y étnica de los totonacos, a pesar de la reivindicación política y apropiación cultural que a lo largo de los siglos XX y XXI éstos han hecho de la ciudad de los nichos, en particular, y de la arqueología del centro de Veracruz, en general.

En el frente etnográfico esta vuelta de timón arqueológica pasó casi inadvertida y la mayoría de los investigadores que nos hemos ocupado del simbolismo contemporáneo del huracán en el Totonacapan asumimos una relación de continuidad entre algunas divinidades de El Tajín y el dios *Aktsini'*, lazo cosmogónico que metodológicamente requiere la mediación del modelo general mesoamericano y el seguimiento de elementos o personajes a través del tiempo. Seguros de la continuidad, en lugar de construir un modelo etnográfico del huracán que ulteriormente pueda ser contrastado con los diferentes modelos arqueológicos sobre El Tajín, nos hemos contentado con confirmar que en el Epiclásico y en nuestros días los totonacos reproducen los principios generales de la cosmovisión mesoamericana, conclusión veraz cuyo aporte al conocimiento de los discursos mitológicos y rituales de los totonacos y de los antiguos pobladores de El Tajín es menor.

Desde mi perspectiva, una vía para compaginar al análisis etnográfico con las continuidades míticas y rituales de El Tajín es la construcción de universos equivalentes en ambos polos temporales que evite la triangulación por el modelo mesoamericano general.<sup>274</sup> Para lograrlo será necesario plantear hipótesis de continuidad territorialmente acotadas, por ejemplo, entre El Tajín y su área de influencia, por un lado, y los totonacos centrales, por el otro. Aunado al control escalar, que tiene como supuesto a la heterogeneidad lingüística y étnica del grupo etnolingüístico, debemos tener en mente que no es recomendable centrar

---

<sup>274</sup> Esta apuesta, en absoluto novedosa, la encontramos en la crítica que Claude Lévi-Strauss hizo a los trabajos de Benjamin Whorf; basta que en la cita sustituyamos a la lingüística por la arqueología para aclarar mi postura “El error de Whorf y sus discípulos ha consistido en comparar datos lingüísticos muy elaborados, resultado del previo análisis, con observaciones etnográficas correspondientes a un plano empírico o al plano de un análisis ideológico, que implica un corte arbitrario de la realidad social. Comparan de esta manera objetos que no son de igual naturaleza, y corren el riesgo de llegar a lugares comunes o a hipótesis frágiles.” (Lévi-Strauss, 1992, pág. 124)

la atención en un personaje, trama o exégesis como en su momento hicieron Roberto Williams García y sus sucesores cuando privilegiaron las versiones de las que forma parte el relato Tajín 0. El propósito del presente capítulo será complejizar a la figura del Trueno Viejo integrando el mayor número de tramas y exégesis que de manera directa o indirecta convoquen a *Aktsini'*, *Aktzín* o *Llatzána*,<sup>275</sup> variaciones del nombre totonaco para Huracán.<sup>276</sup>

1.

En abril de 2004 registré este breve relato sobre el cerro Cozoltépetl:

[Zongozotla 8]

El Cozol era hombre. Fue un día a pescar al *Tukxpinisipi* [una cascada ubicada al sur de la cabecera municipal]; ahí agarró a un bebé que se quedó atrapado en un chiquihuite [trampa de pesca]. Lo agarró y lo tenía que llevar al mar [siguiendo la ruta del río], pero vino el amanecer y ya no llegaron hasta el mar. Cuando amaneció se quedaron allá [actual ubicación del cerro Cozoltépetl].<sup>277</sup>

Para iniciar su análisis conviene contrastarlo con Zongozotla 7, relato en donde el rey de los vientos o Cozol perdió su penacho por acción de un huracán. Como recordaremos, aquél fue a dar a un punto intermedio entre San Miguel Atlequizayán y San Juan Ozelonacaxtla y se convirtió en una peña llena de ocotes; mientras que Cozol quedó petrificado y adquirió su actual cuerpo de cerro *A'cpixi sipi'*. A pesar de las marcadas diferencias de trama ambos relatos tienen mucho en común; en primer lugar, tanto el vuelo del penacho como el camino del pescador transcurren de las tierras altas hacia las bajas siguiendo la ruta suroeste / noreste del río Zempoala.

---

<sup>275</sup> *Aktsini'* es el nombre que se le da en el grupo dialectal del norte, así como en las zonas alta y media del grupo dialectal del centro. *Aktzín* se le conoce en la zona baja o costera de la región de Papantla. Finalmente, *Llatzána* es la manera en que se llama en San Marcos Eloxochitlán, comunidad ubicada en el extremo occidental del grupo dialectal central. No cuento con registros de alguna variante propia del grupo dialectal del sur.

<sup>276</sup> En la zona de Papantla también se le conoce como *Tajín*, es decir, el rayo o trueno (Enríquez Andrade, 2013).

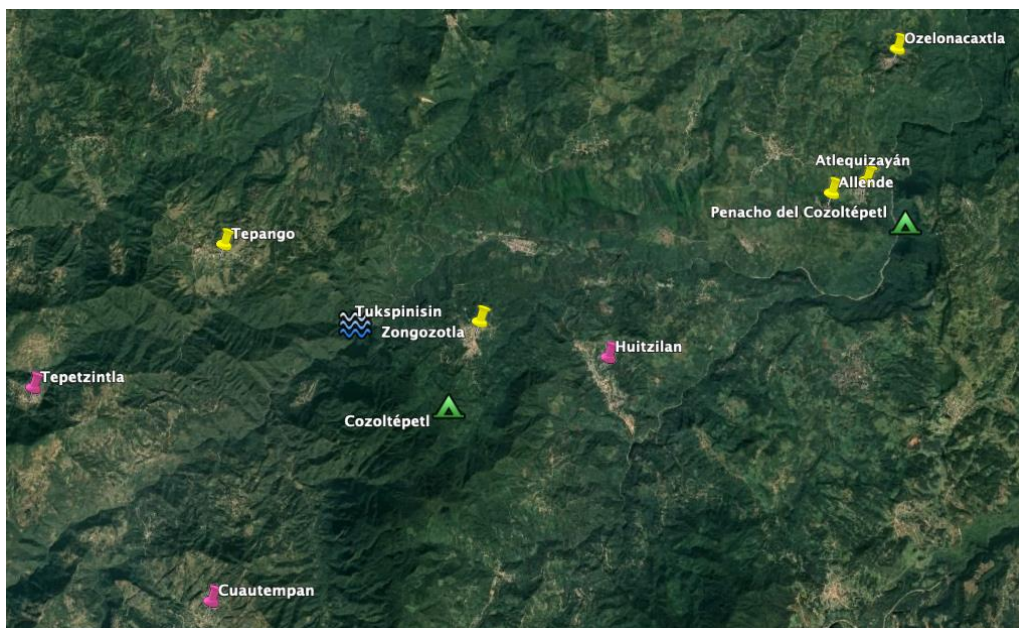
<sup>277</sup> Félix Gaona, Zongozotla de Bonilla, 25 de abril de 2004.

La comunión geográfica propia del territorio étnico y del sistema de huracán que lo sostiene —cuyos polos occidental y oriental son el cerro Cozoltépetl y el mar respectivamente— anclan física y simbólicamente a todas las narraciones del diluvio y, como veremos enseguida, también a las de Huracán. En este contexto las diferencias en los referentes intermedios —*Tukxpinisipi* y el cerro de ocotes, por ejemplo— responde a preocupaciones de diferente escala que destacan este o aquel accidentes. Así, mientras en el vuelo del penacho la atención está puesta en el tránsito altitudinal entre las tierras altas y las bajas (zona ecológica alta a la intermedia según la clasificación de Ellison), en el camino del pescador —lo mismo que en las narraciones Zongozotla 2, 3 y 4— la intención principal es marcar la relación de necesidad entre el majestuoso cerro y el mar, es decir, dicen al sistema de huracán.

Lo anterior justifica la puesta en secuencia de todas las referencias geográficas que aparezcan en los relatos de los totonacos centrales, pues al desarrollarse sobre el mismo río —y por lo tanto sobre la distribución del episodio de la perra-mujer— forman un sintagma “fluvial”. En el caso de las narraciones Zongozotla 7 y 8 todo inicia en *Tukxpinisipi*, poza ubicada en el extremo occidental del territorio totonaco central; continúa con la metamorfosis del pescador y la criatura en el gran cerro *A'cpixi sipi'* o Cozoltépetl; prosigue con la petrificación del rey de los vientos en Cozoltépetl y concluye con el vuelo y la caída de su penacho en la ribera sur del Zempoala, la cual dio origen a un cerro de ocotes y a los asentamientos de San Miguel Atlequizayán e Ignacio Allende. Aunque en ningún relato se menciona al mar, él es destino y el origen de todas las aguas y, por lo tanto, la referencia oriental extrema y absoluta de todas las narraciones que abordaremos en el resto de los capítulos.

Si ahora prestamos atención a las diferencias de personajes encontramos, primero, a un rey y su penacho transformados por la acción del huracán; y luego, a un pescador y a un bebé cuya metamorfosis fue provocada por el sol. Como ambos pares dan cuenta del origen del más importante cerro de la región totonaca central, es viable postular que existen relaciones de implicación entre el bebé y el penacho, por un lado, y el rey de los vientos y el pescador, por el otro. Para acceder a las relaciones que posibilitan estas homologías será importante analizar de manera aislada cada uno de los relatos buscando el rastro de *Aktsini'*.





Mapa 34: Contexto geográfico de los relatos Zongozotla 7 y 8

La historia del pescador y el bebé inicia en la cascada *Tukxpínisipi*, ubicada en la frontera de Zongozotla con el municipio totonaco de Tepango de Rodríguez y con los náhuatl de Tepetzintla y los náhuatl de Cuautempan. Se trata de una caída de agua muy alta que al llegar al río genera tal estruendo y brisa que parece que levanta humo, de ahí su nombre náhuatl *Alpopoca* (agua-humo). En totonaco *Tukxpínisipi* puede entenderse como el “abismo”, según me comentó un amigo local;<sup>278</sup> a un costado de él se forma una poza que la gente de Zongozotla llama *Sicu’lan* —bendito— que destaca porque en ella abundan los camarones de río o cozoles (*tzi’lih*), las acamayás (*a’kacho’ka*) y los peces (*squi’ti*), pero también porque al caer el chorro en el río genera un remolino que jala al fondo a los nadadores, por eso dicen que ahí está el *Aktsini’*,<sup>279</sup> es decir, Huracán o el Trueno Viejo.

Ampliamente conocido al interior del Totonacapan, *Aktsini’* es omnipresente. Se afirma que está en el mar como en la versión Tajín 0, pero también en los remolinos como el *Alpopoca* y prácticamente en cualquier cuerpo de agua, desde arroyos y manantiales hasta el río y las lluvias torrenciales.<sup>280</sup> A pesar de las marcadas divergencias locales sobre su cuerpo,

<sup>278</sup> Otra posible interpretación es “Cerro colorado que se quiebra”. Colectivo Historia y Tradición Oral de Zapotitlán de Méndez. [https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=629443390522735&id=600020330131708](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=629443390522735&id=600020330131708)

<sup>279</sup> Entrevista a Miguel García, Zongozotla, 25 de abril de 2004.

<sup>280</sup> En el capítulo segundo referí que puede ser un hombre o mujer que si se instala en los cuerpos de agua de los terrenos puede generar deslaves y derrumbes pues el agua comienza a desbordarse.

epónimo y residencias que resultan de la multiplicidad de sus personificaciones, sostengo que se trata de una única deidad. Entre los totonacos centrales se le reconoce desde los pueblos más occidentales como Eloxochitlán, Zongozotla y Tepango, hasta la oriental y cálida Papantla. Por ejemplo, para Tepango, Gastón Macín lo describe así:

En Tepango y en los distintos pueblos que conforman el Totonacapan aún se cree en un dios conocido como *Ā'ktzini*, considerado como “el mayor del agua”, es una deidad muy poderosa que gobierna sobre el agua que rodea a la tierra (el mar), a decir de algunas personas, es de tamaño inmenso (como una montaña), posee un cuerno dorado y no tiene manos, vive encerrado bajo el mar y no se le permite salir.

La forma en que se mantiene en contacto con la tierra es por medio del agua, motivo por el cual su mando se extiende a las aguas terrestres y a las subterráneas, se le puede encontrar en los ríos, los pozos, los manantiales, las grutas y en los estanques tanto naturales como artificiales. Al medio día vigila sus dominios, razón por la que a esa hora se evitan los lugares donde nazca, corra o se estanque el agua, pues encontrarse con él es motivo de enfermedad y en muchas ocasiones de muerte. [...] Con él residen los ahogados “*mū'xtu'nîn*” (los que se lleva el río), llegan ante *Ā'ktzini* y tienen como destino servirle, habitan en los ríos, pozos o manantiales y se ocupan de provocar que otras personas mueran de la misma forma para después llevarlas y presentarlas ante la deidad con el objetivo de conseguirle más sirvientes. (Macín Pérez, 2011, pág. 70).

Algunos ancianos de Zongozotla me comentaron que hace ruido como si tocara el tambor y cuando el sonido es muy fuerte los oídos se tapan. Empieza a tocar en junio y julio y trae el aguacero, pero a partir de agosto y hasta octubre suena más fuerte. Antes se le oía mucho pero se lo llevaron al mar, era pescador.<sup>281</sup> Además, en más de una ocasión, cuando el mediodía nos sorprendía y era preciso cruzar un arroyo, mis compañeros sacaron de sus morrales ajo, tabaco, chile y aguardiente, los cuales arrojaron al agua antes de intentar atravesarla. Me explicaron que con esta acción el “dueño del agua” se quedaba tranquilo y ya no intentaba robar el alma de las personas. En Nanacatlán, Cora Govers registró que:

El susto que se menciona más frecuentemente es el causado por el *dueño del agua*, lo cual sugiere que es un símbolo fundamental para la vida humana [...]. Cuando la gente cruza un río o una hondonada, se lava, se baña o va a los pozos o al jagüey, es fácil salpicarse, derramar el agua o ensuciarla, lo cual provoca el enojo del *dueño*. El *dueño* causa la enfermedad porque obliga al *listakna* (el *alma espíritu*) de la persona que provocó su enojo a abandonar su cuerpo y quedarse a la zaga (Govers, 2013, pág. 209-210).<sup>282</sup>

---

<sup>281</sup> Entrevista a Daniel García, Zongozotla, 3 de mayo de 2000.

<sup>282</sup> Govers describe un caso de “susto de agua” y su tratamiento (2013, págs. 209-213). En el territorio central el susto es muy común y sus causas son varias. El tratamiento ritual más común para estas

Por su parte, Nicolas Ellison nos refiere que en Huehuetla se le considera la divinidad del trueno y la tempestad, se dice que está ávido de almas humanas y que los pollos que se le sacrifican son una metáfora de la carne humana y —al igual que en Tepango— que las almas de los muertos ahogados lo acompañan como ayudantes. Vive en el fondo del mar en eterna espera de poder desatar el diluvio (Ellison, 2011, págs. 187-188). En Ozelonacaxtla, agencia municipal de Huehuetla, Rafael Hernández comenta que:

El dueño del agua —que incluye la lluvia, los manantiales, arroyos, ríos y lagunas—, es *Aktsini*. No se le puede ver, pero su presencia se puede reconocer porque en el agua se escucha un sonido fuerte- [...] Se le respeta mucho, la manera de hacerlo es tener un comportamiento bueno cerca de cualquier cuerpo de agua, es decir, no estar diciendo groserías y no estar bromeando o jugando. A las doce del día es cuando el dueño del agua se encuentra en cualquier manantial, arroyo, o salida de agua y es por ello que a esa hora está prohibido acercarse, debido a que nos puede llevar y por ende nos enfermamos. También, si uno tiene sed pero al ver el agua que tal vez esté un poco revuelta, no se le debe poner mala cara, sino tomarla, porque de lo contrario se le estaría faltando al respeto. (Hernández Hernández, 2017, pág. 117).

En Coyutla afirman que está encadenado en las profundidades del mar y que cuando empieza a llover grita porque “[...] tiene hambre, quiere que vayan al agua, para comérselos. Se come las almas [...]” y los ahogados son sus sirvientes (Romero Vivas, 1998, pág. 77). Además, “Si alguien se ahoga no va al cielo, anda así nomás en la calle, en el río, esos no van allá. Dicen que cuando llueve, ellos andan corriendo, andan corriendo en el agua, no se van ellos. Cuando se voltea algún barco ahí está el *Aktsini*” (Romero Vivas, 1998, pág. 94)

En Ignacio Allende hablan de él como un hombre que pesca mucho en el río y no le pasa nada;<sup>283</sup> mientras que en la cabecera municipal de Atlequizayán comentan que vive en el río —*Kalhtuchokoj*— y que es malo porque se lleva a los pescadores que andan sacando

---

enfermedades implica ir al lugar donde ocurrió el espanto o susto o donde se cree que el *dueño* se enojó. Ahí se suele dejar ajo, chile, tabaco y aguardiente al tiempo que se le pide al *dueño* que libere al alma. A pesar de que existen diferentes tratamientos, deseo señalar que, en comparación con los grandes rituales de los totonacos septentrionales, los del centro son muy sencillos y no suponen la replicación a escala doméstica del cosmos. Por esta razón decidí dejarlos relativamente al margen y centrarme en los mitos.

<sup>283</sup> Entrevista anónima, Ignacio Allende, abril de 2004.

la acamaya, pues come personas.<sup>284</sup> A mediados del siglo XX Isabel Kelly registró que en Eloxochitlán este dios vivía en la gran agua del oriente, al final del mar y de los cielos y que su morada se conecta con nuestro mundo a través del arcoíris. El Trueno Viejo está ansioso por inundar el mundo ya que las personas, los animales e incluso los árboles destruidos por el agua se le unen en el oriente por toda la eternidad (Kelly, 1966, págs. 397-399).<sup>285</sup> Setenta años después, en Eloxochitlán siguen llamando “hijos del agua” o “hijos del Yaktsana” a los ahogados y se dice que son llevados hasta donde termina el río Tecolutla (Bonilla Reynoso, 2019, pág. 33).

Gracias al trabajo del colectivo Historia y Tradición Oral de Zapotitlán de Méndez,<sup>286</sup> cuyos frutos son consultables en su página de Facebook, tenemos conocimiento de que en dicho municipio se considera que:

#### [Zapotitlán 1]

Akgziní dueño del mar, siempre está triste. A veces llora al medio día cuando el cielo está despejado. A veces llora antes del alba y entonces los labradores dicen en totonaco "tesemá Akgziní", y probablemente la lluvia interrumpa sus labores en la siembra. Se escucha como un trueno, como si el eco de las olas al chocar con los riscos llegara hasta la sierra. Dicen los viejos que a veces está tan triste, que se escucha su lamento en las chorreras del río y de las barrancas, justo al medio día.

-¿Por qué siempre está triste el Akgziní?- pregunté un día a mi abuelo.

-Porque quiere saber que día cumple años, siempre pregunta y nadie le dice. Todos lo saben pero lo guardan celosamente. Si le dicen se va a poner feliz, muy feliz que desatará a los huracanes, habrá mucha lluvia y el mundo se acabará. Nos moriremos todos. Por eso está triste, por eso lloró en la mañana, porque no sabe cuándo cumple años y nadie le dice.<sup>287</sup>

---

<sup>284</sup> Entrevista a Antonio Ponce Pérez, Atlequizayán, 27 de agosto de 2011.

<sup>285</sup> “The males become his agricultural workers; the females, his wives. Murder victims, individuals killed by wild animals, and women who die in childbed likewise are his liegemen.” (Kelly, 1966, pág. 399).

<sup>286</sup> El colectivo está conformado por Salvador Vázquez López, Omar Daniel Rojas Alfaro, Édgar de la Rosa Salazar y su trabajo puede consultarse en el siguiente enlace: <https://www.facebook.com/Historia-y-Tradici%C3%B3n-Oral-de-Zapotitl%C3%A1n-de-M%C3%A9ndez-600020330131708>

<sup>287</sup> Colectivo Historia y Tradición Oral de Zapotitlán de Méndez, 27 de enero de 2015. Narrado por Filemón López Luis: [https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=602935236506884&id=600020330131708](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=602935236506884&id=600020330131708)

En el extremo oriental del territorio totonaco central, en Morgadal, Papantla, Minerva Oropeza registró un relato que asoció a la “dueña del agua” pero que en realidad forma parte de las personificaciones de *Aktsini'*:

[Papantla 3]

(Un señor) Todos los días iba a pescar... Un día, cuando apenas se iba a meter al agua, se encontró a una señora, la dueña del agua, quien le preguntó:

—¿Por qué agarras tantos peces? Casi vienes todos los días.

El señor contestó:

—Es que mis hijos y mi esposa no tienen qué comer, y para que no sufran hambre, agarro pescados todos los días.

—Para que no andes sufriendo, mejor te voy a comer —dijo la señora—. Ahora, si no quieres que te coma, me vas a traer a uno de tus hijos... (S. Méndez, recop. Morgadal, Papantla). (Oropeza Escobar, 1998, pág. 113).<sup>288</sup>

Tierras arriba, otro relato hace referencia al pescador y a los ahogados.

[Coxquihui 1]

El hermano de un joven que había muerto ahogado en un arroyo, acude diariamente a ese lugar para llorar la muerte del muchacho. Una de tantas veces aparece un hombre que lo lleva al sitio donde se encuentra su hermano. Llegan a un pueblo muy grande y bonito, donde los recibe una anciana. Ésta desaprueba la presencia de aquel joven argumentando que el viejo san Juan [*Aktsini'*] se lo iba a comer. Entonces “trajo una paila grande y ocultó al joven debajo de ella (Z. Gaona, recop. Ruíz Cortínez, Coxquihui). (Oropeza Escobar, 1998, pág. 103).

Ahí mismo en Coxquihui otra narración lleva el tema de la pesca y los ahogados de *Aktsini'* hasta el mar, polo oriental del sistema de huracán. Se trata de una trama larga y compleja que inicia con la cuota de castigo que el “dueño de los animales” impone al pescador abusivo, la cual consiste en entregar un “pollo” o una “polla” que en realidad son su hijo o

---

<sup>288</sup> Para Zozocolco de Hidalgo, Bertha Aparicio sintetiza: “El **Xmalana Chuchut** o dueño del agua se encuentra en los cuerpos de agua (arroyos, ríos y pozas) y a él se le pide permiso para pescar. Se dice que cuando una persona va de pesca tan solo por matar animales y por diversión, provoca el enojo del dueño del agua quien hace que empiezen [sic] a caer rocas para espantar a la persona y deje de pescar.” (Aparicio Alegría, 1995, pág. 187).

hija. Con tristeza decide entregar al primero pero la hermana le ayuda a escapar. En su huida el chico traba amistad con los animales del monte, entre quienes reparte la carne de un animal que se disputaban. Llega a un pueblo donde la hija de un rey será entregada a una enorme serpiente devoradora de humanos, la *Xti'cat luwa*. Gracias a la ayuda de los animales del monte logra matar a la serpiente y después de desenmascarar a un arriero que se quería llevar el mérito, por su proeza es recompensado con la mano de la hija del rey:

[Coxquihui 2]

Posteriormente, la muchacha le propuso a su esposo emprender un viaje en el barco de su papá [...] Estando en altamar, la muchacha vio flotando un sacual [jícara] de varios colores que brillaba muy bonito. Veía que rodaba y cada momento se acercaba más al barco. Entonces la princesa le pidió a su esposo que lo sacara, pues le había gustado mucho y pensaba utilizarlo para sacar agua. Este obedeció y acercó la mano al sacual; pero, en lugar de sacar el objeto, lo jalaron a él de la mano, llevándolo al fondo del mar. Resultó entonces que no era un sacual sino Aktsini [...] El joven, entre tanto fue trasladado hasta donde se encuentra Aktsini, al llegar allá éste le dijo “Te traje aquí para que me ayudes a tocar *ki xuwa* [“Mi tambor de cuero”]. Yo ya no puedo, me canso mucho porque soy viejo” [...].<sup>289</sup>

La referencia al tambor hace eco de lo que los ancianos de Zongozotla decían respecto al ruido o rugido del dios de las aguas, conocimiento confirmado no sólo en Coxquihui y en Ozelonacaxtla, sino también en Zozocolco: “Cuando ya va a venir la fiesta de San Juan [Aktsini], en junio... ¿Has oído el Trueno?... Así que cuando llega la fiesta empieza a tocar, a estar tocando su tambor (Miguel Santiago, Zozocolco de Hidalgo, Zozocolco).” (Oropeza Escobar, 1998, pág. 119). A lo largo del territorio totonaco central la imagen de *Aktsini'* es bastante homogénea a pesar de que las tramas cercanas al cerro Cozoltépetl asocian la pesca con cascadas, pozas, arroyos o el río; mientras las orientales en ocasiones lo hagan con el mar. El plano inclinado es una condicionante geográfica evidente que no resta importancia a la gran agua de levante, pues es el lugar de destino de todas las aguas continentales.

Al igual que en las versiones de la perra-mujer el común denominador es el río Zempoala, puente terrestre a través del cual se conectan el océano con el *A'cpixi sipi'*, cerro de viento

---

<sup>289</sup> Zeferino Gaona Vega y Antonio Gaona Vega, Coxquihui, 16 de julio de 1990. Este relato cuyo título original es “Chaqana” forma parte de la compilación inédita de narrativas realizada por la Unidad Regional Norte de Veracruz de la Dirección General de Culturas Populares s/f.

e indicador indiscutible de las tierras altas. Precisamente en las faldas de este coloso Miguel García me comentó que:

[Zongozotla 9]

[...] el *Aktsini'* es el *machut'chutná* o señor del agua, por eso nace en el agua. La gente de las Láminas,<sup>290</sup> me contó que antes hacían sus chiquihuites para pescar los cozoles en el río, y que una vez un muchacho llegó al río y se encontró con una señora que estaba lavando su ropa desnuda. Esa señora no era mujer sino el *machut'chutná* [el dueño o señor del agua]. Ella le dijo, “a dónde vas” y él respondió que a agarrar cozoles. Ella dijo que muchas veces lo había buscado pero que no lo encontraba. Como no sabía qué cosa era ella, por fin el muchacho la abrazó y ella lo llevó a la cueva. Jamás se volvió a ver a ese joven. Ese día se calmó el *Aktsini'*, ya no volvió a gritar, pues lo que buscaba era su comida. Ese es como satanás.<sup>291</sup>

En Zapotitlán de Méndez se tiene el recuerdo de un relato que pone en armonía el desastre de 1999 —adjudicado a *Aktsini'*— con una de sus más populares personificaciones:

[Zapotitlán 2]

Antes de 1999 había una poza bajo el primer arco del Puente Morelos. Decían los viejos, que antes, en esa poza salían unas muchachas muy guapas, se les podía ver sentadas sobre la arenilla que circundaba la poza, se le podía ver asomando sus hermosos rostros. Esas criaturas coqueteaban con los hombres que pasaban por el puente, o a quienes iban con su red o atarraya a pescar. Se revelaban desnudas, mostrando su bien formado cuerpo. Quienes llegaron a verlas contaban de su hermosa cintura y de sus muslos morenos y firmes.

Ay de aquel muchacho que se atreviera a acercarse a una de aquellas doncellas, pues quedaba prendido de su hermosura. Si alguno quedaba hipnotizado por el deseo y se acercaba lo suficiente como para tenerla cerca, no podía haber regreso, la mujer otrora hermosa se transformaba en una víbora que enredaba al incauto mozo y lo perdía dentro de dicha poza para siempre.

Estas apariciones coinciden con una hora que para muchos totonacos y totonacas es de respeto, al estar cerca de una barranca, pozo de agua o río se debe tener cuidado de que no sea el medio día.<sup>292</sup>

---

<sup>290</sup> Municipio de Tepango de Rodríguez. El nombre totonaco de Las Láminas es *Kalhhtuchokoj*, palabra que en las tierras altas del grupo dialectal central significa “río”.

<sup>291</sup> Entrevista a Miguel García, Zongozotla, 25 de abril de 2004.

<sup>292</sup> Colectivo Historia y Tradición Oral de Zapotitlán de Méndez, 24 marzo de 2015. Narrado por Gilberto Vázquez Luis:  
[https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=631933883607019&id=600020330131708](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=631933883607019&id=600020330131708)

*Aktsini'* es un pescador de humanos que amenaza con anegar el mundo, de ahí su recurrente asociación con el diluvio, pero también con el diablo. Vecinos de Zongozotla, los de Tepango cuentan:

[Tepango 1]

En un pozo cercano al pueblo de Zongozotla iba a pescar siempre un joven, ya que cada vez que lo hacía llevaba muchos pescados, y eso le gustaba porque siempre iba a la segura.

Pero un día se encontró a una muchacha lavando a la orilla del pozo al que iba a pescar; llegó, la saludó y al momento se enamoró de ella, pero no le platicó nada en ese momento. Con el pasar de los días, el muchacho volvió a pescar y la encontró nuevamente lavando; la muchacha había tendido su ropa que tenía los colores que forman el arcoíris. Pero el joven no se imaginaba quien era la muchacha. El muchacho se sentó junto a ella y le empezó a platicar cosas de amor, y la muchacha aceptó las palabras de amor del joven, diciéndole que tenía que seguir regalando sus gallinas. Lo que al muchacho le pareció raro, no se daba cuenta que la muchacha se refería a los pescados.

La muchacha aceptó al joven con la condición de que arreglara una flauta de caña y un tambor pequeño como el de los 'voladores'; le dijo que cuando regresara al pozo, a lo lejos viniera tocando su tambor y pitando su flauta. El joven dijo: estoy dispuesto a todo.

Entonces el muchacho regresó a su casa, empezó a arreglar lo que le había pedido la muchacha. A su padre le pareció raro lo que hacía y le preguntó a su hijo para qué los quería. Cuando el joven volvió a irse a la pesca, su papá se fijó bien que llevaba la flauta y el tambor y lo siguió sin que se diera cuenta.

El padre del joven observó que éste antes de llegar al pozo empezó a silbar con su flauta y a tocar su tambor, tal y como se ejecutan en la danza de los 'voladores'. Mientras tanto la muchacha lo escuchó y se preparó para recibirlo; él la encontró como anteriormente, lavando. Llegó, se sentó junto a ella silbando y tocando su tambor.

Después de esto empezaron a platicar de amores como de costumbre. El papá al ver lo que pasaba se dijo a sí mismo: 'entonces este era el plan que tenía mi muchacho, tiene su novia': pero le pareció raro que se encontrara lavando sola en ese lugar, porque nadie vivía cerca de ahí. Se preguntó ¿de dónde vendrá esta joven?

El padre del muchacho vio que de momento se dieron un abrazo, y al hacerlo la muchacha jaló al joven hacia el pozo, se fueron dando vueltas. Se sorprendió de lo ocurrido y se acercó apresuradamente a la orilla del pozo para ver si su hijo no se había ahogado, pero no vio nada. Tiempo después observó que dentro del agua venían dando vueltas la muchacha y el joven como eran en vida, pero ya no eran humanos, eran unas culebras que estaban enredadas una a la otra. (Ávila Soriano, 1990, págs. 245-246).

El tema del pescador raptado y del tambor con la flauta reaparece 1500 metros tierras abajo en la comunidad de Ruiz Cortines, Coxquihui:



### [Coxquihui 3]

Hace tiempo vivía una señora viuda que tenía 2 hijos varones, uno ya estaba joven y el otro todavía era pequeño. El mayor mantenía a la familia; él era pescador, siempre iba a pescar en el río y cada vez que iba traía bastante pescado. En una ocasión se encontró con una joven (dueña del agua); ella advirtió: “ahora ya no te vas a ir a tu casa, porque aquí te vas a quedar conmigo”. El muchacho preguntó por qué y ella respondió que porque ya se había llevado bastante de sus amiguitos (los peces). El muchacho aceptó pero dijo que antes tenía que avisar en su casa. El muchacho le dijo a la mamá, pero no le dijo por qué se iba. Empezó a arreglar su flauta y tamborcito, y empezó a avanzar tocando los dos instrumentos. La señora le suplicó a su hijo pequeño para que siguiera a su hermano y así saber a dónde iba, haciéndolo de manera que no lo viera su hermano. El niño obedeció y resulta que de donde iba a pescar el hermano, salió del agua una muchacha bonita que abrazó al muchacho y se hundió con él en el agua sin que el joven dejara de tocar los instrumentos citados. El niño tristemente retrocedió en su camino y contó todo lo sucedido. (Villani, 2018, pág. 318).<sup>293</sup>

Este conjunto de narraciones comparte la misma preocupación paisajística cimentada en el sistema de huracán, ciclo que sostiene la equivalencia entre el cerro Cozoltépetl y el Todopoderoso de las aguas, *Aktsini'*, pues ambos son pescadores occidentales cuyo último destino es el mar. Congruente con el relato inicial, en Tepango la asociación entre el cerro y el señor de las aguas es explícita:

### [Tepango 2]

[...] En el cerro *Ā'kpixi* al que le dicen Cotzole, se crió ese [*Ā'ktzini*], él vivía en la montaña y quería ser el jefe, el que mandara a todo el mundo [...] Era tan grande y tan fuerte que sí podía hacerlo, y se le dio la libertad de hacerlo, pero cuando quiso acabar con el mundo creciendo el agua San Miguel se dio cuenta y llegó a vencerlo, porque San Miguel es el único que le puede ganar pues él utiliza el relámpago y manda a las estrellas [...] Por eso en cuanto iba a crecer el agua San Miguel le arrojó rayos y mandó a la estrella que lo destruyera. Cuando le ganó, los veinticuatro San Migueles salieron de las peñas y lo llevaron a donde hay mucha agua, ahí donde acaba la tierra, lo arrojaron y para que ya no pudiera salir, San Miguel ordenó a las estrellas que lo vigilaran. Ahora él está encerrado, pero si sale acaba con el mundo.<sup>294</sup> (Macín Pérez, 2011, pág. 137).

Se trata de variaciones sobre un mismo tema (Trejo Barrientos, 2008) que nos permiten asociar paradigmáticamente episodios y tramas en apariencia disímiles, como por ejemplo

---

<sup>293</sup> En Zongozotla, Raquel García documentó una versión similar que asocia directamente a la muchacha seductora con *Aktsini'* (García García, 2014, págs. 105-106).

<sup>294</sup> Antonio Juan González, Tepango de Rodríguez, diciembre de 2007.

el relato sobre el origen de la danza del Volador (Zongozotla 4) con la referencia al tambor y la flauta de los voladores que acabamos de leer (Tepango 1 y Coxquihui 3). La solicitud de la joven —que es *Aktsini'*— de que su pretendiente se acercara al son del tambor y el carrizo evoca los rituales previos al corte del árbol y al vuelo,<sup>295</sup> sugiriendo una relación estrecha entre Huracán y esta danza.

En Zongozotla 8 el uso del chiquihuite apunta a que Cozol pescaba cozoles o peces, pues el chiquihuite puede ser usado para ambas presas aunque se prefiere para los crustáceos. Recordemos que en la *Relación de Tetela* el nombre del cerro “Cotzoltepequec” se traduce como “sierra de camarones” porque en nahua “cozol” da nombre a los camarones de río y porque presuntamente en su cima hay un manantial lleno de estos crustáceos (Acuña Sandoval, 1985). Siglos después esta etimología le fue corroborada a Raquel García en Totutla, mientras que en Zongozotla le contaron:

Uno de los informantes recalcó al mismo tiempo, que el cerro crió muchos cozoles hace años y citó también que se oye el río que pasa debajo. Sin embargo, algunos puntualizaron que en la cima de este no hay manantial [...]. Y por ser estos manantiales de aguas torrentes albergan una gran población de camarones de agua dulce que en totonaco se conocen como makgaxilh (variante de Zongozotla). (García García, 2014, pág. 73).

La relación entre el cerro y el camarón es congruente con el antecedente geográfico de la metamorfosis: la cascada *Tukspinisin*. No es casualidad que la voz y el cuerpo de *Aktsini'*, una de cuyas formas emblemáticas es el remolino, se localicen en un extraordinario cuerpo de agua ubicado en la frontera nahua-totonaca donde, además, abundaban los peces y los crustáceos (tanto acamayaz como cozoles). Al respecto, para el caso de Huehuetla Francisco Córdoba Olivares comenta que los indígenas creen que “[...] dentro de las aguas profundas de los ríos y donde hay remolinos, mora una gran acamaya que se traga a la gente y tiene tanta fuerza que destroza las balsas y lanchas”. (Córdoba Olivares, 1990, pág. 24). *Aktsini'* es remolino, cozol (camarón) y acamaya gigante.

Hagamos una primera síntesis. En el extremo occidental del territorio totonaco central —zona alta— un pescador coge a un bebé en su trampa. El bebé capturado en el chiquihuite es análogo a los camarones y a las acamayaz, por un lado, y a los difuntos ahogados por

---

<sup>295</sup> Los rituales previos al corte y al vuelo a los que hago referencia los registré en la comunidad de la Santa Cruz, Papantla, el 3 de agosto de 2016.

el otro. Tanto los crustáceos como los difuntos son “pescados” o capturados durante la época de crecida de los ríos,<sup>296</sup> la cual inicia en el mes de junio con la temporada de lluvias, periodo durante el cual *Aktsini'*-Huracán tiene una presencia activa ya que se trata de su temporada, periodo en que hace sonar su tambor. La enorme diferencia es que los humanos pescan cozoles, acamayaz o peces; y *Aktsini'*, que vive en y es el cerro Cozoltépetl, hace lo propio con los humanos, los cuales son sus gallinas.

Esta inversión muestra el tipo de intercambio que se establece entre el dueño de las aguas y los humanos, el cual puede plantearse en términos de “cozoles por ahogados” y viceversa. Así como los crustáceos capturados ya no llegan al mar porque son arrebatados a *Aktsini'* en su descenso por el río,<sup>297</sup> los humanos son seres arrebatados al pueblo que estarán condenados a servir al señor de las aguas a lo largo del río e incluso en el mar.<sup>298</sup> Visto desde la perspectiva del sistema de huracán, entre los cozoles y los ahogados se establece un relevo geográfico —donde los primeros salen del río los segundos entran— que permite que los extremos —cerro y mar— permanezcan en contacto, es decir, que se establezca un ciclo a través del río.

2.

Cuando el primer amanecer sorprendió al pescador y al bebé en su camino hacia el mar la petrificación de sus cuerpos significó el origen del cerro de camarones, Cozoltépetl, así como el de los crustáceos de río que se crían en sus faldas, los cozoles. Se trata de una doble incoación. La fusión-reiteración del **pescador-Cozol** con el **bebé-cozol** —señor y criatura— en el amanecer del mundo prefigura la tensión entre los dos rostros de la tormenta. Es importante tener en mente que la fisión de Cozol en dos personajes

---

<sup>296</sup> Félix Gaona me explicó brevemente el periodo de cozoles: “En junio es la época de los cozoles, empiezan a nacer en mayo, pero en junio, cuando crece el agua es que se los llevan y es el tiempo para su pesca con chiquihuite. Los cozoles se empiezan a producir a principios de mayo, y ya en junio ya lo pasa a traer el agua y se los lleva. El cozol es distinto a la acamaya.” Zongozotla, 24 abril de 2004.

<sup>297</sup> La imagen de *Aktsini'* como dueño o señor de las aguas y de los animales de pesca es congruente con la exégesis de Miguel García quien comenta que los cozoles deben ser consumidos y/o vendidos, pero nunca regalados, menos aún a las amantes. Incumplir con esta norma conlleva el castigo. Tanto en el territorio de los totonacos centrales, como en el de sus vecinos náhuatl y náhuat, es común el relato del cazador que es reprendido por el dueño del monte por cazar y regalar la carne de su presa a su amante. En ambos casos se usa el mismo argumento y es muy probable que el señor del monte y el señor de las aguas sean en realidad dos caras de la misma moneda.

<sup>298</sup> Aunque en ocasiones se puedan sustituir pollos por humanos como menciona Ellison para el caso de Huehuetla.

etariamente contrastantes sigue una lógica geográfica y temporal. Si efectivamente los ahogados, los crustáceos y los bebés son personificaciones de un mismo proceso que inicia en el extremo occidental, es decir, en las cimas de los cerros donde los árboles resinosos prevalecen, el bebé de nuestro relato es un indicador temporal opuesto y complementario de un personaje necesariamente anciano y marino que, como hemos visto en varios relatos y abundaremos en él en el próximo capítulo, es el mismo *Aktsini*.

Detengámonos en el personaje del bebé que, al igual que el pescador, trasciende el acotado campo de los mitos del origen del *A'cpixi sipi'*. En el año 2000 varios amigos de Zongozotla me contaron que en la entrada del pueblo había un manantial que antiguamente fue objeto de rituales de petición de lluvia. En época de sequía —mayo y junio— le llevaban cruces y le arrojaban aguardiente para que “el agua se emborrachara y se pusiera a llorar” y así lloviera. Cuando se echaba el refino salía humo del manantial. Este manantial se conecta con el arroyo *Ska'ta luwa*, cuya traducción literal al castellano es “bebé-serpiente”. La razón de esta denominación es la siguiente:

[Zongozotla 10]

Hay un arroyo allá abajo donde está el petate de víbora, el *xti'cat luwa*, tú vas pasando y si te ve va volando y te agarra descuidado y aunque no estés tomado te envuelve y te mete al agua. Según que una señora fue a ver a su señor [le llevaba la comida a la milpa], y en el arroyo encontró llorando un bebecito en una piedra. Como estaba llorando se compadeció y fue a abrigarlo, pero en vez de abrigarlo la abrigaron a ella y el bebé [vuelto serpiente] la metió al agua y por eso le quedó *ska'ta luwa*. Arriba le dicen La Virgen, a un kilómetro más abajo es el *ska'ta luwa*.<sup>299</sup>

La trama es similar a la de los pescadores de cozoles pero en lugar de una muchacha aparece un bebé, sustitución que marca el tránsito de un acto de seducción a uno de compasión maternal.<sup>300</sup> Cuando en 2004 visité Ignacio Allende me contaron que en el municipio de Ixtepec hay una comunidad de nombre *Ska'ta chu'chut* —bebé-agua— y que ahí, años atrás, una serpiente se hizo pasar por un bebé y se llevó a una mujer. Condolida

---

<sup>299</sup> Diario de campo Leopoldo Trejo, 2001. Por descuido no registré el nombre de mis interlocutores.

<sup>300</sup> Debo señalar que los mitos sobre pescadores parecen oponer la pesca de crustáceos a la de peces. La primera es central en las tierras altas y trae a escena la seducción del pescador, mientras que en las tierras intermedias y bajas el motivo central de relación es el abuso por parte del pescador y la posterior solicitud de uno de sus hijos como compensación. A pesar de que las tramas de estos dos mitos son muy diferentes, *Aktsini* es el pivote en ambas.

por el llanto del pequeño, la señora le ofreció su seno para mamar; el bebé la abrazó y se convirtió en víbora y la jaló hacia el agua. Esta historia, algo descolorida, es referida por Emma Yanes Rizo (2006) en su libro *Historia viva de Ixtepec*:

[La comunidad de] Escatachutchut surge de la siguiente manera: hace muchos años, donde está el manantial, a dos kilómetros de la comunidad, paseaba por ahí una mujer que, de repente, escuchó el llanto de un niño, pero se dio cuenta que no había nada. Y por eso le llama así la comunidad, *escata* significa niño y *chutchut* agua: el niño del agua. (Yanes Rizo, 2006, pág. 93).

En Caxhuacan, Amador Hernández me contó que sus antepasados:

#### [Caxhuacan 1]

[...] bajaron por el rumbo de santa Catarina, que en totonaco se dice *skata chu'chut*; ahí hay un manantial chico que se traduce como "agua de niño", pero nosotros hemos tratado de buscarle su significado más apegado a la realidad, y como ahí hay manantial chico y efectivamente no es muy grande, ahí quedó un testimonio con relación a la fundación de los totonacos que fueron bajando hasta Tajín.<sup>301</sup>

Además de evocar los movimientos migratorios sierra / costa que vimos en los primeros capítulos de este trabajo, lo dicho por Amador Hernández sugiere que en ese manantial antaño se realizaron rituales y que, quizá todavía hoy, hombres y mujeres tienen especial cuidado cuando pasan por él al mediodía, pues es probable que como bebé, atractiva joven o un guapo mancebo *Aktsini'* los quiera cazar. En el extremo oriental y cálido del sistema de huracán, en Plan de Hidalgo, Papantla, Luisa Villani registró la siguiente versión:

#### [Papantla 4]

Había una mujer que llegó al agua, con su olla y empezó a ver a un bebé nadando. Lo levantó y este empezó a llorar. Al cargarlo, el bebé se quedó pegado al pecho de la mujer. Ella lo trajo a su casa, pero, ya no lo pudo soltar, le estaba chupando la sangre. El marido le cortó el seno y la señora se murió. Levantaron al bebé con hierbas y lo aventaron a una presa. (Villani, 2018, pág. 149).

---

<sup>301</sup> Entrevista a Amador Hernández, Caxhuacan, 30 de marzo de 2001.

Quinientos metros tierras arriba, en Coahuilán, Annamária Lammel recogió el siguiente testimonio que complejiza sustancialmente la acotada imagen que he expuesto de *Aktsini'* y sus personificaciones:

[Coahuilán 1]

El dios del agua, de los ríos, de los lagos y del mar es el arcoíris (*cha'macxculi't*). En el sitio en el que se forma el arcoíris puede verse a un niño, un niño que llora, que lleva el color preferido de los totonacas (azul-verde; *spu'pu'cu stakni'nqui'*). Vemos un niño que llora dentro del agua, donde el arcoíris se forma, se construye. El arcoíris es una curva y entonces el niño se levanta del interior del agua y sale, sube hacia el cielo. Así se forma el arcoíris y el niño cae del otro lado. Cuando se ve un niño que llora, el arcoíris, el dios de las aguas y de la luz del Sol (*chichini*), ilumina al niño. Es así como los colores del niño se reflejan a través de las gotas de lluvia. Es el arcoíris. Pero el agua puede hacer daño al hombre. Es necesario respetarla, es sagrada. (Lammel, 2008, págs. 197-198).

Sin mencionarlo por su nombre, *Aktsini'* aparece como el arcoíris, caracterización que es armónica con lo que en la zona fría y alta registró Gastón Macín para Tepango:

[Tepango 3]

El arcoíris (*chā'macxculi'm*) es considerado como “el mayor de las serpientes” o “la madre de las víboras”, tiene sexo y se le reconoce por la intensidad que hay en sus colores, siendo las hembras más claras o transparentes y los machos de tonalidades más intensas.

En los lugares donde nacen se suele apreciar un remolino que produce los matices que lo caracterizan, de esa zona sale hasta llegar a un arroyo o un río para así formar el arco. En ocasiones aparece en forma de una mujer o de un niño recién nacido, y una vez que logra atraer la atención de alguien toma su forma original o se transforma en una serpiente. Al respecto la gente habla de un caso sucedido en un manantial:

En una ocasión una señora iba caminando muy cerca de un ojo de agua, ella se dirigía a su casa, cuando de pronto escuchó un quejido, se oía como el de un bebé recién nacido. La señora se asustó y siguió caminando, pero escuchaba como el llanto se hacía cada vez más fuerte. Para salir de la duda se acercó a ver qué pasaba, y al llegar a un lado del ojo de agua vio que estaba abandonado un bebé que lloraba porque tenía hambre. Ella, como estaba dándole leche a uno de sus hijos que apenas tenía como dos años, cargó al que se encontró y le comenzó a dar leche, pero al hacerlo sintió como se le calentaba el cuerpo y de pronto vio como el bebé se convirtió en una víbora, la señora se espantó mucho y aventó a la víbora, y en cuanto lo hizo salió un arcoíris, por eso ese ojo de agua se llama así, *ska'ta' chu'chut* que quiere decir bebé de agua. (Macín Pérez, 2011, pág. 46)

En la zona intermedia se cuenta que:

[Mecatlán 2]

Fue al rancho una señora. En un arroyo vio a un niño bonito que estaba solo y lloraba. Dejó la carga de leña que llevaba y le dio de mamar, pero luego no se lo pudo quitar y ella se murió. Cuando la señora se murió se formó el arcoíris. El niño era el arcoíris. Cuando sale el arcoíris las señoras fuman tabaco y éste se descompone. (Márquez Rodríguez y García Flores, 1993, pág. 51)

Por otro lado, en Zozocolco de Hidalgo, Bertha Aparicio Alegría recopiló un relato similar:

[Zozocolco 1]

En una ocasión estaba tirada una criatura, la cual tenía puesto un gorrito con listones de colores. Entonces pasó una señora la vio y la envolvió en su chal; después de que agarró al niño ambos desaparecieron y lo único que quedó fue un arcoíris.

Por ello no es bueno (aconsejable) bañarse en los arroyos o pozas cuando hay arcoíris, ya que éste agarra a la persona y se la lleva dentro del agua y la convierte en víbora mala. (Aparicio Alegría, 1995, pág. 209).

Finalmente, en las tierras bajas de Papantla, en la comunidad de Morgadal:

[Papantla 5]

Se cree que el arco iris fue creado cuando una señora iba a traer agua al arroyo. A la orilla de éste, cerca del pozo, se encontraba una criatura. El niño estaba bien vestido, con suéter y gorrito. Estaba llorando, Como esta señora era casada y también tenía hijos, se compadeció al verlo llorando y lo levantó del lugar en que se encontraba.

Cuando ya tenía a la criatura en los brazos, no se calmaba; entonces le dio el pecho porque pensó que tenía hambre. La criatura se pegó a mamar y, cuando la señora quiso despegarlo, se había convertido en una víbora. La señora, al instante se desmayó y murió.

Con los diferentes colores que tenía su ropaje, se fueron formando muchas rayas que se elevaron en forma de arco. Por eso actualmente el arco iris tiene muchos colores.<sup>302</sup>

---

<sup>302</sup> Sara Méndez García y Dominga García Juárez. Morgadal, Papantla, 30 de abril de 1981. Este relato cuyo título original es "Origen del arco iris" parte de la compilación inédita de narrativas

A las relaciones huracánicas entre el bebé, la serpiente, el remolino y *Aktsini'* se agrega el arcoíris, madre o mayor de todos los sérpidos, epítome de las víboras. Física y mitológicamente el arcoíris es la personificación que mejor expresa la eterna tensión entre Huracán y Sol, ya que su presencia sólo es posible cuando ambos confluyen, aunque en realidad ocurre cuando el primero cede ante el segundo, de ahí que en la zona de Papantla se diga que el arcoíris “Anuncia que se va a quitar la tempestad, el fin del ciclón y el advenimiento del buen tiempo. Se forma en junio y julio.” (Oropeza Escobar, 1998, pág. 131).

Al respecto, Carlos A. Baltazar registró el siguiente relato, el cual es explícito sobre la dialéctica entre la lluvia y el sol:

[Coxquihui 4]

Un día una señora agarró una olla para ir a sacar agua en el manantial. No se dio cuenta si estaba tronando allá abajo, estaba relampagueando porque iba a llover, va a caer un aguacero. No se dio cuenta, más bien no hizo caso, la señora necesitaba el agua por eso fue al manantial a sacarla. Cuando llegó al manantial cayó un tremendo aguacero, el sol estaba caliente. Al sacar con una jícara el agua se agachó y vio un niño bien lindo, de ojos verdes. La señora dijo, pobre niño porque está ahogándose aquí, voy a sacarlo de aquí. En vez de sacar el agua, sacó al niño, metió las manos y al sacarlo se desenvolvió, como un rollo que se desenvuelve. Es así como se formó el Arcoíris, la señora metió la nariz debajo del agua, se la llevó el niño que se convirtió en Arcoíris.” (Jiménez Baltazar, 1999, pág. 59).

Tierras arriba, en la zona de transición entre la zona fría y la cálida, se confirma la peligrosidad del arcoíris y se precisa que sus apariciones tienen lugar durante el periodo de sequía intrapluvial, es decir, en la canícula.

Y en palabras de Pedro, el arcoíris dicho en totonaco Chamaxculit: “si una mujer pasa por el lugar en donde está el arco iris o debajo de él con una olla llena de agua en la cabeza, el arco iris la puede perseguir y enfermar”. O si una señora está lavando su ropa cerca del río, el arcoíris la puede perseguir en forma de niño, si ella le ve la cara al niño o al bebé que llora. Esto puede ocurrir sobre todo en el periodo de la Canícula, *tatatni'*, que va desde el 25 de julio

---

realizada por la Unidad Regional Norte de Veracruz de la Dirección General de Culturas Populares s/f.



al 5 de septiembre (dura en general 40 días) y puede también manifestarse como pus y raspón (Villani, 2018, pág. 259).

El arcoíris tiene un aura de peligro que se ve reflejada en los relatos y que, en ocasiones, hace partícipe de ella a la tierna imagen del bebé abandonado, a una jícara de varios colores, como vimos páginas arriba, o bien de oro, como se lee en el siguiente relato proveniente de Zapotitlán:<sup>303</sup>

### [Zapotitlán 3]

Antes de que cerraran la vereda, uno iba a nadar y a lavar al Maqastaqat. Maqastaqat, así se le nombra en totonaco a la planta que se ocupa para hacer chiquehuites y escobas, había mucho en ese lugar cuando yo era niña. Ahí iba yo a lavar con mi abuela, llevábamos nuestra batea de madera. No había jabón, no, pura raíz de amole. Qué bonito espumaba.

La poza estaba ancha y tenía una parte bien honda. Fue en ese lugar donde me decía mi abuela que se había ahogado una señora. Como antes todas iban a lavar al río, en el Huakgali, en La Piedra Amarilla, en varias partes. Veías a las viejitas con la batea sobre su cabeza y con su tambache de ropa. Unas nomas iban a lavar, otras ahí la secaban.

Pues esta señora clarito vio unas jícaras de oro que estaban flotando, quiso agarrar una y rápido se echó a nadar. Ya cuando la agarró -¿Cuál jícara? Era una víbora. Se le enredó y se la llevó hasta el fondo. Ya no volvió a aparecer. Era merito el medio día.

Por eso antes no nos dejaban acercarnos o ir al río a medio día. Teníamos que ir acompañados.<sup>304</sup>

Tanto en las tierras bajas de Papantla como en el declive que las anteceden, las personificaciones de *Aktsini'* son consistentes. Al respecto Minerva Oropeza reporta que:

El arcoíris es peligroso, pues se empieza a mover y corretea a la gente, pudiendo tragarse a la persona, pues es como una serpiente (Alejandro Atzin, Morgadal, Papantla). El arcoíris a veces es hombre y a veces mujer; si es hombre corretea a las mujeres (y viceversa); en tal caso se debe uno esconder para que lo pierda de vista (Freddy Méndez, El Tajín), pues de

---

<sup>303</sup> Laura Romero Vivas comenta que en Coyutla: “Los habitantes del espacio inferior [cuya deidad es *Aktsini'*] se hacen presentes en el espacio cotidiano a través de formas animales, objetos, sombras. Pueden presentarse como *un perro gigantesco*, una *jícara*, un bebé que llora, un *enanito con muchas flores*, etc.” (Romero Vivas, 1998, pág. 79).

<sup>304</sup> Colectivo Historia y Tradición Oral de Zapotitlán de Méndez, 3 de marzo de 2015. Narrado por Senorina García López: [https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=618921191574955&id=600020330131708](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=618921191574955&id=600020330131708)

otra manera ocasiona graves enfermedades e, incluso, la muerte (Josefa García, Tahuaxni Sur, Zozocolco) (Oropeza Escobar, 1998, pág. 116).

Llegado el mes de junio *Aktsini'* comienza a batir su tambor y ayudado de su hueste de ahogados, bebés, acamayás, doncellas, jóvenes, remolinos, jícaras y serpientes sale a pescar a aquellos que se dejan seducir por las delicias y los colores propios del agua y el arcoíris. "Humanos por cozoles" es la consigna. En ocasiones esta seducción va más allá de la simple pesca y raya en el incesto ontológico, pues sugiere el intercambio sexual inter-especie.

### [Huehuetla 3]

En este manantial que pasaron [comunidad de Xunalpú] ahí salía el arcoíris, antes pues había monte [...]. Nuestros abuelos antepasados dicen que ahí salía el arcoíris en este manantial [...] pero también es peligro, es una serpiente, sé un poco del arcoíris, todavía me tocó ver a una mujer que pasando ahí abajo del arcoíris se embarazó pero no nació, nomás así anduvo como 5, 10 años aguantó la mujer, se ve que estaba embarazada y ahí anduvo, no había doctores, no sé cómo la revisaron, aguantó como 15, 20 años ahí anduvo dice que la embarazó el arcoíris, porque no tienes que pasar por donde está el arcoíris, pero si tienes tabaco puro, cigarro, ajo, no te va a hacer daño, no te va a hacer nada, pero como ahorita ya no fumamos pues sí te puede hacer daño. Otro dice que pasaba por un arroyo pero estaban los truenos, relámpagos y empieza a llorar un bebé a la orilla del lago, ves que un bebé recién nacido pues se mueve y llora y la mujer lo quería levantar y no sé cómo pasó, la mujer que dicen que iba a dar el pecho pero se quedó ahí, la mató, la llevaron a la mujer, pero se le cambió, está llorando un bebé a la orillas del mar pero es el mismo arcoíris, es la serpiente, *luwa tapalá* se le llama en totonaco a esa serpiente.<sup>305</sup>

Una historia semejante fue registrada por Gastón Macín en Tepango:

### [Tepango 4]

Si el arcoíris es macho sigue a las mujeres y si es hembra a los hombres, aunque no siempre se tiene que cumplir esa norma pues basta con estar cerca para enfermarse. Por lo general, el cuerpo de la persona que tuvo el contacto comienza a hincharse, siendo una de las afecciones más comunes la inflamación del vientre. Si el individuo afectado muere es llevado a donde reside el arcoíris [...].

Al tener sexo, el arcoíris también puede provocar embarazos falsos: Una muchacha había ido a acarrear agua, así como hacían antes, llevaba su apaxtle sobre la cabeza, iba a su casa a

---

<sup>305</sup> Pedro Juárez García, Huehuetla, s/f.

dejar una carga porque debían ir varias veces, unas diez o quince vueltas al manantial. No se dio cuenta, pero la iba siguiendo un arcoíris, nosotras si nos dimos cuenta porque íbamos atrás de ella y bien que se veía como el arcoíris se había metido en el apaxtle y desde ahí se formó el arco. Cuando llegó a su casa una comadre les avisó a sus papás que un arcoíris se había metido en el apaxtle de su hija, ellos tiraron el agua, pero un tiempo después a la muchacha se le fue hinchando la panza, como si estuviera embarazada. Los papás la regañaron y le pegaron porque ella decía que nunca había tenido nada que ver con un hombre, pero con la panza pues ninguno le creyó.

[...] Cuando llegó el momento, le acomodaron su lugar para que naciera el chamaco, una señora de las que se dedican a traer los niños al mundo fue a ayudarla, pero en el momento en el que según iba a nacer el niño, que sale pura agua, pero agua de colores, así como los del arcoíris, los mismos que se ven cuando sale. Entonces ahí ya le creyeron que no había sido su culpa sino del canijo arco iris, ese es una víbora y hay que tener cuidado porque te ataca de muchas formas y luego ni te das cuenta así como con la muchacha. (Macín Pérez, 2011, pág. 46).<sup>306</sup>

Finalmente, en Coahuilán y Plan de Hidalgo, Annamária Lammel comenta:

*Chamaxculit wuan lua*, el arco iris, se convierte en serpiente, empieza a salir del agua como vapor y después pone colores, persigue a la gente y luego aparece un niño en su vientre. El arco iris “te contamina y te pone un niño”, embaraza a las señoras. El rayo, el arco iris, la serpiente y la lluvia (tormenta) están así asociados y son fenómenos interdependientes. (Lammel, 2008, pág. 204).

El intercambio sexual entre seres de diferente estatuto ontológico no prospera. A diferencia de los episodios diluviales en donde la perra se vuelve mujer —una metamorfosis en el sentido estricto— las formas-cuerpo que adquiere *Aktsini'* para seducir a los humanos son transitorias, señuelos, ya que los intercambios que con él se establecen siguen una lógica de mutua pesca —depredación— y no de alianza, de ahí la ruptura temática entre ambas clases de relatos. A diferencia de la agricultura, las relaciones de depredación son inmediatas en tanto los pescadores cazan peces y crustáceos, lo mismo que *Aktsini'* se hace de sus “pollos”. Se trata de un toma y daca de “hijos” que contrasta y antagoniza con la lógica del maíz —solar—, razón por la cual en varios relatos sobre el pescador el abuso

---

<sup>306</sup> Para el caso de Zozocolco de Hidalgo Bertha Aparicio registró lo siguiente: “Otra forma en que el dueño del agua puede apoderarse del espíritu de una persona, es cuando hay arcoíris y la persona se mete a bañar al arroyo. El efecto del arcoíris es peligroso sobre todo para el sexo femenino, ya que la mujer que se baña en el arroyo cuando hay arcoíris queda como si estuviera embarazada, pero en el vientre sólo tiene agua. También se tiene la creencia de que los niños albinos son hijos del arcoíris.” (Aparicio Alegría, 1995, pág. 188).

que hace del río y de los manantiales se explica por la falta de tierras de cultivo, situación que en el mundo campesino connota necesidad y pobreza.<sup>307</sup>

Histórica y míticamente la pesca y la caza —relaciones predatorias— anteceden a la agricultura. Este tránsito se expresa en el paso de la condición de chichimeca a tolteca, movimiento análogo al del tiempo de los “antiguos” al presente. Al respecto, las primeras líneas de un mito sobre el origen del maíz que Iván Deance documentó en Ixtepec son claras: “Cuando la gente todavía no tenía maíz, se dedicaba a la cacería y a la pesca, también recolectaban frutos silvestres.” (Deance Bravo, 2007, pág. 60). El mundo de *Aktsini'*, y por lo tanto las relaciones de intercambio que se establecen con él, pertenecen a una lógica anterior, antediluvial y chichimeca que sigue vigente en específicos ámbitos. Al respecto, Isabel Kelly registró que en Eloxochitlán:

El mundo ha pasado al menos por un gran *tiempo* y se encuentra en el curso del segundo. El primero, el de los *antiguos* (*shantil*) termina con la aparición del Sol. Se trata de un mundo oscuro, iluminado únicamente por las estrellas. Sus habitantes apenas miden medio metro y sin embargo se parecen a la gente de hoy; ellos viven de la cacería y la recolección. [...] Con la aparición del Sol, los antiguos se convierten en “piedras, árboles, todos los animales, los metates y las ollas de cocina”. (Kelly, 1966, pág. 395-396).

Esta es una de las razones por las cuales a Huracán se le llama el Trueno Viejo, nombre que debe entenderse en el sentido de primer trueno, rayo principal, o bien, trueno más poderoso o anterior al sol.

3.

Detrás del bebé, la acamaya, la jícara,<sup>308</sup> el remolino, la doncella y/o el doncel la constante es la serpiente-arcoíris, personificación que podemos considerar prototípica de *Aktsini'*

---

<sup>307</sup> Al respecto, Aparicio Alegría abunda: “Con respecto a la pesca, también se piensa que además de pedir permiso para pescar al dueño del agua, es conveniente ir vestido con ropa humilde, sin dinero y con unas cuantas tortillas duras; para que dicha deidad vea que tienen necesidad y les permita pescar en abundancia.” (Aparicio Alegría, 1995, pág. 187). En otros relatos el oficio de cazador no es considerado propiamente trabajo y por lo tanto sus practicantes son tenidos por flojos.

<sup>308</sup> En el libro XI de la *Historia general de las cosas de Nueva España* Bernardino de Sahagún escribe: “34.— Hay otra culebra que se llama *xicalcóatl*, que quiere decir culebra de jícara. Hay grandes y otras pequeñas; críanse en el agua; cuando son grandes tienen en el lomo naturalmente nacida una jícara, muy pintada, de todos los colores y toda labor. Esta culebra, cuando quiere cazar personas, llégase a donde pasan caminantes y muestra la jícara sobre el agua, que anda nadando,

cuando mora en los cerros y en las aguas continentales. El complejo mítico de esta víbora celeste y acuática reclama un estudio particular que excede los límites de este capítulo. En las siguientes páginas me limitaré a señalar aquellos aspectos que evocan a la tormenta y su paisaje evitando profundizar en otras vías de análisis, sobre todo su personificación de dueña o protectora del maíz, rol sumamente importante que requiere un análisis exclusivo. En la localidad de Xonalpú, municipio de Huehuetla, Pedro Juárez García me compartió que:

[Huehuetla 4]

Aquí como a 500 metros me platicaba mi difunto padre que había una víbora. Porque ve usted que la nauyaca, el *Jukiluwa*, cuando crece, crece, crece hasta de 10,12 hasta 15 metros. Había cuevas en el cerro aquí a unos 500 metros, hasta ahorita hay cuevas, ahí donde nacen los zopilotes, cueva de zopilotes, así se le nombra. Ahí había una nauyaca<sup>309</sup> pero que ya le salieron cuernos, dicen que vieron [...] que creció como 15 metros y quería volar; ya tenía sus alas, ya tenía sus cuernos, había monte, todavía me tocó ver, había árboles grandes. Pero llegó de momento como ahorita el temporal de agua, que está el aire, el airecito, tormentas, truenos, aguaceros, relámpagos y empiezan los truenos en este cerro y empiezan los rayos una, dos, cinco, diez veces y empiezan a rodar cerros, todavía están ahí los cerros. Hasta que no lo arrastren [los rayos] como sacan una acamaya de su cuevita a la *Jukiluwa* [no va a parar la tormenta]. [...] Si no hubiera hecho el Ángel, el dios de los rayos para sacarlo y pudiera volar, cae donde cae pero se traga a la gente, se empieza a acabar a la gente, es lo que decían nuestros abuelos, pues nadie se enfrenta para matarlo pues ya tenía alas, tenía sus cuernos y se escondía, nomás salía, porque la nauyaca nada más sale abre el hocico y empieza a caer mapaches, ardillas, chachalacas, solos se van tragando, los atrae, hasta dicen que la gente [...], así como los que se ahogan y todavía viven pero ya no se pueden agarrar porque dicen que están muy resbalosos y ya están para ir **al Aktsini'**, [...] pues es así también la nauyaca, si una persona lo atrae, se va solo, te traga, había en aquel año, si había, ahorita ya no. Los rayos rascaron su cueva para sacar al nauyaca, eso no tiene mucho tiempo tiene como 80 años en el *pu'chune'*, lugar de zopilotes, hasta ahorita se le conoce así, cueva de zopilotes.<sup>310</sup>

---

y ella escóndese debajo de ella, que no parece; y los que pasan por allí, como ven la jícara, éntranse en el agua a tomarla, y ella poco a poco se va llegando hacia lo hondo, comienza a turbarse el agua, y hace olas, y allí se ahoga el que iba a tomar la jícara. Dicen que esta culebra es negra; sólo la jícara es de diversos colores.” (Sahagún, 1975, pág. 655). La semejanza con el relato Coxquihui 2 y 3 y algunas exégesis que he presentado, no deja lugar a dudas sobre la continuidad simbólica de estos mitos de la colonia temprana y los contemporáneos. Asimismo, son claros en asociar al petate y la jícara con las serpientes y con *Aktsini'*.

<sup>309</sup> “Nauyaca” es un término de origen nahua que se traduce como *nahui*=cuatro y *yácatl*=nariz. En totonaco la nauyaca se llama *mawakite'*, término que no logro descifrar. En la zona de Pantepec también se le conoce como *xakinkatate*, que se traduce literalmente como “cuatro narices”.

<sup>310</sup> Entrevista a Pedro Juárez, Huehuetla, 11 de abril de 2011.

La palabra totonaca *Jukiluwa* se traduce literalmente como *juki* = venado y *luwa* = serpiente,<sup>311</sup> de donde se desprende que esta pretendida nauyaca en realidad es una mazacuate alada y cornuda. Pongo en duda la especie de la serpiente porque la nauyaca (*Bothrops asper*) es una víbora que habita en las tierras del Totonacapan pero su comportamiento no se ajusta a la descripción dada por Pedro Juárez.<sup>312</sup> Tengo la impresión de que don Pedro confundió a la nauyaca con la mazacuate (*Boa constrictor imperator*), pero en el plano mítico su distinción no es clara.<sup>313</sup>

---

<sup>311</sup> Utilizaré como sinónimos a los términos de “serpiente” y “víbora”. No obstante, estoy al tanto que el primero nombra a la especie en general, dentro de la cual las víboras se caracterizan por ser venenosas.

<sup>312</sup> La confusión se evidencia en su descripción de la nauyaca: “[...] **no tiene veneno** pero cuando crece te atrae, es más peligro, si te le quedas mirando como que te hipnotiza, te atrae, igual los animales, aunque viene de 50, 100 metros palomas que van pasando ahí se empiezan a dar de vueltas y caen donde está su cuevita, pero bajan solos los animales, [se los] traga porque ese no mastica, nomás traga.” Esta descripción se ajusta más a la víbora mazacuate que habita tanto en el Totonacapan como en el resto de las tierras tropicales de nuestro país. La nauyaca y la mazacuate pueden llegar a confundirse, pues ambas tienen hábitos nocturnos y pupilas verticales, su patrón de coloración es similar (una forma de mimetismo para confundirse con la hojarasca); la diferencia en tamaño no es muy marcada (la primera alcanza los 2.5 metros mientras que la segunda los 3), y las dos son buenas nadadoras sin ser acuáticas; finalmente, aunque una es venenosa y la otra no, su estrategia de caza es por emboscada (seat and wait). Entre las principales diferencias están que la mazacuate pertenece a la familia de las constrictoras (Boidae) mientras que la nauyaca a la de las venenosas (Viperidae); la boa tiene escamas lisas de tonos brillantes y su dentición aglifa, mientras que la nauyaca presenta escamas quilladas de tonos opacos y aterciopelados con dentición solenoglifa (agradezco al biólogo Elí García-Padilla por la asesoría en este tema). Debemos considerar que las confusiones entre diferentes tipos de serpientes son comunes, sobre todo cuando las características zoológicas se mezclan con las simbólicas. Por ejemplo, en el libro XI de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, Bernardino de Sahagún enlista una treintena de especies, muchas de las cuales se acercan a la *Jukiluwa*; por si fuera poco, tres de ellas llevan el nombre de “mazacóatl” y de éstas la que se ajusta mejor a lo narrado por Pedro Juárez es la siguiente: “Hay una serpiente en esta tierra que se llama *mazacóatl*; (es) muy grande y muy gruesa, de color pardo oscuro, tiene eslabones en la cola, tiene en la cabeza cuernos como ciervo y por eso la llaman *mazacóatl*, porque tiene cuernos como ciervo; mora en las montañas muy ásperas, cuando llega a edad perfecta recógese a algún lugar o cueva, y desde allí sin salir fuera atrae con el anhélito conejos y aves, y ciervos, y personas, y cómelos; y de esto se mantiene, estándose queda en su cueva.” (Sahagún, 1975, pág. 652). Como podemos leer, las continuidades no pueden ponerse en entredicho.

<sup>313</sup> La literatura etnográfica sobre el punto no es conclusiva. La enorme cantidad de especies y subespecies de serpientes en el trópico mexicano es un factor que considerar cuando abordamos el tema de la distinción entre la mazacuate y la nauyaca. Aunque para el Totonacapan tenemos registro de relatos que expresamente distinguen una de la otra (Cuentos Totonacos, 2000, pág. 44-46), por lo general las características zoológicas se funden en el plano mítico. Ejemplo de ello son el listado y las descripciones que Bernardino de Sahagún hace de varias de ellas en el libro XI de la *Historia general de las cosas de Nueva España* (Sahagún, 1975), en donde encontramos, además de los tres tipos de “mazacóatl”, otros varios tipos de víboras voladoras y cornudas de gran tamaño una de ellas de nombre *quetzalcóatl*, que según el fraile era propia de Totonacapan. Cabe señalar que, mientras efectivamente hay especies con protuberancias que parecen cuernos, no hay registro de serpientes que vuelen. Aunque las cualidades sensibles son la materia prima de las construcciones simbólicas no necesariamente existe una relación de correspondencia entre ambos planos. Traigo esto a colación porque en el mito la distinción entre estos dos tipos de animal puede variar de un

A mi favor traigo a colación lo reportado por Nicolas Ellison, quien para Huehuetla refiere que entre los seres subterráneos que habitan en las cavernas está precisamente la *Jukiluwa* o mazacuate, serpiente alada que asocia al dueño de la tierra y del maíz (Ellison, 2013, pág. 215). En Tepango, como veremos a continuación, su perfil huracánico está más desarrollado.

[A las serpientes] se le relaciona con el agua y con el arcoíris debido a los múltiples colores que ambos tienen, su sola presencia infunde un gran temor entre las personas. A pesar de estar relacionada con lo maligno, se sabe que algunas de ellas también son benéficas para las personas. Un caso específico es el de la *jūqui' lūwa'* (*Boa constrictor imperator*), que también es conocida como “la víbora del dinero”, pues a ella se le atribuyen facultades especiales para dar bienes a quien la encuentre. Para acceder a los beneficios que proporciona se tienen que cumplir con ciertas reglas, como; que la persona sea del sexo opuesto al de la víbora; que quien la encuentre la lleve a su casa y cuide de ella durante un periodo de siete años, durante el cual, a cambio de las atenciones, retribuirá a su dueño con dinero, animales y bienes materiales. Sin embargo al cabo de siete años el destino final de la persona es el de morir.

La *jūqui' lūwa'* suele estar entre las milpas, y cuando se le encuentra no es atacada pues a pesar de temerle, se sabe que se alimenta de los roedores como los tejones, ratones o tuzas, los cuales suelen comerse las milpas de los huertos de las personas. Lo anterior aunado a que en su piel se reconocen unos círculos a manera de monedas, puede justificar el que se le reconozca como la “víbora del dinero”. (Macín Pérez, 2011, pág. 46).

Para el caso de Mecatlán, María Márquez Rodríguez y Raúl García Flores, sintetizan:

En la región, la víbora mazacuata es considerada sobrenatural, maligna, casi una persona que puede ser amante (en el sentido figurado) de un hombre o una mujer y a cambio de cuidados especiales y una buena alimentación les da dinero y fortuna. Si se dejara de considerar a la víbora o a su muerte, ningún descendiente la cuida, todo el dinero, como se vino se va. (Márquez Rodríguez y García Flores, 1993, pág. 73).

---

paisaje a otro, e incluso, entre territorios. Por ejemplo, a partir de la obra de Alain Ichon (1990) entre los totonacos septentrionales, Ávila Soriano comenta lo siguiente: Las creencias recogidas en Tepango, nos hacen diferir de Ichon respecto a que es el *mawakite* [nauyaca] y no el mazacuate (*Boa constrictor imperator*) el personaje de muchas leyendas, el que produce oro hasta llenar grandes cofres y quien consiga domesticarlo se volverá rico, etcétera; ya que las creencias antes mencionadas son asignadas a *Jukiluwa* o mazacuate en Tepango de Rodríguez, y porque nos decía una informante que en la Ceiba, *mawakite* es el nombre de la *nauyaca* o “cuatro narices” (*Botrops atrox asper*) una de las serpientes agresivas más venenosas y temidas de la región. (Ávila Soriano, 1990, pág. 249). Efectivamente, como veremos en el capítulo octavo, en el grupo dialectal del norte la nauyaca o *mawakite* es muy temida y hasta el momento no he encontrado relación alguna entre ella y, por ejemplo, el arcoíris.

Su capacidad de cambiar de género y edad según la presa es un tema constante y congruente con la manera en que la *Boa constrictor* caza, pues al no ser venenosa y alcanzar dimensiones considerables es un depredador de paciencia —*seat and wait*— que abraza y asfixia a sus víctimas. Soporte corporal de las doncellas, jóvenes, bebés y jícaras que aparecen en los manantiales y arroyos, la *Jukiluwa* apuesta por el engaño, es decir, por la atracción y la seducción de sus presas como pudimos leer en varias narraciones y exégesis. En este contexto, el diseño de su piel y su cuerpo tornasolado son factores centrales para asociarla con las riquezas. En Tepango, por ejemplo, sus manchas en la piel y coloración la vinculan con el dinero (Ávila Soriano, 1990, pág. 249), mientras que en Zozocolco se dice que:

EL ARCOÍRIS ES UNA MAZACUATE. El macho tiene manchitas de colores y la hembra es acrisolada, de color azulado (Antonio Sarmiento, Zozocolco de Hidalgo, Veracruz). Su piel cambia de color según la actitud o estado de ánimo: de su color gris habitual puede pasar al blanco, al azul o a otros (Miguel García, Zozocolco de Hidalgo, Zozocolco) (Oropeza Escobar, 1998, pág. 115).

Los colores son un elemento central en la caracterización de la venado-serpiente y en su asociación con el arcoíris y el dinero,<sup>314</sup> pero además son clave para integrar al análisis a otra pretendida especie de sierpe: la *Xti'cat luwa*. Esta víbora fue mencionada en el relato Coxquihui 2 como devoradora de humanos, mientras que en Zongozotla 10 se hizo pasar por el bebé en el arroyo *Ska'ta luwa* (otra forma de devorar humanos). En el polo opuesto, en Los Tigres, Papantla, se habla de que:

Cuando en un río o arroyo se echa una jícara de siete colores o un petate [...] de los mismos colores, o cuando una criatura se pone a llorar sin consuelo cerca del agua, y además su traje es de varios colores (*xtikatluwa*), se transforma para engañar a la humanidad y dominarla con la extraña fuerza sobrenatural que tiene (Domingo Francisco, Los Tigres, Papantla). (Oropeza Escobar, 1998, pág. 97).

---

<sup>314</sup> En un relato de Francisco Sarabia titulado “El señor y el Diablo”, Domingo Francisco Velasco y Pedro Francisco Antonio (29 de julio de 1982), contaron que: “Aquel viejo, papá de la muchacha, es el diablo, y la muchacha, la culebra mazacuate, que es la cría del diablo en nuestro idioma totonaco la conocemos como ‘*Matuminá*’ (el que hace dinero).” (Unidad Regional Norte de Veracruz de la Dirección General de Culturas Populares, s/f.).



El nombre *Xti'cat luwa* se descompone en *xti'cat* = petate y *luwa* = serpiente, es decir, petate-serpiente. En Mecatlán cuentan que:

[Mecatlán 3]

En un lugar había un molino donde vivía una víbora de tepetate.<sup>315</sup> Cuando una señora iba por agua se convertía en hombre y le decía que la quería; si la señora no aceptaba se la llevaba. También se llevaba animales. La gente le hizo una zanja para que se fuera con todo y agua y después, en esa zanja, echaron agua bendita. (Márquez Rodríguez y García Flores, 1993, pág. 105).

La asociación entre el lecho indígena y la sierpe se explica, hoy en día, porque anteriormente los tejidos de petate llevaban algunas tiras teñidas y por lo tanto eran análogas en diseño a la piel del rastrero.<sup>316</sup> “En un lugar llamado Ojital, se tendía UN PETATE [una *Xti'cat luwa*] a mediodía —en aquel entonces los petates se adornaban con TRAZOS DE COLORES— capturaba a las personas que pasaban por ahí y se las llevaba (Asunción Vázquez, Coxquihui, Coxquihui).” (Oropeza Escobar, 1998, pág. 97). Como podemos ver, las tramas son muy similares a las que leímos para la *Jukiluwa* al punto que la “petate-serpiente” parece ser una variedad de la venado-serpiente<sup>317</sup> y, por lo tanto, otra personificación de *Aktsini'*. En Papantla, por ejemplo, Rosa Albarrán y Ruperto Hernández recuerdan que:

[Papantla 6]

En Chihuahua, Municipio de Espinal [actualmente municipio de Coxquihui], hay un hermoso manantial y se cuenta que es ahí donde habita la serpiente llamada “Stikatluwa”; los que la

---

<sup>315</sup> El narrador confundió tepetate con petate.

<sup>316</sup> Esta interpretación es congruente con la descripción de dos sierpes (míticas) que aparecen en la obra de Bernardino de Sahagún: “20.—Hay otro monstruo de culebras que se llaman *petlacóatl*; dizque se juntan muchas culebras y se entretejen como petate, y andan de acá a allá, porque tienen todas las cabezas hacia fuera; aquella tela está cercada de cabezas de culebras. De estas culebras cuentan ciertas supersticiones, como en la letra están puestas. 21.— Hay otra culebra que se llama *coapétlatl*, es ancha como un pliego de papel, y en la una esquina tiene la cabeza, y en la esquina contraria tiene la cola; anda de través como cangrejo y va haciendo ruido como cuando se arrastra un petate; raramente aparece esta culebra.” (Sahagún, 1975, pág. 653).

<sup>317</sup> Argumento que incluso podría ser válido para la extensa lista de especias que Bernardino de Sahagún describe en el libro IX de su *Historia general de las cosas de Nueva España*.

han visto dicen que tiene cara de niño. Sin embargo, mucha gente va a ese lugar a bañarse o a pescar acamayayas, pues hay muchas en ese lugar.

La última vez que supimos de Stikatluwa fue hace como diez años. Entonces, andaban unas gentes del pueblo en el manantial y un muchacho se metió a buscar acamayayas; nosotros acostumbramos pescarlas con las manos y nos metemos con los ojos cerrados, pero ese muchacho llevaba puesto un visor, de esos lentes modernos que han inventado para ver dentro del agua. Dicen que el joven entraba y salía del agua, diciendo: “¡Vengan a ver con mi visor!” ¡Se ve clarito las plantas, las piedras y todos los animales! Así de fácil pescar las acamayayas, pues se ven así.

Y se volvió a meter. Dicen que, en el momento en que iba a agarrar una acamaya, vio que la serpiente estaba cerca de él abriendo la boca para tragárselo; el muchacho salió rápido por el susto y platicó a los demás lo que había sucedido. Desde ese día, el joven enfermó y se puso flaco y pálido, y por más doctores que lo veían y medicinas que tomaba, no se podía aliviar; hasta que un día se murió.

Algunos dicen que fue castigado por Stikatluwa por haberse metido con el visor, otros dicen que le vino anemia del susto que llevó; pero la mera verdad es que desde ese día enfermó, pues antes había estado bien sano.

Cuentan los ancianos que la única manera de ahuyentar a la víbora es haciendo una promesa para que venga uno de los bóldos y acabe con ella; pero eso sólo los antiguos rezaderos lo saben hacer, pues los de ahora ya no saben cómo es la costumbre y si no lo hicieran bien, correríamos el peligro de que el manantial se secase.<sup>318</sup>

Por eso no nos extrañará saber que en Coxquihui la *Xti'cat luwa* habita en los manantiales y asusta a los pescadores que se sumergen a buscar acamayayas. De manera análoga, en la caracterización que Minerva Oropeza hace de esta serpiente comenta: “Mis informantes de Zozocolco mencionan la existencia de una víbora gruesa y larga, similar a la mazacuate, que habita en manantiales, arroyos y pozos, y amenaza con tragar a quienes se aproximan a capturar acamayayas; sin embargo, desconocen su nombre.” (Oropeza Escobar, 1998, pág. 97). A pesar de las dudas de los interlocutores de Oropeza, el ámbito de la *Xti'cat luwa* es prácticamente el mismo que he delineado para *Aktsini'*, la *Jukiluwa* y sus personificaciones, por lo cual sostengo que se trata del mismo personaje.

Los miembros del colectivo Historia y Tradición Oral de Zapotitlán de Méndez sostienen esta afirmación, pero además nos brindan una síntesis que explica el sentido *Luwa tapalá*, nombre que en el relato Huehuetla 3 se dio al bebé-agua que se llevó a las profundidades del mar a la ingenua mujer que le ofreció el pecho:

---

<sup>318</sup> Rosa Albarrán Serrano y Ruperto Hernández Bernabé. Papantla, Papantla. 3 de mayo de 1981. Este relato cuyo título original es “El día de la Santa Cruz” forma parte de la compilación inédita de narrativas realizada por la Unidad Regional Norte de Culturas Populares s/f.

Las serpientes ocupan un lugar de suma importancia dentro de la mitología y cosmovisión de los totonacos de la Sierra Norte de Puebla. Proporcionan abundancia económica, vigilan a quienes limpian la milpa, son aniquiladas por las estrellas o por los TIPSKGOYAT que comen brasas, se transforman para engañar a los hombres y mujeres y así llevarlos a las profundidades del agua. Presentamos el siguiente relato a manera de cuento corto sobre LUHUATAPALÁ, la víbora que se transforma —en flores, en chicales o jícaras de oro, en bebés, en doncellas hermosa.<sup>319</sup>

El relato al que se refiere la cita es muy similar a Zapotitlán 3 salvo que, en lugar de una jícara de oro o de colores, el señuelo usado por *Aktsini'* es un ramo de coloridas flores. Si efectivamente *Luwa tapalá* se entiende como la “serpiente que se transforma”, es claro que sus múltiples posibilidades corpóreas tienen como denominador común a la figura prototípica de la *Jukiluwa*. Para que no queden dudas sobre qué o quién es la *Luwa tapala'* traeré a colación un extenso y rico relato narrado por Gabriel Sainos en Ixtepec. Esta narración tiene la particularidad de poner en secuencia al episodio diluviano de la perra-mujer con el ciclónico de la *Luwa tapala'*:

[Ixtepec 2]

En la época de la colonia llegaba un personaje, *Mai'katná*, es el dueño de las pequeñas lagunas que había, era el espíritu del dios *Aktsini'*. Se disfrazaba de mestizo y luego pedía un lugar para hacer su casa, pero luego escogía donde estaba plano, siempre decía que su casa la iba a adornar con flores, no tardando aparecía una laguna y de esa laguna aparecían flores y eso siempre lo atribuían al mar. Ese personaje del *Mai'katná* robaba animales, robaba lo que había [...]

Entonces lo que hicieron fue buscar doce hombres y doce mujeres, los hombres conocidos como *tantlahua* que caminan por detrás, se comen las doce brazas ardiendo, se quitan los pies y vuelan, [...] también contrataron a doce mujeres que tragaban doce brazas grandes y volaban [...] Llegaron esos doce hombres, vinieron volando y cayeron en la laguna de noche, alrededor de media noche, la gente que vivía alrededor se dio cuenta que empezó a hervir el agua para matar al *luwa tapala'*, al *Mai'katná*. Entonces alguien dice que se enteró el *luwa tapala'* pero ya estaba como un monstruo, ya era grande y tragaba personas y entonces dijo “los voy a acabar”.

Abrió la boca, como eran doce los iba tragando, pero como los iba tragando iban saliendo como excremento pero vivos, pasaron doce hombres, pasaron once mujeres y la que iba atrás se quedó adentro de la panza, era una mujer, pero esa mujer llevaba machete, ella no pudo salir porque se empujaban unos tras otros y salían [...] Entonces le cortó la panza y se salió pero no por el ano.

---

<sup>319</sup> Colectivo Historia y Tradición Oral de Zapotitlán de Méndez: [https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=616319661835108&id=600020330131708](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=616319661835108&id=600020330131708)

En la otra noche apareció un reptil grande atrás de la iglesia, muerto, pero cuentan los más antiguos que ese no era el papá *luwa tapala'* sino que era el hijo, pero tenía características de un reptil y muchas gentes de varios lugares vinieron a ver, vinieron a ver que estaba tirado. Fue convocada la población, ahí se quedó tirado el reptil, era más grande que un cocodrilo. Hasta ahora para la gente de Ixtepec si los pozos se acaban, eso es cosa del dueño de las lagunas, el *luwa tapala'* y el *Mai'katná*, las advocaciones del *Aktsini'*.

Al otro día, como la iglesia era un panteón, ahí enterraron a un señor que se llamaba Miguel Hernández. Los muchachos que cuidaban la iglesia [...] se quedaban ahí charlando frente al templo. Entonces de momento empiezan a ver que se empieza a esponjar la tierra, entonces dijeron que estaba resucitando, que estaba reviviendo, va a salir de la tumba Miguel Hernández, pero no era él, sino que era el *Maikatná* también conocido como *luwa tapala'*. ***Luwa* significa “víbora”, *tapala'* significa “que se convierte”, es decir, “víbora que se convierte en persona”.**

El *luwa tapala'* mayor sigue debajo de la iglesia. La iglesia estaba bonita, estaba en forma de cruz adentro, por fuera no se veía pero tenía una cúpula y ahora queda la mitad pues en el tiempo de relámpago el *luwa tapala'* respondía en contra de los *jilinin* —relámpagos— del *Tajen*. Cuando caía rayo también sacaba su rayo el *luwa tapala'* en contra de los *jilinin* y se escondía debajo de la Virgen como deidad que se respeta, que nadie la toca y por eso está destruida la otra parte del templo católico. Entonces aquí los de Ixtepec, nuestro papá es *luwa tapala'*, nuestro nana y tata antigua es *luwa tapala'*, después del perro.<sup>320 321</sup>

La identificación entre la serpiente y *Aktsini'* es explícita y reconocemos las mismas descripciones del señor o dueño de las aguas en diferentes puntos del territorio totonaco central. A pesar del localismo la preocupación paisajística es la misma, de ahí los profundos paralelismos entre las mitologías locales. El tema de la laguna y la serpiente ocultas debajo de la iglesia no es exclusivo de Ixtepec; de manera tangencial lo he recabado en Zozocolco de Hidalgo<sup>322</sup> y ha sido ampliamente registrado en Mecatlán por Márquez Rodríguez y García Flores (1993).

En su compilación de “mitos y leyendas” estos últimos autores crearon la categoría “La Laguna y San Miguel” que contiene una serie de narraciones relativas a la petate-serpiente, a la laguna, a los pescados, a las inundaciones, a la iglesia..., que hacen eco de lo expuesto

---

<sup>320</sup> Entrevista a Gabriel Sainos, Ixtepec, 27 de julio de 2011.

<sup>321</sup> En su monografía sobre el protestantismo en Ixtepec, Carlos Garma Navarro añade: “Se dice que su figura es aterradora, tiene siete cabezas, cuerpo negro, espinas y figura de víbora; sale sólo en las noches muy oscuras [...] Se dice que el día que el *lua'ta'palah* muera todos los pozos de Ixtepec se secarán.” (1987, pág. 123).

<sup>322</sup> Mercedes Guadarrama Olivera recabó la misma trama en estos términos: “Se habla de un monstruo que aparece en los pozos y las pilas de Zozocolco para llevarse muchachas. En una ocasión se llevó a la sirvienta del cura que se encontraba sacando agua. El cura fue al arroyo y ‘le tumbó los cuernos’ para que ya no hiciera daño. Por ese hecho, ficticio o no, el río se llama *Tecacan*, que en totonaca quiere decir ‘tumar los cuernos’, o ‘el de los cuernos tumbados.’” (Guadarrama Olivera, 1996, pág. 187).

en este capítulo y en los dedicados a la perra-mujer.<sup>323</sup> Por cuestiones de claridad sólo reproduciré el siguiente texto, el cual se conecta con el de Ixtepec 2 y hace aparecer a la serpiente como iguana.<sup>324</sup>

[Mecatlán 4]

Había un lago por la iglesia donde vivía la iguana. Había pescados en el agua y para chapear cerca de ahí los señores ponían un petate en la espalda, porque si no lo ponían se llevaban al hombre al agua. Así lo que se llevaban era el petate. Bendijeron ese lago y se fue el agua con la iguana pero llegó a Las Flores y ahí se quedó. La bendijeron otra vez y se fue a Ixtepec. (Márquez Rodríguez y García Flores, 1993, pág. 108)

El recuerdo de la laguna de Ixtepec lo comparten los municipios y comunidades vecinas pero los nombres de los personajes cambian. Afortunadamente, mientras las funciones se mantengan constantes la variación de personajes puede considerarse un problema menor. En Ignacio Allende don Jerónimo Cortés me relató que:<sup>325</sup>

[Ignacio Allende 1]

En Ixtepec había un lago, ahí vivía un señor llamado *Yákat*, ese señor salía de día, a medio día agarraba mujeres, las embarazaba y también, si usted es un hombre, entonces se aparece una mujer, pero te vas a poner gordo y te mueres en un día. Un día empezó a llover fuerte, con relámpagos y trueno, y lo sacaron al señor que vivía ahí, los relámpagos lo sacaron. Pero había un señor que lo defendió, porque estaba gritando ese *Yákat* como una criatura estaba chillando, como bebé. Salió un señor a preguntar que le hacían al bebé y no se lo pudieron llevar al *Yákat* porque el señor los defendió. Pero mejor se largó para que no lo pudieran atrapar, se fue a otro lado, dicen que para allá abajo para Veracruz.

---

<sup>323</sup> La tendencia a segmentar a Huracán en diferentes personajes y tramas es clara en la compilación de Márquez Rodríguez y García Flores (1993), quienes clasificaron en tres categorías diferentes narraciones que he considerado constitutivas de *Aktsini*. Por ejemplo, en su apartado "El arcoíris" aparece el relato Mecatlán 2; mientras que en el de "La Laguna y San Miguel" el Mecatlán 4. Finalmente, en la categoría "La señora y la víbora" los autores reproducen en solitario la siguiente narración, la cual no anexé por cuestiones de claridad, pero que deja claro que se trata del mismo campo de sentido: "Una vez una señora andaba lavando cuando vio una víbora [mazacuate]. Tenía como un mes de casada. Al ver la víbora se fue, pero el animal la seguía y entonces se metió corriendo a su casa, se metió ahí. Ya no quería salir, pero volvió a lavar y dos veces le pasó lo mismo. Soñó luego, que la víbora le hablaba y le dijo que sólo la quería ayudar, que le iba a dar dinero y no iba a sufrir nada malo. La víbora se convirtió en un joven, así, regular, pero ella le dijo que ya tenía marido." (Márquez Rodríguez y García Flores, 1993, pág. 75). .

<sup>324</sup> Carlos Garma Navarro registró que la iguana es la hija de la *Luwa tapala'* (1987, pág. 123).

<sup>325</sup> Entrevista a Jerónimo Cortés, Ignacio Allende, abril de 2004.

El *Yákat* es una personificación sumamente interesante. En Tuxtla cuentan que hace mucho llegó a la comunidad un hombre preguntando si ahí necesitaban agua, pero como en aquella época había poca población y el recurso de los manantiales alcanzaba le dijeron que no. El hombre se sentó y platicó un rato y después dijo que se iba a Ixtepec pues ahí sí necesitaban el vital líquido. Cuando se levantó para agarrar camino dejó un gran charco justo donde estuvo sentado. Dicen que en Ixtepec hizo su hogar y que formó la laguna que está debajo de la iglesia, que es la misma que describe el relato Ixtepec 2. Una última referencia sobre esta personificación:

[Ozelonacxtla 1]

Así como llueve, podemos mencionar a Yakat, que es también un hombre. Es complicado, se hacía pasar por pobre: viene con su bolsa en el hombro o su morral, y te decía: “hazme un favor, préstame tu terreno para que me pueda quedar ahí”. Pero sólo busca donde hay buena tierra para que pueda descansar bien el Yakat. Así vino y le habló al viejo Juan (San Juan Bautista). Le habló, le pidió sus tierras. “Dame tu tierra”, le dijo. Como ellos se conocen porque eran inteligentes no le cedió, no le dio permiso el viejo. Le dieron permiso acá en el lugar llamado qalchakgansipi (cerros abiertos), pero no le gustó porque hay muchos cerros. Entonces se enojó y se fue a Ixtepec. Ahí se quedó, pero se asentó en todos lados, que hasta tumbó la iglesia, la cual está ahorita atrás de la iglesia nueva.

Yakat es un dios de la lluvia y es considerado como un lago, pero que ahí no se puede nadar ni tomar agua porque te hundes como si fuera un pantano. Este ser siempre está enojado porque no le dan un terreno fértil para vivir, por eso la gente de la comunidad no se acerca donde existe este lago, este tipo de lago denominado *Yákat* se encuentra en los territorios de San Juan [Ozelonacxtla] y de Ixtepec. (Hernández Hernández, 2017, págs. 129-130).

Conforme sumamos más relatos los ecos de las otras narraciones se hacen más intensos generando cierta reverberación consecuencia de la variedad de personajes, la cual, insisto, es relativa. *Yákat*, *Mai'katná*,<sup>326</sup> *Machu'chutna'*, *Xmalana chu'chut* no son otros dioses ni tampoco otros personajes; a lo más, podemos pensarlos como personificaciones o “espíritus” de *Aktsini'* como los llamó Gabriel Sainos. Lo mismo aplica para la *Jukiluwa*, la

---

<sup>326</sup> Al respecto debo señalar que el sentido de los nombres *Yákat* y *Mai'katná* se me escapan; sin embargo, en ambos casos su presencia fue corroborada en al menos dos comunidades. Además de Ixtepec, al primero lo registré en Zozocolco; mientras que para el caso del *Mai'katná*, tanto en Ozelonacxtla como en Ixtepec su memoria sigue viva. Según registré en julio de 2011 en Zozocolco, el *Yákat* es la serpiente que vive en una laguna al pie de la iglesia. Va vestido de negro y en una ocasión se llevó a la cocinera del sacerdote. Se le considera el hermano de san Miguel Arcángel.

*Xti'cat luwa* y la *Luwa tapala'*, diferentes nombres para la misma especie, la mazacuate (*Boa constrictor imperator*), a cuyas cualidades sensibles —entre las que destaca el color, tamaño y forma de caza— se suman las simbólicas de ser gigante, anciana, alada y cornuda. No cabe duda de que el análisis individual de cada personificación y su posterior puesta en relación redundaría en interpretaciones válidas e importantes —el trabajo de Minerva Oropeza (1998) es quizá el mejor ejemplo—. Sin embargo, tengo la convicción de que el énfasis en las diferencias nos hace perder la imagen general sobre la cual se construye el paisaje.

En este contexto, los relatos que he presentado tienen la intención de mostrar, en primer lugar, la riqueza mítica entre los totonacos centrales respecto a *Aktsini'*; y en segundo, evidenciar que detrás de la aparente variedad de personajes subyace una coherencia temática que se decanta en un solo dios: Huracán. Si mi argumento es consistente, esta síntesis tendría que abonar a la hipótesis del sistema de huracán pues reiteradamente he afirmado que todos los relatos comparten la misma preocupación paisajística y se organizan en un sintagma fluvial. Para sustentar esta afirmación será necesario hacer una segunda síntesis y echar mano de otro conjunto de narraciones sobre la venado-serpiente o *Jukiluwa*, personificación de Huracán cuando mora en las cuevas y aguas continentales.

4.

En muchos de los relatos *Aktsini'* “pesca” a sus presas en altamar o manantiales, arroyos y ríos..., detrás de sus cuerpos de bebé, de muchacha o de hombre permanece la serpiente-arcoíris, ser cuya tarea es ahogar gente y arrastrarla al mar para equilibrar las relaciones de intercambio entre él y los humanos. Si esta mutua depredación se interrumpiera la vida estaría en riesgo.<sup>327</sup> Así explican esta mutua depredación en Tepango:

---

<sup>327</sup> Aunque en un primer momento identifiqué la mutua depredación como una forma de reciprocidad negativa, en tanto entre los humanos y las personificaciones de la tormenta prevalece una relación de venganza, la mutua depredación resulta en un rechazo general a la reciprocidad, entendida como la estricta equivalencia entre los humanos y no humanos en un circuito homeostático cerrado (Descola, 1996, pág. 89). Para el caso de los pueblos de tradición mesoamericana considero que, mientras las relaciones entre los humanos y las personificaciones de la tormenta están marcadas por la mutua depredación en tanto son anteriores a la práctica agrícola, una vez que el tiempo del sol y del maíz impusieron su lógica, se establecieron dos grandes ámbitos de intercambio cotidiano según las prácticas. Cuando la pesca y la caza privan (y por ende los espacios del monte y los cuerpos de agua) el modo de relación será de mutua depredación; pero cuando la agricultura sea la práctica dominante (espacios del pueblo y la milpa), el modo de relación que se impone es la reciprocidad.

Su destino [de los ahogados o *mū'xtu'nîn*], como servidores de *Ya'ktzini* es el de hacer crecer los dominios de la deidad, provocando la muerte a otras personas de la misma forma en que a ellos les ocurrió (por ahogamiento). En este caso, si bien no se desea que haya gente que muera ahogada, se sabe que son necesarias para mantener cierto equilibrio natural, pues si *Ya'ktzini* no las tuviera, no se formarían nuevas fuentes de agua, y las ya existentes se secarían. (Macín Pérez, 2014, pág. 4).

Sin los ahogados el sol se plantaría y la vida llegaría a su fin. Esta apología de la muerte en desgracia nos obliga a relativizar el carácter predominantemente negativo que se atribuye a *Aktsini'* y sus posibilidades corpóreas, visión que comenzó a formarse en la colonia pero que en la última centuria ha sido alentada por los diferentes movimientos evangélicos. A pesar del violento embate ideológico aún es posible delinear la compleja constitución simbólica de la venado-serpiente, la cual se resiste a ser ubicada en específicos y exclusivos ámbitos del cosmos totonaco central.

Por ejemplo, frente a la evidencia etnográfica de que tanto la *Jukiluwa* como la *Xti'cat luwa* cumplen la misma función y se identifican con el viento y el arcoíris, Minerva Oropeza se vio forzada a distinguirlas en estos términos:

Es probable que en algún momento haya existido una distinción terminológica entre ambas, en la medida en que las serpientes eran consideradas especies zoológicas con atributos diferentes; posteriormente, sin embargo, en algunos lugares de la Sierra hubo una fusión que desembocó en el desplazamiento de una por la otra y en la atribución de todas las características a una sola, aunque dejando reminiscencias de la anterior distinción.

En la región de Papantla, esta oposición entre mazacuate (serpiente terrestre) y xitikatluwa (serpiente acuática) se resuelve en favor de la primera, que toma ambas características. (Oropeza Escobar, 1998, pág. 99).

A diferencia de la autora, quien optó por distribuirlas según el ámbito, considero conveniente dejarnos llevar por la evidencia etnográfica e intentar, en la medida de lo posible, dar cuenta de la complejidad —y aparente contradicción— sin reducirla a ningún esquema previo.<sup>328</sup>

---

<sup>328</sup> A pesar de la riqueza etnográfica y analítica que caracteriza al trabajo de Minerva Oropeza Escobar (1998), la fusión de su perspectiva estructuralista levistraussiana con los principios dicotómicos propios del paradigma de la cosmovisión mesoamericana en ocasiones se tradujo en la distribución forzada de los personajes. La división del universo indígena mesoamericano en tres planos horizontales (inframundo, mundo y cielo) ha generado una especie de tendencia a distribuir



Desde mi perspectiva, la identificación de la *Jukiluwa* con lo terrestre y de la *Xti'cat luwa* con el ámbito acuático contraviene la naturaleza misma de Huracán toda vez que las aguas que controla son terrestres, subterráneas y celestes según el momento o ciclo.<sup>329</sup> Por eso *Aktsini'* es omnipresente. De ser así, el carácter terrestre, celeste o acuático de la mazacuate dependerá de las fases de su desarrollo etario y éstas, a su vez, de la geografía propia del territorio totonaco central. En otras palabras, el problema no consiste en determinar si se trata de una, dos o tres especies de ofidios pertenecientes a distintos ámbitos que con el paso del tiempo se fusionaron, sino en descubrir la secuencia geográfica y temporal que permite que sean la misma a lo ancho del territorio y a lo largo de los ciclos temporales.

La pesca del bebé en el chiquihuite y su asociación con el arcoíris son cruciales para comprender este punto. Al igual que los crustáceos continentales, el bebé nace en los manantiales y pozas de los altos cerros occidentales, lugares que son el origen del río y del arcoíris y que a su vez son formas serpentinas que sirven de puentes —terrestre y celeste respectivamente— entre las cumbres y el mar. Si como postulé páginas arriba los afluentes y el arcoíris son las dos caras de una misma moneda, el carácter preminentemente nefasto del segundo cobra sentido ya que su aparición en el horizonte atestigua la llegada de las crecidas y, por lo tanto, del periodo de “pesca” de nuevos ahogados por parte de *Aktsini'*. La belleza del arco de luz cede ante la evidencia de la muerte, punto de vista a todas luces diferente del de las sociedades de tradición judeocristiana.<sup>330</sup>

En este contexto el llanto del niño pierde ternura. Además de ser una trampa de seducción, sus lágrimas son una actualización o vivificación de la lluvia. Ya sea por embriaguez — como en los rituales de petición de lluvia de Zongozotla en donde arrojaban aguardiente al manantial para que el agua se emborrachara y llorara— o por fase etaria, la analogía entre

---

al conjunto de existentes en alguno de ellos cuando, quizá, el tránsito y la coparticipación son la regla mientras que la pertenencia exclusiva la excepción.

<sup>329</sup> En el análisis de Minerva Oropeza hay indicios suficientes sobre el carácter acuático de la mazacuate, por ejemplo: “La vinculación del arco iris con el agua se registró también en la Sierra de Papantla, donde, a pesar de identificarse al arco iris con la mazacuate, que se considera animal terrestre, se reconoce que aquél procede de algún manantial o presa. Además, al ser depositada en el mar, la mazacuate adquiere carácter acuático.” (Oropeza Escobar, 1998, pág. 97). Como se puede ver, más que tener una naturaleza determinada por este o aquel ámbito, la *Jukiluwa* tiene fases.

<sup>330</sup> Mientras en la tradición judeocristiana el arcoíris es la promesa de que el mundo no será destruido otra vez por el diluvio, en sociedades como la totonaca vemos justo lo contrario. De ahí que en las sociedades de tradición judeocristiana el arcoíris sea concebido como algo hermoso y digno de apreciación estética. Al contrario, lo mismo en la Huasteca que en el Totonacapan, el arco del cielo no debe ser mirado ni señalado en ninguna circunstancia.

el llanto y las precipitaciones es clara e incluso puede rastrearse hasta la época prehispánica.<sup>331</sup> La lluvia hace crecer a los manantiales y arroyos y es la responsable de que los pescadores e incautos sean atrapados por los ejércitos del Todopoderoso de las aguas. La compasión que las mujeres ingenuas muestran frente a las lágrimas de la bebé-serpiente se pagará con el llanto que sus familias derramarán durante los velorios, y lo mismo vale para los jóvenes y muchachas que caigan en la tentación del agua.

Hacia finales del mes de junio el tambor del señor del mar anuncia la llegada de las aguas y la promesa de futuras cosechas, pero también marca el inicio de la temporada de mutua depredación entre los humanos y *Aktsini'*: cozoles por personas. La importancia de esta relación pre agrícola va más allá de las analogías entre los relatos y es posible corroborarla en ámbitos aparentemente ajenos como la clasificación de los difuntos. Los ahogados, lo mismo que los accidentados, los asesinados..., en fin, todos los muertos “antes de tiempo” y “fuera del hogar” constituyen una categoría propia: forman parte de las huestes de *Aktsini'* —identificado cada vez más con el diablo—. Por otro lado, aquellos a quienes la muerte encuentra “a su debido tiempo” y “en casa” tendrán el privilegio de acompañar a Dios y, llegada la fiesta de Todos Santos, de recibir sus ofrendas dentro de la casa de sus parientes vivos.

En los inicios de la década de los setenta del siglo XX el misionero católico José de la Luz Silva registró que en Coyutla:

Es de notarse, también, dentro de esta celebración de Todos Santos, la memoria que guardan para aquellas personas que murieron fuera del hogar. En la mente del indígena está que a esas personas Dios no les da un destino fijo, y que nada más andan vagando. Además, Dios no les permite entrar dentro de su casa. Con el fin, entonces, de hacerlos participantes de su gozo y de sus ofrendas, les ponen una repisa fuera de las casas. Esa repisa tiene tamales, café, pan, un sahumero, algún plato con pan [pan] blanco y algunas ceras. Y, si al difunto le gustaba el trago, le ponen cerveza o refino. (Luz Silva, 1972, pág. 96).

Para el vecino Coahuilán Pablo Valderrama y Elizabeth Peralta describen con mayor detalle la lógica detrás de esta distinción:

---

<sup>331</sup> Durante la fiesta mexicana de Atlahualo o Cuahuitlehua, además de que se sacrificaban infantes en honor a Tláloc, su llanto era tomado como augurio de buenas y abundantes precipitaciones (Sahagún, 1975, pág. 77).

La apertura de la celebración inicia el 23 de octubre cuando los rezanderos inician el novenario dedicado a los difuntos; sin embargo, los altares se comienzan a colocar el 30 de octubre. Este día llegan los aires de los difuntos que murieron de forma funesta o violenta, es decir, los asesinados, ahogados, fusilados o ahorcados. El 31 de octubre llegan las almas de los difuntos pequeños, de las personas que fallecieron sin haber probado tortilla —los bebés— o sin haberse casado —los jóvenes. El 1 de noviembre llegan los difuntos mayores, las personas que fallecieron en la edad adulta, con hijos o casados. (Valderrama y Peralta, 2014, pág. 185).

Un poco más adelante los autores dan cuenta de los destinos ultraterrenos para cada categoría de difunto:

[...] el “cielo o paraíso” es un sitio donde están los ancestros [...]. Mientras que el *un* [viento] de los difuntos “malos” van a un lugar donde hay mucha lumbre o fuego, donde habita *akgskawani* (el Diablo) y los dueños del agua, del rayo, de la piedra y del aire, pues ahí acude el aire o alma de las personas que fallecen por causas violentas —los asesinados, ahorcados o fusilados— por hacer el mal a otra persona y los brujos así como los muertos por brujería, los ahogados, y los accidentados, entre otros. (Valderrama y Peralta, 2014, pág. 191).

Finalmente, cuando describen la disposición espacial de estas categorías en el cementerio añaden:

La creencia es que los infantes bautizados pueden enterrarse dentro del cementerio del pueblo porque no son dañinos para los vivos; sin embargo, los niños no bautizados o abortados se consideran muertos malos, a quienes se les enterraban a las orillas del cementerio o en cualquier lugar del monte porque se creía que el relámpago los iba a llevar consigo. Esto implica la idea de que las almas de los niños son los ayudantes del dueño del rayo, quien trabaja para *aqskawani*. La misma idea se aplica a los difuntos malos de los adultos, es decir, a los fallecidos por brujería, asesinato, ahogamiento o accidente [...]. (Valderrama y Peralta, 2014, pág. 193).

La identificación del diablo con los dueños del agua, el rayo y el viento, junto con la asociación de los bebés no bautizados con el rayo sugieren que a lo largo de los años la figura del maligno se ha montado sobre la de *Aktsini'* hasta prácticamente confundirse como en el caso de Zongozotla. Más adelante intentaré fundamentar este proceso. Por lo pronto deseo señalar que a medio camino entre la categoría de los que se van con el diablo y la de los que se van con dios hay una que califica de liminal, pues en ella las figuras de los bebés y los jóvenes solteros se debaten entre lo fasto y nefasto según si probaron maíz,

los primeros, o si se casaron, los segundos. En ambos casos se trata de actos o momentos de la construcción-consolidación del cuerpo-naturaleza humana a lo largo del ciclo de vida, construcción que descansa sobre una lógica eminentemente agrícola. Cuando el ciclo se interrumpe los desgraciados se van con el “diablo” y, por lo tanto, sus cuerpos, que en realidad son señuelos, darán rostro a la serpiente-arcoíris o *Jukiluwa*.

	<b>Narración</b>	<b>Formas de Aktsini'</b>	<b>Tipo de relación</b>	<b>Mecanismo de relación</b>
1	Papantla 3	Mujer	Depredación	Pesca
2	Coxquihui 1	Hombre	Depredación	Pesca
3	Mecatlán 3	Hombre	Depredación	Pesca
4	Coxquihui 2	Jícara	Depredación	Pesca
5	Zapotitlán 4	Jícara	Depredación	Pesca
6	Coxquihui 3	Jícara-Bebé	Depredación	Pesca
7	Zongozotla 7	Muchacha	Depredación	Pesca
8	Tepango 1	Muchacha	Depredación	Pesca
9	Zapotitlán 2	Muchacha	Depredación	Pesca
10	Zongozotla 10	Bebé	Depredación	Pesca
11	Tepango 2	Bebé	Depredación	Pesca
12	Mecatlán 2	Bebé	Depredación	Pesca
13	Zozocolco 1	Bebé	Depredación	Pesca
14	Papantla 4	Bebé	Depredación	Pesca
15	Coxquihui 4	Bebé	Depredación	Pesca
16	Huehuetla 3	Bebé	Depredación	Pesca
17	Papantla 5	Serpiente-niño	Depredación	Pesca

Tabla 2. Mitos de depredación por pesca. Formas-cuerpo de *Aktsini'*.

Esta clasificación y tratamiento de los difuntos es común en el territorio totonaco central aunque presenta interesantes variaciones en las fechas según nos desplazemos a lo largo del río y por las diferentes cotas altitudinales. Para el caso de Huehuetla, por ejemplo, Luz María Lozada refiere que la ofrenda para los que perecieron por asesinato, suicidio o accidente se pone en un altar ubicado fuera de la casa pues se trata de “muertos malos” como vimos para el caso de Coyutla. Aunque forman parte de esta categoría, las ofrendas a los ahogados se hacen en las orillas de los ríos (Lozada, 2008, pág. 145). Respecto a las fechas la autora nos comenta:

On apporte à ces morts une offrande au bord de la rivière, huit jours après le 2 novembre, le 9 ou le 10. À ce moment encore, l'offrande est composée de *tamales*, de *mole*, de *tortillas*, d'encens et de fleurs que l'on laisse sur la rive. Il en est de même pour les morts assassinés à qui les offrandes sont déposées en dehors de la maison. (Lozada, 2008, pág. 150).

Por su parte, Cora Govers documentó que en Nanacatlán:

El día 8 de noviembre los nanacatecos conmemoran en el seno de su grupo doméstico a una categoría especial de difuntos: los que tuvieron una "muerte antinatural", ya sea porque se ahogaron, los mataron o murieron en un accidente, por ejemplo. Unos cuantos católicos extienden el periodo de conmemoración hasta el día de San Andrés, que marca el fin del mes de noviembre. (Govers, 2013, pág. 257).

Mientras en Coahuatlán se conmemora a los difuntos "antinaturales" antes de la celebración de los muertos fastos, tanto en Huehuetla como en Nanacatlán se hace prácticamente una semana después e incluso hasta el día de san Andrés, marcador del cierre del periodo de los muertos. Aunque carezco de registros de que en Coxquihui y Zozocolco la categoría de difuntos "antinaturales" siga vigente, el que la conmemoración de los muertos termine el 30 de noviembre, día de san Andrés, sugiere que así es. De hecho, en uno de los muros laterales de la parroquia de San Mateo Evangelista en Coxquihui se encuentra la imagen de un santo que no pude identificar sosteniendo su atarraya, red que entre sus cuerdas y nudos presume algunos pescados, es decir, algunos ahogados.

La relación entre la pesca y la muerte, en concreto, entre los pescados y los difuntos prematuros es estrecha y de larga duración. La podemos constatar de manera indirecta en muchos de los relatos del diluvio de los tipos B y C en donde los ahogados de la humanidad previa se convierten en peces (Horcasitas, 1988). Ahogados y pescados son análogos en el tránsito de este mundo al Otro y viceversa.



Foto 8. Santo con atarraya en el templo de San Marcos Evangelista, Coxquihui, Ver. Leopoldo Trejo, 2010

El panorama en la zona alta confirma y complejiza lo hasta ahora visto. Según Gastón Macín (2011) la fiesta de san Miguel Arcángel es un parteaguas ritual no sólo porque es la más importante de Tepango —a pesar de que su epónimo es san Antonio— sino sobre todo porque coincide con el inicio de la cosecha de maíz, la llegada de los difuntos fastos — estrechamente vinculados con el ciclo agrícola— y la salida de los que fallecieron de manera violenta —que interrumpieron el ciclo natural del hombre que es análogo al del maíz—.<sup>332</sup> Aún más interesantes son los dos grandes periodos que se dedican a estas dos categorías de muertos:

---

<sup>332</sup> No debemos perder de vista que la armonía entre el ciclo del maíz de temporal, el santoral católico y sus fiestas, y las fechas para conmemorar a los difuntos “antinaturales”, depende mucho de la altitud de cada comunidad y municipio.

[...] se pueden reconocer dos grandes periodos concernientes a los difuntos, uno nefasto que va del 24 de agosto al 29 de septiembre, intervalo en el cual aparecen las almas de quienes murieron de forma violenta, y una fase fasta del 30 de septiembre al 2 de noviembre en el cual llegan las almas de los difuntos que murieron de forma natural. (Macín Pérez, 2011, pág. 158).

[...] se dice que el 24 de agosto dejan salir al diablo del infierno y lo dejan que deambule por el mundo de los vivos llevándose las almas de muchas personas hasta el 29 de septiembre, fecha en la que llega San Miguel a vencerlo y a encerrarlo nuevamente en el infierno, por eso “del 24 de agosto al 29 de septiembre hay muchos accidentes en los que muere mucha gente”. (Macín Pérez, 2014, pág. 157).

Si a lo anterior añadimos que el 24 de agosto es el día de san Bartolomé, santo “[...] vinculado directamente con *Ā'ktzini* y éste a su vez con el diablo.” (Macín Pérez, 2011, pág. 155), el panorama adquiere total coherencia. Los ejércitos de Huracán están conformados por todos los tipos difuntos prematuros de entre los cuales los ahogados son los emblemáticos, característica propia de las relaciones de depredación y, por lo tanto, contraria a las que establecen a partir del trabajo campesino o de ciclo completo que están signadas por la alianza. Gracias a este rodeo por la clasificación de los difuntos podemos valorar la importancia del ciclo de vida del hombre —y por lo tanto del maíz—, pero sobre todo la lógica de depredación detrás de su interrupción. Si efectivamente hay una relación de mutua predación entre los humanos y *Aktsini'* que se expresa en la mutua pesca-caza de sus criaturas, será necesario rastrear cuál es el ciclo del segundo y cuáles son las consecuencias que enfrentan los humanos cuando lo interrumpen o cuando se prolonga.

Páginas arriba establecí la correspondencia entre los crustáceos y los peces, por un lado, y los ahogados, por el otro. Unos y otros son los “hijos” de sus respectivos mundos. Gracias a ella y a la recurrencia del bebé-serpiente en los arroyos y manantiales postulé la hipótesis de que los polos geográficos del sistema de huracán —Cozoltépetl y el mar— se corresponden con los extremos etarios de *Aktsini'*, es decir, bebé en las montañas y anciano en la gran agua de oriente. De manera análoga al bebé-arcoíris, tanto los cozoles como las acamayaz nacen en las pozas y manantiales en abril y mayo y tienen que esperar a las crecidas de junio para que el río las arrastre a las redes y al mar. Una vez pasada la sequía intraestival, hacia finales de agosto, las precipitaciones aumentan y los afluentes llevan demasiada agua dificultando su captura. Por su parte, el tiempo de los peces va de marzo-abril a julio, cuando los ríos y arroyos aún están bajos (Kelly y Palerm, 1952, pág. 78). Si comparamos estas fechas con el periodo para la pesca de *Aktstini'* —24 de agosto al 29 de

septiembre— es claro que están sincronizados, lo que evidencia la preocupación de este pueblo por mantener el equilibrio entre ambos grupos de pescadores.

Sin embargo, las relaciones entre los humanos y el Trueno Viejo no se limitan al toma y daca. En ocasiones la bebé-serpiente crece y envejece y si no alcanza el mar a tiempo el riesgo del diluvio se hace patente. Para la zona baja Annamária Lammel nos ofrece un excepcional resumen de las relaciones etarias y las posibilidades del señor de las aguas:

Cuando la lluvia desaparece llega el arco iris (*chamaxkhuli*) ser sobrenatural siempre maléfico y representado en muchas formas. Según los habitantes de Coahuiltan, el arco iris puede ser un bebé que llora [...] Hay que tener cuidado cuando uno escucha el llanto de un bebé abandonado, éste puede ser el arco iris que chupa la sangre de los seres humanos. Según otros informantes el arco iris es una mujer muy mala. Este fenómeno está relacionado con la serpiente (*lua*) de plumas por la ubicación que toma el arco iris: se forma entre las nubes. Cuando las serpientes envejecen, el rayo se encarga de transportarlas de la tierra hacia el mar: los rayos son como las serpientes. Unos informantes dicen que la serpiente es un animal gigante y cuando le salen alas y quiere volar se la lleva el trueno, su marido, y luego la deja caer en el mar. La serpiente vive en montes altos. Cuentan que cuando ya es muy grande se queda quieta y aspira a los animales, así los perros, pollos, puercos, becerros. El trueno la lleva y se escucha porque trae agua, relampaguea y trae aguacero. Unos precisan que esta serpiente es el “masacuate”. (Lammel, 2008, pág. 204)

Este relato es muy parecido al Tepango 2 en donde *Aktsini'* habita en el *A'cpixi sipi'* y es muy grande y fuerte al grado que los rayos lo tuvieron que llevar al mar. Algo muy similar registró Oropeza en Papantla:

Se dice que cuando la mazacuate envejece, le salen cuernos y alas, y cuando hay un viento fuerte, se va volando a la mar (Fernando García, Vicente Guerrero, Papantla). Según otros, cuando se nubla y la nube pasa bajita y bien cargada cerca de un cerro, atrae hacia sí a la mazacuate y la lleva al mar, donde la deposita (Alejandro Atzín, Morgadal). (Oropeza Escobar, 1998, pág. 96).

Se trata de la misma trama que vimos en el relato Huehuetla 4 cuando una mazacuate o *Jukiluwa* creció, le salieron cuernos y alas y quería emprender el vuelo. Alcanzada la vejez la serpiente desata la tormenta y por ello los rayos van a su cueva y la sacan “como sacan una acamaya”, para que así pueda volar y alcanzar el mar. De permanecer en tierra se comería a mucha gente. En Zozocolco se cuenta que había una víbora con grandes cuernos y que:



[Zozocolco 2]

Cuando sentía que iba a llover [empezaba a cantar, chiflar, a pasear gente: sonaban los tacones de los zapatos [...]] Y no engañaba: al poco rato ahí está el aguacero. Pero una vez, cuando ya quería volar, ya tuvo alas, [...] entonces vino a caer una tempestad ¡pero fuerte! Se oscureció, se bajó la nube bajito; pero cayó un aguacero con ventarrón. Entonces [...] quería ir a vivir en el espacio; pero como no es nacida allí, no la dejan: ¡que la avientan en el agua! (los ángeles) (Miguel Santiago, Zozocolco de Hidalgo, Zozocolco) (Oropeza Escobar, 1998, pág. 96).

Por otro lado, Coxquihui 2, que habla las vicisitudes de un pescador, aparece la serpiente *Xti'cat luwa* con “doce cabezas, doce hocicos y veinticuatro cuernos”. A continuación, reproduzco el episodio donde se describe su llegada al pueblo.

[Coxquihui 2 fragmento]

[En la entrada del pueblo una anciana le dijo] ¡Qué pena me das, muchacho! No hubieras venido aquí. El joven preguntó la razón de esas palabras y la anciana aclaró: Como promesa, se están entregando niños, niñas y jóvenes para que sean devorados por Xtikitluwa. Para este día, le toca al rey entregar a su hija [...] El joven preguntó de dónde procedía el animal, cómo se venía y a dónde llegaba. La anciana contestó: V5218iene de allá arriba [las tierras altas]; Truena cuatro veces; la primera vez es cuando se alista; la segunda, cuando ya viene; la tercera, cuando viene a medio camino, y la cuarta cuando llega. Descansa aproximadamente una hora y empieza a comer a los niños.<sup>333</sup>

En las tierras bajas de Papantla, en Zapotal Santa Cruz, doña María Isabel Villanueva explicó el desastre de 1999 aludiendo a “[...] una serpiente inmensa que se ve moviéndose entre las nubes negras antes de desatar su fuerza [...]. [Ella] vio a una serpiente que parecía meterse en el cerro y salir de éste, rompiéndolo y provocando deslaves que bajaron hasta los pueblos que fueron inundados.” (Villani, 2018, pág. 398). La imagen de la enorme serpiente alada devoradora de humanos y animales aparece también en Ixtepec 2 e Ignacio Allende 1 —sobre la *Luwa tapalá* y *Yákat*, respectivamente—. Sin dejar de ser un depredador hay un claro desplazamiento de las personificaciones de *Aktsini'* de los manantiales y arroyos hacia la tierra firme y el cielo. A diferencia de cuando pesca en las

---

<sup>333</sup> Zeferino Gaona Vega y Antonio Gaona Vega, Coxquihui. 16 de julio de 1990. Este relato cuyo título original es “Chaqana” forma parte de la compilación inédita de narrativas realizada por la Unidad Regional Norte de Veracruz de la Dirección General de Culturas Populares s/f.

pozas y ríos y echa mano de cuerpos humanos de corta edad para engañar y seducir; cuando es vieja y gigante le crecen cuernos y alas y su morada son las cuevas,<sup>334</sup> refugio de los seres que alcanzaron a resguardarse de los rayos solares al momento del primer amanecer evitando convertirse en piedras o cerros como fue el caso del pescador zongozontleco.<sup>335</sup>

Cuando la mazacuate se hace vieja la seducción y la pesca dan lugar a la caza y al diluvio, pero además su presencia en la tierra representa peligros que sólo se conjuran llevándola al mar. En términos del ciclo etario de la *Jukiluwa* y de la relación de depredación que en diferentes momentos establece con los humanos, no sólo a la pesca se le suma la cacería y al manantial el monte, sino también a un cuerpo joven sin extremidades le crecen alas y cuernos, marcadores etarios que indican el momento en que debe dejar su morada en los cerros para trasladarse al océano.<sup>336</sup>

## 5.

Las relaciones entre los cerros y los océanos han sido documentadas histórica y etnográficamente. La noción misma de altépetl o *chu'chut sipi* descansa sobre la evidencia de que el ciclo del agua (viento, nubes, rayos, ríos, arcoíris, etcétera) tiene como polos de sentido a las montañas y al mar, los cuales están conectados tanto por los ríos superficiales como por aguas subterráneas que rodean a la tierra. En este contexto mi propuesta se limita

---

<sup>334</sup> No está de más recordar que en Tepango describen a *Aktsini'* como un ser: “de tamaño inmenso (como una montaña), posee un cuerno dorado y no tiene manos, vive encerrado bajo el mar y no se le permite salir.” (Macín Pérez, 2011, pág. 70). La imagen de un cuerpo sin manos y con cuernos evoca a la de la gran serpiente. El tamaño inmenso, como en los árboles, da fe su de edad avanzada.

<sup>335</sup> Nicolas Ellison ha profundizado sobre este punto (Ellison, 2013).

<sup>336</sup> Si el mar es la cara oriental del monte —y viceversa—, así como el arcoíris la celeste del río; entonces, los venados, por un lado, y los crustáceos y peces, por el otro, configuran una tercera diada a partir de las “presas” emblemáticas para cada uno de estos ámbitos no humanos. Ya sea en la tierra o en las aguas, tanto los cérvidos como los cozoles y acamayas, tienen la amarga fortuna de compartir con los ahogados, accidentados, asesinados..., una muerte prematura: todos son seres de ciclo interrumpido que pasan a formar parte de las huestes del dios primigenio: Huracán. Esto explica parcialmente el enorme paralelismo entre los mitos del cazador que lleva la carne de sus presas a la amante, con los del pescador que comente la misma imprudencia. En ambos casos el dueño del respectivo ámbito lo lleva a su morada —generalmente una cueva o el fondo del río o manantial— para reprenderlo. La diferencia entre el dueño de las aguas —*Aktsini'*— y el del monte —*Kiwi'qolo'*— podría explicarse en términos de los polos del sistema de huracán que cada uno ocupa, y no necesariamente a partir del contraste de sus atributos, su distribución en los tres planos horizontales del cosmos y menos aún de la identificación de diferentes especies animales. La relación entre estos dos númenes es muy próxima e íntima y ha hecho correr mucha tinta al interior de los estudios totonacos.

a aterrizar el ciclo hídrico en un conjunto de territorios concretos haciendo hincapié en la geografía, así como en las cualidades de los dioses contemporáneos y sus personificaciones.

Como señalé en la introducción, la presente etnografía no busca dar cuenta del huracán como fenómeno meteorológico —visión del ingeniero o científico—, sino del edificio cultural que sobre él y otros meteoros asociados se ha construido en el centro y norte del Golfo de México. Por ello no debe extrañarnos la diversidad de personificaciones, lugares y fenómenos meteorológicos que dan rostro a *Aktsini'*, complejidad que evoca aquella que describió Fernando Ortiz para el dios de las tormentas en el Caribe y las Antillas (ver introducción) y que incluye rayos, truenos, ciclones, frentes fríos, neblinas, arcoíris y por supuesto al viento. En Olintla, por ejemplo, la producción de este último se atribuye a una serpiente alada de gran tamaño, la *Tikayluwa*, la cual: “Se ha visto en el arcoíris, en los vientos que llaman Páhon [viento que precede a la lluvia].” (Oropeza Escobar, 1998, pág. 96).

Para despejar cualquier duda sobre la íntima relación entre Huracán y la mazacuate vale la pena referir las consecuencias que tiene darle muerte, pero no a la personificación, sino al animal. En Tepango, Abraham Ávila Soriano registró que cuando se mata a la mazacuate o *Jukiluwa* “se viene el aire y se cae la milpa” pero si se le deja tranquila entonces el maíz y el frijol se dan bien (1990). En Papantla “Cuando alguien la mata, se dice que va a haber norte (Fernando García, Vicente Guerrero).” (Oropeza Escobar, 1998, pág. 96). En Ozelonacaxtla se dice que: “La serpiente jukiluwa es considerada dueña del maíz. Si se le ve en el maizal no se le debe matar ni tratar de dañar, de lo contrario los siguientes años no habrá una buena cosecha del grano. Tampoco se le debe tocar, porque de hacerlo caerá un rayo sobre la persona.” (Hernández Hernández, 2017, pág. 119). Las fuentes etnográficas sostienen la relación indisociable y contemporánea entre el complejo de *Aktsini'*-Huracán y la serpiente alada o *Jukiluwa*.

Esta relación entre el Todopoderoso de las aguas y la serpiente-venado protectora del maíz evoca a dos grandes dioses del panteón mesoamericano: Tláloc, patrón del agua, y Quetzalcóatl, deidad del viento, pero también de Venus matutina, planeta vinculado con el maíz. Un ejemplo paradigmático de este tipo de continuidades nos lo proporciona Zapotitlán 4, el cual parece confirmar el lazo de sentido que conservan la serpiente voladora, por un lado, y la Estrella de mañana, por el otro. El relato fue registrado por Elizabeth Aschmann

y publicado bajo título de “The Snake that gives Money: A Totonac Myth”, es decir, “La serpiente que da dinero: un mito totonaco”:<sup>337</sup>

[Zapotitlán 4]

The old man say that there is a snake —“Deer Snake they call it, and it is said to give money. People possessed such snakes in the past. If a man encounters such a snake it becomes a woman and if a woman comes across one of these animals it becomes a man.

Once there was an old man who found such a snake out on his ranch. When he found it the snake asked to be taken to the old man’s house. “How will I feed you?” said the old man. “Good”, answered the snake. “You will take me then! Bring something to carry me in, such as a crate or box and put plenty of cotton in it so I can lie there.”

The old man brought the snake to his house. Someone had killed a chicken and the man and the snake ate together. After this the snake went back to lie in the cotton. But every time that the man ate with the snake the animal would give him money.

But after some time the old man became tired of the snake and did not want to take care of it. He went out one early morning with it and threw it into the sky, whereupon it became the morning star. (Aschmann, 1963, págs. 236-238).

Se trata de una venado-serpiente proveedora de riquezas capaz de levantar el vuelo para alcanzar el cielo y convertirse en la Estrella de la mañana. Una de las primeras lecturas que nos viene en mente es la mesoamericana; ejemplo de ello son las notas introductorias que Fernando Horcasitas escribió sobre él y que de inmediato nos llevan al campo de la constatación de continuidades trayendo a colación a Quetzalcóatl-Tlahuizcalpantecutli, Bernardino de Sahagún, los *Anales de Cuauhtitlan...* asociaciones que corroboran la hipótesis de que en El Tajín Quetzalcóatl fue, y quizá lo siga siendo en el Totonacapan, la deidad más importante. Pero es precisamente esta ruta la que he intentado posponer pues

---

<sup>337</sup> Uno de los temas míticos más recurrentes en el territorio totonaco central es el de la serpiente mazacuate que ofrece dinero a cambio de cuidados, sexo o de la vida de algún familiar. En Zongozotla la evangelización pentecostal ha deslavado irreversiblemente la imagen de la *Jukiluwa*; sin embargo, las referencias a la “cueva de la serpiente” están vigentes. Se trata de un sitio a donde acuden los brujos para hacer sus “hechicerías”, que por lo general consisten en dejar amarrados animales como tejones o cualquier otro del monte identificado como el *takuxta* de una persona, es decir, su tona o *alter ego* animal. Si el animal muere de hambre a la entrada de la cueva, la persona embrujada encontrará la muerte, pero en el pueblo. En dicha cueva vive el diablo y quienes la visitan —y no son brujos— por lo general quieren dinero fácil. Las riquezas que el diablo ofrece tienen el inconveniente de que se pagan con la vida de un familiar o, en ocasiones, la del propio beneficiario, quien al morir pierde las riquezas ganadas e incluso su cuerpo (y por su puesto el alma). El diablo es negro y barbudo y hace contratos por siete años. Anda trayendo a una niña que pregunta a los que llegan a la cueva si “tienen pollo o flor”, es decir, si tienen un hijo o un familiar a quien dar en intercambio por el dinero.

nos saca del territorio étnico y del sintagma fluvial para llevarnos a la macro área cultural y a las fuentes del Altiplano central y del área maya.

Para salir al paso propongo sacar jugo a las bondades del trabajo etnográfico, en concreto, a la posibilidad de producir o acceder a numerosas fuentes sobre el tema en cuestión. En lugar de hacer girar nuestras interpretaciones alrededor de Zapotitlán 4 y el pasado prehispánico, podemos conformar un grupo de variantes contemporáneas de un mito, a partir de la cual podremos aquilatar el peso de las posibles continuidades y de las evidentes transformaciones. Gracias a este ejercicio de construcción etnográfica demostraré que Zapotitlán 4 es un relato atípico al interior de su mito ya que el desenlace más recurrente cancela la identificación contemporánea entre la *Jukiluwa* y Quetzalcóatl-Tlahuizcalpantecutli.

Reproduciré cuatro versiones, dos de tierras caliente y dos más de Zapotitlán; con esta muestra pretendo justificar mi afirmación de que la versión Zapotitlán 4 es atípica a lo largo del sintagma fluvial pero también en la escala local. La primera, registrada en Francisco Sarabia, Papantla, dice así:

[Papantla 7]

Un señor deseaba tener dinero y decía que si el diablo se lo ofreciera, lo aceptaría. Un día de tantos, que el señor estaba pensando en eso, fue al monte y encontró una cueva donde vivía un viejo, al cual le platicó que quería ser rico. Éste le contestó:

—Si de veras quieres tener mucho dinero, te daré a mi hija para que trabajes con ella. Te la llevas; nada más que ella no caminará, y lo que tienes que hacer es llevarla cargando en una canasta.

El señor aceptó [...] y] cargó la canasta con la muchacha pero el papá le dijo:

—Sólo te pongo una condición: que cuides mucho a mi hija, pues si algo le pasara, tú serías el responsable. Además, tú tienes tu mujer; lo que debes hacer es dejarla que se vaya, porque mientras ella esté ahí, no podrás trabajar con mi hija.

[...] a medio camino se le ocurrió conocerla bien, pues era bonita; así miró hacia su espalda, pero se llevó un gran susto pues, al voltear, vio que en la canasta solamente estaba echada una culebra mazacuate y no era más la muchacha que se había acomodado ahí al salir de casa. [...].

El señor dejó allí la culebra y la canasta y [...] Al llegar a su casa, le platicó a su esposa lo sucedido; pero su señora tomó a mal esa plática, pues pensó que la estaba engañando con otra; discutieron y se disgustaron; [...] el señor de la cueva, al darse cuenta que se había disgustado, lo llamó, otra vez, para que fuera a platicar con él.

El hombre de la cueva trató de explicarle al señor que no se asustara, porque ella era su hija. Éste comprendió que no había sido un engaño sino que aquella culebra era la muchacha, hija del señor de la cueva. Además, se dio cuenta que éste era el Dueño del Dinero; aunque todavía le quedaba la duda de cómo iba a hacer, si sólo le estaba dando a su hija y no el dinero que él deseaba. [...] le volvieron a dar a la muchacha para que se la llevara a su casa, [...] le suplicaron que al llegar a su casa con la muchacha, no la fuera a poner en cualquier lugar, porque ella debía permanecer en la canasta, que lo que debía hacer era subirla al tapanco con todo y canasta y acomodarla bien en su lugar, pues ella permanecería dormida todo el día y solamente por las noches dormiría con el señor en la cama, como si fuera su esposa.

[..] Al llegar con ella a su casa, la muchacha se quedó dormida en la canasta durante ese día, acomodada en el tapanco [...] Cuando anocheció [...] escuchó que alguien bajaba por el tapanco, miró hacia allá y vio que era la muchacha [...] la muchacha se le acercó y se quitó las ropas para dormir con él; [...] así que se acostaron y durmieron juntos toda la noche. Pero antes de amanecer, la muchacha ya no estaba a su lado ni la veía en ninguna parte de la casa, pues permanecía todo el día en la canasta que estaba en el tapanco, convertida en culebra.

El señor salía a trabajar el campo en el transcurso del día. Como aquella muchacha no le preparaba comida, entonces él buscó dónde ir a comer, aunque fuera pagado. Por las tardes, regresaba a su casa y, agotado por el trabajo, llegaba nada más a dormir y a descansar para continuar con el trabajo al día siguiente y, como se quedaba dormido, no se daba cuenta cuando se acostaba también la muchacha [...].

Pasó el tiempo y [...] el papá de la muchacha, le dijo que mandara construir dos cajas de madera con cerradura porque, mientras estuviera con su hija, le iba a ayudar a tener mucho dinero. También le dijo que sólo trabajara con él durante doce años y que, al cumplirlos, le iban a quitar otra vez el dinero si no aprovechaba a multiplicar lo suyo y que, además, sería entregado como esclavo al viejo de la cueva o tendría que portarse ante él como si fuera su amo, pues éste es el que tiene mucho dinero. [...] Una vez que estuvieron listas las cajas, las acomodó también en el tapanco y, al día siguiente, observó que una de las cajas que estaba llena de dinero en monedas de oro y plata; para el otro día, la otra caja también ya estaba llena de dinero; el señor se sorprendió, pues jamás había visto tanto dinero, pero él sabía que eso era nada más por un tiempo, o sea, por los doce años que le dijo el señor de la cueva.

Entonces se puso a pensar cómo le haría para que no le quitaran el dinero. [...] iría a ver al señor sacerdote para preguntarle si le podría ayudar a conservar ese dinero y salvar su vida, ya que el tiempo transcurría. [...] le platicó al sacerdote, diciéndole que si podría ayudarlo en esa forma o de qué manera podría hacerlo, ya que él predicaba la palabra de Dios. El sacerdote respondió [...]:

—Vamos a hacer cuatro misas en diferentes lugares, una cada año; empezaremos faltando cuatro años para que se cumplan los doce que han fijado.

[...] al terminar con la última misa, el sacerdote le dijo lo que tenía que hacer en su casa:

—En punto del mediodía, finges estar enfermo del estómago y le dices a la muchacha que te ayude a salir de la casa; ella irá contigo a un lugar poco retirado de la casa y la dejas en un lugar seguro, de modo que puedas alejarte un poco de ella; en ese momento, va a caer una estrella, con la que Dios la matará y, una vez muerta, te quedarás con todo el dinero. De no hacerlo así, morirás hoy a medianoche y tu alma pertenecerá al diablo.

El señor lo hizo así, engañó a la muchacha, diciéndole:

—Por favor, acompáñame porque quiero ir al monte y yo solo no puedo, ya no tengo fuerzas y quiero que vayas conmigo. La muchacha le contestó:

—Yo no puedo ir contigo a esta hora porque nosotros no tenemos permiso de salir en el día, pues nuestras vidas peligran. Solamente por las noches salimos, a ratos, a buscar alimento.

Pero el señor, suplicándole, logró convencerla de que lo acompañara. Una vez que la convenció, fue retirándose de la casa e hizo como si fuera a sentarse cerca, pero se fue más lejos, diciéndole a la muchacha que lo esperara allí. En esos momentos, se descuidó la muchacha y le cayó una estrella encima, matándola y convirtiéndola en una serpiente mazacuate. Cuando el señor vio que ya estaba muerta, se alegró al ver que había ganado. Fue a avisarle inmediatamente al sacerdote, [...]. Aquél le dijo que, aunque el papá de la muchacha aún vivía, ya no podría acercarse, pues ahora el dinero ya no le pertenecía. [...].

Aquel viejo, papá de la muchacha, es el diablo y, la muchacha, la culebra mazacuate, que es cría del diablo y a la que, en nuestro idioma totonaco, conocemos como Matuminá (el que hace el dinero). Por eso, esas culebras no salen de día: porque Dios la mata. No tienen permiso de salir más que por las noches, protegiéndose en las sombras para buscar su alimento.<sup>338</sup>

La segunda invierte el género del cuidador y en lugar de hablar de una estrella genérica la identifica y nombra:

### [Zozocolco 3]

Era una señora que todos los días comía quelite de soyo, porque su marido era muy pobre, un día que fue con otra señora a cortar quelites, le dijo: ya me choqué de comer quelites, quisiera un hombre que de veras me diera para comer. De momento salió un hombre y le dijo que la había escuchado y que él le iba a dar dinero, pero que si ella no se iba a cansar de cuidarlo siempre. Entonces la señora le contestó que no se cansaría de cuidarlo.

Ella no lo sabía, pero ese hombre era el mazacuate **juqui luwa** y le había pedido que lo cuidara para que no lo fuera a matar el marido de la señora.

Todas las noches cuando la señora y su marido se acostaban, el mazacuate también se acostaba con ellos y cuando estaban dormidos se tragaba el cuerpo de la señora; excepto la cabeza (porque la cabeza está bendita por el bautismo), hasta que un día el marido se dio cuenta de lo que sucedía y pensó que iba a hacer. Al amanecer el señor le preguntó a su esposa que quien era ese hombre que se la tragaba todas las noches y que si acaso ella quería a esa víbora. La señora por su interés del dinero le dijo a su marido que si la quería y entonces su marido se fue.

Después del paso de muchos años, la señora se cansó de cuidar al mazacuate. Para entonces la víbora ya tenía cuernos y hasta había tenido hijos con la señora. La señora les preguntaba a sus vecinos que como podía hacer para librarse del mazacuate, entonces ellos le aconsejaron que fuera a ver al señor cura.

---

<sup>338</sup> Domingo Francisco Velasco y Pedro Francisco Antonio, Papantla, 29 de julio de 1982. Este relato cuyo título original es "El señor y el diablo forma parte de la compilación inédita de narrativas realizada por la Unidad Regional Norte de Veracruz de la Dirección General de Culturas Populares s/f.

Cuando la señora fue con el señor cura, le dijo que ella se había equivocado al querer como marido al mazacuate, y que ahora ya estaba cansada de cuidarlo y limpiar su suciedad. El cura le dijo: antes de que salga el lucero de la mañana **matancuj**, vas a llamar a la víbora diciéndole: Luis, Luis, acompáñame afuera; entonces cuando salga el lucero se morirá la víbora.

La señora hizo tal y como le dijo el señor cura, pero el mazacuate ya sabía lo que le querían hacer y le dijo a la señora: ya sé que me quieres matar, esta bien me voy a entregar y el dinero que te voy a dejar es para que mis hijos sean ricos.

Cuando la mazacuate salió de casa, el lucero de la mañana lo mató.

Todas las estrellas y luceros son soldados de dios que están cuidando a la humanidad del peligro. (Aparicio Alegría, 1995, págs. 203-204).

Las tercera y cuarta versiones provienen de Zapotitlán; la cuarta lleva como título “La serpiente que da dinero”. Se trata de la misma trama que Zapotitlán 4 sólo que el final es diametralmente diferente. Para que la cuña apriete debe ser del mismo palo.

#### [Zapotitlán 5]

Cipriano López terminó de limpiar su cafetal allá por el Seakgmulakgsta pasadito el medio día. Estaba sentado bajo un árbol de sualh comiendo sus tacos de frijol envueltos en hoja de plátano asada y servilleta bordada. A un costado reposaba su agua dentro de un apasle tapado con una hoja de papatla, un trozo de palo sobre ella servía para que el aire no la volara.

Miró en dirección al río Zempoala, ahí estaba la gran poza de la cual tomaba el nombre su terreno, ubicado un poco más arriba, sobre una rejoya, se veía verde de tan profunda que era. Terminó su última enfrijolada y comenzó a golpear el cabo de chihuixkiwi para quitar el azadón. Empacó sus aparejos en el morral y se arremangó el calzón de manta. Bebió hasta el fondo el agua del apasle y salió al ancho camino. Apenas había dado dos pasos cuando se le atravesó una enorme juqui luhua.

Había escuchado de su papá historias sobre esa víbora de piel iridiscente, él mismo durante su juventud había querido hallarse una, pero a sus cincuenta y dos años, casado con tres hijas, tuvo miedo.

- No tengas miedo Cipriano vengo a ayudarte. Ya sabes cómo llevarme, no dilates, saca tu costal y llévame.

Cipriano caviló unos segundos pues su abuelo le había contado de los celos de esa víbora. No pensó más y abrió la boca del costal para que entrara su futura concubina.

Llegó con sigilo a su casa, trepó al zarzo y sobre un cesto de carrizo depositó a la serpiente. No comentó nada a su esposa, mató una gallina y subió la carne fresca. Por la noche, mientras su mujer dormía subió al zarzo, una muchacha hermosa y de piel blanca lo aguardaba. Se tendió con ella en un improvisado petate hecho de corteza seca de plátano. A las cuatro de la mañana bajó a acostarse con su mujer.

Cipriano se volvió un acaudalado campesino y comenzó a invertir en la producción de panela, arrendaba campos para cosechar caña y contrataba mozos para el trapiche, sus propiedades



fueron creciendo. Dejó los huaraches de gallo y comenzó a usar botines al estilo papanteco. Pioquinta su esposa desconfiaba de él. Un día, harta de la incertidumbre subió al zarzo, confirmó sus sospechas. La víbora se percató de su presencia y enfurecida trató de morderla, Pioquinta alcanzó a dar un salto. Cipriano López encontró a su mujer llorando y con el tobillo vendado. Cipriano López supo lo que tenía que hacer.

Esa noche la hermosa muchacha estaba con un horrible semblante, enojada por haber sido engañada, recriminó a su novio:

- Tienes esposa, me has engañado, yo no puedo vivir así, tendré que matarla porque tú eres mi esposo.

- Está bien, mañana lo harás, pero hoy vamos a pasear quiero caminar contigo, la noche está bonita.

Camaron durante largo rato, Cipriano la entretenía. De repente el lucero de la mañana se asomó entre los cerros, en ese momento un aerolito cayó sobre la mujer de piel blanca. Sobre la calle empedrada quedó tendida una serpiente muerta.<sup>339</sup>

La última versión dice así:

#### [Zapotitlán 6]

Entre nuestros abuelos se cuenta una historia acerca de una víbora que da dinero y que algunas personas, en el pasado, tenían. En totonaco es nombrada Juqui luhua. Este animal se presenta y se convierte por las noches en una hermosa doncella a los hombres que ha elegido o que le han gustado, o, en un bien parecido muchacho cuando elige a una mujer. La víbora es macho cuando está con una mujer y es hembra cuando está con un hombre. Puede llegar al rancho mientras uno trabaja, puede uno hallarla en el camino, o simplemente aparecer en casa. Cuando Juqui luhua llega, la abundancia llega. [...]

Hace años un señor regresaba de limpiar su rancho, como quería terminar para empezar a trabajar en otros terrenos y sostenerse, se quedó más tiempo. Ya estaba pardeando la tarde cuando llegó a la mitad del camino, los cafetales se tornaban cada vez más oscuros y las aves ya no cantaban. Eventualmente un papan real gritaba para anunciar su paso. Estaba por salir al claro de la milpa, que ya comenzaba a puntear, cuando comenzó a escuchar el estrepitoso canto de una parvada de papanes “Será un tejón que está comiendo la milpa pensó”, pues estos animales se asustan fácilmente.

Al salir al claro se llevó una sorpresa, una víbora se hallaba a orilla del camino, se percató que los papanes habían callado. El hombre sacó su afilado machete para exterminarla pero ésta se levantó y le dijo

- Quiero que me lleves a vivir contigo, te voy a dar dinero para que vivas bien, sólo tienes que cuidarme y darme de comer.

---

<sup>339</sup> Colectivo Historia y Tradición Oral de Zapotitlán de Méndez, 28 de marzo de 2015. Basado en los relatos de los señores Vicente Gómez Salgado, Ramos Sainos Cano y Gabriel López. [https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=633677813432626&id=600020330131708](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=633677813432626&id=600020330131708)

El señor preguntó:

- ¿Cómo he de llevarte?

- En tu costal llévame-contestó la serpiente-, pero debes tenerme en un cesto especial en el zarzo de tu casa, también habrás de tener un cajón de madera especial. Todas las noches has de subir a dormir conmigo y durante el día deberás dejar un plato de carne de pollo sin cocer para que yo me alimente. Harás de cuenta que yo soy tu esposa.

El señor metió al animal en su costal, lo echó al hombro y continuó su camino a casa.

Ya en su casa, siguió las instrucciones que había recibido, metió en un cesto a la Juqui luhua y la subió al zarzo, a un lado del cesto colocó el cajón de madera. Bajó a cenar y a escoger una gallina para matarla y darle de comer a la víbora al día siguiente. Subió de nuevo al zarzo y en lugar de una víbora halló a una hermosa muchacha.

- Prepara nuestra cama para que nos quedemos juntos ya es hora de que estés conmigo. Antes de que amanezca habrás de dejarme y tener lista mi comida porque tengo mucha hambre.

El señor tendió su petate nuevo y dejó listo el lecho.

Aúno no amanecía cuando el señor se levantó a preparar la comida que le habían indicado. Subió por la escalera hecha de árbol de l'alni (gásparo) y colocó el cajete de barro repleto de carne sobre las tablas. La muchacha dormía profundamente. Abrió cuidadosamente el cajón de madera, estaba repleto de dinero. El señor cuidó de la serpiente algún tiempo, ella correspondió con dinero que su dueño recogía por las mañanas. En la noche era una hermosa muchacha, durante el día era una víbora dormida en el chiquihuite.

Llegó el tiempo en que este señor ya no quiso tener al reptil, así que una madrugada en que el cielo estaba despejado y la estrella de la mañana (matankgu) brillaba intensamente, convenció a la muchacha de salir a pasear. Al salir a la luz de la estrella, ésta envió a un aerolito, de esos que luego pasan raudos sobre el cielo, a terminar con la serpiente. De esta manera el señor se libró de ella, con el dinero que le fue dado prosperó, compró terrenos y puso una gran tienda.<sup>340</sup>

Aunque la trama y los personajes principales son esencialmente los mismos que en Zapotitlán 4 la *Jukiluwa* no se transforma en la Estrella de la mañana, al contrario, es muerta por ella. La revisión bibliográfica que he realizado demuestra que el desenlace más común es la muerte de la serpiente a través de Venus,<sup>341</sup> tendencia armónica con la mitología ciclónica de nuestro paisaje. Esta solución es congruente con el simbolismo de Venus matutina y otras estrellas y constelaciones —menos las del norte— las cuales antagonizan con la mazacuate, y por lo tanto, con *Aktsini'*, como vimos en la narración Tepango 2.

---

<sup>340</sup> Colectivo Historia y Tradición Oral de Zapotitlán de Méndez, 17 de marzo de 2015. Narrado por Salvador Baltazar Cortés y Filemón López Luis:

[https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=627876547346086&id=600020330131708](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=627876547346086&id=600020330131708)

<sup>341</sup> No he encontrado otro ejemplo de metamorfosis a venus.

Por ejemplo, Minerva Oropeza comenta que “Cuando se trata de destruir una mazacuate [...] es necesario hacerla salir en la madrugada, cuando aparece el lucero de la mañana: éste le caerá encima, acabándola. En los municipios de la sierra de Papantla son numerosos los relatos que refieren este hecho.” (Oropeza Escobar, 1998, pág. 99). De manera similar, para la zona de Huehuetla, Nicolas Ellison refiere que:

Venus y las Pléyades son las más importantes de las estrellas que ayudan al sol. De la primera, Matanku, se dice que aparece en el mes de mayo, mientras que la aparición de las segundas, Tanchipxni, precede al solsticio de verano. Por eso están asociadas con el sol, en tanto anuncian los puntos culminantes de su ciclo en el hemisferio norte, y el fin de la estación seca marcada por la fiesta de san Juan Aktsini'. (Ellison, 2013, pág. 185).

Para el mismo municipio Luisa Villani precisa:

De la misma forma, Pedro [Luna] de Huehuetla, Puebla, me contó que hay una lucha constante entre Aktziní y Matankú, estrella de la mañana. Mientras que Aktziní quiere revivir a las piedras y a los demás seres, como el metate y la mano de metate, que lo ayudarán a acabar con el mundo, Matankú es la estrella que protege a la humanidad y que una vez amarró a Aktziní llevándolo al fondo del mar. Aktziní con un diluvio previo ya había ganado a Matankú y lo había bajado del cielo; sin embargo, este último luego encadenó a Aktziní al fondo del mar y cada año desde el cielo protege a los seres humanos y no dice a Aktziní la fecha de su cumpleaños para evitar que él inunde el mundo. (Villani, 2018, pág. 96).

La tensión entre el sol y la tormenta emerge una vez más. Ayudantes del primero, estas luminarias son las encargadas de dar muerte a una venado-serpiente y a las piedras-ancestros que desean regresar a la vida. Para despejar cualquier duda sobre la alianza de Venus matutina y Sol en contra de la tormenta basta echar un ojo a la imagen del cosmos totonaco que Isabel Kelly registró en San Marcos Eloxochitlán.<sup>342</sup> Se trata de un documento excepcional que aporta importante y detallada información etnográfica sobre la manera en que se vivía —y vive— el territorio totonaco central hacia mediados del siglo XX.

---

<sup>342</sup> En su importante ensayo “World View of a Highland – Totonac Pueblo” Isabel Kelly (1966, pág. 397) reprodujo dos imágenes del cosmos dibujadas a lápiz por Pedro Salvador, quien en 1951 tenía 27 años de edad. En el primero de ellos se presenta la división horizontal del cosmos haciendo hincapié en los doce o trece niveles del cielo, aunque también se deja ver una división similar para el inframundo.



Figura 8. El cosmos totonaco central según Pedro Salvador, Eloxochitlán, 1951. (Kelly, 1966, pág. 396).

Para acercarnos a la tensión helio-huracánica es necesario centrar la mirada en la parte central izquierda y advertir que el occidente se corresponde con nuestro lado derecho mientras que el oriente con el izquierdo.

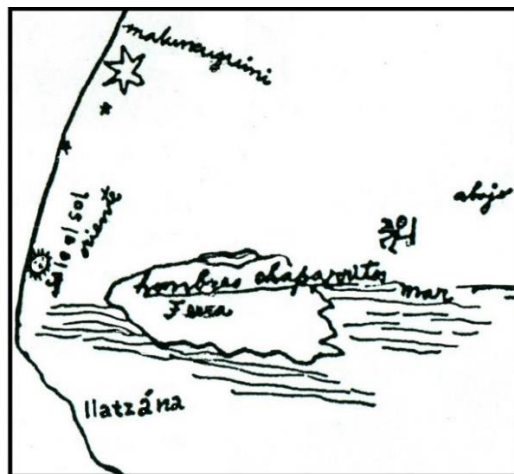


Figura 9. Detalle: La salida de Venus y Sol, y su lucha en contra de Aktsini'.

Reproduzco la explicación a este fragmento:

La salida del Sol por el Este, desde el inframundo, es obstaculizada por el Trueno Viejo, (*yakcána*, de cabeza grande; en [Figura 8], *llatzána*); él tapa el camino con el mar, cuyas aguas controla. Cada amanecer la ruta del Sol es despejada por la estrella de la mañana, (*matuncuguini*), la cual se eleva por delante del Sol.

El Sol y el Trueno Viejo [...] son enemigos. Este último es el más viejo y existe antes del ascenso del Sol. Es descrito en términos impactantes como: el trueno que uno escucha durante la época de lluvias; el bramido del mar; el jefe de los vientos destructivos; aquel que impide que las aguas de los ríos y del mar se junten; y el amo de toda las aguas del mundo, incluyendo a los manantiales y ríos. Curiosamente, parece que las lluvias, los rayos y los truenos rutinarios están bajo otros auspicios, pero no de manera exclusiva. Trueno Viejo habita en “la gran agua” hacia el Este, al final del mar, al final de los cielos”. La gente de Eloxochitlán teme de manera extraordinaria al océano y está convencida de que enfermará si lo mira, quizá por su asociación con Trueno Viejo. (Kelly, 1966, pág. 397).

Venus matutina o *Matanku* es ayudante del sol y abierta antagonista de la tormenta. A la luz de lo expuesto en este capítulo es *incongruente* que haya nacido de una mazacuate, pues ésta es la personificación prototípica del señor de las aguas o Trueno Viejo, de ahí que la versión Zapotitlán 4 sea atípica. ¿A qué responde esta excepcionalidad? Quizá se trate de una versión más antigua y menos influenciada por los cinco siglos de cristianismo o,<sup>343</sup> al contrario, tal vez se trate de una versión moderna que ha perdido gran parte el cimiento huracánico original. Imposible de determinar.

Lo cierto es que a lo largo y ancho del territorio totonaco central la mitología contemporánea trae a colación a Venus matutina, a serpientes aladas, a Huracán y a su ejército de personificaciones que son testimonio de la vitalidad y coherencia de algunos principios cosmogónicos de innegable raigambre prehispánica. En este contexto, ¿cómo no equiparar a la *Jukiluwa* con la Serpiente Emplumada o a *Matanku* con Tlahuizcalpantecutli? ¿Cómo cerrar las puertas del presente a Quetzalcóatl y sus múltiples advocaciones cuando la complejidad que da cuerpo a *Aktsini'* lo convoca una y otra vez?

---

<sup>343</sup> Debo señalar que el México prehispánico Venus-Tlahuizcalpantecutli no era aliada de Sol. En la *Leyenda de los Soles* el nuevo sol salió por el oriente, pero se detuvo por cuatro días pues reclamaba el sacrificio de los dioses. Esta inmovilidad desesperó a Tlahuizcalpantecutli, quien le arrojó una flecha y falló. Consecuencia de ello Sol lo flechó y después le cubrió el rostro con los nueve cielos juntos, es decir, lo mandó al inframundo. La antigua identificación de Tlahuizcalpantecutli con el inframundo no es coherente con la alianza contemporánea que tiene con el sol.

En este mismo tenor, pero invirtiendo el flujo del tiempo, ¿cómo cerrar las puertas de El Tajín y Las Higueras a *Aktsini'* cuando la mitología que lo sostiene demuestra ser congruente con el territorio y con la perenne preocupación por la tormenta? ¿Tenían razón García Payón, Melgarejo Vivanco y Williams García y en los tableros centrales del Juego de Pelota Sur está labrado en piedra el rostro de Huracán? ¿La presencia de serpientes aladas y de Venus matutina en ambos extremos de la historia bastan para afirmar la continuidad étnica, lingüística y cosmogónica entre el periodo Epiclásico y los siglos XX y XXI? Antes de intentar responder a algunas de estas interrogantes será necesario conocer la complejidad detrás del otro rostro de la tormenta: *Nattsu'*.

## CAPÍTULO V

### EL DESDOBLAMIENTO DE LA TORMENTA

#### EN LA CUENCA DEL TECOLUTLA

Para identificar a *Aktsini'* y a *Nattsu'* con los personajes principales de los tableros centrales del Juego de Pelota Sur de El Tajín, Roberto Williams García echó mano del relato Zozocolco 4, uno de los más extensos de nuestro *corpus* y del que únicamente nos regaló una breve síntesis. Por su importancia en la etnografía del huracán lo reproduzco íntegro:

#### [Zozocolco 4]

Había una vez una muchacha huérfana de padre y madre; pero muy hermosa y trabajadora. Tenía la costumbre de lavar su nixtamal en el manantial más cercano a su casa.

En una ocasión, al ir a lavarlo, dejó tirado un grano ya lavado. Al día siguiente, fue a casa de una de sus vecinas, que había mandado a sembrar, para ayudarle a moler. De pronto, empezó a escuchar que tocaban violín en su casa, entonces las demás empezaron a importunarla, diciéndole:

—Oye, ¿quién es el que toca en tu casa? Seguramente es tu novio que te vino a ver, pero tuvo mala suerte porque tú no estás ahí.

A lo que ella contestó:

—Yo no tengo novio y no sé quién es el que está tocando.

Cuando se completó el número de tortillas que debían llevar al rancho, las encargadas prepararon todo; pero antes de irse repartieron comida a todas las que habían ayudado a moler. Las demás se quedaron a terminar el quehacer; pero ella estaba con aquella duda, de quién era el que entonaba hermosas melodías en su casa. Rápido acabó sus quehaceres, se despidió de las demás y se fue. Al llegar a su casa, vio que era un muchacho que había entrado el que tocaba. A ella le gustó mucho la música; pero, por defender su dignidad, comenzó a reprender al muchacho:

—¿Qué hace usted aquí? ¿Con qué derecho ha entrado a mi casa?

A lo que él respondió:

—Estoy aquí porque ésta también es mi casa.

—Yo vivo sola y nadie me va a decir que también es suya, —replicó la joven—.

Pero el muchacho le dijo:

—Pues yo sí, porque soy tu hijo y tú eres mi mamá.

—¡Yo no tengo hijos! — exclamó la joven, irritada —Es más, no soy casada y vivo sola, así que tú no eres mi hijo.

—Pues sí eres mi mamá, aunque no quieras, porque ayer que fuiste a lavar tu nixtamal en el manantial, dejaste tirado uno y de ese nixtamal yo me formé, y como era tuyo, ahora yo soy tu hijo y no me iré de mi casa aunque me pegues.

— ¡Vete! ¡te digo que te vayas y no quiero que me molestes! —insistía la muchacha—.

— No me iré a ningún otro lugar: me quedaré a vivir contigo —repetía él—.

Tanto le dijo al muchacho que se fuera y éste no obedeció, que, de coraje, ya no le habló y entró en la cocina para hacer su quehacer. Y el muchacho, muy tranquilo, siguió tocando, quedándose para siempre a vivir allí.

Un día le dijo a la muchacha —ahora su mamá—, que iba a dar una vuelta al rancho para ver qué había, y se fue. Al llegar donde estaban trabajando, saludaba a todos y charlaba. Así, recorría todos los [campos] limpios y como nunca antes lo habían visto, le preguntaban quién era y él les decía quién era su mamá, pero nadie le creía, porque la que decía ser su madre era soltera. Le preguntaban su nombre y él decía que su nombre era “Nattsun”. Al llegar la tarde, regresaba a su casa y la muchacha que él decía ser su madre, rápido comenzó a envejecer. Entonces ya no era tal, sino una señora, y no tuvo más remedio que aceptar como hijo a Nattsun. Este salía diariamente a visitar los ranchos o, más bien, donde trabajaban. A él le interesó el cultivo; pensaba que a la siguiente temporada, también él iba a labrar la tierra. Entonces comenzó a preguntarles cómo se prepara la tierra para cultivar y la semilla para sembrar. Le dijeron cómo tenía que sembrar la tierra; pero en la preparación de la semilla, lo engañaron. Entonces él le dijo a su mamá que también haría su milpa y su mamá le dijo que le parecía bien. El aprovechaba el tiempo de lluvia para labrar unos muñecos de madera, a los cuales dio forma de ardillas, jabalíes, venados, mapaches, zorras, etc.

Cuando se acercó la temporada de limpiar para sembrar, le dijo a su mamá que por favor le llevara de comer cuando fuera a preparar la tierra y ella le dijo que sí. Decidió comenzar a limpiar, y un día antes le dijo a su madre:

—Mamá, quiero que por favor mañana me lleves de comer.

Ella le respondió:

—Sí hijo, no te preocupes.

El día indicado para que Nattsun fuera a comenzar su trabajo, al levantarse almorzó y amarró todos los muñecos que días antes había labrado y se los llevó al rancho para hacerlos trabajar, para que después ellos también comieran de su trabajo. Al ver esto, la señora, en su interior, se preguntaba:

—¿No me dijo que iba a trabajar? A lo mejor nada más va a estar jugando; si no sabe hacer nada. Pero de todos modos, le llevaré de comer ¡Pa' lo poco que come!

Al terminar de preparar la comida, se dirigió al lugar donde su hijo Nattsun labraba la tierra. Al llegar al lugar señalado, se sorprendió bastante, y a la vez se atemorizó, porque vio que ya habían avanzado lejos, pues ya habían rozado doce lomas y doce planadas y no sabía por dónde andaba su hijo. Entonces comenzó a gritarle, y de momento vio venir a Nattsun con muchos mozos. Ella no entendía cómo hacerle para darles de comer porque no llevaba suficiente alimento para todos, sino sólo para su hijo.



—¿Por qué no me dijiste que traías muchos mozos para que hubiera yo preparado suficiente alimento?

Y él le dijo:

—No te preocupes, mamá, que sí va a alcanzar para todos: de eso me encargo yo. Tú sírveles.

Cuando ella sirvió un plato, se sorprendió porque volvió a quedar el mismo plato y, aunque iba sirviendo, la comida no se terminaba, alcanzando la comida y los platos hasta que se completaron todos. Entonces, volvió a decir:

—Hijo, la comida ya está lista; pero las tortillas son pocas y no van a alcanzar.

Y él le contestó:

—A ver, trae las tortillas, yo voy a repartir.

Cuando la señora le dio un romero de tortillas, vio que sí alcanzarían porque quedó la misma cantidad y, aun cuando seguían sacando del guaje las tortillas, nunca se vació éste hasta que terminaron de comer. Entonces ella comenzó a levantar los platos, asobronándolos, como de costumbre, y, cuando vio, sólo era un plato: el mismo que ella había llevado. Entonces Nattsun y sus compañeros de trabajo siguieron su labor, en tanto que la señora regresó a su casa.

Al terminar todo el trabajo, Nattsun les dio las gracias a los hombres que le ayudaron —aquéllos que horas antes trabajaran con él como seres humanos y que en días anteriores hiciera de madera— y los convirtió en animales silvestres. Ellos se despidieron tranquilos porque Nattsun les dijo que su trabajo no sería en balde porque él iba a sembrar y, cuando se diera la cosecha de maíz, también ellos levantarían su trabajo. Y uno de ellos, que fue la ardilla, dijo que a ella le dejaran unas cuantas mazorquitas en las orillas porque, como tenía granos en las manos, no podía entrar hasta el centro a comer, y Nattsun le dijo que así sería, puesto que tenía lastimadas las manos. Y dicen que desde entonces busca sus alimentos a las orillas de los mazorcales. Los animales se fueron a refugiar donde les convino, y Nattsun regresó a su casa. Al día siguiente, fue al rancho a visitar a los trabajadores de los alrededores y les dijo que también él iba a sembrar; pero que no sabía preparar la semilla, que le hicieran el favor de indicarle el procedimiento y que él a cambio, les ayudaría a sembrar, que ya tenía, el terreno preparado y sólo le faltaba sembrar.

Entre ellos —a quienes consideraba sus amigos—, se mal aconsejaron y lo engañaron. Le dijeron que se preparaba así:

—Primero cuece bien el maíz y al día siguiente te ayudamos a sembrar.

Y él, como no sabía que lo estaban engañando, así lo hizo e invitó a todos para que le ayudaran. Todos fueron a ayudarlo a sembrar y él fue a pagarles mano [vuelta] a todos.

Pasó el tiempo, y él muy tranquilo; pero cuando fue a dar su vuelta a los demás sembradíos, vio que las semillas de él, por alguna causa, no habían nacido, ya que en los demás sembradíos ya las milpitas estaban creciendo y las habían sembrado mucho después. Entonces él se entristeció y volvió a preguntar a los demás hombres cómo debía preparar la semilla, pues a lo mejor él no la había preparado así y por eso no había nacido, y como su terreno seguía limpio, él quería sembrar otra vez. Entonces le dijeron cómo se prepara, y que a lo mejor él no lo había hecho tal como le habían dicho. Pero nuevamente lo engañaron: le indicaron que primero pusiera a cocer el maíz en forma de nixtamal y que los maicitos se tenían que reventar para que, al sembrarlos, luego les nacieran sus hojitas, Y él, sin darse cuenta que sólo lo habían engañado, hizo tal y como le dijeron. Le ayudaron a sembrar; pero la semilla, de nuevo, no nació.

Mientras tanto, en los alrededores de su limpio, ya les brotaban flores a las milpas y otras ya empezaban a jilotear. Entonces él volvió a entristecerse porque su trabajo no sirvió para nada, y le dio mucha lástima. Pero como su limpio no se había enmontecido, pensó que tenía otra oportunidad y fue a ver a los hombres para reclamarles porque lo habían engañado en la forma de preparar la semilla, y, de coraje les dijo:

—Está bien que me engañaron, no me quisieron decir la verdad; yo ando triste porque mi trabajo se echó a perder; pero así como ustedes se están burlando de mí, que ando triste y preocupado, no se vayan a entristecer mañana, porque lo que me hicieron me lo van a pagar bien caro y ustedes sí se van a arrepentir.

Con voz burlona le dijeron:

—¿Y tú que nos puedes hacer? ¡Pobre de ti! ¡Nosotros somos muchos y tú solo no nos podrás ganar! ¡No nos hagas reír!

Y él les volvió a decir:

—No se vayan a arrepentir ustedes. Se burlaron de mí y creen que siempre será sí... Pero después no vayan a llorar. Bueno... como no quiero discutir con ustedes, mejor ya me voy; pero, una vez más, no vayan a arrepentirse.

Nattsun se fue a su casa y esa misma noche comenzó un ciclón que pasó a hacer pedazos las milpas sin dejar ninguna. Ese mismo día, cuando los hombres fueron a sus sembradíos, vieron que a sus milpas las había pasado a traer el viento y que todos los sembradíos habían quedado sin una sola milpa. Entonces, entre vecinos de siembra, se reunieron para lamentar su situación crítica, preguntándose el uno al otro por qué había sucedido eso. Y, viendo difícil la situación, se pusieron de acuerdo para resolver en alguna forma el peligro; pero no daban con la causa de aquel mal. Tanto se lamentaron que llegaron a acordarse de Nattsun, a quien habían engañado; entonces se dieron cuenta que él les había perjudicado —ya que su nombre quiere decir: “origen del ciclón”—, y que seguramente se cobró el mal que le habían hecho.

Viendo bien la situación que les esperaba en el futuro, que no tendrían con qué seguir viviendo, tristes y arrepentidos decidieron ir a pedirle perdón. Entonces todos juntos fueron a la casa de Nattsun. Al llegar, lo saludaron y dijeron:

—Nattsun, venimos a pedirte perdón por el mal que te hicimos, estamos sumamente arrepentidos, ya que tú te desquitaste y ahora nos dejaste sin nada, y no nos queda otro remedio más que pedirte perdón.

Y Nattsun les contestó:

—¡Ustedes están locos!, no sé de qué me hablan ¿Qué mal les hice? ¿No dicen ustedes que nunca están tristes?

Ellos le contestaron:

—No, no nos contestes así, perdónanos por todo el daño que te hemos hecho y haznos un favor: tú tienes tu limpio y no se ha enmontecido; nosotros te ayudamos a sembrar y te damos la semilla. En cuanto a la preparación, ya no te vamos a engañar. Y de lo que coseches nos regalas un poco de maíz, porque todo el nuestro se echó a perder.

Nattsun les dijo:

—Yo les digo que no sé de qué me hablan ¡Cómo creen que yo solo haya podido tumbar sus milpas en una sola noche!

Entre todos, insistieron:

—No nos niegues el favor: perdónanos y siembra otra vez tu limpio; te daremos la semilla. Prepáralo de esta manera: moja el maíz y lo sacas del agua temprano; en un huacal tapado con muchas hojas, lo asoleas un rato y lo guardas para sembrarlo al otro día. Cuando ya esté todo listo, nosotros te ayudaremos. Nattsun se compadeció de ellos y aceptó todo. Ellos mismos le ayudaron a sembrar los granos para cultivarlos. Después de que le ayudaron a sembrar a Nattsun, les dijo que fueran a ver sus sembradíos. Al llegar se llevaron una gran sorpresa, ya que sus milpas se habían vuelto a levantar del suelo y estaban en sus respectivos lugares; sólo con un defecto: que, como el viento las había despedazado, al levantarse se veía dónde se unían en forma de canutos; porque, según dicen, antes de que Nattsun les hiciera daño a los hombres, las milpas no estaban en forma de canutos.

Cuando la milpa de Nattsun se comenzó a enmontecer, él no pidió ayuda a los que le habían ayudado a sembrar, sino que les avisó a los animales silvestres —a los que él les había dado vida— y los convirtió en seres humanos; y en un solo día le ayudaron a limpiar. Al caer la tarde, Nattsun los volvió a convertir en animales y les dijo que su trabajo no había sido en vano porque, cuando se cosechara, también levantarían su parte y se la llevarían donde ellos vivieran. Desde entonces, ellos están acostumbrados a comerse los elotes o mazorcas de los sembradíos.

Cuando Dios dispuso que Nattsun se retirara, pasó un ventarrón muy fuerte que se llevó volando a éste hasta un cerro, y para siempre se quedó a vivir ahí. Y donde vive, siempre hace viento, y cuando quiere ver qué hay o qué para en su pueblo, asoma la cabeza y es cuando pasa un ciclón.<sup>344</sup>

A diferencia del génesis maya quiché descrito en el *Popol Vuh*, en donde la tormenta es el principio de todo, en este relato el ciclón nace de un grano de maíz *precocido*, “culto” en tanto ha pasado por el proceso de nixtamalización, etapa fundamental para el ablandamiento del grano y su posterior cocción definitiva. Más que una creación *ex nihilo*, se trata del **mito de origen del maíz**, y por lo tanto, no debe ser considerado como una narración sobre el origen del ciclón. Zozocolco 4 abunda sobre la naturaleza campesina de *Nattsu'* no sólo porque es maíz nixtamalizado, sino también porque decide convertirse en cultivador, actividad eminentemente solar.

Por si fuera poco, aparece como el padre o creador de los animales silvestres que se alimentan de elotes y mazorcas, consumo que explica los estragos que hacen a las milpas, pero, sobre todo, su transformación en humanos y viceversa, la cual tiene como fundamento la similitud corpórea o de carne. Si a ello sumamos que por su acción eólica las cañas del maíz adquirieron su característico cuerpo lleno de nudos y entrenudos, no cabe duda de que Zozocolco 4 gira alrededor del cultivo y el ciclón, aunque actor importante, es

---

<sup>344</sup> Agustina Peralta Guzmán y Antonio Peralta de Luna, Zozocolco de Hidalgo, junio de 1982. Este relato cuyo título original es “Chaqana” forma parte de la compilación inédita de narrativas realizada por la Unidad Regional Norte de Veracruz de la Dirección General de Culturas Populares s/f.

secundario en tanto sus funciones están determinadas por el maíz. De ahí la ausencia de ahogados, raptos, inundaciones, serpientes, cozoles, bebés, arcoíris y el nacimiento de cerros..., funciones y personificaciones características de *Aktsini'*.

Sin embargo, la explícita relación entre la voz *Nattsu'* y el "origen del ciclón", así como la reclusión del personaje en un cerro occidental desde donde desata al viento obligan a profundizar en él para intentar deducir el lugar que el tema del origen del maíz tiene en la mitología huracánica. El primer paso será contrastar a Zozocolco 4 con otras versiones provenientes del mismo territorio.

### [Papantla 8]

Hace mucho tiempo, no existía ni se conocía el grano de maíz. Era un pájaro que traía los granos desde el cielo y los iba acumulando en un árbol, introduciéndolos a través de un hueco.

Una vez se escapó de su pico un grano y cayó al suelo. Cierta día pasaba una hormiga arriera, en busca de alimento, por el lugar donde cayó el grano; nunca antes lo había visto, así que lo guardó para mostrarlo a sus amigos. Esa hormiga era hombre y los otros animales también, en tanto que el pájaro que traía el maíz del cielo era un animal verdadero y lo es hasta la fecha: el quetzal.

Cuando la arriera encontró el grano de maíz, no había ya comida suficiente para la gente: muchos habían muerto de hambre. Entonces, la arriera llevó el grano que encontró y a medio camino tropezó con su buen amigo el pájaro carpintero y le mostró su hallazgo. El pájaro preguntó dónde lo había encontrado, pues quizá habría más.

Regresaron los dos, buscaron por todos lados sin encontrar nada, hasta que uno de ellos miró hacia arriba de un árbol, vio que estaba agujereado y pensó que ahí podía haber más. El pájaro carpintero trepó para ver el interior del árbol a través del agujero.

El árbol era muy grueso y tenía un hueco por el que apenas cabía un pájaro, y como el carpintero era hombre, no pudo meter su cabeza: sólo podía observar. Vio que estaba lleno de maíz y se alegró por haber encontrado más; el mismo pájaro carpintero empezó a agrandar el hueco porque tenía una buena herramienta; pero cuando se descuidó salió mucho maíz y se le vino encima. Al caer, se lastimó la cabeza, por eso es que los pájaros carpinteros ahora andan con la cabeza colorada.

Mientras el pájaro permanecía bajo el montón de maíz, la arriera empezó a acarrear granos sin importarle lo que había sucedido a su amigo.

Cuando el pájaro, al fin, salió, la arriera ya había hecho algunos viajes sin que el pájaro se diera cuenta. Empezaron a discutir porque la hormiga no había ayudado a su amigo. Una vez que se calmaron, el pájaro empezó a acarrear maíz sin decirle nada a la hormiga; en tanto ésta seguía acarreando.

Para llevarlo todo, hicieron varios viajes. Cuando supo el pájaro carpintero que la hormiga ya había hecho algunos viajes antes de que él saliera del montón, se enojó más; pero no le dijo nada, sino que pensó prescindir de su amigo.

Pasaron varios días sin querer verse y no se pusieron de acuerdo en la manera de utilizar el maíz. La hormiga se lo empezó a comer y el pájaro dejó una parte para su gasto y, otra, para sembrarlo. Al sembrarlo, no tardó mucho tiempo en nacer la milpa y estuvo lista para jilotear. Cuando se dio cuenta la hormiga de que su anterior amigo había sembrado su maíz, decidió preguntarle el procedimiento; pero éste nunca le dijo la verdad: le decía que primero lo tostara y después lo sembrara, o que primero lo hirviera y luego lo sembrara, o que aun molido hacía igual. Probó las tres formas y nunca nacían las milpas. Sembró varias veces y aun así no nacían. Cada vez que iba a consultar a su amigo, le volvía a decir lo mismo. Por fin, cuando se percató de que no le quería decir la verdad, le habló al viento y le contó cuanto estaba pasando. Éste decidió ayudarlo. Empezó a soplar muy fuerte, echando abajo todas las milpas, y el pájaro se puso muy triste. Empezó a investigar quién había ordenado al viento soplar tan fuerte. Cuando supo que había sido la hormiga, fue a su casa y le dijo que si le levantaban otra vez las milpas, le diría, de verdad, cómo sembrar el maíz. Entonces la hormiga le dijo al viento que levantara toda la milpa que había tumbado porque el pájaro le diría cómo sembrar la semilla del maíz. Sopló otra vez y levantó todas las milpas. Las unió por donde se habían quebrado, por eso se ve que las milpas tienen muchos trozos, y sí no fuera por el viento, las milpas nacerían como nacen los plátanos y saldrían jilotes en las puntas de las matas.

Cuando sembró la hormiga, también nacieron rápido sus milpas, como las de su amigo pájaro. Nacieron rápido porque fueron las semillas que mandó Dios por primera vez. (Cuentos totonacos. Antología, 2000, págs. 82-84).

La divergencia en la primera secuencia es evidente pero no profunda. En ambos casos los procesos incoativos se mantienen y la sustitución de la joven madre y del maíz-músico por la ruptura de un árbol de los mantenimientos no supone transformaciones en la forma. Por eso la ausencia de *Nattsu'* no se traduce en la omisión de la función eólica, la cual es llevada a cabo por el pájaro carpintero. Algo similar ocurre con la sustitución de las hormigas arrieras por los vecinos humanos de *Nattsu'*. En ambos casos la continuidad de funciones permite afirmar que se trata del mismo mito de origen del maíz. Para aquilatar las consecuencias de estas sustituciones integraré una versión proveniente de la zona de tránsito altitudinal: Nanacatlán.

#### [Nanacatlán 1]

Las hormigas ya habían descubierto el maíz, pero no tenían manera de sacarlo, porque estaba debajo de una gran piedra; pero ese pobre animal, el pájaro carpintero, trató de abrir la piedra y comenzó a golpear y golpear la piedra hasta que se rompió; pero el pobre pájaro carpintero se desmayó, porque lo golpeó accidentalmente un pedazo de piedra y por eso ese pájaro tiene una mancha roja en la cabeza, donde le pegó la piedra. Cuando el pájaro se desmayó, las hormigas arrieras vieron su oportunidad de sacar el maíz. Otro animal, el zopilote, vio su oportunidad de coger al maíz bueno. Cuando el pobre pájaro carpintero volvió en sí, ya no quedaba maíz; sólo desperdicios, completamente pisoteados. El pájaro carpintero también cogió su parte, pero el maíz bueno ya estaba aplastado. Por eso ahora nuestro maíz es plano; no debería ser plano, sino redondo como un diente de ajo. Los abajeños, las hormigas, se llevaron el maíz abajo. Los arribeños, los buitres, se llevaron arriba. El pobre pájaro carpintero

cogió los granos y aunque estaban aplastados, el centro todavía estaba vivo y el maíz germinó pronto. Tres meses después, la milpa estaba toda germinada. Los arribeños no sabían como cuidar el maíz y fueron a preguntar al pájaro carpintero cuando vieron lo alto que ya había crecido el maíz, dos metros o uno y medio. El pájaro carpintero decidió engañarlos y les dijo que hirvieran los granos y luego los sembraran. Eso no dio resultado, así que volvieron a preguntarle otra vez. Esta vez les dijo que las molieran primero, porque a veces así germinan. Como no resultó nuevamente, el arribeño se enojó tanto que volvió con un fuerte viento y tumbó todas las milpas y se rompieron en tres pedazos. El abajeño quiso que le devolvieran su maíz y el arribeño se preocupó y empezó a poner los tallos de vuelta. Y cuando el abajeño se acercó sigilosamente para ver cómo lo hacía, vio que se soplabla la nariz y usaba los mocos para pegar los tallos. Por eso ahora los tallos de la milpa tienen algo que es como mocos. El pájaro carpintero le dijo cómo sembrar su maíz y él lo hizo, pero el maíz necesitaba un año para crecer; aunque aquí podemos cosechar dos veces al año; sin embargo, arriba [en lo alto de los cerros], en Zacatlán, Tetela, Zacapoaxtla, sólo pueden cosechar una vez al año, porque el maíz no hace nada hasta marzo. Esta es la historia del maíz y de los que lo pisotearon (Pedro Ramos, 1989).” (Govers, 2013, págs. 188-189).

El carpintero y las arrieras reaparecen pero se les suma el zopilote, ave carroñera que cumple una función paisajística subsidiaria del descubrimiento y la difusión del maíz. Su presencia tiene la función de encarnar a las tierras altas y frías propias del cerco nahua suroccidental y, por lo tanto, connota la oposición complementaria con la mitad climática cálida y baja característica del declive y de las llanuras cercanas a Papantla. En esta versión queda de manifiesto la importancia de la zona de transición étnica y climática, que es precisamente donde se localiza Nanacatlán y en donde el pájaro carpintero rompe la roca liberando al preciado grano. Gracias a la tensión polar entre los extremos geográficos — expresada a través de las diferencias de maíz y sus cosechas— se configura el sistema de huracán, unidad compleja compuesta de dos mitades climáticas y su zona de tránsito.

En este contexto, los personajes encarnan a diferentes cotas altitudinales: el zopilote a la tierra alta, la hormiga a la baja, mientras el carpintero hace las veces de mediador entre ambos aunque claramente identificado con la zona baja. No obstante esta identificación, la elección de estos animales no se explica por cualidades sensibles relacionadas a cuestiones climáticas y altitudinales, pues tanto el pájaro carpintero (*Picoides scalaris*<sup>345</sup>) como el zopilote común (*Poragyrops atratus*<sup>346</sup>) tienen una amplia distribución en México y habitan desde los desiertos y bosques de pino-encino hasta los manglares costeros, es

---

345

[http://www.conabio.gob.mx/informacion/gis/?vns=gis\\_root/biodiv/distpot/dpaves/dpavcico/cora\\_atra\\_gw](http://www.conabio.gob.mx/informacion/gis/?vns=gis_root/biodiv/distpot/dpaves/dpavcico/cora_atra_gw)

346

[http://www.conabio.gob.mx/informacion/gis/?vns=gis\\_root/biodiv/distpot/dpaves/dpavcico/cora\\_atra\\_gw](http://www.conabio.gob.mx/informacion/gis/?vns=gis_root/biodiv/distpot/dpaves/dpavcico/cora_atra_gw)

decir, en una enorme franja que va de los cero a los 3000 metros de altitud.<sup>347</sup> En una situación similar se encuentra la hormiga arriera (*Atta mexicana*<sup>348</sup>), especie propia de regiones tropicales y subtropicales que sobrevive hasta los 2000 e incluso los 3000 m s, n. m.<sup>349</sup>

Por lo tanto, la identificación de la tierra caliente con las hormigas arrieras y el pájaro carpintero debe interpretarse a partir del registro étnico y lingüístico, ya que coincide con la distribución de los totonacos del antiguo pueblo de Hueytlalpan con excepción de Zongozotla, ubicado en la ribera sur del Zempoala, y Tepango, Eloxochitlán y Tonalixco, que formaron parte del antiguo pueblo de Zacatlán y se localizan en la franja de tierra fría en la que únicamente se levanta una cosecha de maíz al año. Respecto al zopilote y las tierras altas algunos ancianos de Zongozotla me comentaron que hasta mediados de siglo XX la indumentaria de los hombres incluía, además de la camisa y el pantalón de manta, un *cotón* negro hecho de lana, razón por la cual sus parientes del otro lado del río les llamaban “zopilotes” pues el negro de su vestimenta los hacía lucir como aquellas aves carroñeras.

Además de Zongozotla este vestido era común a lo largo del corredor de tierras frías que definen el Eje Neovolcánico y su confluencia con la Sierra Madre Oriental. Como podemos observar en la siguiente fotografía, el *cotón* vestía a los totonacos de San Marcos Eloxochitlán y posiblemente también a los de Tonalixco y Tepango.

---

<sup>347</sup> Entre las páginas consultadas para el perfil del zopilote común y el pájaro carpintero están:  
<https://www.audubon.org/es/guia-de-aves/ave/carpintero-mexicano>  
[https://www.zaragoza.unam.mx/wp-content/Portal2015/FinalPublicarGUIAAVESCAMPUS2\\_29Mar17/index.html](https://www.zaragoza.unam.mx/wp-content/Portal2015/FinalPublicarGUIAAVESCAMPUS2_29Mar17/index.html)  
<https://arboretum.ufm.edu/animales/picoides-scalaris/>  
<https://www.audubon.org/es/guia-de-aves/ave/zopilote-comun>

<sup>348</sup> <https://antmaps.org/?mode=species&species=Atta.mexicana>

<sup>349</sup> <https://www.croplifela.org/es/plagas/listado-de-plagas/hormiga-arriera-atta-cephalotes>



Foto 9. Reproducción tomada del original que se encuentra en la agencia municipal de San Marcos Eloxochitlán. Anónimo s/f.

Una foto similar, tomada en 1925 en Zacatlán, nos muestra a una pareja “totonaca” posiblemente oriunda de Eloxochitlán o de alguna de las comunidades de tierra alta como Zongozotla. La lana, fibra animal introducida por los españoles, se convirtió en una materia prima idónea para combatir el frío y para marcar los contrastes climáticos con la zona caliente, en donde el algodón y los tejidos de gasa prevalecen. Debo señalar, sin embargo, que el uso de hilos de lana no fue exclusivo de las tierras altas; los quechquemeles nahuas de la zona de Cuetzalan —ubicada en la transición a la tierra caliente— llevan líneas de esta fibra teñidas con grana y lo mismo cabe para aquellos de tierra fría que, sobre una base de algodón en tafetán, tejen una gruesa cobertura de lana como trama suplementaria. Lo importante no es el uso de lana en tierra caliente o de algodón en la fría, sino la prevalencia de una sobre la otra en el mismo tejido.





Foto 10. Pareja totonaca junto a unos troncos, de pie, retrato. Zacatlán, Puebla, 1925. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Me apresuro a mencionar que esta indumentaria no era exclusiva de los totonacos, pues fue compartida por sus vecinos nahuas. Precisamente porque ambos colectivos étnicos comparten las mismas condicionantes ambientales, el algodón negro también fue emblemático de los nahuas del cerco meridional. Al respecto, Pierre Beaucage, estudioso del pueblo náhuat de la zona de Cuetzalan, comparte el testimonio de uno de sus colaboradores:

Arriba, por Zacapoaxtla, también hablan mexicano [náhuat]. Uno entiende en la plaza de Cuetzalan. Pero no son indígenas como nosotros, llevan ropa de lana bien gruesa y negra y dicen palabras raras. [...] Los llamamos *ajkopauanij* ("arribeños") y *koparitos*. Ellos nos deben de llamar *taniuanij* ("abajeros"). Arriba sólo hacen una cosecha de maíz al año y tarda mucho en crecer, por el río [...].

Cuentan que al principio [mundo], la gente de arriba llegó primero y pudo escoger el maíz de los granos delgados (*pijitsatik*) Cuando llegamos los de abajo, sólo quedaba el grano que había sido pisoteado. (Beaucage, 2012, pág. 134).

La identificación de los zopilotes y los arribeños se sostiene y trasciende las particularidades étnicas y lingüísticas. Los zopilotes son los hombres totonacos o nahuas de tierras altas o frías que sobreviven con una sola siembra de maíz, visten con lana negra y conviven con los magueyales del que se extrae el pulque, bebida fermentada que durante la época prehispánica y hasta nuestros días recorre los sinuosos caminos que llevan del altiplano a la costa. De lo anterior deduzco que la figura del zopilote y la zona climática fría son el equivalente paisajístico del cerro al que fue confinado *Nattsu'* en la versión Zozocolco 4, el cual podemos ubicar, sin temor a equivocación, en la margen nahua del Zempoala. Si no fuera así el sistema de huracán y el territorio totonaco central estarían en entredicho.



Foto 11. Indígenas de Zacapoaxtla desfilan por una calle. Zacapoaxtla, Puebla, 1955. Archivo Casasola, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

A partir de estas relaciones es sencillo ubicar geográfica y étnicamente a los personajes de la cuarta y última versión:

## [Huehuetla 5]

Les grands-pères racontent que le maïs avait été trouvé dans une montagne d'où sortaient les fourmis muletières. Un homme qui passait vit qu'elles en extrayaient le maïs et mit un grain dans sa bouche, et en se rendant compte qu'il se sentait bien et qu'il n'avait plus faim, il dit à un autre homme : << C'est bon, ce que les fourmis emportent, c'est comestible et ça apaise la faim. >> Plusieurs personnes se réunirent pour aller à la rencontre des fourmis et leur demandèrent : <<D'où sortez-vous les gains de maïs ?>> Et les fourmis répondirent : << Là où on va le chercher, c'est très loin >> et les hommes leur demandèrent de les aider en leur montrant où se trouve le maïs.

<< Vous ne pourrez pas y aller, c'est très loin >>, leur répondaient les fourmis, << attachez-vous à une corde et nous l'amènerons pour vous montrer que c'est loin >>. Alors les hommes qui voulaient savoir où se trouve le maïs s'attachèrent à une corde et donnèrent l'autre bout aux fourmis. Celles-ci entrèrent dans la montagne et commencèrent à faire des nœuds dans le centre de la montagne, car en fait le maïs n'était pas très loin. Alors les hommes ne firent pas confiance aux fourmis et leur dirent : << Comme vous ne voulez pas nous dire où se trouve le maïs, nous allons vous attacher. >> Et ils les ligotèrent très fort à la taille. On dit que c'est pour ça qu'aujourd'hui les fourmis sont toutes fines au niveau de la ceinture.

Et après ils allèrent de nouveau à la montagne et ils demandèrent au pic noir (**chakan** ou *pajaro carpintero*) de les aider. Il commença à creuser la colline de son bec et elle s'ouvrit, mais il se blessa à la tête et commença à saigner. C'est pourquoi aujourd'hui il a le dessus de la tête rouge.

Et les hommes se réjouissaient parce qu'ils pouvaient emporter le maïs. Les grains qu'ils ne purent rassembler restèrent dans la boue et le maïs commença à pousser. Vinrent alors des hommes qui n'étaient pas d'ici, ils venaient d'ailleurs, et ils emportèrent ce maïs mais ne purent le semer. Alors les premiers qui avaient emporté le maïs leur dirent de faire bouillir les grains avant de les semer, et ils les trompèrent ainsi. Et ceux-là revinrent encore une fois car le maïs n'avait pas grandi, et cette fois on leur dit de moudre d'abord le maïs, car on ne voulait pas leur dire comment semer bien qu'à cet endroit la *milpa* fût déjà très haute. Alors ceux qui venaient d'ailleurs s'énervèrent et se convertirent en air (en vent. **un**) et renversèrent toute la *milpa*. On leur dit : << Vous devez relever notre *milpa* d'abord si vous voulez qu'on vous dise comment semer. >> Alors ils redressèrent les plants de maïs et on leur dit comment semer, c'est pour ça qu'aujourd'hui tout le monde sait semer le maïs et sait que le maïs est très important pour l'alimentation des hommes. (Manuel Méndez, Cinco de Mayo, février 2002. Récit recueilli en totonaque et traduit en espagnol par Antonio Méndez, étudiant du CESIK.) (Ellison, 2013, pág. 170-171).

Tanto las hormigas arrieras como el pájaro carpintero cumplen las mismas funciones que en Papantla 8 y Nanacatlán 1. Sin embargo, una vez liberado el maíz ceden su protagonismo a dos grupos de humanos tildados como de “aquí” y “no aquí”, oposición que geográficamente se traduce en términos de “abajeño” y “arribeño” independientemente de si se trata de totonacos o náhuat. En este haz de relaciones los grupos de humanos son homólogos, el extranjero al zopilote, mientras que el local se identifica indistintamente con las hormigas o con el pico negro o pájaro carpintero configurando el territorio étnico a partir de sus mitades climáticas. A la par de los procesos cosmogónicos generales —propios del

simbolismo mesoamericano— los mitos totonacos centrales regresan, una y otra vez, a preocupaciones más cotidianas, valga decir, territoriales.

Vistas en su conjunto lo primero que salta a la vista es que en tres versiones el descubrimiento del maíz lo hacen las hormigas arrieras y sólo en Zozocolco 4 el episodio es sustituido por el abandono de un grano nixtamalizado que se transforma en el joven músico. En consonancia, las mismas tres versiones hacen al pájaro carpintero el responsable de romper las piedras o el árbol y sólo Zozocolco 4 omite este pasaje para desarrollar el crecimiento del joven músico *Nattsu'*. Como se aprecia, al interior de este pequeño universo Zozocolco 4 es la única versión que fusiona a los agentes descubridor y liberador en la figura de *Nattsu'*, forzando la coherencia de la primer secuencia y de la trama en general.

Relato	1er secuencia		2da secuencia		
	Agente descubridor	Agente liberador	Agente del engaño	Agente engañado	Agente del ciclón
Papantla 8 (203 m s, n.m.)	Hormigas	Carpintero	Carpintero	Hormigas	Hormigas
Zozocolco 4 (298 m s, n.m.)	<i>Nattsu'</i>	<i>Nattsu'</i>	Humanos	<i>Nattsu'</i>	<i>Nattsu'</i>
Huehuetla 5 (522 m s, n.m.)	Hormigas	Carpintero	Abajeños	Arribeños	Arribeños
Nanacatlán 1 (926 m s, n.m.)	Hormigas	Carpintero	Carpintero	Zopilote	Zopilote

Tabla 3. División secuencias del episodio del descubrimiento del maíz y de *Nattsu'*

La variación de personajes en las versiones que hablan de las arrieras y el carpintero no se explica por simple sustitución; lo que tenemos es un encadenamiento de agentes animales y humanos que, si bien no modifican las funciones, nos aportan importantes pistas sobre el contexto paisajístico y territorial involucrado. Huehuetla, pero sobre todo Nanacatlán, están cerca de la zona templada y del extremo occidental del cerco nahua, de ahí que la adición del zopilote y de los arribeños responda al conflicto étnico nahua-totonaca y al tránsito climático que ocurre en la franja de los 800 metros, preocupación que no aparecerá en las versiones costeras. Por eso los relatos Nanacatlán 1 y Huehuetla 5, en lugar de sustituir a las hormigas en toda la trama, únicamente las relevan una vez que el maíz ha sido liberado. Sobre la trama principal se monta el conflicto étnico.

Por otro lado, los relevos de los abajeños por el pájaro carpintero y del zopilote, y de los arribeños por las hormigas nos permite homologar a los personajes e identificar una trama prototípica en donde el agente descubridor pasa a ser el engañado y el responsable de la

función ciclónica, mientras que al agente liberador le corresponde el rol de engañador y víctima de la venganza eólica. De nueva cuenta la única versión que no se ajusta a esta forma es Zozocolco 4, la cual sólo es armónica en la segunda secuencia, aquella donde aparece la función ciclónica. El carácter excepcional de esta versión podría pasar inadvertido de no ser porque sobre ella descansan las hipótesis huracánicas de Roberto Williams, razón suficiente para someterla a revisión etnográfica profunda ya que, como en el caso de Zapotitlán 4 y la *Jukiluwa* venusina, una golondrina no hace verano.

Me enfrento, sin embargo, al problema de la falta de más versiones totonacas.<sup>350</sup> Como alternativa echaré mano de variantes del mismo mito provenientes de los vecinos náhuat del sur del río Zempoala. Como en el caso del episodio de la perra-mujer, el pasado totonaco de esta franja fronteriza y los siglos de interacción étnica son garantía de que encontraremos valiosas pistas. Las tres versiones que veremos a continuación fueron recopiladas por James Taggart en la década de los setenta del siglo XX, una en Huitzilán, y las dos restantes en Yaonáhuac, comunidad náhuat que fue tributaria del altépetl de Tlatlauquitepec.

#### [Huitzilán 2]

1. The first lightning-bolt awoke after breaking open Sustenance Mountain and found no Christians anywhere. The corn was dirty and had been stepped on. He resolved to gather up the corn despite its condition.
2. He planted the corn so that he would have fresh ears before anyone else. He planted his *milpa*, and it produced quickly. The others came and asked what he had done with his *milpa* to make it grow. So he told them how to plant. He said, "Roast the corn first and then plant it." They took his advice and roasted a lot of corn and planted it. But it didn't sprout even after a month. They came again to ask the first lightning-bolt why it didn't sprout. He said, "Perhaps the earth is bad. Perhaps it is too cold. Prepare a lot of *nixtamal* [corn boiled in lime water] and plant that." They followed his instructions, and two months passed. There was no crop. They saw that the first lightning-bolt's corn was ready to harvest.
3. Out of envy they knocked down his *milpa* with wind. Then they went to see him, and he asked why they had done this. He said, "I'll tell you how to plant, but first you must attach the

---

<sup>350</sup> En el volumen segundo del libro *Nuestro maíz. Treinta monografías* (Museo Nacional de Culturas Populares, 1982) fueron publicadas dos versiones de este mito, una proveniente de Francisco Sarabia, Papantla; y la otra de la cabecera municipal Papantla. Sin embargo, en ninguna de las dos aparece la función simbólica y las tramas y personajes se alejan considerablemente de los tratados en este apartado. Por esta razón decidí dejarlos de lado y referir su existencia. Estas dos versiones fueron usadas por Alfredo López Austin y Leonardo López Luján en su ensayo "El Templo Mayor de Tenochtitlan, el Tonacatépetl y el mito del robo del maíz" (2004).

stalks of my *milpa* so that it will be just as it was before and nothing will be lost.” He stressed that his *milpa* was about to be harvested.

4. They attached all the pieces of the stalks so that the *milpa* was as before. They attached the pieces with mucus from their noses. For this reason, at the foot of the stalk now it looks as if there are drops of mucus. They told the first lightning-bolt that they repaired his *milpa*. He told them how to plant corn. “Put the corn in water for a day and then plant it,” he said. (Taggart, 1997, págs. 214-215).

El cambio de personajes es radical pero no el de las funciones. El lugar del pájaro carpintero lo ocupa el rayo principal y el de las hormigas —los arribeños o el zopilote— un conjunto de rayos de menor rango. Si bien la identificación de las arrieras con los rayos menores no es explícita, la siguiente versión nos saca de duda, aunque introduce nuevos problemas:

#### [Yaonáhuac 1]

1. Nanawatzin awoke after cracking open Sustenance Mountain and releasing the corn. He found no one else around. The other lightning-bolts left the corn residue strewn all over. Nanawatzin gathered up the remainder of the corn and loaded it on his mules. He knew that the other lightning-bolts would want another favor.

2. He planted his *milpa*, and the other lightning-bolts decided to see how Nanawatzin had done it. They asked him how he had planted his corn. He replied, “Prepare a lot of *nixtamal* and grind it into dough. Throw the dough into a hole.” They did as told. When the lightning-bolts checked their *milpa*, they found that it had not sprouted, even though Nanawatzin’s *milpa* had fresh ears of corn by this time. Their *milpa* filled up with weeds. They decided that Nanawatzin had not told them the truth.

3. They resolved to knock down Nanawatzin’s *milpa* with wind and rain. This made Nanawatzin very angry, and so he went to see the other lightning-bolts. He told them, “Restore my *milpa* and I’ll tell you the truth.” They replied, “If you really tell us the truth this time, then we’ll repair it.”

4. Nanawatzin told them to attach the broken pieces of the stalk with the mucus from their noses and with their saliva. The lightning-bolts made the wind blow in the opposite direction to re-erect Nanawatzin’s corn crop. (Taggart, 1997, págs. 215-216).

Todos los personajes son rayos: el principal rompe el cerro de los mantenimientos y los menores desatan el viento para forzar al primero a compartir el secreto de la siembra. Al trasladar esta distinción a las versiones totonacas descubrimos que entre el carpintero y las arrieras existe un vínculo esencial de naturaleza eólica-pluvial, así como una diferencia jerárquica que hace del primero el agente principal. Es importante señalar que *Nanawatzin*

no es un personaje exclusivo de Yaonáhuac y Huitzilán, sino una constante a lo largo de la frontera nahua-totonaca como reportó Vicente Díaz Hernández a mediados del siglo XX:

1. El Nanahuatzin, el Dios de la Lluvia, está en el mar (Golfo de México). 2. Todos los pueblos que se encuentran cerca, como seis días de camino a pie y ya llegará uno a la orilla del mar, 3. Se cuentan: dicen: cuando se enoja el Nanahuatsin hace temblar el mar 4. y eso es lo que viene a oírse en estos lugares: Altotonga, Ver., Jalancingo, Ver., Tlalpacoyan (sic), Ver., Teziutlán, Pue., Tlatlauqui, Pue., Zacapoaxtla, Pue., Tetela de Ocampo, Pue., Zacatlán, Pue., Huauchinango, Pue., 6. Cuando se oye temprano siempre llega el agua (lluvia) muy fuerte, como a las ocho o nueve horas (de las mañana). 7. Entonces nadie puede salir; borregos, cabras no pueden ir a comer en los pastizales. 8. Pero ya saben cuándo se oye ese ruido, tempranito los abre a los animales. 9. Cuando ya viene el agua (o lluvia) los van a encerrar a sus animales. 10. Viene a caer el agua como a las ocho o nueve (A.M.): hace todo el día a veces hasta dos o tres días. 11. No se oye siempre el Nanahuatzin —nomás en junio, julio, agosto y septiembre 12. Dicen que duerme en el fondo del mar durante los otros meses. (Díaz Hernández, 1945: 64).<sup>351</sup>

Si bien Vicente Díaz Hernández no distinguió entre nahuas y totonacos, todos los pueblos que mencionó son o fueron de habla nahua (náhuat y náhuatl) y se ubican en la confluencia entre la Sierra Madre Oriental y el Eje Neovolcánico, franja o cuña que divide a los núcleos totonacos del centro (Zapotitlán-Papantla) y del sur (Misantla). La distribución de los nombres para el rayo principal, *Nanawatzin* y *Aktsini'*, es armónica con la frontera étnica, límite poroso y de influencias mutuas que hace explícito el antagonismo entre el rayo principal y los menores, seres, estos últimos, que aparecieron con diferentes nombres en el mito Tajín 0, Huehuetla 4, Ignacio Allende 1, Tepango 2, Zozocolco 2 e Ixtepec 2, así como en algunas versiones del mito de la *Jukiluwa*. En todos los casos los menores cumplen la función de controlar a Huracán, ya sea sometiendo directamente a *Aktsini'* o a alguna de sus personificaciones como la serpiente alada.

La tercera y última versión náhuat esclarece aún más el tipo de relación entre estas dos categorías de rayos.

---

<sup>351</sup> Vale la pena señalar que este relato no es considerado por Alfredo López Austin como un mito propiamente dicho, y en su lugar lo llama “expresión verbal de una creencia mítica”, pues no existe una aventura que es precisamente la que permite la reproducción de la estructura básica de los mitos de tradición mesoamericana (1998, pág. 265).

[Yaonáhuac 2]

2. The lightning-bolt children asked their father what he did to make his crops grow. Their father said, "Roast the corn and then plant it." They did as told, but the corn didn't sprout. They came to their father again and told him that their corn had not sprouted. The father then said, "Prepare some *nixtamal* and plant that." They followed his instructions. But nothing happened, and they told their father that their *milpa* didn't sprout. "You don't know how to plant corn," he said. "You're not telling us the truth," they replied.

3. The three brothers exchanged opinions among themselves. They decided to knock down their father's *milpa*, and they did it with wind. "Why did you destroy my *milpa*?" their father asked. "Because you didn't tell us the truth," they said. "I'll tell you the truth, but first you must repair my *milpa*," demanded the father.

4. Again the three brothers exchanged opinions. They decided to attach the pieces of the stalks with their nose mucus. For that reason, it looks as if the roots of the stalk drip spittle. (Taggart, 1997, pág. 216).

Entre el rayo principal y los menores prevalece una relación de filiación que establece una distancia temporal y jerárquica entre el padre, por un lado, y los hijos, por el otro. Esta distancia tiene implicaciones cósmicas pues la diferencia generacional se traducirá en una sucesión de eras; así, al primero le corresponde el tiempo anterior al sol mientras que los segundos serán los encargados del complejo eólico-pluvial en los tiempos del maíz. El antagonismo entre los personajes del mito responde a esta tensión entre el Trueno Viejo, dios primigenio, y sus congéneres solares, misma que en los mitos totonacos se expresa en diferentes especies de animales e insectos.

Desde el punto de vista de las cualidades sensibles la identificación entre el Rayo mayor o *Nanawatzin* y el pájaro carpintero es hasta cierto punto evidente. El carpintero tiene la capacidad de horadar troncos para hacer su nido, costumbre que lo hace un ave míticamente óptima para abrir el cerro, el árbol o la piedra de los mantenimientos, cualidad que sin duda comparte con el rayo, el cual lo mismo cae en los cerros que en los árboles que los pueblan. Por otro lado, el emblemático copete rojo del carpintero es un marcador ígneo que refuerza su identidad con el relámpago. Ambos son fuego celeste capaz de liberar al maíz.

El simbolismo huracánico de las hormigas arrieras es menos evidente. Para acceder a él tenderé una analogía con la serpiente mítica *Jukiluwa*, pues al igual que ésta, cuando las hormigas fértiles alcanzan la edad adulta les crecen alas y una vez llegadas las lluvias de temporal abandonan sus hormigueros subterráneos para reproducirse en el aire —el "vuelo



nupcial”— acto después de cual los machos mueren y algunas de las hembras preñadas penetran en la tierra recién mojada para formar un nuevo hormiguero. El resto de las hembras mueren o son recolectadas para consumo humano: se trata de las famosas y sabrosas chicanas,<sup>352</sup> manjar estacional que, al igual que los rayos, oscilan entre las cuevas y el cielo.

Por su profunda relación con las lluvias de temporal a las arrieras —*kixex*— se les asocia con san Juan, nombre cristiano de *Aktsini'*: son las hormigas de san Juan o bien de Huracán. Sobre esta relación Rafael Hernández Hernández apunta:

[Ozelonacxtla 2]

Antes existía un libro en donde se mencionaba a Aktsini', que nada más asomaba su cabeza en el mar, así decía en el libro. Dicen que existe Aktsini', pero que no le dan permiso porque es hermano de San Juan Bautista. San Juan es más inteligente, no es enojón, es tranquilo, así como manda en la tierra o manda en el pueblo (*kakilhtamaku*), entonces va bien, y su hermano es un tonto. Supongamos que él hace fiesta, se alegra por que llegó su fiesta. Entonces si él hace fiesta va a haber un diluvio porque es su día. Se va a llenar el cielo, dicen algunos, pero nada más se va a hundir el pueblo. Ahora llueve poco porque ya está desapareciendo, no como hace tiempo se escuchaba mucho y cada año en la víspera de la fiesta llovía, pero era lluvia con grandes gotas. Existe Aktsini', pero no sabe dónde está, y Juan se quedó aquí. Si ya se escuchó en mayo, antes se escuchaba en junio. Si es en mayo, ya de antemano sabes que el mamey ya no sirve, ya está agusanado. También maduran las alas de las hormigas san juaneras, que existían mucho, ahora ya no se ven tanto en las calles de la comunidad. [...]

Así como decían los ancianos, cuando lo escuchaban, empezaban a salir las hormigas (*kixax*), entonces va a empezar a llover. Decían también que el que va al rancho percibía el olor del cedro (*puksnankiwi*), huele muy feo o no se va a percibir. (Hernández Hernández, 2017, pág. 135).

Destaca además su relación ambivalente para con los cultivos y el ser humano: la arriera es considerada “dañera” a la milpa pues sus obreras pueden llegar a defoliar intensamente a las plantas, situación que explica el rol que juegan en el mito al desatar el viento que quiebra las cañas de maíz. Sin embargo, también son las responsables de que el maíz fuera descubierto, y por lo tanto, los estragos que generan están justificados como en el caso de los animales del monte que ayudaron a *Nattsu'* en la primer siembra. En este tenor,

---

<sup>352</sup> Sólo las hembras aladas se consumen, los machos no. La recolecta de la hormiga arriera tiene lugar en junio y cuando mucho en dos o tres ocasiones.

su consumo alimentario se explica por la consustancialidad que guardan con el maíz.<sup>353</sup> Dañeras del preciado grano cuando deambulan entre el inframundo y la tierra, las arrieras se convierten en preciado alimento cuando les crecen alas y surcan los cielos, es decir, cuando adquieren las cualidades de san Juan.

Como podemos ver, tanto el carpintero como las arrieras comparten un sustrato huracánico que justifica su homologación y su sustitución por los rayos.<sup>354</sup> Sin embargo, es importante resaltar la inversión entre ellos: mientras el carpintero es un ave celeste que produce cuevas para anidar, la hormiga es un ser del inframundo al que le salen alas para procrearse en el cielo. Desde la perspectiva que nos entrega un corte vertical del mundo en tres planos horizontales (inframundo, tierra y cielo), se trata de seres que median entre ámbitos cósmicos polares.

Otro elemento que destacar en las versiones nahuas es la supresión del episodio del descubrimiento del maíz, corte que reduce al mínimo a la primera secuencia, la cual inicia directamente con el rompimiento del cerro. A pesar de la supresión, como la relación entre el agente engañador —*Nanawatzin*— y los engañados —los rayos menores— permanece inalterada, la función ciclónica y la coherencia del mito no se ven afectadas.<sup>355</sup> En la tabla siguiente se muestra el contraste entre las versiones nahuas y totonacas, ejercicio que permite deducir una versión prototípica del mito de origen del maíz.

---

<sup>353</sup> Las hormigas arrieras no comen el material vegetal que llevan a sus hormigueros, lo usan para alimentar al hongo que es la base de su dieta. En otras palabras, aunque en apariencia son equivalentes a los animales del monte en tanto ambos son “dañeros” a la milpa pues se alimentan de maíz, en realidad las hormigas no lo hacen.

<sup>354</sup> Con la información disponible me es imposible afirmar cuáles fueron las razones que llevaron a los totonacos —y a algunos pueblos náhuat de la zona de Cuetzalan— a sustituir al rayo principal por el pájaro carpintero y a los menores por las hormigas. De cualquier forma, después de constatar la importancia que tiene la variación altitudinal en la mitología del territorio totonaco central, me inclino a pensar que se trata de una solución propia de la de tierra caliente que, a diferencia de la fría, tiene la necesidad de marcar las dos mitades climáticas del territorio.

<sup>355</sup> Tengo registro de dos relatos nahuas de la zona de Cuetzalan, de San Miguel Tzinacapan, en las cuales reconocemos la forma básica del mito del origen del maíz que estamos analizando, sin embargo, no las incluí porque en ellas no hay función ciclónica y por lo tanto la secuencia del engaño y la venganza eólica están ausentes (Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC, 1994, pág. 43-58). No obstante, ambas guardan mucho parecido con las versiones totonacas, sobre todo la Zozocolco 4 y Papantla 8, lo que me lleva a pensar que se trata de una lógica propia de las tierras bajas del territorio totonaco central.

Relato	1er secuencia		2da secuencia		
	Agente descubridor	Agente liberador	Agente del engaño	Agente engañado	Agente del ciclón
Papantla 8 (203 m s, n.m.)	Hormigas	Carpintero	Carpintero	Hormigas	Hormigas
Zozocolco 4. (298 m s, n.m.)	<i>Nattsu'</i>	<i>Nattsu'</i>	Humanos	<i>Nattsu'</i>	<i>Nattsu'</i>
Huehuetla 5 (522 m s, n.m.)	Hormigas	Carpintero	Abajeños	Arribeños	Arribeños
Nanacatlán 1 (926 m s, n.m.)	Hormigas	Carpintero	Carpintero	Zopilote	Zopilote
Huitzilán 2 (1229 m s, n.m.)	—	Rayo principal	Rayo principal	Rayos secundarios	Rayos secundarios
Yaonáhuac 1 (1610 m s, n.m.)	—	Rayo principal	Rayo principal	Rayos secundarios	Rayos secundarios
Yaonáhuac 2 (1610 m s, n.m.)	—	Rayo principal	Rayo principal	Rayos secundarios	Rayos secundarios

Tabla 4. Versiones totonacas y nahuas del mito del descubrimiento del maíz.

En el interior de este universo la narración Zozocolco 4 reitera su carácter atípico. No sólo porque *Nattsu'* entra a escena en diferentes episodios contraviniendo la forma prototípica, sino sobre todo porque al fusionar al agente liberador y al engañado compromete la lógica sintagmática ya que dichos roles son antagónicos. Asimismo, llama la atención que *Nattsu'* ocupa todas las casillas salvo la de agente del engaño, que es precisamente la que le corresponde al Trueno Viejo y la que le confiere relativa autonomía a la segunda secuencia. Si intentáramos *ajustar* a la versión Zozocolco 4 con la forma prototípica tendríamos que elegir entre: 1) homologar a *Nattsu'* con el Rayo principal y el pájaro carpintero —hipótesis de Williams García— o, 2) hacerlo con los Rayos menores y las hormigas arrieras.

A diferencia de Roberto Williams, quien tuvo que construir a partir de fragmentos aislados, hoy en día contamos con más relatos que hablan sobre *Nattsu'* y que nos permiten poner en perspectiva sus propuestas. Sabemos, por ejemplo, que en la zona de transición entre las tierras altas y las bajas este personaje reaparece como actor principal, pero ya no en la trama de liberación del precioso grano en donde su figura es disonante, sino en otra de explícita preocupación huracánica. Antes de decidir si lo homologamos con el Trueno Viejo o con los Rayos menores, tendremos que conocer qué otros roles se le adjudican al interior del sintagma fluvial del Zempoala.

2.

Cuando en el capítulo anterior abordé el relato Zongozotla 8 o del pescador de cozoles, comenté que era necesario compararlo con Zongozotla 7 o del rey de los vientos. En ambos

casos las referencias geográficas forman parte del sintagma fluvial que delinea el río Zempoala. No obstante, también mencioné que era mejor tratarlos por separado porque sus tramas aparentemente divergen. El presente apartado tiene como punto de arranque la narración Zongozotla 7, origen de la segunda trama o mito de *Nattsu'*, la cual reproduzco de manera íntegra para refrescar la memoria:

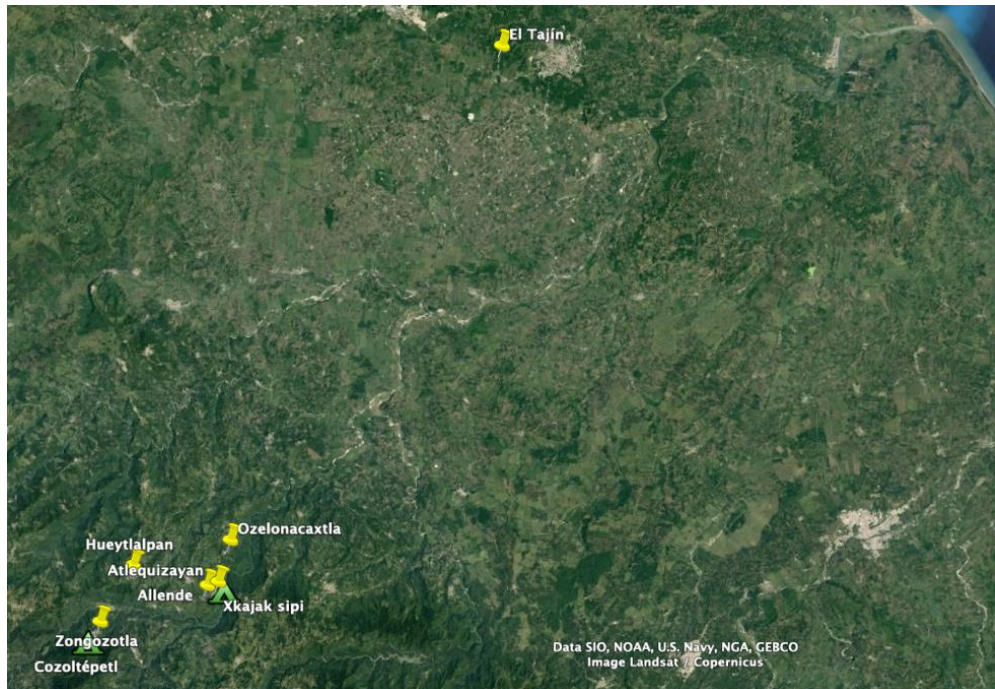
#### [Zongozotla 7]

Cozol [el cerro Cozoltépetl] fue príncipe y rey de los Vientos. Estaba enamorado de la princesa Cuezaltini. El Rey Cozol andaba montado en Tepecuaco, que es caballo de piedra. Una vez vino un huracán muy fuerte y le voló su penacho al Cozol, y él, queriendo agarrarlo se bajó de su caballo y llegó hasta donde actualmente está. El penacho fue a caer en medio de San Miguel Atlequizayán y Concepción de Allende. Entonces el Rey Cozol le preguntó a la princesa si habría de casarse con él, pero ella le dijo que mientras no recuperara su penacho no habría boda.

Entonces él mandó a traer a su madrina, que era un hada y hechicera, y le preguntó qué podía hacer. Ella le contestó que sólo que fuera un grupo de doce parejas de Zongozotla a traer el penacho lo podría recuperar. Cuando estas doce parejas llegaron, encontraron que habían otras doce parejas de San Juan Ozelonacaxtla y entonces hubo una riña entre éstos y los de Zongozotla por recuperar el penacho; a fin de cuentas nadie pudo quedarse con él.

Entonces, como si no llevaban el penacho no podían regresar a sus pueblos, el grupo de Zongozotla formó el pueblo de Concepción de Allende [Ignacio Allende] y el otro el de San Miguel Atlequizayán. Entre estos dos pueblitos está el penacho del Cozol, ahí donde hay un cerro que es el único donde hay ocote; pues del río Cempoala para allá [margen norte] ya no hay de esos árboles; y del río para acá [margen sur] sí los hay. (Trejo Barrientos, 2010).

Gracias al sistema de huracán cualesquiera de las referencias geográficas que aparezcan en los mitos del diluvio (episodio de la perra-esposa) y de Huracán (el conjunto de las personificaciones de *Aktsini'*) estarán comprendidos entre el gran cerro *A'cpixi sipi'* o Cozoltépetl, y el mar. En el contexto de esta comunión geográfica el vuelo del penacho del Rey de los vientos confirma, desde las escalas local y étnica, la importancia que tiene la variación altitudinal para el pensamiento mítico de los municipios totonacos centrales, en particular, y de los grupos étnicos que conforman nuestro Paisaje Ciclónico del Atlántico Occidental, en general. Es momento de abundar un poco más sobre este punto.



Mapa 35. Los relatos Zongozotla 7 y 8 y el sintagma fluvial del Zempoala.

El desprendimiento del penacho del Cozol y su posterior caída en la ribera norte del Zempoala dieron lugar a dos importantes referencias geográficas: en el sur, Cozol se convirtió en el majestuoso *A'cpixi sipi*; mientras que en el norte su penacho se transformó en un cerro cuya principal característica es la abundancia de árboles de ocote, especie propia de las tierras frías o zona climática alta. Indisociable del cerro, para la gente de Zongozotla el ocote es mucho más que un árbol que crece en las faldas y cima del *A'cpixi sipi*. Según las pesquisas de Raquel García existen dos interpretaciones locales del nombre de la comunidad que se debaten entre el cerro y el árbol, marcando así la simbiosis entre el uno y el otro:

Zongozotla: la primera interpretación que existe es proveniente del vocablo náhuatl "tzontli", cabellera, cumbre, altura, y "cozol", contracción de Cozoltepetl, Cerro Cozoltepetl, y "tlan", junto, cerca; que significa "Junto a la cumbre del (cerro) Cozol". La segunda interpretación tomada en cuenta la palabra final "tlaque" indica abundancia y significa "Cumbre donde hay muchos árboles de trementina u ocote" (INEGI, 2010).

De acuerdo a la segunda interpretación, la ubicación geográfica en la que se encuentra este municipio y el clima determinan que el ocote sea el árbol predominante de la zona. Los abuelos cuentan que hace mucho tiempo los primeros pobladores de Zongozotla tenían el cabello rubio o rojizo; y ese teñido lo obtenían de la resina del ocote, haciéndole un corte al árbol obtenían una sustancia muy pegajosa y aromática, la resina. Esta sustancia es segregada por el ocote

y sirve para protegerla de organismos patógenos y evita la pérdida excesiva de savia por el corte. Es muy probable que a través de la resina de trementina obtuvieran el teñido rubio o rojizo porque actualmente ésta resina específicamente de trementina es utilizada para hacer jabones o como ingrediente de barnices y pinturas. (García García, 2014, págs. 67-68).

La segunda de ellas es armónica con el nombre totonaco del municipio: *Aklalhnanti*. Hace poco más de dos décadas los ancianos zongozontlecos me lo tradujeron como “lugar de hombres de cabellos rubios”, pues anteriormente la gente tenía de ese color la cabellera presuntamente por efecto del sol y, en consecuencia, los pueblos totonacos vecinos decidieron llamarlos “cabellos amarillos” (Trejo Barrientos, 2000, pág. 23).<sup>356</sup> Al margen de la etimología local, lo importante es la identificación entre el ocote, el cerro y la gente de Zongozotla. A continuación reproduzco un ejemplo reciente de ella, la cual tiene la particularidad de integrar a uno de los municipios de la zona climática intermedia.

La otra versión es que los habitantes de la sierra nororiental que comprende Huehuetla, Lipuntahuaca, etcétera; nombraron Aklalhnanti a Zongozotla porque a lo lejos veían pegar los primeros rayos del sol al cerro Cozoltépetl-Akgpíxi, y se veía como un color entre rojo y amarillo lo que finalmente obtenía un color anaranjado. El maestro Salvador recalcó que el cerro es un lugar donde se alcanza a ver la sierra y por ende los pueblos de la sierra pueden observar al cerro desde su lugar de origen. Él mencionó que a partir del color que adquiriría el cerro con los rayos del sol denominaron Aklalhnanti a los habitantes que vivían frente al cerro: Zongozotla. (García García, 2014, pág. 70).

Al ser el único municipio totonaco asentado sobre las faldas del *A'cpíxi sipi* los zongozontlecos se asumen, y al parecer son reconocidos por sus hermanos totonacos del antiguo pueblo de Hueytlalpan, como el pueblo del Cozoltépetl y, por extensión botánica, del ocote. En el capítulo tercero señalé que desde el código étnico el vuelo del penacho y el origen del cerro de ocotes son un monólogo identitario mediante el cual los zongozontlecos afirman su pertenencia étnica y territorial totonaca y dan la espalda a los

---

<sup>356</sup> Raquel García confirma esta interpretación y además añade que. “El maestro Salvador Hernández García en una plática me compartió una información muy rica del origen topónimo de Zongozotla. En la primera interpretación, él comenta que Zongozotla en totonaco es Aklalhnanti, Ak es arriba o que tiene algo en la cabeza; lalh se entiende como gasparo (conocido comúnmente así por los habitantes, también se le conoce como colorín, un árbol de gran tamaño que produce unas flores de color rojo intenso), aunque el nombre completo en totonaco es lalhne'. Y nanti, interpretándolo en totonaco sería como amarillo, amarillo se escribe sananka, a simple vista no hay mucha similitud, en una denominación de un pueblo no la constituyen como tal todas las palabras, es decir, si nanti es amarillo no se escribió completo como sananka, se omitió sa y cambió la última palabra ka por 'ti' quedando como “nanti”, es probable que así haya sucedido, si se analiza detalladamente se podrá entender que hay una relación.” (García García, 2014, pág. 69).

pueblos náhuatl y náhuatl asentados hacia el sur del río Zempoala, misma lógica que vimos en la sustitución del zopilote por las hormigas. Al ser el único asentamiento de “zopilotes” totonacos que perteneció al pueblo de Hueytlalpan, su mitología trata de conectar con las tierras medias y bajas.

Desde el código botánico este mismo discurso convierte a Zongozotla en un lugar de ocotes que se opone climáticamente, pero se identifica étnicamente, con el resto de sus parientes lingüísticos que habitan al norte del río Zempoala,<sup>357</sup> los cuales, a su vez, se identifican botánicamente con árboles propios de las tierras medias y bajas. La importancia que el cambio climático y ecológico tiene para la aprehensión étnica del espacio no podía pasar desapercibido. Para la zona de Huehuetla, Nicolas Ellison lo describe de esta manera:

En la franja superior del municipio de Huehuetla y de los municipios vecinos como Ixtepec y Atlequizayán, situados sobre los 800 metros, este bosque [tropical medio] se transforma progresivamente en un bosque húmedo de montaña con encinos (*Quercus oleoides*) y algunas coníferas (*Pinus montezumae*) mezcladas con un sotobosque que comparte muchas de las especies con la zona tropical de baja montaña. (Ellison, 2013, pág. 109).

A esta altitud el cauce del río es una frontera climática. Por eso varios amigos zongozontlecos me insistían en que debía cruzar el Zempoala para constatar que en medio de él se encontraba el penacho de Cozoltépetl, excepción a una regla ecológica que valía la pena comprobar ya que, a partir de Zapotitlán, me decían, el ocote era cada vez más raro. En 2011 crucé el río en busca del cerro que en otro tiempo fue penacho y constaté que, a la vera del Zempoala, entre Ignacio Allende y Atlequizayán, se levanta un pequeño cerro puntiagudo cuya característica principal es estar completamente vestido de ocotes.<sup>358</sup>

---

<sup>357</sup> Recordemos que los pueblos náhuatl ocupan la ribera sur del río y su presencia se prolonga hacia las tierras altas del Eje Neovolcánico y de la Sierra Madre Oriental. En el apartado anterior vimos que los mitos del origen del maíz provenientes de Huitzilán y Yaonáhuac, municipios de tierra fría, muestran una estabilidad formal y de personajes que contrasta con las versiones totonacas y nahuas de tierra baja.

<sup>358</sup> Este árbol aparece en terrenos vecinos al *Xkajak sipi*, lo que lo hace especial es la concentración de ellos.



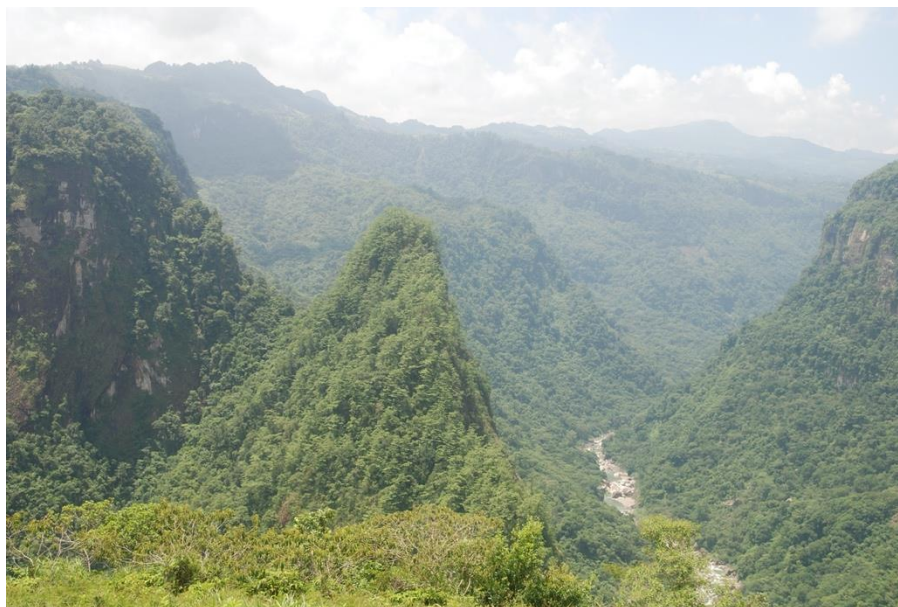


Foto 12. El *Xkajak sipi* o Cerro de Ocotes; a su derecha el río Zempoala. Leopoldo Trejo, 2011.

Conocido en los alrededores de estas comunidades como *Xkajak sipi*, que literalmente se traduce como “ocote-cerro”, el penacho del Cozol es la evidencia mítica y natural de la importancia que tienen el cambio altitudinal y ecológico en este territorio. Es oportuno recordar que para los zongozontlecos existe un lazo filial entre ellos e Ignacio Allende que, además del *Xkajak sipi*, trae a la mesa la forma de hablar, el epónimo compartido —la Inmaculada Concepción—, pero sobre todo la existencia de un manantial de abundante agua que está “fuera de lugar” pues el vital líquido es un bien escaso en la franja comprendida entre Zapotitlán y Atlequizayán, de ahí que el *Yákat* aparezca en esa zona como comenta Ozelonacaxtla 1. Forma de hablar, santo patrón, ocotes y riqueza hídrica justifican la paternidad que Zongozotla asume sobre Ignacio Allende y, por lo tanto, confirman la relación de contigüidad entre el *A’cpixi sipi* y el *Xkajak sipi*, por un lado, y de Zongozotla, Allende y el resto de los pueblos totonacos centrales, por el otro.

Sin embargo, para la gente de Ignacio Allende la historia sobre su origen es diametralmente diferente y en ella no aparece ningún penacho ni cerro ni santo, aunque sí el manantial. Gabino Velázquez me narró la fundación de Ignacio Allende en estos términos:



[Ignacio Allende 2]

Cuentan los primeros pobladores que existieron, que vivieron, que aquí había un árbol con hojas chicas verdes, crecían grandes, ahora ya no, ya no hay casi. Se formaban unas copas grandes y se formaban unas semillas así, al abrir las semillas se juntan muchos pájaros para comer, pero llegó un momento que llegó el primer hombre aquí a vivir, y vio que estaba ese árbol y se juntaban muchos pajaritos y empezó a matar uno de estos pajaritos y lo comía y lo asaba, y no sé si ya conocía el fuego, no se muy bien, pero dicen que ahí fue el origen del pueblo este y pasó el tiempo y después llegaron otros:

“¿y tu que haces aquí?”

“pues yo aquí estoy”

“¿y qué es lo que comes?”

“yo como estos pajaritos que se juntan acá”

Como había agua, de por sí este manantial que está aquí y por eso les gustó a los primeros habitantes que vinieron y empezaron a vivir. Hicieron sus chozas, pues aquí hay agua para beber y comían, aunque sea puros pájaros, y así empezaron y se fue formando poco a poco, hicieron sus jacalitos, sus chozas y así empezó a formarse un pueblito, un rancho y fue como se fundó el pueblo acá.<sup>359</sup>

El tema de la migración hace parte de la trama fundacional junto con la imagen “baldía” del espacio. Sin embargo, contrario a lo mostrado en los primeros capítulos, no encontramos rastros claros del diluvio y por lo tanto tampoco de la secuencia de la perra-mujer. Lo único medianamente vinculado a ellos es el manantial y su agua, presencia insuficiente para evocar al diluvio. De cualquier manera, la descripción de un tiempo en donde el sustento dependía de la caza —e incluso se duda de la domesticación del fuego— nos coloca en un momento cosmogónico previo a la agricultura (chichimeca) y al sol, periodo que leído a partir de los capítulos precedentes evoca al diluvio y en consecuencia al antagonismo entre Huracán y Sol, o bien, como mostraré en seguida, entre el Rayo principal y los menores. Para avanzar en esta ruta ofrezco una segunda versión de la fundación de Ignacio Allende:

[Ignacio Allende 3]

Los primeros habitantes de este pueblo se acercaron acá por el agua, por la necesidad del agua y hay mucha agua aquí en este pueblo. Son de apellido Velázquez los que llegaron a este pueblo. Ese Velázquez viene de tiempos antiguos, casi del tiempo de Hernán Cortés. Entonces llegaron acá, fueron varios los que llegaron a este pueblo, los de Atlequizayán o San Miguel vivían allá donde vivían los de *Tamalh*, le dicen así, donde hay agua.

---

<sup>359</sup> Entrevista a Gabino Velázquez, Ignacio Allende, 2011.

Entonces [los Velázquez] invitaron a aquel amigo que viniera acá, pero como eran pocos todavía tenían miedo porque había muchos animales peligrosos en aquel tiempo, entonces invitaron a aquel amigo de Atlequizayán y se juntaron. Pero posteriormente se molestaron o tuvieron problema entre ellos y el de Atlequizayán se regresó a su pueblo allá donde había el tribu. Posteriormente [en Allende] se fueron engrandeciendo lo que es Velázquez. Así el nombre que los abuelos le pusieron [al manantial] fue *Nattsu'*.

Posteriormente, después de que fundaron este pueblito, en el manantial aparecía un bebé a las doce del día. Entonces si iban a lavar las señoras las espantaban y posteriormente entre ellos se pusieron de acuerdo para ver como le haríamos para que ya no pase eso, porque todos los días pasaba eso, y eso es de miedo, decían. Entonces tal vez, no se cómo pensaban ellos, buscaron la manera, vino un sacerdote para bendecir, hacer una misa, posteriormente le pusieron el nombre de Santa María Izquinle, así le pusieron al manantial y actualmente se llama así el manantial. *Nattsu'* le pusieron al lugar las tribus que llegaron, tal vez le pusieron así porque había muchos árboles en ese entonces, había mucho tarro en aquel tiempo.<sup>360</sup>

*Nattsu'* ya no es la fusión del maíz y del ciclón sino el nombre de un manantial. Veamos de qué va esta variación. El relato tiene como uno de sus principales objetivos dar cuenta de las tensiones político-territoriales entre la cabecera municipal, San Miguel Atlequizayán, y su sujeto, Ignacio Allende, la cual hunde sus raíces en la época colonial.<sup>361</sup> Si contrastamos ambos relatos el tema de la migración y el manantial aparecen como denominadores comunes. Sobre el primero he abundado en el capítulo cuarto; del segundo sabemos que tuvo por nombre original *Nattsu'*, pero que después, consecuencia de la aparición de una de las principales personificaciones de *Aktsini'* y de la bendición del sacerdote, se le llamó Santa María Izquinle, es decir, Santa María “perro”, denominación que convoca al episodio de la perra-mujer de la misma manera en que el antiguo asentamiento de Izquintlán lo hace para el caso de Coxquihui (capítulo segundo pág. 136).

---

<sup>360</sup> Entrevista a Luis Velázquez, Ignacio Allende, 2011.

<sup>361</sup> En la *Relación del pueblo de Hueytlalpa*, realizada en 1581, Atlequizayán aparece como sujeto del pueblo de Hueytlalpan, lo que hace suponer que fue un asentamiento prehispánico. Pocos años después, consecuencia de las epidemias del siglo XVI, el 4 de enero de 1603 tuvo lugar su congregación, quizá en otros predios o, posiblemente, en los mismos terrenos fueron reducidas otras estancias configurando así el asentamiento colonial que actualmente conocemos como municipio. La referencia más temprana que tenemos de Ignacio Allende data de 1706, cuando aparece bajo el nombre de La Concepción como sujeto de Atlequizayán, ambos sometidos al gobierno de Hueytlalpan. Durante mi trabajo de campo en 2004 y 2011 en Ignacio Allende me comentaron que las cabeceras municipales de Ixtepec y Atlequizayán aún se disputaban la potestad sobre ellos. Este dato es importante porque desde 1706 la comunidad vecina de San Martín había solicitado su anexión a Ixtepec y su consecuente separación respecto a Atlequizayán, mientras que La Concepción [Ignacio Allende] siguió formando parte de su antigua cabecera. Hoy en día San Martín pertenece a Ixtepec e Ignacio Allende a Atlequizayán.



Foto 13: El manantial de Ignacio Allende.

Resulta que el *Nattsu'* que Williams encontró en Zozocolco como viento tormentoso, en Allende es un manantial excepcional que testimonia al diluvio, al huracán-*Aktsini'* y al nacimiento de la humanidad agrícola. En este contexto, el cambio de *Nattsu'* a Santa María Izcuinle marca el tránsito de la humanidad antediluviana a la nuestra, pero en lugar de referir la salida del sol aparece la imagen del sacerdote bendiciendo el manantial. Por otro lado, si reparamos en el segundo cambio de nombre la relación diluvial se confirma: la patrona de Allende es santa María de la Inmaculada Concepción, nombre que comparado con el del manantial, Santa María Izcuinle, vuelve homólogas a las figuras de la perra-mujer y de la virgen. En registros diferentes ambas son las madres de la comunidad.

Desde el código huracánico la personificación del bebé-*Aktsini'* establece de manera clara el sentido ciclónico del relato, aunque existen otros indicios en los que vale la pena reparar. La narración Ignacio Allende 3 sugiere que el nombre *Nattsu'* está relacionado, no con el ciclón, los rayos o el maíz, sino con la abundancia de árboles de tarro. El tarro amarillo (*Guadua aculeata*) es una gramínea de amplia distribución en las tierras tropicales mexicanas y centroamericanas. Crece en climas cálido-húmedos con altitudes entre los 0 y los 800 m s. n. m. y se le encuentra a la vera de los ríos y cuerpos de agua.<sup>362</sup> Por sus

---

<sup>362</sup> <http://www.verarboles.com/Tarro%20Amarillo/tarroamarillo.html> .

requerimientos ecológicos es viable postular que cumple con la función de marcar el tránsito altitudinal en sentido inverso a la ruta del penacho, es decir, es la contraparte climática del ocote pues, aunque ambos son indicadores de agua, su presencia demarca ámbitos altitudinales opuestos y complementarios.

El tránsito entre uno y el otro se da, metros más, metros menos, en la frontera de los 800 m s. n. m., franja donde se ubican el manantial Santa María Izcuincla<sup>363</sup> —lleno de tarro— y el *Xkajak sipi* —cerro de ocotes—, referentes geográficos que atestiguan el paso de un tipo de árbol al otro, o si se prefiere, de las tierras frías a las calientes y viceversa. A diferencia de las hormigas, el pájaro carpintero y el zopilote, que ocupan grandes franjas altitudinales, estos árboles marcan y distinguen a las dos mitades climáticas del territorio.

Pero *Nattsu'* es mucho más que un excepcional cuerpo de agua asociado con el tarro amarillo. Muy cerca de Atlequizayán y Allende, en las tierras de Nanacatlán, se levanta un cerro que lleva precisamente este nombre. Aunque no he tenido oportunidad de visitarlo, infiero que en su cima deben crecer ocotes y en sus faldas tarros.<sup>364</sup> A favor de esta hipótesis traigo a colación el hecho de que forma parte del mismo sintagma fluvial, pero sobre todo, de que existe evidencia de que antaño fue la punta del Cozoltépetl. Por ejemplo, en Zongozotla se cuenta que:

[Zongozotla 11]

El cerro Akgpixi, estaba creciendo demasiado. Los antepasados se dieron cuenta de que el cerro estaba creciendo. Pero cuando tal vez Dios así lo quiso le cortaron el pico a este cerro. Se lo llevaron y quedó en San Miguel Atlequizayán, y hasta será difícil de creer que se hayan llevado este cerro porque es un gran cerro que se llevaron. Quién pudo habérselo llevado, tal vez Dios, porque nadie hace lo que él. Nadie supo cuando esto sucedió, no sé cuántos metros se llevaron al cerro muy lejos, algunos dicen que está en Nanacatlán, pero de cierta forma está en Atlequizayán porque tiene ocotes. Y los habitantes de ese pueblo mencionan que no había ningún cerro, que de repente apareció, en ella empezaron a crecer ocotes, todos los árboles que tiene el Akgpixi. Mi papá me lo contó. (Don Pedro Hernández Francisco. 56 años de edad. Originario de Zongozotla). (García García, 2014, págs. 99-100).

Esta versión sugiere que cualquier concentración de ocotes en la ribera norte del Zempoala —siempre y cuando pertenezca al antiguo pueblo y provincia de Hueytlalpan— detona la

---

<sup>363</sup> Ignacio Allende tiene una altitud de 880 m s. n. m.

<sup>364</sup> Tiene una altitud de 1327 m, s. n. m.

misma preocupación paisajística. De lo anterior se desprende que en la franja de tránsito altitudinal la mitología huracánica acepta varias excepciones ecológicas según la comunidad, el manantial o el cerro que establezca el diálogo con el gran *A'cpixi sipi*. Con estos antecedentes la presencia de una de las más recurrentes personificaciones de *Aktsini'* en el manantial Izcuinle —el bebé-serpiente— confirma que en ese cuerpo de agua se entrecruzan los temas del diluvio y de Huracán.

Este mismo argumento es válido para el caso de San Juan Ozelonacaxtla, agencia municipal de Huehuetla, en donde el tema de la serpiente alada está acompañado por la ruptura de un cerro que se localiza precisamente en el área donde se levanta el *Xkajak sipi*, accidente geográfico que sirve de pivote al mito de la *Jukiluwa* en la zona de tránsito climático. En Ozelonacaxtla se habla de un lugar llamado *Laqaxluwa*, literalmente “Serpiente emplumada”, que está ubicado en las cercanías del municipio nahua de Zoquiapan, y por lo tanto, también del totonaco Atlequizayán. Ahí “[...] había un animal conocido como *Laqaxluwa* que cuando se oía su rugir se sabía que predecía lluvia para el tercer día, ésta predicción de lluvia tenía una duración entre 3 a 4 días.” (Espinoza-Pérez y García Núñez, 2017, pág. 111).



Mapa 36. Contexto geográfico de los relatos. En amarillo las comunidades totonacas y en rosa las nahuas. Nattsu' aparece, lo mismo como un cerro en el sur de Hueytlalpan, que como el manantial de Ignacio Allende.



Asociada con los nahuas que viven al otro lado del río (Zoquiapan, Nauzontla, Xochitlán), la serpiente emplumada aparece como la antagonista del ocelote, felino que da el nombre a Ozelonacaxtla y que se identifica con lo totonaco. Esta interesante reformulación de los temas huracánicos e identitarios fue plasmada por Ludovico Núñez en los muros de la presidencia auxiliar de Ozelonacaxtla. Según su autor, la batalla entre el felino y la serpiente emplumada representa aquella que libraron los antiguos totonacos, originarios del Altiplano Central, en concreto de Tula, y la gente de Aztlán —los aztecas— que los obligaron a replegarse hasta la orilla norte del río Zempoala (Lemus de Jesús y Hernández Loeza, 2017, pág. 41) terrenos que actualmente ocupan, a excepción de Zongozotla. Como vimos en capítulos anteriores, se trata de otra versión del centenario cerco nahua.



Foto 14. Ludovico Núñez Guzmán. Fotografía: Sergio Enrique Hernández Loeza, 2009.

Además de la lectura étnica de la batalla entre el ocelote y la serpiente emplumada, en Ozelonacaxtla persiste otra indiscutiblemente huracánica que forma parte de las tramas de la *Jukiluwa*. Según el mismo Ludovico Núñez:

### [Ozelonacaxtla 3]

Ahí en el cerro se cree que es su casa. Los totonacos le hicieron creer que era el dios de todas las cosas, pero con el tiempo, se empezó a contar que se convertía en humano. Esa parte del río Zempoala es accidentada para nosotros los totonacos, porque es un lugar sagrado por ser un lugar de un dios como Laqaxluwa. Él sí bajaba, se cuenta que bajaba a pescar en una

canoas. Se cuenta que podía convivir con los peces, dominaba en agua tanto que llenaba rápido su canoa, salía a vender en los pueblos aledaños al río como Tuzamapan, Caxhuacan, incluso aquí mismo en San Juan. Era un hombre blanco, atractivo para las mujeres. Era el único hombre blanco. Mujer que le gustaba la hacía suya, de ahí la muchacha se embarazaba. No sabían de quién era y finalmente nacía el niño o niña y tenía ojos claros, cabellos blancos, creían que era los hijos de Laqaxluwa. Así pasaba el tiempo, a veces regalaba los peces a la gente. Se decía también que tenía dinero acumulado, tenía un tesoro en la montaña, por eso se le respetaba a ese ser teniendo el oro en su poder. En las tierras cercanas de él se daba mucho maíz y sabemos que hoy en día el maíz es la alimentación básica del hombre, y otras cosechas que se daba, protegía a la gente de esa manera.

Pero al igual hace mucho tiempo, después de la conquista, ya estaban los españoles con su civilización, su política y su religión. Los sacerdotes andaban en los pueblos para celebrar misas donde les pidieran, hasta donde pudiera llegar su jurisdicción eclesiástica, ahí andaban. Un día quizá no le pareció el Laqaxluwa que anduviera haciendo eso un sacerdote, a lo mejor era todo lo contrario que él hacía o creía. Entonces lo ataca como lo hacía con los animales para devorarlos. Con respecto a los animales se llevaba caballos, reyes, puercos, gallinas, todo lo que había, por medio del poder que poseía. Iban solitos hacia él. Lo mismo quiso hacer con el sacerdote: caminando por el río yendo a un pueblo, de repente el sacerdote siente que es atraído por una fuerza descomunal y lo lleva hacia una cueva grande donde existe este ser (Laqaxluwa). No lo sabía, pensaba que era algún viento lo que lo estaba atrayendo. Pero cuando se dio cuenta que es en la cueva donde iba a caer, entonces empezó a rezar y poco a poco se fue disminuyendo el aire que había en contra de él. Se salva y llega a un pueblo donde celebraba la misa en la parroquia donde él estaba, cuenta a la gente del pueblo lo que le pasó y le pide que cuidaran de ese lugar. Entonces invita a la gente a escuchar la celebración de la misa y acordaron con el pueblo que tenía que celebrar 12 misas para alejar el mal que estaba allí donde él iba a ser devorado. Empezaron a celebrar la misa (lo que no se sabe es si un solo día o por cada semana) dedicada a la eliminación del mal, pidiéndole a dios que lo eliminara porque es mal para los pueblos. Entonces sucedió, empezó a llover en esos días, lluvias fuertes, huracanes, relámpagos, rayos que caían, pero principalmente en ese lugar [cerro]. Se dice que descendían los ángeles, que hasta hoy los llaman los San Migueles. Muchos de ellos bajaban queriendo destruir esa montaña [casa de Laqaxluwa], pero lejos de lograr destruirlo, también empezaron a salir rayos de la montaña por obra de Laqaxluwa y empezó a responder, a tumbar a los ángeles, aunque no les pasaba nada porque son dioses al igual que Laqaxluwa, que se consideraba como dios pero demoniaco. Entonces al ver que no podían contra él, tuvieron que regresar al lado de dios, contando lo que les había pasado. Entonces buscan la manera y dicen.

“Ya le buscamos por donde entrar, donde está él no lo sabemos, simplemente salen rayos por todos lados. Hay que saber por dónde está, hay que buscar un espía entre ustedes, que sea el más veloz, muy listo”, y pues entre ellos estaba el colibrí, el ser más pequeño de los ángeles. Se cree que es un ángel por su colorido, porque San Miguel es verde y rojo brillante, entonces lo proponen a él y le dicen:

“Vas a ir a buscar la entrada y ver cómo está adentro, tienes que ir a ver y cuando salgas nos dices cómo está y donde está situado”. Bueno, pues ni modo, se va y así volando de aquí para allá encuentra la entrada. Entra, ve al fondo al jefe comiendo una res entera en una charola y están sus allegados ahí otros alrededor de él, los ve y también por volar de un lado a otro lo descubren. Se lanzan todos contra el queriéndolo agarrar, pero como está chiquito vuela de aquí para allá. Es escurridizo, empezó a buscar la salida y ya no lo encontraban y así luchando por la vida hasta que por fin encuentra la salida otra vez y sale directamente con sus compañeros.

“Pues ya regresé. Me fue difícil, por poco y no la cuento. Bueno, les voy a contar. Están allá, por este lado están otros, de este lado está el jefe y están sus soldados alrededor. Podemos atacar del otro lado”. Y empezaron a atacar ahí, como un bombardeo, pero de rayos. Hasta que se empezó a partir la montaña le echaron montón y lo destruyen. Se rompe todo el cerro

y empezó a bajar en el río. Se hizo en pedazos grandes de piedra, son los que se ven en río. Así es como le ganaron a este ser y finalmente los ángeles se van también. Se dice que este ser *Laqaxluwa* estaba hasta abajo del río en la orilla, se murió, se pudrió ahí. Se decía que acá un señor de la comunidad de Ignacio Allende [municipio de Atlequizayan] tenía en su casa la cabeza y el cuerno de un ser desconocido, se decía que era el cuerno de *Laqaxluwa*. Así fue como acabó la existencia de este ser, como comentaba hace rato hasta hoy creen que dejó hijos chicos y que existen, por lo que se cree que un día volverá a presentarse nuevamente según la creencia de los totonacos. (Espinoza-Pérez y García Núñez, 2017, págs. 130-133).

La *Laqaxluwa* es un dios que se considera Todopoderoso, rige las aguas, es pescador, posee riquezas, está relacionado con la productividad agrícola, vive en una cueva, desata el huracán, es derrotado por los Rayos menores o ángeles, su derrota significó la ruptura del cerro cuyos fragmentos dieron lugar a la accidentada geografía que caracteriza a la vera del río a la altura de Zoquiapan, Atlequizayán y Ozelonacaxtla y, finalmente, dejó tras de sí a serpientes bebés que tarde o temprano desatarán la tormenta trayendo consigo inundaciones y muerte. Desde mi punto de vista, la *Laqaxluwa* es otra variación de la *Jukiluwa* y el sitio que lleva su nombre es, o al menos está cerca, del *Xkajak sipi*, cerro de ocotes que fue la cabeza del Cozoltépetl y que es la guarida de la serpiente emplumada. Si quedan dudas de este planteamiento, en Atlequizayán e Ignacio Allende se dice que:

[...] debajo de *Xkajak Sipi* hay una cueva en la cual habita una serpiente con alas. Una serpiente que no dudará en sumergir a toda persona que nade cerca de su morada para ahogarlo. Las personas la describen como un dragón y cuida el tesoro que hay en la cima de este paisaje. Asimismo, mencionan que este reptil se transforma en hombre o mujer y una persona normal podrá distinguir que se trata de un nahual porque al entablar una conversación, ésta ofrece dinero y en ocasiones le propone matrimonio a la persona con la que se encuentra. (García García, en prensa).<sup>365</sup>

Gracias a lo expuesto en el capítulo anterior es sencillo ubicar estas exégesis en el universo de las personificaciones de Huracán. Existe, sin embargo, una asociación que complica lo expuesto hasta ahora. Según Raquel García, en Ignacio Allende y Atlequizayán, además de la serpiente emplumada se cuenta que en el *Xkajak sipi* habita ni más ni menos que *Nattsu'*, personaje que en el mito del origen del maíz manda al ciclón y que líneas arriba identificamos con el manantial, el árbol de tarro y el cerro de Nanacatlán. Vemos que *Nattsu'*

---

<sup>365</sup> Por si fuera poco, Raquel García añade: “Por otro lado, habría que considerar que esta serpiente toma la forma de un hombre o mujer, siendo una característica propia de los nahuales.” (en prensa). Más que nahuales, se trata de personificaciones de Huracán.



es mucho más que el nombre que se ha dado a diversas referencias geográficas asociadas al agua, al ocote, al tarro y al tránsito entre las tierras cálidas y las frías. Se trata, como bien dedujo Roberto Williams García, de una personificación de *Aktsini'*.

Sin embargo, a diferencia de las descritas en el capítulo anterior —arcoíris, bebés, mazacuate, *Jukiluwa*, cozoles, jícara, remolino, etcétera— *Nattsu'* trasciende el campo de las concreciones geográficas de Huracán pues no se limita a señalar este o aquel lugar. Además, lo mismo que la secuencia de la perra-mujer, su nombre y mitos son exclusivas del territorio totonaco central,<sup>366</sup> de ahí que establezcan una particular relación de complementariedad y antagonismo con *Aktsini'* que, entre otras cosas, actualiza la tensión paisajística entre las montañas y el mar. Para distinguir a *Nattsu'* del resto de las personificaciones de la tormenta lo llamaré *desdoblamiento*.

Este concepto —descrito por primera vez por Franz Boas para el arte de los pueblos indígenas de la Columbia Británica (1955[1927])— ha sido ampliamente utilizado en diferentes estudios antropológicos relativos a nuestro paisaje ciclónico. En arqueología, por ejemplo, el primero en traerlo a colación fue Walter Krickeberg (1933), quien se sirvió de él para analizar el estilo de la cultura, precisamente, de El Tajín.<sup>367</sup> Desde entonces son varios los arqueólogos e historiadores que han reconocido el desdoblamiento tanto en los yugos

---

<sup>366</sup> Mientras que *Aktsini'* (*Áktzin*) es una deidad que comparten los núcleos norte y central, no he encontrado rastro de *Nattsu'* en el primero, ni tampoco en la bibliografía de los del sur.

<sup>367</sup> “[...] no faltó un estilo de arte autóctono que caracterizara a la población indígena del Totonacapan, y que tal vez en una época floreciente en todo el Totonacapan del Norte, lo demuestra el arte característico ornamental, inigualado en todo México, de las esculturas de Papantla y Malpica, de las palmas y yugos de piedra, ya tan frecuentemente mencionados. [...] Parece que tenemos el producto de un modo muy avanzado de estilizar formas naturalistas, en el hecho de que vemos en las decoraciones, las tiras o listones característicamente enlazados y con las puntas enrolladas en espiral, que a veces cubren totalmente las antigüedades mencionadas. Ya hemos demostrado al examinar un grupo de palmas, que la ornamentación de listones enlazados, que se encuentra a los lados y arriba de las figuras talladas al frente, son en algunos casos, los rudimentos del cuerpo de un animal, y forma el revestimiento (propriamente, el encuadramiento), de las figuras; en algunos casos ese cuerpo de animal está representado de manera realista, mientras que algunos otros, por lo menos la cabeza del animal se puede reconocer más o menos claramente. [...] En cierta manera, el cuerpo del animal lo cortaron a lo largo de la columna vertebral, desde la parte de atrás hasta el frente y colocado alrededor del yugo, de modo que la cabeza está colocada en la coronilla del yugo, y las piernas en los brazos del mismo. La cabeza debe tener siempre una posición que es la “de frente”, pero a veces la representaron de una manera ilógica como es la de “perfil”. [...] El principio es el mismo que el del arte del noroeste de Norte América, acerca del cual Boas nos ha demostrado que la duplicación del cuerpo de un animal es característica cuando se trata de dibujos en superficies planas, y se recurre entonces a la costumbre de poner figuras de animales alrededor, y sobre las caras exteriores de objetos redondos o cuadrados, ya sean cerrados completamente o no (como escudillas, cajas, soportes de escudos, brazaletes, etc.) de modo que el animal quede dividido en dos, desde la parte trasera hasta adelante (raramente hacen dibujos con la misma distribución, por ejemplo, con las aves.” (Krickeberg, 1933, págs. 61-62).

y hachas, como en frisos y bajorrelieves de la antigua urbe de los nichos y las cornisas voladas, así como en sitios vecinos del centro y norte de la costa veracruzana.<sup>368</sup> Como representación gráfica, el desdoblamiento reproduce a un cuerpo cortado en dos mitades simétricas que tienen como punto de unión una parte de la cabeza, de tal manera que se observan dos perfiles y un único rostro muchas veces complejo. Un ejemplo paradigmático de este tipo de representaciones la encontramos, y no por casualidad, en los frisos de los tableros centrales del Juego de Pelota Sur de El Tajín, precisamente aquellos que según las hipótesis de Williams García representan, el norte a *Aktsini'*, y el sur a *Nattsu'*.



Figura 10. Friso del tablero central sur del Juego de Pelota Sur de El Tajín (Ladrón de Guevara, 2006, pág. 24)

Si bien Franz Boas pensó el desdoblamiento en función de las formas de las superficies a decorar —planas o con volumen—, en las lecturas arqueológicas del arte de la cultura de El Tajín se ha hecho hincapié en la dualidad de los personajes representados. Desde la perspectiva mesoamericanista cada perfil es visto como una advocación, réplica o, valga la redundancia, desdoblamiento de Quetzalcóatl, deidad que junto con Venus recorre el presente de la mitología de los totonacos centrales. En resumen, en El Tajín y su área de influencia el desdoblamiento es la expresión de una cosmología dual.

Para arrancarlo del universo mesoamericano recuperaré el concepto con el giro que Claude Lévi-Strauss le dio para analizar al juego de simetrías y asimetrías en los diseños de un conjunto de pueblos de Asia y América (Lévi-Strauss, 1992). A la manera de los diseños faciales de las mujeres caduveo que dan cuerpo al desaparecido sistema de mitades territoriales, el desdoblamiento de Huracán en *Aktsini'* y *Nattsu'* no se limita a la proyección de un personaje en otros similares —réplicas, advocaciones o personificaciones—. Es la

<sup>368</sup> Entre ellos José García Payón (1963), Román Piña Chan y Patricia Castillo (Piña Chan y Castillo Peña, 1999), Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (2001b), Sara Ladrón de Guevara (2006), Patricia Castillo (Castillo Peña, 2016) y Ariadna Herrera Roldán (Herrera Roldán, 2019).

expresión de la división en mitades climáticas opuestas, asimétricas y complementarias —ocote / tarro; carpintero / hormigas, cerro / mar— que configuran al sistema de huracán, el cual está compuesto de dos perfiles diferenciados a partir del corte altitudinal que ocurre en la franja de los 800 m s. n. m. La unión de ambos es Huracán, la actualización del diluvio.

3.

Diez años atrás Cinthya Santos, colega ethnohistoriadora radicada en Nueva York, me contactó con José Juárez, un migrante totonaco oriundo de Tuxtla, junta auxiliar de Zapotitlán de Méndez. José lleva tres décadas en aquella ciudad y se hace cargo de una tienda de artículos esotéricos en donde realiza curaciones chamánicas, lee el tarot, hace predicciones astrológicas, entre otras actividades dirigidas a la sanación del cuerpo y el alma desde una sabiduría indígena que, si bien es totonaca en su origen, se ha alimentado de otras tradiciones chamánicas indoamericanas y no americanas. Además de su trabajo por la salud, destaca su labor por la defensa y difusión de la cultura y las lenguas indígenas en general, y la totonaca en particular.<sup>369</sup>

En una de nuestras conversaciones vía *Messenger* de Facebook le pedí a José que me compartiera algún relato sobre *Nattsu'*. Posteriormente, cuando platicábamos acerca del mito que me envió, me comentó que hacía unos años había publicado algo similar en una revista digital. Reproduzco ambas versiones ya que en sus diferencias descubrimos importantes precisiones que corroboran el parentesco entre los relatos de Tuxtla y los Zongozotla 7 y 8. El primero de ellos me lo envió el 28 de julio de 2020 en una cadena de audios vía *Messenger*; por su formato y espontaneidad lo considero una versión oral. El

---

<sup>369</sup> Los fines de semana José Juárez conduce el programa de radio digital “Lo más profundo de México”, en donde aborda diferentes temas relativos a las culturas indígenas y también a la tradición nacional mexicana. Se puede escuchar su programa en el siguiente enlace: <http://www.stereomixx.webs.com/>

En el siguiente enlace se puede acceder a una breve semblanza de su vida y trabajo hasta el año 2013: <https://mndonuestro.e-consulta.com/index.php/cronica/item/jose-juarez-curandero-totonaco-en-nueva-york>

Desde hace cuatro años participa en el departamento de salud mental y física de Nueva York y ha sido panelista ocasional en la Organización de las Naciones Unidas.

segundo fue publicado en la revista digital *Nuestro Mundo* el 9 de enero de 2014. Se trata de una versión sesgada por la escritura.<sup>370</sup>

[Tuxtla 1]

Cuenta el mito de que en el cerro del Cozol ahí vivía *Akgtzini* junto con su protegido *Natzu*. En la tradición totonaca se le conoce como el tiempo de los *xintils*, es decir, como “personas que se convirtieron en piedra”. Se cuenta que se convirtieron en piedra las personas, pues un día que *Akgtzini* presentía que ya iba a cambiar el tiempo, es decir, que iba a amanecer porque en esa época se le considera como que vivían en tiempos oscuros, le dijo a su protegido *Natzu* que ya estaba muy viejo y cansado y, por lo tanto, necesitaba estar en una tierra más plana porque le costaba trabajo de subir y bajar en la montaña. Por eso decidieron que temprano tenían que salir, a las seis de la mañana, antes de que se saliera el sol. Se prepararon para salir temprano pero en ese tiempo era otro sol, uno que no calentaba y no había el día como actualmente lo conocemos, como es ahora. Entonces se prepararon y *Natzu* llevó cargando a su abuelo *Akgtzini*.

Empezaron a bajar siguiendo la ruta del río Tecolutla o el río Zempoala que pasa en Zapotitlán. Lo interesante en este caso es que adelante de Nanacatlán hay un sitio que se llama *Lekgaw* y ahí empezaron a discutir porque pesaba mucho. Aunque estaba flaco el abuelo, pesaban sus huesos y entonces hay un árbol de amate y ese amate se identifica como el lugar donde discutieron, se le conoce el sitio como *Lekgaw*.

Siguieron la ruta del río y adelante hay un sitio que se le conoce como *Akga Pixaxuilit*, es decir, está relacionado con la garganta porque dice que el abuelo *Aktsini*, que sentía la garganta bien seca después de discutir, tuvo ganas de tomar agua y como ahí hay un manantial que nace agua dulce, ahí tomo el agua y se le refresco la garganta, entonces por eso se le puso ese sitio como *A'kapixaxuilit*, es decir, “donde se refresca la garganta”.

Siguieron caminando hasta llegar a un sitio que se llama *Tankgalh* o también se le conoce como *Putlakgna Sipij*. *Tankgalh* quiere decir que ya estaba bien cansado *Natzu* y ahí lo dejó caer; en totonaco al decir *Tankgalh*, es decir como cuando sueltas algo casi como accidental que no le importa cómo queda porque ya estaba bien cansado y entonces ahí se le conoce ese sitio como *Tankgalh*. Pero también ahí está la torre de piedra que se le conoce como *Putlakgna Sipij* y es un sitio sagrado donde cuentan que antiguamente se citaban los chamanes, los brujos. Es el sitio del cálculo, como también se le conoce; ahí hay una piedra que le dicen *Puxlan* y *Puxlan* quiere decir “lugar de cálculo” y también cuentan que ahí existe una enorme serpiente, es como un dragón, y entonces los que perdían los lanzaban en la ladera y eran devorados por la enorme serpiente. Hasta la fecha cuentan que se desaparecen personas, es un sitio que se conoce como *Musing*, es decir, como el respiradero de la tierra, hay un hueco grande en ese sitio.

Entonces, otra vez agarro *Natzu* a su abuelo y lo siguió cargando. Llegaron a otro sitio cuando ya estaba atardeciendo, porque acuérdense que estamos relatando en una época de tiempos de oscuridad. Estaba bien cansado y entonces ahí llevaba su almohada, es más o menos a la altura de San Juan [Ozelonacaxtla]; ahí dejó *Akgtzini* su almohada y se le conoce como *Xkajack sipij*, está dividido una parte el río... es como si fuera una isla y esa piedra gigante está llena de ocote. Los arboles de ocote o pino en totonaco se le conoce como *xkajack*, es

---

<sup>370</sup> En ambos casos he respetado la forma de escritura que José Juárez utilizó. Para la versión oral le pedí que me enviara la manera en que se escribían los nombres. En la escrita así aparecen en el original.

decir “la piedra [cerro] del pino”, pero se identifica como la almohada de *Akgtzini* y en esa parte entonces dejó la almohada para aligerar un poco el peso del abuelo y siguió caminando hasta llegar a *Taqayahuana*, es decir, al mar. Entonces al llegar al mar, ya apurado, lo dejó caer con la cabeza metido en el agua, es decir, la cabeza de *Akgtzini* estaba metida dentro del agua y ahí se quedó.

Regresó *Natzu* para ir a traer su almohada pero ya no la alcanzó a recoger porque ya en ese tiempo ya iba a amanecer y, para no convertirse en piedra, se metió una de las tantas cuevas que existen en la sierra. *Natzu* no se convirtió en piedra y se escondió en una de las tantas cuevas adelantito de Xochitlán, viniendo de Veracruz siguiendo la ruta del río antes de llegar a la altura de Xochitlan. Ahí está el pueblo que se llama Nauzontla, por eso le pusieron ese nombre, en honor a *Natzu*, que quiere decir Nauzontla. Entonces ya amaneció y como estaba en la cueva por eso no hay vestigios ni huellas de *Natzu*. Así ya empezó la nueva era, una nueva civilización la cual estamos viviendo actualmente.

*Akgtzini* se quedó sólo en el mar con la cabeza metida en el agua. Se sincretiza como san Juan en la tradición católica y el dios de la lluvia en la tradición nahua pues es el Tláloc. Dicen que hasta la fecha sigue esperando a *Natzu*, a su protegido, lo está esperando para celebrar su cumpleaños pero nadie le dice cuándo va a ser su cumpleaños porque entonces va haber tormentas, truenos, va a llover bastante y entonces corre el riesgo de desaparecer la civilización, por eso siempre lo tienen ahí engañado y esperando el regreso de su nieto, de su entenado, a *Natzu*. Para él nuestro tiempo es otra época, no es como si hubiera pasado de un día para otro, entonces él no sabe que han pasado ya miles de años o cientos de años, miles de años según la civilización totonaca.

La versión escrita dice así:

#### [Tuxtla 2]

Desde el cerro del Cózol, ahí una parte de tantos riachuelos que alimentan el río Zempoala, se cuenta que en ese lugar vivía el abuelo AKGTZINI, un día pescando entre sus redes cayó un bebe, lo adoptó y le puso de nombre NATZU, con el tiempo se convirtió como su sombra... En cuando llegó el cambio de la historia o la entrada de otra época, el abuelo, siempre soñaba de ir a vivir en un lugar más plano, debido a su condición de anciano, ya tenía muchas limitaciones, de poder trasladarse de un lugar a otro por lo tanto, hizo nuevos planes para vivir en otro lugar, así que un día le dio todas las instrucciones de cómo se iban a trasladarse al oriente, siguiendo, la ruta del río CEMPUALA. En la creencia Totonaca como es Deidad del agua, a la vista de AKGTZINI, el agua lo ve como tierra. Siguiendo con el relato totonaco, un día se levantaron temprano, NATZU, cargó a su abuelo, se echó a andar siguiendo la ruta del río, hasta en la actualidad, en diferentes sitios, lugares, se le conoce con diferentes nombres de acuerdo a la experiencia o sensación que tuvo el ABUELO.

Por ejemplo: LEKHAU=lugar de discusión, porque al pasar en dicho sitio, estaban discutiendo. Otro sitio, AKHAPIXAXULIT=garganta. Según cuentan que en ese lugar el abuelo tenía muy seca la garganta, ahí tomó agua, refrescándose la garganta. Otro sitio se le conoce como TANKGAL, este sitio es el más conocido, que por cierto es a esta altura en donde está un Monolito, que se le conoce como PUTLAKGANA SIPIJ=TORRE DE PIEDRA O CAMPANARIO. ..Lugar en donde está un grabado en la piedra, el juego totonaco del TZUM, lo que más se destaca es la serpiente que se le conoce como : KUXI LUWA, que se le identifica como dueño del maíz, en sí el significado de la palabra, KUXI O KUSHI= MAIZ Y LUWA=SERPIENTE.... Dentro de La lengua Totonaca... Se cuenta que en dicho sitio hasta la fecha vive una serpiente gigante.

Ahora siguiendo con el sitio del TANKGAL, según se cuenta que al pasar dicho sitio, NATZU, estaba bien cansado de cargar al abuelo, lo soltó accidentalmente. La palabra TANKGAL en totonaco significa azotar, soltar, dejar caer accidentalmente. Un poco más adelante se conoce como: XKAJACK SIPIJ=PIEDRA DEL PINO U OCOTE... Dentro de la leyenda se le identifica dicho sitio como la almohada de AKGTZINI. Se cuenta que Natzu, al regresar por la almohada del abuelo, después de haberlo dejado bocabajo en el mar, ahí amaneció y empezó la nueva época, u otra civilización en la cual estamos viviendo.

En totonaco se le conoce como "KGASHKGAKGAL= AMANECIO". Al sorprender el amanecer, NATZU, se metió en una de las cuevas que abunda en la sierra norte de Puebla, esa cueva queda cerca de NAUZONTLA, dentro de tradición totonaca, ese pueblo se le nombró en memoria de NATZU, su antiguo nombre original totonaco es NATZUNTLA. Se cuenta que desde ese entonces al caer boca abajo, AKGTZINI, todo el tiempo pregunta cuando es su cumpleaños. Nunca le dicen la fecha, porque se tiene la creencia que si sabe cuándo es su cumpleaños ese día vendrán tormentas, relámpagos, inundaciones, se acabara la humanidad, es la razón que no conviene que celebre su cumpleaños...<sup>371</sup>

Existen numerosas coincidencias entre estos relatos y los Zongozotla 7 y 8. De nueva cuenta aparece la tensión entre el sol y la tormenta, la cual puede pensarse en dos ejes temporales. Por un lado, el primer amanecer marca el fin del tiempo de Huracán, periodo de oscuridad y creación cuyo término significó la petrificación de la antigua humanidad, sociedad de los *xintils* o seres presolares cuyo nombre es una clara deformación de la palabra "gentiles". Este cambio de tiempo o era lleva implícito una transformación radical del estatuto ontológico de los seres, los cuales dejan de estar vivos sin por ello dejar de existir: el Trueno Viejo existe y está en el mar, pero ya no está aquí con nosotros, como sí lo están los Rayos menores. De manera análoga a lo descrito por Isabel Kelly para el caso de Eloxochitlán, se le llama Trueno Viejo porque es un ser anterior a Sol, de ahí que su égida haya terminado con el primer amanecer, momento en el que los seres presolares se convirtieron en piedras, en cerros, salvo aquellos que como *Nattsu'* lograron guarecerse en cuevas y cavernas.

Es importante reiterar que el nacimiento de Sol no cancela la presencia de Huracán, pero sí la limita a determinados lugares — el *Xkajak sipi* y el *A'cpixi sipi*, manantiales, cascadas, pozos, cuevas...— y al tiempo de lluvias, principalmente las de temporal que se inician a mediados de mayo y se prolongan hasta entrado octubre, cuando los ciclones atlánticos dan lugar a los frentes fríos.<sup>372</sup> Con la aparición del sol y del maíz la tormenta sufrió una

---

<sup>371</sup> <https://mundonuestro.e-consulta.com/index.php/cronica/item/les-voy-a-hablar-del-dios-del-agua>  
Consultado el 20 de abril de 2021.

<sup>372</sup> En términos temporales, una vez que salió el sol, el único tiempo de secas en el Totonacapan se da entre marzo y mayo, que es cuando los frentes fríos se retiran y la temporada de los ciclones tropicales aún no inicia.

escisión o desdoblamiento geográfico que condenó a *Nattsu'* a vivir en las cumbres occidentales, en tanto su contraparte fue a dar a las profundidades de la gran agua oriental. Sólo así se garantiza que su presencia sea benéfica en el tiempo solar. El sol y su corolario, el maíz, dependen de este desdoblamiento, el cual se expresa tanto en términos geográficos como en el tránsito entre eras.

De ahí las mentiras para que Huracán no conozca el día de su santo, el 24 de junio o día de san Juan, pues es “su tiempo” y se corre el peligro de que se funda o fusione con su desdoblamiento y adquiera el poder genésico que lo caracterizó antes del primer amanecer. En este contexto, si bien los relatos narran el origen de específicos accidentes geográficos a lo largo del sintagma fluvial estableciendo los polos del sistema de huracán, no debemos perder de vista que, al dar cuenta de la disyunción continental y posterior contención de la tormenta en el mar, también narran el origen de la lluvia, que no es otra cosa que el huracán con límites, prerequisite para que en la era del astro solar la humanidad campesina se desarrolle.

Arquitecto del mundo, la acción de Huracán no se limita ni se define por la destrucción por agua y viento —el diluvio— sino también por la construcción del cosmos y del paisaje. Como veremos a continuación, además de dar origen al *A'cpixi sipi* y al *Xkajak sipi* las correrías de *Aktsini'* y *Nattsu'* también lo dieron al río y su fauna.

### [Tuxtla 3]

*Aktsini'* es un señor que estaba buscando cozoles. Ya que lo encuentra un niño, un bebé en su red y ya lo mantuvo, lo creció y ya se hizo grande, señor, [ese bebé] es *Nattsu'*. En aquel tiempo los que vivían tenía que llegar a los quinientos o seiscientos años, por eso se cuenta que el *Aktsini'* vivió más de mil años, que es el abuelito del agua. Dicen que *Aktsini'* tenía puras hijas, siete dicen que tenía, y entonces quiso mucho al niño porque tuvo puras muchachas, que según sus hijas son las sirenas, *tusmataksini'* [*tusmajat* = muchacha; *Aktsini'*]. Según dicen que los cozoles, los pescados, las acamayazas son los piojos del *Aktsini'*, y de ahí se mantuvo el alimento de la gente, por eso hay que hablar al *Aktsini'* cuando se va a pescar al río, se le dice “sacúdete, sacúdete, para que me lleguen tus piojos” y ya en la noche caen las acamayazas, cozoles y esas cosas.

Allá en el *A'cpixi sipi'* vivió el señor del agua, y cuando ya era muy grande le pidió a su entenado *Nattsu'* que lo llevara a *Aktujuná sipi*, al *Takayawona'* [el mar]; y que según el camino que siguió es el del río, porque antes no llevaba agua y conforme lo fue llevando fue escurriendo el sudor por su cotón, entonces fue regando el agua conforme caminaba *Nattsu'* llevando a su abuelo *Aktsini'*. Antes no había río, es el sudor de *Nattsu'* cuando cargaba a *Aktsini'*. Las hijas de *Aktsini'* iban siguiendo a su papá, por eso dicen que las sirenas son las hijas del viejito. Por eso los ríos llegan al mar, el río da la vuelta y llega hasta el *Aktujuná sipi*, ahí desemboca el río, ahí se junta con el río Apulco.

En el *Tanqalh* [ubicado en la orilla del río a la altura de Tuxtla] es donde descansó un rato, estaba cansado. Lo bajó un rato al *Aktsini'* pero cayó de lado, por eso se llama *Tanqalh*. Después lo volvió a cargar y lo llevó a *Aktujuná sipi*. Pero luego regresó al *A'cpixi sipi'* para recoger la almohada. El *Nattsu'* venía cargando esa peña grande para su abuelito, era su almohada o su asiento. Lo iba a llevar al *Aktujuná sipi*, al *Takayawona'*, era para que descansara su abuelito *Aktsini'*. Y cuando iba pasando por Atlequizayán amaneció y por eso quedó ahí el *Xkajak sipi*, como ya no lo pudo llevar, amaneció y ahí se quedó esa peña grande. Para Jonotla y Tusamapan ya no hay de este ocote rojo. Por ese motivo *Nattsu'* se metió en los cerros, en las peñas para ir a salir a Nauzontla.<sup>373</sup>

La comparación de los episodios iniciales de Tuxtla 2 y 3 con Zongozotla 8 corrobora la hipótesis del desdoblamiento de la tormenta.<sup>374</sup> La identificación entre el pescador de cozoles, el cerro *A'cpixi sipi'* y el anciano *Aktsini'*, por un lado; y del bebé, el camarón de río y *Nattsu'*, por el otro, saca a la luz la lógica detrás del desdoblamiento asimétrico de la tormenta. Si como Tuxtla 3 afirma, los crustáceos y peces son los piojos de *Aktsini'*, y a su vez el bebé-*Nattsu'* es un cozol —o al menos un proto-cozol—; entonces *Nattsu'* es uno de esos piojos, una extensión corporal de *Aktsini'* o, para decirlo mejor, un desdoblamiento. La diferencia entre las Sirenas, hijas de Huracán, y *Nattsu'*, que aparece como entonado, protegido, nieto o sombra, sugiere que se trata de un tipo de filiación marcada por el género que, a su vez, apunta a que en los procesos de desdoblamiento el cambio de sexo no tiene cabida, como sí ocurre con algunas de las personificaciones. *Aktsini'* no se reproduce, se duplica, aunque conserva la asimetría propia de las relaciones entre generaciones.

Si ahora reparamos en las diferencias, la más obvia es que en Zongozotla 8, Cozol era un pescador que tenía que cargar un bebé-cozol desde la cascada *Tukspinisin* hasta el mar. Al contrario, en los relatos de Tuxtla, *Nattsu'* es un bebé que alcanza la adultez en las montañas y que después debe llevar a costas al anciano *Aktsini'*. Esta inversión de funciones podría tomarse como algo natural en tanto los personajes son desdoblamientos. De cualquier manera, en el capítulo anterior vimos que la analogía entre el bebé y el camarón de río permite pensar al trayecto del Zempoala como una transformación del cambio etario: los crustáceos y peces que año tras año nacen en los manantiales de los cerros se entregarán al río y sólo aquellos que logren escapar a los chiquihuites

---

<sup>373</sup> Narrado por Florentino Juárez, Tuxtla, Zapotitlán de Méndez, 15 de octubre de 2021.

<sup>374</sup> [Zongozotla 8]: El Cozol era hombre. Fue un día a pescar al *Tukspinisin* [una cascada ubicada al sur de la cabecera municipal]; ahí agarró a un bebé que se quedó atrapado en un chiquihuite [trampa de pesca]. Lo agarró y lo tenía que llevar al mar [siguiendo la ruta del río], pero vino el amanecer y ya no llegaron hasta el mar. Cuando amaneció se quedaron allá [actual ubicación del cerro Cozoltépetl].



ocasionalmente llegarán al mar, destino que marca el final geográfico de su trayecto y la última fase etaria, la vejez, antesala etaria de la muerte natural.

Por ello, a pesar de la contradicción de edades en los personajes que son llevados al mar, la imagen del anciano *Aktsini'* y la adultez de *Nattsu'* son congruentes con el tránsito geográfico-etario del bebé, sólo que lo completan en un ciclo de temporalidad distinta. En vez de ser anual, gradual y accidentada como el descenso del río y sus cozoles, en las narraciones de Tuxtla la senectud de *Aktsini'* y la adultez de *Nattsu'* son diferidas o acumuladas, pues suponen una larga estadía en el occidente y sólo cuando se han vuelto viejo y adulto respectivamente, el primero es llevado por el segundo al oriente. La similitud con los relatos de la serpiente alada es evidente.<sup>375</sup>

Como vimos en el capítulo anterior y confirmaremos a continuación, una de las características de la *Jukiluwa* es que al hacerse anciana le crecen alas y cuernos, extremidades que anuncian que ha llegado el tiempo de que abandone las montañas y vuele con destino al mar trayendo consigo violentas y mortíferas tempestades como la acaecida en 1999. Aunque en algunos relatos el vuelo y la travesía las realiza sola, en otros es necesaria la presencia de los Truenos menores, los llamados ángeles, tajines o sanmiguelos, seres pluviales que, como el *Nattsu'* de Tuxtla 1, 2 y 3 facilitan o fuerzan la mudanza de la tormenta de los cerros al océano. Este tránsito, definitorio de los mitos ciclónicos, establece que el objetivo del desdoblamiento no es generar iguales, sino producir réplicas menores capaces de someterlo, de ahí la figura del bebé, ser proteico que etariamente siempre será inferior.

Respecto a las Sirenas, hijas de *Aktsini'*, confieso mi sorpresa. Por años tuve la certeza de que este ser era exclusivo de los totonacos del norte o de la cuenca del Tuxpan y que se trataba de un préstamo de los pueblos provenientes del Altiplano —otomíes y nahuas— con quienes los totonacos septentrionales han configurado una cultura, ritualidad y mitologías particulares. Sin embargo, además de Tuxtla 3, Raquel García documentó su presencia en Zongozotla, en una versión muy particular sobre la ruptura del Cozol, narración que posiblemente se inspiró en relatos provenientes del extremo norte del territorio central, de África y Buenos Aires.

---

<sup>375</sup> Para la serpiente alada: Huehuetla 4, Huehuetla 6, Zozocolco 2, Coxquihui 2, Ixtepec 2, Ignacio Allende 2, además de referencias de Papantla de Minerva Oropeza y Luisa Villani; y de Coahuilán y Plan de Hidalgo proporcionadas por Annamária Lammel. Para las hormigas arrieras: Papantla 8, Huehuetla 5, Nanacatlán 1, Huitzilán 2, Yaonáhuac 1 y Yaonáhuac 2.

## [Zongozotla 12]

Me hiciste recordar que la razón de que hayan cortado la punta del cerro [Cozoltépetl], y esto lo sé cuando estuve por Buenos Aires, África, es por la sirena, había un río pero estaba ahí la sirena antes, hace años. Y este cuando la gente sabía que iba a llover, entonces aquí chillaba, y con el tiempo, que es lo que me contaron, de este lado, no pues en Zongozotla hay una sirena, ahí en el cerro que es el Cozol hay un tipo presa o río que llega acá. Pero [...] pues Dios vio que estaba creciendo el cerro, cuando esto sucedía nadie iba allí pero como saben que ahí vivía la sirena, entonces si va uno al cozol, dicen que una flor crecía rápido, la cual floreaba en cuestión de segundos, y la gente temerosa, se regresaban. Pero con el tiempo se iban otra vez, y crecía entonces un maíz o milpa rápido crecía y daba su fruto se floreaba todo. Yo creo que ese tiempo pues yo creo que si ya cuando le llevaron su sombrero del cerro, le cortaron la cabeza. Ya después con el tiempo, hacen misa ahí para que ya no crezca el cerro, o sea ese cerro tiene vida porque por eso crecía y crecía. Dicen que lo tumbaron y hasta la fecha, desde que tumbaron la cabeza del cerro se fue la sirena hacia el mar. Yo creo que tuvo miedo de que le cayera el rayo, es el Dios que la echó para allá, y ya de ahí se calmó, ya no escucharon nada de la sirena con el tiempo ya no hasta hoy. (García García, 2014, pág.104-105).<sup>376</sup>

En este relato la Sirena sustituye a *Aktsini'*, dios que no es mencionado. Por lo demás, la trama es prácticamente la misma; en este tipo de mitos huracánicos lo más importante es establecer el trayecto fundacional poniente / oriente independientemente si tiene lugar a través del río, como en el caso de *Nattsu'*, o por el aire, como en el caso de la *Jukiluwa*. Poco común en el territorio central,<sup>377</sup> la Sirena es una más de las personificaciones de Huracán, una que guarda un aire de familia con las serpientes que se transfiguran en bebés, doncellas, donceles y jícaras para atraer y capturar a sus víctimas. Si bien en la actualidad suele pensarse en ella como una mujer-pep, los mitos que hemos visto apuntan a que, quizá, fue una mujer-serpiente como se sugiere en Tepango 1. En el capítulo décimo, primero dedicado a los totonacos septentrionales, regresaremos a esta discusión.

Cerrado el paréntesis de la Sirena es tiempo de seguir, una a una, algunas de las referencias geográficas mencionadas en los tres relatos de Tuxtla. Intrigado por su trama, en octubre de 2021 hice el viaje a la Tuxtla para registrar fotográficamente cada una de las referencias geográficas aducidas. Para llevar a cabo este ejercicio me puse en contacto con Florentino Juárez, hermano de José, quien amablemente me llevó a los sitios de fácil

---

<sup>376</sup> Demetrio López Francisco de 63 años de edad, originario de Zongozotla.

<sup>377</sup> Además de Zongozotla (África y Buenos Aires) y Tuxtla, Luisa Villani documentó rituales para la Sirena en la llamada Sierra de Papantla (comunicación personal).

acceso, pues algunas se levantan en zonas muy accidentadas. De manera análoga a Zongozotla 7 y 8, todo inicia en el extremo occidental del territorio totonaco central con el establecimiento del *A'cpixi sipi'*, la principal mojonera étnica y polo geográfico occidental del sistema de huracán. Lo mismo que en el relato Tepango 2, el cerro *A'cpixi sipi'* o Cozoltépetl aparece como el hogar-origen de *Aktsini'*, sitio en donde se crio, envejeció y desde donde descendió hacia a la costa. Además del tránsito altitudinal y del consecuente cambio de las tierras accidentadas y frías a las planas y calientes, un mensaje importante de estos relatos es, insisto, que antes del primer amanecer el tiempo y la vida seguían la ruta inversa a la que hoy nos impone el Sol, ruta huracánica que es la misma de los ríos, de la *Jukiluwa* y por supuesto de *Aktsini'*.

El siguiente punto de referencia es *Lekgaw*, lugar ubicado en la ribera norte del Zempoala cerca de Nanacatlán. Desgraciadamente no pude determinar su ubicación exacta y la referencia al árbol de amate sólo nos brinda pistas secundarias. Los amates pertenecen al género *Ficus* L. (*Moraceae*) y en México se estima que existen 22 especies, tres de ellas endémicas. Por el trabajo de Ibarra-Manríquez *et al.* (2012) sabemos que los amates, lo mismo que el zopilote, las hormigas y el carpintero, se desarrollan en una gama altitudinal muy extensa que va de los cero hasta los 2200 m s. n. m. No obstante, mientras 21 de las especies crecen en tierra caliente y tienen como límite superior la franja que corre entre los 700 y los 1700 m s, n. m.; la especie cuyo hábitat es de mayor altitud (*Ficus velutina*) tiene como límite inferior la cota de los 1000 m s, n. m.; es decir, se trata de un caso excepcional que no sobrevive en tierras cálidas.<sup>378</sup>

En resumen, si bien vamos a encontrar *Ficus* en diferentes altitudes y climas, su mayor concentración se da en las tierras caliente y templada, es decir, entre los cero y los 1500 m s, n. m. Recordemos, sin embargo, que para los totonacos centrales la zona templada es considerada parte de la zona fría, de ahí la importancia climática y simbólica del límite de los 800 m s, n. m. (ver Ellison en el capítulo I), pues a partir de él el territorio se divide en las dos mitades altitudinales opuestas y complementarias que anuncian la necesidad del desdoblamiento de la tormenta. En este contexto, y a reserva de determinar la especie del amate en cuestión,<sup>379</sup> es muy probable que dicho árbol cumpla la misma función que

---

<sup>378</sup> Debo señalar que la especie *Ficus crocata* tiene como requerimientos de altitud la enorme franja entre los cero y los 2100 m s, n. m.; prácticamente tiene como hábitat las tierras calientes y templadas.

<sup>379</sup> A partir del estudio de Ibarra-Maríquez *et al.* (2012), es probable que la especie en cuestión sea *Ficus cotinifolia*, la cual es una de las más comunes en nuestro país, además de ser apta para la

reconocemos en el ocote y el tarro, ya que la altitud promedio entre Nanacatlán y Tuxtla es de 900 m s, n. m.

Debo señalar, sin embargo, que durante los trayectos que compartí con Florentino Juárez él no reconoció ningún amate, no porque no los haya en la zona, sino porque el nombre genérico no forma parte de su vocabulario y no sabía bien a bien a qué árbol se refería el relato. Sin embargo, sobre *Lekgaw* me comentó que ese “lugar de discusión” está ubicado en los linderos entre Nanacatlán y Tuxtla y que se le llama así precisamente porque ha habido problemas de límites entre las dos agencias municipales de Zapotitlán. En otras palabras, *Lekgaw* bien puede ser el lugar en donde los desdoblamientos de Huracán discutieron, o el sitio de disputa entre dos asentamientos totonacos que desde la época colonial buscan salvaguardar sus tierras, como vimos en los primeros capítulos en ocasión de la yuxtaposición de las memorias históricas.

La siguiente referencia geográfica en el camino al mar es el manantial *Akgapixaxuilit*, cuerpo de agua que tampoco pude ubicar pero que posiblemente se trate del *Xkantaman*, cueva y manantial que se localiza cerca del camino que une a Tuxtla con Nanacatlán y que, según se cuenta, fue el primer asentamiento del último. No obstante, Florentino Juárez me dijo que este sitio es un remolino que se forma en el río y que se localiza a la altura de Tuxtla. Cualquiera que sea el caso, la referencia a un lugar en donde los personajes se refrescan la garganta nos regresa al reiterado tema de la escasez de agua en la ribera norte del Zempoala, tópico que permite unir simbólicamente a los pueblos de tierra fría con los de la mitad caliente. Si se trata de un remolino, la presencia de *Aktsini'* se constata.

Después de discutir y refrescarse en las inmediaciones de Tuxtla, *Nattsu'* y *Aktsini'* llegaron a *Tankgalh*, sitio donde se levanta el *Putlakgna sipi*. Como se puede apreciar en la siguiente fotografía, *Tankgalh* es la pared rocosa meridional (lado derecho) que a la altura de Tuxtla genera un estrecho o cañón en cuyo fondo corre el río. Cien metros adelante se puede apreciar la confluencia de un arroyo con el Zempoala, y justo debajo de ella se aprecia una formación rocosa vertical, se trata del *Putlakgna sipi*. Según José y Florentino Juárez, *Tankgalh* hace referencia al acto de soltar, tirar o dejar caer, pues ahí *Nattsu'* dejó caer a

---

fabricación de papel. Otras posibilidades son los *Ficus obtusifolia* y *Ficus pertusa*, de los cuales hay evidencia de que crecen en el territorio totonaco central. Ambas especies también son aptas para la fabricación de papel.

su abuelo para que descansara. Además, en *Tankgalh* viven los antepasados, es decir, los gentiles o los “abuelitos del monte” cuya máxima expresión es el *Kiwi qolo*.

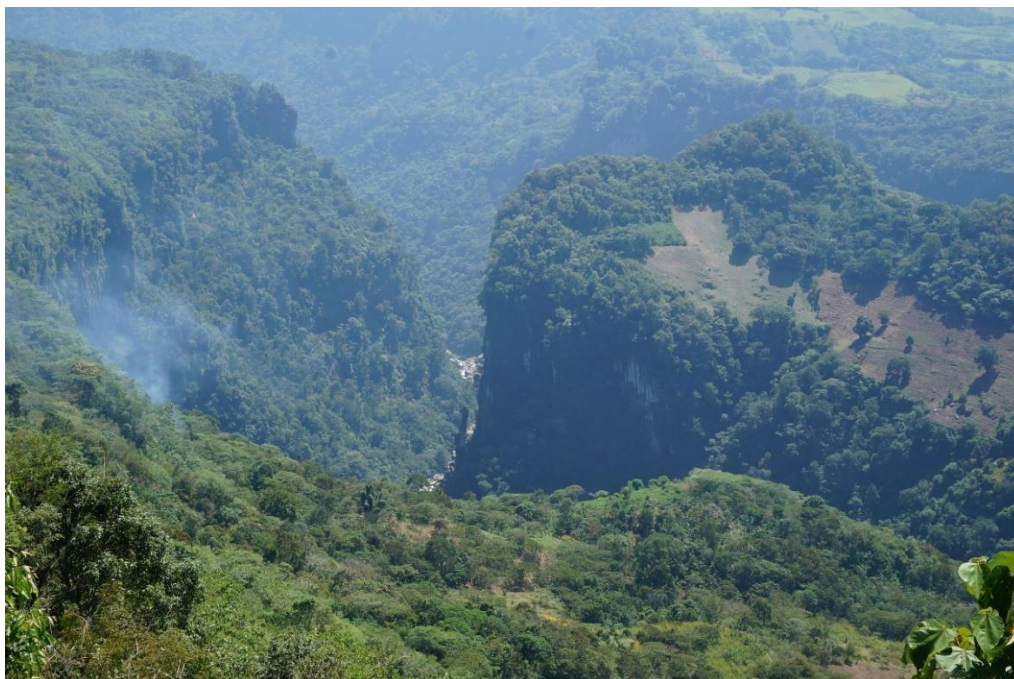


Foto 15: El complejo geográfico de *Tankgalh*. El cerro donde viven los “abuelitos del monte” es el que ocupa el lado derecho de la toma. Leopoldo Trejo, 2021.

*Putlakgna sipi* significa “torre”, pero no de cualquier tipo, sino las torres de las iglesias y, en concreto, las torres exentas, es decir, a las que están separadas de la nave de la iglesia como aquella de Zapotitlán. De hecho, los ancianos decían que en lo alto del *Tankgalh* se podían escuchar las campanas del *Putlakgna sipij*. Como veremos en detalle en el capítulo octavo, la imagen de la torre es análoga a la del cerro y por ende lleva implícita la idea de que éste fue roto, como en el caso del *A'cpixi sipi* o, en su defecto, que se trata del fragmento de otro principal, como el *Xkajak sipi*. Al respecto quiero añadir que durante los recorridos que hice con Florentino Juárez, reiteradamente tradujo *sipi* como torre y no como cerro o montaña, recurrencia que llamó mi atención.

Aunque la trama de los relatos de Tuxtla es esencialmente la misma, la mayor divergencia se da precisamente en el *Putlakgna sipij*. Mientras en Tuxtla 1 se habla de un sitio llamado *musing* en donde vive una gran serpiente devoradora de humanos, el segundo no lo

menciona, pero se refiere al petrograbado del tablero del juego del *tsum*,<sup>380</sup> y a una serpiente +de nombre *Kuxiluwa* o maíz-serpiente que, como el resto de las *Jukiluwa* o mazacuate, es gigante. Analicemos estas variaciones.

En la etnografía de Nicolas Ellison (2013) encontramos otra referencia de *musing* (*musink*) y la serpiente devoradora de humanos. En el año 2000 el joven Bartolo Sánchez le narró en español un mito que lleva por título “El cuento del abismo y de la serpiente alada” ([Huehuetla 6]), trama de las *Jukiluwa* descrita en el capítulo anterior. Por su extensión daré una síntesis. Es la historia de un arriero adinerado cuyo bienestar despertó la envidia de sus amigos. Con el pretexto de una excursión de caza de venado lo llevaron hasta la orilla de un abismo o precipicio que en totonaco se llama *musing*. Los envidiosos lo arrojaron ahí y por la profundidad del *musing* creyeron que el arriero había muerto. Al regresar al pueblo contaron a la esposa lo sucedido, pero le dijeron que su marido había muerto por el ataque de un gran monstruo. En el fondo del *musing* el hombre, quien salió ileso de la caída, escuchó que se acercaba la gran serpiente y pensó que morirá devorado por ella. Sin embargo, la serpiente le preguntó por qué está ahí y él le refirió su triste historia.

La esposa, quien amaba a su marido, le ofrendó comida en el altar doméstico pues no quería que su alma pasara hambre en su camino al otro mundo. Al despertar, el hombre encontró tamales y otros alimentos y los comenzó a comer. La serpiente le preguntó de dónde los había sacado y él infirió que su esposa, que lo creía muerto, se los había puesto en el altar. La serpiente le propuso un trato: si le convidaba de esa comida trataría de ayudarlo a salir de aquel sitio, pues ella podría volar una vez que sus alas fueran grandes —la analogía con las hormigas arrieras reinas es evidente—. Pasaron veinte años durante los cuales la esposa diariamente le puso ofrenda y así, día tras día, el arriero y la serpiente compartieron los tamales y otros alimentos. Finalmente, a la serpiente le crecieron alas grandes y fuertes y ensayó volar.

Segura de que lograría salir le dijo al arriero que se agarrara bien; levantó el vuelo y ambos dejaron la gruta, pero no por el *musing* por el que él cayó, sino por el cráter de un volcán. La serpiente lo dejó en tierra y él, a pesar de que habían pasado veinte años, encontró el

---

<sup>380</sup> El juego totonaco del *tsum* es un juego de azar que posiblemente sea una variación del *patolli*. Sigue vigente en Tuxtla y en una formación rocosa desde la cual se puede mirar al *Putlakgna sipij* existe un petrograbado de una cuadrícula que se asemeja a la media suástica del tablero *tsum*, aunque en realidad es más cercano al *patolli*. No entraré en detalles sobre él pues a la fecha no cuento con información que apunte directamente hacia una posible relación con la tormenta.

camino de regreso a casa. A lo lejos reconoció a su mujer que trabajaba en la huerta. Se acercó y le dijo que era él, pero como había cambiado mucho ella no le creyó. Le contó lo sucedido y le habló de los tamales que a diario le ofrendaba en el altar y que le salvaron la vida. Ella lo hizo pasar a la casa. Él preguntó por sus mulas y ella le respondió que tuvo que venderlas porque pensaba que él había muerto. Para estar segura de que efectivamente se trataba de su marido, la señora le preguntó qué otras cosas tenían antes y el arriero le respondió con exactitud. Finalmente se convenció de que era él y ambos supieron que pasarían el resto de su vida juntos (Ellison, 2013, pág. 441-443).



Foto 16: *Putlakgnasipi* o “Torre”. La pared rocosa que se mira al fondo forma parte del de Tuxtla. La pared derecha pertenece a Huitzilán de Serdán. Leopoldo Trejo, 2001

Más que un lugar en específico, *musing* significa a los precipicios, pozos o caídas naturales que hay en estas tierras accidentadas. Se distinguen de las cuevas porque éstas tienen entradas horizontales mientras que los *musing* son caídas verticales. Si tomamos en consideración la distancia entre Huehuetla y Tuxtla y la cantidad de accidentes geográficos de este tipo en la zona —tema que retoma Ozelonacxtla 3—, lo más probable es que se trate de dos abismos, acantilados o respiraderos que cumplen la misma función mítica y paisajística, como ocurre con las caídas de agua y los manantiales. En el caso de que se



tratara del mismo *musing* sería un accidente geográfico excepcional como el *Xkajak sipi*, que tendría que estar ubicado en la margen norte del Zempoala.

Por otro lado, deseo resaltar que en la narración Huehuetla 6 el arriero cae en un *musing* pero sale por el cráter de un volcán. Recordemos que el Eje Neovolcánico corre justo al sur del territorio totonaco central —donde el nombre náhuatl del Trueno Viejo es *Nanawatzin*— y que sus picos más altos, el Citlaltépetl (5636 m s, n. m.), el Popocatépetl (5452 m s, n. m.), el Iztaccíhuatl (5286 m s, n. m.) y el Nauhcampatépet (4282 m s, n. m.) son volcanes observables desde las cimas de cerros como el Cozoltépetl; por lo tanto, su mención replica la ubicación occidental y/o meridional del límite étnico y mitológico de los totonacos centrales pero en una escala mayor, es decir, propone un límite simbólico del territorio efectivo de los totonacos centrales.

Otro aspecto que llama la atención del contraste entre las versiones de Tuxtla es que la 2, además de omitir a *musing*, trae a colación a la maíz-serpiente o *Kuxiluwa*, especie que hasta ahora no había aparecido en el cuadro de posibilidades de la mazacuate. En las paredes rocas del *Tankgalh* se han formado miradores naturales desde los cuales se puede mirar al *Putlakgna sipi* sin necesidad de llegar hasta el río. En uno de estos miradores está grabada sobre la roca una gran serpiente y lo que parece ser un tablero del juego del *Tsum*; en ambos casos los trazos son burdos y gruesos y es imposible determinar cuándo fueron hechos. De cualquier forma, es relevante la asociación que existe entre el complejo del *Tankgalh* y la serpiente del maíz o *Kuxiluwa*.

En el capítulo anterior postulé que la *Xti'cat luwa*, la *Luwatapalá* y la *Tikayluwa* son variaciones de la mazacuate o *Jukiluwa*. A este haz de variantes es necesario sumar a la *Laqaxluwa* y a la *Kuxiluwa*. Respecto a la última, Ellison comenta que en realidad se trata de la mazacuate y que se trata de la protectora de las milpas, por lo que no debe ser asesinada o de lo contrario se puede perder la cosecha (2013, pág. 259). En Zongozotla me comentaron algo similar, con la adenda de que las cosechas se pierden consecuencia de fuertes vientos, misma explicación que en el capítulo anterior vimos que se dio en Tepango y en Papantla, con la salvedad de que en tierra baja se precisa que cuando se mata a la mazacuate se desata el viento Norte.

Resulta imposible pasar por alto el parecido funcional entre la muerte de la mazacuate y la venganza de las hormigas arrieras —que también son aladas—. Sin embargo, es claro que se trata de tramas diferentes, ya que en el mito del origen del maíz el viento da forma a la



planta mientras que en las tramas propiamente huracánicas los procesos genésicos son principalmente paisajísticos y, cuando estos faltan, la constante son los ahogados y las anegaciones. Esta diferencia podría llevarnos a plantear que la *Kuxiluwa* es diferente a la *Jukiluwa*, hipótesis que me apresuro a cancelar. La relación que las serpientes míticas tienen con el mundo ctónico e hídrico, aunada a su capacidad de dar riquezas, configuran un contexto de fertilidad en el que la muerte juega un rol fundamental. Ello explica, siguiendo a Ellison, que la *Kuxiluwa* y su corolario la *Jukiluwa*, estén asociadas a la fertilidad y a las buenas cosechas (Ellison, 2013 pág. 259) como de hecho también lo está la *Laqaxluwa*. Además, debemos considerar que la mazacuate es protectora de las milpas mientras es joven y no le han crecido alas y cuernos, metamorfosis que desata al ciclón. Por lo tanto, antes de intentar identificar especies, lo más conveniente será integrar a la *Kuxiluwa* a la categoría que abraza al conjunto de las serpientes míticas.<sup>381</sup>

La siguiente parada de nuestros personajes fue el *Xkajak sipi*, referencia central de las versiones provenientes de la zona de tránsito climático.<sup>382</sup> La diferencia respecto a la narración Zongozotla 7 es que el cerro de ocotes no se presenta como el penacho del *A'cpixi sipi'*, sino como la almohada de *Aktsini'*, divergencia menor pues lo importante es el establecimiento de la relación de contigüidad entre los ocotes del majestuoso Cozoltépetl y los de su desprendimiento septentrional. Almohada, penacho o guarida de la serpiente emplumada, el *Xkajak sipi'* es visto como un fragmento del gran cerro-mojonera del territorio totonaco central y, por lo tanto, evidencia y marcador del tránsito altitudinal que separa y unifica a las mitades fría y caliente. De manera análoga a la migración del héroe zongozontleco analizado en los primeros capítulos, así como a las figuras del zopilote, el pájaro carpintero y las hormigas arrieras, estos relatos reafirman la existencia del sistema de huracán y del desdoblamiento geográfico de la tormenta.

Después del cerro de ocotes la siguiente referencia es el mar. Una vez que los personajes cruzan la barrera de los 800 m, s. n. m., el relato no repara en ningún otro lugar que no sea el océano o *Takayawona*. Este hecho sugiere que los mitos responden a una preocupación propia de los pueblos de tierra alta y media que, como Zongozotla y Tepango respecto a

---

<sup>381</sup> Ellison (2013, pág. 259) comenta que desde el punto de vista zoológico se trata de la misma especie, pero que los totonacos hablan de ellas como dos especies distintas.

<sup>382</sup> Desafortunadamente no tengo mayores indicios sobre el "lugar del cálculo" o *Pu'xlan*, salvo que en las inmediaciones de El Paraíso, lugar ubicado en la margen sur del Zempoala, justo en el entronque de la carretera Interserrana y el camino que lleva a Zongozotla y Huitzilán, existe un petrograbado que le llaman también "lugar del cálculo" o calendario, pero al cual no he tenido acceso.

sus hermanos del antiguo pueblo de Hueytlalpan, buscan integrar a las planicies y lomeríos de tierra caliente, pues en ellos reconocen a sus ascendientes étnicos a pesar de que el poblamiento totonaco siguió una ruta inversa.

Cuando finalmente *Nattsu'* llegó al mar arrojó a su abuelo a las aguas. *Aktsini'* quedó con la cabeza sumergida en el océano y no en decúbito dorsal como describe la versión Tajín 0, o la que *Nattsu'* adoptó cuando fue hecho prisionero en un cerro según Zozocolco 4. Como podemos apreciar, si damos demasiada importancia a la posición del personaje posiblemente nos perderemos en el camino, pues esta puede variar de versión en versión. Lo que no está a discusión es que, desde entonces, la tormenta yace presa en las aguas marinas como sugiere el fragmento 4055 de los murales de Las Higueras.

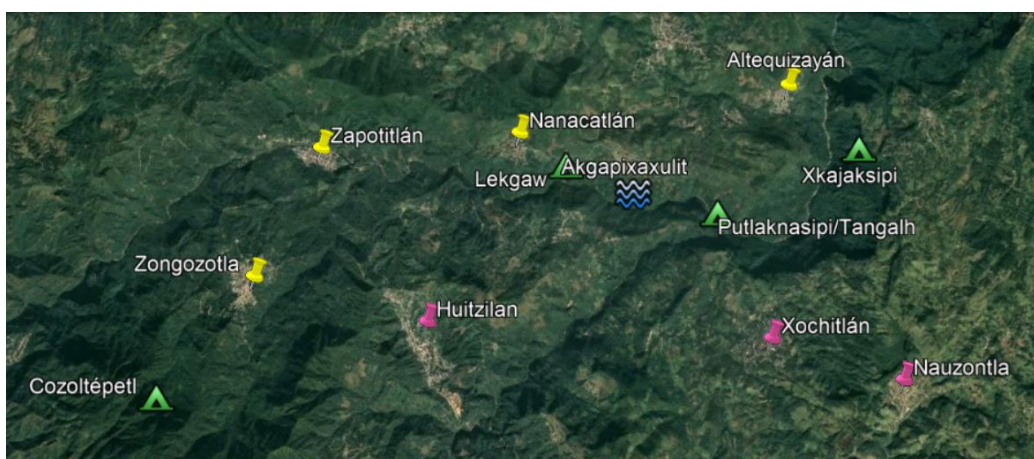
Llegados a este punto lo más extraordinario de los relatos de Tuxtla es que dan la vuelta e inician el ascenso a las montañas siguiendo la trayectoria solar, que es la propia de nuestra era. Con la encomienda de recuperar la almohada de *Aktsini'*, *Nattsu'* se aventuró en una misión destinada al fracaso dada la cercanía del primer amanecer. Este viaje aguas arriba lo condenó a morar en el polo opuesto al de su abuelo, las montañas occidentales, cerrando así el ciclo de la tormenta y demarcando las fronteras aproximadas del territorio étnico. No es casualidad que sea la misma ruta que siguió el migrante zongozontleco en el mito de origen de dicho municipio, ni tampoco que evoque el episodio del relato Zozocolco 4 en donde *Nattsu'* es enviado a morar eternamente en un cerro donde siempre sopla el viento.

Tan importante como el movimiento de ascenso es el hecho de que *Nattsu'* regresó por la margen sur del Zempoala, es decir, por el territorio náhuat. Tanto Xochitlán como Zoquiapan y Nauzontla son municipios cuyos antecedentes más remotos los ubicamos hacia mediados del siglo XIII, cuando la avanzada náhuat bajó por las faldas septentrionales del Eje Neovolcánico disputando a los totonacos centrales la orilla sur del Zempoala, tal y como describe la memoria histórica de Ozelonacaxtla. Recordemos que esta incursión configuró la frontera meridional del cerco nahua. Dos siglos después, hacia finales del siglo XV y principios del XVI, Nauzontla y Xochitlán pertenecían al altépetl nahua de Tlatlauquitepec, mismo señorío al que tributaron Zongozotla y Huitzilán hasta 1554, fecha en que pasaron a formar parte del antiguo pueblo de Hueytlalpan.<sup>383</sup>

---

<sup>383</sup> En la primera parte de ensayo vimos que el primero era y es totonaco, mientras el segundo tuvo esa ascendencia hasta entrado el siglo XVII y que posteriormente se nahuatlizó.

Como en los mitos del diluvio, el hecho de que *Nattsu'* regresara por la ribera nahua reitera la necesidad de demarcar la frontera étnica con sus vecinos. El abuelo *Aktsini'* nació en el cerro Cozoltépetl, localizado en el extremo occidental del cerco náhuat, mientras que el nieto *Nattsu'* permanece prisionero en algún cerro de las inmediaciones de Nauzontla, posiblemente el *Xkajak sipi'*, pues geográficamente la peña de ocotes descansa sobre la ribera náhuat muy cerca de Zoquiapan y de Xochitlán.<sup>384</sup> En resumen, ambos collados se levantan en la margen sur del Zempoala y definen, en el registro étnico, el límite frente al cerco nahua meridional, y en el climático, el tránsito de las tierras altas a las bajas.



Mapa 36. Contexto geográfico de los relatos Tuxtla 1, 2 y 3. Después del *Xkajak sipi*, la última referencia es el mar.

Hasta ahora hemos abordado dos tipos tramas míticas relativas a *Nattsu'*: 1) la del origen del maíz y, 2) la del origen de diversos marcadores territoriales entre los que destacan la definición del mar y del cerro occidental como hogares de *Aktsini'* y *Nattsu'*, respectivamente. En la totalidad de los relatos la división climática en mitades fría y caliente es una preocupación constante; sin embargo, en los mitos del maíz no encontramos referencias concretas al territorio mientras que en los mitos propiamente huracánicos el nacimiento de cerros, del río y de otros accidentes geográficos son los procesos incoativos centrales.

La excepción a esta regla es Zozocolco 4, única del origen del maíz que no termina con el restablecimiento de las milpas rotas, sino que añade el encierro de *Nattsu'* en un cerro

<sup>384</sup> Recordemos que en Allende y Atlequizayán se dice que *Nattsu'* vive en el interior del *Xkajak sipi*.

occidental, tema que es central en los relatos ciclónicos o de origen del territorio. La versión que tanto ha dado de qué hablar en las interpretaciones de los tableros centrales de El Tajín es una mezcla de secuencias y preocupaciones que, a la luz de otras variantes, me llevan a considerar las palabras de Alfredo López Austin en el sentido de que: “En lo que toca al valor de las versiones —y aun tomando sólo en cuenta la exposición incoativa— es correcto afirmar que hay versiones completas e incompletas, versiones correctas e incorrectas” (1998, pág. 436).

No obstante, en etnografía difícilmente podemos hablar de versiones incompletas pues las que podríamos reconocer “incorrectas” son mezclas de secuencias pertenecientes a diferentes mitos. En consecuencia, más que incompletud o incorrección respecto a una forma prototípica,<sup>385</sup> lo que tenemos son tramas yuxtapuestas con procesos de mutua sustitución de funciones y personajes como en el caso de Zozocolco 4. Por lo tanto, prefiero matizar lo dicho por López Austin y calificar a estos relatos como atípicos, tal como hice para Zapotitlán 4, pues en ellos podemos reconocer las versiones de las que son resultado, pero carecemos de otras que compartan la misma yuxtaposición.

Hemos visto que Zozocolco 4 es una combinación de las tramas del origen del maíz y de aquellas que narran el origen ciclónico del territorio. Lo interesante es que en ambas el trueno principal juega un papel crucial cumpla o no con la función ciclónica. En los mitos del origen del maíz, por ejemplo, los Rayos Menores desatan el viento para obligar al principal a compartir el saber de la siembra. Este viento, sin embargo, no es equiparable a la función ciclónica pues no lo desata el Trueno Viejo —quien en su lugar rompe la montaña, el árbol o la piedra que guarda al maíz— y por lo tanto no evoca al diluvio ni narra la formación del territorio. De ahí que la versión prototípica concluya con el acuerdo amistoso entre la familia de los rayos y con la divulgación del secreto de la siembra por parte del mayor. La agricultura debe su existencia a que los menores supieron controlar la fuerza e ira del principal.

Por otra parte, en los mitos del origen del territorio los Rayos Menores deben llevar al Mayor de las sierras al mar para dar inicio al tiempo o, mejor dicho, para darle forma, como veremos en el siguiente capítulo. Una vez establecido el sistema de huracán, los mitos ciclónicos de *Nattsu'* giran alrededor de contener la tormenta, crear la lluvia, tarea que

---

<sup>385</sup> Coincido con López Austin en que la incompletud e incorrección de cualquier versión sólo se pueden postular cuando se ha establecido una forma prototípica, es decir, cuando se ha inferido una forma abstracta que sirve de parámetro.

irremediamente les corresponderá a los Truenos Menores, verdaderos dioses de las precipitaciones. Como podemos apreciar, en ambos casos los menores tienen como principal función controlar a Huracán. Hemos alcanzado una primera conclusión: *Nattsu'* cumple la función de los Rayos Menores en las versiones nahuas y de las hormigas arrieras en los relatos totonacos del origen del maíz. De lo anterior se desprende que no puede ser el Rayo Principal o Trueno Viejo y, por lo tanto, tampoco podría ser el pájaro carpintero ni descansar en el mar oriental. *Nattsu'* es una deidad eminentemente continental, occidental, cuya principal función es controlar a su contraparte *Aktsini'*, como describe la versión Tajín 0, Ozelonacaxtla 2 (que opone a *Aktsini'* con Juan), o bien, mudarlo de la montaña al mar, como hemos atestiguado en diferentes relatos de la serpiente emplumada y del propio *Aktsini'*.

Recordemos que tanto *Aktsini'* como la *Jukiluwa* envejecen en el occidente y cuando ya no pueden moverse buscan la manera de alcanzar el mar, ya sea por el cielo o creando el curso del río. El trayecto es el mismo que el del resto de las personificaciones de la tormenta como el bebé-serpiente que ahoga a los incautos en ríos y manantiales, la serpiente arcoíris o el *Yákat* del Allende 1. Gracias a que las personificaciones de Huracán se desenvuelven en diferentes registros y espacios establecen ciclos temporales que más que contradecirse se complementan.

En el marco de esta variedad de personificaciones el desdoblamiento *Nattsu'* aparece como una solución intermedia. Es el único personaje que replica el antropomorfismo y el género de la tormenta estableciendo relaciones de filiación con *Aktsini'*, y que además fusiona la mudanza por el río con la senectud del ciclón. En Tepango 2, por ejemplo, la serpiente alada y *Aktsini'* se sustituyen mientras que el rol de *Nattsu'* es jugado por san Miguel y sus Truenos menores o Tajines.

#### [Tepango 2]

[...] En el cerro *Ā'kpixi* al que le dicen Cotzole, se crió ese [*Ā'ktzini*], él vivía en la montaña y quería ser el jefe, el que mandara a todo el mundo [...] Era tan grande y tan fuerte que sí podía hacerlo, y se le dio la libertad de hacerlo, pero cuando quiso acabar con el mundo creciendo el agua San Miguel se dio cuenta y llegó a vencerlo, porque San Miguel es el único que le puede ganar pues él utiliza el relámpago y manda a las estrellas [...] Por eso en cuanto iba a crecer el agua San Miguel le arrojó rayos y mandó a la estrella que lo destruyera. Cuando le ganó, los veinticuatro San Migueles salieron de las peñas y lo llevaron a donde hay mucha agua, ahí donde acaba la tierra, lo arrojaron y para que ya no pudiera

salir, San Miguel ordenó a las estrellas que lo vigilaran. Ahora él está encerrado, pero si sale acaba con el mundo.<sup>386</sup> (Macín Pérez, 2011, pág. 137).

Los encargados de mudar a la tormenta son los Rayos Menores, seres continentales y ambiguos que, al igual que *Nattsu'*, se presentan como sus próximos-antagónicos en tanto su naturaleza es eólica-pluvial, pero tienen la encomienda de arrastrar a la tormenta de los cerros al mar. Para que la cuña apriete debe ser del mismo palo, reza el refrán. Al respecto Harvey y Kelly apuntan que: “Old Thunder is older than the Sun and tries daily to impede the latter’s rising. The Thunder beings —usually called the Sanmigueles in Eloxochitlan— are of a less important category but are the direct producers of thunder, rain, and wind.” (Harvey & Kelly, 1969, pág. 672).

Por eso no extraña que en los relatos de Tuxtla esta tensión se exprese en términos filiales como abuelo / nieto, padrastro / entenado, hermano inteligente / hermano tonto o incluso de alianza como en el caso de la exégesis que Annamaria Lammel recogió en la zona baja.<sup>387</sup> Se trata de la misma lógica de los relatos nahuas del maíz Huitzilán 2, Yaonáhuac 1, pero sobre todo en Yaonáhuac 2, en donde el Trueno Viejo aparece como el padre de los tres Truenos Menores. En todos los casos lo importante es marcar la proximidad de naturaleza o esencia, pero al mismo tiempo la distancia jerárquica y espacial —cerro / mar— o temporal —antes y después del sol— entre ellos. Todos son rayos, pero no iguales. El desdoblamiento no es simétrico.

4.

La identificación entre *Aktsini'* y la mazacuate está fuera de discusión, lo mismo que la función de antagonistas que juegan los Rayos menores o en su defecto *Nattsu'*. Lo que no queda claro es por qué la tormenta —como mazacuate o como *Aktsini'*— debe envejecer en las montañas y sólo hasta entonces es llevada a la costa por los Menores o Sanmigueles

---

<sup>386</sup> Entrevista realizada a Antonio Juan González, Tepango de Rodríguez, diciembre de 2007.

<sup>387</sup> Reproduzco un fragmento de lo ya citado en el capítulo anterior: “Unos informantes dicen que la serpiente es un animal gigante y cuando le salen alas y quiere volar se la lleva el trueno, **su marido**, y luego la deja caer en el mar. La serpiente vive en montes altos. Cuentan que cuando ya es muy grande se queda quieta y aspira a los animales, así los perros, pollos, puercos, becerros. El trueno la lleva y se escucha porque trae agua, relampaguea y trae aguacero. Unos precisan que es esta serpiente es el ‘masacuate’”. (Lammel, 2008, pág. 204)

provocando la tempestad. Es probable que la respuesta tenga relación con lo dicho por Ladrón de Guevara y Hernández respecto a la incidencia de los huracanes, pues ni los ciclones tropicales como tampoco las tormentas y los frentes fríos generan destrucción y muerte **anuales** en nuestro paisaje.

Aunque el Paisaje Ciclónico del Atlántico Occidental se compone de zonas de alta precipitación, las postales de desolación son escasas en comparación con la bondad pluvial y agrícola que las caracteriza. Pueden pasar décadas para que desastres como el de 1999 o el de Janet y Grace se repitan. En otras palabras, Huracán es una amenaza latente pero no cotidiana; tarde o temprano llegará, pero no sabemos cuándo. Para dar sentido a esta incertidumbre se echó a andar el tema de la vejez. La mazacuate está en las montañas, vive en las cuevas, simas y grutas donde cotidianamente caza humanos o animales. Con el paso de los años se hace vieja y grande hasta que cierto día, tal y como narran los mitos de la *Jukiluwa*, puede volar y sale de su guarida en dirección a las aguas orientales. Ese día se desata el ciclón; ese día *Aktsini'* se entera de su santo, ese día se fusionan las personificaciones y el desdoblamiento de la tormenta.

Esto no significa que el resto del tiempo esté ausente, al contrario, encontramos a sus personificaciones en las pozas, en los ríos, en las cascadas, en los remolinos, en el arcoíris y, por supuesto, en sus piojos, es decir, en los cozoles, acamayás y peces. Los relatos que traen a colación su cumpleaños especifican que los Rayos menores le engañan para que celebre con moderación y traiga buena lluvia. Frente a esta evidencia postulo la existencia de dos de ciclos temporales para Huracán: uno corto —anual o estacional— estrechamente vinculado al desarrollo etario de los crustáceos, peces y hormigas arrieras y a la mutua depredación entre los humanos y la tormenta (el toma y daca de ahogados por cozoles); el otro largo —indefinido— en donde Huracán espera en las cimas, simas y cuevas a que llegue “su tiempo” para desatar el diluvio. A diferencia del ciclo anual —reciprocidad negativa con los humanos— el indefinido es un acto de autoridad de dimensiones cósmicas, es el riesgo latente de que el mundo regrese al tiempo de Huracán, de que *Aktsini'* conozca el día de su santo. Se trata de una inevitable condena que en Ozelonacaxtla 3 aparece en la figura de las crías o huevos que dejó la *Laqaxluwa*. La combinación de ambos ciclos explica la omnipresencia de la tormenta.

En este contexto de peligro latente la figura de los Sanmigueles, Tajines, Serafines o de *Nattsu'* cobra relevancia. Se trata de los protectores del mundo solar, de las sementeras,

de la humanidad. Por su intermedio Huracán divulgó el secreto de la siembra y sin ellos seguiría rigiendo sobre el mundo. Aunque en ocasiones pueden ser iracundos, los Sanmigueles encarnan el polo positivo o moderado de la lluvia como Harvey y Kelly nos acaban de referir para el extremo occidental —Eloxochitlán— y como Enríquez Andrade describe para el oriental —Papantla—:

Son los señores de los truenos, los que traen el agua. Los *Tajinín* son seres divinos. Son como ángeles, tienen alas [...]. No se sabe cuáles son los nombres de los *Tajines*, pero se sabe que “son viejos”, masculinos, no hay mujeres, ni esposas de los *Tajines*, no tienen hijos. [...] Proporcionan agua para que todo exista. También se relacionan con la lluvia, porque hacen llover, riegan las plantas y el campo. De hecho, se les reza a los *Tajines* para que se termine la sequía. [...] Cuando empiezan a trabajar, los *Tajines* mandan relámpago, trueno y rayo. (Enríquez Andrade, 2013, págs. 93-94).

Mientras el Trueno Viejo es uno y encarna al huracán, los Sanmigueles son fragmentos, multitud que carga consigo a la lluvia y vientos mesurados. Su número, que sigue una lógica fractal, puede variar entre 4, 12 y 24 según la zona y la comunidad. Incluso en el caso de *Nattsu'*, que se presenta como unidad, la diferencia de poder con respecto a *Aktsini'* se explica por la bipartición asimétrica del dios original. La antropología ha constatado que la simetría entre mitades diametrales es una ilusión, una posibilidad teórica. Lo importante no es la cantidad sino la fragmentación y la asimetría que genera, la cual se expresa en los diferentes registros como el geográfico: por definición los Truenos menores son seres continentales y su hogar son las cuevas y los altos cerros o, en su defecto, las pirámides o zonas arqueológicas, en especial la de los Nichos en El Tajín (Enríquez Andrade, 2013, pág. 96), que en realidad es un cerro hecho a mano.<sup>388</sup> Por su parte, Huracán vive aislado en el mundo marino. Una vez más, la oposición entre las montañas y el océano reclama preeminencia.

El desdoblamiento asimétrico del Rayo principal en los Menores sostiene un andamiaje cosmogónico que, además del registro espacial, se expresa también en el temporal. La senectud de la tormenta se desarrolla de dos formas diferentes según los mitos. En los relatos del origen del maíz y en los del origen del territorio el Trueno Mayor aparece anciano desde un inicio. Al contrario, en las variantes de Tajín 0, el huérfano llega infante a la casa

---

<sup>388</sup> Annamaria Lammel comenta que en la sierra de Papantla —Coahuilán— los doce serafines llevan el agua de las montañas a los pueblos, mientras que en la costa los tajines habitan en la pirámide (Lammel, 1997, págs. 158-159).



occidental de los Tajines y termina viejo en el mar. Se trata, sin duda, de la misma lógica etaria detrás de la serpiente que envejece en las montañas y desata la tormenta en su camino al océano. Es un trayecto que en términos de poder se vive como de menos a más o, si lo pensamos a partir de sus personificaciones y desdoblamiento, de las fracciones a la unidad.

Si efectivamente los Sanmigueles y/o *Nattsu'* son seres continentales y *Aktsini'* es el único rayo marino, el desdoblamiento del segundo en los primeros tiene como objetivo establecer los polos geográficos elementales. Hemos alcanzado una segunda conclusión: los relatos de la *Jukiluwa*, así como las versiones de *Nattsu'* de Tuxtla y el conjunto de variantes de Tajín 0 son ciclónicas, no sólo por los personajes que en ellas aparecen, sino sobre todo porque enfatizan el trayecto fundacional oeste / este y el tránsito etario que sostiene, desplazamientos espacio-temporales a partir de los cuales se da origen al mundo y al territorio. En contraste, el mito del origen del maíz carece de la función ciclónica precisamente porque se ubica en un tiempo posterior, es decir, tiene lugar en un espacio ya creado. Por esta razón, aunque los personajes son los mismos en ambos mitos —Rayo Mayor y Rayos Menores—, en el del origen del maíz no se recrea el trayecto oeste / este y por lo tanto no se construyen territorios.

## CAPÍTULO VI

### NOMBRES, TIEMPO Y ESPACIO DE HURACÁN:

#### LA CUENCA DEL TECOLUTLA

Lo descrito en los dos últimos capítulos confirma parcialmente las hipótesis de Roberto Williams: *Nattsu'* es el otro rostro de la tormenta, la contraparte de *Aktsini'*. Sin embargo, esta complementariedad no se da en los términos ni por las razones que pensó el etnógrafo veracruzano. Al basar su interpretación en una versión atípica del mito del origen del maíz Williams García pasó por alto la relación jerárquica entre los rayos y en su lugar postuló que el Trueno Viejo es un dios dual cuyos rostros fueron grabados en los tableros centrales del Juego de Pelota Sur, de tal suerte que *Aktsini'* aparece en el norte y *Nattsu'* en el sur.<sup>389</sup>

---

<sup>389</sup> Como comenté en el capítulo anterior, las interpretaciones que se han hecho de estos dos tableros y sus complementos laterales divergen tanto las unas de las otras, que lo más prudente será no comprometernos con ninguna. Únicamente daré algunos datos generales sobre el Juego de Pelota Sur y sus tableros, evitando entrar en detalles sobre complejos iconográficos mesoamericanos, en general, o de la cultura de El Tajín, en particular. Este juego de pelota es el único de los 17 cuya cancha sigue una clara orientación este/oeste, de ahí que los tableros centrales se nombren según la mitad que ocupan a cada lado de eje solar. Por otro lado, los tableros centrales guardan una relación de espejo (Herrera Roldan, 2019), es decir, la disposición de sus elementos invariantes —el templo almenado y el magueyal— se corresponden y, por lo tanto, la entrada de ambos mira hacia al occidente mientras que los magueyales ocupan el lado oriental de las escenas. Esta disposición contradice la orientación de nuestro paisaje, es decir, invierte el lugar que tienen las tierras altas y el mar en la geografía ya que los magueyes —propios de tierras altas— deberían estar en el occidente mientras que el templo almenado, que teóricamente resguarda a la tormenta en el mar, en el oriente. Al parecer los tableros centrales fueron grabados privilegiando la orientación solar y sus variaciones estacionales —u otros factores— obviando los polos geográficos de nuestro paisaje.



Figura 11. Tablero central norte identificado con *Aktsini'* (izquierda) y el tablero central sur identificado con *Nattsu'* (derecha) según la hipótesis de Roberto Williams (2007c).

Una vez identificados en sus respectivos tableros la simetría huracánica permitió a Williams García afirmar que cada rostro representa uno de los dos periodos de lluvia que conforman el temporal y que están separados por la canícula. De esta manera, a *Aktsini'* le corresponde el temporal que inicia a mediados de junio y termina a mediados de julio, y a *Nattsu'* el de finales de agosto a principios de octubre, periodo en que son más frecuentes los huracanes. En sus palabras:

Con la presencia de *Nattsun* se cierra el ciclo del segundo periodo de lluvias, queda completa la temporada. Precisamente, al advertirle a la joven técnica bilingüe que en Zozocolco había dos deidades, *Aktsini* y *Nattsun*, le pregunté que si ella sabía, dado que la primera deidad correspondía a San Juan, ¿a quién podría corresponder la segunda? Respondió de inmediato, por vía del sincretismo religioso, diciendo que *Nattsun* correspondía a San Miguel, quien se manifiesta el 29 de septiembre, dentro de la época de ciclones. De ahí su etimología de *Gran Viento*, o sea, *Huracán*. (Williams, 2007c, pág. 120)

Esta hipótesis simétrica llevó a Williams García a identificar a san Miguel Arcángel con el Trueno Viejo, a pesar de que la mitología relativa a sus personificaciones y a su desdoblamiento apuntan a que es su antagonico e inferior. La joven técnica bilingüe que le narró el relato Zozocolco 4 asoció a *Nattsu'* con san Miguel siguiendo la lógica ciclónica de la mitología totonaca; sin embargo, en la mito del origen del maíz el viento ciclónico está asociado con las hormigas arrieras y los Rayos menores, seres continentales que viven en la era de Sol y que son protectores del hombre. En consecuencia, tanto el primero como el segundo periodos de lluvia de temporal dependen de san Miguel ya que él es el encargado

de contener a la tormenta. Mientras Huracán encarna a los vientos y precipitaciones desmesurados, su desdoblamiento aparece como la medida humana de ellos, de ahí el rol de custodios de la vida que *Nattsu'* y los Truenos menores juegan incluso en ámbitos que trascienden al eólico-pluvial. Al respecto, Minerva Oropeza comenta:

En la concepción totonaca del mundo, los árboles son monstruos dormidos; grandes serpientes o felinos que amenazan a la humanidad. Los Truenos son los protectores del género humano y se encuentran en constante conflicto con los árboles; es decir, con los monstruos transfigurados en árboles. Por ello, cuando perciben que el monstruo está a punto de despertar, lo castigan con el rayo. El rayo es producido mediante la espada de los truenos. (Oropeza Escobar, 1999, pág. 56).

En el mismo tenor, Héctor Enríquez refiere que:

Los *Tajines* también matan a las víboras: “los rayos no quieren ver a las víboras”. Dicen que “cuando uno camina, el Demonio lo va siguiendo porque le tiene miedo a los rayos. Si uno se mete atrás de un árbol, le manda el rayo no al árbol sino a la culebra, pero lo amuela a uno también”. Es decir, “los rayos caen donde está Satanás, cuando le cae el rayo y una persona está cerca se amuela [...]”. (Enríquez Andrade, 2013, pág. 99).<sup>390</sup>

Fragmentos de Huracán, los Rayos menores protegen a la humanidad de seres del mundo anterior que, como *Aktsini'*, buscan recuperar su cuerpo en la presente era. Los Sanmigueles son próximos al humano, son potencias que viven entre nosotros, que se confunden con nosotros y que se involucran en nuestros problemas. En Ignacio Allende, por ejemplo, se recuerdan las peleas que los rayos locales tuvieron con los de otras comunidades:

---

<sup>390</sup> En el extremo occidental, Kelly registró que son las estrellas las encargadas de evitar que los seres del mundo anterior recobren su forma original, así como de matar a las serpientes. “Incluso ahora las piedras presentan un riesgo; ellas recuerdan su existencia previa y, de vez en cuando, tratan de moverse. Las estrellas —al menos las de los cielos del sureste— están alerta y protegen al hombre de su agresión. En el momento en que una piedra trata de moverse, una estrella fugaz le “dispara” haciéndola sangrar. Las estrellas también cuidan a la humanidad matando serpientes venenosas, y cuando una de ellas muere sin derramar sangre significa que fue muerta por una estrella.” (Kelly, 1966, pág. 396). Lo anterior sugiere que existe un parentesco de funciones entre las estrellas y los rayos menores.

Sí, también he oído que había rayos, aquí en la cueva había rayos, allá también. Como la campana de aquí, siempre se compraban buenas campanas, los de San Miguel la envidiaban porque ellos no tenían campana buena. Les pidieron a los rayos de allá abajo, los de San Miguel, que vinieran a quitar la campana de aquí. Empezó a tronar y llover, ya venía la nube. E iban a venir aquí a la torre, pero vinieron los rayos de aquí y de allá [los dos de Ignacio Allende] e hicieron una batalla en el campanario, los rayos de Allende contra los de San Miguel. Cuando amaneció había sangre en la torre, según dicen que le quitaron las piernas a uno que había venido de allá abajo, su espada se fue ahí en el río. Mi tatarabuelo me dijo después que una vez que fue a buscar trabajo allá abajo, por el rumbo de Veracruz, había un viejo que ya no tenía piernas y le preguntó de dónde era, el viejo le dijo que de allá arriba, de por Allende, de Atlequizayán. “Allá fui a dejar mi pierna en la tierra de ustedes, y yo tengo la culpa porque yo trabajaba en el aire, los de San Miguel nos pidieron que trajéramos la campana, pero los de Allende no nos dejaron, nos pelearon y nos ganaron. Por eso yo estoy aquí inválido.” Ese señor era también millonario.<sup>391</sup>

Esta guerra de naguales-rayos evidencia la cercanía que tienen con los humanos, proximidad impensable cuando se trata de Huracán. Tajín 0 describe que el poder de los Tajines o Sanmigueles radica en el traje, de tal manera que las capas producen el viento, el golpe de las botas los truenos y las espadas desenvainadas los relámpagos. De manera análoga al episodio de la perra-mujer, el traje o piel sugiere que los rayos en principio son humanos y que, como vemos en las historias de naguales, pueden alternar sus corporeidades vistiendo o retirándose sus vestidos. En el caso extremo del huérfano errante que tomó sin permiso el traje de Huracán y provocó el diluvio, tanto él como sus vestidos fueron sujetos y encerrados en las profundidades del mar: la ropa-piel de Huracán no está hecha a la medida humana y por eso es inimaginable tener al Trueno Viejo como nagual.

Lo anterior no hace menos iracundos a los Rayos menores, deidades que cuando se sienten agredidas u olvidadas por los humanos matan gente o envían vientos que dañan a las cosechas.<sup>392</sup> Lo que los distingue de Huracán no es el carácter y la naturaleza sino el poder y el ámbito geográfico: son incapaces de generar el diluvio porque son el desdoblamiento continental del dios del océano. Los Rayos Menores son el aire que las hormigas arrieras enviaron en contra de la milpa del pájaro carpintero, viento que daña pero que no destruye ni da lugar al territorio.

---

<sup>391</sup> Entrevista a Jerónimo Cortés, Ignacio Allende, abril de 2004.

<sup>392</sup> Por ejemplo, Anamária Lammel comenta para el caso de Coahuilán: “[...] todos los interrogados dicen que hay doce veces 12 ‘serafines’ (*jilin*, trueno) que traen el agua de las fuentes de la montaña en sus baldes y la derraman sobre los pueblos. Hay ‘serafines’ buenos que aportan el agua necesaria para las plantas, y hay ‘serafines’ malos que destruyen la cosecha.” (2008, pág. 203).

Esta diferencia jerárquica es estructural, necesaria y generalizada y está detrás de la distinción entre san Juan *Aktsini'* y san Miguel *Nattsu'*. Gracias a ella, por ejemplo, puedo dar sentido al cambio de santo patrón que tuvo lugar en el actual municipio de San Juan Ahuacatlán. En el capítulo segundo narré la llegada a San Miguel Acatlán de un contingente nahua proveniente de San Juan Totutla que huía de la viruela. Cansados de andar, los de Totutla hicieron un descanso y colgaron su campana en un árbol de aguacate. Temerosos de la enfermedad traída por los migrantes, los de San Miguel Acatlán intentaron correrlos pero el santo no quiso moverse, señal de que el Bautista deseaba hacer hogar en aquellas tierras. Ante el milagro los de San Miguel recibieron a los de San Juan y se fundó el actual pueblo de San Juan Ahuacatlán, el cual se compone de los barrios originales de Analco, antiguo San Miguel Acatlán, y Pochácatl, que se ubica donde se hizo pesado San Juan (Sampayo Barranco, 2012, pág. 95).

El hecho de que el santo de los advenedizos se erigiera como el epónimo del nuevo pueblo evidencia el peso que la jerarquía de los rayos tiene en estas tierras. Juan es el mayor, Miguel su menor. Sin embargo, la estabilidad en las correspondencias entre los santos cristianos y la jerarquía de los rayos no supone homogeneidad de tramas —las de *Nattsu'* son exclusivas del grupo dialectal central— ni tampoco es ajena a variaciones que ponen en duda la consistencia etnográfica de mis hipótesis. Por ejemplo, Nicolas Ellison señala que:

[...] a diferencia de los totonacos del norte, los del sur de la Sierra [centrales] reconocen que el poder sobre la lluvia y las tempestades se reparte entre **Aktsini'** y *San Miguel*, dios del agua y de la lluvia benéfica, a tal punto que el mito del diluvio de San Juan **Aktsini'** en la región se cuenta indistintamente en tanto que mito de *San Juan* o de *San Miguel*. (2013, pág. 160).

A decir de Ellison, Elizabeth Peralta registró algo similar en Zozocolco.<sup>393</sup> En Papantla, donde el mito de San Juan Atzín es muy conocido extrañamente pasa algo similar:

---

<sup>393</sup> Después de revisar la investigación de licenciatura de Peralta encontré que la disyunción y la diferencia jerárquica entre san Juan y san Miguel está muy bien marcada y no da lugar a equívocos: “El San Miguel Mayor —el principal— nunca lo sacan, el segundo es San Gabriel, el otro es San Rafael y el más chiquito es San Miguel Arcángel Aparición. San Juan manda en el agua de todo el mundo, y Jesús cuando quiere agua le pide el favor a su hijo el señor San Juan, porque así le tocó, cada quien le toca la parte que va a mandar, lo que van a cuidar. [...]” (Peralta González, 2003, pág. 158). Además, no debemos olvidar que fue precisamente en Zozocolco donde Williams García

Antes cuando no llovía en varios meses y los arroyos se secaban igual que nuestras siembras, la gente de la comunidad le pedía a San Miguel que lloviera; entonces la gente sí creía que los santos hacían llover, pues sacaban a San Miguel Arcángel de la iglesia y lo llevaban al arroyo o río cercano, acompañados de los rezanderos. Ahí ponían el santo de manera que mirara hacia el oeste, porque cada vez que llueve empieza a relampaguear por el este y los ángeles, es decir, los ayudantes de San Miguel, se los llevan hacia el oeste y cuando llegan ahí es porque ya ha terminado de llover. (Museo Nacional de Culturas Populares, 1982, pág. 165).

Al parecer san Miguel se desdobra en los Rayos Menores y no hay rastros de san Juan en esta ritualidad de petición de lluvias. En el otro extremo de nuestro sistema, en San Marcos Eloxochitlán, la identificación entre el Trueno Viejo y san Juan, si alguna vez existió, no estaba vigente para la segunda mitad del siglo XX ya que Isabel Kelly registró que el Bautista era considerado el dueño de los borregos,<sup>394</sup> mientras que el arcángel el de las cosechas, ámbito que contradice la imagen huracánica de *Aktsini'* pero que se ajusta a la de los Truenos menores. No obstante, setenta años después Denisse Bonilla reporta que en Eloxochitlán: “San Miguel es la representación católica del *Yaktzana'* [*Aktstini'*] para los de Eloxochitlán, este es reconocido como un trueno [...]” (Bonilla Reynoso, 2019, pág. 32). Este escenario ambiguo se esclarece cuando conocemos la naturaleza de la relación entre el Trueno Mayor y los Menores:

#### [Eloxochitlán 2]

Antes, hubo una época en la que hubo mucha sequía, entonces los señores se encomendaron al *Yaktsana'*. Pero él era solito y no tenía quién le ayudara. En el camino, él [*Yaktsana'*] se encontró a un niño vendedor de pan, y le preguntó que a dónde iba. El niño dijo que iba a vender su pan porque no lo regañaban en su casa.

El *Yaktsana'* le dijo: “quiero que me ayudes, tengo un trabajo para ti”. El niño, le dijo “ahora no porque tengo que vender”. “No te preocupes” —respondió el *Yaktsana'*— “si vas por el camino y te encuentras a otros niños tráetelos aquí conmigo”: El niño fue y consiguió otros amigos, tres niños más. Llegaron otra vez donde estaba el *Yaktsana'* y les dio su misión. Les dio unas ollas de barro, en los cuales les fue echado el agua.

Les dijo “no se preocupen porque los de aquí me están mandando copales, me están mandando comida que es lo que a ustedes se les va a dar, no se preocupen, no van a andar ahí nomás. Tengan esta lana de borrega, que es lo que representan las nubes, van a andar

---

formuló su hipótesis a partir de la homologación de estos santos con los dos periodos de lluvia de temporal.

<sup>394</sup> Asociación iconográficamente evidente ya que el santo suele presentarse vestido con pieles y está acompañado de un cordero que alude a Cristo.

sobre ellas. Tengan esta vestimenta y con esto ayúdenme a echar el agua por toda la tierra.” La vestimenta es como la que utiliza San Miguel.

Cuando llueve y cuando cae un trueno en alguna colina alta, como el Yikgpapa o el Kawayusipi, es porque ahí están descansando los San Miguelitos, los niños que consiguió el Yaktsana’, allí donde están descansando. Cuando está fuerte la lluvia, con su vestimenta ellos no sienten nada, ellos solamente siguen tirando el agua a través de la lana, de las nubes, siguen tirándola y tirándola por todo. Con ayuda de una espada fueron sacando toda el agua haciendo que cayera todo sobre la tierra, esto produce los truenos, y la falda de los santos miguelitos el viento. Así el Yaktsana’ hizo que reviviera otra vez la tierra. (Bonilla Reynoso, 2019, pág. 32-33).<sup>395</sup>

Primer trueno o rayo original, *Yaktsana’*, es el creador de sus menores. La diferencia etaria y la relación filial entre los rayos se hace presente, así como la distinción entre la función de dispensadores de la lluvia de los Menores y la de Todopoderoso de las aguas del Mayor, las cuales se viven como lluvia benéfica y diluvio, respectivamente. Próximos antagónicos, *Yaktsana’* y los Sanmiguelitos reproducen la relación de consustancialidad y lucha que revisamos a detalle en el capítulo anterior y que espacialmente se vive a partir de la polaridad cerro / mar. Según Kelly, en Eloxochitlán se piensa que el rugir del océano, los vientos destructivos, así como los ríos y los manantiales son potestad del Trueno Viejo, quien además impide que las aguas continentales y las marinas se unan. Por su parte, los Ángeles o Sanmiguelitos “[...] controlan el trueno, la lluvia y algunos de los vientos; al menos en algunas ocasiones colaboran con el sol y no con el Trueno Viejo. A pesar de que viajan por los cielos, su hogar son las altas cumbres.” (Kelly, 1966, pág. 397).

En términos de la lógica huracánica descrita, el cambio de nombre de Juan a Miguel no incide en la disyunción jerárquica de los seres eólico-pluviales pues *Yaktsana’* es el Miguel Mayor, mientras que los Rayos menores son simplemente Sanmiguelitos. Además, para el caso de Eloxochitlán la relación de continuidad entre las nubes de lana de los Sanmiguelitos y los borregos protegidos de san Juan hace depender, de manera indirecta, a los primeros de la esencia pluvial del Bautista. No siempre será posible identificar la presencia de san Juan detrás de Miguel; de hecho, lo más común es que el Bautista desaparezca y que en su lugar se genere un universo de “Miguelitos” que en su interior distingue entre el Arcángel o Mayor, por un lado, y los Sanmiguelitos o Menores, por el otro, disyunción que mantiene las diferencias de edad y de ámbitos geográficos.

---

<sup>395</sup> Narrado por Manuel Santos s/f.



Además de Papantla, un ejemplo de esta solución la hallamos en Nanacatlán, en donde Cora Govers registró que: “El arcángel Miguel es el *dueño* del viento y el aire (una manifestación de los muertos) y San Miguel, de la lluvia y el trueno y, por ende, de la agricultura.” (2013, pág. 186-187). Esta distinción al interior del ámbito de los “Migueles” es la misma que encontramos en Eloxochitlán sólo que está atravesada por una valoración moral que ubica al Trueno Mayor en el polo de lo nefasto y los muertos. Aunque el nombre es importante, lo primordial es salvar la jerarquía entre los rayos pues de ella depende la coherencia de mundo agrícola.

Una manera económica de comprobar la necesidad de desdoblarse a huracán en los Sanmigueles, por un lado, y el Trueno Viejo —sea este Juan o el Arcángel— por el otro, es censando los altares de las iglesias y de las casas. En un recorrido que hice por algunas de las cabeceras municipales del grupo totonaco central noté que en todas las iglesias se guarda una imagen de san Miguel, independientemente de que sea el santo patrón o no. La iconografía más común es la del arcángel sometiendo a un monstruo sérpido que yace a sus pies, cuadro que, a su vez, evoca al episodio en que los Tajines sujetan a *Aktsini* o a la *Jukiluwa* y los condenan a morar en las profundidades del mar. En el capítulo cuarto vimos que los muertos ahogados se consideran difuntos del diablo o de *Aktsini*, asociación reforzada por la iconografía del Arcángel que en muchos casos ha terminado por desvirtuar al Todopoderoso de las aguas como pasó en Nanacatlán.



Foto 17: Altar de la iglesia de Santiago Nanacatlán. En el centro el santo epónimo y sobre él la imagen de Arcángel sometiendo a una serpiente.

Algo parecido registró Laura Romero Vivas en Coyutla, donde el dios de la tormenta ha sido víctima de un proceso de “satanización” que hace que ocupe el polo negativo (Romero Vivas, 1998, pág. 100). En las tierras bajas de Papantla, Villani (2018) ha descrito lo mismo mientras que Macín Pérez (2011, 2014) ha hecho lo propio para el extremo occidental. En la zona de Huehuetla, Ellison apunta que: “La carga positiva del dios de la lluvia que es único [entre los totonacos] del norte (Aktsini’), aquí está reservado a san Miguel, mientras que san Juan únicamente conserva las características más nefastas.” (2013, pág. 189).

Hay ocasiones en que no es tan sencillo ubicar el polo que ocupa *Aktsini'*. En Atlequizayán, por ejemplo, Antonio Ponce Pérez me explicó el parentesco y las diferencias entre su santo patrón, *Aktsini'* y el demonio:

San Miguel Arcángel es patrón, es apóstol, Rafael y Gabriel son tres personas, ángeles, San Gabriel es pescador, San Miguel trae el agua cuando ya no llueve, trae aguacero, es mas patrón, es más fuerte, más que Gabriel y Rafael, son apóstoles y saben trabajar para el trueno por allá en el *akgapun*, en el cielo, ellos andan trabajando. San Miguel Arcángel se llevó al demonio para allá abajo, se lo llevó al diablo, fue amarrarlo por allá abajo, el señor San Miguel Arcángel lo amarró con la cadena hasta allá abajo, al infierno.

*Aktsini'* es su hermano del patrón san Miguel Arcángel, son tres hermanos. El diablo es hermano de san Miguel, el *Aktsini'* es hermano del diablo, está donde está el mar, donde está el agua, ahí está *Aktsini'*, ahí donde está el agua grande, hasta allá abajo, ahí está el *Aktsini'*, es hermano de san Miguel Arcángel y el diablo, son tres hermanos. San Miguel Arcángel, *Aktsini'* y el diablo, son tres hermanos, el mayor es el diablo, es el primero, el tercero el san Miguel Arcángel, *puxko* [mayor] es el diablo, luego el *Aktsini'* el segundo y San Miguel el tercero, acá hay un San Miguel, *Aktsini'* está en el agua grande, en el río, allá abajo es donde está el *Aktsini'*, el diablo esta allá en el infierno, bien amarrado con la cadena, cuando no lo amarran sale, anda en el pueblo, el *Aktsini'* también es malo porque se lleva a los pescadores que andan sacando la acamaya, el *Aktsini'* también está en el río, ese come personas.<sup>396</sup>

Don Antonio estuvo a un paso de fusionar al diablo con Huracán, solución que constaté en Zongozotla entre la población evangélica. Don Elías Cano, pastor y fervoroso iconoclasta me describió a *Aktsini'* de la siguiente manera:

Cuando se oye su ruido es que va a llover. Pero, nosotros ya más para acá nos poníamos a pensar qué es eso que hace ruido por allá de aquel lado, yo gracias a Dios, en su palabra, en la Biblia yo llegué a encontrar esa pregunta. Ahí dice en el libro de Job que es un Leviatán que Dios lo tiene en el mar, es un monstruo, a su tiempo llega a hacer ese ruido, en el libro de Job dice que hace hervir el agua y dice que también se ve la luz cuando hace ese ruido, eso lo he encontrado en el libro de Job. Ya sabemos bien que es un monstruo que hace ese ruido, pero también en otra parte de la Biblia se dice que la mar hace sonar; pero yo entiendo que Dios todo lo puede, pero yo a través de la Biblia, sé que el Leviatán hace ese ruido. Los abuelos desconocían qué era el *Aktsini'*. El ruido se oye por aquel lado —el oriente— siempre ahí, pero yo al orientarme bien, nomás me pongo a pensar en el mapa de la República y siempre pasan por aquí los aviones y van para allá. Siguiendo esa dirección llegan hasta Miami, Florida.<sup>397</sup>

---

<sup>396</sup> Entrevista a Antonio Ponce Pérez, San Miguel Atlequizayán, agosto de 2011.

<sup>397</sup> Entrevista a Elías Cano, Zongozotla, 23 de abril de 2004.

Si la imagen católica de san Miguel Arcángel sometiendo a un dragón-Satanás<sup>398</sup> fue reinterpretada por los totonacos centrales como el sometimiento de *Aktsini'* —*Jukiluwa*— por parte de los Truenos menores, es poco probable que los Tajines, Sanmiguelés, Serafines o *Nattsu'* puedan ser homólogos de Huracán a pesar de sus arranques destructivos. Aunque comparten la misma naturaleza, al ser desdoblamientos asimétricos se distinguen por la potencia y el ámbito geográfico: “Los informantes de Plan de Hidalgo dicen que el arcángel san Miguel es el dios del aire, él es el responsable de la lluvia. El huracán es viento, es el ‘norte’ y avanza con más intensidad y velocidad. Sale del mar y arrastra todo consigo. El huracán es puro aire.” (Lammel, 2008, pág. 205).

En aras de salvaguardar la lógica huracánica que sustenta al territorio, y como veremos adelante, al mundo, la tormenta debe ser desdoblada. Así, cuando el Trueno Viejo se llama Juan, *Nattsu'* será Miguel o se fragmentará en los Sanmiguelés. En aquellos lugares como Eloxochitlán, Papantla, Huehuetla y Nanacatlán en donde el Trueno Viejo se llama Miguel, san Juan pasará a segundo plano y el desdoblamiento serán los Sanmiguelés o Rayos menores, única constante en este haz de posibilidades. La tendencia a reconocer al huracán en el Bautista y a la lluvia moderada en los Sanmiguelés explica la recurrencia de estos últimos en los altares domésticos y la ausencia en ellos del primero: nadie en su sano juicio tendría como protector de la vida y de las sementeras a Huracán, dios al que únicamente se le puede ofrendar en las capillas e iglesias, construcciones que le sirven de hogar-prisión continental y desde la cuales cumple su papel de epónimo y de Todopoderoso del agua. Es un dios que no tiene medida humana.

Lo descrito hasta ahora compromete la segunda hipótesis de Roberto Williams. Si *Nattsu'* es el antagónico del ciclón, entonces no puede dar cuerpo al segundo periodo de lluvias de temporal ya que su papel es evitar los excesos, no propiciarlos. El día de san Miguel, el 29 de septiembre, debe entenderse como el sometimiento de san Juan a manos de san Miguel tal como su iconografía muestra. La fiesta del arcángel marca el final del periodo de tormentas y el regreso de *Aktsini'* al mar. En este contexto, cuando en Papantla se dice que el día de san Miguel viene el viento que tira las milpas, debemos entender que se trata de *Aktsini'* y no de *Nattsu'* (Museo Nacional de Culturas Populares, 1982, pág. 133).

---

<sup>398</sup> Gastón Macín (2011, 2019) ha abundado sobre la apropiación que los totonacos de Tepango han hecho de la imagen de san Miguel Arcángel por lo que no me detendré en ello.

Si mi interpretación es correcta, ¿debemos desechar la identificación de *Aktsini'* y *Nattsu'* en los tableros centrales del Juego de Pelota Sur de El Tajín? No, porque aún es posible sostener etnográficamente que ellos son los personajes al interior de los templos siempre y cuando los pensemos como un desdoblamiento asimétrico. Sí, porque *Nattsu'* no puede estar representado en el tablero central sur, sino en el norte. En el interior del templo meridional el personaje tiene sumergida la mitad inferior de su cuerpo, mientras que en el septentrional su contraparte yace acostada sobre el piso del templo en decúbito dorsal con las piernas flexionadas. En el primero el agua está contenida y el pretendido *Aktsini'* no tiene contacto con ella; al contrario, en el segundo está abierta y el supuesto *Nattsu'* está sumergido parcialmente. Desde el punto de vista del sistema de huracán el templo norte se acerca a la imagen del cerro lleno de agua y el sur a la del mar, asociación coherente con el yelmo de pez.

A lo largo de este ensayo he mostrado que los diferentes mitos hacen hincapié en que los extremos geográficos del sistema están conectados, en tierra por los ríos superficiales y subterráneos, y por aire por la lluvia, el viento y el arcoíris. Debo añadir que en este complejo el mar es vivido como un gran cerro de agua. Hasta hace unos años los ancianos de Zongozotla afirmaban que el mar era un gran muro que en el horizonte se unía con el cielo. Cercados entre las cumbres rocosas meridionales y occidentales y las altas aguas marinas, los humanos deben su supervivencia a que dios —¿*Aktsini'*?— no permite que las últimas se abatan sobre la tierra. El diluvio se imaginaba como el desbordamiento del océano, por eso los totonacos de Eloxochitlán explicaron a Isabel Kelly que *Yaktsana'* era el encargado de evitar que la mar y los ríos se juntaran. Mientras esté encadenado en el fondo del océano las aguas marinas y continentales permanecerán en sus respectivos cauces.

Esta concepción orográfica del mar —que aparece en términos similares en la obra de Sahagún<sup>399</sup> y que al parecer fue común a varios pueblos del Totonacapan<sup>400</sup>— me autoriza a interpretar a los templos almenados como cerros que marcan los polos de nuestro sistema de huracán, sólo que uno es pétreo y continental y es el hogar de los Truenos menores o de su síntesis, san Miguel. El otro es líquido, oceánico y es la casa del Trueno Viejo. Se trata de mitades asimétricas en donde la occidental, aunque comparte con la oriental la naturaleza eólico-pluvial, también está asociada con el sol y, por ende, con la vida continental y las cosechas. Por esta razón, en ciertas ocasiones el mar se confunde con la tormenta como vimos en el relato Huehuetla 4 cuando don Pedro Juárez contó que fueron los Rayos menores los que llevaron a la mazacuate hasta “el *Aktsini*”, es decir, hasta el mar. No se trata de un caso aislado, en Chicontla, una de las islas dialectales trabajadas por David Beck que se ubica en los límites septentrionales del territorio totonaco central, Longino Barragán contó que:

[Chicontla 1]<sup>401</sup>

El Colinque era un cerro muy alto, estaba pegado hasta el cielo. Ahora, decían los antiguos, dizque allí van a bajar los que comen a la gente. Pues dicen los antiguos, “queremos mandar a tumbar el cerro”, dicen. “Si nadie lo puede hacer, allí van a bajar los que comen gente, nos van a comer”, dicen. “Ahora, pues, les vamos a decir a los rayos. Ellos entre sí lo van a destrozar, pues truenan muy fuerte”, dicen. Pues, les dijeron a los rayos. Los rayos no lo tumbaron, nomás... ¡Cómo suena! ¡Cómo tronaron! pero no lo tumbaron. No le hicieron nada, allí está parado. “Pues ahora, este, no hicieron nada estos rayos”, dicen. “Mejor vamos a decirle al Mar, entonces, este Mar lo va a hacer”, dicen. Le dijeron a él, al Mar. Ahora ese Mar, “Yo lo voy a pasar a tumbar”, dice. ¡Híjole, cuándo pasó y se lanzó el Mar (al cerro)! ¡Cuándo sonó de una vez, cuándo lo llevó! ¡Híjole, lo mandó lejos, lo aventó! Hasta donde se llama Zempoala, allí los mandó lo que quebró. Hasta allá están tirados los trozos del cerro Colinque.

---

<sup>399</sup> En el libro undécimo, capítulo XII de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, Sahagún dice lo siguiente: “En este primer párrafo se trata del agua de la mar, y de la mar, a la cual llaman *teóatl*, y no quiere decir dios del agua, ni dios agua, sino que quiere decir agua maravillosa en profundidad y en grandeza; llámase también *ilhuicáatl*, quiere decir, agua que se juntó con el cielo, porque los antiguos habitantes de esta tierra pensaban que el cielo se juntaba con el agua en la mar, como si fuese una casa que el agua son las paredes y el cielo está sobre ellas y por esto llaman a la mar *ilhuicáatl*, como si dijese agua que se juntó con el cielo, pero ahora después de vineda la fe ya saben que el cielo no se junta con el agua, ni con la tierra, y por eso llaman a la mar *uéyatl*, quiere decir, agua grande y temerosa y fiera llena de espumas y de olas y de montes de agua, y agua amarga, salada y mala para beber, donde se crían muchos animales que están en continuo movimiento.” (Sahagún, 1975, págs. 699-700).

<sup>400</sup> “[...] todos los indios de la sierra creen, o creían anteriormente, que la tierra se encuentra rodeada de agua en toda su periferia y se supone que dicha agua se confunde con el agua del cielo” (Stresser-Péan, 2011, pág. 526).

<sup>401</sup> Longino Barragán Sampayo, 7 de junio de 2005.

Pues así hizo, pues ya pasó a tumbar el Mar al cerro Colinque. Pues ahora dicen “Está parado todavía, se ve todavía, está parado todavía”, Pues le dicen otra vez al Mar. “Es que no lo tumbaste, está parado todavía”, le dicen. “Caray pues, voy a tumbarlo otra vez”, dice. Pasó y se lanzó otra vez. Cuando pasó otra vez gritó, lo quería tumbar, pero ya no estaba. ¡Híjole! Pasó derecho hasta donde se llama el fondo del mar, allá llegó. Allí se fue a caer. Como tenía fuerza quería pasar a tumbarlo. Pues allá llegó, ya no se levantó. Lo agarraron, pues era muy peligroso, el Mar. Cuando sonaba hasta temblaba el mundo, pues ya no lo dejaron que se levante pues allá se ha acostado. Ahora le dijeron a ese. Le dicen ahora si alguien se ahoga. A él se le llevarán sus vidas, lo que se llaman sus espíritus, se decían. Pues ahora cuando empieza a llover fuerte en Julio, entrando el mes de Julio empieza a tronar allá. Empezó el aguacero. ¡Híjole como suena! Cuando empieza a sonar en la mañanita. Cuando empieza sonar un rato antes del amanecer. ¡Híjole! En la tarde llueve fuerte, ya está lloviendo fuerte. Pues ese, ese que... el mero dueño del agua, se llamaba. Pero da miedo, decían, cuando suena. Pero hasta temblaba el mundo, pues nomás esa historia, ésta la que contaban los antiguos. (Levy y Beck, 2012, pág. 244-267).

Este mito será analizado en el siguiente capítulo. Por ahora lo importante es resaltar que David Beck, quien hizo la transcripción y el análisis, tradujo “*a’ktzíní*” como “Mar” corroborando de manera implícita la identificación entre el dios Huracán y las aguas orientales, así como la posición secundaria de los Rayos menores respecto a aquél. Por su poder fragmentado los Rayos menores son incapaces de quebrar al cerro y en ese sentido se asemejan a las hormigas arrieras.

En consecuencia, si persistimos en la identificación de *Aktsini’* y *Nattsu’* con los personajes de los tableros centrales será preciso invertir el orden planteado por Williams García para que al primero le corresponda el tablero sur y a *Nattsu’* el norte. Sólo así cobra pleno sentido el personaje que viste el yelmo de pez —que quizá es un tiburón— signo que no era del todo congruente con *Nattsu’* encerrado en el cerro. El simbolismo de la pesca, de los ahogados, del río y del océano que gira alrededor de las personificaciones de *Aktsini’*, aunados a su ausencia en los mitos de *Nattsu’*, sustentan esta interpretación. El señor del mar, aquel huérfano errante que desde el inicio de los tiempos yace atado en las aguas orientales es el que viste el yelmo de pez o, como podemos ver en el fragmento 4055 de Las Higueras, el que permanece rodeado de tiburones.

En conclusión, en el tablero central norte aparece *Nattsu’* como deidad de la lluvia y vientos moderados; en contraparte, en el tablero sur, *Aktsini’*, el Todopoderoso de las aguas y el viento, es sujeto de cuidados rituales mayores ya que es crucial mantenerlo preso al interior de las aguas del océano. Moderación y exceso, oeste y este, montaña y mar, juventud y senectud, son algunos de los pares de opuestos complementarios y asimétricos que dan sentido a estas escenas.

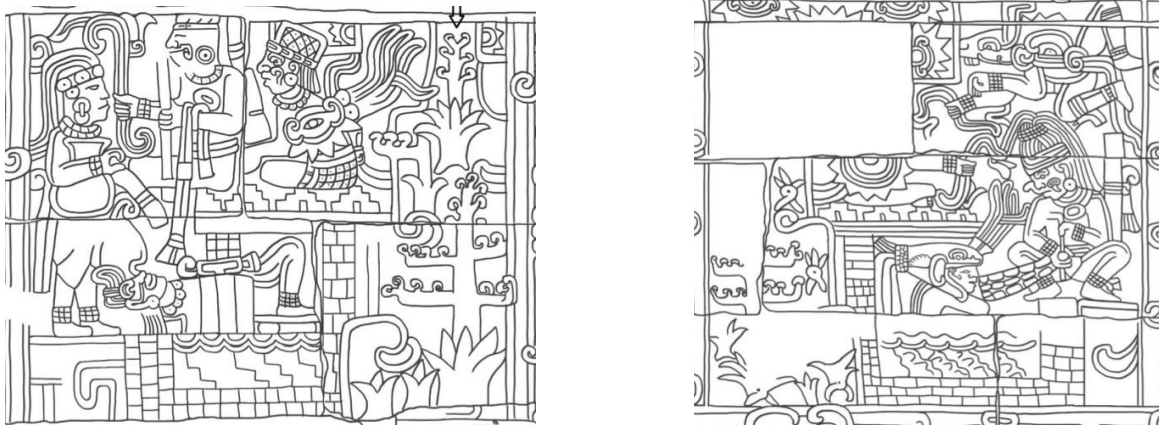


Figura 12. Tablero central norte identificado con *Nattsu'* (izquierda) y el tablero central sur identificado con *Aktsini'* (derecha).

1.

El largo proceso de imposición ideológica que inició durante el periodo colonial ha desembocado en diversas configuraciones regionales en las que, como acabamos de ver, algunos santos vehiculan funciones que antaño fueron responsabilidad de los dioses mesoamericanos. Mucho se ha discutido sobre la intencionalidad de estas fusiones, sobre el grado de libertad que tuvieron los pueblos para asociar a sus dioses con las imágenes y el calendario traídos por los invasores.<sup>402</sup> Lo que no está a discusión es que hoy en día estas relaciones responden a preocupaciones campesinas regidas, a su vez, por los calendarios meteorológico y agrario. No es momento ni materia de este ensayo discutir si existió o no un proceso deliberado de sustitución; sin embargo, dado que Huracán y su desdoblamiento tienen nombres de santos será necesario profundizar en estas correspondencias esperando que los resultados abonen al debate sobre los lazos entre los epónimos y las deidades totonacas.

Sabemos que la distinción entre san Juan y san Miguel —o entre san Miguel y los Sanmiguel— tiene como propósito salvaguardar el desdoblamiento asimétrico de la

<sup>402</sup> Por ejemplo, convencido de que no es posible sustentar la hipótesis de que los primeros misioneros llevaron a cabo una política de sustitución de santos por deidades indígenas, Pierre Ragon (2003) pasa revista a diferentes posturas, criticando ejercicios clásicos de correlación como aquel de Gonzalo Aguirre Beltrán y el encuentro de dioses y santos patronos (1992[1986]), al mismo tiempo que nos presenta evidencia que pone en duda el juego de asociaciones, como el estudio de Francisco Morales sobre “El santoral franciscano en los barrios indígenas de la ciudad de México” (1994).



tormenta. Lo que no queda claro es por qué se eligieron a estos dos santos y no a otros. Para Roberto Williams la elección responde a una preocupación meteorológica: san Juan y san Miguel encarnan a los dos periodos de lluvia de temporal separados por la canícula. La canícula es un tiempo de sequía intraestival que inicia aproximadamente entre el 15 y 20 de julio y que termina por ahí del 20 y 25 de agosto. Supone altas temperaturas, disminución importante de las precipitaciones, aumento de la temperatura del aire y cielos despejados. En pocas palabras, es un paréntesis de intenso sol dentro de la estación de lluvias.

A partir de estas correlaciones<sup>403</sup> Melgarejo Vivanco (1974) propuso una lectura global de los seis tableros del Juego de Pelota Sur en donde asoció a los laterales con los equinoccios y solsticios. De esta forma, el tablero 1 marca al solsticio de invierno (22 diciembre), el 2 al equinoccio de primavera (21 de marzo), el 4 corresponde al solsticio de verano (21 de junio) y el 6 al equinoccio de otoño (23 de septiembre).<sup>404</sup> En la cuenta mesoamericana los días no coincidían exactamente con nuestro calendario, pero la lógica es la misma: el nacimiento del sol en invierno, su juventud en primavera, su madurez en verano y, finalmente, su decrepitud y muerte en otoño (Melgarejo Vivanco, 1974, págs. 148-163)

---

<sup>403</sup> En su pionero texto de 1954 “Trueno Viejo=Huracán=Chac Mool”, Roberto Williams señala: “El culto a *Huracán*, en su aspecto agrícola, se originaría por la circunstancia de que las milpas en la costa veracruzana efectúan su fecundación durante la canícula, cuando ha pasado el primer periodo de lluvias y entonces el agua se vuelve imprescindible para estas milpas y más para las que se siembran atrasadas: no queda mayor esperanza que la lluvia de los huracanes, con todos los riesgos inherentes.” (2007b, pág. 101).

<sup>404</sup> Visto desde la tierra, y tomando como punto de referencia la línea equinoccial, pareciera que el sol recorre dos trayectorias durante el año. En su posición equinoccial en el ecuador (21 de marzo y 21 de septiembre para el hemisferio norte) el sol irradia rayos perpendiculares sobre la superficie terrestre evitando así la proyección de sombras al momento en que alcanza el cenit. Para el caso de los territorios totonacos el cenit tiene lugar hacia finales de mayo ya que están situados más cerca del Trópico de Cáncer que de la mitad del mundo. De cualquier forma, el sol, una vez que pasa su equinoccio de primavera, se desplaza gradualmente hacia el norte, alcanzando su punto máximo — solsticio— entre el 21 y 22 de junio, justo cuando llega al Trópico de Cáncer. Después de esta fecha vuelve sus pasos hacia el sur hasta llegar una vez más a su línea equinoccial en el ecuador, esta vez en septiembre, y sigue de largo hasta que alcanza el punto de su solsticio de invierno en el Trópico de Capricornio, que tiene lugar entre el 21 y 22 de diciembre. Después de esto vuelve otra vez rumbo al Norte hasta su línea equinoccial de primavera y reinicia su ciclo.

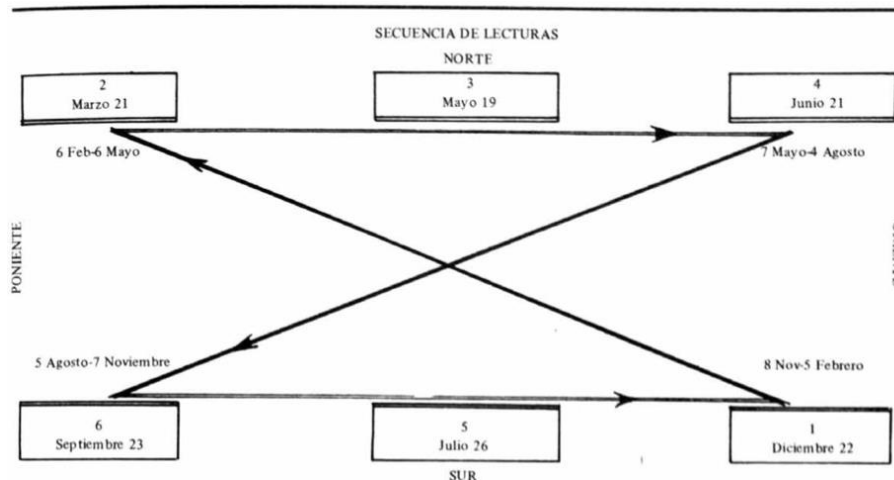


Diagrama 3: Secuencia de lectura de los tableros del Juego de Pelota Sur (Melgarejo Vivanco, 1974, pág. 163)

En este contexto los tableros centrales quedan, el norte entre el equinoccio de primavera y solsticio de verano, y el sur entre el equinoccio de otoño y el solsticio de invierno; es decir, marcan los pasos del sol por el cenit en El Tajín, el 19 de mayo y 26 de julio, fechas que a su vez se corresponden, la primera con la solicitud de las lluvias producidas por Tláloc, y la segunda con la entrada de la canícula, la cual es próxima a la fiesta de Santiago Apóstol, el 25 de julio. (Melgarejo Vivanco, 1974, pág. 163).

La canícula era la peor tragedia para la milpa de temporal, es el momento de la fecundación, y habiendo terminado el primer periodo de lluvias, el de Tláloc, el maíz no granará. Por eso vuelven a pedir agua con mayor desesperación. Tláloc, bien o mal, ya cumplió su tiempo, sólo queda el recurso de Huracán, el beodo, iracundo dios del relámpago, el rayo, del trueno, de la lluvia con garras que todo lo destroza, dios cojo, porque habiendo reñido en la taberna del cielo fue despeñado y se lastimó gravemente; por eso lo representan cojo, sin un pie, sin una pierna, o recostado para disimular su defecto físico; pero no hay otro recurso, y aquí están, implorando la lluvia de los huracanes; eran doce para nuestro litoral, uno en cada fase de la luna, y cubrían un tiempo de 80 días, en las veintenas de Tlaxochimaco (20 de julio), Xocotlhuetzi (9 de agosto), y Teotleco (18 de septiembre), terminados el 7 de octubre. Pero, el viejo dios llegó a cansarse, y ahí está, recostado en el fondo del océano, fumando su pipa, produciendo con sus bocanadas al Trueno Viejo, trueno de los temporales, como sus descendientes totonacas le contaron a Roberto Williams García; más, en el propio Tajín, los totonacas le dijeron cómo los doce viejos tajines atraparon al joven Tajín o Huracán, y con un arco iris, como se mira en el relieve anterior, lo ataron en el fondo del océano; por eso ahora, sin ataduras, actuará, y cuentan los campesinos de la costa central veracruzana, cómo el 24 de agosto, día de san Bartolo, se suelta al diablo, cuando, infaliblemente, azotan los huracanes durante incidencias de siete días y un total de cuarenta, para terminar con el cordonazo de san Francisco. (Melgarejo Vivanco, 1974, págs. 163-164).

Aunque la sequía intraestival regularmente pone en un predicamento a los campesinos de nuestro paisaje, también es cierto que las milpas corren mayores riesgos con los excesos de lluvia que con la sequía canicular.<sup>405</sup> La idea de que año tras año los totonacos centrales convoquen a Huracán para contrarrestar a la canícula contraviene lo expuesto en esta etnografía. Ello no niega que hayan existido ni que se presenten sequías excepcionales como la narrada en Eloxochitlán 1, que echan a andar estrategias rituales como la que mencioné en el capítulo cuarto cuando la gente de Zongozotla acudía a los manantiales en donde moran las personificaciones de *Aktsini'* y arrojaba aguardiente para que “el agua se emborrachara” y trajera la lluvia. Ahí mismo en Zongozotla, don Silvano Manzano me compartió su recuerdo de cuando la gente peregrinaba para pedir la lluvia:

Iban a pedir agua, iban por mayo porque es cuando más se entablaban las secas y entonces están las siembras en el tiempo en que necesitan el agua, pues eran cuando iban a pedir el agua. Se iban caminando desde aquí hasta allá. Los de aquí parece que hacían un día, se iban caminando de aquí hasta allá, pasaban por Zacapoaxtla, por Zaragoza, por Teziutlán y ya de ahí se iba a ese lugar de Jalacingo, que ya pertenece a Veracruz. Ahí está un santo entierro, un cristo, así pero dicen que de la noche a la mañana apareció en aquel lugar y que era muy milagroso, o que es. Mandaban a hacer misas al párroco, pagaba las misas que quisieran pidiendo el agua. El párroco los recibía bien, pues le pagaban las misas. El señor cura les daba unas estampas y le echaba la bendición y llegaban por aquí muy santificados y los iban a encontrar los paisanos, y luego por suerte venían ellos por ahí y se soltaban los aguaceros y más les daba gusto y decían que el padre de Jalacingo les cumplía lo que iban a pedir.<sup>406</sup>

Las visitas al señor de Jalacingo fueron generalizadas. Durante el recorrido que hice a los municipios al norte del Zempoala (Zapotitlán, Ixtepec, Atlequizayán, Ozelonacaxtla, Caxhuacan y Huehuetla), la imagen del señor de Jalacingo apareció reiteradamente en los diferentes manantiales y pozos. Recuerdo, por ejemplo, que en el manantial de Ignacio Allende que antaño se llamó *Nattsu'* las cruces verdes tenían en su centro la imagen de este santo. No nos sorprenderá que Nicolas Ellison comente:

---

<sup>405</sup> A decir de Fernando Ortiz, a diferencia de las latitudes templadas “En los climas tropicales y tórridos al sol no hay que rogarle para que no se muera al caer el otoño y para que resucite en la primavera [*de hecho muere en verano y renace en invierno*]; allí nunca faltan la luz y el calor. En esas latitudes, en cambio, no es el sol sino el dios de los huracanes el más importante y temedero, porque de su benevolencia dependen las lluvias y los vientos de los equinoccios, que las traen y retiran, así como por su iracundia se producen los cataclismos más pavorosos” (1947, pág. 143).

<sup>406</sup> Entrevista a Silvano Manzano, Zongozotla, diciembre de 2000.

Nótese además que el santuario de Jalacingo (Veracruz), considerado por el conjunto de los totonacos de la región como uno de los lugares de residencia de san Juan, seguía siendo hasta hace poco tiempo objeto de procesiones para pedir la lluvia, pero también para bendecir las semillas para las siembras de verano. Así, los grupos de fiscales debían realizar las repetidas peregrinaciones a Jalacingo con el fin de remediar la sequía provocada por una ofensa hecha al santo san Salvador. La importancia atribuida a Jalacingo es tanto destino de peregrinaciones para pedir las lluvias a san Juan parece ser común a la región. (2013, pág. 192).

Intrigado con la imagen del señor de Jalacingo y su asociación con san Juan *Aktsini'* en mayo de 2009 hice el viaje hasta el santuario esperando encontrar más pistas del dios de las tormentas.<sup>407</sup> Entre las cosas que más llamaron mi atención fue que existen dos templos, uno dedicado al Padre Jesús —el Señor de Jalacingo— y otro a san Bartolomé, patrono del municipio, el cual se celebra el 24 de agosto.<sup>408</sup> La aparición de este último santo no es casual y tiene relación con la canícula. El primero en reparar en él fue Melgarejo Vivanco quien comentó: “[...] cuentan los campesinos de la costa central veracruzana, cómo el 24 de agosto, día de san Bartolo, se suelta al diablo, cuando, infaliblemente, azotan los huracanes durante incidencias de siete días y un total de cuarenta, para terminar con el cordonazo de san Francisco.” (Melgarejo Vivanco, 1974, pág. 164).

Al igual que san Juan Bautista —y en ocasiones san Miguel— san Bartolomé Apóstol es Huracán y se le asocia con el diablo. Esta identificación arroja luz sobre la decisión del Señor de Jalacingo de hacerse pesado en la casa de san Bartolomé: es lógico que la imagen a la que se ruega por la lluvia durante las sequías se haya hecho “pesada” justo donde mora el Todopoderoso de las aguas. Si a ello sumamos que los totonacos centrales aseguran que Jalacingo es una de las casas continentales de san Juan *Aktsini'*, la aparente coincidencia hace sistema. Recordemos, además, que cuando revisamos la relación entre la pesca, los ahogados y las categorías de difuntos, san Bartolomé ya había pasado lista. Reproduzco las citas que hice del trabajo de Gastón Macín en Tepango:

---

<sup>407</sup> Jalacingo fue un asentamiento originalmente totonaco que sufrió la incursión náhuatl del siglo XIII y después, en el Posclásico tardío, ya como altépetl, fue una guarnición mexicana —náhuatl—. Al momento de la invasión española contaba con población hablante del totonaco y del náhuatl (García Martínez, 1987). Se encuentra asentado sobre Eje Neovolcánico a una altitud de 2,064 m, s. n. m., muy alto y frío con relación a los municipios totonacos centrales.

<sup>408</sup> Cuentan los pobladores que la imagen del Padre Jesús pertenecía a Altotonga, pero que en una visita que hizo a Jalacingo se hizo pesado y ya no regresó a su hogar original. Por esa razón se construyó su templo a un lado del santo epónimo.

[...] se pueden reconocer dos grandes periodos concernientes a los difuntos, uno nefasto que va del 24 de agosto al 29 de septiembre, intervalo en el cual aparecen las almas de quienes murieron de forma violenta, y una fase fasto del 30 de septiembre al 2 de noviembre en el cual llegan las almas de los difuntos que murieron de forma natural. (Macín Pérez, 2011, pág. 158).

[...] se dice que el 24 de agosto dejan salir al diablo del infierno y lo dejan que deambule por el mundo de los vivos llevándose las almas de muchas personas hasta el 29 de septiembre, fecha en la que llega San Miguel a vencerlo y a encerrarlo nuevamente en el infierno, por eso “del 24 de agosto al 29 de septiembre hay muchos accidentes en los que muere mucha gente”. (Macín Pérez, 2014, pág. 157).

Lo descrito por Gastón Macín en las tierras altas es una calca de lo que casi medio siglo atrás reportó para la tierra caliente Melgarejo Vivanco. La presencia de este santo ciclónico en los extremos del territorio étnico indica que lo encontraremos en otros municipios y comunidades. En Zongozotla, don Miguel García me contó que *Aktsini'* es san Bartolo y que en el municipio nahua de Xochitlán dicen que:

[...] y si vas a mencionar su nombre cuando van a hacer su fiesta dicen los tatitas que va a llover mucho; si pronuncias su nombre, si vas a decir “hoy es tu fiesta, hoy es tu santo”. Entonces sí me dices, voy a estar contento porque es mi fiesta, mi santo. Así está el santo, va a llover mucho porque están diciendo que hoy es su fiesta. Va a estar contento, va a llover, van a crecer los ríos. Su santo es el 24 de agosto.<sup>409</sup>

Es la misma exégesis de san Juan *Aktsini'* sólo que temporalmente desplazada dos meses: en lugar de engañar a san Juan sobre su cumpleaños el 24 de junio, hay que hacerlo con san Bartolo el 24 de agosto. Ahí mismo en Zongozotla el grupo de fiscales me comentó que en Xochitlán no sacan al santo porque entonces “se desata el diablo”, precaución lógica pues la querencia de Huracán es el mar y en su búsqueda de él desatará el diluvio como hace la *Jukiluwa*. Más de mil metros tierras abajo, en Papantla, Krystyna Paradowska documentó su presencia en estos términos:

San Bartolo– es el encargado de las “ánimas en purgatorio” y se celebra en la fecha que antecede Todos Santos; estas ánimas son representadas como animales del monte (víboras), por ello en esta fecha “los animales andan sueltos”. Suele confundirse con Kiwikgolo. [...] La posición de San Bartolo es ambigua, pues explican los abuelos que:

---

<sup>409</sup> Entrevista a Miguel García, Zongozotla, abril de 2004.

(a) Es un apóstol también, que también se entregó como Jesús, por eso tuvo poder también. Le dejaron todo a ver qué puede hacer él. Dicen que hoy se sueltan todos los animales, pero dicen que son los que ya tienen años de estar muertos, no son animales, son seres humanos que vivían antes, que lo mataron o por muerte natural, tienen años de estar muertos, que no han llegado a ser santos, pero ya está más cerca al lado de dios. (...). Entonces ahora anda suelto todo, porque dicen ya se está aproximando Todos Santos.

(b) No todos (llegan rápido al lado de dios), él que lo matan, no llega tan rápido porque queda manchado con sangre, (no es igual si muere natural), sufren todavía, llega Todos Santos y si no tiene todavía el año, no puede pasar adentro (al altar de la casa), porque está manchado, tiene otro olor también, y le ponen la comida afuera para que ya coma, hasta que se purifiquen y después del año ya pueden llegar. (Paradowska, 2013, pág. 121)

La clasificación de los difuntos reaparece y si bien no hay mención explícita de la tormenta, resulta que san Bartolo se confunde con el Viejo del Monte, numen que tiene estrechos lazos con el ciclón pues a ambos se les antepone el nombre de Juan, pero sobre todo porque entre ellos se distribuyen las relaciones de depredación según si el ámbito es el bosque o las aguas, es decir, según el extremo de nuestro sistema sobre el que rijan. Si los animales —silvestres para el caso del monte, y los crustáceos y peces para las aguas— son el equivalente de los muertos prematuros, el desplazamiento temporal de san Juan a san Bartolo señala, entre otras cosas, que la mutua depredación entre *Aktsini* y los humanos pasa de los ríos al monte o, en términos de las formas del deceso, de los ahogados a los asesinados y accidentados. Por ello en Papantla se comenta que los “animales andan sueltos” el 24 de agosto, fecha que marca el fin de la pesca debido al regreso de las lluvias y el aumento de los caudales.

Bajo esta luz, el esfuerzo de Krystyna Paradowska por distinguir entre san Miguel y san Bartolo cobra sentido. Se trata de la misma relación de hegemonía y contención que prevalece entre el Trueno Viejo y los Truenos menores y que, consecuencia de los procesos de satanización, han terminado por anteponer al arcángel por sobre el dios creador:

San Miguel es antagónico al Viejo del Monte y viene a combatir el mal que su dominio significa desde la óptica cristiana. La explicación de doña Paula, integrante del grupo comunitario, sitúa a Kiwikgolo en posición Lucifer- personificación del mal, como resultado de yuxtaposición del paradigma cristiano. El Talpan se convierte en el campo de batalla entre lo sagrado y lo profano, el bien y el mal:

Lucifer era un ángel bueno, pero se reveló porque quiso salvar a los primeros padres (Adán y Eva cuando cometieron el primer pecado). El dios mandó a Arcángel Miguel a combatirlo, en esta pelea le salen a Lucifer garras (...). En la representación el Lucifer está abajo, (vencido). Ahora hay mucha maldad, hay muchos brujos, peleas. La gente tiene esta imagen en sus casas, y otros le hacen fiesta en la cueva. La ceremonia contiene el rosario, mole,

café, arroz, refresco... Porque él cuida el monte. Antes había muchas cosas feas allá (en el monte, en la cueva): muñecos con alfileres, ocupaban el monte para hacer mal. Es un monte virgen, por eso si usted pide algo se le concede. [...].

Don Herón intentó esclarecer la diferencia entre San Bartolo y San Miguel:

Se dice que el día de San Bartolo todos los animales son libres, no se dejan cazar. Aquí es el día de San Miguel quien cuida los animales y la naturaleza y quita lo malo. San Bartolo (en cambio) suelta a los animales. (Paradowska, 2013)

Que san Bartolo y los animales anden sueltos y no se dejen cazar significa que la relación de consustancialidad propia del tonalismo (*takuxta*) queda suspendida y, por lo tanto, la caza sólo se podrá llevar a cabo en el pueblo, en otras palabras, habrá nuevos muertos prematuros —asesinados, ahogados, golpeados por el rayo, accidentados, etcétera—. Por ello en Tepango y Zongozotla, lo mismo que en Papantla, se dice que el 24 de agosto el diablo anda suelto y va acompañado de los que perecieron antes de tiempo. En el capítulo cuarto mostré que las diferencias en el tratamiento y celebración de los muertos del “diablo” o prematuros tienen relación con la variación altitudinal. Mientras que en Papantla (Paradowska, 2013), Coahuilán (Valderrama y Peralta, 2014) y Coyutla (Luz Silva, 1972) los difuntos prematuros son recibidos el 30 de octubre; tanto en Nanacatlán (Govers, 2013) como en Huehuetla (Lozada, 2008), ubicados en la zona de tránsito climático, arriban a las comunidades entre el 8 y el 10 de noviembre. Finalmente, en el extremo occidental del territorio la gente de Tepango afirma que la estancia de los muertos prematuros se extiende desde el 24 de agosto hasta el 29 de septiembre, según leímos en las descripciones que hizo Macín Pérez (2011, 2014).

A pesar de las marcadas diferencias la presencia e imagen de san Bartolo es constante en las cotas extremas del territorio, lo que sugiere que la selección del nombre de Huracán tiene que ver con preocupaciones meteorológicas generales —las oscilaciones entre la sequía y la lluvia— vinculadas con las actividades de subsistencia no agrarias: la caza y la pesca, prácticas presolares que encuentran expresión contemporánea en la clasificación de los difuntos. De manera análoga a lo que sucede con el cambio de nombre de Juan a Miguel, la constante es que los Rayos menores o Sanmigueles serán los encargados de someter a la tormenta, es decir, de reestablecer un equilibrio precario en las relaciones de depredación entre los humanos y los señores del monte y las aguas. Al respecto, Gastón Macín refiere que *Aktsini'* gobernaba el mundo anterior y que cada medio siglo terminaba con la humanidad para regenerar la vida hasta que llegó Jesús y:

[Tepango 5]

[...] Una vez que Dios se dio cuenta de que lo que *Ā'ktzini* estaba haciendo no era bueno, envió a San Miguel Arcángel para que le dijera que se presentara ante Jesús. —Al llegar le dijo— “vengo a decirte que mi jefe quiere que vayas con él, pues quiere platicar contigo”, —y él le contestó— “¿quién es ese jefe? aquí yo soy el que manda, y yo no voy a ir a ningún lado”.

San Miguel regresó e informó lo ocurrido, pero nuevamente Jesús le dijo que fuera a verlo, al regresar ante *Ā'ktzini* volvió a decirle: “dice el padre que vas a ir porque te va a hablar” —y le respondieron— “no, ya te dije que no voy a ir, no hay otro que mande en el mundo, el único que manda soy yo”, regresando platicó lo que le dijeron, “está bien, ahorita vamos a ver, ve y busca a Santiago Caballero” —le dijo Jesús a San Miguel—. El arcángel fue y le dio el recado a Santiago, acudió de inmediato y recibió la orden de seguir a San Miguel para buscar a *Ā'ktzini*, —él sin poner peros dijo que sí—, cuando llegaron le dijeron que tenía que ir con ellos, pero una vez más se negó a acompañarlos, entonces al ver que no quería Santiago lanzó su lazo y se lo enredo en todo el cuerpo, mientras que San Miguel sacó su espada y comenzó a arrojarle relámpagos, haciendo un gran esfuerzo lograron arrastrarlo y llevarlo hasta que lo arrojaron en medio del agua encadenándolo para siempre.

Una vez encerrado el padre ordenó a las estrellas que lo mantuvieran vigilado desde el cielo y si en algún momento intenta salir, San Miguel llegaría de inmediato para volver a encerrarlo, pues de lo contrario, *Ā'ktzini* acabaría con el mundo inundándolo de forma permanente.<sup>410</sup>

El antagonismo entre Miguel y *Aktsini'* se hace patente con la salvedad de que en esta versión el Arcángel es auxiliado por Santiago Caballero, santo militar a quien Melgarejo Vivanco ya había vinculado con la entrada de la canícula, pues se celebra el 25 de julio. Como hemos escuchado hasta el cansancio, Macín Pérez narra que a partir del mes de junio *Aktsini'* comienza a preguntar cuándo será su cumpleaños y se le mantiene engañado hasta que pasa el 24 de agosto, día de san Bartolomé, que es el de su santo (Macín Pérez, 2011, pág. 72).<sup>411</sup> A Juan, Miguel y Bartolomé se suma Santiago.

---

<sup>410</sup> Entrevista realizada por Gastón Macín a Mateo González, Tepango de Rodríguez, junio de 2008.

<sup>411</sup> Respecto a la pesca de camarones añade: “Es en esa misma temporada en la que ya no se pueden recolectar camarones de río pues una vez que *Ā'ktzini* comienza a gritar éstos se agusanan.” (Macín Pérez, 2011, pág. 72).





Foto 18. San Bartolomé de la parroquia de San Bartolomé Xochitlán. El cuchillo en su mano iconográficamente lo asemeja al Arcángel Miguel. Leopoldo Trejo, 2021.

El conflicto entre los santos de tormenta y sus desdoblamientos lo encontramos también en Coyutla, municipio de tierra caliente que antiguamente fuera sujeto del pueblo de Mecatlán-Chumatlán-Coahuatlán-Chachalintla.<sup>412</sup> Según Isabel Romero Vivas, *Aktsini'* es el dios principal, el más importante del panteón: “[...] El *Aktsini'* es el dueño de todo, de todo el mundo, todo esto es suyo, él manda sobre todo lo que existe” (Romero Vivas, 1998, pág. 93 ). No obstante, como ya sabemos, permanece encadenado en el fondo del mar y el responsable de ello es san Miguel Arcángel, o el rayo:

---

<sup>412</sup> Ubicado sobre el declive que antecede a las llanuras veracruzanas a escasos 200 m, s. n. m.

## [Coyutla 2]

Aktsini' es el dueño del agua, San Miguel es Jilí en totonaco, el rayo; cuando truena es el rayo. Es como ahora en la política, el Aktsini' quería mandar, quería ser Presidente. Pero San Miguel le dijo que mandaría el que pesara más, y que si el Aktsini' pesaba igual iba a quedar. Entonces se subió el Aktsini' a la balanza y si bajó, pero se subió San Miguel y bajó más, no ves que trae su espada? Entonces ganó el San Miguel. San Miguel sacó su espada y se llevó a Aktsini' hasta el río, ahí lo aventó, por eso hay aire.

Dicen que lo tienen amarrado en el fondo del mar concadenas, ese no lo sueltan al Aktsini'. Ahí nada más está amarrado y él pregunta cuando es día de su santo para que haga fiesta. Pero nunca le dicen porque va a haber crecimiento, van a pasar muchas cosas. Por eso nunca le dicen que día es el día de su Santo. Aktsini' es San Bartolo. Si le dicen va a estar más fuerte el agua. San Miguel lo amarró.

Entonces el Aktsini' dijo cuando se lo llevaron: "Pero yo también valgo porque yo también voy a mandar unas personas", dijo, por eso dijo él que iba a mandar, porque los que se ahoguen él los manda, Dicen que tiene la mitad.

Por ejemplo, ahora que hay culebras, Aktsini' dijo: "se me cayó mi faja", por eso ahora hay culebras. San Juan, San Pedro y San Antonio habían formado un grupo pero nunca le pudieron ganar ellos hasta que se topó con el San Miguel. El San Juan es para bautizar a los niños, él es el que bautiza a los niños, por ejemplo, cuando dice el Padre que va a bautizar, pero dicen que no bautiza él, sino San Juan. En ese tiempo, cuando es el día de San Juan (24 de Junio) se siembra maíz.

San Pedro tiene las llaves y les abre la puerta a los difuntos para que entren en el cielo, no sé a donde, nomás está vigilando la puerta "Malakgxe'" (cielo).

Si alguien se ahoga no va al cielo, andan así nomás en la calle, en el río, esos no van allá. Dicen que cuando llueve, ellos andan corriendo, andan corriendo en el agua, no se van ellos. Cuando se voltea algún barco ahí está el Aktsini'.

Cuando se pide buena lluvia para la cosecha se le pide a San Juan y a San Pedro. A San José para que haya buen tiempo, no haya sed, no se seque. San José es el que le dicen el Cristo, nomás que tiene dos nombres. (Romero Vivas, 1998, pág. 94).

El primer episodio dista considerablemente de las versiones hasta ahora analizadas pero no modifica el sentido del relato ya que el papel y el simbolismo asociados a san Miguel son los mismos que encontramos entre los Tajines de la versión Tajín 0. De hecho, en el siguiente episodio *Aktsini'* pregunta cuándo es su santo y le engañan para evitar el diluvio. Las referencias a los ahogados y a los accidentes marinos, así como al origen de las culebras son armónicas con lo expuesto hasta ahora. Lo más interesante es que en Coyutla, lo mismo que en Tepango y en Papantla, el nombre cristiano de *Aktsini'* es san Bartolo y, en consecuencia, san Juan pasa a ocupar el rol de Trueno menor dependiente de san Miguel y está asociado con la siembra del maíz. Más que una sustitución propiamente dicha,

se trata de un desplazamiento como el que vimos cuando el Bautista cede la posición huracánica al Arcángel.<sup>413</sup>

Para profundizar en la lógica de san Bartolo echaré mano de las descripciones que Gastón Macín hace de la celebración de san Miguel en Tepango, la cual incluye la danza carnavalesca de los *lakaqolu*, o “cara de ancianos”, la cual actualiza la expulsión de los difuntos prematuros de la comunidad. Tiene lugar el 29 de septiembre, día de san Miguel Arcángel: “[...] en esa fecha se conjugan diversos acontecimientos en los que se ven involucrados diversos santos católicos, deidades autóctonas, eventos meteorológicos, la llegada de los difuntos y el ciclo agrícola.” (Macín Pérez, 2011, pág. 155).

Como sabemos, Tepango se localiza en tierra fría a una altitud de 1564 m, s. n. m. A esta altura la única siembra de maíz se realiza en los meses de febrero y marzo y se espera cosechar para finales de septiembre, pues el grano tarda entre 6 y 7 meses para alcanzar el estadio de mazorca. En este largo ciclo los elotes comienzan a mudar a mazorcas alrededor del 24 de agosto, día de san Bartolomé, pero lo más importante no es esto, sino que “La fuerza de los huracanes se deja ver a finales del mes de agosto, lo cual coincide con el día de San Bartolomé y no con el día de San Juan, tal como ocurre en otras comunidades más cercanas al Golfo, las cuales tienen presentes las lluvias torrenciales desde etapas más tempranas.” (Macín Pérez, 2011, págs. 155-156).

Al igual que Melgarejo Vivanco, Gastón Macín asocia a san Bartolomé con la llegada de los huracanes y no con la canícula.<sup>414</sup> Sin embargo, como la investigación de nuestro autor se limitó a la escala de la comunidad —el municipio—, su interpretación se basó en los ciclos meteorológicos y agrarios de Tepango sin reparar en que el personaje está presente a lo largo del territorio étnico. En consecuencia, consideró que el desplazamiento de san Juan a san Bartolomé se explica por divergencias en precipitación entre la costa y las tierras altas

---

<sup>413</sup> De manera similar a lo que reporta Romero Vivas para Coyutla, en Tepango san Juan Bautista no tiene relación explícita con *Aktsini'* pero, como reporta Paradowska para la zona de Papantla, comparte ciertos rasgos con el dueño del monte o *Kiwikgolo*.

<sup>414</sup> En realidad los disocia: “Durante el mes de junio en toda la región comienzan las lluvias, y es muy importante que para ese momento las milpas estén lo suficientemente grandes y que hayan dado los primeros jilotes, pues el día trece cuando se conmemora a San Antonio de Padua, patrono del pueblo, al cual durante su celebración se le atavía con plantas de maíz y con diversos productos propios de la milpa. Estas acciones le confieren un carácter tutelar sobre el maíz y de los productos obtenidos de la milpa, por ello, se le pide su intercesión ante el Arcángel San Miguel (el dueño de las aguas celestes) para que haya un buen temporal durante los meses de julio a septiembre, periodo crítico, por una parte, debido a la llegada de la canícula y por otro la de los huracanes, circunstancias que ponen en peligro la maduración de los elotes y por consiguiente de la cosecha.” (Macín Pérez, 2014, pág. 82).

—que efectivamente ocurren— cuando se trata de un factor de poco peso en la escala del territorio étnico, como también lo son los tiempos de siembra, maduración y cosecha del maíz en las diferentes cotas.

En otras palabras, el verdadero problema no es determinar por qué esta o aquella comunidad eligió uno u otro santo, sino explicar la coexistencia de ambos en el territorio totonaco central. Para alcanzar esta explicación general seguiré el ejemplo de Melgarejo Vivanco e intentaré correlacionar a los santos con el calendario agrario-meteorológico general, pero en lugar de la cancha del Juego de Pelota Sur tomaré como universo al territorio étnico.

2.

El huracán es tiempo y para acercarnos a él será necesario atender las correspondencias entre el santoral, el calendario meteorológico y los principales momentos del sol durante el año trópico. En principio, la fecha de celebración de san Juan Bautista —24 de junio— es cercana al solsticio de verano mientras que su contraparte, Miguel Arcángel —29 de septiembre— es próximo al equinoccio de otoño. Asimismo, la celebración de la Navidad —25 de diciembre— y de san José —19 de marzo— marcan al solsticio de invierno y al equinoccio de primavera, respectivamente. La recurrencia de estos santos y celebraciones sugiere que en algún momento fueron elegidos para dar forma al tiempo a partir de la observación del ciclo solar anual. Efectivamente así ocurrió, pero no necesariamente en América. Estas elecciones son previas a la invasión española y fueron hechas considerando los ciclos solar y lunar “paganos” europeos.<sup>415</sup>

Por lo tanto, para evitar generalizar los simbolismos de estas correspondencias —que sólo son pertinentes para el hemisferio norte— vale la pena hacer énfasis en la latitud. La gran mayoría de los pueblos de tradición mesoamericana habitan en zonas que se encuentran

---

<sup>415</sup> De ahí que a san Juan Bautista se le considere seis meses mayor que Jesús de Nazaret, pues intencionalmente fueron ubicados en los puntos de máxima declinación del sol. Al respecto Claude Gaignebet comenta: “La Navidad corresponde al solsticio de invierno. La fecha fue fijada, en el siglo IV, con la finalidad de encubrir la fiesta pagana celebrada durante este solsticio en honor del nacimiento del joven sol. El cambio de algunos días que ha sufrido entre el verdadero día del solsticio, el 21 de diciembre, y la Navidad, no representa ningún problema; actualmente es admitido por todos los historiadores de la religión y por todos los teólogos que la fijación de la fecha de la Navidad se hizo, al menos en el Imperio Romano, de manera sincrética, para reemplazar la fiesta del sol renaciente.” (Gaignebet, 1984, pág. 14).

más cercanas al trópico de Cáncer que al ecuador, posición que impone un desfase natural entre los equinoccios y los pasos cenitales, los cuales sólo coinciden sobre la línea ecuatorial. En latitudes tropicales como las del territorio totonaco central —que oscilan entre los 19° 58' y los 20° 28' norte— los pasos cenitales ocurren entre el 18 y 22 de mayo, el primero, y entre el 13 y 28 de julio, el segundo. Además del efecto óptico de que las sombras desaparecen al mediodía, los pasos cenitales tienen importantes repercusiones meteorológicas y simbólicas en nuestro paisaje pues anuncian al temporal, o en su defecto, a la sequía intraestival, como en su momento mencionó Melgarejo Vivanco.

En este contexto es muy probable que la importancia de san Miguel Arcángel en la cuenca del Tecolutla tenga que ver con el tiempo-lugar que ocupa en el calendario agrario-meteorológico y no con su cercanía al equinoccio. Hasta ahora carezco de registros etnográficos relativos a la observación de los equinoccios e incluso son contados los campesinos que aún reparan en la desaparición de las sombras durante los pasos cenitales. No obstante, en el registro meteorológico tanto el Arcángel como san Bartolomé, Santiago y san Juan responden a una lógica “tropical” directamente relacionada con los periodos de lluvia y sequía propios del Golfo de México y, por lo tanto, muy diferentes a los que se presentan en las latitudes medias como la mediterránea. Por eso, aunque en ambos lados del océano encontramos a los mismos santos en los mismos momentos del año solar, los distintos regímenes pluviales aseguran configuraciones simbólicas divergentes.

Sabemos, por ejemplo, que en las latitudes medias los equinoccios y los solsticios traen aparejados cambios estacionales bien marcados mientras que en los trópicos el sistema de grandes estaciones —secas y lluvias— está relacionado principalmente con los solsticios y los ciclones. Por esta razón hoy en día los equinoccios no representan un momento o lugar especial en la práctica campesina y ceden su lugar a los pasos cenitales, los cuales se viven local o territorialmente como la antesala de la lluvia o de la sequía, según se trate del primero o del segundo. Al respecto, Alfredo López Austin determinó un modelo general del ciclo temporal que refleja esta división del año en dos grandes estaciones:

La división estacional entre el periodo de lluvias en verano y el periodo de secas en invierno es la base de la concepción del dominio cíclico de los dos tipos de fuerzas opuestas: los seres fríos y húmedos en la época de lluvias y los seres ígneos y solares, cálidos y secos, en la de secas.

Son dos las fiestas actuales en las que culminan las estaciones: las lluvias concluyen con la congregación de todas las fuerzas frías el Día de Muertos; las secas concluyen con la apoteosis del calor, el Día de la Santa Cruz. (López Austin, 1994, pág. 162).

Es importante resaltar que ambas celebraciones señalan términos y no inicios de estación, precisión que en el Totonacapan permite reconocer dos subperiodos de tránsito meteorológico que sirven de marco a los santos que estamos analizando. El primero corre de la fiesta de la Santa Cruz, apoteosis del calor, hasta el día de san Juan, inicio formal de los aguaceros. En la actualidad el cambio climático ha modificado profundamente los regímenes pluviales complicando el pronóstico del tiempo y su puesta en calendario; de cualquier forma, para el año 2000, cuando estos desajustes comenzaron a ser más profundos, en las tierras altas la gente mayor me comentaba que el calor comenzaba en marzo y abril y se prolongaba hasta mediados de mayo. Durante estos tres meses las lloviznas de los frentes fríos disminuyen dramáticamente hasta prácticamente desaparecer a inicios de mayo. Asimismo, pasada la Santa Cruz comenzaban las primeras lluvias del este, y para finales del mes los aguaceros eran cada vez más constantes hasta prevalecer llegado el 24 de junio. Entre estas dos celebraciones se daba el tránsito de las secas al temporal mediado por las lloviznas y nieblas.<sup>416</sup>

---

<sup>416</sup> Como en gran parte del Totonacapan, en Zongozotla los días 3 de mayo las autoridades municipales organizan comitivas que acuden a los tanques de distribución de agua potable —o a los manantiales— para desyerbarlos y limpiarlos. Al ser un municipio predominantemente evangélico es raro ver que alguno de los asistentes riegue aguardiente y renueve las cruces como solía ser la costumbre. Este acto se llevaba a cabo en los manantiales cuando la sequía se plantaba y había que emborrachar al agua para que llorara y así lloviera.

Por otro lado, en la iglesia católica se erige una cruz adornada con flores en el centro del atrio y se truenan cohetes a lo largo del día. Además, como mencioné en el capítulo tercero, desde el 2 de mayo salen comitivas de diferentes municipios rumbo a la cima de Cozoltépetl. Una vez ahí, durante la noche se encienden fogatas y se llevan a cabo rosarios alrededor de las cruces que allí permanecen y se truenan cohetes que, en el caso de las comitivas de Zongozotla, son respondidos desde la iglesia. El día 3 siguen los rosarios en la cima, suben más personas, se visitan las cuevas y, en ocasiones, hay misas. Contrario a lo que esperaba, las solicitudes que algunos peregrinos hacían no eran por agua, sino por vientos moderados.

Respecto a las celebraciones a san Juan únicamente cuento con un relato de cómo fue en Zongozotla. Silvano Manzano me contó lo siguiente: “La imagen de san Miguel siempre ha estado en la iglesia, yo ya ni recuerdo cuándo trajeron esa imagen. El día de san Miguel sí lo celebran de una forma pasajera, es el 29 de septiembre. A san Juan también lo celebran, el 24 de junio; aquí lo celebran de una forma pasajera, porque en otros lugares la fiesta titular es la de san Juan. Aquí nomás hacían una procesión en la iglesia, sacaban a la imagen, bueno, no la sacaban, la quitaban de ahí donde estaba, de su pedestal, y la ponían en otro que ya estaba arreglado propiamente para hacer las procesiones. [¿a dónde iban?] No, a veces nomás lo hacían aquí en la iglesia, y si no, lo llevaban a algún lugar, casi no lo sacaban de la iglesia, pero lo llevaban a un lugar en donde hubiera un nacimiento de agua, ahí iban y le llenaban, llevaba un guaje de calabacito, se lo ponían con agua y luego esa agua la bendecían cuando venía el cura. En [el día de] san Miguel también nada más se

El otro tránsito estacional ocurre entre el día de san Miguel Arcángel y el Día de Muertos, o hasta el 30 de noviembre, día de san Andrés, según el municipio. Como ya he mencionado, el sometimiento de *Aktsini'* a manos del Arcángel, el 29 de septiembre, marca la retirada de las tormentas, las cuales irán cediendo su lugar a los frentes fríos y las lloviznas, precipitaciones menores que comienzan a mediados de octubre y se consolidan a partir de la fiesta de los Muertos. Para este momento los aguaceros se han retirado y en las partes altas el frío se impone.<sup>417</sup> No hay un paso brusco de las secas a las lluvias ni tampoco de lluvias a secas, sino dos tránsitos en donde la llovizna y la neblina juegan un rol de puentes o mediadores.

Desde un inicio he insistido en la tensión que prevalece entre el sol y el huracán. Esta relación de complementariedad y antagonismo, de la cual depende la agricultura, se expresa en distintos ámbitos y registros, desde el cambio de la era del Trueno Viejo a la de Sol, hasta el desdoblamiento de aquél en el Trueno Mayor y sus congéneres helio-pluviales. A partir de la puesta en secuencia de los santos eólicos-pluviales, por un lado, y del sol, por el otro, mostraré los ciclos alternos que tienen lugar en la estación de lluvias, es decir, entre las celebraciones de la Santa Cruz y el Día de Muertos, así como su relación con los solsticios y los pasos cenitales del sol.

---

hacía una procesión, echaban cohetes, tocaban las campanas, con ese no iban por agua". (Entrevista a Silvano Manzano, 22 de abril de 2004. Zongozotla).

<sup>417</sup> En Zozocolco y Atlequizayán, en donde san Miguel funge como epónimo, las celebraciones son grandes y coloridas. Esta situación contrasta con lo que don Silvano Manzano me narró para el caso de Zongozotla, en donde únicamente se le hacía una procesión. Entre estos dos extremos hay casos que llaman la atención pues otorgan especial importancia al arcángel a pesar de no ser el epónimo. Uno de ellos es Nanacatlán, cuyo santo patrón es Santiago Caballero (25 de julio). Cora Govers comenta que el ciclo de la fiesta patronal inicia del día de la virgen del Carmen el 16 de julio y alcanza su clímax entre el 24 y 27 del mismo mes. Durante la procesión que tiene lugar la noche del 24, el nicho de Santiago es llevado de la casa del mayordomo a la iglesia: "La procesión incluye a los danzantes, encabezados por *Los Santiagueros*, a quienes se une a medio camino una procesión de la iglesia con las estatuas de Santiago, San Miguel (por ser el segundo santo importante del pueblo) y la Virgen." (Govers, 2013, pág. 252).

Dos meses después, en ocasión del día de san Miguel y en una escala menor, el mismo esquema ritual se replica sólo que en esta ocasión los danzantes que encabezan a la procesión que lleva al nicho de la casa del mayordomo a la iglesia son *Los Migueles* y el orden de los santos que los encuentran se modifica pues primero va san Miguel, luego Santiago y finalmente la Virgen (Govers, 2013, pág. 254). Lo más interesante es que el ciclo ritual que inició el 16 de julio con la virgen del Carmen, siguió con el 25 de julio con Santiago y posteriormente con san Miguel el 29 de septiembre, tiene su cierre definitivo el 9 de octubre, cuando el poste de los voladores es retirado y cuando la imagen de san Miguel es llevada a la casa del nuevo mayordomo. Este cierre tiene lugar nueve días después de la victoria del Arcángel y marca el tránsito del temporal a las lloviznas.

Sobre las celebraciones de Día de Muertos la información es muy amplia y por lo tanto me es imposible resumirla.

Sabemos que el día de san Juan marca el solsticio de verano y el inicio de las tormentas, de ahí que sea el santo huracánico más recurrido y extendido en el Totonacapan. Pasado el primer mes de lluvias torrenciales la presencia de Santiago Apóstol, el 25 de julio, marca la entrada de la canícula, la cual está asociada simbólica y meteorológicamente con el segundo paso del sol por el cenit, el cual tiene lugar, aproximadamente, entre el 13 y 28 de julio. Este paréntesis de calor y sequía se representa como la primera sujeción de Huracán por parte de los Rayos menores. La iconografía de Santiago Apóstol con su espada en lo alto —símbolo del rayo— cabalgando sobre su corcel blanco es a todas luces análoga a la del Arcángel o de los Sanmigueles.<sup>418</sup> El simbolismo guerrero que caracteriza a Miguel y a Santiago está acorde con su misión de mitigar el poder ciclónico del furibundo Trueno Viejo. Aunque ambos son santos de lluvia y viento, en realidad sirven al sol y se viven como aliados de los humanos.

El siguiente santo y fecha importante durante la estación de lluvias es el 24 de agosto. Hemos visto que en san Bartolomé el diablo anda suelto y, según Melgarejo Vivanco y Macín Pérez, ese día se desatan los huracanes, se liberan los muertos en desgracia, suena el *Aktsini'*... todas pruebas irrefutables de que la tormenta ha sido liberada de nueva cuenta. Si bien Melgarejo Vivanco pasó por alto la relación entre el santo y la canícula no es casualidad que la sequía intrapluvial que inició con Santiago llegue a su término precisamente con Bartolomé.<sup>419</sup> Se trata de una nueva égida de la tormenta, la cual se desatará y prevalecerá por un mes más.

El final de estas alternancias de sol y lluvia ocurre en la fiesta de san Miguel Arcángel, precisamente cuando los ciclones tropicales inician su retirada y ceden su lugar a los frentes fríos. La imagen guerrera y la espada en lo alto del Arcángel indican que se trata del Rayo menor, desdoblamiento que debe cumplir con la importante tarea de someter a *Aktsini'*, dios que gradualmente irá perdiendo fuerza hasta que su presencia se limite al conjunto de personificaciones que revisamos en el cuarto capítulo. En resumen, aunque efectivamente el temporal se divide en dos grandes periodos de tormenta separados por la canícula como

---

<sup>418</sup> Para el caso de Huehuetla Córdoba Olivares comenta: "El Viento.- Es Santiago Apóstol quien provoca el viento. La diferencia entre él y Cahuimin antiguo dios del viento, es que Santiago pasea por el cielo montado en su caballo y que la dirección que toma éste en su camino, es la que determina la dirección del viento que sopla; la fuerza del viento depende del paso que lleve el caballo." (Córdoba Olivares, 1968, pág. 145).

<sup>419</sup> La iconografía de san Bartolomé, con la piel desollada o sosteniendo el cuchillo con el que se le martirizó, sugiere alguna relación sincrética con la deidad prehispánica Xipe Tótec (Macín Pérez, 2014), asociación interesante, sin duda alguna, pero sobre la cual no profundizaré.



señalaron Melgarejo Vivanco y Williams García, esta alternancia no se limita al par Juan / Miguel.

Lo que encontramos es la replicación de los procesos de liberación y sujeción de huracán y, por lo tanto, la configuración de dos parejas de santos ciclónicos y sus desdoblamientos: Juan / Santiago, para el periodo de junio-julio, y Bartolomé / Miguel, para el de agosto-septiembre. Las relaciones entre Huracán y su desdoblamiento no se limitan a las que establecen el Bautista y el Arcángel, sino conforman un sistema en el cual los Rayos menores hacen las veces de mediadores entre su mayor, el Trueno Viejo, y Sol. En este escenario, Santiago y san Miguel son rayos que, a pesar de su naturaleza pluvial, comparten con el sol la responsabilidad de velar por los humanos y sus cosechas.

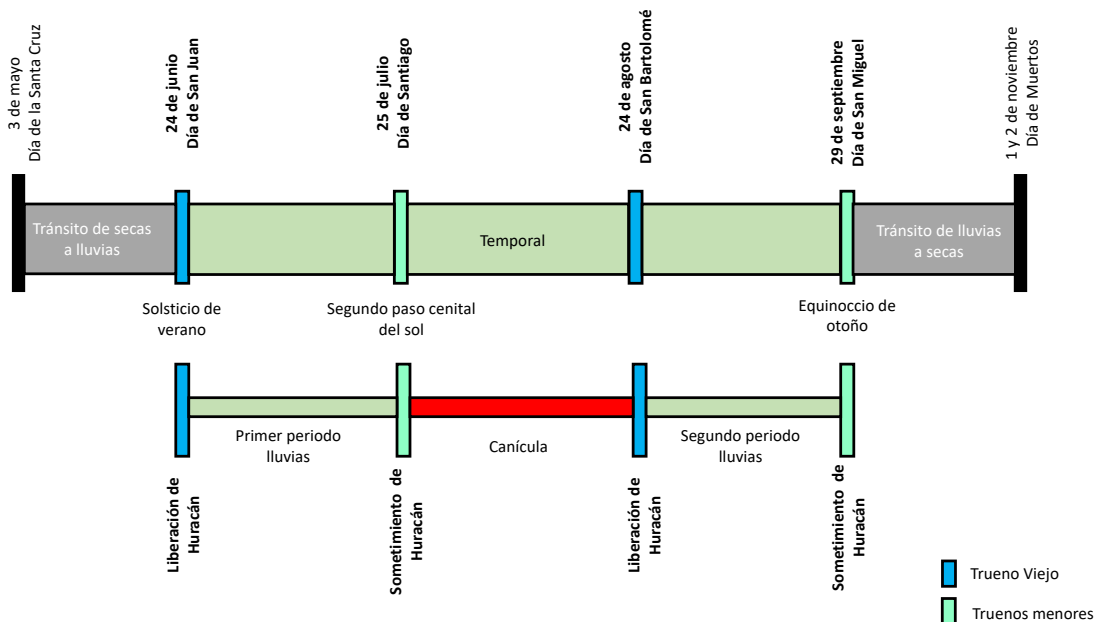


Diagrama 4. Alternancias de los santos eólico-pluviales con sus correspondencias con los solsticios y pasos cenitales del sol.

Veamos ahora la lógica que rige a los santos solares. La fiesta más importante es la de Corpus Christi, la cual alcanza su máximo desarrollo en la ciudad de Papantla.<sup>420</sup> A diferencia de las celebraciones a los santos pluviales, que son fijas, la de Corpus Christi es

<sup>420</sup> La fiesta de las hostias y las custodias eucarísticas ha sido innumerables veces relacionada con el sol debido a su parecido icónico.

movible y su fecha más temprana es el 22 de mayo y la más tardía el 24 de junio, es decir, el día de san Juan Bautista.<sup>421</sup> Si bien la coincidencia entre el Corpus Christi y el Bautista se da una vez cada cien años, aproximadamente, lo que no varía es que la celebración más temprana del Cuerpo de Cristo coincide, más o menos, con el primer paso cenital del sol, mientras que la más tardía con la primera liberación de la tormenta que tiene lugar en el solsticio de verano, punto de máxima de declinación del astro hacia el norte.

En cualquiera de los dos casos, Corpus Christi es la antesala al tiempo de Huracán, de ahí que se ubique entre la apoteosis del calor y el encumbramiento de las aguas. En este sentido, se trata de una fiesta vinculada con el ocaso del sol pues éste cederá la preeminencia a Huracán, dios de las lluvias, de la cacería, de la pesca..., dios borracho e iracundo que formó el territorio y del cual depende su continuidad.

La otra celebración solar es la de Cristo Salvador, el 6 de agosto. No se trata de la fiesta de San Salvador,<sup>422</sup> como se le conoce en Huehuetla, sino de la Transfiguración de Jesús, pasaje bíblico que narra el momento en que el rostro de Jesús resplandeció mientras oraba en la cima de una montaña. La transfiguración en luz divina e irradiante, que en la iconografía aparece como rayos que emergen del rostro de Jesús, evoca a las custodias eucarísticas en donde se guardan las hostias que permitirán la transubstanciación de Jesucristo. La cercanía temática entre las celebraciones del Corpus Christi y la Transfiguración de Jesús, hace que, desde el punto de vista agrícola-meteorológico, ambas estén relacionadas con específicos periodos solares.

---

<sup>421</sup> Depende de la determinación del día de Pascual, el cual se establece a partir del primer domingo posterior al equinoccio de primavera (21 marzo), y su fecha más temprana es el 22 de marzo y la más tardía el 25 de abril.

<sup>422</sup> San Salvador de Horta se celebra el 18 de marzo y es un santo reciente, fue canonizado en 1938.

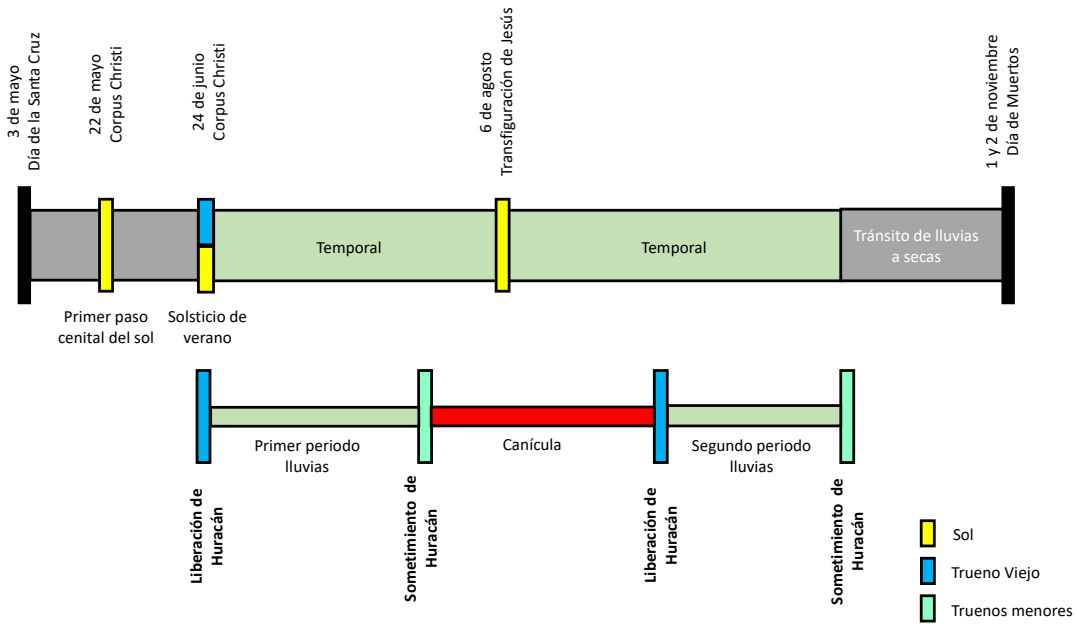


Diagrama 5. Alternancias de los santos helio-pluviales con sus correspondencias con la canícula y el periodo de presencia de Huracán.

En Huehuetla, por ejemplo, el Cristo Salvador representa al Cristo-Sol y al maíz. Al respecto Ellison comenta:

Las características de la divinidad solar hoy en día se concentran principalmente en la figura del dios patrón. En efecto, San Salvador no se contenta con el estatus de santo patrón epónimo de Huehuetla. Él se confunde con Dios, **Kinpuchanikan**, del cual se convierte en cierto modo en la manifestación local, asociado al sol (simbolizado por su corona de rayos) y al crecimiento de las plantas cultivadas, sobre todo las alimenticias, como el maíz y la pimienta. (Ellison, 2013, pág. 178).

La celebración de Cristo Salvador ocurre en plena canícula y desde mi punto de vista es una réplica menor del Corpus Christi. En esta ocasión el astro solar, sin dejar de ser el señor de las plantas cultivadas, adquiere cualidades peligrosas ya que los campos precisan de agua y él es su antagonico. Por lo tanto, para conjurar el peligro de que el sol se plante, en Huehuetla la imagen de san Miguel acompaña a san Salvador:

En Huehuetla, San Miguel comparte el centro de la atención con San Salvador [Cristo Salvador] en la procesión de la fiesta patronal. En totonaco se le llama Kinpuchinakan Mikilh,

<<Nuestro Dios Miguel>> o <<Nuestro Patrón Miguel>> porque <<él es también el jefe, el patrón del pueblo>>. Él ocupa así, un lugar jerárquico prácticamente equivalente a aquel de Cristo-Sol (San Salvador). (Ellison, 2013, pág. 188-189).

La figura del Arcángel asegura que durante la canícula el sol no adquiera preeminencia sobre las aguas. En este sentido, más que una necesidad de equilibrio propia de una polaridad cosmológica mesoamericana constituida por las fuerzas calientes, relacionadas con el sol, y las frías, que dependen de las fuerzas inframundanas propias de las deidades del agua (Ellison, 2013, pág. 183),<sup>423</sup> la procesión de san Salvador y san Miguel muestran la necesidad de mediación meteorológica que los humanos tienen para con los Rayos menores. Sol y Huracán son todopoderosos que encarnan excesos que ponen en riesgo la vida,<sup>424</sup> de ahí la necesidad de su alternancia pero, sobre todo, de mediadores capaces de ponerla en marcha. Los Rayos menores son la solución humana a la oposición polar y fundacional entre Sol y Huracán.<sup>425</sup>

En conclusión, la presencia de san Miguel en la procesión del Cristo Salvador tiene como propósito limitar a Sol, sujetarlo para que no se imponga durante el temporal, acción que se logra convocando a las lluvias moderadas.<sup>426</sup> La canícula nos ofrece un escenario inverso

---

<sup>423</sup> Resultado de una lectura del cosmos en corte vertical, esta interpretación tiene el inconveniente de que ubica a san Miguel en la mitad fría y acuosa del cosmos, sugiriendo que el arcángel tiene la misma jerarquía y peso que el sol, pues es un homólogo de Juan *Aktsini*. Este esquema bipolar no da espacio a mediadores, por ello, de manera análoga a Williams García, Ellison opone diametralmente a Cristo Salvador con el problemático par Miguel / Juan, cuando en realidad los truenos menores o sanmigueles son seres solares y al mismo tiempo pluviales a los cuales los campesinos totonacos se dirigen cuando la sequía intraestival se planta y se extrañan a las tormentas moderadas, o bien, cuando las tormentas amenazan con anegar el mundo. En términos de la distribución de las deidades en los tres grandes estratos horizontales del mundo mesoamericano —cielo, tierra e inframundo— a los sanmigueles no les puede corresponder el cielo donde camina el sol, como tampoco las profundidades de mar. La opción es ubicarlos como deidades intermedias o mediadoras entre los polos verticales del cosmos.

<sup>424</sup> Respecto a los riesgos que trae aparejados el sol, Córdoba Olivares comenta: “Debido a que el sol ‘fue un dios antiguo’, muchos indígenas acostumbran todavía celebrar su salida en la madrugada con quema de incienso. Actualmente ven en el sol una manifestación del todopoderoso, aunque también tiene la capacidad de causar enfermedades, sequías y otras desgracias.” (Córdoba Olivares, 1968, pág. 144).

<sup>425</sup> Debo precisar que el rol de mediadores que juegan los truenos menores no implica una relación simétrica con ambos polos cosmogónicos, es decir, no es posible postular un desdoblamiento del sol en ellos. El carácter primigenio de Huracán establece la direccionalidad del desdoblamiento. Antes del sol la jerarquía de truenos ya había sido impuesta al mundo.

<sup>426</sup> A diferencia de las precipitaciones, que además de ser estacionales son caprichosas y en ocasiones faltan, llegan tarde o lo hacen en cantidades excesivas; el sol es constante y puntual a pesar de las variaciones de intensidad que tiene a lo largo del año. Dios advenedizo en relación con Huracán, su nacimiento instauró los dos ciclos temporales: el diario (día y noche) y el anual (secas y lluvias). Desde entonces las alternancias se viven como la lucha entre Sol y Huracán, las cuales

al que hemos pasado revista, pues no sólo las cosechas están en riesgo por la seca intraestival, sino también el humano se ve amenazado ya que el calor húmedo provoca que las heridas no cierren y se infecten, y que los moscos y serpientes estén embravecidos y ataquen con saña. En esta época las heridas hacen pus y la aparición del arcoíris es más constante. Frente a los excesos de lluvia y de sol, los humanos se encomiendan a los Rayos menores.

La yuxtaposición de los ciclos de los santos eólico-pluviales y los del sol nos ofrece una imagen aproximada de la complejidad de la estación de lluvias en el territorio totonaco central. A este diagrama podrían sumarse más santos como la virgen del Carmen, 16 de julio, o san Antonio, 13 de junio. Sin embargo, sería peligroso intentar cuadrar en este esquema a todos los santos y vírgenes que reciben culto en el Totonacapan.

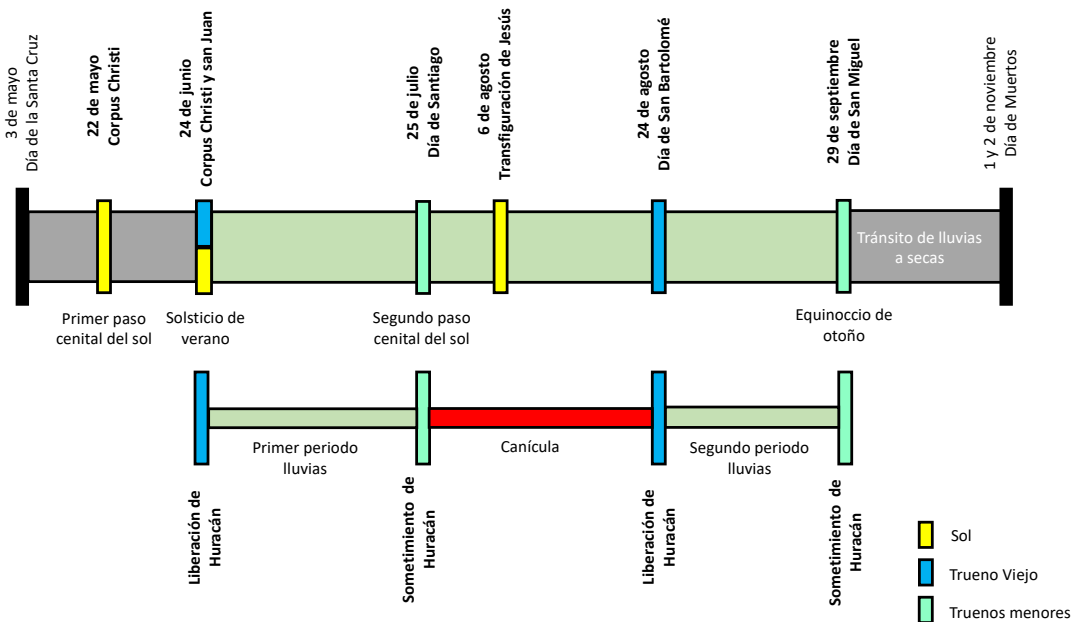


Diagrama 6. Ciclos eólico-pluvial y solar.

Veamos ahora qué santos y ciclos meteorológicos se engarzan en el otro gran ciclo: la estación de secas. Esta inicia el Día de Muertos y termina en la fiesta de la Santa Cruz.

pueden tener lugar en cada amanecer como nos narró Kelly para el caso de Eloxochitlán, en el cambio estacional entre Corpus Christi y san Juan, o bien, en el tránsito de Santiago a san Bartolomé, o de éste a san Miguel.

Desde el punto de vista del calendario litúrgico católico y del santoral las grandes celebraciones de las secas están relacionadas principalmente con el ciclo de Pascua, es decir, con la celebración móvil de la Semana Santa. De esta manera, el periodo de 80 días que corre entre el 4 de febrero y el 24 de abril abarca todas las posibilidades temporales para la cuaresma, la cual inicia el Miércoles de Ceniza y concluye con el Domingo de Pascua o de Resurrección. Como podemos ver en el diagrama correspondiente, la celebraciones de las semillas que tienen lugar en día de la Candelaria, el 2 de febrero, y la celebración de san Marcos, el 25 de abril, adquieren especial importancia porque marcan los extremos de este gran paréntesis pascual o solar.

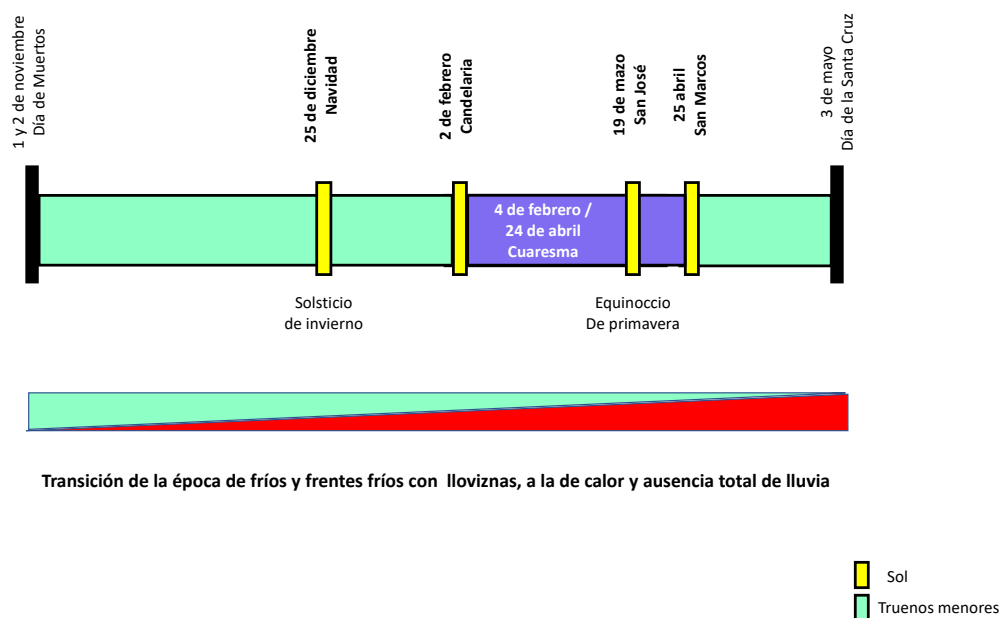


Diagrama 7. Ciclo de secas y su correspondencia con el ciclo de Pascua.

Las otras dos fechas importantes son la Navidad, solsticio de invierno, y san José, que posiblemente esté relacionado con el equinoccio de primavera y que es considerado como una personificación de Cristo. La fiesta de la Natividad de Jesús marca el punto más bajo en la intensidad del sol y, por lo tanto, a partir de ella el astro ganará poder hasta retirar completamente a las aguas alrededor del día de la Santa Cruz. Desde la Navidad hasta el 3 de mayo el calendario meteorológico centra su atención en el gradual encumbramiento del sol, razón por la cual reconozco como solares a todas las celebraciones involucradas,

incluso a la de la Candelaria, el 2 de febrero, que si bien tiene lugar en la época fría del año, marca el momento a partir del cual el calor crecerá y se preparan las semillas que serán sembradas en el temporal de junio.

A diferencia de la estación de aguas, en donde los dioses todopoderosos alcanzan sus clímax y se suceden el uno al otro obligando la participación de los Sanmigueles; en la estación seca sólo están presentes Sol y los Truenos menores, pues la tormenta está en su sima y la lluvia no moja porque es llovizna. Por esta razón en las zonas ecológicas baja y media, únicas en donde el calor permite que se logren dos cosechas de maíz al año, al ciclo de invierno se le llama “maíz de sol”, nombre que hace énfasis en la ausencia del otro gran dios: Huracán. Si tuviera que darle otro nombre a la cosecha de secas optaría por “maíz de los Sanmigueles”, verdaderos protectores del humano y sus sementeras.

3.

Huracán creó el paisaje, posibilidad de múltiples territorios. Para profundizar en él será necesario conocer cómo es y cómo construyó el mundo. En la cuenca del Tecolutla la principal fuente para este ejercicio son dos extraordinarios mapas originados en san Marcos Eloxochitlán en 1951 (Kelly, 1966). Uno de ellos (figura 8, pág. 281) lo reproduje al final del capítulo cuarto cuando referí la eterna batalla que el Trueno Viejo libra en contra de Sol y Venus. El segundo, que reproduzco a continuación, nos muestra un universo en corte vertical constituido de numerosos estratos horizontales.

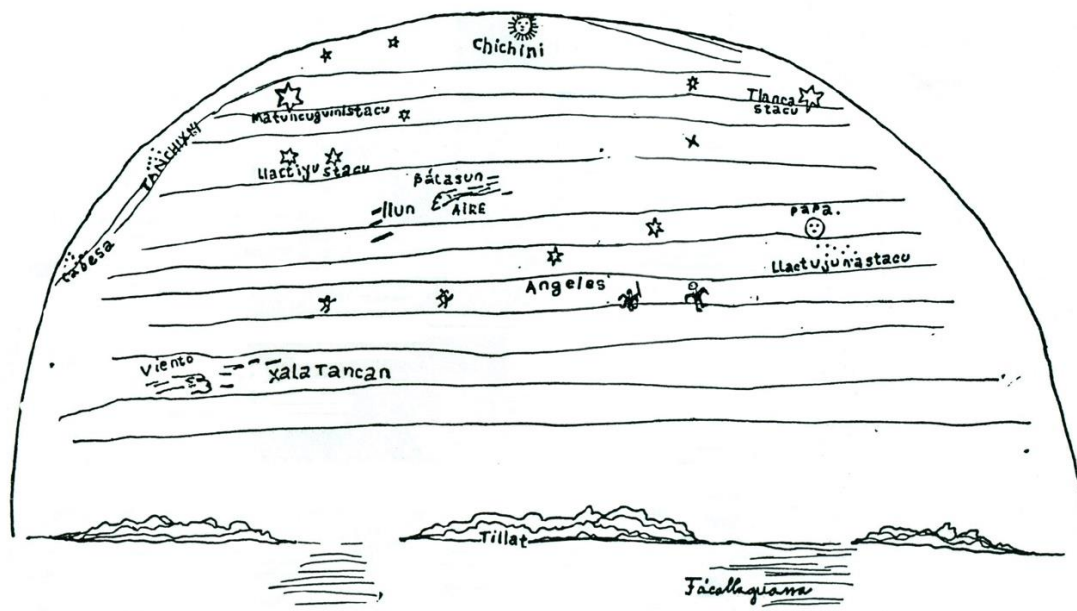


Figura 13. El cosmos totonaco y sus niveles o planos horizontales. Pedro Salvador. Eloxochitlán, Puebla. (Kelly, 1966, pág. 398).

Isabel Kelly explicó la imagen de la siguiente manera:

Existen once zonas sobre la tierra y su cielo; contando a este último, hay doce estratos sobre el nivel del suelo, más un inframundo. Otra persona habla de cinco niveles debajo de la tierra; cuenta a esta última como un sexto estrato; y tiene otras seis zonas más arriba. Ambos cuentan un total de 13. Sin embargo, otro informante cree que la tierra tiene doce niveles y que el cielo tiene el mismo número. En los tiempos remotos, una escalera en el interior de un cerro “muy alto, muy alto” cercano a Tlamanca daba acceso a los cielos.<sup>427</sup> En cuatro días de ascenso uno llegaba al cielo; permanecía en él cuatro días; y regresaba a la tierra rejuvenecido [...]. Lamentablemente este cerro ya no existe pues fue destruido por los desconsiderados Truenos.

<sup>427</sup> Tlamanca de Hernández es una comunidad náhuatl que pertenece al municipio de Tepetzintla, dentro del cual, como vimos en el capítulo tercero se levanta el cerro Chignamasatl, centro de peregrinación nahua a cuya cumbre, según mi interpretación, subió fray Juan de Torquemada para imponer las idolatrías cristianas en detrimento de las indígenas. Es probable que el cerro al que se referían los colaboradores de Kelly fuera precisamente el Chignamasatl. No obstante, Tlamanca es una comunidad muy próxima a Zongozotla con una larga historia de lazos migratorios. Una de las familias de terratenientes de Zongozotla —que controlaba gran parte de la producción de café y que por lo tanto empleaba a decenas de trabajadores foráneos durante la temporada de cosecha— provenía precisamente de Tlamanca lo mismo que los migrantes golondrinos del café. Aunque en Zongozotla se les consideraba *luwan*, es decir, mestizos, en realidad su lengua materna era el náhuatl. La cercanía geográfica, económica y cultural que caracteriza a la frontera étnica me lleva a pensar que el cerro que alcanzaba el cielo era el Cozoltépetl, referente geográfico que trasciende a las diferencias lingüísticas, étnicas y territoriales de la porción central de nuestro paisaje.



Los estratos horizontales del cielo están habitados por cierto número de potencias celestiales. El Sol (*čičini*) comparte el nivel más alto con los santos “principales”. Los de menor categoría están en los niveles inferiores, pero todos están arriba la altura de la Luna (*papa*). Ésta —ridiculizada como una mujer cazadora que hace alarde de que tiene cuatro testículos— es incapaz de elevarse más allá de sexto cielo.

El Sol cruza diariamente el cielo e ilumina nuestra tierra; desaparece por una apertura en el extremo occidental del universo y, por la noche, atraviesa la región que está sobre el inframundo, iluminando a este último. En consecuencia, nuestra noche es el día de los difuntos que están bajo tierra, y es entonces cuando algunas veces regresan aquí para hacerse ver en nuestros sueños. (Kelly, 1966, pág. 396-397).

Desafortunadamente Kelly no publicó el análisis de esta imagen, por lo que tendré que arriesgar una interpretación a partir de la información fragmentaria que nos legó y de la etnografía contemporánea del grupo dialectal central. Debajo del nivel más alto consagrado al sol aparece Venus matutina, a la izquierda, y la vespertina a la derecha. Un estrato abajo están las Pléyades (*Tanchixni*), cúmulo de estrellas asociadas con el sol y con la temporada de lluvias porque se hacen visibles antes del solsticio de verano (Ellison, 2013, pág. 185). En ese mismo nivel hay otras dos estrellas que no he podido identificar (*Llactiyu stacu*).

En el octavo piso, justo en el centro, se aprecia la palabra “aire” a lado de una figura que asemeja a un rostro de perfil que mira hacia el oriente y que está soplando. Su nombre en totonaco parecer ser *Bátasun*, pero como el totonaco no tiene palabras que inicien con esa letra, lo más seguro es que se trata de *Pátasun*. En el oriente del séptimo nivel hay otro cúmulo de estrellas llamado “cabeza” que, como podemos observar en ambas imágenes, hacen secuencia con Venus matutina y las Pléyades, aunque no siguen el mismo orden de aparición.<sup>428</sup> En el extremo occidental —el derecho— está la luna, mujer cazadora con cuatro testículos. En el sexto encontramos a las *Llactujunsa stacu* (*tununánstaku*; *llatajunastacu*), que al parecer forman a la Osa mayor, a la cual se le considera “no buena” porque va de cabeza. (Kelly, 1966, pág. 397). En el sexto están los “Ángeles”, nuestros Truenos menores también llamados Sanmiguelos, algunos de los cuales muestran sus espadas desenvainadas y, como hemos visto reiteradas veces, son los encargados de llevar la lluvia y vientos buenos, trabajan para el sol y viven en los picos de las altas montañas. Por su cercanía con los humanos son considerados “hombres benditos” (Kelly, 1966, pág. 397).

---

<sup>428</sup> En la figura 8, de abajo hacia arriba, aparecen Venus matutina, Cabeza y *Tanchixni*; mientras que en la figura 13 el orden es Cabeza, *Tanchixni* y Venus matutina.

El quinto nivel está desierto y en el cuarto encontramos el mismo perfil del viento o aire, pero soplando en dirección contraria, es decir, de este a oeste. Va acompañado con la leyenda *Xalatancan*. Del tercer nivel a la superficie terrestre todo está desierto. En la tierra, *Tillat*, hay tres grandes porciones de ella, la mayor ubicada en el centro y dos más pequeñas en los extremos oriental y occidental. Entre estos núcleos terrestres permanece el mar, *Tácallaguana*. A diferencia de la figura 8 (pág. 281), en esta no se menciona a *Aktsini'* y su hogar, el océano, se nos presenta inmenso y tranquilo.

El corte vertical de los mapas, en especial de la figura 13 (pág. 381), nos permite observar la superposición de los niveles del mundo, visión fundamental para aprehender la división ternaria entre inframundo, tierra y plano celeste común al conjunto de los pueblos de tradición mesoamericana. Varios estudiosos de la cultura y religión totonaca como Laura Romero (1998), Nicolas Ellison (2013), Gastón Macín (2011, 2014), entre otros, se han valido de la visión de corte vertical para pensar al panteón totonaco y han identificado a Huracán y su desdoblamiento Miguel en los planos del inframundo y celeste respectivamente, de tal manera que a *Aktsini'* le corresponderá el estrado subterráneo y las aguas inferiores, mientras san Miguel controlará el cielo y las aguas asociadas a él. Esta interpretación, que responde a exégesis locales y por lo tanto es correcta en muchos contextos, tiene el inconveniente de que no toma en consideración la visión complementaria, es decir, hace a un lado a la imagen que resulta del corte horizontal del cosmos y, por lo tanto, nos presenta una instantánea parcial del mundo y de las regiones y ámbitos que comandan los grandes dioses.

Para reconstruir la imagen completa del mundo será necesario contrastar y analizar los dos mapas de Eloxochitlán poniendo atención a la ubicación de los cargadores de la tierra. Al respecto Isabel Kelly comenta:

Los cargadores de la Tierra aparecen en [Figura 8, pág. 281] bajo varios nombres (*ángeles; santos patronos a los encargados la tierra [sic]; tampichaxna tillat*). Se apoyan en cuatro colinas.<sup>429</sup> Estos soportes son equidistantes, en los puntos cardinales, sobre el “borde” circular del mundo. La Tierra reposa sobre una plataforma con forma de anda similar a las que se usan cuando se sacan a los santos en procesión. Cada extremo de los travesaños descansa sobre el hombro de uno de los cuatro seres que la cargan, y los terremotos ocurren cuando nivelan el peso. (Kelly, 1966, pág. 399).

---

<sup>429</sup> La traducción de este pasaje me despertó ciertas dudas. El original dice: “They are assisted by 4 hills” (Kelly, 1966, pág. 399). Desde mi punto de vista hace más sentido traducir el pasaje como “se apoyan en cuatro colinas” que la traducción literal “Son asistidos por cuatro colinas”.

Sobre la figura 8 he señalado con óvalos rojos a las tres colinas visibles que sostienen la tierra; la cuarta, que por la falta de profundidad debe estar detrás de las nubes y de los dos Ángeles que ocupan el sexto nivel celeste, la he marcado con un óvalo pequeño. En la parte de abajo marqué un óvalo azul que corresponde al mundo de los muertos y a la virgen del Carmen. El hecho de que el dibujante, Pedro Salvador, haya puesto juntos a la colina septentrional y al mundo de los muertos evidencia las dificultades que enfrentó al intentar conciliar las perspectivas de los cortes vertical y horizontal,<sup>430</sup> pero, además, apunta hacia una asociación entre el lado norte y el mundo de los muertos.<sup>431</sup>

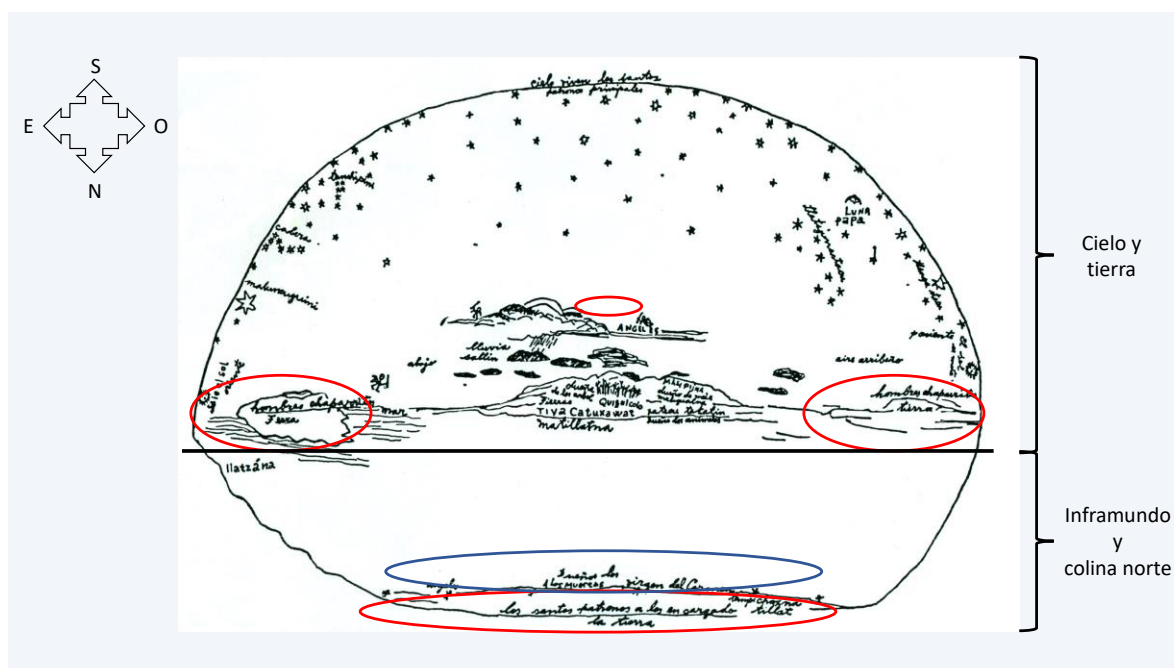


Figura 14. El cosmos totonaco con las esquinas del universo en los puntos cardinales.

<sup>430</sup> Al no contar con las herramientas gráficas para el dibujo en perspectiva, Pedro Salvador fundió a la parte baja del cosmos con el frente del dibujo. Si comparamos ambas figuras veremos que el segundo no termina con el mar y prolonga la curva de la bóveda celeste para hacer espacio al inframundo y a la colina septentrional que sirve de sostén a la tierra.

<sup>431</sup> En términos prácticos, es probable que si Pedro Salvador hubiera dispuesto al oriente en el lado derecho y al occidente en el izquierdo, el inframundo se hubiera fusionado con el sur y el norte ocuparía la posición de arriba detrás de las nubes. En otras palabras, la tensión que Pedro Salvador experimentó al intentar pasar del plano bidimensional al tridimensional quizá no tenga peso simbólico en sí misma y, por lo tanto, la asociación del norte con el mundo de los muertos sea fortuita. No obstante, como mostraré páginas adelante, esta relación ha sido documentada en otros registros.

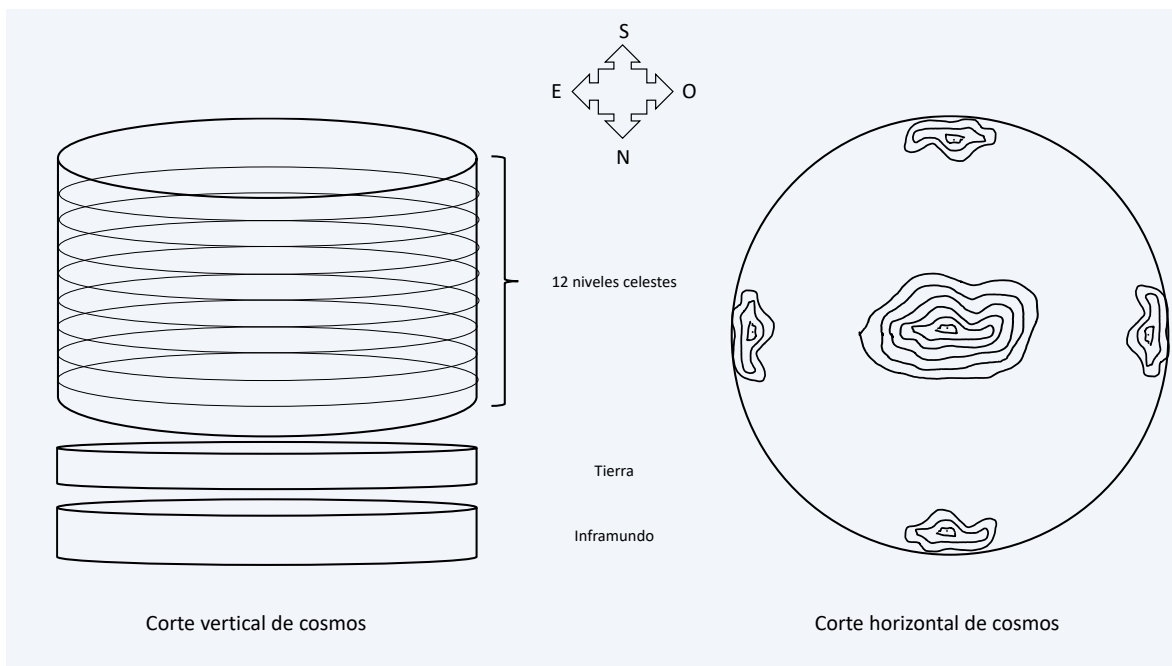


Diagrama 8. Cortes vertical y horizontal del cosmos.

En ambos el eje este / oeste es el principal y que el sur / norte es complementario, de ahí que no conozcamos sobre qué cimientos meteorológicos, estelares, corporales o geográficos se sostiene. No se trata de un problema menor ni particular del pueblo totonaco central, sino de uno de los múltiples debates mesoamericanistas estrechamente relacionado con la ubicación de las esquinas y/o cargadores del mundo. Al respecto existen dos posiciones encontradas: 1) la que afirma que las esquinas del universo se localizan en nuestros puntos cardinales como describió Kelly para los mapas de Eloxochitlán; y 2) la que postula que los cargadores se ubican en una posición intermedia y que la cardinalidad del espacio indígena, además de un error clásico como lo califica Ulrich Köhler (1980), es resultado de una mirada eurocéntrica.<sup>432</sup>

Para los defensores de la opción intercardinal los cargadores del cielo se localizan en nuestros puntos noreste, sureste, noroeste y suroeste.<sup>433</sup> Este tipo de orientación es

<sup>432</sup> Evon Vogt lo describe en estos términos: “El concepto de direcciones cardinales deriva del hecho de que tanto los cronistas... como los primeros antropólogos traían en su mente la brújula europea (con 0, 090, 180 y 270 grados marcando Norte, Este, Sur y Oeste) cuando realizaron sus estudios.” (1992, pág. 106).

<sup>433</sup> Es necesario remarcar que, aunque en este trabajo se homologan los puntos solsticiales con los intercardinales, en realidad: “esos cuatro puntos situados a los lados de la línea equinoccial, no se alejan sino 24° y 3’ de la misma, tanto hacia el norte como en el sur; es decir, les faltan más de veinte

resultado de la meticulosa observación de los solsticios, momentos en que los rayos solares alcanzan sus máximas declinaciones tanto hacia el norte como hacia el sur de la línea ecuatorial. Lo relevante de esta segunda postura es que nos hace repensar las nociones que tenemos sobre el eje sur / norte, pues al no depender del polo magnético o de una estrella de posición fija como la Polar, serán relativas a la trayectoria solar y su interrelación con las condicionantes orográficas, entre otros factores. En otras palabras, este tipo de orientación intercardinal tendría estrecha relación con los calendarios de horizonte.

Para los totonacos centrales contamos con muy poca información etnográfica sobre el simbolismo y construcción de los lados meridional y septentrional. El más temprano registro del que tengo conocimiento lo debemos a Francisco Córdoba Olivares, quien en Huehuetla registró que:

El sol como en las antiguas mitologías hace su recorrido diario alrededor de la tierra. En la mañana emerge del agua, sube por el oriente hasta llegar al norte (el indígena al referirse al norte en el recorrido del sol, señala con el dedo hacia arriba, es decir, al zenit) donde se detiene al medio día. Por la tarde el sol baja al occidente y sigue este camino hasta llegar al sur (como en el caso anterior el sur para el indígena es el nadir) o sea abajo de la tierra; por aquí camina toda la noche para levantarse el próximo día otra vez en el oriente. (Córdoba Olivares, 1968: 143-144).

Se trata, *grosso modo*, de la misma descripción de la ruta diaria del sol que hizo Isabel Kelly, con la acotación de que el cenit y el nadir son momentos determinantes para la identificación de los lados meridional y septentrional, información que debemos tomar con cuidado. Como vimos en el apartado anterior, a lo largo del año trópico ocurren dos pasos cenitales según la latitud en que nos encontremos. En el Totonacapan tienen lugar entre el 18 y el 22 de mayo, el primero, y entre el 13 y el 28 de julio, el segundo. Con esta información a la mano es claro que los colaboradores de Córdoba Olivares no se referían al cenit y al nadir sino al mediodía y a la medianoche, momentos relativamente ajenos a aquellos y al año trópico, ya que dependen del movimiento de rotación del sol.

Una vez aclarado este punto, la asociación del mediodía con el norte y de la medianoche con el sur debe ponerse a prueba etnográfica pues presenta algunos inconvenientes a

---

grados para alcanzar el punto intermedio entre los extremos del compás" (Villa Rojas, 2003, pág. 137), por lo que, en realidad, la intercardinalidad de los puntos solsticiales es más retórica que real.

pesar de ser una solución documentada desde la época prehispánica.<sup>434</sup> El más importante es que pasa por alto el movimiento aparente del sol a lo largo del año y, en consecuencia, pierde de vista que el astro alcanza sus puntos más alto y bajo en el cielo en los solsticios, dando la impresión de que la trayectoria del sol por los cielos es siempre la misma cuando no es así. Desde mi punto de vista, lo más probable es que los interlocutores de Córdoba Olivares tuvieran en mente un modelo análogo al que James Taggart reportó para los nahuas de Huitzilan y Yaonáhuac, quienes a partir de la observación de los solsticios y del ciclo de rotación del sol, han hecho partícipes a los lados sur y norte de las valoraciones propias que guardan para los lados izquierdo y derecho, así como con la medianoche y el mediodía. De esta manera, mirando al mundo desde la perspectiva del sol cuando amanece, el solsticio de verano se corresponde con el mediodía y el norte, mientras que el solsticio de invierno lo hace con la medianoche y el sur.

The Nahuatl attach sinister significance to left, for example, by referring to pneumonia as wind coming from the left (*opočehkaŧ*). By extension they give a sinister connotation to the direction south... The Nahuatl attach more positive significance to the right, and by extension they give more positive connotation to the north. (Taggart, 1997, pág. 58).

La puesta en relación del solsticio de verano y el mediodía está más acorde con lo descrito hasta ahora, pues para la fiesta de san Juan el sol alcanza su punto más alto en el cielo y, por lo tanto, la analogía es evidente y podría abrazar a una noción celeste del arriba. Lo que no queda del todo claro es la asociación con el norte, pues los solsticios ocurren a escasos 23° 26' respecto al ecuador, es decir, están muy lejos de alcanzar al eje magnético sur / norte que corre de los 90° a los 270°. Para salir de este callejón tendremos que deshacernos de la idea de que existe punto norte abstracto para, apoyados en la hipótesis solsticial, intentar deducir cómo determinan los totonacos centrales el lado septentrional ya que es probable que tanto Isabel Kelly como Córdoba Olivares pensaran el espacio a partir de la brújula.

---

<sup>434</sup> Para el México prehispánico, Gordon Brotherson comenta que en algunos mapas arqueológicos y coloniales existe la tendencia a representar a la tierra como compañera del cielo, y por lo tanto no plana, en donde los lados oriental y occidental "marcan el inicio y fin de los viajes celestes visibles, solares, lunares y planetarios" (1997, pág.121). De ser así, explica, el eje este-oeste adquiere preeminencia debido a que es el eje temporal, el marcador del tiempo y, por lo tanto, norte y sur son pensados como los lados del camino planetario y son equiparados al cenit y nadir respectivamente.

Para avanzar en esta ruta registré cuáles eran los conceptos totonacos para las direcciones espaciales y a partir de ellos traté de definir las fronteras aproximadas entre los supuestos cuadrantes. Como material de contraste utilicé la investigación de Annamária Lammel (2008) en Coahuilán y Plan de Hidalgo, ya que la autora reparó tanto en los puntos cardinales como en los solsticios. De los primeros comenta:

Como muchos pueblos del mundo, los totonacos piensan que la Tierra está sostenida en cuatro puntos (cuatro puntos cardinales) por cuatro reyes (*rey*) o cuatro tortugas (*khayan*) [...]: este (*xliputhni*), oeste (*xlikotanum*), sur (*cxakpuhn*) y norte (*cxtamajan*). [...] Los puntos cardinales juegan un papel muy importante en la percepción del sistema climático, asimismo en la cosmovisión en general son indispensables para el buen funcionamiento del mundo. Cada esquina del mundo posee su propio dios (*quintalican*); así el este es asociado al dios del agua y de la lluvia (Chutchut, sin), el oeste al dios del Sol (Chichini calor y luz), el sur el dios de la Tierra (Tiyat) y el norte al dios del aire y del viento. (Lammel, 2008, pág. 207-208).

Se trata de una descripción muy similar a la que nos proporcionó Kelly y en ambos casos se correlaciona a las esquinas del mundo con los puntos cardinales. Aunque Lammel no diagramó la nomenclatura, desde una visión eurocéntrica tomaría la siguiente forma:

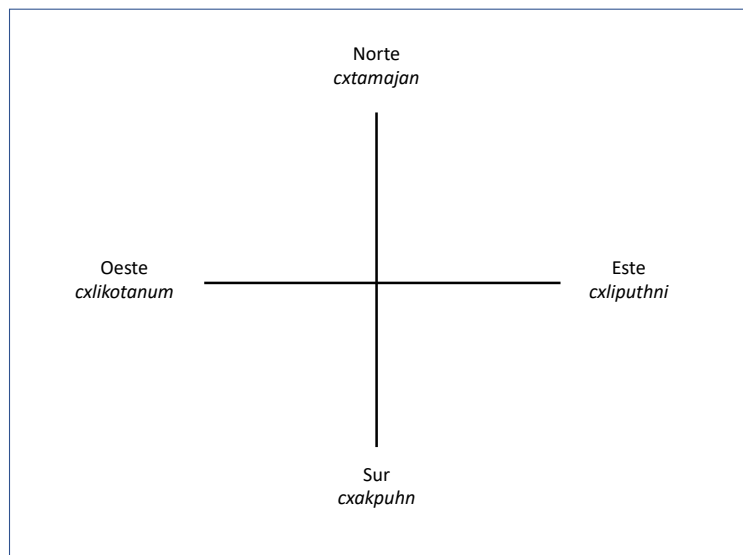


Diagrama 9. Los puntos cardinales de los totonacos centrales según Lammel (Lammel, 2008)

La traducción de los términos sugiere que los totonacos centrales entienden por norte lo que cualquiera de nosotros —un punto fijo coincidente con el polo magnético o en su defecto con la estrella Polar— cuando la lógica de aprehensión del espacio difiere sustancialmente. A partir de la terminología que registré en Zongozotla y Allende deduzco que no existen términos abstractos para las regiones norte y sur, lados cuya extensión se determina por la observación de los puntos solsticiales.<sup>435</sup> En consecuencia, contrario a lo que Córdoba Olivares registró e interpretó en Huehuetla, postulo que en el territorio totonaco central la valoración de los lados meridional y septentrional descansa, antes que nada, en la orografía, es decir, en la polaridad entre mar y los cerros, puntos de referencia para el sol en los horizontes y, por lo tanto, el norte se asocia con el abajo y el sur con el arriba.<sup>436</sup>

Para corroborar mis hipótesis pedí a algunos amigos que me señalaran dónde se escucha el rugir de *Aktsini'* y sin vacilar señalaron, aproximadamente, hacia los 23° 26', es decir, al amanecer del solsticio de verano. Una primera certeza: la casa de Huracán no está en el norte ni tampoco en el este abstractos, sino en un punto en el mar ubicado en el noreste.<sup>437</sup>

---

<sup>435</sup> Este es un claro ejemplo de las divergencias que podemos generar los etnógrafos, de ahí mi preocupación por señalar que ésta se inserta en el añejo debate sobre el lugar de los cargadores del cielo. Debo resaltar, sin embargo, que el diagrama producto del registro de los solsticios no resta validez al que he inferido de la etnografía de Lammel, pues los dos sistemas de orientación se complementan, aunque la cardinalidad del primero no responde a la determinante magnética sino al paisaje. De hecho, gracias a ella conocemos los nombres que estos puntos tienen en totonaco, los cuales no registré durante mi trabajo de campo: “Las unidades de medida del sistema climático y del tiempo cíclico están ligadas a recorridos efectuados por el Sol y la Luna. La periodicidad de estos movimientos permite establecer la división del año. La naturaleza ofrece una especie de reloj anual. Los solsticios (solsticio de invierno: *talajpalin chichini*; solsticio de verano: *palancotanu palaxca*), y los equinoccios (*lu tinacho chichini*) ayudan a identificar los momentos de cambios que se repiten de forma idéntica de año en año. (Lammel, 2008, pág. 209).

<sup>436</sup> Debo señalar que estas opciones, antes que contradictorias, pueden ser complementarias. En los Chimalapas, por ejemplo, existen dos formas alternativas para decir el arriba y el abajo; la primera está determinada exclusivamente con la trayectoria solar y asocia al oriente con el arriba y al occidente con el abajo, pues por la primera dirección “sube” y por la segunda “baja” el sol. La segunda, de naturaleza orográfica, vincula el lado de las montañas con el arriba, el norte y la lluvia fresca, mientras que el lado del mar es armónico con el abajo, el sur y las precipitaciones cálidas (Trejo, 2004). Algo similar pudo ocurrir entre los totonacos centrales, aunque la información no es conclusiva incluso en aquellos casos como Huehuetla de donde contamos con estudios antropológicos en varios periodos. Por ejemplo, Nicolas Ellison repartió en los tres estratos horizontales a los roles y dominios de las divinidades y dueños; ejercicio que dio como resultado un esquema en el que a la mitad alta le corresponden el este y el sur, mientras que a la baja el oeste y el norte (2013, pág. 162). Sin embargo, el autor duda sobre las correspondencias de los lados septentrional y meridional con lo alto y bajo, pues parecen estar pensados en función del mediodía y la medianoche y no con la variación altitudinal, como intentaré demostrar.

<sup>437</sup> En el apartado anterior he desarrollado la correlación temporal entre el solsticio de verano y el día de san Juan Bautista, asociaciones que Minerva Oropeza postuló años atrás y que integran a los equinoccios y varios de los santos que hemos revisado (1998, págs. 64-65).



Posteriormente les pedí que me señalarán por dónde salía el sol y apuntaron en diferentes direcciones hacia el este. Reformulé mi pregunta y les cuestioné si siempre amanecía por el mismo lugar y me respondieron que no, porque en diciembre el alba ocurría “arriba”, es decir, en un punto ubicado hacia las cumbres meridionales del territorio náhuat (entre 20 y el 23 de diciembre); mientras que en junio lo hacía “abajo”, es decir, en el mar, casa de *Aktsini’*.

De lo anterior deduje que, al igual que con los náhuat de Huitzilan y Yaonáhuac, los horizontes oriental y occidental abarcan la franja comprendida entre los amaneceres y ocasos de los solsticios de verano e invierno. Como no pregunté sobre los puntos cardinales (este, oeste, norte y sur) sino sobre el lugar donde se escucha *Aktsini’* y los puntos donde el sol sale el diagrama resultó diametralmente distinto al anterior y muy próximo a la forma de la cancha del juego de pelota.<sup>438</sup> Se trata de un cosmograma determinado por la dialéctica entre el sol y la tormenta y, como veremos a continuación, por el declive costero de la Sierra Madre Oriental.

---

<sup>438</sup> Para entender este diagrama es necesario recordar que, como apunta Villa Rojas, los puntos solsticiales no se corresponden con las direcciones intercardinales, sino que forman un ángulo de 23° 3’ con respecto a la línea equinoccial y, por lo tanto, “no forman un cuadrado exacto sino, más bien, un cuadrilongo con dos esquinas hacia el oriente y otras dos hacia el poniente (2003, pág. 137). Un excelente ejemplo colonial de este tipo de representación espacial es la famosa portada al códice Mendoza o Matrícula de tributos, en donde las diagonales, en este caso canales, parten de Tenochtitlan —el centro— hacia las esquinas, delimitando cuatro provincias tributarias, cada una de ellas enmarcada en una región.

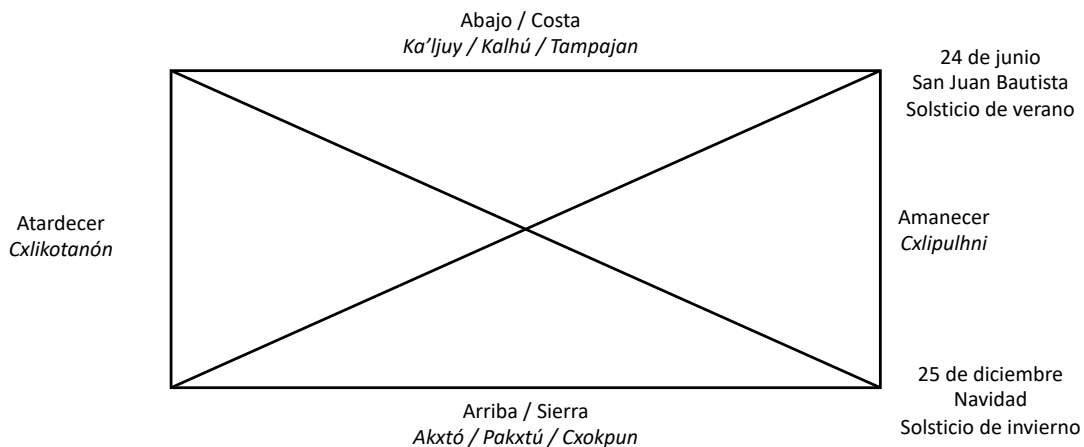


Diagrama 10. Los lados del universo y sus nombres entre los totonacos centrales.

Del contraste de las nomenclaturas recabadas por Lammel y por mi destaca que los términos para oriente y poniente son muy similares, algo esperado al interior del mismo grupo dialectal.<sup>439</sup> En la práctica el *cxlipulhni* y el *cxlikotanón* no se conciben como lugares ya que las personas no caminan hacia ellos, se trata en realidad de horizontes. Algo similar ocurre con el lado sur o de arriba, el cual geográficamente se fusiona con el occidente y cuya principal referencia, además del frío y los ocotes, son el cerro Cozoltépetl y por supuesto los territorios nahuas. Como he descrito a lo largo de este ensayo, el cerco nahua es determinante para la construcción de la identidad étnica y la apropiación del espacio, de ahí que los municipios occidentales como Zongozotla y Tepango den la espalda al sur y al occidente.

<sup>439</sup> A partir de mi etnografía infiero que el sentido inmediato que un totonaco da al término *cxlipulhni* cuando se ve forzado a traducirlo al castellano es el de “amanecer”; por lo tanto, su antónimo *cxlikotanón* será el atardecer. No obstante, en el *Vocabulario totonaco de la Sierra*, Herman P. Aschmann (1983) distingue entre el oriente (*cxlipuhni*) y el amanecer (*xkakay, palha’ ca’huan*); misma situación para el occidente (*cxlikotanun*) y el atardecer (*kotanuy*) (1983). Para el caso de *cxlipulhni*, según interpretaciones locales, *pulh* se refiere metafóricamente al nacimiento de las semillas, a la germinación, pero únicamente de las semillas sembradas pues no aplica para las plantas silvestres. La asociación entre el nacimiento de los cultivos y el del sol se extiende a la luna, pues cuando inicia un nuevo periodo —luna nueva— se dice *pulhtewelená*. A partir de lo anterior infiero que el oriente se entiende como “el lugar donde nace-germina el sol”. Para el lado occidental el parentesco entre la direccional y el ocaso es evidente, pues ambos comparten la raíz *kota*; sin embargo, mis interlocutores no me ofrecieron alguna otra interpretación.

Con el norte ocurre todo lo contrario, ya que se fusiona con el oriente y por lo tanto se le asocia con el mar y con el abajo. Se me objetará que esta interpretación peca de localismo en tanto fue formulada a partir de información proveniente de las tierras altas y pasa por alto que en la costa las valoraciones para los lados septentrional y meridional variarán. Efectivamente, para el caso de la zona de Papantla, Héctor Enríquez Andrade afirma que el norte se asocia con lo alto mientras que la región meridional con lo bajo:

El totonaco proyecta su cuerpo hacia el cuerpo de los animales y las plantas, hacia los objetos inanimados y hacia su concepción del mundo. De esta manera la cara se presenta como el centro de la personalidad, el mundo está orientado de acuerdo al cuerpo, “arriba” es *akpún*, pero también representa, el norte, el cielo, el universo y el infinito. *Tampajan* es abajo, la parte de abajo, pero también representa el Sur. (2011:30).<sup>440</sup>

Esta interpretación es armónica con lo descrito por Córdoba Olivares (1968) para Huehuetla, sin embargo, desde el registro orográfico no es pertinente y lingüísticamente es cuestionable. Según el *Diccionario Totonaco de Papantla* el término *Akpún* (*Acpún*) se usa para nombrar a lo que proviene de la sierra, a lo serrano (Aschmann, 1973 pág. 2), de donde se desprende que el arriba —al menos el orográfico— se asocia con las cumbres que desde Papantla se miran al suroeste y no con el septentrión. Como se puede apreciar, una inversión de los sentidos orográficos como la que propone Enríquez Andrade contraviene las condicionantes que caracterizan a nuestro paisaje y va en contra de la práctica mitológica aquí analizada. Los mitos ciclónicos plantean la oposición entre el arriba-sierra y el abajo-costa, par de opuestos complementarios que implica a los de frío-sur y caliente-norte.<sup>441</sup>

---

<sup>440</sup> Enríquez Andrade no informa hacia dónde orientaron su cuerpo sus colaboradores cuando pronunciaron estas direcciones, es decir, hacia qué horizonte miraron cuando se les cuestionó sobre el espacio. Se trata de información crucial ya que la evidencia etnográfica —e histórica— sugiere que es hacia el este y no hacia el septentrión como sugiere la cita anterior.

<sup>441</sup> Por lo demás, las relaciones históricas, lingüísticas, étnicas, mitológicas, ecológicas y comerciales entre los totonacos de las mitades fría y caliente descritas en este ensayo bastan para sostener mi crítica. En el ámbito de la comunidad y del entorno inmediato, sin embargo, la orientación de los totonacos centrales no pasa necesariamente por estos términos. En realidad, su orientación cotidiana tiene en los predios a sus mejores referentes. Si un campesino de Zongozotla, por ejemplo, se dirige hacia el norte próximo, entonces dice que va al *Pultoj*, nombre de un predio que en este contexto hace referencia a la mayor parte de las tierras de Zapotitlán. Para el caso del sur, el cerro Cozoltépetl es una marca evidente. Bajo esta lógica, los linderos entre pueblos (*lipalhkan*) son de suma importancia pues funcionan, además de fronteras, como puntos de orientación territorial. Otro ejemplo de esto lo encontramos en Ignacio de Allende, donde el término *tampaján*, que se traduce como la parte de abajo, hace referencia principalmente al lindero del norte; de manera similar, el

Diagonales al movimiento del sol, los totonacos centrales suben hacia el sur y el oeste; y bajan hacia el norte y el oriente. De lo anterior se desprende que: 1) la observación de los puntos solsticiales es —fue— determinante para la delimitación de los lados oriental y occidental, 2) las regiones septentrional y meridional son subsidiarias del eje este / oeste y, 3) las valoraciones de los lados norte y sur descansan sobre el registro orográfico y los fenómenos meteorológicos asociados a él. Con estos antecedentes será más sencillo leer los mapas de Eloxochitlán.

Cuando Isabel Kelly describió las tensiones entre el sol y la tormenta nos informó que estos grandes dioses se dividen los cielos de manera asimétrica y transversal. Mientras al primero le corresponden las estrellas que aparecen en el sur y aparentemente aquellas del este y del oeste; las estrellas del norte, entre ellas la Osa Mayor, pertenecen al Trueno Viejo (Kelly, 1966, pág. 397). Es difícil imaginar cómo sería el trazo de esta división de los cielos, no sólo por el corte vertical y la asimetría en el número de cielos, sino sobre todo porque los cuadrantes que resultan de la visión eurocéntrica del espacio lo impiden.

Al contrario, en un cosmograma intercardinal las regiones forman pares de triángulos isósceles cuyos ángulos de las bases se corresponden con los puntos solsticiales, lo que hace que compartan las mismas características de sus pares contiguos. Por ejemplo, si en el diagrama cardinal de Lammel el norte se asocia con el viento y el aire, y el este con el agua y la lluvia; en un diagrama intercardinal el punto noreste —hogar de *Aktsini*— concentra a los fenómenos eólicos y pluviales regalándonos una imagen más acorde a la tormenta atlántica. En otras palabras, si adoptamos la hipótesis intercardinal y movemos los cargadores de la tierra de los puntos cardinales a los intermedios será más sencillo aprehender la distribución asimétrica de los cielos pero, sobre todo, estaremos en condiciones de integrar al registro orográfico a los mapas, factor central para la concepción del mundo.

En la figura 15 he movido a una posición intermedia a los cargadores de la tierra y a partir de los puntos sureste y noroeste he trazado la línea transversal que corta los cielos en dos mitades asimétricas. En la masa continental central el corte es igualmente asimétrico, disparidad que imagino como el tránsito entre las tierras altas y las bajas. Por otro lado, en el extremo inferior izquierdo se lee que *Llatzána*, es decir, *Aktsini*, aparece en el mar en la

---

lindero del sur o de arriba recibe el nombre de *xokpún* que significa, precisamente, arriba, pero uno muy próximo.

región noreste. Si ahora fusionamos los dos mapas e integramos a algunos de los niveles del cielo de la figura 13 (pág. 381), veremos que el registro orográfico y la fundacional oposición arriba / abajo finalmente se hacen visibles.

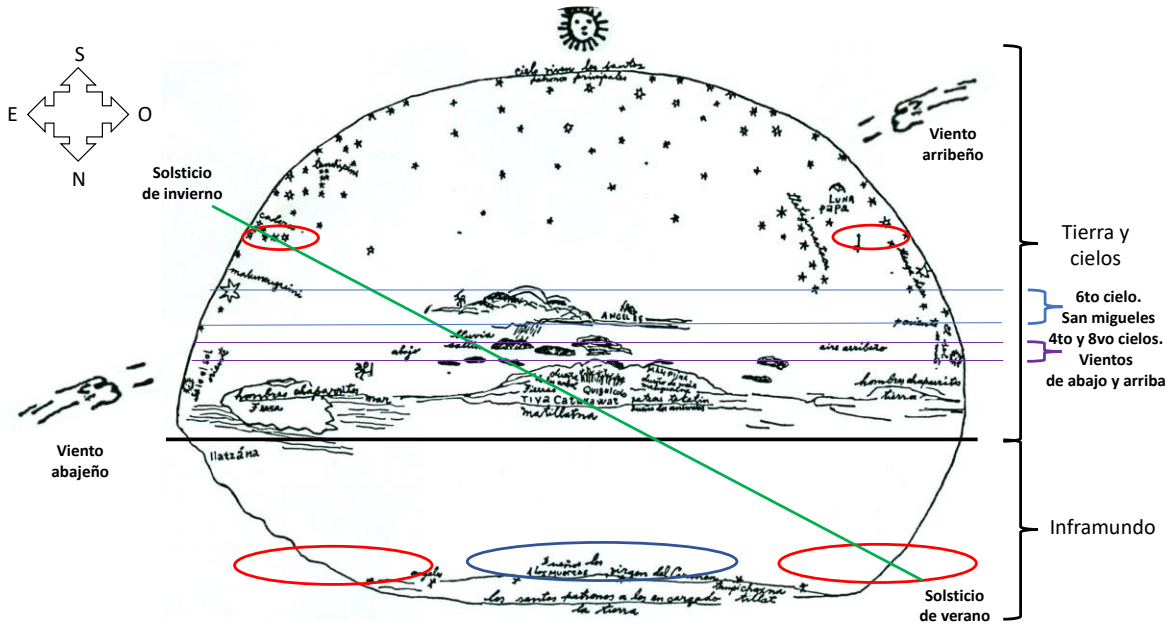


Figura 15. El universo totonaco con los cargadores del cielo en los puntos intercardinales, la división de los cielos entre Sol y Huracán y la oposición orográfica entre el arriba y el abajo.

La línea verde que corre del amanecer del solsticio de invierno al ocaso del solsticio de verano permite dividir los cielos en mitades asimétricas en donde la suroccidental ocupa una porción sensiblemente mayor, hecho que es armónico con el tiempo y espacio que ocupa el sol a lo largo del año trópico pues los pasos cenitales son más cercanos al trópico de Cáncer que al ecuador. En la otra mitad, la nororiental, aparece Huracán. En el corchete morado leemos dos leyendas, la de la izquierda u oriental dice “abajo”, mientras que la occidental o de la derecha dice “aire arribeño”. En la figura 13 (pág. 381) vimos que en el 8vo cielo apareció el “aire *Pátasun*” que corre de oriente a poniente y que cuatro niveles abajo, en el 4to cielo, se ve a su contraparte, el “viento *Xalatanca*”, que lo hace en dirección opuesta. La yuxtaposición de ambos mapas nos permite reconocer en el *Pátasun* al viento “arribeño” y en el *Xalatanca* al “abajeño”, aires de trayectorias contrarias que responden al plano inclinado que caracteriza a nuestro paisaje. Por lo tanto, sus direcciones deben pensarse de la montaña al mar, el primero; y del mar a la montaña el segundo.

Para fundamentar esta afirmación contrasté las diferentes nomenclaturas para los lados meridional y septentrional que, como he tratado de demostrar, se viven como lados de abajo y arriba respectivamente. Lo primero que notamos es la profusión de posibilidades o sinonimias, situación que se explica por la diversidad de arribas y de abajos según la situación. Por esta razón pondré en negritas los términos que dan pie a los sentidos de “arribeño” y “abajero”, pues debemos centrar la atención en ellos sin descuidar al resto. Los términos subrayados son exclusivos de Eloxochitlán y darán lugar a discusiones ulteriores. En las notas al pie referiré otras connotaciones que considero importantes.

Fuente	Arriba / Sur	Abajo / Norte
Aschmann, Herman (1973) Papantla	<i>Talhmán</i> , <sup>442</sup> <b><i>acpún</i></b> , <sup>443</sup> <i>xaksp'ún</i> <sup>444</sup>	<i>Pus'cán</i> , <sup>445</sup> <b><i>tampaján</i></b> , <i>tampus'cán</i> , <sup>446</sup>
Aschmann, Herman (1983) Sierra (Zapotitlán)	<i>Talhma'n</i> , <b><i>a'cxtuj</i></b> <sup>447</sup>	<i>Tutaj</i> , <b><i>kalhaju</i></b> , <sup>448</sup> <b><i>tampaján</i></b> <sup>449</sup>
Lammel, Anamária (2008) Plan de Hidalgo y Coahuilán	<b><i>Cxakpuhn</i></b> <sup>450</sup>	<b><i>Cxtamajan</i></b> <sup>451</sup>
Trejo, Leopoldo Zongozotla y Allende	<b><i>Akxtó</i></b> , <b><i>pakxtún</i></b> , <b><i>cxokpun</i></b>	<b><i>Kalhjuj</i></b> , <b><i>kalhú</i></b> , <b><i>tampajan</i></b>
Kelly, Isabel (1966) Eloxochitlán	<u><i>Pátsun</i></u>	<u><i>Xalatancan</i></u>
Bonilla, Denisse (2019) Eloxochitlán	<u><i>Puskan</i></u>	<u><i>Tankan</i></u>

Tabla. 5. Nombres para “arriba” y abajo” en el territorio totonaco central.

A pesar de las diferencias —muchas de las cuales se deben a deficiencias en el registro lingüístico por parte de los etnógrafos— es claro que para el lado meridional la constante es *acpún*. En el caso de los términos que recabé, tengo claro que *pakxtún* en realidad es *akxtún* y que el prefijo “pa” es un préstamo del español que se entiende como “para”. En otras palabras, se entiende como “para arriba”. En el caso del lado septentrional la

<sup>442</sup> Arriba de algo, por ejemplo, de un árbol.

<sup>443</sup> Tierra alta, de México. La región de los arribeños.

<sup>444</sup> La parte de arriba. Lo de arriba.

<sup>445</sup> Como cuando una piedra rueda.

<sup>446</sup> El lado de abajo, el norte. La región de los abajeros.

<sup>447</sup> El arriba en el sentido de los arribeños.

<sup>448</sup> Tierra abajera, la costa.

<sup>449</sup> La parte de abajo.

<sup>450</sup> No he encontrado entradas para este término, lo que me lleva a pensar que se trata de *acpún*

<sup>451</sup> No he encontrado entradas para este término, lo que me lleva a pensar que se trata de *tampaján*.

constante es *tampaján* y me atrevo a afirmar que el *cxtamaján* que registró Lammel es una variación local o un error de registro. Es el lado de abajo.

Vayamos ahora a los términos subrayados. Denisse Bonilla comenta que el lado de arriba se dice *Puskan*; sin embargo, en el diccionario de la Sierra de Aschmann dicho término se usa para los valles, las llanuras y lo plano (1983, pág. 109), geografía que he identificado con el lado septentrional y no con el sur. En el extremo opuesto del grupo dialectal central, *Pus'cán* refiere a las pendientes y a las inclinaciones geográficas que terminarán en un llano o planada (Aschmann, 1973, pág. 87), de ahí la cercanía de ambos sentidos. Precisamente porque *Pus'cán* es un declive resulta difícil que se le utilice para decir al lado de arriba como registró Bonilla, ya que ello supondría un declive hacia el altiplano, lado que como hemos visto, suele dejarse a la sombra pues es el de los nahuas, de la tierra fría y de magueyes.

Respecto el término *Tankan*, que la autora usa para el lado de abajo,<sup>452</sup> el diccionario de la sierra ofrece las entradas de “el horizonte, el fin del mundo”, así como “la aurora” (Aschmann, 1983, pág. 123). Estos sentidos apuntan hacia el este y, por lo tanto, hacia el epítome de él que es el solsticio de verano, punto ubicado en una posición intercardinal. En el otro extremo del territorio totonaco central, en el diccionario de la costa, *Tankán* o *Tankén* dice al “rincón, la esquina o el ángulo de adentro”, y cuando se habla en términos de esquinas de la tierra, *xtankén t'iyat* se entiende como “a donde parece que termina la tierra, el horizonte” (Aschmann, 1973, pág. 112). Desde mi punto de vista, *Tankán* hace alusión a la esquina noreste del mundo, la cual se localiza en la zona de abajo, en la casa de *Aktsini'*.

Analicemos ahora los nombres de los vientos. Sobre el sistema binario de los vientos, y en especial sobre el *Pátasun*, Gastón Macín nos informa que en Tepango:

---

<sup>452</sup> La terminología que he recuperado de Bonilla aparece cuando nos proporciona los nombres de los cuatro barrios que conforman Eloxochitlán: *Kilhpan*, que aproximado al español quiere decir “tierra de oriente o al costado largo plano” va desde el manantial de los lavaderos [...] hasta el oeste donde termina el pueblo. *Kaestín*, que es como decir al español “terreno en la lima, pero al costado o terreno en meseta, también quiere decir la parte poniente” abarca de la zona conocida como *Nak lakgaxkgoyut* (lugar quemado) hasta el norte, hasta llegar a *Nac kusupan*. El territorio de *Puskan* (arriba), se enmarca por *Nak kanaxkiwi* [...] terminando hasta *Nak stili siekget* (pasto redondo o en rueda). Finalmente, *Tankan* (abajo) ocupa el espacio desde el cruce de la carretera Interserrana [...] hasta llegar a *Nak stili siekget* (2019, págs. 13-14).

El viento llega a Tepango desde dos direcciones, cada uno está designado con un nombre diferente y son reconocidos [...] debido a las propiedades benignas o perjudiciales que tienen hacia ellos y sus siembras.

Al viento del sur se le denomina *patasun*, su corriente es fuerte y viaja casi a ras de tierra, es un aire seco que en muchas ocasiones llega a doblar algunas milpas y levantar algunos techos de casas, pero no llega a causar mayores daños.

Al viento que llega del norte se le conoce como *tlanga'u'n*, que como su nombre lo indica "*tlanga'*, *grande*", es más fuerte que el *patasun*, es húmedo y se acompaña de lluvias, anuncia el principio de las tempestades provocadas por los vientos del norte y la llegada de los huracanes. Es reconocido como maligno pues dependiendo de su intensidad puede acabar con las siembras, causar daño a las casas o provocar derrumbes.

Ambos participan en un ciclo en el cual el *patasun* llega primero y como respuesta a los pocos días arriban los vientos del *tlanga'u'n*. (Macín Pérez, 2011, pág. 40).

La oposición entre el viento marino y el continental es consecuente con la diferencia que he postulado entre el Trueno Viejo y los Rayos Menores, o entre *Aktsini'* y *Nattsu'*. En el mito del origen del maíz discutido en el capítulo sexto vimos que *Nattsu'* puede ser sustituido por las hormigas, el zopilote, los arribeños o los Rayos menores, todos ellos agentes del viento arribeño o *pátasun*, instrumento que utilizan para obligar al pájaro carpintero, a los abajeños o al Trueno principal para que les comparta el secreto de la siembra. Como bien describe Macín Pérez, el *pátasun* puede dañar las milpas pero de ninguna manera será comparable al gran viento proveniente del océano, el cual tiene el monopolio del ciclón y del diluvio.<sup>453</sup> Una vez más constatamos que el relato Zozocolco 4 no tiene como acto incoativo el origen del ciclón, como postuló Williams García, sino el de la siembra del maíz.

Una vez caracterizado el aire arribeño será sencillo abordar a su contraparte abajeña. Si bien Kelly lo llama *Xalatancan*, este término es compuesto y se divide *Xala*, "él viene de" y *tankan* "de la esquina o el horizonte", y significa "El viene de la esquina o del horizonte", sentido que sin duda remite, como ya he dicho, a la casa de Huracán, la cual se localiza en la esquina noreste del mundo, horizonte que los totonacos centrales viven como marino y abajeño. Es el viento de Huracán.

Respecto a esta polaridad eólica mi información de campo en Zongozotla es contradictoria. Algunos entrevistados me dijeron que el viento del suroccidente, pero sobre todo la lluvia, es caliente y genera bochornos porque nunca es aguacero. Por otro lado, las

---

<sup>453</sup> Sobre la etimología de *patasun* Gastón Macín cree que se descompone en *pa*, préstamo del español, *tutzu*, bajo o que queda abajo, y *u'n*, viento. El sentido sería "el que va para abajo o por lo bajo", pues como comenta en su investigación, es un viento que corre a ras de tierra.



precipitaciones que llegan del lado nororiental son frías y cuantiosas, descripción consecuente con lo dicho por Macín Pérez y lo representado por Kelly. No obstante, otros compañeros me comentaron que la lluvia suroccidental es fría mientras que la que viene del mar es caliente o templada. Para intentar deshacer este nudo será necesario conocer sus tiempos: la temporada de la primera es muy breve y va de abril a mayo, época que como vimos en el apartado anterior, es de seca absoluta pues las aguas se han retirado casi por completo. La de la segunda corre de junio hasta principios de octubre, estación de las lluvias torrenciales. En este contexto, la aparente contradicción se debe a que la cualidad de las lluvias se piensa en dos registros diferentes: en función del lado por el que llegan (el arriba será frío y el abajo caliente), o bien, en función de su temperatura real, que tiene que ver con la época del año en que caen (las de arriba serán cálidas y las de abajo siempre frescas). Cualquiera que sea el caso, la constante es que el viento y la lluvia del suroeste nunca trae aguaceros, sino sólo chubascos y bochornos, cualidad que los asemeja con la canícula.

Otro punto que resaltar es que todos los entrevistados convinieron en que se trata de un sistema eólico-pluvial orográficamente determinado. Un amigo me contó que el viento caliente de la costa subía hasta las altas cumbres para desatar la lluvia fría del suroeste. Por su parte, otros me decían que el viento arribeño o del suroeste bajaba hasta el mar y desataba las aguas frías del temporal, tal como lo reporta Macín Pérez para el caso de Tepango. Aunque se trata de versiones aparentemente antagónicas ambas descansan sobre el mismo principio de oposición complementaria entre los cerros y el océano. Como hemos visto a lo largo de este ensayo no es posible ni pertinente pensar de manera aislada a los polos de nuestro paisaje, pues éste se monta sobre el sistema de huracán.

A partir lo anterior me atreveré a dar una interpretación orográfica de los mapas de Eloxochitlán. En primer lugar, la variación altitudinal propia del declive costero fue integrada en ambos y no se limita a la accidentada orografía con que se representaron los tres núcleos terrestres. En la figura 8 (pág. 281) la leyenda “aire arribeño” se localiza en el occidente, justo en el mismo nivel que en el oriente se lee “abajo”. Al tratarse de un principio general de aprehensión del universo, esta oposición trasciende el acotado espacio del territorio y por ello se plantea más allá de los núcleos continental e insulares.

En la figura 13 (pág. 381) la oposición geográfica entre el arriba y el abajo se vehicula en los niveles horizontales del mundo, por ello el viento arribeño o *pátasun* aparece en el 8vo cielo y el abajeño o *xalatancan* en el 4to. No es casualidad que en esta distribución de los

fenómenos eólico-pluviales los Sanmigueles ocupen el 6to cielo, se trata del plano intermedio entre la tierra y el cielo solar. Finalmente, en el diagrama 4, síntesis de mi argumentación, se puede apreciar el conflicto gráfico que Pedro Salvador enfrentó a la hora de conciliar los cortes vertical y horizontal, pero, sobre todo, el conflicto que le supuso ubicar a las esquinas de la tierra y correlacionarlas con el plano inclinado que determina a su mundo.

En resumen, además de la división horizontal entre cielo, tierra e inframundo, y del par arriba / abajo determinado por el ciclo diario del sol (mediodía y la medianoche), es necesario considerar el corte horizontal y la ubicación intercardinal de las esquinas del mundo, así como al plano inclinado y al par orográfico arriba / abajo. Si bien Huracán tiene su hogar en el océano, gracias a su desdoblamiento y a sus personificaciones, en realidad es presencia en todos y cada uno de los ámbitos del cosmos. No es un dios del inframundo y de las aguas subterráneas, es un verdadero Todopoderoso de las aguas y el principal rector del mundo, es el creador.

Para cerrar este viaje por el tiempo y el espacio de los totonacos centrales deseo traer a colación evidencia sobre su mutua determinación. En este idioma el prefijo *ka-* indica un espacio en donde hay algo, una especie de contenedor; así, la palabra para pueblo, *kachikin*, se puede descomponer en: *ka*: prefijo de espacio, *chik*: casa, e *in*: plural, y se traduce literalmente como “donde están las casas. Lo mismo ocurre con su correlativo para monte, *kakiwin*, que podemos entender como “donde están los árboles”, pues *kiwi*, significa precisamente a éstos.

La palabra para tiempo es *kilhtamaku* y se usa para la sucesión de eventos y para las condiciones meteorológicas. Por otro lado, el concepto para el mundo, es decir, para el espacio en su concepción más abstracta, es *kakilhtamaku*, término que siguiendo la lógica arriba señalada debe traducirse como “donde está el tiempo”. La existencia depende de la contención del flujo temporal, de la imposición de esquinas al eterno girar de los ciclos temporales. De ahí la importancia de los cargadores del mundo y de su ubicación intercardinal; no se trata únicamente de seres que mantienen separados a los planos horizontales del cosmos —tarea que efectivamente realizan— sino sobre todo de númenes que dan forma al tiempo, deidades que crean el espacio y que construyen territorios. Por eso los rayos suelen ocupar esas posiciones, de entre las cuales destaca la nororiental, esquina del mar que coincide con el solsticio de verano y que es el hogar de Huracán, lugar

y tiempo en donde nacen las tormentas. El Trueno Viejo es viejo porque dio forma al tiempo, él es el creador *ex nihilo* del mundo.

## CAPÍTULO VII

### LOS CERROS QUEBRADOS.

#### PUENTES MITOLÓGICOS ENTRE LOS TERRITORIOS TONACOS CENTRAL Y SEPTENTRIONAL

En los capítulos precedentes he mostrado que el episodio de la perra-mujer lo mismo que las personificaciones y el desdoblamiento de la tormenta tienen como polos geográficos al cerro Cozoltépetl y al mar. Para ello transité de la escala local, Zongozotla, y fui sumando comunidades y municipios hasta alcanzar la escala del territorio étnico, la cual coincide con el espacio que ocupa el grupo dialectal central y con el sintagma fluvial del Zempoala. En el presente capítulo traeré a colación tramas míticas eminentemente ciclónicas cuya distribución nos permitirá abandonar las aguas de la cuenca del Tecolutla para conocer e integrar algunos de los territorios que se despliegan hacia el sur, pero sobre todo hacia el norte del central —cuenca del Tuxpan— y que siglos atrás posiblemente conformaron un universo totonaco abarcador.

En el relato Zongozotla 7 un huracán arrebató el penacho de Cozoltépetl. En consecuencia, el Rey de los vientos se convirtió en el *A'cpixi sipi* mientras su penacho dio lugar a un cerro de ocotes. En el Zongozotla 9 Cozoltépetl era una montaña que estaba creciendo y Dios decidió amputarle la punta, misma que fue llevada a donde ahora descansa el cerro de ocotes o *Xkajak sipi*. En ambos casos el acto incoativo es doble: por un lado, al cercenar al coloso occidental se dio origen a su forma actual, y por el otro, su fragmento dio nacimiento al peñón de ocotes que yace en el río en el tránsito climático entre las tierras bajas y las altas.

El tema del cerro quebrado tiene una amplia distribución en el área de tradición mesoamericana; sin embargo, la comunión de temas y personajes no siempre da como resultado los mismos mitos. En el capítulo sexto, por ejemplo, vimos que el relato del origen del maíz incluye un episodio en donde el pájaro carpintero — el Rayo Mayor— rompe una roca, un árbol o un cerro, liberando al precioso grano. La versión más temprana de este episodio es externa a nuestro paisaje: data de 1558 y aparece en *La leyenda de los soles*,

extraordinario documento de la colonia temprana que contiene al tipo C del mito del diluvio según la clasificación de Horcasitas.<sup>454</sup>

Al tratarse de la fuente más temprana del mito de la ruptura del cerro para liberar al maíz conviene citarla textualmente. El primero en entrar a escena es Quetzalcóatl, quien después de robar los huesos preciosos para formar a la primera pareja de humanos se enfrentó al problema de su sustento:

Otra vez dijeron: "¿Qué comerán, oh dioses? Ya todos buscan el alimento." Luego fué la hormiga a coger el maíz desgranado dentro del Tonacatépetl (cerro de las mieses). Encontró Quetzalcóhuatl a la hormiga y le dijo: "Dime adónde fuiste a cogerlo." Muchas veces le pregunta; pero no quiere decirlo. Luego le dice que allá (señalando el lugar); y la acompañó. Quetzalcóhuatl se volvió hormiga negra, la acompañó, y entraron y lo acarrearón ambos: esto es, Quetzalcóhuatl acompañó a la hormiga colorada hasta el depósito, arregló el maíz y en seguida lo llevó a Tamoanchan. Lo mascaron los dioses y lo pusieron en nuestra boca para robustecernos. Después dijeron: "¿Qué haremos del Tonacatépetl?" Fué solo Quetzakóhuatl, lo ató con cordeles y lo quiso llevar a cuevas, pero no lo alzó. A continuación, Oxomoco echó suertes con maíz; también agoró Cipactónal, la mujer de Oxomoco. Porque Cipactónal es mujer. Luego dijeron Oxomoco y Cipactónal que solamente Nanáhuatl (el buboso) desgranaría a palos el Tonacatépetl, porque lo habían adivinado. Se apercibió a los tlaloque (dioses de la lluvia), los tlaloque azules, los tlaloque blancos, los tlaloque amarillos y los tlaloque rojos; y Nanáhuatl desgranó el maíz a palos. Luego es arrebatado por los tlaloque el alimento: el blanco, el negro, el amarillo, el maíz colorado, el frijol, los bledos, la chía, el michihuauhtli (especie de bledos); todo el alimento fué arrebatado. (Leyenda de los Soles, 1992, pág. 121).

Hemos visto que las versiones totonacas de la cuenca del Tecolutla sustituyeron a los antiguos dioses por el carpintero, el zopilote, los abajeños y los arribeños, personajes locales que actualizan el relato. Sólo las hormigas han permanecido en su rol. Sin embargo, en las versiones náhuatl de Yaonáhuac y Huitzilán, así como en la exégesis que a mediados del siglo XX recogió Vicente Díaz Hernández constatamos que el nombre del dios antiguo se ha conservado: el Rayo Mayor es Nanahuatzin (Díaz Hernández, 1945: 64; Taggart, 1997: 215-216). La permanencia del episodio y del nombre prehispánicos en la tradición nahua contemporánea evidencia las continuidades religiosas que sostienen al paradigma de la cosmovisión mesoamericana, al mismo tiempo que nos hablan de los vínculos que estos territorios tuvieron con el Altiplano Central.

---

<sup>454</sup> Se caracteriza porque los sobrevivientes, en algunas versiones gigantes, cometen el pecado de encender fuego para cocinar a los pescados muertos —los ahogados del mundo previo— y como castigo por ahumar el cielo fueron convertidos en animales.

No obstante, los cuatro siglos y medio que separan a las versiones contemporáneas de la colonial se traducen en divergencias que nos obligan a posponer la lectura automática de las narraciones etnográficas a partir de las históricas. Como mostré en el capítulo quinto, lo más pertinente será contraponer una versión prototípica con la colonial para identificar correspondencias y divergencias sin perder de vista que la última pertenece a otro paisaje y, por lo tanto, el simbolismo de sus episodios y personajes deben variar sensiblemente de aquellos que se vivieron y reproducen en el paisaje ciclónico.

Visto a la luz de la forma prototípica la identificación de Quetzalcóatl con la hormiga negra o arriera,<sup>455</sup> por un lado, y su incapacidad de cargar y romper el cerro, por el otro, lo acercan a la imagen de los Rayos menores, seres continentales que traen el viento y la lluvia moderados.<sup>456</sup> Por su parte, los Nahuatzin no muestran variación y en ambos extremos del espectro temporal cumplen la función de quebrar el cerro y liberar al maíz. De lo anterior se desprende que, en el territorio totonaco central, la relación entre Quetzalcóatl y Nahuatzin coloniales es análoga a la que hoy en día sostienen *Nattsu'* y *Aktsini'* y, quizá, también a la que guardaron los personajes principales de los tableros centrales del Juego de Pelota Sur. Quetzalcóatl y *Nattsu'* son el desdoblamiento de los Nahuatzin y *Aktsini'*, nunca al revés.

Ayer como hoy el Trueno Viejo rompe el cerro y libera al maíz independientemente de sus personificaciones o desdoblamientos.<sup>457</sup> Sin embargo, las consecuencias de esta certeza variarán dependiendo la dirección temporal de la inferencia analógica, de los paisajes, así como de la escala de los universos de estudio. Desde el territorio totonaco central, por ejemplo, el mito del origen del maíz se ajusta a las condicionantes orográficas y, por lo tanto, en su narración se privilegia el plano inclinado —arriba / abajo, arribeños / abajeños,

---

<sup>455</sup> La diferencia entre hormiga negra y hormiga roja no es menor. La primera es la arriera, (*Atta mexicana*), mientras que la roja es una hormiga de fuego —llamada así por el dolor de su picadora y agresividad— posiblemente la *Solenopsis gemitata*, que también realiza el vuelo nupcial después de las primeras lluvias fuertes. No es considerada alimento.

<sup>456</sup> Una de las grandes diferencias entre el pasado y el presente de este mito es que en la versión mexica las hormigas y los Tlaloques aparecen como seres independientes, mientras que en la actualidad las primeras dan cuerpo a los segundos.

<sup>457</sup> Gracias al análisis comparativo de 52 versiones contemporáneas —entre ellas dos totonacas centrales— Alfredo López Austin y Leonardo López Lujan (2004) aclaran que el acto de desgranar a palos al cerro debe entenderse como “golpear con el rayo”, traducción que desde el pasado corrobora que el responsable del rompimiento del cerro de los mantenimientos fue el Rayo Mayor, ya sea de manera individual o con el apoyo de sus menores.

zopilotes / hormigas— que da lugar al sistema de huracán, dentro del cual el Trueno Viejo ocupa la esquina marina o nororiental del universo (ver diagrama 9, pág. 388).

Para aquilatar la importancia de estas variaciones es importante distinguir al menos dos grandes mitos al interior del tema del cerro quebrado: a) los del origen del maíz cuya versión paradigmática es la de *La Leyenda de los soles*, y b) los del origen de los cerros, con versiones como las del *Xkajak sipi*, en las cuales la prioridad es el territorio. Como adelanté en el capítulo quinto, los relatos de la primera categoría se limitan a resarcir la carencia del grano. En este sentido, el cerro roto no será geográfico propiamente dicho, sino ritual, como podemos constatar en la danza de los Tejoneros en donde el pájaro carpintero rompe el árbol y libera el maíz. Ese árbol-cerro, sin embargo, no es identificable en el entorno, es todos los cerros y es roto cada vez que la danza se pone en marcha.

Al contrario, en los mitos de origen de los cerros éstos son quebrados y sus fragmentos se distribuyen en el espacio especificando el nombre y el lugar en que cada uno quedó. Más que resarcir una carencia en el mundo su objetivo es crear el paisaje, es decir, imponen la oposición cerro / mar sobre la cual se montan los sintagmas fluviales. Un cosmos plano sería tan yermo como uno sin sol y sin maíz, de ahí la importancia del cerro quebrado en el origen del mundo. Deseo enfatizar que se trata del origen del mundo y de los territorios. En el relato del diluvio Coatepec 1, por ejemplo, el hombre y su perra salen del cofre y aquél se sorprende porque la tierra ya no era plana como solía ser, sino que estaba llena de cerros (pág. 138). De manera similar, Ellison comenta: “[...] antes de la aparición del sol la tierra era plana, y los espíritus de los malvados ancestros, [...] elevaron las montañas para huir de la luz del sol y esconderse bajo tierra.” (Ellison, 2013, pág. 169).<sup>458</sup> En este mismo tenor, Guy Stresser-Péan registró que:

En los mitos totonacos que recabamos en Ozomatlán y Tepetzintla [el Trueno Viejo] aparece primero con forma de un ser mundialmente poderoso, que se había encargado de remodelar la superficie de la Tierra, que había quedado completamente plana después del Diluvio. De esta manera, creó cerros, valles y ríos, lo que hizo posible la vida, en su forma más antigua, que era la del gran bosque poblado de animales salvajes. (Stresser-Péan, 2011, pág. 530).

---

<sup>458</sup> Los ancestros a los que hace referencia Ellison son los gentiles, personificaciones de *Aktsini'* o, en su defecto, seres asociados con el Señor del Monte, numen indisociable de Huracán

El paisaje es ciclónico porque lo construyó Huracán, él es el padre de los cerros y del espacio sobre el cual se levantaron los antiguos altépetl y los municipios y comunidades descendientes de ellos. Sin embargo, así como el Rayo Mayor se desdobra en sus menores, hemos sido testigos de que los cerros se distinguen en principales, como el Cozoltépetl, y los secundarios o fragmentos que se localizan en los alrededores, como el *Xkajak sipi*. Por ello es importante territorializar a los relatos y distinguir los tipos de rupturas según sus consecuencias cósmicas.

Sin duda las interpretaciones sobre los cerros quebrados prehispánicos y coloniales nos ayudan a comprender el sentido de los relatos contemporáneos. No obstante, cuando reparamos en las diferencias entre las versiones antiguas —o de otros paisajes— y aquellas que se viven en el territorio totonaco central nos asaltan dudas sobre la pertinencia de privilegiar las similitudes. Por ejemplo, si contrastamos al episodio del robo del maíz de *La leyenda de los soles* con el universo de versiones del mito del origen del maíz analizadas en ocasión de *Nattsu'*, caemos en cuenta que la narración colonial carece de la segunda secuencia y, por lo tanto, aunque desde el territorio totonaco central podemos reconocer en ella a Huracán no hay indicios de la función ciclónica. El texto colonial termina cuando los tlaloques —las hormigas— se llevan el maíz y lo distribuyen por todo el mundo. En el Totonacapan a esta trama se añadieron el enojo del carpintero —Nanahuatzin—, su negativa a compartir el secreto de la siembra con las hormigas, la venganza ciclónica de éstas y, finalmente, el establecimiento de un acuerdo entre ambas partes.

Relato	1er secuencia		2da secuencia		
	Agente descubridor	Agente liberador	Agente del engaño	Agente engañado	Agente del ciclón
Papantla 8	Hormigas	Carpintero	Carpintero	Hormigas	Hormigas
Zozocolco 4.	<i>Nattsu'</i>	<i>Nattsu'</i>	Humanos	<i>Nattsu'</i>	<i>Nattsu'</i>
Huehuetla 5	Hormigas	Carpintero	Abajeños	Arribeños	Arribeños
Nanacatlán 1	Hormigas	Carpintero	Carpintero	Zopilote	Zopilote
Huitzilán 2	—	Rayo principal	Rayo principal	Rayos secundarios	Rayos secundarios
Yaonáhuac 1	—	Rayo principal	Rayo principal	Rayos secundarios	Rayos secundarios
Yaonáhuac 2	—	Rayo principal	Rayo principal	Rayos secundarios	Rayos secundarios
<i>Leyenda de los soles</i>	Hormigas Quetzalcóatl	Rayo principal	—	—	—

Tabla 6. Contraste del episodio colonial del robo del maíz con versiones nahuas y totonacas contemporáneas del descubrimiento del grano.



Es imposible determinar si la ausencia de la segunda secuencia en el relato colonial es resultado de una omisión del narrador o si la venganza de las hormigas es un episodio tardío. De lo que sí tenemos certeza es que las versiones provenientes de la cuenca del Tecolutla echan a andar la secuencia ciclónica, lo mismo que las nahuas de Huitzilan y Yaonáhuac, decisión que tentativamente se explica porque forman parte del Paisaje Ciclónico del Atlántico Occidental. Sostengo la hipótesis —ya postulada por Jacques Soustelle— de que la mitología de la costa difiere sustancial y geográficamente de aquella del Altiplano Central —paisaje lagunar—, razón suficiente para evitar transpolar mecánicamente a los dioses de un lado, escala y tiempo, a otros; a menos que existan lazos históricos. De darse este último caso nuestro objetivo sería describir el tránsito y las intersecciones entre los universos en contraste.

Baste lo anterior para justificar, primero, la escisión del tema del cerro quebrado en dos mitos; y, segundo, el énfasis que haré en los del origen del territorio.<sup>459</sup> Desde tiempos prehispánicos hasta nuestros días el Rayo mayor reclama preminencia como el rompedor de cerros e, independientemente de los nombres y las funciones que a lo largo de la historia haya tenido y que hoy conserve —Tlálóc, Quetzalcóatl, Nanahuatzin, *Aktsini'*, *Muxi'*—, etnográficamente puedo afirmar que en el PCAO es Huracán y que es el arquitecto del cosmos, por eso el mito de la ruptura y creación de cerros llevan implícito el cambio de era o el inicio del mundo.

Bajo esta luz las versiones Tuxtla 1, 2 y 3 forman parte del mito del cerro quebrado lo mismo que las Zongozotla 7 y 9, a pesar de que no hacen mención explícita de la ruptura. Como recordaremos, las de Tuxtla inician en el extremo occidental, en el Cozoltépetl o *A'cpixi sipi*, con la solicitud de *Aktsini'* de ser llevado aguas abajo hasta la llanura costera. En el atardecer, *Nattsu'* y su abuelo *Aktsini'* llegaron al sitio donde hicieron un descanso; justo ahí el anciano sacó su almohada y se recostó. Cuando reiniciaron su trayecto al mar *Aktsini'* olvidó su cojín, que como el penacho del Rey de los vientos en la versión Zongozotla 7, es parte de su cuerpo, de ahí que *Nattsu'* se viera obligado a regresar en su búsqueda con las consecuencias que ya sabemos.

---

<sup>459</sup> Esta toma de posición no es una renuncia a los aportes del paradigma de la cosmovisión mesoamericana, al contrario, buscan ser una prolongación. Sin el modelo general jamás habría caído en cuenta de que los mitos de origen del territorio son una reformulación de los relatos del Árbol Florido, el cual fue quebrado para permitir que los flujos energéticos de los estratos inferior y superior broten de su herida dando pie a la vida en la tierra. Para el simbolismo mesoamericano de Tamoanchan me he basado en el libro *Tamoanchan y Tlalocan* (López Austin, 1994).

No se trata de cualquier utensilio o adorno sino de elementos asociados con la parte de arriba del cuerpo y del mundo —la cabeza y las tierras altas—. En estos mitos la cima del Cozoltépetl —que puede ser penacho o almohada— debe ser cercenada y llevada tierras abajo como literalmente describe el relato Zongozotla 9, narración que nos explica la razón del rompimiento: evitar que el cerro siga creciendo y alcance el cielo. Para que no quede duda de la continuidad entre la almohada, el penacho y la cabeza comparto la versión de don Miguel García.

[Zongozotla 13]

Cuando estaba oscuro empezó a aclarar, pero cuando empezó a aclarar este cerro no había, ya no había [completo] el *A'cpixi*, había de éste [su actual forma], ya le había cortado la cabeza, le habían tumbado, le volaron la cabeza y la llevaron al río a donde está Tuxtla, debajo de Tuxtla. Ahí está este cerro, ahí está la cabeza, ahí hay árboles de ocote, un ocotal, ahí está la punta de este cerro, no se seca, ese aunque esté haciendo sol no se seca. El río está pasando debajo de este cerro. Lo llevaron la cabeza porque dicen que estaba creciendo el *A'cpixi*.<sup>460</sup>

El restablecimiento de un continuo entre los estratos horizontales del universo —cielo e inframundo— abriría las puertas para que los gentiles invadan la tierra y el cielo o, en su defecto, para que los seres celestes bajen e invadan la tierra y el inframundo. Gastón Macín recogió un hermoso relato al respecto:

[Tepango 6]

[...] Antes el cerro *Ā'kpixi* era muy grande, no se veía la punta porque llegaba hasta el cielo, de allá arriba bajaban unos seres de otros lados, eran como monstruos [...] bajaban de vez en cuando a ver que había en la tierra, pero no era bueno porque ellos no eran de aquí [...] Un día la gente vio que comenzaban a bajar muchos de esos monstruos, eran de muchas formas, gigantes y deformes, bajaban por la gente y se la comían, entonces todas las personas se reunieron para ver que hacían, pues no estaba bien lo que estaba pasando. [...] Había un muchacho que vivía por el *Ā'kpixi*, estaba joven y era muy fuerte, tan fuerte que movía piedras grandes con una mano y la gente le tenía miedo, pero aun así decidieron pedirle ayuda [...] Cómo todos sabían que se iba a negar le ofrecieron refino hasta que lo emborracharon, luego le dieron un mazo y le dijeron que se aventara hacia el cerro para que lo rompiera, el joven hizo caso y se aventó, y al primer golpe rompió el cerro —por eso la punta de ese cerro se ve así, chata, como si la hubieran partido— [...]

La gente se puso muy contenta [...] pero se dieron cuenta que el muchacho era tan fuerte que podía acabar con el mundo, así que le pidieron a San Miguel que cubriera de nubes la cima

---

<sup>460</sup> Entrevista a Miguel García, Zongozotla, 25 de abril de 2004.

de la montaña para que no se viera que ya estaba rota [...] luego dijeron al joven que no había roto el cerro, que se volviera a aventar, él hizo caso y se aventó con más fuerza que antes, pero como ya no había nada se siguió de largo y fue a dar hasta el agua, ahí San Miguel lo encadenó, así como cayó para que ya no pueda salir [...] Ahora solo pregunta cuando es el día de su cumpleaños, porque dice que ese día hará una fiesta grande, pero nadie le dice, lo engañan porque si hace fiesta se acaba el mundo, porque ese muchacho que ahora ya es un viejo es el *Ā'ktzini*, y ese puede inundar el mundo si se lo propone.<sup>461</sup> (Macín Pérez, 2011, pág. 137).

En esta versión, muy cercana a Chicontla 1, los Rayos menores ponen una trampa a *Aktsini'* para sujetarlo en el océano e iniciar nuestra era. Así como en el mundo prehispánico la ruptura del árbol cósmico dio origen al tiempo, en el Totonacapan contemporáneo los mitos de origen de los cerros dan lugar al mundo, al *Kakilhtamaku*, tiempo contenido por los cerros que, implícita o explícitamente, señalan fronteras.

Me apresuro a señalar que este tipo de linderos no son férreos, su función es señalar las intersecciones étnicas, lingüísticas o ecológicas, es decir, son índices del tránsito entre universos. Los siglos de interacción a lo largo del cerco nahua han dado como resultado una serie de mezclas, yuxtaposiciones y reformulaciones como las que atestiguamos en las versiones del episodio de la perra-mujer de Tzinacapan 1 y Huitzilán 1, así como en la lucha entre el ocelote y la serpiente emplumada de Ozelonacaxtla 3, e incluso en el relato de la *cihuachichi* o mujer-perro de Tlapacoya 1. Otro ejemplo de estas soluciones es el breve relato que a continuación reproduzco, réplica del origen del *Xkajak sipi* que esconde un problema adicional.

#### [Zongozotla 14]

Dicen que el Cozol tenía su corona pero en el Diluvio se le cayó y fue a dar al río que está entre Huitzilán, Totutla y Pahuatla [Apulco]. Entre estos tres cerros está ahora la corona del Cozol. Se dice que el Cozol estaba creciendo.<sup>462</sup>

En lugar de un huracán se trata del diluvio y en lugar de penacho o almohada, de una corona. Ambas variaciones son menores. Lo relevante en esta narración es que el fragmento del gran cerro *A'cpixi sipi* no voló hacia la zona de tránsito climático ni cayó en las aguas del Zempoala sino que lo hizo hacia el sur, hacia las tierras altas y frías propias

---

<sup>461</sup> Entrevista realizada a Manuel Salvador, Tepango de Rodríguez, diciembre de 2007.

<sup>462</sup> Entrevista a Antonio y Daniel García, Zongozotla, 3 de mayo de 2000.

de los náhuat de tradición olmeca-tlaxcalteca y, por lo tanto, se hizo cerro sobre el cauce del río Apulco. En el siguiente mapa vemos en rosado a los tres pueblos nahuas entre los cuales cayó la corona del Cozoltépetl, la cual he ubicado hipotéticamente en el centro que forma su triángulo. Hacia el norte está el territorio totonaco central —antiguo pueblo de Hueytlalpan— y en amarillo aparecen las comunidades de Allende y Atlequizayan cercanas al *Xkajak sipi*. Finalmente, el Cozoltépetl aparece en el sur de Zongozotla.



Mapa 38. Contexto geográfico del relato Zongozotla 14. En esta versión, el vuelo del penacho fue hacia el territorio náhuat.

La trayectoria de la corona en la versión Zongozotla 12 contraviene lo expuesto hasta ahora: al volar del *A'cpixi sipi* a las tierras altas meridionales no da pie al sistema de mitades climáticas y, en consecuencia, toda la trama ocurre en la mitad fría en donde los ocotes, el nombre de *Nanahuatzin* y la lengua náhuat son comunes. En resumen, esta versión da la espalda al territorio totonaco central y se interna en la de sus vecinos de tradición olmeca-tlaxcalteca abriendo una nueva ruta para el análisis de la distribución de algunos episodios míticos.

1.

Zongozotla 12 no es un caso aislado. En la siguiente versión del mito de *Nattsu'* la preocupación por los nahuas reaparece. Me fue narrada en abril de 2004 por Jerónimo Cortés.

[Atlequizayán 1]

*Nattsu'*, hay unos cerros, ahí por Siete Cerros, para allá de Zongozotla [al sur], unos cerros altotes [atrás del Cozol], dicen que *Nattsu'* iba arreglando una torre para llegar al cielo pero Dios no quiere que nadie llegue a ver el cielo. *Nattsu'* le dicen al hombre gigante que lo estaba haciendo y Dios lo partió en pedazos [al cerro], *Nattsu'* caminaba por el río, ahí dejó otro cachito de montaña. En esos cerros grandotes, *Aktujun*, hay puros ocotes igualmente que existe en el que está aquí (*Xkajak sipi*). Amaneció y ahí se quedó el gigante, porque andaba de noche, porque de día no podía caminar, amaneció y ahí se quedó en el río. El *A'cpixi* o Cozol es uno de los siete cerros.<sup>463</sup>

El tema del cerro que crece hasta el cielo y que debe ser quebrado aparece otra vez, sólo que en esta ocasión *Nattsu'* es un gigante que amontonaba montañas con ese propósito.<sup>464</sup> La función del Trueno Viejo le corresponde a Dios, quien al romper el cerro crea el territorio y establece las condiciones para el primer amanecer y el cambio de era. A diferencia de los relatos del *Xkajak sipi* que hemos visto hasta ahora —que destacan la excepcionalidad de ocotes en la ribera norte del Zempoala— en Atlequizayán 1 se enfatiza a los Siete Cerros o *Aktujun sipi* ubicados en el sur del Cozol, tierra de ocotes. De hecho, en la narración de don Jerónimo Cortés se postula que tanto el *Xkajak sipi* como el Cozoltépetl son pedazos de aquella gran torre que confeccionaba *Nattsu'*. El parecido con Tuxtla 1 y 2 es evidente, sólo que en lugar de llevar a *Aktsini'* del Cozoltépetl al mar, en Atlequizayán 1 *Nattsu'* carga los pedazos del cerro roto desde el territorio náhuatl —el *Aktujun sipi* o Siete Cerros— hasta el *Xkajak sipi*, aunque su destino final era un sitio indeterminado ubicado en el norte.

---

<sup>463</sup> Entrevista a Jerónimo Cortés, Atlequizayán, abril de 2004.

<sup>464</sup> En lugar de ser el responsable de llevar al mar y sujetar a Huracán, aparece como el pretexto para que aquél rompa el cerro y nazca el territorio, función que me lleva a plantear que, como provocador o sujetador de Huracán, *Nattsu'* debe forzar la construcción del territorio y el mundo.

Por su ubicación extra-totonaca el *Aktujun sipi* se coloca en otra escala geográfica; se trata, por decirlo de alguna manera, del cerro origen del “cerro origen” del territorio totonaco central. En la siguiente versión Antonio Ponce nos brinda más pistas sobre este lugar.

[Atlequizayán 2]

Son dos *A'cpixi sipi*, aquí se quedó uno [*Xkajak sipi*], es el mismo que esta allá en Tetela, el que está aquí abajito. Es la misma, nada más que lo trajo *Aktsini'*, lo trajo por el río, quería moverlo más, pero hay dos cerros [que le impidieron el paso], lo quería llevar en una sola noche, pero como ya no había más espacio entonces ya lo dejó aquí. El *A'cpixi sipi* está enfrente de Tetela, para allá tantito de Tepango, Zacatlán, ahí está otro pueblo, ya están cerquita de Tetela, ahí está el *A'cpixi sipi*.<sup>465</sup>

Se trata de otra versión del mito de origen del *Xkajak sipi* que tiene como protagonista a *Aktsini'* en lugar de *Nattsu'*, sustitución natural. Desde los registros geográfico y étnico la mención de Tetela de Ocampo llama la atención pues no es un municipio ubicado en las faldas del *A'cpixi sipi* como Huitzilan o Zongozotla; al contrario, se encuentra en el corazón de las tierras frías a poco menos de 20 kilómetros en línea recta desde este último, justo donde la versión Atlequizayán 1 ubica al *Aktujun sipi*.<sup>466</sup> Como vimos en el capítulo segundo, Tetela fue un altépetl al que pertenecieron San Juan Totutla y San Esteban Tzanaquautla, comunidades que en el siglo XVI recordaban haber sido fundadas por totonacos que después fueron conquistados por los nahuas. Aunque en un principio los totonacos se sometieron, tiempo después optaron por migrar hacia el territorio de sus parientes lingüísticos, es decir, buscaron refugio en Zongozotla o en la margen norte del Zempoala como recuerda el relato Ozelonacaxtla 3.

Otro breve relato proveniente de San Miguel Atlequizayán abunda sobre los lazos entre los náhuat y los totonacos centrales, sólo que esta vez son subterráneos.

[Atlequizayán 3]

Cuentan una historia de dos hombres de San Miguel [Atlequizayán] que entraron en una de las cuevas de Allende, por ahí pasaba un arroyo y uno de ellos se metió. Dicen que fue a salir

---

<sup>465</sup> Entrevista con Antonio Ponce, Atlequizayán, 30 de julio de 2011.

<sup>466</sup> Tetela de Ocampo tiene una altitud superior (2,500 m s. n. m) a la cumbre del cerro Cozoltépetl (2,290 m s. n. m).

hasta Tlatlauquitepec, pero que ahí pasó siete años y hasta después de ese tiempo es que regresó. Pero regresó sin nada de ropa y apenas pasado un mes falleció.<sup>467</sup>

El relato inicia en una cueva de Allende en la zona de tránsito climático que replica las cualidades frías y acuáticas de Zongozotla y de las tierras altas. Como en muchas narraciones de la tradición religiosa mesoamericana, el hombre entró en la cueva-cerro y después de siete años —cifra que significa lo nefasto en nuestro paisaje— regresó desnudo y enfermo para esperar la muerte. Se trató de un viaje al inframundo, al país de los muertos y las riquezas, estrato del universo asociado con el abajo pero que en esta versión se ubica en las tierras altas de los nahuas, en concreto, en Tlatlauquitepec.<sup>468</sup>

Como vimos en el capítulo primero, durante las primeras décadas de la colonia Tlatlauquitepec disputó con Hueytlalpan la potestad sobre Zongozotla y Huitzilán, comunidades que tuvieron la particularidad de ser limítrofes con los antiguos altépetl de Zacatlán, Tetela y Tlatlauquitepec (ver mapa 23 pág. 96). La mención contemporánea de estas cabeceras señala la frontera étnica de los antiguos altépetl náhuat ubicados en la zona de tránsito entre la Sierra Madre Oriental y el Eje Neovolcánico, corredor del pulque, de los zopilotes y de los mitos y exégesis en donde el nombre del Trueno Viejo es *Nanahuatzin*.

---

<sup>467</sup> Entrevista a Fausto Pérez, Atlequizayán, abril de 2004.

<sup>468</sup> Antiguo altépetl de tradición olmeca-tlaxcalteca que para el momento del contacto era un centro de recaudación de tributos que concentraba, entre otros, a los pueblos totonacos de Hueytlalpan, Ixtepec y al desaparecido Ixcoyamec. Además de él, fueron centros de recaudación de tributo “[...] Papantla, Tlapacoyan y Atlan, y éstos, probablemente, estaban controlados por los mexicatenochcas, muestra de que, como hemos señalado, tenían un predominio cada vez mayor sobre sus aliados.” (García Martínez, 1987, pág. 59).



Mapa 39. Contexto geográfico del relato Atlequizayán 3. El túnel que describe corre del *Xkajak sipi* hasta Tlatlauquitepec.

El viaje del hombre por el inframundo supuso un traslado hacia las tierras frías y altas del centenario vecino étnico, espacio Otro que contrasta con el territorio propio.<sup>469</sup> Responsables del cerco nahua meridional, la mención de Zacatlán, Tetela y Tlatlauquitepec mantiene viva a la memoria histórica.<sup>470</sup> Las tensiones que a lo largo de los siglos han caracterizado a esta zona justifican el tipo de soluciones, las cuales no son exclusivas de

<sup>469</sup> Fieles a la memoria histórica de la provincia de Hueytlalpan, los mitopoetas de Atlequizayán no reconocen a su alteridad radical en los municipios nahuas inmediatos, es decir, aquellos que son dueños de la ribera sur del Zempoala, como Huitzilán, Zoquiapan, Tuzamapan, Jonotla... y que, por la vecindad, les resultan próximos en todos aspectos. La posibilidad de mirarse de una a otra orilla del río impide que se establezca una alteridad radical entre los pueblos asentados sobre las márgenes del Zempoala a pesar de la diferencia lingüística. El intercambio cotidiano necesariamente genera identidades, ejemplo de este tipo de identificación interétnica la vimos en el capítulo anterior, cuando Pierre Beaucage nos contó que en la zona de Cuetzalan los nahuas de tierra caliente se sienten más cercanos a los abajeños totonacos que a los arribeños nahuas, hombres ajenos que visten con lana negra y que parecen zopilotes.

<sup>470</sup> Algo similar vimos en el capítulo segundo en ocasión del relato nahua Tlapacoya 1, que narra la historia de la *cihuachichi*, o mujer-perra. En dicha narración se habla de un túnel que une al cerro Cempoaltépetl con el Coligque ( ver mapa 29, pág. 151), el cual establece la frontera entre los náhuatl de Huauchinango y los totonacos centrales, pero al mismo tiempo une a los totonacos de Zihuateutla con los náhuatl.



los totonacos. En Huitzilan, por ejemplo, James Taggart registró un relato que forma parte del mito de *Nattsu'* o del origen de *Xkajak sipi*:

[Huitzilan 3]

1. Nawewet used to live on the Cosolin. The lightning-bolts [*Kiuteome* = rain gods] feared that the town [Huitzilan] would be lost in a flood, and so they decided to go see the Nawewet. They baptized him Juanito, and they invited him to a dance. "It's really nice where you live. There is a lot of water," they remarked. "Yes, but the water is mine," replied Juanito. The lightning-bolts urged, "Let's go. You're going to visit us. We'll feed you. You'll eat and you'll dance and then you can come back here." Juanito agreed, saying, "I'll go, but wait for me. I must see which package to take. I'm ashamed to go empty-handed The lightning-bolts replied, "Don't be ashamed."

2. At about eleven o'clock at night they took him to the celebration. They went through the water [by way of the river], and Juanito grew tired while they journeyed because he carried such a heavy burden. His burden was a big piece of mountain like that church tower over there [gesturing]. He left his burden right there in the middle of the river below Tuxtla. There is a big hill in the middle of the [Zempoala] river with *ocote* trees on it. Juanito goes there to eat the wood.

3. When they arrived, they saw arches of flowers decorating the cave, only they were not flowers, but rainbows. The water of the river whistled loudly like a guitar. The lightning-bolts said, "We've arrived. Now the musicians will play. Now that you don't have your burden anymore, you can dance." They gave Juanito a lot of *aguardiente*, and he got drunk. They told him it was his saint's day, but he didn't know for sure because he didn't know how to read. The lightning-bolts told him he would stay there. "I've got my home," Juanito protested. But the lightning-bolts explained, "You could have killed us off with a flood. It would have ended the world. It would be better if the world isn't lost by water again. You'll always have meat. The water will bring fish, or drowned animals, or even human beings. You won't have to eat tortillas." And a gentleman spoke to him, saying, "Listen, isn't it great what these people are saying? You won't have to buy clothes either because the water will bring them to you."

4. It was really raining when he arrived there. The lightning-bolts said, "It's your saint's day [June 24]. It'll always rain when it's your saint's day." Well, Juanito stayed there. He got drunk, and the lightning-bolts left him there sleeping. When he awoke there was nobody around. He is still there now. Sometimes, about in July, one can hear him whistling when he plays in the water. He more or less knows his saint's day, but he doesn't know it exactly. The lightning-bolts will not let him know. Because if he knew, he would throw a big celebration and bring a huge rainstorm and we would perish another time. (Taggart, 1997, págs. 211-212).

Como en los relatos Tuxtla 1, 2 y 3, y los Atlequizayán 1 y 2, Juanito *Nawewet* caminó por el río y llevó consigo un pedazo del gran cerro —el cual se infiere fue roto—, pero el cansancio lo hizo detenerse a la altura de Tuxtla. Desde entonces existe una peña llena de ocotes —el *Xkajak sipi*— que además se presenta como el actual hogar de Juanito. Borracho y fiestero, año tras año es engañado por sus desdoblamientos quienes le

prometen que tendrá la carne de los animales y humanos ahogados. Alrededor del mes de julio se le escucha silbar cuando juega en el río.

Este relato náhuat coincide con muchas de las versiones totonacas salvo en un detalle geográfico. Mientras aquellas establecen el mar como destino, Huitzilan 3 no llega a él y en su lugar hace del río y de la peña de ocotes el hogar-prisión del Trueno Viejo, estableciendo así el confín del territorio náhuat en el tránsito climático del territorio totonaco. Así como los relatos de Atlequizayán llevan hasta Tetela, Zacatlán y Tlatlauquitepec el lindero meridional estableciendo una zona de transición étnica, el relato Huitzilan 3 demuestra que los nahuas hacen lo propio, pero en dirección contraria, es decir, penetran en la zona caliente de los totonacos. Al hacer del río y la peña el hogar de Huracán, el relato expresa la necesidad de tránsito entre un universo étnico y el otro. En pocas palabras, estas narraciones nos enseñan que el límite simbólico de los territorios étnicos es consecuente con los añejos procesos históricos que caracterizan a esta zona desde hace 900 años.

Sin importar el mito o el episodio que analicemos —diluvio, perra-mujer, *Aktsini'*, *Nattsu'*, cerros quebrados— el sentido y fundamento del territorio totonaco central depende de su contraste con la alteridad nahua.

2.

Atlequizayán 1 nos cuenta que *Nattsu'* era un gigante que intentó construir una enorme torre apilando montañas para alcanzar el cielo. Una vez que Dios frustró su plan comenzó a llevar los pedazos del *Aktujun sipi*, ubicado en las cercanías de Tetela de Ocampo, hasta las tierras cálidas totonacas pero el amanecer lo sorprendió cuando llevaba auestas al *Xkajak sipi* y ambos quedaron petrificados donde ahora se les mira. La siguiente versión, proviene de Ignacio Allende, confirma la importancia del Cozoltépetl y de los Siete Cerros:

[Ignacio Allende 4]

El Cozol iba creciendo para llegar a donde está Dios, pero este no quiso. Para que no llegaran a él le pidieron a un gigante que lo cortara y que llevara la punta a Siete Cerros. Todos querían

llegar vivos hasta donde está Dios, pero como todos somos pecadores, Dios no quiso. Como también se acabó la tiniebla, el *A'cpixi sipi'* ya tampoco creció.<sup>471</sup>

La tercera versión, también de Ignacio Allende, es más extensa y rica en información.

[Ignacio Allende 5]

Había la obscuridad, todo esto todavía no había luz y hubo un gigante que por aquí vivió mucho tiempo y andaba por acá caminando donde quiera viendo los cerros que había en Pantepec, Veracruz. Había siete cerros que estaban creciendo, se estaban elevando hacia el cielo. Y aquí [pensó el gigante en traerlos a] ese lugar aquí en Zongozotla, es el que le dicen el Cozol, vino el primer viaje lo fue a arrancar allá, según el gigante lo trajo, lo trajo cargando, su paso era acá, lo planto ahí, ahí se quedó. Se fue por el otro y dijo: lo voy a hacer como una especie de escalera para que podamos llegar al cielo con este cerro y así iba a sobreponer los cerros. Pero resulta que [en] el segundo viaje que hizo ya venía por acá, pasando por este lado [entre Atlequizayán y Zoquiapan] todo lo que es la cañada o sea el río, de momento se le empezó a aclarar el tiempo así, empezó a aparecer la luz y no podía ver la claridad, soltó el cerro el que está ahí el *Xkajak sipi*, ahí lo dejó, lo dejó plantado, se quedó. Y este gigante se fue, quién sabe para dónde, esto para que no siguiera trayendo el cerro para no llegar hasta el cielo, esta es la leyenda que tiene el cerro del Cozol. Y al empezar a verse la claridad de la luz del sol o del día, este cerro que se ve ahí y este otro, se le cerró el paso, se vinieron los cerros así, esta es la rodilla del cerro que está aquí, según, las rodillas se cerraron y ya no pudo pasar el gigante, ahí dejó el cerro, ya no lo dejaron pasar, el gigante no tiene nombre, nomás decían que andaba un gigante, pero no se supo ni quién fue, pero desapareció cuando hubo la claridad.<sup>472</sup>

Ignacio Allende 5 ubica a los Siete Cerros en el lejano norte, en Pantepec, Veracruz. La referencia a los Siete Cerros o *Aktujun sipi* en el septentrión presenta un panorama completamente distinto al que vimos en ocasión de Zongozotla 1 y Atlequizayán 1, 2 y 3, pues en lugar de mirar hacia el sur y las tierras altas de los náhuat —Tetela, Zacatlán y Tlatlauquitepec— se proyecta a un territorio étnicamente ajeno pero lingüísticamente cercano: Pantepec no está en Veracruz,<sup>473</sup> sino en Puebla, y junto con Mecapalapa, Jalpan, Pápalo y Petlacota, conforma el núcleo principal de los totonacos septentrionales estudiados por Alain Ichon.<sup>474</sup> La presencia de Siete Cerros o *Aktujun sipi* en los lados sur

---

<sup>471</sup> Entrevista anónima, Ignacio Allende, abril de 2004.

<sup>472</sup> Entrevista a Gabino Velázquez Peralta, Ignacio Allende, 2011.

<sup>473</sup> No existe ninguna comunidad veracruzana de importancia histórica y contemporánea con ese nombre.

<sup>474</sup> El grupo dialectal totonaco del norte se distribuye en los actuales municipios poblanos de Francisco Z. Mena, Jalpan, Pantepec, Naupan, Huauchinango, Tlacuilotepec, Venustiano Carranza, Xicotepec y Zihuateutla. En Veracruz únicamente se habla en Ixhuatlán de Madero. De las cinco localidades estudiadas por Ichon, Jalpan y Pantepec son cabeceras municipales del mismo nombre,

y norte establece un eje perpendicular a la ruta del sol y los ríos, pero además trae a la mesa el problema de la unidad del universo etnolingüístico totonaco y de las comparaciones al interior de él.

El lector atento habrá notado que a partir del capítulo tercero únicamente he considerado fuentes históricas y etnográficas relativas al grupo totonaco central, es decir, aquellos de la cuenca del Tecolutla.<sup>475</sup> Con esta decisión puse entre paréntesis la idea de un universo totonaco abstracto y homogéneo que se materializa en una unidad étnica, lingüística, territorial, religiosa, etcétera. Esta idea —“trampa del nombre” la llamó Leopoldo Valiñas— es un obstáculo para cualquier ejercicio comparativo al interior del grupo etnolingüístico.<sup>476</sup> Mi estrategia para evitarla fue partir del supuesto contrario: los colectivos étnicos se parecen más a sus vecinos que a sus parientes lingüísticos. A esta conclusión llegó Roberto Williams después de haber visitado los tres grupos dialectales totonacos.<sup>477</sup> En su guion general del grupo etnolingüístico que redactó para el Museo Nacional de Antropología afirmó lo siguiente:<sup>478</sup>

Conviene aclarar que este guion no trata de poblados totonacos situados al norte del río Cazonas, tales como Apapantilla (Municipio de Jalpan, Puebla.), Pantepec (Mpio. De igual nombre en Puebla) y San Francisco (Mpio. De Ixhuatlán de Madero, Ver.) porque en gran

---

mientras que Mecapalapa es agencia municipal del segundo. Tanto Pápalo como Petlacota pertenecen al municipio de Tlacuilotepec (ver mapa 3, pág. 36).

<sup>475</sup> Cuando la falta de versiones me obligó a buscar fuera de este territorio étnico, recurrí a variantes provenientes de los municipios nahuas vecinos: Chiconcuaula, Huauchinango, Tepetzintla, Huitzilán, Zoquiapan, Ahuacatlán y Cuetzalan.

<sup>476</sup> Hasta ahora, el único ejercicio de este tipo lo ha realizado Nicolas Ellison (2013), quien contrastó elementos cosmogónicos de la zona de Huehuetla —grupo central— con la monografía religiosa de Alan Ichon —grupo septentrional—. Desde su punto de vista, el estado fragmentario de la cosmogonía que encuentra en Huehuetla está relacionado con el avanzado proceso de aculturación que, a su vez, ha provocado el declive de los sistemas rituales autóctonos vitales en el núcleo septentrional. A pesar de la diversidad que describe, Ellison considera que la jerarquía entre las divinidades, la división cosmológica del espacio y la relación con la pérdida del alma son muy próximos entre los grupos dialectales totonacos y, por lo tanto, afirma que existe una cosmología prácticamente idéntica en su estructura, pero que hoy en día está parcialmente desarticulada (2013, pág. 159). Aunque suscribo su opinión, los indicios a partir de los cuales propone la estructura cosmológica son comunes a gran parte de los pueblos de tradición mesoamericana, lo que me lleva a pensar que su hipótesis de unidad totonaca se basó, principalmente, sobre el parentesco lingüístico y la matriz cosmológica mesoamericana (Ellison, 2013, pág. 157).

<sup>477</sup> Para los del norte visitó Pantepec, Puebla; para los del centro Coyutla y El Tajín, Veracruz; y para los del sur Landero y Coss, Veracruz.

<sup>478</sup> Durante los trabajos de planeación del Museo Nacional de Antropología (1961-1963), Williams García participó como asesor científico del área de etnografía para el Golfo de México. Entre los documentos que redactó se encuentra una monografía general del grupo etnolingüístico totonaco que tuvo como puntos de referencia, para el grupo dialectal del centro a las comunidades de El Tajín, San Marcos Eloxochitlán y San Juan Ahuacatlán; y para el grupo dialectal del sur a Landero y Coss.

parte están caracterizados dentro de la cultura configurada en el guion Los Otomíes de la Sierra de Puebla, sin dejar por ello de poseer elementos netamente totonacos. (Williams García, 1962, págs. 1-2).

Lo anterior no significa que los totonacos septentrionales sean incomparables e incompatibles con sus hermanos del centro y del sur. Todo lo contrario, como Williams García acotó, Ellison afirma y yo sostengo, existen muchos elementos “netamente totonacos”. No obstante, para identificarlos y valorarlos es necesario analizar por separado a los sistemas étnicos para, posteriormente, comparar las respectivas síntesis. Más que constatar la presencia aislada de cerros quebrados, gigantes, serpientes emplumadas, hormigas o zopilotes —temas comunes en el trópico norteamericano— he intentado mostrar que a partir del estudio de su distribución es posible acceder a algunas claves para comprender procesos históricos que dan identidad a los colectivos contemporáneos.

El Siete Cerros septentrional es, sin duda, un ejemplo de este tipo de claves. Don Gabino Velázquez, narrador de Ignacio Allende 5, tuvo a bien darme información adicional sobre él.

*Aktujun* es el Siete Cerros, había siete cerros allá y todavía los hay. Si usted va ahí se nota, ahí cuando está bien clarito todo, se ven bien, están formaditos todos, en Pantepec, Veracruz. Por allá está en un potrero, es en una llanura, había siete cerros ahí formaditos se ve bien, [se] llegó a creer que estaban ahí los siete cerros o están.

Los que viven allá ejercen la brujería, la gente de allá, si va uno de acá que lo desconocen lo ponen a trabajar, sí le pagan, pero en el momento que quieren convertirlo en un buey o en un toro o en una bestia lo convierten y lo hacen trabajar sin pagarle nada, le dan de comer lo que le dan a los animales a uno, según, y esto es efectivo porque si va uno de acá casi casi es seguro que lo van a convertir a uno en animal, allá en *Aktujun*, nada más le dan unos chicotazos allá, siete chicotazos y ya está, y se vuelven toros o vacas y como sin nada están trabajando los animales, los hacen trabajar bien, según allá, apenas está un señor que vive, ya está enfermo, casi ya se quiere morir, él cuenta, dice, a mí me convirtieron en una bestia ahí dice, un macho yo veía como estaban comiendo y nosotros trabajábamos ahí dice, nos daban de comer puro zacate y no lo queríamos comer pero teníamos que comer porque teníamos hambre, él ahorita no le come a usted carne, pura hierva come.

La misma persona que lo había convertido le dio chicotazos y volvió a ser persona.<sup>479</sup>

La descripción de una llanura con “cerros formaditos” es real y hace referencia al municipio nahua veracruzano de Chicontepec, lugar en donde sobresalen una serie de cerros entre

---

<sup>479</sup> Entrevista a Gabino Velázquez, Ignacio Allende, 2011.

los que destaca el imponente Postectli. Relativamente lejanos de Pantepec —poco más de 43 kilómetros en línea recta— los llanos y promontorios chicontepecanos son el *Aktujun sipi* septentrional, referencia que comparte con su homónimo meridional el hecho de que se elevan en territorios nahuas. No se trata de una mera coincidencia, al contrario, las etimologías de los nombres nahuas del municipio y del cerro veracruzanos son reveladoras. Para el primero Arturo Gómez comenta:

“*Chicome*: siete, *tepe(tl)*: cerro y, *c*: lugar de, lugar donde existe, lugar donde abunda o lugar situado en. [...] El término Chicontepec puede considerarse como un orotopónimo que cumple con los requisitos de su significado. En el amplio territorio que ocupó siglos atrás se pueden apreciar distribuidos los siete cerros que en él se engloban: Postectli, Tepenahuac, Tzoahcalli, Ayacachtli, Xochicoatepec, Xihuicomitl y Tepeicxitle; además, detrás del Cerro San Miguel se forman en línea siete montañas, las cuales originan el significado toponímico de la cabecera municipal. (Gómez Martínez, 2002, págs. 17-18).

Respecto al nombre del cerro Alfredo López Austin apunta que *Poztectlli* se traduce literalmente como “el roto” (López Austin, 2006, pág. 126), de donde se desprende que se trata del “Cerro quebrado”. Recordemos que Ignacio Allende 5 describe siete cerros en Pantepec —*Aktujun sipi* septentrional— que crecían para alcanzar el cielo. Un gigante los vio y decidió traerlos hasta donde está el Cozol —*Aktujun sipi* meridional— para amontonarlos y hacer una escalera al cielo. La mudanza de los picos supone el previo rompimiento en Pantepec, mientras que la escalera inconclusa en el Cozoltépetl replica el rompimiento original, ya que en ambos casos se canceló el acceso al cielo y en su lugar quedó el mundo como lo conocemos. En términos geográficos, lingüísticos y étnicos la ruta del gigante oscila entre la frontera étnica entre los totonacos centrales y los náhuat (*Aktujun sipi* meridional), y aquella de los totonacos del norte y los nahuas de la Huasteca (*Aktujun sipi* septentrional). Pareciera que el mito de los cerros quebrados busca marcar las fronteras simbólicas, las mojoneras, de un área de tradición totonaca común que integra a los grupos dialectales del centro y norte.<sup>480</sup>

---

<sup>480</sup> De ser así, los *Aktujun sipi* meridional y septentrional establecen los límites del territorio simbólico de todos los totonacos, excepto, a los del grupo dialectal del sur, el cual aparece mitológicamente aislado de sus contrapartes central y norteña, escisión que establece un problema histórico, lingüístico y etnográfico particular del que, por falta de espacio, tiempo y fuentes etnográficas, me es imposible dar cuenta.

La equivalencia semántica entre Chicontepec y *Aktujun sipi* —“Siete Cerros” en sus respectivos idiomas— nos habla de una mutua traducción que, a su vez, es evidencia del contacto histórico entre los territorios del Totonacapan y aquellos de la Huasteca. Para fundamentar esta posibilidad traeré a colación otros relatos sobre el *Aktujun sipi* septentrional. En Atlequizayán, Antonio Ponce me compartió que:

[Atlequizayán 4]

*Aktujun sipi* está en el norte, aquí la creencia es que ellos fueron los que mataron a Cristo, le dijo su abuelito que en el *Aktujun* es donde mataron a Cristo y antes de que él se fuera al cielo pusieron un gallo para que cantara a la hora que se fuera, pero el gallo no cantó y entonces los que lo mataron se enojaron y comenzaron a hacer pedacitos al gallo con sus espadas y sus machetes, pero cuando le cortaban más, los pedacitos del gallo cantaban y se fueron formando muchos, se multiplicaron. Y cuando empezaron a construir su pirámide empezaron a trabajar mucho y ya casi llegaban al cielo y cuando querían traerlo de regreso a la tierra para poderlo matar no pudieron, llegaron hasta la cima, les tumbaron la pirámide que estaban haciendo para llegar hasta el cielo, la tumbó San Miguel Arcángel, la hizo en siete pedazos por eso le llaman *Aktujun*, cuando tumbaron la pirámide llovió mucho, hubo rayos, relámpagos, fue cuando San Miguel tumbó la pirámide. De aquí tiene buena vista para allá.<sup>481</sup>

Salvo el episodio de la multiplicación de los gallos la trama es la misma. Por eso me atrevo a afirmar que aquellos que mataron a Cristo y que después quisieron construir una pirámide para llegar al cielo y traerlo de vuelta a la tierra eran gigantes. Un detalle a destacar es que don Antonio dijo que desde Atlequizayán se tiene buena vista de allá, es decir, que desde ahí es posible divisar los picos de Chicontepec, dicho que se corrobora con la fotografía que Nicolas Ellison tomó del Postectli desde Jonotla, municipio ubicado a escasos kilómetros al este de Atlequizayán, en la orilla nahua del Zempoala.

---

<sup>481</sup> Entrevista con Antonio Ponce Pérez, Atlequizayán, 30 de julio de 2011.

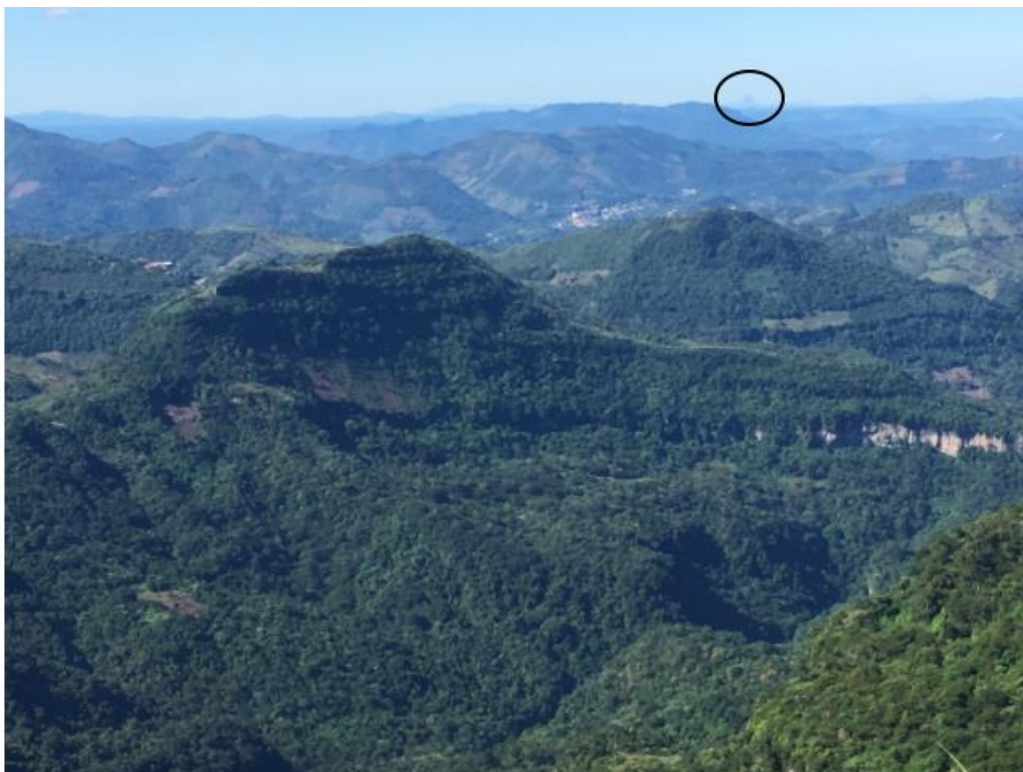


Foto 19. En círculo se distingue al cerro Postectli o *Aktujunsipi*, ubicado en las llanuras de Chicontepec, Veracruz. La toma se realizó desde la peña de Jonotla, Puebla. Nicolas Ellison.

La siguiente versión forma parte de los mitos de *Nattsu'* lo mismo que de la del cerro de ocotes.

[Ignacio Allende 6]

Era un hombre alto, un gigante. Estaba creciendo el *A'cpixi sipi'*, va a llegar al cielo. Estaba oscuro y trabajaba. El gigante iba a llevar a los cerros a Siete Cerros, por el norte, se llevaba a los cerros en Mecapal. Amaneció y se quedó en el cerro *Xkajak sipi*. El gigante se llamaba *Nattsu'*.<sup>482</sup>

A diferencia de Ignacio Allende 5 ésta invierte el sentido del trayecto del gigante. En lugar de traer a los cerros desde el *Aktujun sipi* septentrional a la frontera con los náhuatl, *Nattsu'* tuvo como encomienda llevar los pedazos de montaña desde el Cozoltépetl hasta el lejano norte. Entre estos dos puntos, que si los unimos con una línea recta forman un eje de

---

<sup>482</sup> Entrevista anónima, Ignacio Allende, abril de 2004.



orientación sur / norte, la referencia principal es el ya conocido cerro de ocotes o *Xkajak sipi*, el cual se levanta en el triángulo que forman Atlequizayán, Tuxtla e Ignacio Allende. Esta ruta sur / norte es la misma que narró Florentino Juárez en Tuxtla 3 cuando *Nattsu'* debía cargar sobre sus espaldas a su abuelo *Aktsini'* desde el Cozoltépetl hasta el *Aktujun sipi*, sitio que está en el norte, es visible desde los sitios altos y en el cual convergen los ríos Apulco y Zempoala antes de desembocar en el mar.<sup>483</sup>

El tema de los Siete Cerros también aparece en la monografía cosmogónica que Isabel Kelly redactó sobre Eloxochitlán:

Every person has 12 companions, of which 4 are the principal ones. If one of the 4 is captured, wounded, or killed, the human counterpart suffers correspondingly. Wild animals are the usual companions: deer, jabalí, badger, serpent, and birds; the 12 are all of the same kind—that is, all are deer, all are snakes, and so on. Forest trees also may be companions; they are desirable because of their durability and the implication of longevity. Fortunately for survival, the companions do not live near settlements but inhabit 7 tall, impenetrable peaks to the north, safe from direct human aggression. (Kelly, 1966, pág. 403).

No tengo duda de que estos siete picos que se localizan hacia el norte son los de Chicontepec y, por lo tanto, son el *Aktujun sipi* septentrional. El que se describan como un lugar lejano y deshabitado en donde los *alter ego* animales (*takuxta*) están libres de las agresiones de los cazadores nos indica que se les pensaba como un sitio límite, es decir, propio pero inaccesible. Si efectivamente el lugar en donde habitan los *alter ego* debe ser lejano y se piensa como el límite del territorio simbólico (que en este caso coincide con el etnolingüístico), no nos sorprenderá que Cora Govers haya registrado que en Nanacatlán el cerro donde se guardan los *takuxta* esté al sur y sea el Cozoltépetl.

Como dice Irene: “Los dobles de Nanacatlán viven allá arriba en lo alto del cerro, sobre Zongozotla [...] y por eso los nanacatecos nunca deben ir a cazar a ese lugar, por el riesgo de que puedan matar a otro nanacateco. Si tu doble principal muere, tú también mueres; si algo les pasa a tus otros dobles, tú te enfermas (Irene Castañeda, 1989). (Govers, 2013, pág. 199).

---

<sup>483</sup> En el plano mítico los ríos de la cuenca del Tecolutla cambian su curso natural para coincidir en el norte.

Lo mismo que los túneles que conectan a Ignacio Allende con Tlatlauquitepec o a las referencias que ubican al *Aktujun sipi* meridional en Tetela o Zacatlán, esta zona de tránsito es ajena a la vida cotidiana, imagen que los acerca a eso que en la cosmovisión mesoamericana se reconoce como el inframundo. En este sentido, es probable que los territorios de las alteridades más contrastantes se vivieran como zonas de peligro y de muerte, pero también de origen.<sup>484</sup> El siguiente relato, documentado en las tierras bajas de Papantla, confirma que el *Aktujun sipi* septentrional no es exclusivo de la zona de tránsito climático y del extremo occidental del territorio sino que es, fue, una coordenada importante a lo largo y ancho del sintagma fluvial del Zempoala.

[Papantla 9]

Mis abuelos me dijeron que hace muchos años estaban haciendo siete torres los trabajadores que vivían en la tierra. Éstos tenían una sola palabra, ella bastaba para entenderse.

Pero un día los dioses se dieron cuenta y acordaron inmediatamente parar la obra. Para ello enviaron un angelito llamado trueno menor, San Miguel. Ellos consideraban que valía más destruir las siete torres que causar la destrucción de la tierra. No podían permitir que los hombres llegaran al cielo.

San Miguel se puso a trabajar. Trató de destruir la obra con su espada; pero la obra seguía subiendo. Se cansó el trueno menor de trabajar y trabajar y no hacer nada. Regresó al cielo y los dioses decidieron mandar una fuerza mayor. Enviaron entonces al trueno mayor para que destruyera las siete torres. Éste obedeció y cuando bajó a la tierra, el cielo se nubló; apareció una nube sobre las siete torres. Se desataron los huracanes. Entonces los hombres pensaron que esa nube nunca había aparecido; nadie la había visto; era tan grande que no lograba verse a través de ella y nadie podía trabajar. En esos momentos, cayó la lluvia mayor sobre el pueblo y se escuchó un grito del trueno mayor. La tierra empezó a temblar, cayeron árboles, relámpagos, truenos y rayos; las lluvias no cesaban. La primera torre cayó y nació el primer idioma; luego las demás torres cayeron una por una, destruidas por la fuerza mayor. Y así fueron naciendo los idiomas.

Cuando hubieron caído todas las torres, se volvió a aclarar el cielo, desaparecieron las nubes y los trabajadores pudieron ver. El primer trabajador pidió lata y le dieron piedra; el segundo albañil pidió agua y le dieron ladrillo. Nadie se podía entender; todos hablaban distinto idioma.

---

<sup>484</sup> Desde el punto de vista histórico, la referencia a Siete Cerros septentrionales en donde los animales-tona (*takuxta*) se guardan de los ataques humanos, es armónica con aquella de las Siete Cuevas o Chicomoztoc. En los primeros capítulos hice énfasis en que el trayecto desde el origen mítico a la tierra prometida suponía el tránsito del estadio de salvaje y bárbaro al de civilizado, antagonismo que se reproduce en el tonalismo, salvo que en el lugar del origen el estadio de animal, y en el de destino, de humano. De ser así, la identificación de un grupo totonaco en el norte lejano bien pudo servir para imaginar —¿reconocer?— un lugar de origen para los del centro, un Chicomoztoc. Esto explicaría la menor recurrencia de las versiones del *Aktujun sipi* meridional —el sur no está asociado con el origen—, pero, sobre todo, la escisión del grupo dialectal Xalapa-Misantla, el cual, por su ubicación hacia el sureste, simbólicamente no podía hacer las veces de Chicomoztoc.

Entonces ya no pudieron seguir trabajando para reconstruir la obra; y así todos se dispersaron en todo el mundo y formaron varios pueblos. Por eso tenemos varios idiomas: unos hablan español, otros francés, latín, totonaco, inglés, náhuatl y todos los idiomas que existen.

Es verdad lo que te digo. Así me lo contaron mis abuelos. Esas siete torres aún existen como las pirámides y los montículos que han sido descubiertos. (Cuentos Totonacos, 2000, pág. 155-156).<sup>485</sup>

Esta narración es armónica con lo planteado en los capítulos cuarto, quinto y sexto, pues identifica a san Miguel con el Trueno menor mientras que el Mayor, seguramente san Juan, juega el rol de Huracán. El desdoblamiento de la tormenta no podría tener mejor ejemplo. En el registro interétnico e interlingüístico la fusión del tema bíblico de la Torre de Babel y el mito del cerro quebrado tuvo como resultado una síntesis afortunada; al identificar a cada torre con un idioma se homologan a los cerros con los pueblos o identidades étnicas, misma lógica de los antiguos altépetl. De esta manera, detrás del origen de la diversidad de idiomas podemos reconocer el establecimiento de las zonas fronterizas o de intersección étnica. Finalmente, la aseveración de que las Siete Torres realmente existen confirma lo dicho por Antonio Ponce en Atlequizayán 4. No se trata de un lugar imaginario sino de una referencia geográfica *stricto censo*, como las pirámides de El Tajín.

Para que no quede duda reproduciré un fragmento de la extensa narración que Guido Münch (1992) recogió en Papantla y que tituló “Los gemelos del maíz.”<sup>486</sup> *Grosso modo*, el relato narra las aventuras de unos gemelos que a la postre se convertirán en el sol y la luna. Antes de esta metamorfosis, alrededor de la mitad de la narración, tiene lugar el siguiente episodio:

[Papantla 10 (fragmento)]

El Quihuecolo le dijo al primer gemelo que debía aprender a sembrar maíz. Para esto, el joven ordenó a todos los animales del monte y a los árboles que le ayudaran, para salvar a nuestros antepasados del mundo de la gran oscuridad y dar luz a las nuevas generaciones. El maestro le aconsejó que buscara una canasta con un hoyo en el fondo y fuera a pedir un poco de maíz prestado con una comadre de su abuela que vivía en un cerro lejano. Así lo hizo. Al tiempo

---

<sup>485</sup> Los narradores fueron Rosa Isela Albarrán Serrano y Juan Zimbrón Méndez. En la versión original en totonaco el título del relato es *Xaqtujun* Torres, es decir, Las Siete Torres.

<sup>486</sup> Se trata, en realidad, de la puesta en secuencia de diversos relatos que el autor documentó en diferentes momentos y posiblemente con distintos colaboradores, hecho que dificulta su interpretación. De cualquier manera, se trata de un documento de gran valor etnográfico a pesar de que carecemos de las herramientas para hacer una crítica de él. La versión íntegra está contenida en el Anexo I.

que desgranaba las mazorcas, las hormigas arrieras y las tuzas, por un hoyo hecho debajo de la tierra, se llevaban los granos. De esta manera engañó a la viejita. Logró obtener cuatro fanegas de maíz, muchísimo más de lo que había pedido prestado.

En su tiempo, el joven decidió empezar a trabajar el campo por instrucciones del Dios del Monte. Cortó 24 varas que se convirtieron en machetes y hachas. Sus amigos los animales rozaron siete cerros completos en Chicontepec. A los tres días quemó la madera. Con anterioridad había dicho a su abuelita que cuando llegara el humo del incendio se escondiera en el temazcal; sin embargo, ella no lo creyó; pereció asfixiada. Cuando regresó el muchacho a la casa la encontró muerta; le arrancó doce cabellos del sobaco, se los metió en la nariz, le sopló con vigor y la abuelita resucitó. A los cinco días después de la siembra se dio una gran cantidad de mazorcas, tan grandes como nunca se habían visto. El primer gemelo ordenó a los animales poner todo el grano adentro de un cerro del Tajín, en el lugar donde hacía mucho tiempo había caído el primer rayo. El Quihuocolo le avisó que iba a venir el fin del mundo de las tinieblas e hizo que todo el maíz quedara escondido en el corazón de una roca tan grande como el cerro mismo.

Las referencias a El Tajín y a siete picos de Chicontepec bastan para confirmar que desde las tierras altas de Eloxochitlán hasta la tierra caliente de Papantla el *Aktujun sipi* septentrional es un lugar bien identificado e incluso visible. Por lo demás, la recurrencia de los rayos, los huracanes y san Miguel Arcángel bastan para sostener el carácter huracánico de estas versiones. En caso de duda la siguiente, procedente de Xonalpú, Huehuetla, sintetiza gran parte de mis hipótesis:

#### [Huehuetla 7]

Dicen que hay un Siete Cerros por este lado [el norte], no me acuerdo sí será para acá del estado de Hidalgo, no sé porque caminaban los abuelos, iban ahí a los Siete Cerros, que ahí se iba a quedar. Pero creo que llamaron a Dios y lo amarraron [a los cerros], para que se estuviera ahí, se puede ver una presa ahí porque es el patrón del agua digamos, si viviera ahí no sé si pidieron a Dios que lo quite de ahí y lo llevara al mar, que lo amarran y lo llevan porque es un gran señor, creo, no sé cómo sería. Lo llevan al mar y ahí lo dejan y por eso siempre grita y chilla y llora, no sé, pero cuando empieza a gritar desde junio, julio y agosto y se empieza a despedir y ya empieza otra vez el calorcito, el temporal de agua, digamos. Pues se oye, es como rayo, relámpago, pero dicen que es en el agua, es como las ranas, no sé si han de conocer ranas que se meten en el agua y chillan pero también se oye de lejos, así es el *Aktsini'*. Dicen que hay vida en el mar porque ahí lo fueron a dejar, porque iba a vivir aquí por este rumbo, creo que no está muy lejos de aquí, en el Siete Cerros que le llaman, *Aktujun sipi* así lo llamaron nuestros abuelos. [De] Los Siete Cerros lo llevaron, lo fueron a abandonar allá en el mar, no sé de dónde nació, dónde salió, cómo nació, se iba a vivir como de en medio del estado, digamos de la República, pero decían que iba a romper al estado digamos si estuviera [ahí], y lo mandaron por ahí en el mar. *Aktujun sipi* es donde iba a vivir, Siete Cerros, dicen que hay siete cerros aquí de este lado, pero no sé muy bien donde quedan. La gente de aquí iban allá, parece que iban a pedir la lluvia, el agua, no sé muy bien, en Siete Cerros ahí es donde pedían el agua, ahí es donde quería vivir el *Aktsini'* pero se lo llevaron al mar, lo fueron a dejar ahí, porque si estuviera ahí debiera de haber una presa ahí, una laguna, podría salir el agua, porque es del agua, es como un pescado, no puede vivir así nada más, sino que es del agua y lo fueron a dejar en el mar y por eso siempre llora, llora, chilla pero no faltando dicen que porque en el temporal de agua, se derrumban, se van las casas, animales, pero dicen que

le llegan hasta allá, los marranitos, los becerros, este le está llamando, llorando, pidiendo su comida, todo lo que se lleva el río se va para allá, todo Veracruz, hasta Nautla, todo por ahí sale.

El *Aktsini'* se iba a quedar en el *Aktujun sipi* pero la gente no quisieron que se quede ahí y le pidieron a Dios para que le lleven al mar, que lo dejen allá lejos, que no se quede acá, el *Aktujun sipi* no sé dónde quedé muy bien, porque dicen nuestros abuelos que el *Aktujun sipi* es donde iban a pedir el agua, la lluvia o en aquel año había sarampión, viruelas y esa enfermedad mataba a la gente pero se iban a pedir a Dios allá que se quite el mal, la enfermedad, que haya producción de maíz; [por] sus animales iban a pedir ahí, pero no sé mucho cómo, porque iban allá, había sacerdotes, no sé, porque dicen que había personas que su misión era pedir agua en el manantial.<sup>487</sup>

La referencia al estado de Hidalgo convoca al territorio de los totonacos septentrionales. Ubicado en el norte del río San Marcos, este territorio tiene como epicentro el punto trino que forman los estados de Veracruz, Puebla e Hidalgo, tierras que por siglos han habitado nahuas, otomíes, tepehuas y totonacos del norte, configuración interétnica que ha dado lugar a una cosmología particular —una cultura común según James Dow (2004, pág. 14)—. Reconocida como Huasteca meridional o del sur, en toda esta área los picos de Chicontepec son una referencia mítica y ritual de primer orden. En este contexto, la referencia a que el *Aktujun sipi* septentrional fue un lugar al que iban los abuelos de Huehuetla para solicitar el agua y el bienestar de las milpas es anecdótica y sugiere que, efectivamente, los picos de Chicontepec fueron y son un sitio sagrado para los totonacos del norte que los tienen a tiro de piedra, así como para los del centro, que los distinguen a lontananza.

---

<sup>487</sup> Entrevista a Pedro Juárez García, Huehuetla, 2011.



Foto 20. El cerro Postectli o *Aktujunsipi*. Leopoldo Trejo, 2014.

Si efectivamente el *Aktujun sipi* septentrional fue un lugar de peregrinación para solicitar agua su parecido con el santuario del Señor de Jalacingo es evidente (capítulo sexto págs. 360-361).<sup>488</sup> El hecho de que tanto los picos de Chicontepec como Jalacingo sean sitios para la solicitud de lluvias y de buenas cosechas, y que ambos se ubiquen en territorios hoy día habitados por nahuas nos habla de que la mitología huracánica de los totonacos centrales tiene como una de sus principales preocupaciones el establecimiento de linderos simbólicos hacia el norte y el sur. El siguiente relato es muy claro al respecto:

[Ignacio Allende 7]

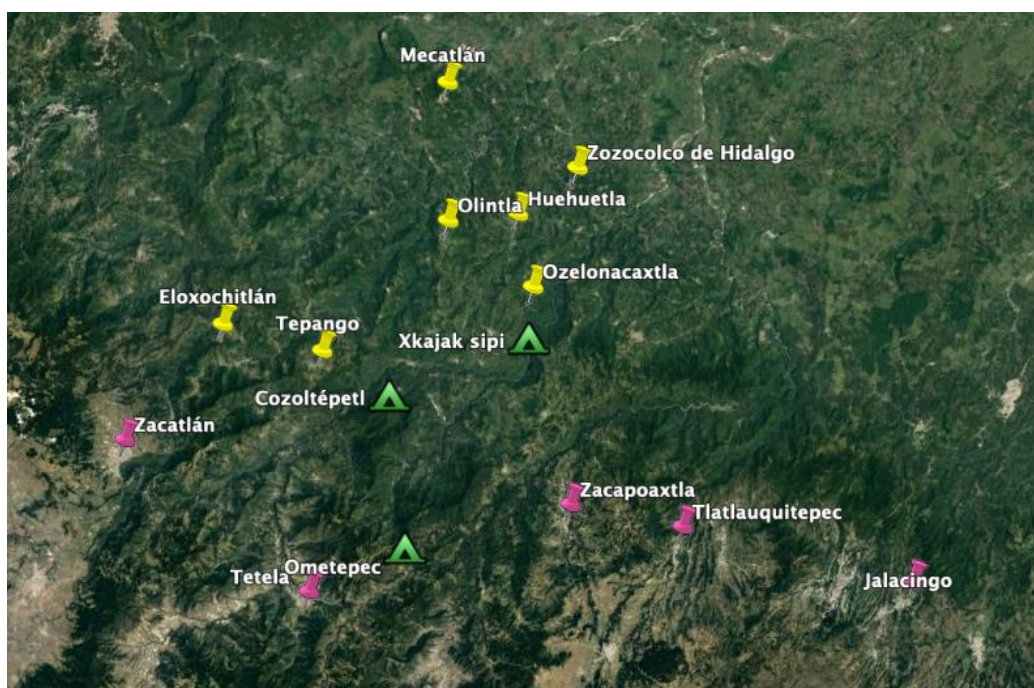
En Ometepec hay muchos cerros como el Cozol. Ahí hay un señor *Nattsu'*, pero no se sabe qué es, pero es grande. Ahí había más cerros, ahora sólo hay dos. *Nattsu'* iba a llevar los cerros de Ometepec a Pantepec, pero uno se le atoró cerca de San Miguel Atlequizayán, y ahí quedó, ahora se llama el *Xkajak sipi* (cerro de ocote).<sup>489</sup>

---

<sup>488</sup> Localizado sobre el Eje Neovolcánico, Jalacingo forma parte de la franja náhuat, de hecho, ocupa la posición oriental extrema y aparece como una de las referencias meridionales que Isabel Kelly y Ángel Palerm usaron para delimitar al Totonacapan lingüístico en el siglo XVI.

<sup>489</sup> Entrevista a Filiberto Pérez, Ignacio Allende, 26 de abril de 2004.

Ometépet es una agencia municipal de Tetela de Ocampo. Se localiza hacia el noreste de la cabecera y como se puede observar en el siguiente mapa, junto con Jalacingo forma parte de la franja náhuat.<sup>490</sup> Su nombre se traduce al castellano como “dos cerros”; mismo sentido que tienen en totonaco, *Ka'tio' sipi*. Se le llama así porque su cima está formada de dos imponentes picos que se alcanzan a distinguir desde la zona de tránsito climático. La mención de Ometépet y su cerro es congruente con los relatos Atlequizayán 1 y 2. En el primero se dice que los Siete Cerros están detrás del Cozoltépetl y que el gigante *Nattsu'* los estaba acumulando para alcanzar el cielo. En el mismo tenor, el segundo ubica al *A'cpixi sipi* en Tetela, es decir, muy cerca de Ometépet.



Mapa 40. Franja náhuat y trayecto del gigante *Nattsu'* por el territorio totonaco central.

Una vez más el gigante *Nattsu'* tenía que llevar a los cerros desde el extremo meridional hasta el septentrional, sitios que son reconocidos como Siete Cerros. Para darnos una idea del salto escalar que implica el reconocimiento del *Aktujun sipi* septentrional, en el siguiente mapa ubico a los cuatro collados implicados en estas tramas. Si respetamos la ruta sur /

<sup>490</sup> No aparece mencionado en Descripción de los pueblos de Xonotla y Tetela.



norte del gigante la primera referencia es Ometépet. Hacia el norte aparece el Cozoltépetl o *A'cpixi sipi*, frontera lingüística entre el totonaco y el náhuat. Le sigue el Cerro de ocotes o *Xkajak sipi*, que como sabemos marca tránsito climático entre las dos mitades totonacas centrales. Después, muy arriba, aparece Pantepec y, todavía más hacia el septentrión está el cerro Postectli, que es el mayor de los siete picos de Chicontepec.



Mapa 41. Ruta del gigante *Nattsu'* desde el cerro de Ometepec hasta el Postectli (*Aktujun sipi* meridional y septentrional respectivamente).

He marcado las principales ciudades y desembocaduras de los ríos para darnos una idea de la enorme distancia que hay entre los *Aktujun sipi* meridional y septentrional —poco más de 120 kilómetros en línea recta—. Si contrastamos este mapa con el anterior es claro que estos relatos juegan en escalas diferentes que tienen como punto de quiebre al Cerro de Ocotes.<sup>491</sup> Sin embargo, éste ya no está sujeto al sintagma fluvial y aparece como el punto de intermediación o tránsito entre los dos *Aktujun sipi*, los cuales dialogan sobre el eje sur

<sup>491</sup> Como hemos visto ya, este cerro marca el tránsito climático entre las dos mitades que conforman al sintagma fluvial del Zempoala. Gracias a la relación de oposición que sus ocotes establecen con el tarro y las tierras bajas, el territorio étnico y dialectal del centro se postula como una unidad. Las diferencias entre los extremos altitudinales —cerro / mar— se concilian en este punto intermedio que, además, tiene la virtud de estar emplazado sobre las aguas del río, principal condicionante de los trayectos míticos y sus secuencias geográficas.



/ norte.<sup>492</sup> Si a ello sumamos que los relatos sobre los Siete Cerros se proyectan hacia los territorios nahuas, todo indica que su principal preocupación es establecer los linderos simbólicos de un gran territorio totonaco abarcador que, sin embargo, ignora por completo al grupo dialectal del sur o de Misantla-Xalapa.

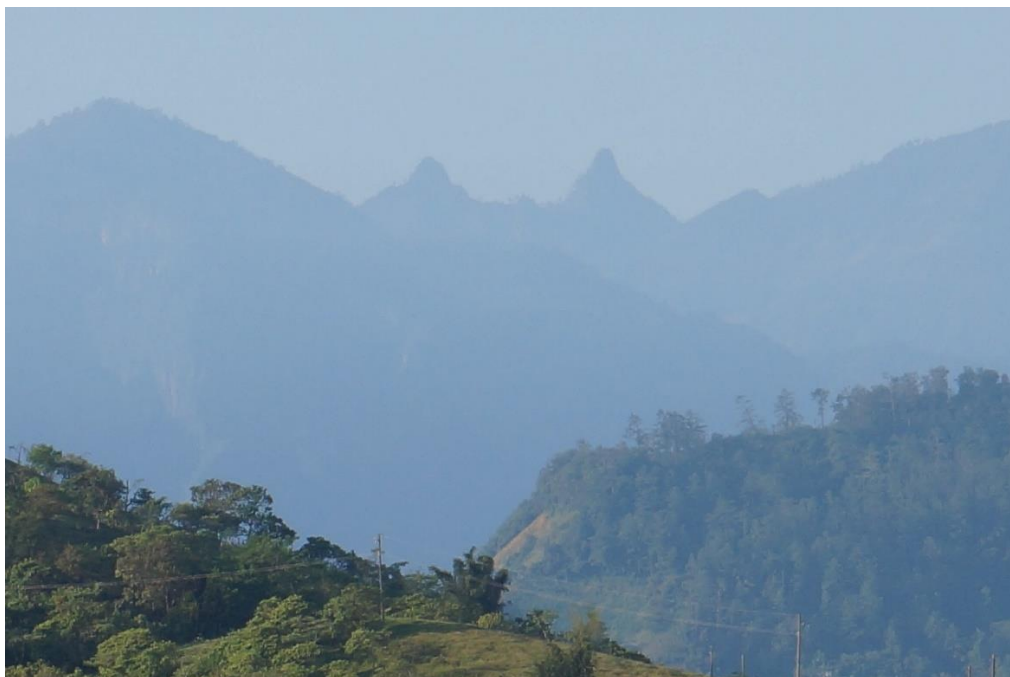


Foto 21: Ometépet o “Dos cerros”. Vista desde Ixtepec. Leopoldo Trejo, 2021.

3.

Los relatos de los *Aktujun sipi* tienen como principal objetivo establecer un sintagma orográfico entre los Siete Cerros que prefigura a un gran territorio totonaco. De lo anterior se desprende que, cuando los mitos huracánicos siguen la ruta fluvial oeste / este, las tramas se desarrollarán en la escala del territorio étnico (configurará sistemas de huracán paralelos). Pero cuando la orientación de los relatos da un giro de 90° y la secuencia de los acontecimientos sigue la ruta sur / norte, ruta orográfica, la intención es proyectar las

---

<sup>492</sup> En este contexto, lo dicho por el profesor Jorge Pérez Pérez, de Atlequizayán, quien al darse cuenta de que el *Aktujun sipi* aparece lo mismo en la franja náhuat que en las llanuras chicontepecanas, concluyó: “Los Siete Cerros o *Aktujun sipi* en realidad no están por el sur ni por el norte, sino que el primero de ellos es el Cozoltépetl y de ahí rumbo al noreste están los demás” (Entrevista realizada en Atlequizayán el 28 de abril de 2004).

fronteras simbólicas más allá de la presencia efectiva de la lengua y postular la existencia, o refrescar la memoria histórica, de una unidad territorial supraétnica que incluye a los totonacos del centro y a los septentrionales. Ubicada a medio camino entre el territorio étnico y la región histórica esta escala es la más próxima al grupo etnolingüístico, razón suficiente para identificarla tentativamente con ese término.<sup>493</sup>

La pieza clave en este andamiaje mítico geográfico es el *Xkajak sipi*, el cual se asemeja al punto cero de un diagrama cartesiano ya que a partir de él ubicamos al resto de los elementos en los dos ejes. Aunque de dimensiones modestas, su ropaje de ocotes y su localización en la frontera étnica con los náhuat lo han revestido de una importancia mítica equiparable con las altas cumbres del Cozoltépetl y el Postectli. Para aquilatar su importancia conviene reparar en un episodio que ha pasado desapercibido hasta ahora. En Atlequizayán 1 e Ignacio Allende 5 se cuenta que a la vera del río hay dos cerros con forma de rodilla que se acercaron para cerrarle el paso al gigante, el cual, como andaba sobre el agua ya no pudo seguir su camino y por eso dejó el pedazo de cerro donde ahora está.

Este episodio es establece el eje orográfico sur / norte que define a la escala etnolingüística.

#### [Atlequizayán 5]

El gigante tenía que llevar al *Xkajak sipi* hacia el rumbo de abajo, o del norte. El *Xkajak sipi* era la mitad del Cozol, el gigante rompió el Cozol y lo iba a llevar para el norte. Había dos cerros con forma de rodilla que se juntaron para que le gigante no caminara más para el norte, uno de ellos, el *Xmunlaka*, está del lado totonaco del río Zempoala. El gigante se iba caminando todo por el río.<sup>494</sup>

El relato narra el intento del gigante de llevar al *A'cpixi sipi* desde el sur del territorio totonaco central hasta el norte, es decir, del *Aktujun sipi* meridional al *Aktujun sipi* septentrional. Sin embargo, los cerros-rodilla le cerraron el paso. En Ignacio Allende dan nombre a los responsables de truncar los viajes del gigante:

---

<sup>493</sup> Debo reiterar que la escisión del grupo dialectal del sur o Misantla resta precisión a la designación; en términos estrictos el grupo etnolingüístico totonaco, y por lo tanto su escala, debiera comprender a todos los territorios de sus tres grupos dialectales.

<sup>494</sup> Entrevista con Fausto Pérez, Atlequizayán, abril de 2004.

[Ignacio Allende 8]

*Xtácala* y *Juquiluwa* son dos cerros, dos grandes piedras que se platicaron sobre qué hacía el gigante y le taparon el paso. Son los cerros rodillas que cerraron el paso al *Nattsu'*. *Xkajak sipi* es el cerro que no pudo llegar hasta los Siete Cerros.<sup>495</sup>

La aparición de la *Jukiluwa* —venado serpiente— como uno de los peñones que cerraron el paso al gigante afirma el carácter huracánico de este episodio.<sup>496</sup> Desafortunadamente no pude acceder a la traducción o interpretación de *Xtácala* como tampoco a la de *Xmunlaka* que aparece en Atlequizayán 5. Un problema similar enfrenté con el siguiente relato, último del *corpus* mitológico de Ignacio Allende.

[Ignacio Allende 9]

*Nattsu'*, ahí estaba su cuerpo para el poniente. Hay terrenos todavía que tienen su nombre, sus manos estaban en el río, hay un lugar que le llaman, estaba moviendo sus brazos así [como chapoteando] y golpeaba el agua entonces le dicen *lipangxne*, lugar donde tenía colocados sus brazos o donde golpeaba el agua. Hay otro también en donde estaba el cuerpo, en donde es la pompa y como estaba parado y no se podía parar dicen que nomás se estaba haciendo del dos le decían —al lugar— *klixikin*, queda también por el oriente, por el lado de abajo en donde está el *lipangxne*. Según dicen que había una peña grandota (*Xkajak sipij*) que está por aquí junto al río, uno como pirámide, esa la estaba tumbando, de a pedacitos la estaba llevando a los Siete Cerros que está por allá, *Aktujun*, es el mismo que viene de los siete idiomas de los Huichilopochtli.

*Nattsu'* se estaba llevando al *Xkajak sipij* al *Aktujun*. De los ocho que estaba llevando, ya no lo pudo llevar y lo dejó, dicen que ahí se cayó ya. Se quedó su cuerpo.<sup>497</sup>

La naturaleza territorial de estas narraciones se expresa de manera ejemplar en esta versión. Una vez que el sol salió por el horizonte el cuerpo del gigante quedó grabado en los terrenos que a diario se caminan y labran y que evocan sus acciones e ineludible final. A diferencia de la mayoría de las versiones Ignacio Allende 9 tiene como referencia meridional al *Xkajak sipi*, cerro que define como la pirámide que había que llevar hasta el

---

<sup>495</sup> Entrevista anónima, Ignacio Allende, abril de 2004.

<sup>496</sup> Como recordaremos, debajo del cerro de ocotes se dice que vive una serpiente alada o *Jukiluwa*, asimismo, en Ozelonacaxtla 3 vimos que el área en donde vivió la *Laqaxluwa* y en donde están creciendo sus crías, se ubica en los terrenos de Zoquiapan, es decir, justo donde se levanta el *Xkajak sipi*.

<sup>497</sup> Entrevista a Perfecto (¿?), Ignacio Allende, abril de 2004.

Siete Cerros, sitio origen de los “siete idiomas de Huichilopochtli”, tema análogo a la Babel de Papantla 10 pero también a los mitos de origen de los pueblos que salieron de las Siete Cuevas de Chicomoztoc.

Para acceder al sentido geográfico y escalar de los cerros-rodilla es necesario contrastarlos con Tuxtla 1, 2 y 3. Mientras en éstos *Nattsu'* sigue la ruta del Zempoala desde el Cozoltépetl al mar y después vuelve a la zona de tránsito climático, en el episodio de los cerros-rodilla el *Xkajak sipi* marca un cambio de dirección de 90° que cancela la ruta natural del río para, en su lugar, establecer la preeminencia del eje orográfico sur / norte. Cuando Florentino Juárez me narró Tuxtla 3 me explicó que su padre y abuelo le dijeron que cuando el río Zempoala alcanzaba las tierras bajas daba un giro hacia el norte para dirigirse al Siete Cerros y que ahí unía sus aguas con las del Apulco y ambos desembocaban en el mar. En otras palabras, en el plano mítico los ríos cambian su curso natural para coincidir en el *Aktujun sipi* septentrional.

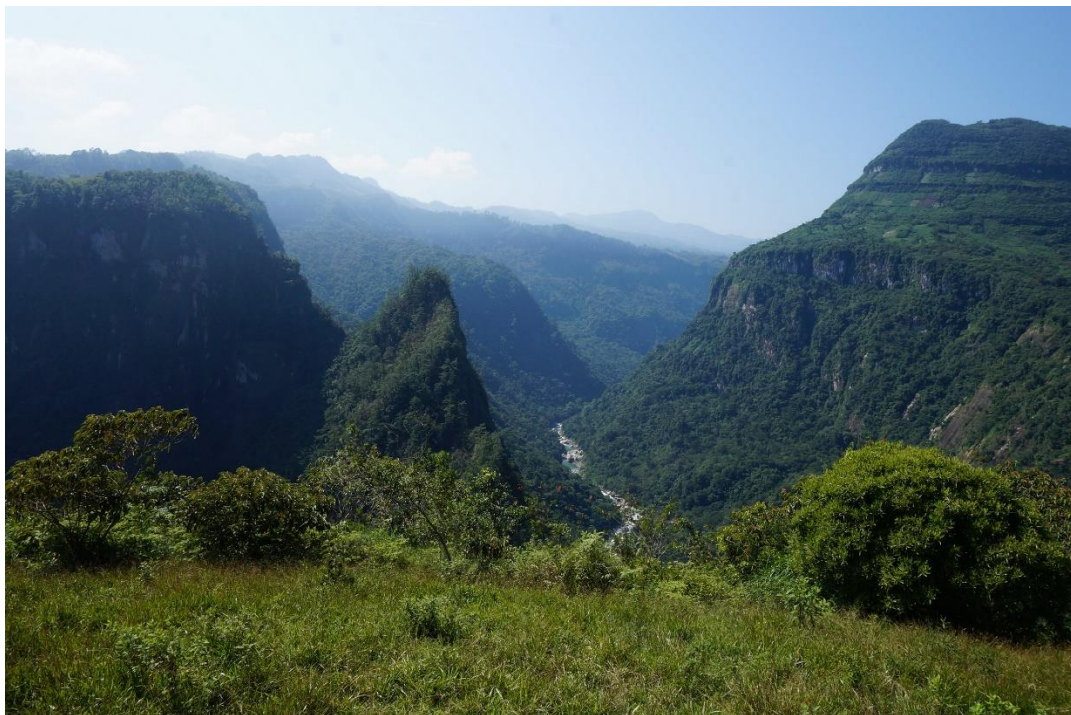


Foto 22: Los dos cerros rodilla, el *Xkajak sipi* y el río Zempoala. A la izquierda del río se despliegan los territorios nahuas y a la derecha los totonacos. El cerro del lado nahua pertenece a Zoquiapan y el del lado totonaco a Atlequizayán. Leopoldo Trejo, 2021.

Como sabemos, los ríos de nuestro paisaje siguen rutas paralelas (suroeste / noreste) que nacen en diferentes puntos de la sierra, particularidad que invita a hablar de cuencas culturales o territorios mesopotámicos como el totonaco central. En este contexto, si el gigante caminaba sobre las aguas del río Zempoala tarde o temprano tendría que alcanzar el mar en un punto noreste como ocurre en Tuxtla 1 y 2, lo mismo que en los mitos migratorios de la perra-mujer y del vuelo de la *Jukiluwa*. No obstante, como en el caso de Florentino Juárez, los mitos de los *Aktujun sipi* se olvidan de la desembocadura del río Zempoala —del sistema de Huracán— y en su lugar establecen un diálogo entre los lados meridional y septentrional del territorio, ya no étnico, sino simbólico. Su objetivo es facilitar el paso de la escala étnica —cuenca del Tecolutla— a la etnolingüística —cuencas del Tecolutla, Cazones y Tuxpan—.

Para constatar el tránsito será necesario atender una última trama de cerros quebrados que nos servirá de puente para dejar atrás al territorio totonaco central y adentrarnos de lleno en el septentrional. En el capítulo octavo Tepango 6 narró que el Cozoltépetl llegaba hasta el cielo y que por él bajaban diferentes monstruos, entre ellos los gigantes. Para evitar estas invasiones la gente decidió romper el cerro, para lo cual emborrachó a *Aktsini'*, único capaz de trozar aquel *axis mundi*. Una vez que San Juan cumplió con su tarea la gente sintió miedo de su descomunal poder y cubrió con nubes la cima del Cozoltépetl para que pareciera que no había sido quebrado. Al ver que había fracasado *Aktsini'* se lanzó de nueva cuenta contra el cerro pero como no encontró más resistencia que las nubes se siguió de largo y cayó de bruces en el mar, ocasión que san Miguel Arcángel aprovechó para encadenarlo.

Esta misma trama apareció en el capítulo séptimo en Chicontla 1, sólo que ahí el cerro que llegaba al cielo y por el cual bajaban “los que comían gente” no era el Cozoltépetl sino el Coligque, localizado varios kilómetros hacia el norte.<sup>498</sup> En esta versión los Rayos menores no pudieron romper el cerro y por eso mandaron llamar al “Mar” o *Aktsini'*.<sup>499</sup> Al igual que

---

<sup>498</sup> Aunque Chicontla forma parte del grupo dialectal del norte sus tierras caen dentro de la cuenca del Tecolutla, de ahí que comparta más elementos con sus vecinos del grupo dialectal central que con sus hermanos lingüísticos del norte del río San Marcos (río Cazones), los cuales, como veremos en los capítulos venideros, son maíz de otro costal. Si bien la distribución contemporánea de los diferentes colectivos étnicos es resultado de diversos procesos históricos, entre los que destacan las penetraciones nahuas y otomíes, estos tuvieron como condicionantes los escurrimientos paralelos que caracterizan a nuestro paisaje.

<sup>499</sup> Un detalle geográfico muy importante es que los fragmentos del Coligque cayeron hacia el sur y dieron lugar al emblemático cerro de Huauchinango, el Cempoaltépetl, que como vimos en el relato Tlapacoya 1, está conectado con el Coligque por medio de un túnel (mapa 29, pág. 137). Se trata de

Tepango 6, Huracán fue engañado con la nube y terminó preso en el océano. Lo más interesante de esta trama es su distribución: además de Tepango y Chicontla —ambos occidentales—, no ha sido documentada en la tierra caliente ni en la zona de tránsito climático. Si a ello sumamos que el cambio del Cozoltépetl al Coligque sigue el trayecto de la Sierra Madre Oriental todo apunta a que, conforme nos desplazamos de sur a norte sobre la ruta a Tuxpan —región de tradición teotihuacana-texcocana— los cerros quebrados que sirven para el engaño con la nube cambiarán dependiendo del sintagma fluvial, el territorio étnico y, por supuesto, la cuenca hidrológica.

A partir de lo anterior postulo la hipótesis de que el episodio del engaño con la nube es un indicio de la vecindad con los náhuatl y otomíes, pueblos herederos de la tradición teotihuacana-texcocana.<sup>500</sup> De ser así, debe estar presente en los municipios y comunidades totonacas a lo largo de la ruta a Tuxpan como Amixtlán, San Felipe, San Pedro Tlaolantongo, Patla, Pantepec..., hasta llegar a Jaltocan y Huitzilac, asentamientos más septentrionales. Así como el episodio de la perra-mujer sigue el cauce suroeste / noreste del río Zempoala, el episodio del engaño con la nube parece ir de sur a norte buscando, ya no al mar, sino a los Siete Cerros de Chicontepec, lugar que marca la última frontera simbólica del territorio etnolingüístico.

Nadie mejor para corroborar esta hipótesis que Alain Ichon, quien recogió el siguiente mito, primero de los totonacos septentrionales:

---

una verdadera red mítico-geográfica. El vuelo de los fragmentos del Coligque recuerda el del *Xkajak sipi* desde el Cozoltépetl hasta un lugar indeterminado entre Huitzilán, Totutla y Pahuatla (Zongozotla 12). En ambos casos, los fragmentos caen en los costados de ríos, pero, sobre todo, lo hacen hacia el sur del cuerpo principal estableciendo el límite simbólico y meridional de un territorio, que en el caso de Chicontla 1, se ubica en los alrededores de Huauchinango y Chiconcuautla, ambos náhuatl. Más interesante es que la segunda embestida del “Mar” en contra el Coligque debió seguir la ruta inversa, pues al ser engañado con la nube, el “Mar” fue a dar precisamente al mar, es decir, a la esquina noreste del universo pensado a partir de Chicontla.

<sup>500</sup> El hecho de que aparezca en Tepango, municipio que ha sido fundamental para dar coherencia al territorio totonaco central, se explica porque dicha comunidad no formó parte del antiguo pueblo de Hueytlalpan —eminentemente totonaco— sino del náhuatl de Zacatlán. Como comenté en el capítulo segundo, una vez instaurado el régimen colonial, la minoría totonaca del altépetl de Zacatlán vio la oportunidad para reivindicar su identidad étnica y lingüística, y por lo tanto solicitaron al virrey les permitieran elegir a sus propias autoridades, pues no deseaban seguir bajo la tutela de dirigentes nahuas. Ello, sin embargo, no borró la impronta mitológica teotihuacana-texcocana, la cual sigue vigente.

[Pantepec 1]

Se cuenta que antes el gran pico era una sola columna que montaba hasta el Cielo y por ella descendían, para comerse a los niñitos, las serpientes llamadas *petatillos* y también los *nahuales* (hombres transformados en tigres).

Por los pitones pequeños descendía la vieja *Laqawatsas* (Aquella que viene de lejos) que sorbía el cerebro de los niñitos; venían también otras serpientes que devoraban a la gente.

Todos tenían gran miedo a la gran serpiente que cada semana bajaba del pico, y a quien se llamaba 7-Cabezas (o 17 Cabezas).

Se dirigieron a los Truenos y les pidieron que destruyera el pitón. Pero los Truenos respondieron:

—¡Imposible! No tenemos fuerza suficiente. Pero Juan tiene más fuerza que nosotros (pues los Truenos no tenían 7 hachas como Juan).

Este Juan, San Juan, era un gran bebedor. Su ocupación principal era la de tomar enormes tragos de *refino* y cuando estaba borracho, se acostaba en el suelo, no importa dónde, y se dormía. Al hablar gritaba muy fuerte: “Eh, eh, eh” y entonces las gentes se volvían sordas o morían. Tenían mucho miedo y decían que un día los iba a matar a todos con su risa o su voz, tan fuertes. Más valdría para todo el mundo que Juan estuviera lejos, pero ¿dónde?

—¿Cómo podríamos persuadir a Juan de que haga este trabajo?

—Denle una botella de *refino* y pídanle que vaya a cortar el pico.

Fueron a ver a Juanito.

—Fíjate, don Juan, Nadie es capaz de partir ese pico. ¿Podrías tú hacerlo?

—¿Cómo quieres que yo lo parta? ¡Imposible!

—Sí, tú puedes. Vamos a darte *refino*.

Como Juan era un borracho, acepta. Se le dio una botella de *refino* y cuando ya estuvo ebrio, dijo:

—¡Vamos a ver!

Las gentes se agruparon para ver. Don Juan se encarreró desde muy lejos y volando como un pájaro se lanzó contra el pitón, ¡y lo parte!

Él vino muy orgulloso y dijo: “¿Ya ven cómo lo partí?”

—¡Pero don Juan, fíjate, no lo has partido!

En realidad bien lo había partido; pero las gentes se las compusieron para envolver en nubes el pitón y engañar a Juan.

Juan se encarrera de nuevo y se precipita en las nubes; pero como no había ya nada que lo detuviera, siguió hasta caer bocabajo en medio del mar. Las gentes corrieron para impedirle que se levantara y le clavaron las manos y pies. Juan se queda así, sin poder hacer otra cosa que mover la cabeza y gritar.

Es a él, *Aktsini'*, a quien se oye *bramar* como un tigre, al llegar las lluvias, en junio.

Por eso es en junio la fiesta de San Juan y *Aktsini'* procura ser prevenido a tiempo.

—¿Vamos a ver! ¿Cuándo es el día de mi santo?

—¡Todavía tarda mucho!

Pero Juan pregunta siempre lo mismo cuatro o cinco veces al día.

—¿Cuándo va a llegar el día de mi santo? ¡Yo quiero celebrar la fiesta de mi santo!

—¡Falta mucho todavía! No te preocupes por tu fiesta, Juanito. Cuando llegue el día te avisaremos.

Pues ellos bien saben que si le dicen “hoy es tu fiesta”, enseguida comienza a llover, a llover, a llover... un verdadero diluvio. Por eso es que engañan a Juan y nunca le dicen la fecha exacta de su santo. Las pahuas maduran en la fecha de San Juan: son la fruta de Juan.

Así, a Juan le muestran unas pahuas, para probarle que todavía no están maduras. Pero en lugar de pahuas le enseñan unas bolitas de laurel, y Juan ve que todavía están muy pequeñas.

Así se pasa la fiesta de Juan. Quince días o tres semanas después, se le avisa:

—Escucha, don Juanito. El día de tu santo ya pasó. Hemos olvidado prevenirte.

—¿Por qué no me han prevenido? Bueno, pues ahora voy a hacer nada más una fiestecita.

Y entonces empieza a llover; los arroyos y los ríos se hinchan, pues San Juanito, el dueño del mar, comanda también las nubes y todos los Truenos.

Entonces, aquel que se pone a ver correr el agua, Juan, encolerizado, lo arrebató: el hombre se ahoga, Juan arrebató su alma.

No se come a los ahogados; los utiliza como peones para rascar, cavar el lecho por donde va a pasar el arroyo, el río en crecida. Luego los envía a ahogar más gente para tener todavía más peones.

Las gentes de aquí no se meten al agua a la ligera, pues cuando el río está en crecida, ahí están los ahogados: si encuentran a un hombre, se lo llevan. El hombre resbala, ya no puede levantarse. Los ahogados se abrazan a él y lo llevan allá donde está San Juanito. Este es como el Jefe de los ahogados: los manda cavar. Son sus gentes.

Son los ahogados a los que se oye hacer ese enorme ruido de piedras y de troncos de árboles que entrechocan, antes que llegue la corriente del río en crecida.

En junio, cuando se oye el bramido del mar, se dice: “¡Es *Aktsini'* que quiere sus pahuas!”

Las pahuas son los ahogados.

Por eso los ahogados no son enterrados en el cementerio, sino en el mismo lugar donde se les encuentra, al borde del agua. Ya la costrumbre se pierde y se les entierra, como a los otros muertos, en el cementerio. Esa es tal vez la razón por la cual los ríos en crecida se salen de su lecho e inundan los campos y los caminos. Juan ya no tiene a nadie para cavar el lecho de las corrientes. (Ichon, 1990, págs. 128-129)



Se trata del mismo personaje y trama que en Tepango 6 y Chicontla 1 pero no de los mismos cerros. Como nos hemos desplazado de sur a norte por la ruta a Tuxpan tanto el Cozoltépetl como el Coligque se han quedado atrás, lo mismo que las cuencas del Tecolutla y Cazones. En su lugar aparece nuestro viejo conocido *Aktujuna sipi* septentrional, el Postectli, coloso que se levanta en los valles de la cuenca del Tuxpan. Sobre él Alain Ichon comenta:

Los impresionantes conos volcánicos que se erigen en los alrededores de Chicontepec, y son visibles en tiempo claro desde los poblados totonacos más orillados al septentrión, tenían que inquietar la imaginación de los indígenas y suscitarles creencias marcadas por el carácter, nefasto a sus ojos, de la región norte. (El norte es llamado frecuentemente: “allá donde se levantan los pitones que llegan hasta el cielo”). (1990, pág. 127-128).<sup>501</sup>

A primera vista hay muchos elementos similares entre Pantepec 1 y los relatos que hasta ahora hemos conocido de los totonacos centrales. Por ejemplo, las serpientes *petatillos* que bajaban por los cerros para comer a los niñitos recuerdan a la *Xti'cat luwa* o serpiente-petate de Zongozotla 8, Mecatlán 3 y Papantla 6. Si bien las diferencias son acusadas el personaje y el contexto general giran alrededor del tema de la tormenta.<sup>502</sup> Lo mismo pasa con el fracaso de los Truenos menores y la consecuente distinción entre el Mayor y los Menores,<sup>503</sup> que es la misma en ambos territorios totonacos y que distribuye al primero en el mar y a los segundos en el continente.

Asimismo, la embriaguez de *Aktsini'* y su perjudicial presencia en el continente justifican su mudanza del occidente al oriente, movimiento que dio forma al mundo actual. Esta preocupación está detrás de la relación de mutua depredación entre la humanidad y la tormenta, tema que también aparece en Pantepec 1 y que nos habla de la perenne búsqueda de equilibrio entre los dos grandes motores del cosmos: la tormenta y el sol. Por ello, así como en Tepango se dice que sin ahogados para alimentar a *Aktsini'* faltaría el

---

<sup>501</sup> En otro lugar del mismo ensayo Ichon hace esta otra descripción: “La oposición entre la tabla rasa de las lesas y los conos volcánicos de la región de Chicontepec ha agitado vivamente la imaginación de los indígenas. El Norte, llamado “la dirección de los siete picos”, es el lado nefasto —simbolismo de la cifra 7— del cual vienen los vientos fríos y los torbellinos. Los siete cerros de Chicontepec eran, en los tiempos míticos, las columnas que juntaban el cielo a la tierra y por ellas descendían los poderes maléficos” (1990, pág. 15).

<sup>502</sup> Aunque ajenos a nuestro paisaje y tiempo histórico, No debemos olvidar que en la colonia temprana los nahuas del Altiplano Central temían a la *petlacóatl* y a la *coapétlatl*, seres míticos muy parecidos a los descritos por los totonacos contemporáneos, pero que fueron registrados por Bernardino de Sahagún.

<sup>503</sup> La versión más cercana es, sin embargo, la náhuat Yaonáhuac 2, en donde el Trueno mayor aparece como el padre de los tres menores.

agua y el sol se plantaría, en Pantepec 1 se sugiere que el desbordamiento de los ríos se debe a que ya no se entierran a los ahogados en las orillas.

Podría seguir enlistando similitudes pero no hace falta. La unidad cosmológica de los pueblos de tradición mesoamericana asegura que los relatos totonacos del centro se parecerán a los del norte. Si a ello sumamos el parentesco lingüístico, estamos a un paso de afirmar la unidad cosmológica y étnica de todos pueblos totonacos. Para evitar caer en la trampa del nombre y poder llevar adelante un ejercicio comparativo robusto, en lugar de relacionar elementos aislados replicaré, para la cuenca del Tuxpan, el mismo análisis y secuencia temática que utilicé para la del Tecolutla. En otras palabras, dedicaré los siguientes dos capítulos a los totonacos septentrional siguiendo el mismo orden que seguí para los del centro. Primero veremos el mito del diluvio y después pasaremos lista de las personificaciones, nombres y espacios de Huracán.

## CAPÍTULO VIII

### EL DILUVIO Y LAS PERSONIFICACIONES DE HURACÁN

#### EN LA CUENCA DEL TUXPAN

A diferencia de mi experiencia etnográfica en la cuenca del Tecolutla, en donde la monografía religiosa de Alain Ichon era ajena a lo observado, cuando en 2005 visité las comunidades que rodean a la cabecera municipal de Pantepec, Puebla,<sup>504</sup> bastó con presenciar un ritual de curación llamado *Lakstakun* o de “Las estrellas” para darme cuenta de la precisión y fidelidad de los registros del antropólogo galo. La orientación y secuencia de las ofrendas, la división ritual del trabajo, el código numérico, en fin..., el mínimo detalle estaba referido. *La religión de los totonacas de la sierra* (Ichon, 1990) es un libro esencial para los estudios totonacanos, sobre todo, para el grupo dialectal septentrional.<sup>505</sup>

---

<sup>504</sup> El trabajo de campo lo he realizado principalmente en Ceiba Chica, San Antonio, Cañada Colotla, Buena Vista, Terrero, Ameluca y Pacífico. No tengo contabilizados los meses que he pasado en la zona; sin embargo, no he dejado de visitarla desde 2005 salvo los dos primeros años de la pandemia por Covid-19. La estancia más larga fue de 3 meses en 2006. He realizado varias estancias de entre uno y dos meses, y múltiples visitas de entre una y dos semanas. He podido registrar todo el calendario ritual así como todas las clases de rituales agrario-meteorológicos y terapéuticos que aún se llevan a cabo.

<sup>505</sup> Después de él, Victoria Chenaut publicó una breve descripción de un ritual en Petlacota (Chenaut, 1990), municipio de Tlacuilotepec. Ahí mismo, Iván Deance llevó a cabo su investigación de tesis de licenciatura y de doctorado (2005, 2013), y Víctor Vacas ha publicado detalladas e interesantes descripciones sobre la ritualidad y cosmovisión de los totonacos de Petlacota, sobre todo en su tesis doctoral (Vacas Moras, 2014). Sin embargo, a la fecha no he podido documentar ejercicios similares en el resto de las comunidades totonacas pertenecientes al municipio de Tlacuilotepec. Para el caso de Jalpan y Apapantilla, tampoco he registrado ensayos monográficos.

En Pantepec y su agencia Mecapalapa, salvo textos temáticos aislados y el estudio sobre arpas y ritualidad de María Eugenia Jurado y Camilo Camacho (Jurado y Camacho, 2011), es muy poco el material bibliográfico disponible. Finalmente, acaba de salir de imprenta una compilación de cuentos totonacos de Pantepec, *Xa'aqpuni' xalamaqan. Kintalakapastaknikan* (Rodríguez y Rodríguez, 2021), la cual tiene el gran mérito de llenar importantes vacíos míticos en la obra de Ichon.

Por mi parte, desde 2005 hasta 2019 he realizado múltiples estancias en las comunidades totonacas de Pantepec, sobre todo en la Ceiba Chica y San Antonio, centrando mi atención en la ritualidad. Una aproximación formal a los rituales de *costumbre*, así como hipótesis generales sobre cosmovisión y mitología están contenidos en el libro colectivo *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional* (2014). A diferencia de Ichon, decidí concentrarme exclusivamente en Pantepec, por lo que mi visión es aún más acotada ya que no tengo conocimiento de primera mano de la vida en Jalpan y Tlacuilotepec, aunque sí de las relaciones de similitud y diferencia entre los totonacos septentrionales y sus vecinos otomíes, nahuas y tepehuas. En este contexto, para tender las comparaciones con la mitología del territorio central, me basaré principalmente en *La*

Fue publicado en francés en 1969 y en castellano en 1973. La investigación de campo tuvo lugar entre 1963 y 1966 en cinco comunidades —Mecapalapa, Pantepec, Jalpan, Pápalo y Petlacotla<sup>506</sup>— ubicadas hacia el septentrión del río Cazones. Es muy importante resaltar que según Alain Ichon quedaron fuera del estudio “[...] **los poblados al sur del río San Marcos (o Cazones); éstos presentan, al parecer, marcadas diferencias con los del norte, según aprecié en rápida visita a Ocomantla.**” (Ichon, 1990, pág. 8). Precavido, el autor advirtió que sus observaciones únicamente eran pertinentes para los totonacos que aquí identifiqué con la influencia teotihuacana-texcocana y que habitan entre las cuencas del Cazones y el Tuxpan, para los cuales la principal influencia prehispánica provino del Altiplano y no de El Tajín.<sup>507</sup>

Los procesos históricos que dieron pie a la diversificación lingüística y cultural de los grupos totonacos son muy antiguos y complejos. Desde la lingüística Albert Davletshin (2008) sugiere que la separación de la rama totonaca en los grupos central y septentrional aconteció aproximadamente hace 1600 años, es decir, durante el Clásico temprano (ver diagrama 1, pág. 35).<sup>508</sup> Por otro lado, aquella entre el central y el sureño ocurrió hace aproximadamente 2,200 años, es decir, durante el Preclásico tardío. Se trata de procesos previos a las incursiones yutonahuas y otomangués a partir de las cuales solemos explicar la distribución actual de estas lenguas; por lo tanto, sin restarle importancia a aquellas, lo más probable es que las diferencias al interior del universo totonaco —ámbitos lingüístico, étnico, mítico, ritual, textil...— fueran acusadas al menos desde el periodo Clásico y que durante el Epiclásico y el Posclásico se profundizaron con las influencias yutonahuas y otomangués.

---

*religión de los totonacos de la sierra*, en los trabajos de Víctor Vacas, así como en el compendio de cuentos totonacos *Xa'aquni' xalamaqan. Kintalakapastaknikan*.

<sup>506</sup> Municipios de Pantepec, Jalpan y Tlacuilotepec, Puebla.

<sup>507</sup> En capítulos previos sugerí que la fragmentación de la rama totonaca en tres grupos dialectales está relacionada con la penetración al Totonacapan de diversos actores étnicos hablantes, principalmente, de lenguas yutonahuas. Así, mientras la franja olmeca-tlaxcalteca (náhuatl) separó a los grupos dialectales del sur (Misantla) y del centro (Zapotitlán-Papantla); hacia el noroccidente, en el camino a Tuxpan, la presencia náhuatl hizo lo propio con los grupos central y septentrional (Munixkan-Jalpan). Al quedar cercado por estas dos tradiciones nahuas, el grupo central desarrolló una identidad étnica particular que se expresó en una suerte de tradición “tononaca” estrechamente vinculada con El Tajín y de la cual es evidencia el episodio de la perra-mujer y el sistema de huracán que lo sostiene (ver capítulos I y II).

<sup>508</sup> Davletshin no reconoce como tales a los grupos septentrional y central, sin embargo, a partir del árbol que postula es claro que la separación entre las lenguas que identifiqué como norteñas y las centrales tuvo lugar hace 1600 años, tiempo que la ubica alrededor del año 420 d.C., es decir, durante el periodo Clásico temprano.

La varias veces mencionada tradición histórica de Mizquihuacán-Zacatlán hace referencia a esta tensión entre unidad y diversidad interna. Cuando don Luis refirió a Torquemada la salida de los totonacos de Chicomoztoc comentó que lo hicieron “[...] juntamente con los xalpanecas y que fueron veinte parcialidades o familias, todos de unos como de otros; y aunque estaban divisos en parcialidades eran todos de una misma lengua y de unas mismas costumbres.” (Torquemada, 1975, pág. 381). Aunque se trata de la tradición histórica de un altépetl del territorio central —y por lo tanto relativamente ajena a los procesos históricos del territorio septentrional— al parecer hace referencia de esos otros totonacos que habitan en el norte. Guy Stresser-Péan considera que los xalpanecas son los ancestros de los totonacos septentrionales y su nombre hace referencia a los antiguos señoríos de Xalpan y de Pantepec, actuales municipios de Jalpan y Pantepec, Puebla,<sup>509</sup> ubicados al norte del río San Marcos, es decir, aquellos estudiados por Alain Ichon y que fueron escindidos por Roberto Williams del universo cultural totonaco por parecerse a los otomíes.

¿Qué pasó y quiénes habitan en los alrededores del río Cazonces? ¿Por qué reiteradamente se le mienta como el lindero entre los dos principales grupos dialectales totonacos? En el siguiente mapa Guy Stresser-Péan nos muestra la cuña náhuatl que terminó por separar a los territorios totonacos septentrionales —zonas rayadas— de sus hermanos del centro —zonas punteadas<sup>510</sup>—. Esta penetración, posiblemente teochichimeca,<sup>511</sup> inició la separación espacial de los núcleos totonacos que a la postre devino en las islas o reductos lingüísticos de los que hemos hablado reiteradamente y que tienen como pueblos emblemáticos a Copila, para la del centro, y a Zihuateutla, para la del norte. No obstante, vemos que hacia el occidente Mecatlán aparece en rayado, identificación que pone en

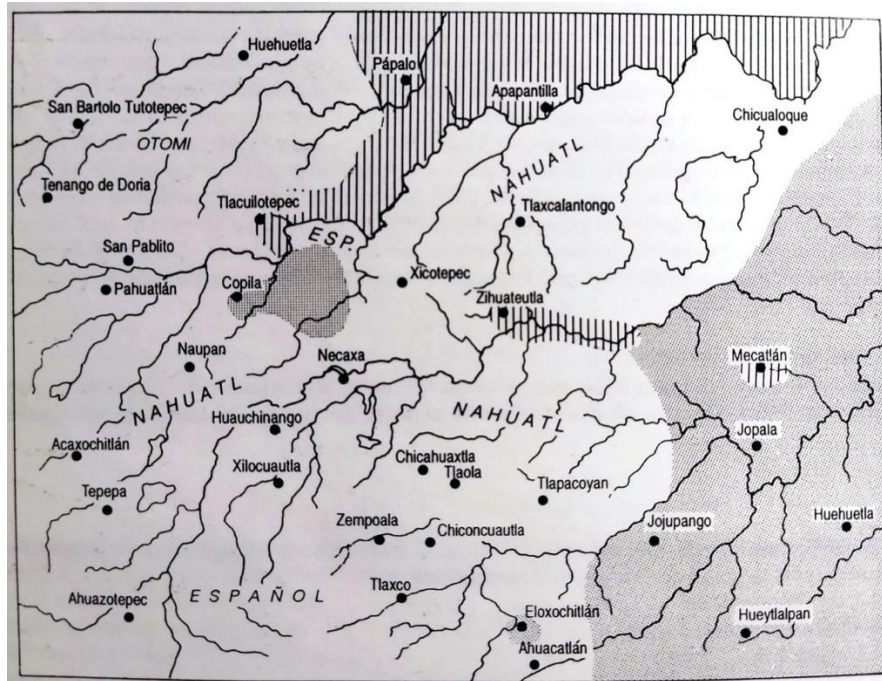
---

<sup>509</sup> Para Bernardo García Martínez los xalpanecas quizá fueron tepehuas (García Martínez, 1987, pág. 34).

<sup>510</sup> Guy Stresser-Péan llama “del sur” al grupo dialectal que identifiqué como central.

<sup>511</sup> Sobre la llegada de estos teochichimecas a la zona de Tulancingo durante el siglo XIV, Guy Stresser-Péan comenta: “Muñoz Camargo (1892, caps. III-V) y después Torquemada (libro III, caps. IX-X) mencionan a ciertos “teochichimecas”, es decir, “chichimecas auténticos”, que habrían llegado del noroeste y que fueron bien recibidos por los acolhuas, en los Llanos de Poyauhtlan, cerca de Texcoco. Expulsados de ahí más tarde, estos “teochichimecas” dirigidos por su dios Camaxtli, se dividieron en dos bandas. Unos se fueron a fundar Tlaxcala, mientras que otros se dirigieron hacia el norte con guías acolhuas y se establecieron en Tulancingo, donde fueron bien acogidos. Muños Camargo da la fecha de 1-Pedernal para su expulsión de Poyauhtlan, fecha que corresponde probablemente al año 1324, según Carrasco (1950, p. 262) o 1344 según Jiménez Moreno (1958, p. 66). Es probable que estos chichimecas introdujeron el uso de la lengua náhuatl en Huauchinango, así como en la parte meridional del reino de Tulancingo, pues eran terribles guerreros, al igual que sus parientes que expulsaron a los olmecas de Tlaxcala.” (Stresser-Péan, 1998, págs. 31-32)

entredicho mi decisión de integrarlo al universo central, ya que para el análisis del episodio de la perra-mujer y de las personificaciones y el desdoblamiento de *Aktsin'* recuperé cuatro relatos registrados en este municipio.



Mapa 42. Límites actuales de los dos dialectos totonacos de la Sierra (Stresser-Péan, 1998, pág. 46). Mecatán aparece como perteneciente al grupo dialectal centro

Sin embargo, desde la lingüística Paulette Levy y David Beck (Levy y Beck, 2012) consideran que Mecatán sí forma parte del grupo central pero no Coahuatlán, propuesta que también cuestiona el uso que en los capítulos anteriores hice de sus relatos y exégesis, ya que los integré al universo central. A reserva de conocer las conclusiones a las que lleguen la indefinición sobre a qué grupo dialectal corresponden estas comunidades confirma que, desde antes de la penetración náhuatl, los grupos dialectales del centro y norte ya estaban conformados y que durante siglos compartieron una larga frontera que osciló entre las cuencas de los ríos Tecolutla y Cazones.

Como en toda zona de intersección étnica, lingüística y cultural las influencias mutuas en esta franja debieron ser moneda corriente hasta que la presencia náhuatl se interpuso y forzó una reconfiguración del espacio que obligó a que los reductos de uno y otro grupos dialectales se identificaran cultural y étnicamente con el núcleo totonaco mayoritario. Esto

justifica mi decisión de integrar a Mecatlán y a Coahuatlán al grupo dialectal Zapotitlán-Papantla, el más cercano a ellos, a pesar de que uno u el otro no comparta el idioma.



Mapa 43. Lenguas y comunidades totonaco-tepehuas (fragmento) (Levy y Beck, 2012). Mecatlán aparece como perteneciente al grupo dialectal central, mientras que Coahuatlán al septentrional.

Algo similar debió pasar en el área de Zihuateutla. Aunque ahí se habla el totonaco del norte, la vida ritual, económica y étnica sigue las lógicas del territorio central como bien Ichon notó en su rápida visita a Ocomantla. La presión náhuatl hacia el occidente y sur, y la vecindad lingüística totonaca central hacia el este fueron fundamentales para que esta isla o reducto septentrional se vinculara con sus parientes de la cuenca del Tecolutla. Esta es la pequeña área de los totonacos septentrionales que habitan hacia el sur del río San Marcos, los cuales etnográficamente forman parte del grupo central y, por ende, fueron excluidos de la investigación de Alain Ichon.

Caso inverso es el de los pueblos de la isla del cerro Xinolatépetl quienes hablan el totonaco central a pesar de que la evidencia etnográfica (Stresser-Péan, 2011) apunta a que, al menos en el ámbito ritual, se rigen por los cánones de los totonacos septentrionales, sus vecinos inmediatos. Como podemos ver en los dos mapas anteriores esta isla es más próxima a Tlacuilotepec, en donde se habla el septentrional, que al corredor Zapotitlán-Papantla, aunque aquella cercanía es relativa ya que entre Tepetzintla-Ozomatlán y los

pueblos totonacos de Tlacuilotepec corren las aguas del río San Marcos.<sup>512</sup> La importancia de este afluente no queda ahí. Cuando en el capítulo tercero di ejemplos de la identificación entre un líder-perro deificado y una comunidad inmersa en conflictos interétnicos que no convocan al episodio de la perra-mujer cité en extenso el diario de campo de Karina Munguía en Pahuatlán. Reproduzco la primera parte:

Las comunidades nahuas y otomíes que conforman el municipio de Pahuatlán, Puebla, reconocen al río San Marcos como la frontera entre las dos etnias. **Así, los nahuas saben que “pasando el río ya no se habla nahua. Hay puro otomí”.** Lo mismo cuando los otomíes dicen: **“Todo aquel lado son nahuas. Esos no vienen para acá”.** Esta separación, en principio marcada por la geografía, se consolida con las diferencias lingüísticas, pero también con otras representaciones en torno a la identidad étnica. Un caso que llama la atención es el de la comunidad nahua de Xolotla, donde se tiene memoria del antiguo rey Xólotl, fundador y habitante de esas tierras. Se dice que durante su reinado “nada faltaba”: las tierras eran prósperas y abundaba el alimento; a los pobladores les heredó las costumbres y su lengua, además de nombrar a la comunidad en su honor. Un día, el rey decidió partir rumbo a Naupan, prometiendo volver. Desde entonces, la comunidad cayó en la pobreza y en el abuso de los mestizos. “Hasta ahora no nos hemos recuperado” [Margarita H., Xolotla, noviembre, 2014]. (Munguía, 2014, s/p).

Además de marcar el límite entre los dos grupos dialectales totonacos el río San Marcos delinea la frontera entre el territorio otomí y el náhuatl del occidente del Totonacapan, de ahí la decisión de Roberto Williams García de identificar culturalmente a los totonacos septentrionales con este grupo otomangue y no con sus parientes lingüísticos del centro y del sur. En resumen, los náhuatl, pero sobre todo los otomíes orientales,<sup>513</sup> son actores étnicos fundamentales para aquilatar las diferencias y similitudes de los totonacos norteños respecto a los centrales.<sup>514</sup> De los otomíes orientales sabemos que son herederos del

---

<sup>512</sup> Por otro lado, hacia el oriente de la isla de Xinolatépetl, el relato Tlapacoya 1 —mito nahua de la *cihuachichi* o mujer-perro— establece que el cerro Coligque, emblemático del reducto totonaco septentrional (Zihuateutla) es el esposo del Xinolatépetl, el cerro emblemático del reducto central (Tepetzintla-Ozomatlán). Desde la perspectiva náhuatl los totonacos que habitan en el sur del río San Marcos forman un frente común independientemente de las variaciones lingüísticas.

<sup>513</sup> Así se les designa para distinguirlos de otros grupos dialectales que habitan en los estados de Hidalgo, Estado de México, Michoacán, Querétaro y, aunque ya no se habla el idioma, en Tlaxcala.

<sup>514</sup> Esto no significa atribución de autenticidad o de autoría sobre los ámbitos ritual, mítico, textil, etcétera. Como he mencionado reiteradamente, en el sur de la Huasteca y en el noroccidente del Totonacapan, los tepehuas, totonacos, nahuas y otomíes han configurado una “cultura común” (Dow, 2004, pág. 14) que vuelve hasta cierto punto intrascendente cualquier tentativa de búsqueda de “originalidad” de cualquier actor étnico. En este mosaico, y respecto a los totonacos, los otomíes tienen la particularidad de que sólo hacen frontera con el núcleo septentrional, no así con el central. Por su parte, los náhuatl de la región teotihuacana-texcocana, es decir, aquellos de la zona Zacatlán-Huauhinango-Xicotepec hacen frontera en el oriente con los totonacos centrales y hacia el poniente con los del norte. Por su parte, los tepehuas, además de ser demográficamente muy pocos, tienen



antiguo reino de Jaltocán, el cual entró a escena en el Altiplano Central durante el siglo XIII. Según Guy Stresser-Péan:

Hacia 1220, según Carrasco, llegaron al noreste del Valle de México indios otomíes que venían del norte del altiplano de Toluca y tal vez de la región de Tula. Se establecieron en la laguna de agua dulce de Jaltocán (*Xaltocan*). Eran agricultores bastante rústicos, pero estaban dotados de gran vitalidad. En siglo y medio se extendieron hacia el norte y el noreste, por regiones entonces muy poco pobladas y llegaron hasta Actopan, Metztlán, Atotonilco y Tulancingo. Poblaron Acaxochitlán y sus alrededores hasta el borde del Altiplano, dejando a los totonacos los valles lluviosos de Naupan, Metztlá, Chachahuantla, etc. Pero un poco más al norte, en Pahuatlán, Tutotepec y Huehuetla, fueron más lejos, dominando a los tepehuas y estableciéndose en las tierras cálidas del sur de la Huasteca (Carrasco, 1950, pp.258-259).” (Stresser-Péan, 1998, págs. 29-31)

Mientras el territorio totonaco central se configuró a partir de un cerco eminentemente yutonahua su contraparte septentrional centenariamente ha convivido con sus parientes tepehuas pero, sobre todo, ha sufrido la presión y la pérdida territorial a manos de yutonahuas y otomangues. La confluencia de numerosos grupos hablantes de idiomas pertenecientes a tres familias lingüísticas en los alrededores del río San Marcos generó las más extrañas mezclas. Una de las descripciones antropológicas más tempranas de esta zona la debemos al antropólogo estadounidense Frederick Starr quien entre 1897 y 1901 llevó a cabo tres expediciones a diferentes regiones del sur y sureste de México.

El fruto de estos recorridos son los libros *Notes upon the Ethnography of Southern Mexico* (1900) e *In Indian Mexico. A narrative of travel and work* (1908), en los cuales Starr describe sus pesquisas entre diferentes grupos étnicos de tradición mesoamericana.<sup>515</sup> En *Notes upon the Ethnography* cada uno de los apartados está dedicado a un pueblo-idioma, de tal manera que el libro abre con el capítulo dedicado a “The Otomis”, sigue con el “The Tarascans” y así pasa revista de distintos pueblos como los “Zapotecs”, “The Mixtecs” “The

---

el inconveniente de estar fragmentados en tres pequeños núcleos sin continuidad territorial, hecho que ha provocado que cada núcleo comparta ciertas lógicas con sus específicos vecinos. De esta manera, como comenta Ichon y he podido corroborar en campo, los totonacos de la zona de Pantepec son muy próximos a los tepehuas de Huehuetla, Hidalgo, y Pisaflores, Veracruz, pero se distancian considerablemente de los de Zontecomatlán. Los tepehuas no tienen relación con los totonacos centrales.

<sup>515</sup> Aunque el primer libro está dirigido al mundo académico y el segundo al público en general, ambos guardan la misma estructura y comparten, en lo esencial, la misma información etnográfica. La enorme diferencia entre ellos radica en que el segundo integra anécdotas, algunas de las cuales son importantes para dar sentido a los datos académicos. Además, el segundo libro contiene la información que Starr recabó en Chiapas en su expedición de 1901, la cual es posterior a la publicación de *Notes upon the Ethnography of Southern Mexico*.

Juaves”, “The Mixes” y los “The Aztec” y “The Tlaxcalans. Los capítulos dedicados a “The Totonacs” y “The Tepehuas” cierran la publicación pero están anteceditos por un apartado que rompe con la estructura del libro: “The Aztecs and Otomis of Hidalgo and the District of Huauchinango, Puebla.” (1900, pág. 79).<sup>516</sup>

¿Qué llevó a Frederick Starr a marcar la diferencia entre el conjunto de los “Aztecs” y los “Otomis” respecto a sus núcleos de Huauchinango y del este de Hidalgo? La razón es que forman parte de la región teotihuacana-texcocana del Totonacapan en los alrededores del río San Marcos. Frederick Starr describió la complejidad étnica de esta zona en los siguientes términos:

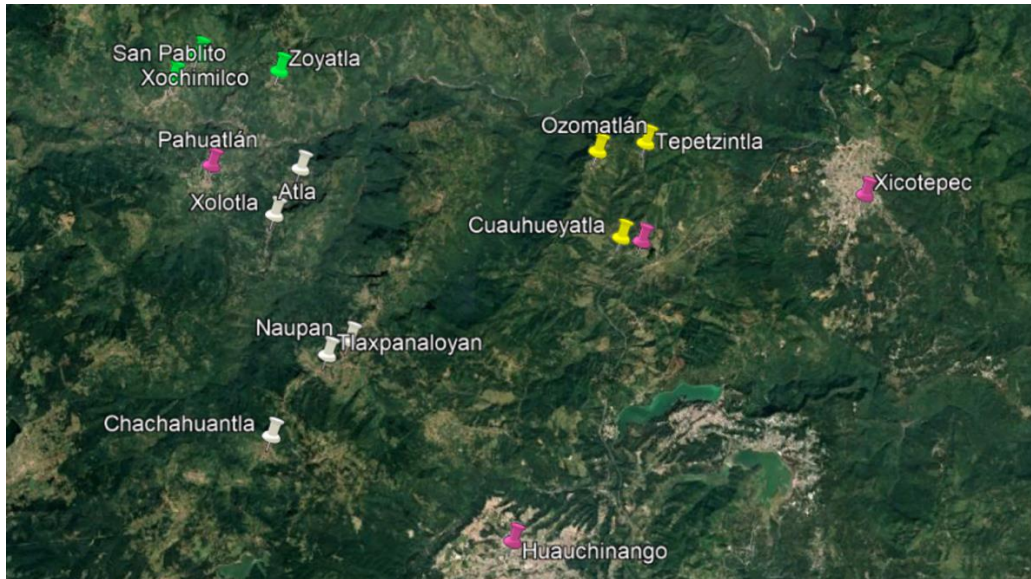
In Oaxaca the tribes occur as solid masses. The towns of the Chinantla are Chinantec towns; the whole district of Coixtlahuaca is Chocho; the little towns of the Juaves are near each other and taken together, mark out a small area, the speech and blood of which are purely Juave. There are, however, areas of Mexico where conditions are vastly different. Where the states of Hidalgo, Puebla and Vera Cruz come together we find the strangest interminglings. The Aztec, Otomis, Tepehuas and Totonacs are surprisingly sprinkled. Where two insignificant little streams unite we may find the population between them of one speech, and those on each side of different language [...] Pahuatlan is the center of a municipio of 14, 000 souls; in its village of Tlaxco this intermingling reaches its extreme. There are four different peoples —Aztec, Otomis, Tepehuas and Totonacs— all together; yet each preserves its independence in language, dress, superstitions and customs with wonderful tenacity. (1900, págs. 79-80).

Si efectivamente la confluencia de “dos arroyos insignificantes” se traduce en tenaces fronteras lingüísticas y étnicas la separación entre otomíes y nahuas, por un lado, y entre totonacos centrales y norteños, por el otro, es consecuente con el rol etnográfico que juega el río Cazonas. Debemos guardarnos, sin embargo, de extrapolar los límites contemporáneos (siglos XIX, XX y XXI) hacia el pasado ya que durante el siglo XVI el altépetl de Huauchinango, mayoritariamente náhuatl, tuvo población totonaca en las llamadas Cinco Estancias conformadas por Naupan, Tlaxpanaloyan, Xolotla, Atla y

---

<sup>516</sup> En *In indian Mexico* Starr (1908) reformuló el capitulado sustancialmente. Como privilegió las vicisitudes del viaje por sobre las descripciones etnográficas, las diferencias entre los pueblos pasaron a segundo plano y en su lugar Starr se refiere a regiones o zonas. En este contexto, además de que los totonacos y tepehuas se describen en el mismo viaje, el antecedente son los nahuas y otomíes del distrito de Huauchinango.

Chachahuantla, poblaciones que se localizan hacia el sur del río San Marcos y que con el paso de los siglos fueron nahuatlizadas.<sup>517</sup>



Mapa 44: Las antiguas Cinco Estancias (blanco). Hacia el este, Ozomatlán y Tepetzintla (amarillo) isla totonaca central, y un poco más al sur, Cuauhueyatla, totonaco-nahua, es un ejemplo contemporáneo del estadio de transición que sufrieron las antiguas Cinco Estancias, proceso común en las zonas de retracción territorial y sustitución lingüística.

En la actualidad el panorama en la ribera norte del río Cazonos es muy diferente. La distribución contemporánea de las lenguas sugiere que la avanzada otomí fragmentó al grupo etnolingüístico tepehua. Por su parte, los totonacos septentrionales, que aparentemente no poblaron el sur del río, lograron sostener una frontera relativamente estable a lo largo del actual límite de Puebla con Hidalgo quedando prácticamente aprisionados por los otomíes, al oeste, y los náhuatl hacia el amanecer. Habitantes de un territorio que mayoritariamente ocupa y se alimenta de la cuenca del río Tuxpan, los

---

<sup>517</sup> Para inicios del siglo XX, Frederick Starr atestiguó que Atla ya era náhuatl, identificación que sin mayores riesgos podemos generalizar a las otras cuatro estancias. Para sus expediciones, el viajero norteamericano tomó como guía la *Geografía de las lenguas y Carta Etnográfica de México* de Manuel Orozco y Berra (1864), obra en la que Atla y el resto de la Cinco Estancias aparecen como totonacas, probablemente porque siglos atrás lo había sido. De cualquier manera, en el *Catálogo de lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas* publicado por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, Chachahuantla aparece como una comunidad con hablantes de totonaco, dato que es armónico con la composición trilingüe de Cuauhueyatla, en donde, además del castellano, se habla el totonaco y el náhuatl.

totonacos septentrionales forman parte de esa cultura de mezcla que describió Starr y que ha obligado a los antropólogos a distinguirla de la región histórica del Totonacapan. A falta de un mejor nombre suele llamársele Huasteca del sur o meridional, título que al dar la espalda al Totonacapan lleva implícita la distancia histórica, cultural y étnica entre los totonacos centrales y los norteños. Será sobre los mitos totonacos de la Huasteca meridional o del norte del Totonacapan de los que me ocuparé enseguida, relatos que divergen considerablemente de aquellos que estudiamos para el núcleo central.

1.

La única versión del diluvio recabada hasta ahora entre los totonacos del norte aparece en la obra de Alain Ichon. Tiene la particularidad de no ser, *strictu sensu*, un relato espontáneo; se trata de la síntesis de diferentes versiones provenientes de cuatro poblaciones no especificadas. Este punto es de suma importancia ya que muchas descripciones e interpretaciones de Ichon parten del principio de unidad cultural de los totonacos del norte, tesis que, como veremos, está lejos de ser evidente. Por razones prácticas identificaré a esta versión del diluvio como procedente de Pantepec.

#### [Pantepec 2]

—“El Mundo había sido destruido muchas veces”.

Un hombre derribaba árboles para preparar su milpa. Pero cada mañana encontraba erectos de nuevo los árboles que había derribado el día anterior. Decidió esconderse cerca de su campo para vigilarlo. Pero se durmió y no vio llegar al Conejo que decía a los árboles:

¡“Kapis Kiwi! ¡Kapis Kiwi! (¡Levántate, árbol! ¡Levántate, árbol!)

Y los árboles se levantaban.

Al día siguiente el hombre fabricó un muñeco de cera y lo plantó sobre el camino.

A las once, o a la media noche, llega el Conejo.

—¿Quién está ahí en mi camino? ¡Quítate de ahí o voy a pegarte!

Como el muñeco no contesta, el Conejo le da una gran bofetada, y su mano quedó pegada en la cera.

—¡Suéltame! ¿Por qué me has cogido? ¡Te voy a dar otra bofetada!

Lo golpea de nuevo y sus manos quedan pegadas.

—¡Te voy a pegar con mi pata!

Le da una patada, después otra y sus dos patas quedan pegadas. Y se queda así, colgando del muñeco.

Al amanecer el hombre llega y dice al Conejo:

—¡Ah! ¿Eres tú quien vuelve a levantar mis árboles? Voy a matarte, pues me has hecho trabajar para nada.

Le lanza un gran machetazo, pero falla y le corta la cola. Por eso es que el conejo tiene una cola mutilada.

—¡No me mates! —grita el Conejo—. Vengo a hacerte un servicio. Si vuelvo a plantar los árboles es para que tú sepas que va a haber un diluvio. Dentro de doce días va a comenzar a llover y el agua va a subir tanto que va a llegar al cielo. El mundo será destruido, todos los hombres perecerán. Por eso tendrás que hacer un arcón y meter en éste la comida, la madera, el fuego. Búscate un loro que pondrás sobre la tapa del arcón. Así, cuando el loro dé con la cabeza en el cielo, tú serás prevenido.

El hombre hizo lo que el Conejo le había dicho.

Después comenzó a llover, a llover, y el arcón flotaba en las aguas. Al décimo-octavo día el arcón estaba muy cerca del cielo. Al vigésimo día, el loro grita de dolor: se hirió la cabeza al chocar con el cielo. A eso se debe que ahora los loros tengan el copete color sangre.

El agua comenzó a bajar. Al cabo de veinte días el arcón llega al suelo. El Conejo (que el hombre había embarcado consigo) quiso salir y abrió la tapa del arcón; pero vio que había todavía muchos charcos.

Cuatro días después, el hombre saca un pie y constata que la tierra está sólida. También el Conejo sale.

Había muchos peces en los charcos y en el suelo: eran los hombres que fueron transformados en peces.

Vamos a hacer lumbre —dice el Conejo— para asar los peces y comerlos.

Hicieron una fogata y comenzaron a asar los peces.

Allá arriba, los dioses estaban en plan de rehacer el mundo, de pintar el cielo, reflexionando, pensando, escribiendo. Querían impedir a los hombres que miraran el cielo y para eso les iban a dar una especie de visera. Para morir, les bastaría levantar los ojos hacia el cielo y morirían así, sin enfermedades y sin sufrimientos.

Pero les llegó el humo de la fogata y les estorbaba en sus trabajos. Decidieron entonces privar a la humanidad de aquel privilegio. Los hombres, ahora, sufren y mueren.

Los dioses, molestos por el humo, se interrumpen en su escritura.

—¿Quién prendió lumbre allá abajo? ¿Quién es ese que ha sobrevivido?

Llamaron al Zopilote y le dijeron:

Escucha, Miguel. Vas a bajar a ver quién está haciendo lumbre.

El Zopilote llega cerca del hombre.

—¡Buenos días! ¿Por qué estás haciendo humo? Me han ordenado que te lleve.

—Bueno, ¡vamos! Pero espérate tantito. Primero vamos a comer estos pescados tan sabrosos.

El Zopilote se puso a comer, a comer mucho. Y comió tanto que cuando quiso irse no pudo volar.

Los dioses ordenaron entonces que los peces se pudrieran y apestaran, y condenaron al Zopilote a comer la carne descompuesta. Miguel, el zopilote, va desde entonces a limpiar, “barrer” la carroña de los animales muertos, como un sirviente.

Los dioses dijeron entonces al gavián:

—Bueno, ahora vas tú, Francisco. Si encuentras al hombre, lo traes.

El gavián llega a la tierra y saluda al hombre.

—Me han dado la orden de llevarte luego luego.

—Bueno, pero espérate un poquito. Prueba primero lo que vamos a comer.

—¡No me han mandado aquí para comer! Me darás comida cuando lleguemos allá arriba.

Y, elevándose, el gavián prende sus garras en la quijada del hombre y lo levanta hasta el cielo.

El gavián cumplió su misión, así que los dioses decidieron que de ahí en adelante se alimentaría con pichones. Cuando tiene hambre, cada siete días, ellos le permiten capturar un pájaro vivo.

Allá arriba, los dioses se apoderaron del hombre y le preguntaron cómo había escapado al diluvio. El les explica todo.

Ellos lo acusaron entonces de haber hecho humo; le arrancaron la cabeza y se la pegaron en el trasero. El hombre se volvió un mono.

El mono que vemos ahora en la selva, ese mono era antes un hombre. Fueron los dioses los que los transformaron en animal, en mono.

Los hombres fueron convertidos en peces. Cuando el agua se seca, todos mueren. (Ichon, 1990, págs. 52-55).

Este relato forma parte del tipo C de la clasificación de Fernando Horcasitas, que se caracteriza por el episodio del pecado de encender fuego, cocinar los peces y ahumar el cielo, error que les costó la humanidad a los sobrevivientes del diluvio. A diferencia del de la perra-mujer, el del cielo ahumado concluye con una segunda metamorfosis que pone punto final a la humanidad previa. Se trata de un episodio que no sigue la forma prototípica de destrucción y recreación del mundo, característica que explica su pobreza sociológica, pues no es materia prima para la reivindicación de una comunidad, una etnicidad o un territorio. No es, *strictu senso*, un mito de origen de poblaciones humanas.

Al contrario, si tomamos en cuenta la doble metamorfosis de la humanidad antediluviana —en peces la primera y en monos la segunda— todo indica que el episodio del ahumado del formó parte de una secuencia mítica más extensa y, hasta cierto punto “original”, dentro de la cual tuvo la función de marcar el tránsito entre distintas humanidades. Tenemos la fortuna de contar con una versión temprana que nos ayudará a imaginar cuál pudo ser la trama general a la que perteneció. Se trata, una vez más, de la *Leyenda de los Soles*, fuente colonial que lleva ese nombre precisamente porque inicia con el recuento de las edades o Soles previos a nuestro tiempo de maíz. La secuencia del gran relato cosmogónico náhuatl es esta: en el primer Sol, 4 tigre, sus habitantes murieron devorados por fieras. En el segundo, 4 viento, fueron llevados por el viento y se convirtieron en monas. En el tercero, 4 lluvia, la humanidad pereció consecuencia de una lluvia de fuego que los convirtió en gallinas. En el cuarto Sol, 4 agua, la humanidad sufrió el diluvio, el cielo se hundió sobre la tierra y sus habitantes se convirtieron en peces. Sin embargo:

Acabando el año de ellos, Tiltlacahuan llamó al que tenía el nombre de Tata y a su mujer llamada Nene, y les dijo: “No queráis nada más; agujerad un *ahuehuatl* muy grande, y ahí os meteréis cuando sea la vigilia [...] y se venga hundiendo el cielo.” Ahí entraron; los tapó y les dijo: “solamente una mazorca de maíz comerás tú, y también una tu mujer.” Cuando acabaron de consumir los granos, se notó que iba disminuyendo el agua; ya no se movía el palo.

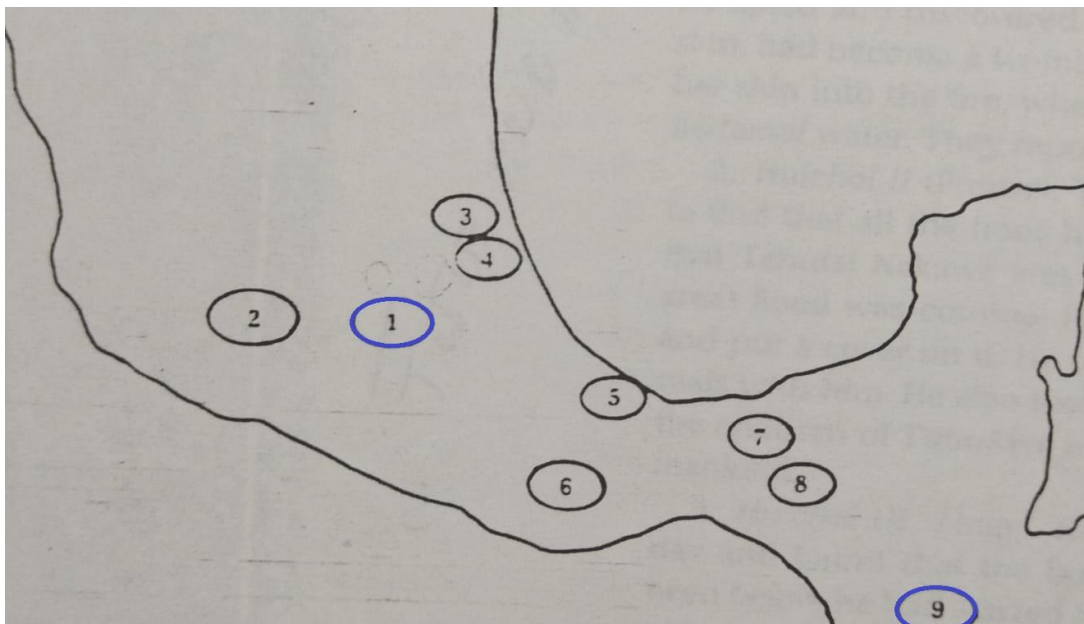
Luego se destaparon y vieron un pescado; sacaron fuego con los palillos (arrojaron el tizón) y asaron para sí los pescados. Miraron hacia acá los dioses Citlallinicue y Citlallatónac y dijeron: “¡Dioses! ¿quién ha hecho fuego? ¿quién ha ahumado el cielo?” Al punto descendió Tiltlacahuan, Tezcatlipoca, los riñó y dijo: “Qué haces, Tata? ¿qué hacéis vosotros?” Luego les cortó los pescuezos y les remendó su cabeza en su nalga, con que se volvieron perros. (Leyenda de los Soles, 1992)

Después de que los sobrevivientes fueron eliminados los dioses se preguntaron sobre la nueva humanidad, la cual fue hecha a partir de los huesos preciosos que Quetzalcóatl trajo desde el Mictlán... Una vez creados los nuevos humanos el episodio siguiente es el del descubrimiento del maíz que analizamos en el capítulo octavo, en donde Nanáhuatl, Trueno Mayor, rompió el cerro y liberó al grano. Escindido de la secuencia de los Soles, Pantepec 2 pierde gran parte de su sentido ya que no trae aparejados otros episodios que lo antecedan o sucedan, por ejemplo, el del origen del sol o el del maíz. El único antecedente que se nos ofrece es que “El Mundo había sido destruido muchas veces”, recordatorio de que es un fragmento de una trama “original” olvidada.

¿Por qué los totonacos septentrionales conservaron sólo este episodio? ¿Esta elección tiene relación con la de sus parientes del centro respecto al episodio de la perra-mujer? Para intentar responder a estas interrogantes será útil comparar ambos tipos. Como sabemos, hasta ahora no se han documentado versiones de la perra-mujer (tipo D) en el Altiplano central y tampoco hay registro colonial ni prehispánico (mapa 24, pág. 113). En el caso del episodio del ahumado del cielo (tipo C) el panorama es opuesto, ya que dos versiones son coloniales —la *Leyenda de los Soles* y el *Popol Vuh*<sup>518</sup>— y una de ellas proviene de los náhuatl del Altiplano Central. Esta inversión apunta hacia una relación de mutua sustitución entre los episodios de la perra-mujer y del ahumado del cielo, la cual es consecuente con la ausencia del primero entre los totonacos del norte.

---

<sup>518</sup> Fechado en el año de 1562, el segundo libro del Códice telleriano-remensis está dedicado al calendario ritual o Tonalámatl; en el interior de éste, la dieciochava trecena (lámina 21v) está presidida por *Chantico*, señora del chile. En la glosa castellana que acompaña la imagen, se lee: “este fue el primero que q sacrificio después q comio un pescado asado y aquel humo q subio al cielo y y desto se enojo tonacateotle y q le echo una madicio q se volviere perro y así fue yllamanle a este chatico tato como maquiltatecotle.” (1899, pág. 29). Se trata de una referencia explícita al episodio del ahumado del cielo.



- |            |              |            |             |             |             |         |
|------------|--------------|------------|-------------|-------------|-------------|---------|
| 1. Náhuatl | 2. Purépecha | 3. Tepehua | 4. Totonaco | 5. Popoluca | 6. Zapoteco | 7. Chol |
| 8. Tzeltal | 9. Quiché    |            |             |             |             |         |
- En azul las versiones coloniales.

Mapa 45. Distribución del episodio del ahumado del cielo (Horcasitas, 1988, pág. 203).  
Actualizado. En azul las versiones integradas.

Esta relación de inversión sería perfecta de no ser porque en el Golfo de México los pueblos totonaco y popoluca reproducen ambos episodios, lo que pone en entredicho su mutua substitución. Sin embargo, como no existen los grupos etnolingüísticos abstractos y homogéneos conviene saber que en el caso totonaco ambos episodios fueron narrados en el mismo lugar, Papantla, por el mismo relator, Leandro Lamur, a la misma persona, Fernando Horcasitas, en el mismo año de 1953. En otras palabras, la perra-mujer y el ahumado del cielo no son episodios que comparten todos “los totonacos”, sino sólo aquellos de la zona de Papantla. En el capítulo tercero conocimos la versión de la perra-mujer (Papantla 1 pág. 148), es momento de hacer lo propio con la del ahumado del cielo.

[Papantla 11]

Había un hombre. Un día le dijo Dios, “Ahí viene el diluvio.” Luego ahuecó el tronco de un árbol y se metió. Estuvo muchos días dentro del tronco hasta que bajaron las aguas. Cuando bajaron, el hombre tuvo hambre y se puso a encender fuego para cocinar. El señor Dios estaba arriba en el Cielo y empezó a sentir el humo que subía. Y que le dice al zopilote, “vé y díle que apague el fuego para que ya no se esté ahumando el cielo.” El zopilote



bajó pero se quedó comiendo con el hombre. Luego Dios le dijo al zopilote, “De ahora en adelante te quedas a comer carne podrida.”

Y entonces le dijo Dios a San Miguel Arcángel, “Baja y díle que ya no haga humo.” San Miguel Arcángel bajó y agarró un tizón (y perdone Ud, la grosería) y se lo metió en el culo al hombre. Entonces le agarró la cara y se volvió a las partes traseras y se volvió mono.

Por eso los monos se parecen a los hombres.

Eso cuentan. Sólo sabe Dios si será cierto. (Horcasitas, 1962, pág. 53)

Para Leandro Lamur existió una secuencia cronológica entre los dos relatos, de ahí que el de la perra-mujer inicie con la frase “Cuando ya había pasado el diluvio...”. Tácitamente planteó que, de manera paralela al ahumado del cielo y la metamorfosis de la humanidad en monos, un hombre y su perra se salvaron y gracias a ellos se pobló el mundo. La aparición en el mismo lugar y tiempo de estos los tipos C y D implica que, al menos en la Papantla de mediados del siglo XX, fragmentos del gran mito de creación del mundo lograron adecuarse a la estrategia colonial de la perra-mujer, solución temáticamente complicada ya que la metamorfosis humano-animal propia del episodio del ahumado del cielo es contraria a la animal-humano del de la perra-mujer.

Ello no implica que su concatenación sea imposible. En el capítulo segundo vimos que en Huitzilán 1 (pág. 106) y Coyutla 1 (pág. 146) el ahumado del cielo es la antesala de la perra-mujer. No obstante, para lograr esta secuencia fue necesario que los narradores eliminaran o modificaran sustancialmente algunos temas o de lo contrario no hubiera sido posible. En la siguiente tabla vemos que la aparición de la perra-mujer cancela la metamorfosis en mono e incluso, como se ve en Coyutla 1, al ahumado del cielo, reduciendo la trama “original” al tema de las aves emisarias, solución extrema pues la metamorfosis en animales es la consecuencia lógica del ahumado del cielo, de ahí que sea discursivamente complicado sostener el uno sin el otro.<sup>519</sup>

---

<sup>519</sup> La versión más económica es Coatepec 1, la cual lleva a su mínima expresión el tema de los emisarios y casi podríamos decir que pasa del diluvio a la perra-mujer directamente (pág. 130)

Relato		Levantamiento de la tumba	Diluvio	Cielo ahumado	Emisarios	Metamorfosis	Perra-mujer
1	Coyutla 1	✓	✓	✗	✓	✗	✓
2	Huitzilan 1	✓	✓	✓	✓	✗	✓
3	Pantepec 2	✓	✓	✓	✓	✓	✗
4	Papantla 11	✗	✓	✓	✓	✓	✗
	Pisaflores 1	✗	✓	✓	✓	✓	✗
5	Leyenda de los Soles	✗	✓	✓	✗	✓	✗

Tabla 7. Secuencia del diluvio tipo C a partir de las versiones aquí analizadas

Por ejemplo, como Huitzilan 1 mantuvo el tema del ahumado del cielo tuvo que invertir la moral de los dioses, quienes, en lugar de castigar el acto como en el resto de las versiones, lo ven con beneplácito pues significó la limpieza de cadáveres del nuevo mundo. Gracias a este giro el sobreviviente y su perra complementan la función del zopilote y el águila, aunque no comen vísceras crudas sino cadáveres fritos, pero, sobre todo, dan la vuelta a un problema que desde la época prehispánica recorre a los mitos del diluvio: el canibalismo. Si clasificamos los cinco tipos diluviales de Horcasitas a partir del criterio de los sobrevivientes obtenemos la siguiente tabla:

	Tipo A	Tipo B	Tipo C	Tipo D	Tipo E
Con sobrevivientes	✓	✗	✗	✓	✓
Sin sobrevivientes	✗	✓	✓	✗	✗

Tabla 8. Clasificación de los tipos diluviales a partir de los sobrevivientes

En el A una pareja o siete individuos se esconden en un árbol o en una cueva y repueblan el mundo. De manera inversa, en el B nadie sobrevive y no se crea una nueva humanidad. A medio camino entre estas opciones aparecen nuestros tipos C y D; el primero postula sobrevivientes que a la postre serán deshumanizados abriendo la posibilidad de una nueva era, mientras que en el segundo el sobreviviente y su perro hacen de padres del mundo actual.<sup>520</sup> Desde mi punto de vista, el episodio del ahumado del cielo (tipo C) es un

<sup>520</sup> El tipo F, en tanto está caracterizado por la influencia bíblica cae en cualquiera de los tipos anteriores salvo el B.

desarrollo del tipo B, ya que éste último concluye cuando la humanidad previa es convertida en peces, tema que antecede al encendido del fuego, la cocción y el ahumado del cielo.<sup>521</sup>

Lo más interesante de esta concatenación es que la metamorfosis de humanos a peces es la solución más recurrida. Además de Pantepec 2 y la *Leyenda de los Soles*, fue registrada por Roberto Williams en Pisaflor, Veracruz, y por Karina Munguía en Huehuetla, Hidalgo, ambas comunidades tepehuas vecinas de Pantepec. Asimismo, aparece en fuentes coloniales como los *Anales de Cuauhtitlán*, la *Histoyre du Mexique*, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y es referida por Motolinía en sus *Memoriales*. Más allá de la falta de consenso respecto al orden cronológico de las edades, al que Horcasitas dedicó una breve disertación en su ensayo (Horcasitas, 1988, págs. 188-190), la lógica huracánica de nuestro paisaje me hace pensar que el cataclismo por inundaciones debió ocupar el cuarto sitio en la serie, como aparece en Pantepec 2, en la *Leyenda de los Soles*, en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y en la Piedra del Sol, pues de lo contrario se cancela la relación de descendencia entre las generaciones de humanos y se cierra la puerta al canibalismo, tema importante lo mismo en el siglo XVI que en el XX.<sup>522</sup> En palabras de Ichon:

El hombre comete un doble crimen una vez desembarcado: enciende el fuego y consume, después de haberlos asado, los peces dispersos en el suelo. Así, esos peces son sus hermanos, los hombres transformados en peces. Se hace culpable, entonces, de canibalismo. (Ichon, 1990, pág. 66).

De la misma idea era Fernando Horcasitas quien comentó: “En cualquier caso, sea básicamente pre-europeo o no, la idea del canibalismo es una que debe ser tomada seriamente en consideración en la discusión del mito del diluvio en Mesoamérica.” (Horcasitas, 1988, págs. 200).<sup>523</sup> Si efectivamente el episodio del ahumado del cielo narra

---

<sup>521</sup> De manera análoga, el episodio de la perra-mujer es un desarrollo del tipo A. Al eliminar a la pareja mujer-hombre y dejar únicamente a un varón y su perra se rompe el lazo con el linaje gobernante del desaparecido altépetl, de ahí la versión de los siete sobrevivientes, número que hace eco del mito de Chicomoztoc. Una vez más, comprobamos que el episodio de la perra-mujer fue una solución para dar origen a colectivos al margen de los grandes mitos cosmogónicos o de las tradiciones históricas.

<sup>522</sup> Coincido con Ana Díaz cuando afirma que los pintores del código *Vaticano A* modificaron el orden cronológico para ajustar las edades prehispánicas a las bíblicas, de ahí que el mito inicie con el diluvio (Díaz Álvarez, 2019).

<sup>523</sup> El episodio del ahumado del cielo ha sido objeto de interpretaciones de grandes mesoamericanistas, entre ellos, Michel Graulich. Para él el episodio del ahumado del cielo tiene

el origen de los peces y los asocia con la humanidad previa a la del maíz, se trata de la prole de los ancestros acuáticos —*Aktsini'* para los totonacos y Chalchiuhtlicue para los mexicas—, cualidad que explica la mutua predación entre los dioses del agua y los humanos, el toma y daca de peces y personas que caracteriza a las relaciones con la tormenta.<sup>524</sup> La falta de más versiones totonacas me obliga a recurrir a relatos provenientes de pueblos vecinos, en esta ocasión de los tepehuas, parientes lingüísticos y vecinos inmediatos de los totonacos septentrionales.

### [Pisaflores 1]

Hace mucho tiempo, en cada año se inundaba el mundo. Una vez un hombre construyó una caja para meterse ahí, y al llegar el día en que se iba a acabar el mundo se metió en su caja y encima puso el loro que tenía. Empezó a llover y el agua crecía más y más hasta que alcanzó el cielo. Como el agua hacía olas la caja pegaba en el cielo y el loro gritaba y se agachaba, por eso ahora anda así, caminando agachado porque se pegaba en el cielo.

Más tarde empezó a disminuir el agua, y por fin la caja quedó sobre la superficie de la tierra. Aquel hombre la abrió y no pudo salir luego porque la tierra estaba bien húmeda, blandita. Esperó que se secara y más tarde la tentó para ver si ya estaba dura porque tenía ganas de salir, hacer fuego y cocer todos aquellos pescadotes que habían quedado sobre la superficie de la tierra.

Aquel hombre salió, hizo fuego y empezó a cocer los pescados. En ese tiempo la tierra era plana, no había cerros y el cielo era azul claro, sin ninguna nube que apareciera a lo lejos. Había hombres que querían pintar el cielo y, al ver aquel humo que se levantaba a lo lejos, mandaron a un ayudante a ver quién lo estaba haciendo, y traerlo vivo si era gente. Aquel hombre se fue derecho hacia donde se elevaba el humo y al llegar lo que hizo fue sentarse y empezar a comer los pescados cocidos en compañía de aquel hombre, y también iban juntos a levantar más pescado y algunos los desperdiciaban.

El ayudante dilató mucho, no llegaba. Entonces mandaron otro y lo que hizo fue bajar derecho a donde estaba el hombre que había hecho el fuego, lo mordió y se lo prendido colgándole la cabeza. El otro compañero le siguió y ambos llegaron al lugar de donde habían salido para entregar a aquella persona. Preguntaron al primero ayudante: “Bueno, ¿y tú por qué dilataste?” “Yo dilaté por esto: llegué ahí y vi a aquel hombre cociendo los pescados, como había muchos

---

como principal función narrar el origen del fuego, elemento a partir del cual es posible contener al agua y dar pie a la siguiente humanidad. En este espacio me es imposible resumir el conjunto de interpretaciones que sobre el episodio desarrolló el autor, me limito a señalar que para él el acto de comer pescados —que Horcasitas e Ichon piensan como canibalismo—, está relacionado con la prohibición que el sacrificador tiene de ingerir la carne de los sacrificados que ofrece porque se trata de sus reemplazos o sustitutos: “Parece que aquí los supervivientes del diluvio, en deuda con los dioses, puesto que habrían tenido que morir, se encuentran en la situación de sacrificadores. Habrían debido ayunar y, si eran sacrificantes directos, no podían en ningún caso comer pescado.” (Graulich, 1990, 116). Por su parte, Alfredo López Austin sostiene que el pecado de ahumar el cielo consistió en unir el polo frío, acuático, con el caliente, el fuego, dando inicio al flujo de esencias divinas que caracteriza al mundo (1998, pág. 443-448).

<sup>524</sup> En el ámbito terrestre esta relación se proyecta a la cacería y a los animales silvestres, los cuales hoy en día son la prole del dueño del monte o *Kiwi'qolo'*, rostro montarás de la tormenta.

mueritos y algunos se estaban echando a perder, mejor le acompañé y comimos muchos pescados y estaban re'sabrosos." Le dijeron: "Bueno, tú por haber desobedecido las órdenes, de aquí en adelante te alimentarás de cosas frías y desperdicios. Y tú que has cumplido con las órdenes te alimentarás calentito en toda tu vida."

Desde entonces el hombre desobediente se convirtió en zopilote y se alimenta de desperdicios, y el otro se convirtió en águila y se alimenta con animales vivos. Al hombre le quitaron la cabeza y, se la pusieron en el ano. Es el castigo que recibió por haber humeado el cielo que ya no se pudo pintar y lo dejaron como está hasta ahora, y el hombre aquel quedó convertido en mono. (Williams García, 1972, págs. 79-80)

La idea de destrucciones y creaciones sucesivas, lo mismo que la inundación, el sobreviviente, el ahumado del cielo y la metamorfosis en monos están presentes. Si regresamos a la tabla 7 vemos que Pisaflares 1 es temáticamente idéntico a Papantla 11 y, salvo por el tema del levantamiento de la tumba, también a Pantepec 2. Como era de esperar, este bloque se separa de Coyutla 1 y Huitzilán 1, versiones que tuvieron que modificar sustancialmente los temas del ahumado del cielo y la metamorfosis o de lo contrario la concatenación con la perra-esposa hubiera fracasado. Se trata, efectivamente, de episodios que se cancelan mutuamente.

Por lo tanto, aunque en teoría cualquier concatenación es posible la memoria de una secuencia "original" impone restricciones. Reitero que la *Leyenda de los Soles*, la Piedra del Sol o la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* no son más "originales" que el resto de las versiones, simplemente se ajustan mejor a una hipotética secuencia prehispánica que, entre otras cosas, me sirve de parámetro para identificar posibles transformaciones contemporáneas. Por ejemplo, las ausencias de los temas del levantamiento de la tumba y del episodio de la perra-mujer en las fuentes tempranas apunta a que son incorporaciones coloniales. Lo mismo vale para el tema de las aves emisarias, el cual sólo está ausente en la *Leyenda de los Soles*, hecho que parece confirmar la hipótesis de Horcasitas respecto a su posible origen bíblico.

De cualquier manera, la aparición del episodio del ahumado del cielo en el territorio totonaco central y la ausencia del de la perra-mujer en el septentrional, confirman mi hipótesis de que este último, aunque común al mundo mesoamericano, fue recuperado por ciertos pueblos hacia finales del siglo XVI y principios del XVII como parte de una estrategia cosmológica para reconstruir el pasado y el futuro una vez que los altépetl y sus élites gobernantes fueron desestructuradas. En este contexto, la versión Pantepec 2 es evidencia contemporánea de que los totonacos septentrionales constituyeron o formaron parte de una

unidad étnica y territorial diferente a la de sus hermanos centrales, la cual estuvo fuertemente influenciada por otomíes, náhuatl y tepehuas, pueblos en los que tampoco se ha registrado el episodio de la perra-mujer y, presumo, prevalecerá el diluvio tipo C, es decir, el ahumado del cielo.

Respecto a la sustitución de personajes es poco lo que puedo decir. La falta de versiones limita sustancialmente el análisis. Como podemos ver en la siguiente tabla, el único común denominador en las versiones contemporáneas es el zopilote, ave que “limpia” de carroña al mundo. Al respecto, según Karina Munguía:

Entre los tepehuas de Huehuetla los zopilotes son considerados auxiliares en las tareas de limpia de la comunidad; por esto, cada domingo se les deja devorar los residuos dejados por el mercado; ellos “barren y comen cualquier basura”. Esta función de aseo se extiende a la terapéutica, siendo la ingesta de su carne auxiliar en el alivio de enfermedades causadas por malos aires (por ejemplo, rabia o epilepsia). Se dice que el zopilote “barre por dentro al enfermo”, extrayendo el padecimiento (considerado también como basura). Por otro lado, el ave se asocia con la meteorología y anuncia la presencia de lluvia a través de su vuelo. Dicen los tepehuas que lloverá pronto cuando se ve a los zopilotes volar juntos y formando círculos, en descenso. Si bien, la asociación del zopilote con las lluvias, el agua y los actos de limpieza (ingesta de inmundicias) aparece en una versión del mito del diluvio aún narrada en la comunidad (Diario de campo de Karina Munguía).

Asociado con las lluvias y el diluvio, el zopilote se presenta como un ave acuática que fracasa en su misión mientras que el gavilán, el águila o el colibrí aparecen como aves solares que la llevan a cabo de manera exitosa, oposición que se distancia de aquella zopilote / hormiga arriera que vimos en el territorio central, en donde el carroñero da cuerpo al viento arribeño y sirve de metáfora climática para nombrar a los cotones negros propios del vestido masculino de tierras altas.

	Relato	Agente del aviso	Centinela	Emisario fracaso	Emisario éxito	Agente del castigo	Animal
1	Coyutla 1	Conejo	Torcaza	Zopilote	—	—	—
2	Papantla 11	—	—	Zopilote	—	San Miguel	Mono
3	Pantepec 3	Conejo	Perico	Zopilote	Gavilán	Dios	Mono
4	Huitzilan 1	Conejo	Perico	Zopilote	Colibrí	—	—
5	Pisaflores 1	—	Perico	Zopilote	Águila	¿Dioses?	Mono
6	Leyenda de los soles	Tezcatlipoca	—	—	—	Tezcatlipoca	Perro

Tabla 9. Contraste del episodio colonial del ahumado del cielo con versiones nahuas y totonacas contemporáneas.

Por otro lado, el enorme parecido entre la *Leyenda de los soles* y las versiones contemporáneas justifica que Alain Ichon haya decidido interpretar a Pantepec 2 a partir de la fuente náhuatl, al grado de comentar que es una reproducción casi exacta del episodio del Cuarto Sol o Sol de Agua, aunque también encontró influencia del Antiguo Testamento —incuestionable—, así como del *Popol Vuh*, ya que los temas del levantamiento de la tumba, así como el de la visera en los ojos y la metamorfosis en monos aparecen narrados en el libro quiché (Ichon, 1990, págs. 57-59). A pesar de estas asociaciones el arqueólogo galo previno al lector sobre los riesgos de las continuidades ya que el parecido entre la *Leyenda de los Soles*, Papantla 11, Pisaflores 1 y Pantepec 2 invita a postular la influencia de los náhuatl —mexicas y texcocanos— quienes durante el Postclásico tardío controlaron la ruta hacia el puerto de Tuxpan —territorio totonaco septentrional— y erigieron bastiones en diferentes zonas, entre ellas Papantla.

Es evidente que estas comparaciones [entre la religión mesoamericana y las fuentes del XVI y la religión totonaca actual] no tienen ninguna pretensión histórica: destacar entre los totonacas del siglo XX un rasgo que se registra entre los nahuas o mayas del siglo XVI no demuestra de ningún modo que haya habido influencia de los primeros sobre los segundos, ni a la inversa. (Ichon, 1990, pág. 31).

Aunque en lo general estoy de acuerdo con Ichon, en esta ocasión me siento obligado a sostener que, a partir de la distribución de los episodios diluviales totonacos y del reconocimiento de una ruta de influencia teotihuacana-texcocana, es posible plantear, no la imposición mítica mexica, pero sí la fuerte influencia del Altiplano y su paisaje lagunar que durante siglos ha caracterizado la ruta a Tuxpan. Aunque pobre en términos sociológicos el ahumado del cielo es clave para comprender los procesos de unidad y diferencia, tanto históricos como contemporáneos, al interior del grupo etnolingüístico totonaco, así como imaginar otros escenarios o modelos que den cuenta de las divergencias que encontramos en las fuentes coloniales.

2.

El diluvio y Huracán son temas entreverados que no hacen secuencia. Mientras los mitos del primero se caracterizan por la secuencia de destrucción y recreación del mundo o de específicos colectivos; los del segundo tienen como tema principal el ordenamiento territorial y temporal del mundo postdiluviano. En este sentido los relatos que narran el sometimiento y sujeción de Huracán en el mar son la garantía de que no volverá a pasar otro diluvio como el que dio origen a la presente humanidad, salvo que alguien cometa el terrible error de avisar el día de su santo al Trueno Viejo.

En el relato Pantepec 1 (pág. 436) *Aktsini'* aparece como el único de los Truenos con la fuerza suficiente para romper el cerro por donde bajaba la gran serpiente llamada Siete Cabezas. Temerosos de su descomunal fuerza y atronadora voz, los humanos decidieron engañarlo con una nube forzando su desplazamiento desde las montañas hasta el mar. Al igual que en la cuenca del Tecolutla, en la del Tuxpan, *Aktsini'* fue sujetado en el fondo de las aguas y desde entonces, entrado el mes de junio, su rugir anuncia la llegada del temporal. Asimismo, cada año pregunta cuándo será su cumpleaños para celebrar en grande pero se le engaña porque provocaría el diluvio.

El episodio del engaño con la nube es indicio de que nos encontramos sobre el corredor a Tuxpan o la Huasteca y, por lo tanto, de que aquellos totonacos que lo conozcan pertenecen al grupo dialectal septentrional o, en su defecto, que compartieron el territorio con colectivos náhuatl u otomíes. Estas divergencias, sin embargo, no echan por tierra el postulado del sistema huracán y por lo tanto del paisaje ciclónico. Si prestamos atención al trayecto fundacional oeste / este, el engaño con la nube es una transformación del vuelo que la anciana *Jukiluwa* en el territorio central. Se trata del mismo dios cuya mudanza del occidente al oriente es prerequisite para la existencia humana. Este movimiento —que sostiene oposiciones del tipo frío / caliente, alto / bajo, cerro / mar, joven / viejo— se expresa en diferentes tramas, entre ellas, la de la serpiente alada, la de *Nattsu'* y la del engaño con la nube, las cuales llevan implícito el tema del rompimiento de cerros.

Lo que no cambia son los extremos geográficos y la asociación que el cerro quebrado tiene con la juventud del Trueno Viejo, y el mar con su vejez. Esta oposición complementaria fue señalada tanto por Guy Stresser-Péan (2011) como por Luisa Villani (2018) pero ninguno reparó en las implicaciones geográficas que tiene. En su encomiable esfuerzo por dar orden



temporal “[...] a la masa confusa de mitos [...]” que dan cuenta de la formación del mundo,<sup>525</sup>  
Guy Stresser-Péan comenta lo siguiente:

Este gran señor del relámpago parece haber tenido varios aspectos o varias personalidades sucesivas. Los totonacos de Ozomatlán y Tepetzintla consideran que tuvo un papel benéfico en tiempos de su juventud, y que entonces, bajo el nombre de 9-Viento, habría cambiado la faz de la Tierra, que seguía estando plana después del Diluvio. Por otro lado, siendo Señor de la naturaleza salvaje, les habría dado a los hombres todos los tubérculos y todas las raíces comestibles (Ichon, 1969, p. 109). Pero ya después, habría envejecido mal, pues tanto totonacos como tepehuas y nahuas están de acuerdo al decir que, al llegar a la edad madura, se había convertido en un coloso brutal, borracho y terriblemente escandaloso, cuyos gritos estruendosos hacían morir a los niños pequeños. (Stresser-Péan, Guy, 2011, págs. 422).

La polaridad joven / anciano es interpretada por Stresser-Péan en términos de benéfico / nefasto, hipótesis consecuente con lo expuesto aquí salvo que él no hace alusión al desplazamiento oeste / este de la tormenta a pesar de que los totonacos de Ozomatlán y Tepetzintla corroboraron su rol como creador de los territorios, y por lo tanto, del paisaje.<sup>526</sup> Por su parte, Luisa Villani, quien trabajó principalmente con versiones de tierra caliente muy cercanas a Tajín 0, asoció a la imagen del joven errante con el espacio del bosque y con el primer periodo de lluvias del temporal, mientras que a la del anciano con el mar y con el segundo periodo de precipitaciones (Villani, 2018, pág. 101). A pesar de haber reparado en la polaridad geográfica, Villani no alcanzó a ver que detrás del paso de una edad-espacio a otro se juega el principio huracánico que define a nuestro paisaje.

El hecho de que el Trueno Viejo y sus personificaciones inevitablemente sigan la ruta contraria al sol, pero sobre todo, que de ella haya nacido el territorio y su orografía muestran la importancia que Huracán tiene en la vida cotidiana y mítica de los pueblos totonacos y

---

<sup>525</sup> El orden que propone es el siguiente: 1. Época de los gigantes; 2. El Diluvio y la historia de su sobreviviente; 3. La época del Gran Señor del mar y del relámpago, y de sus enviados que envían las nubes de tormenta; 4. Las hazañas del joven espíritu o Señor del Maíz, héroe civilizador; 5. La aparición del Sol y de la Luna; y 6. La perspectiva del fin del mundo actual. (Stresser-Péan, Guy, 2011, pág. 416). Considero que esta puesta en secuencia peca de una visión lineal de la mitología que busca empatarla con la historia. Desde la época prehispánica diferentes episodios sobre el principio del mundo se han combinado de diferentes formas; sin embargo, es un hecho incontestable que la aparición del sol e incluso el origen del maíz, son temas posteriores al tiempo de huracán y de los gigantes. En este sentido, creo que lo ideal es conservar la oposición entre el tiempo de Huracán y el de Sol.

<sup>526</sup> En otro pequeño apartado, el autor refiere que la saga del cerro quebrado, en concreto el episodio del engaño con la nube, es común a los cuatro grupos ya mencionados, pero, de manera similar, pasa por alto la polaridad geográfica sobre la cual he puesto el énfasis en este ensayo (Stresser-Péan, Guy, 2011, pág. 423).

del Totonacapan. Por eso, más allá de las diferencias de trama, tarde o temprano *Aktsini'* tendrá que abandonar los cerros occidentales para ser hecho prisionero en el mar independientemente del grupo dialectal en que nos ubiquemos y de las tramas que cada uno eche a andar. En términos del sistema de huracán y del paisaje ciclónico el engaño con la nube es análogo al vuelo de la *Jukiluwa* o a las versiones de *Nattsu'* en donde carga con su abuelo del Cozoltépetl hasta el mar.

Para que no quede duda de que se trata del mismo dios en ambos territorios totonacos citaré los comentarios que Ichon hizo al relato Pantepec 1.

Si el dios pagano es rebautizado Juan, se debe a que el comienzo de la estación de lluvias, anticipada por violentas tempestades, coincide poco más o menos con la fiesta de ese santo, el 24 de junio, (las lluvias comienzan, en realidad alrededor del 10 de junio). Como los nahuas, los totonacas consideran que los ahogados no siguen el destino común de los muertos: se convierten en las gentes de *Aktsini'*; pero este último, aquí, en lugar de guardarlos en el paraíso (el mar, Tlalocan) los emplea en una tarea ingrata: la de cavar el lecho de los torrentes y llevarle nuevas víctimas. (Ichon, 1990, pág. 131).

Las similitudes con el Huracán del territorio central son evidentes y no vale la pena enumerarlas. Me concentraré en las diferencias. Pantepec 1 hace énfasis en las paguas —aguacates silvestres—, en concreto, su relación con los ahogados y el tiempo de lluvias. El relato señala que cuando *Aktsini'* pregunta si ya va a ser su santo en lugar de paguas le muestran unas bolitas de laurel. Como las ve muy pequeñas se convence que falta mucho para que sus paguas estén listas, pues este fruto madura para la fiesta de san Juan. Después del 24 de junio le avisan que su fiesta ya pasó, y por lo que se ve obligado a celebrar de manera mesurada provocando buenas precipitaciones. Sin embargo, como no pudo festejar en su día y en grande, *Aktsini'* está enojado e inicia la caza-pesca de humanos, es decir, comienza a ahogar personas. Condenados a cavar el lecho de los ríos, los ahogados se convierten en los servidores de *Aktsini'*, ellos son sus paguas.

En la siguiente versión del engaño con la nube la misión que se impone a *Aktsini'* es quebrar el gran cerro de Chicontepec, el *Aktujun sipi*, promontorio que en el territorio septentrional lleva el nombre de *Talhteqene'*, es decir, “Quebrado”. Una vez más, las paguas aparecen como metáfora de los ahogados.

### [Pantepec 3]

Unos jóvenes intentaron romper el cerro ayudados de su caballito, que era hecho de palitos, como de carrizo. No pudieron y mandaron a llamar a san Juan, pero este no quería porque tenía que cuidar a sus paguas. Finalmente fue, pero el juez mandó tapar el mar con las nubes. San Juan les pidió prestado el caballito para lanzarse en contra del cerro. Al romperlo no vio que había mar bajo las nubes y cayó en medio de él. Le clavaron las manos y lo dejaron boca abajo. Lo convencieron de quedarse ahí, pero él pidió que le mandaran sus frutos, sus paguas. Además, quedó de jefe de los jóvenes. Cuando se acerca su santo pregunta, pero le dicen que las paguas no están maduras. Le llevan unas verdes para convencerlo.<sup>527</sup>

Los jóvenes son los Trueno menores. El personaje del caballito trae a colación a la única danza religiosa que ha sobrevivido en la zona de Pantepec: los Santiagueros. En esta danza el caballo blanco y Santiago son el viento que trae la lluvia moderada que alimentará al Gallinchi, representado por un niño que según mi interpretación hace las veces de la caña de maíz. Esta pareja libra un combate en contra del ejército de Pilatos-Diablo, de máscara negra, el cual es vencido, descuartizado y revivido a lo largo de toda la trama. Si mi lectura es correcta la derrota del Pilatos supone la contención de la tormenta, principal riesgo que correrán las milpas. El hecho de que en Pantepec 3 san Juan pida prestado el caballito y que en las exégesis que he recabado el Pilato y san Juan hagan pareja en contra de Santiago, sugiere que, siendo Juan el Trueno Mayor, para romper el *Talhteqene'* tuvo que hacerse del viento.<sup>528</sup> Más allá de esta interpretación, lo central es que las paguas de san Juan aparecen en ambos extremos del sistema de huracán. Son la siembra de san Juan cuando habitaba en la tierra, y una vez que ha sido condenado a las profundidades del mar, exige que se le envíen. Las paguas, como los peces del mito diluvial, son los ahogados.

La pagua (*Persea schiedeana*) es un árbol que alcanza entre los 15 y los 20 metros de altura; está asociado con los bosques húmedos y crece entre los 100 y los 1400 m s. n. m. Su fruto, altamente apreciado en la zona de Pantepec, es más grande y fibroso que el aguacate común. Como el relato sugiere los frutos de pagua comienzan a nacer en junio, pero no estarán listos hasta entrado el mes de julio. Al respecto, las "Fichas de propagación

---

<sup>527</sup> Entrevista a José Márquez, Ceiba Chica, Pantepec, febrero de 2005.

<sup>528</sup> Guiado por una exégesis nahua de Naupan, Puebla, en otro lugar interpreté al Pilato como el sol canicular. Según esta lectura, la derrota que sufre a manos de Santiago —el viento blanco que trae la lluvia— es vivida como la victoria de las lluvias moderadas (Trejo Barrientos, 2017a). Después de revisar mis diarios de campo, contrastar con la interpretación de Alain Ichon (Ichon, 1990), pero sobre todo a partir de la redacción de este ensayo, no tengo duda de que Pilatos da cuerpo a *Aktsini'*. No es momento para profundizar en esta danza, la cual requiere un estudio particular de largo aliento.

de árboles clave para la restauración”<sup>529</sup> apuntan que la floración tiene lugar entre mayo y junio, mientras que la fructificación ocurre entre julio y agosto.

En la zona de Pantepec, cuya altitud oscila entre los 400 y los 700 metros sobre el nivel del mar, el paso de tierno a maduro del fruto —de crudo a cocido— coincide con el periodo de siembra del maíz de temporal, el cual teóricamente abarca del 13 al 24 de junio, espacio de tiempo que abre “oficialmente” el temporal. Esta coincidencia está detrás de la equiparación entre las paguas y los ahogados. Es de conocimiento general que no se deben comer antes de la fiesta de san Juan o se morirá ahogado. ¿Por qué? Conocidas como las “frutas de san Juan”, las paguas son un fruto del agua en tanto su maduración y consumo deben tener lugar una vez que las precipitaciones han comenzado, es decir, cuando el sol se ha retirado. La estrecha relación entre ellas y el Bautista —similar a la que en el territorio central se establece entre las hormigas arrieras y san Juan— se constata en los collares que adornan al santo durante su fiesta, ocasión en que la danza de Santiagueros y el Pilatos salen a escena. Epónimo de Pantepec, anualmente el Bautista se engalana con sus collares de paguas, recordatorio de que en el temporal que inicia *Aktsini’* ahogará y llevará consigo a más de un humano.

---

529

[https://revivemx.org/Recursos/Fichas\\_propagacion/FichaPropagacion\\_F4\\_Persea\\_schiedeana\\_Chinine.pdf](https://revivemx.org/Recursos/Fichas_propagacion/FichaPropagacion_F4_Persea_schiedeana_Chinine.pdf)



Foto 23. Imagen de san Juan Bautista de Barrio Grande, Pantepec. La foto fue tomada mientras el nicho permanecía en casa del padrino que lo mandó a hacer. Leopoldo Trejo, 2016.

Ingerir paguas antes del día de san Juan supone comerlas crudas, verdes, es decir, fuera de tiempo. Al igual que en el territorio central, la pesca ribereña es una actividad peligrosa por las crecidas que siguen al solsticio de verano. Una vez que las primeras tormentas llegan, además de agua, el río se llevará la vida de los atrevidos que intenten hacerse de peces y crustáceos, así como de los temerarios que se arriesguen a atravesarlo. En este contexto, así como pescar durante el temporal produce más ahogados, cortar y consumir las frutas del agua durante el tiempo de sol acarrea los mismos resultados. En ambos casos se llevan a cabo actividades predatorias fuera de los periodos establecidos.

La prohibición de comer paguas antes del día de san Juan va más allá del dicho. En la zona de Pantepec no se ofrecen hasta después de la fiesta, y cuando llegan a haber frutos maduros durante el periodo de veda, la gente es muy clara en advertir que, de comerlas,

uno debe de cuidarse de ir al río, a los arroyos o a los manantiales. No obstante, a partir del 25 de junio, propios y extraños las comemos sin restricción ni riesgo alguno. A diferencia de cultivos como el maíz y el frijol, que pueden consumirse en elote o en ejote, la pagua es un fruto del monte, silvestre, y, por lo tanto, sigue la misma lógica predatoria que caracteriza a los peces y a los animales no domésticos, seres de la tormenta. El toma y daca que en el territorio central se establece entre los humanos y los cozoles-peces, en el septentrional se expresa a través de la relación entre los ahogados y las paguas, transformación que postula la homologación entre las criaturas de río y los aguacates silvestres.

En el relato del origen del maíz de los totonacos septentrionales hay dos episodios que soportan esta interpretación.<sup>530</sup> El primero narra el origen de los venados, animales que por desobedecer al niño-maíz fueron condenados a morir cazados. El segundo cuenta cómo, una vez provisto de arco y flechas, Maíz enseña a los peces a desconfiar de los humanos, acto que contravino los intereses de *Aktsini'* ya que desde entonces tiene menos ahogados. En este mismo tenor, Maíz dotó de tenazas a los camarones de río para que se defendieran de los pescadores (ver Anexo I). Peces y crustáceos, criaturas de Huracán, fueron entrenados por el sagrado grano para dificultar que los humanos se hagan de ellos. En el contexto de la mutua predación entre el ciclón y los humanos las estrategias de evasión de peces y crustáceos significaron menos sirvientes para Huracán y, por ende, más para el Maíz-Sol. Vistos en conjunto, las paguas y las criaturas del agua configuran un bloque silvestre-acuático que se contrapone al doméstico propio de las tierras de cultivo y las comunidades humanas.<sup>531</sup>

La identidad entre el aguacate silvestre y los ahogados, extensiva a peces y crustáceos, no es exclusiva de la zona de Pantepec. En San Pedro Petlacotla, David Vacas registró lo siguiente:

El oleaje del río, la fuerza ondulante que erosiona orillas y consume el camino, es producto del trabajo de los "paguas", trabajadores muertos al servicio de San Juan, dueño del agua (sochixkú skan). Su incesante trabajo a cargo de este señor, explica la fuerza del río, su energía destructora y erosiva. Cuando alguien perece ahogado en el agua, su li-katsin (esencia anímica múltiple componente de la persona) o alguno de ellos, queda(n) eternamente

---

<sup>530</sup> Por cuestiones de espacio no reproduciré el relato en el cuerpo del ensayo, pero aparecerá en el Anexo I como Pantepec 4. En él destaca que los Truenos aparecen como los antagonistas del joven grano, quien los vence y varias pruebas y, al final, termina por dominar.

<sup>531</sup> Tensión que se actualiza en diferentes registros y que explica, entre otras cosas, la cercanía entre el señor del Monte, *Kiwiqolo'*, y el Todopoderoso de las aguas, *Aktsini'*.

trabajando para San Juan, personaje bebedor y borracho sobre el que aún se conservan algunos interesantes relatos. (Vacas Moras, 2014, pág. 110).

David Vacas no ha hecho públicos los “interesantes relatos” sobre *Aktsini*, los cuales nos permitirían tener un panorama más amplio de este dios. De cualquier forma, a partir de la escasa información de que disponemos es posible sostener que el perfil de *Aktsini* es estable en el territorio septentrional, comunión que, como veremos a continuación, no necesariamente se traduce en unidad étnica y territorial en el norte del río San Marcos.

3.

La presencia de las paguas-ahogados va de la mano de la ausencia del episodio de la perra-mujer y de relatos migratorios. Hasta donde tengo conocimiento las narraciones que Alain Ichon y otros colegas hemos registrado oscilan entre los grandes procesos cosmogónicos —origen del sol, del maíz y de la tormenta— y el nacimiento de específicos rituales —las danzas de Carnaval y de Santiagueros—, principalmente. En el área de Pantepec, por ejemplo, no he escuchado narraciones que den cuenta de la fundación *ex nihilo* del pueblo ni de las comunidades que lo rodean. Lo más parecido es la breve exégesis que Víctor Vacas registró en San Pedro Petlacotla, la cual se ubica temporalmente “antes de la Revolución mexicana”, parámetro que nos da una idea de los referentes históricos de la memoria:

En la serranía poblana se dice que dos serpientes voladoras, los Dueños del Terreno, surgen a través de sendas cuevas (una al Oeste y otra al Este del poblado) comandando las lluvias, vientos y truenos. A estas potencias se las venera en rituales concretos (especialmente el *Tawilate*, gran ceremonia oficiada en el mes de Agosto en el caso de San Pedro, único lugar donde se celebró en el 2005), alimentándolas para pedirles favores y agradecer su función creadora y destructora. (Vacas Moras, 2014, pág. 43).

Sin duda la noción de “Dueños del Terreno” da sentido a la comunidad pero dice muy poco sobre su fundación y origen. A primera vista esta narración carece de preocupaciones étnicas, al menos del tipo que analizamos para la cuenca del Tecolutla. No obstante, si atendemos la descripción del ritual de *Tawilate* caemos en cuenta de que, además de comandar al complejo eólico-pluvial, las serpientes aladas canalizan las tensiones entre la

comunidad y una alteridad no indígena. A diferencia de la *Jukiluwa* del territorio central, que una vez anciana y cornuda abandona los cerros en busca del mar, las víboras aladas de Petlacotla giran alrededor de la comunidad entrando y saliendo por un par de cuevas que hacen las veces de linderos.

Con su vuelo, descrito por lo general como saliendo de una gruta para introducirse en la opuesta (dentro de un aparente principio de complementariedad dual masculino / femenino, "indio" / gringo o mismidad / alteridad, fasto / nefasto) sueltan las lluvias y comandan los truenos, representados ocasionalmente en la narrativa coloquial como pequeños personajes de sombrero ranchero negro que habita en el cielo donde, según la opinión de muchos, se les supone viviendo en un pueblo idéntico a San Pedro. (Vacas Moras, 2014, pág. 109).

El discurso identitario no va más allá de la escala local. La restricción del vuelo a los extremos oriental y occidental de la comunidad interrumpe al sistema de huracán que corre sobre las aguas del Tuxpan, al tiempo que da la espalda a las comunidades totonacas que se distribuyen hacia el norte, sur y oriente de Petlacotla. Este ensimismamiento cancela la posibilidad de un discurso étnico como el que se percibe en el territorio central. De hecho, la identificación del lado oriental con lo fasto, lo "indio" y lo femenino, por un lado, y del occidental con lo nefasto, lo "güero" y lo masculino, por el otro (Vacas Moras, 2014, pág. 109), apunta a que la principal referencia de alteridad no necesariamente son los otomíes que ocupan gran parte del lado occidental de las sierras, ni tampoco los nahuas del otro lado del río San Marcos, sino la población no indígena, los *luwan* o los "gringos", que están en todas direcciones ya que se asentaron prácticamente en todos los centros de las cabeceras municipales.<sup>532</sup>

Para los fines de esta investigación lo más relevante es que la figura de la serpiente alada presenta diferencias sustanciales respecto a la *Jukiluwa* del territorio central. A diferencia de esta, que vuela sola, en Petlacotla lo hace en pareja sexuada, tendencia ritual propia del territorio septentrional. Otras diferencias relevantes son que no vuelan de las montañas hacia el mar ni instauran el ciclo indeterminado de destrucción que trae aparejada la llegada esporádica de los huracanes. Al contrario, su potestad sobre las lluvias, el viento y los truenos las acercan más a las figuras de los Truenos Menores, deidades secundarias y

---

<sup>532</sup> Junto con el parámetro histórico de la Revolución mexicana, esta referencia de alteridad *luwan* sugiere que la mitología étnico-huracánica de Petlacotla se reformuló profundamente durante el último siglo.



continentales encargadas de medir a la tormenta y que, al igual que los nagueles-rayos de Ignacio Allende (pág. 346), en ocasiones aparecen como protectores de específicos pueblos, como es el caso de Petlacotla.

La falta de fuentes etnográficas que nos ayuden a entender por qué la *Jukiluwa* del territorio central pasó de tormenta a lluvia medida me obligó a detenerme en el complejo simbólico de los ofidios en el norte del río San Marcos. Alain Ichon reconoció tres especímenes: la *Kitsisluwa*, la *Mawakite* (nauyaca) y la *Jukiluwa* (mazacuate). Según sus “informantes” la primera simboliza “al Rayo e indirectamente a la lluvia que va a fecundar la tierra y permitir el crecimiento del maíz.” (1990, pág. 138). Esta relación benéfica con el grano, y por extensión con el sol, explica que su nombre, *Kitsis*=cinco y *luwa*=serpiente, haga referencia a los cinco colores del maíz.

A diferencia de las otras dos, que podemos identificar con las especies nauyaca y mazacuate, no está claro si la *Kitsisluwa* es una serpiente simbólica o debemos asociarla con alguna de las otras dos especies o con ambas. Como vimos en el capítulo quinto, en ocasiones la mazacuate (*Boa constrictor imperator*) puede confundirse narrativamente con la nauyaca (*Bothrops asper*), dando como resultado relatos como Huehuetla 1 (pág. 141), en donde a la segunda le crecen alas y cuernos y levanta el vuelo desatando la desgracia. Algo similar debió ocurrirle a Alain Ichon en el territorio septentrional, pues al dar cuenta de la *Kitsisluwa* comenta:

Esta Alianza maíz-serpiente [de la *Kitsisluwa*] pudo haber sido inspirada por la existencia de una gran serpiente: el pitón, sin duda (*mawakite*: ¿el Aueictli de los aztecas?) que a menudo se encuentra en las milpas y es, se considera, útil, pues devora a los roedores. No se les mata, pues, a esas serpientes, pero se les dice gentilmente: “¡Vete corriendo, si no te doy un machetazo y te mato!” El *Mawakite* es personaje de numerosas leyendas: es “madre de todas las serpientes” y patrón de los animales domésticos; produce oro hasta llenar grandes cofres: aquel que consigue domesticarlo alimentándolo con aves de corral, de seguro se volverá rico. (Ichon, 1990, pág. 139)

Esta descripción de la *Mawakite* o nauyaca encaja perfectamente con la *Jukiluwa* o mazacuate del territorio central, de ahí que Abraham Ávila Soriano haya subrayado que lo descrito por Alain Ichon para el norte contradecía lo que él encontró en el centro, en concreto, en Tepango de Rodríguez. Como sabemos, en la cuenca del Tecolutla la víbora de grandes dimensiones, dadora de dinero, devoradora de roedores y a la cual no se le puede dar muerte a menos que sea por intermediación de Venus matutina, es la mazacuate

o *Jukiluwa*. La *Mawakite*, venenosa y muy temida, no se ajusta al simbolismo propio de los mitos de la venado-serpiente (ver nota al pie 313, pág. 251). Quizá por ello, a pesar de su inicial confianza en identificar a la *Kitsisluwa* con la nauyaca, párrafos adelante Ichon matiza:

Es difícil distinguir, en realidad, al *mawakite* del *mazacuate*, el mazacóatl azteca, término que los totonacas traducen literalmente por *juki-luwa*: la serpiente-venado (según la creencia popular ese reptil está dotado de cuernos). De acuerdo con uno de nuestros informantes el *mawakite* sería la serpiente del Trueno, y el *mazacuate* sería la serpiente de los Vientos. (Ichon, 1990, pág. 139).

El problema fue forzar la correlación de las especies “naturales” con una eminentemente “simbólica”. Como alternativa propongo poner entre paréntesis a la *Kitsisluwa* para en su lugar delinear los perfiles etnográficos de la mazacuate y la nauyaca en la cuenca del Tuxpan. En el área de Pantepec ninguno de mis colaboradores asoció a la *Mawakite* con el dinero, un cuerpo grande o con la eliminación de roedores, menos aún con el rayo. Todos saben, eso sí, que es venenosa y que sólo aquellos que aguantan cuatro días y medio después de la mordedura logran salvar la vida, aunque las secuelas son muchas. Se trata de una víbora asesina que suele acechar en las milpas sin limpiar, así como en los acahuales y reductos de monte, ámbito en donde suele guarecerse en las concentraciones de un bejuco de nombre *Puxamaxux* o “veinte hombres”.

El *Puxamaxux* es un bejuco de uso ritual que se usa para delimitar el espacio para la fase del “desenredo” o *laqxkutnu'*, la cual forma parte de la secuencia nefasta de los rituales terapéuticos y agrario-meteorológicos.<sup>533</sup> El desenredo abre la secuencia nefasta y consta

---

<sup>533</sup> En otro trabajo hemos distinguido dos grandes tipos de rituales de *costumbre* en la Huasteca meridional, los terapéuticos, que como su nombre indica tienen como principal propósito reestablecer la salud de una persona; y los agrario-meteorológicos, que tienen como intención central conciliar y propiciar a los grandes agentes del universo (sol, lluvia, truenos, vientos, etcétera). De manera general, estos rituales se pueden dividir en dos grandes episodios, el primero abarca el desarrollo de los rituales y el segundo, por lo general llamado réplica, tiene lugar varios días después y consiste en “replicar” en menor escala en gran ritual del primer episodio. Cada uno de estos grandes procesos está dividido en dos secuencias, la primera dirigida a tratar con los entes nefastos (malos aires causados por los muertos y la envidia de los vivos); mientras que la segunda tiene como interlocutores a las grandes deidades responsables del cosmos. En la secuencia nefasta no existen ofrendas propiamente dichas, mientras que la fasta es rica en ellas. Cada una de estas secuencias se compone de distintas fases, es decir, de procesos rituales con objetivos específicos como, por ejemplo, el retiro de los malos aires o la eliminación de la envidia. Finalmente, cada fase está compuesta por un conjunto de actos cuyo sentido depende de su concatenación con otros actos, pero, sobre todo, de su aparición al interior de las fases. (Trejo, *et al*, 2014).

de tres tiempos: en el primero cada asistente debe ingresar al interior del aro para “cerrar la boca a los envidiosos”, los cuales aparecen en el cuerpo de uno o dos huevos a los cuales se le echarán tres tipos de tierra,<sup>534</sup> ceniza y espinas. En el segundo momento los asistentes pasan por el aro de *puxamaxux*, siete veces de la cabeza a los pies y siete de los pies a la cabeza. Con este acto se quita la envidia que cargan consigo. Finalmente, con un bulto hecho de hojas de ortiga (*Urtica dioica*), un pollito vivo y siete o 14 atados de corteza de hule, se recoge o incorpora la envidia que los asistentes tengan dentro de sí.<sup>535</sup>

Signada por el número siete o su múltiplo 14, esta fase tiene como objetivo expulsar a todas las posibilidades de la envidia, tanto la propia, como la ajena. Debe hacerse en el patio de la casa, que se corresponde con el monte, mientras que las ofrendas propias de las secuencias fastas tienen lugar al interior del hogar. La oposición entre el afuera y el adentro, es decir, entre el monte y la casa, explica el uso del bejuco, el cual crece en el primero. En este contexto, la elección del *Puxamaxux* o “veinte hombres” tiene que ver con la predilección que por él tiene la *Mawakite*, rastrero que, entre otras cosas, no huye al encuentro de los campesinos, al contrario, como la envidia, confronta, ataca y en ocasiones persigue.

---

<sup>534</sup> Tierra de la madriguera de las tuzas, tierra de los hormigueros de la arriera y tierra de los hormigueros de las hormigas comunes. Se trata de tierras del inframundo.

<sup>535</sup> Un breve resumen del ritual totonaco en general, y de la fase de desenredo en particular, aparece en el libro *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional* (Trejo, et al. 2014, págs. 53-78).



Foto 24. Aro de desenredo con bejuco “veinte hombres”. Las siete velas señalan que se trata de un espacio de muerte. El uso del huevo o de pollitos, propio de las secuencias nefastas, se contrapone al de gallos y guajolotes, que se reservan para las ofrendas. Ceiba Chica, Pantepec. Leopoldo Trejo, 2007.

Fuera del ámbito ritual Juan González<sup>536</sup> me explicó que existe un conjunto de estrellas llamado *Laqchipxne'* que protege a los campesinos de los ataques de la *Mawakite*. Se trata de Las Pléyades (M 45) cúmulo estelar que “anda de noche” durante los meses de octubre, noviembre, diciembre y enero, que es cuando mejor se le puede observar a simple vista. Sin embargo, cuando el calor arrecia, es decir, entre abril y mayo, Las Pléyades brillan en el cielo diurno y es cuando lanzan su rayo para “tapar el ojo” a la víbora nauyaca, la “afocan” para cegarla y evitar que muerdan a los campesinos que comienzan la limpia para la siembra de junio. Juan González me aseguró que él era capaz de distinguir a las *Laqchipxne'* al mediodía.<sup>537</sup>

<sup>536</sup> Oriundo de La Ceiba Chica, Juan González es capitán de la danza de Santiagueros. Durante más de una década ha sido un amigo y colaborador a quien le debo mucho de lo que he aprendido de la cultura totonaca septentrional. La información que a continuación reproduzco es resultado de diferentes entrevistas ocurridas entre 2004 y 2014.

<sup>537</sup> Desde otra trinchera, la ciencia astronómica coincide con don Juan respecto a que Las Pléyades son visibles en el cielo nocturno a partir de octubre y hasta abril, tiempo a partir del cual dejan de observarse porque su curso es diurno.

Platicando sobre estas estrellas otros amigos me comentaron que durante los meses de frío o de visibilidad nocturna de Las Pléyades no se les debe señalar ni contar, pues ello acarrearía mala suerte.<sup>538</sup> De hecho, su nombre me lo tradujeron como “las que no se cuentan”. A partir del 24 de junio, día de San Juan, las *Laqchipxne'* comienzan a verse en el cielo nocturno hasta que alcanzan su esplendor a mediados de octubre y principios de noviembre. Aunque su ciclo nocturno corre de la mano del temporal y el del final de la veda de paguas, su máxima luminosidad nocturna tiene lugar durante el periodo de frío y la llovizna que suceden a las tormentas tropicales, tiempo marcado por el Carnaval y los difuntos desgraciados, tema al que regresaré en el capítulo siguiente.

Por lo pronto, es importante notar que Las Pléyades son un cúmulo estelar que establece relaciones fastas y nefastas con los humanos según el ciclo en que se encuentre. Antagonistas de la *Mawakite* y protectoras del campesino durante la seca —que es cuando brillan en el cielo diurno—, con el frío se tornan nefastas y brillan en el nocturno. Lo más relevante es que las *Laqchipxne'* están ausentes durante el temporal, es decir, mientras Huracán rige en el mundo. A partir de lo anterior sostengo que, para la zona de Pantepec, la *Mawakite* no tiene relación directa con el maíz y la *Kitsisluwa* y menos aún con el ciclón. Por lo tanto, tentativamente pongo en duda la identificación que Ichon hizo de ella como la serpiente del Trueno.

Por su parte, la mazacuate o *Jukiluwa* aparece como la dueña del dinero y de la milpa. Aquel que comenta el error de darle muerte no sólo perderá al primero, sino que además verá azotados a sus cultivos por acción del *Kuyuj une'* o “viento armadillo”, también llamado *Nisin une'* o “viento silvestre”, aire de torbellino que arrasa con las cosechas. Asimismo, mis amigos me explicaban que la *Jukiluwa* crece mucho y le salen cuernos —pero no alas—, y cuando es vieja y grande y ya no puede moverse “hechiza” a los animales para que vayan directo hacia su hocico. A diferencia de la *Mawakite*, que ataca a la mínima provocación, la *Jukiluwa* huye del encuentro humano. Recordemos que su técnica de caza es la paciencia —*seat and wait*—.

---

<sup>538</sup> En general no se deben contar ni señalar a las estrellas. En el territorio totonaco septentrional el tonalismo no tiene como alter ego de los humanos a los animales, rayos o árboles, sino a las estrellas. En este contexto, cada una de las estrellas es una persona, con la salvedad de que las estrellas, al ser nocturnas, son un alter ego mortecino, hecho que explica que durante los rituales terapéuticos exista un episodio destinado a dar muerte a la estrella del enfermo con el fin de que la enfermedad muera junto con ella y así el paciente se cure. En un ensayo futuro abundaré en estas relaciones.

Aunque la mazacuate no es considerada asesina de humanos se le considera la dueña, madre o fuente de otros seres que cazan hombres y mujeres en los cuerpos de agua. José Márquez me decía que de su boca nace el arcoíris, presencia nefasta que es “al mismo tiempo hombre y mujer” y que hay que evitar mirarlo, pues cuando aparece en el cielo las sombras de todos aquellos que se han espantado son levantadas por él y, por lo tanto, se pierden para siempre: “El arcoíris tiene muchos aires, el más peligroso es el morado. Si te espanta el arcoíris, luego te da calentura.” Según don José, a cada color del arcoíris le corresponde un aire, es decir, un mal aire causante de enfermedad.<sup>539</sup> Décadas atrás Ichon dejó testimonio de algo muy similar:

En los veneros el dueño es el arco iris: *ma šikaka*, literalmente aquel que se enoja; el arco iris blanco, el más grande; *mačaškulin kat*, el arco iris “delgado”. Ambos son a la vez macho y hembra y tienen por asociada, como el Trueno, a una serpiente (sin duda la serpiente-agua o mazacuate). Son nefastos y chupan el alma de la gente que se va al pozo; sobre todo la de los niños. (Ichon, 1990, pág. 156).

Se trata del mismo complejo simbólico que conocimos en el territorio central con la enorme salvedad de que, en Pantepec, la *Jukiluwa* no es alada ni hace tormenta.

#### [Pantepec 5]

Antes, los padres eran quienes arreglaban los matrimonios y, cuando iban a pedir a la muchacha y el padre de ella ya aceptaba, los padres del novio iban a vestirla. La vestían de pies a cabeza.

Dicen que hace muchos años, una muchacha ya estaba pedida y ya le habían llevado su ropa nueva, porque sus padres ya habían dado el sí. Dicen que ya venían los truenos, ya venía tronando, ya venía el agua. Y entonces, la muchacha le dijo a su mamá:

—¡Ma, yo no sé qué me pasa! ¡Me duele todo mi cuerpo!

—¡Ah!, ponte tu enagua que te dieron cuando te vinieron a pedir.

Entonces, la muchacha se puso su enagua. Pero ella se siguió quejando:

—¡Ma, pero me duele mucho la cabeza!

---

<sup>539</sup> Ello explica que, durante las fases rituales de expulsión de los entes nefastos, prevalezcan los tendidos de papel multicolores, pues ellos significan al arco celeste y, por extensión, a la su creadora, la *Jukiluwa*.

–¡Pues ponte tu listón! Póntelos, amárrate tu cabello con tus listones que te dieron.

Entonces, ella se los puso.

–¡Pero ahora me duele mi cuello!

–Ponte tus soguillas que te dieron.

Por último, la muchacha también dijo que se cansaba de la cintura y su mamá le dijo que se ciñera la faja. Ella se vistió completamente, se puso bonita, se vistió como cuando la fueron a pedir; se lió su enagua, se puso así sus listones, sus soguillas, su quechquemitl y su faja, pues como le dijeron que se pusiera su ropa, pues se puso todo.

Ya cuando estaba bien cambiadita, agarró su tinaja y agarró su jicarita pintada de rojo y azul, y que se va corriendo al agua, al pozo. Se fue, pero ya venía el agua, venía tronando y que cae el aguacero. Y la muchacha no regresaba, no regresaba.

–Bueno, ¿pero a dónde se fue? –se preguntaron los papás y que se van a buscarla.

Cuando llegaron al pozo, se asomaron y pensaron que se había ahogado. La encontraron metida en el agua, ¡ya estaba convertida en arcoíris! ¡Y bien bonito se veía, bien pintado el arcoíris! En el agua andaba su jicarita dando vueltas todavía.

Por eso dicen en el pueblo que cuando brinca el arcoíris, cuando se levanta, cuando nace en algún pozo o manantial, se oye su jícara, se oye la jicarita cómo suena, porque retacha alrededor de la tinaja. Dicen los viejitos que si el arcoíris es un hombre, persigue a la mujer; y si el arcoíris es una mujer, corretea al hombre. Así también en el pueblo se cree que el arcoíris sigue a las personas que se visten con sus colores vistosos, en especial, el rojo. (Rodríguez y Rodríguez, 2021, pág. 118).

Eco de los relatos del centro, vemos a una ingenua muchacha ser víctima del temible arcoíris, potencia cuyo señuelo y señal es la jícara de colores que flota sobre las aguas de las pozas, arroyos y manantiales. Otro tema íntimamente relacionado a la serpiente y al arcoíris es el del bebé lloroso. Así se le cuenta en Pantepec:

#### [Pantepec 6]

Este cuento es muy antiguo. Dicen que una chamaca fue al pozo por su agua, una muchachita. Al llegar ahí, se metió porque adentro estaba un bebé. Ella lo sacó y le dio pecho.

La buscaban sus padres porque no llegaba a su casa, entonces, fueron a buscarla al pozo. Al llegar allá, vieron que el arcoíris estaba prendido de su pecho, pero ella ya estaba muerta porque el arcoíris ya le había chupado toda la sangre. El arcoíris era el bebé que ella rescató, era un bebé el arcoíris.

Por eso, cuando uno va al agua, busca compañeras porque el agua no es un juguete, también da miedo porque tiene su dueño. Da miedo ir sola, yo no iba sola al agua porque yo oía cómo decían que adentro del pozo había un bebé. Escuchaba esas historias y me daba miedo, por eso buscaba a mis compañeras para ir al agua.

Nunca fui sola, porque decían los abuelos que las jícaras pintadas atraían al arcoíris. Por esa razón, se cuenta en totonaco que el arcoíris espanta a la muchacha que va sola al pozo. (Rodríguez y Rodríguez, 2021, pág. 163).

La gran diferencia entre Pantepec 4 y 5 y las versiones del centro es la metamorfosis en serpiente. Aunque se asume que el arcoíris nace de la *Jukiluwa*, ni el bebé, como tampoco la jícara o el mismo arcoíris son descritos ni se convierten en serpientes. Es claro que son personificaciones del huracán, no obstante, en el norte del río San Marcos se les ha desasociado de la mazacuate. Procedente de Pantepec, la siguiente versión es muy cercana a algunas que revisamos en los capítulos anteriores pero Venus y la tormenta fueron suprimidos de la trama:

### [Pantepec 7]

Hace mucho tiempo vivió un muchacho que no conoció a su padre. Creció huérfano al lado de su mamá y eran muy humildes. El muchacho se iba a diario al monte, pero no le gustaba trabajar muy bien. Un día, por el camino, escuchó que alguien lo llamaba. Era una mazacuate bien crecida, que estaba debajo de una piedra grande. Ahí se había quedado y ya no podía salir. Así estaba cuando el joven se topó con ella.

–¡Muchacho, muchacho! –lo llamó la víbora–. ¡Ayúdame! Por favor quítame esta piedra de encima.

–¡Pero me espantas! –le contestó el muchacho–, ¿y qué tal si me muerdes?

–No, yo te estoy pidiendo ese favor –respondió la víbora–. No me puedo ir porque me encimaron la piedra.

–Está bien, te la voy a quitar –dijo el muchacho y se la hizo a un lado.

Cuando el muchacho ya se la había quitado, la víbora mazacuate le dijo:

–Escucha muy bien. Ahora tú me vas a traer una caja, tiene que ser del tamaño de un baúl y la vas a cuidar.

El muchacho buscó un baúl y se lo llevó, allá donde la había encontrado. Lo dejó allí en donde estaba la víbora, en el monte. La víbora empezó a ir todas las noches donde estaba el baúl para echarle el dinero. Después, el muchacho iba a cuidar la caja a diario y veía que el dinero aumentaba. Pasados unos días, cuando él regresó a verla, ya casi se llenaba con monedas de oro. Le dio mucho gusto, pues como no le gustaba trabajar, con el dinero que obtuvo se ayudó. Cuando volvió al monte para ver el baúl, se sorprendió porque había más dinero y la caja ya estaba colmada. Algún tiempo después, cuando vio que tenía muchas monedas, pensó en casarse.

–¡Mamá, mamá ya quiero llevarme a una muchacha! A mí me gusta la hija del rey.

–¡Pero nosotros no tenemos dinero para pensar en la hija del rey! –contestó la mamá.

–Tú no te preocupes, mamá, yo sé cómo me las arreglaré –respondió el muchacho.



–¿Cómo le vamos a hacer? El papá de las muchachas es el dueño del dinero. Nosotros no tenemos dinero –repitió la mamá.

El muchacho también dudaba, pero, como le gustaba mucho una de ellas, insistió que su mamá lo acompañara para pedir su mano. Entonces se fueron a donde vivía el rey. El rey era un gran rico, tenía una casa alta y tres hijas muy hermosas; el joven allí había visto a la muchacha de su agrado.

Pero a la mamá del muchacho le daba pena llegar a la casa del rey porque era el dueño del dinero y ellos eran humildes. Cuando llegaron, saludaron y, al poco rato, salió el rey.

–¿Qué quieren? –les preguntó.

–Queremos platicar con usted, si nos permite.

El rey se mostró sospechoso, pero atendiendo a su cortesía, le dijo que pasaran, pues no podían estar los invitados afuera.

Ya que estuvieron adentro, les ofrecieron que se sentaran. Entonces el rey les dijo:

–Ahora sí, digan ¿qué se les ofrece al venir acá, a mi palacio?

–Nosotros venimos porque mi hijo quiere a su hija.

–¡Ah! ¿Por eso vienen ustedes? Si de eso se trata, voy a llamar a mis hijas –respondió el rey con amabilidad.

El rey las llamó y les dijo a sus invitados que tenía que hablar con sus hijas, en privado, y se fue a buscarlas para explicarles que a una de ellas la pretendían. Al poco rato salieron; cuando llegaron, las muchachas se pusieron serias y sorprendidas, mirando a los visitantes en donde estaban sentados. Las señoritas eran altas, de miradas alegres y muy listas, pero se mostraron amables con los invitados.

Las tres se quedaron al lado del rey frente a los pedidores. El rey le preguntó al muchacho:

–Ahora dime a quién quieres

–La que está en medio.

Cuando dijo quién le gustaba, las demás se mostraron muy contentas de que la hermana iba a contraer matrimonio.

–Pues si es cierto, ahora cuando se casen yo voy a hacer los gastos– dijo el rey para sorpresa de todos.

Sí, porque el rey era un gran rico y dueño del dinero.

–¡Voy a invitar a la boda a otros reyes de tres países! –continuó.

Cuando llegó la fecha de la boda, llegaron todos los dueños del dinero. Fue una gran fiesta y los invitados festejaron durante semanas, comiendo carne, porque les mataron muchas reses. Así mostraba el rey que estimaba mucho a sus amigos y demás acompañantes. Después de la fiesta, el rey le dijo al muchacho que ese también sería su hogar y ahí se quedó la pareja a vivir, pero al paso de los días, el joven se sintió fatigado porque ya no salía.

Entonces el rey dijo:

–Si quieres ir a trabajar, vamos a barbechar el terreno.

Las posesiones del rey eran terrenos grandísimos, pura planada, y no se alcanzaban a ver dónde terminaban. Ante las indicaciones del rey, e muchacho alistó dos bueyes y se los llevó. Al llegar al lugar, les atravesó el yugo y muy bien amarrados con la yunta, surco por surco, empezó a arrear las vacas, así también iban rascando y arando. El muchacho pronto empezó a cansarse porque no estaba acostumbrado a labrar la tierra. Los peones que iban pasando, notaron que él no podía trabajar la yunta.

–Se ve que es flojito.

–Sí, pero ese muchacho es el yerno del rey.

Los demás que iban, vaqueros de tiempo atrás del rey, se sorprendieron al saber que el joven se había casado con una de sus hijas.

–¿Pero por qué nosotros no pudimos arreglarnos con las hijas del rey?

–¡Si ya tiene mucho tiempo que trabajamos para él! –así se dijeron.

Todos montaban en buenos caballos con buenas monturas. Entonces, con altivez, le preguntaron al muchacho si era verdad lo que se decía, si efectivamente se había casado con la hija del rey. El muchacho respondió enérgicamente que sí, que él era su yerno y, por eso, estaba trabajando en sus tierras, pero no le creyeron. Los vaqueros se desengañaron al saber la misma respuesta en palabras del monarca.

Un amigo del rey que había sido patrón del muchacho se encontraba presente cuando los vaqueros preguntaron. Aquél, al notar la envidia de los vaqueros, cuando encontró al joven, le dijo:

–Como veo que ahora has demostrado tener un buen pensamiento y sabes trabajar en las tierras del rey, yo te voy a obsequiar un terreno para que lo cultives.

Cuando los vaqueros envidiosos supieron, mayor fue su coraje, pero no pudieron hacer nada. Entonces, el joven también se hizo un gran terrateniente y tuvo mucho dinero.

Mucho tiempo después, su suegro le dijo:

–Yo ya estaré poco tiempo con ustedes, por esa razón, y ante mi hija, te doy mi palabra de rey, aquí ya es casa de ustedes.

Al muchacho no le costó mucho esfuerzo para obtener la riqueza, pero se puso a las órdenes del trabajo poco a poco y ganó mucho dinero por el empeño en el cultivo de la tierra. Así se quedó a vivir con la hija del rey en su gran palacio.

El muchacho se quedó con los bienes del rey por el dinero que le dio la víbora. Fue la mazacuate quien le ayudó al joven para ganarse todo a su favor porque, cuando le pidió auxilio, la ayudó. Y dicen que, así como ese muchacho, hay personas a quienes no les gusta trabajar, pero tienen mucha suerte en la vida. Allí llegó la vida del huérfano que antes había sido muy pobre con su mamá. (Rodríguez, y Rodríguez, 2021, págs. 86-90).

A pesar de las similitudes la falta del intercambio sexual entre la serpiente y su amigo, y de Venus como mecanismo de muerte de la mazacuate, evidencian que nos encontramos en otro territorio. Contrario a lo que ocurre en el central, en esta versión la *Jukiluwa* es un ser moralmente neutro que no está asociado ni con Dios ni con el Diablo. En consecuencia,

tampoco se convierte en mancebo ni en doncella para cohabitar con su protegido. Por si fuera poco, en lugar del hastío y del deseo de eliminarla exponiéndola a la aurora venusina, en Pantepec la *Jukiluwa* se limita a proveer el dinero y después desaparece de la trama. Si a esta imagen empobrecida de la mazacuate añadimos que en Petlacotla los “Dueños del Terreno” no buscan el mar en sus trayectos celestes sino que van y vienen entre dos cuevas locales, todo apunta a que hacia el norte del río San Marcos la *Jukiluwa* fue escindida del ciclón y sólo conservó los cimientos eólico-pluviales esenciales.

En el área de Pantepec la única serpiente cuyo nombre está directamente relacionado con el sagrado grano es la *Kuxiluwa*, “maíz-serpiente”. En el capítulo quinto vimos que en Huehuetla este es uno de los nombres que se da a la *Jukiluwa*, de ahí que Nicolas Ellison haya precisado que no se trata de dos especies sino que la *Kuxiluwa* tiene como referente o corolario a la *Jukiluwa*; la relación entre el maíz (*kuxi*) y el venado (*juki*), implícita en los dos nombres de la mazacuate ha sido corroborada histórica y etnográficamente a lo largo y ancho del área de tradición mesoamericana. Sin embargo, llama mi atención que en la zona de Pantepec mis amigos identifican claramente a la *Kuxiluwa* con la víbora “voladora” (*Spilotes pullatus*), especie que recibe este apelativo por sus costumbres arbóreas y sus saltos.

Al igual que la nauyaca, la voladora no rehúye al encuentro con los humanos sino que adopta la posición de ataque. Aunque su mordedura no es venenosa y por lo tanto genera menor temor que la “cuatro narices”, se le describe como mortal ya que “mete su cola por la nariz y saca los ojos”. Su nombre totonaco, *Kuxiluwa*, se explica por sus cualidades sensibles: su piel evoca a los elotes o las mazorcas. Más allá de este parecido no he podido documentar relación alguna entre ella y el ciclo agrario-meteorológico, y por lo tanto, me es imposible sostener cualquier relación con la *Kitsisluwa*, la *Jukiluwa* o la *Mawakite*.



Foto 25. Serpiente “voladora” o *Kuxiluwa* (*Spilotes pullatus*). Jorge Armín Escalante Pasos.<sup>540</sup>

Respecto a la *Kitsisluwa* no he podido documentar su existencia o recuerdo en la zona de Pantepec. Cuando he preguntado por ella he notado la confusión que el nombre genera, pues etimológicamente entiendo que pregunto por la “cinco-serpiente” pero esta voz no evoca algo así como el nombre esotérico del maíz.<sup>541</sup> Las marcadas diferencias entre la *Jukiluwa* de Petlacotla y la de Pantepec, así como la tendencia de Alain Ichon a generar síntesis a partir de información proveniente de diferentes poblaciones me llevan a formular dos posibles escenarios: 1) la *Kitsisluwa* es la fusión de la *Jukiluwa* y la *Mawakite* pero fue olvidada en la zona de Pantepec; 2) se trata del nombre esotérico y del cuerpo ofidio del maíz en otras zonas, quizá Petlacotla.

Como podemos ver, los ámbitos y los perfiles etnográficos de estas serpientes difieren considerablemente al punto que es muy complicado validar o contestar las descripciones

---

<sup>540</sup> <https://www.naturalista.mx/photos/2131307>

<sup>541</sup> Las relaciones que Ichon documentó entre esta serpiente, el maíz y los meteoros se basan en complejos simbólicos que no he podido constatar, por ejemplo: “El dios-sol es representado en los pueblos por una amonita fósil o por una estatuilla precolombina a la que se llama dueño del maíz o con el nombre esotérico del maíz: 5-Serpiente (Kitsis-luwa). Hay una relación entrañable entre el sol, el maíz, la serpiente y el relámpago.” (Ichon, 1990, pág. 105). Desde mi punto de vista, la única posibilidad para que esta relación tenga lugar, es identificando al relámpago como un trueno o rayo menor, responsables de las lluvias medidas.

de Alain Ichon. Hoy en día no encuentro relación entre la nauyaca y el rayo, pero sí entre la mazacuate y el viento. Para colmo, sobre la *Kitsisluwa* es nulo lo que puedo aportar.<sup>542</sup> De cualquier forma, el contraste entre las exégesis y relatos sobre la *Jukiluwa* central y la septentrional apunta a que los totonacos del norte, preocupados por la fragilidad del maíz y su carencia, lo encumbraron por sobre la tormenta, de ahí que hacia el norte del río San Marcos, Huracán sea descrito como una deidad dependiente y al servicio del maíz (Pantepec 4 en el Anexo I), tema extraño en el territorio central.<sup>543</sup>

Desde mi perspectiva, la sujeción del tema ciclónico por parte del solar-agrícola está detrás de que en Pantepec la *Jukiluwa* perdiera sus alas y de que en Petlacotla, aunque las conservó, sus vuelos se limitan a un eterno ir y venir entre los confines de la comunidad. En ambos casos el resultado es el mismo: la *Jukiluwa* no es la tormenta. Es como si Huracán y los Truenos menores hubieran cedido gran parte de su protagonismo a seres de naturaleza cálida, solar. Al respecto, la siguiente explicación de Ichon, que describe a la *Kitsisluwa* como una fusión entre la *Jukiluwa* y la *Mawakite*, parece confirmar mis sospechas:

El Sol es el Dueño del Maíz. Tiene a sus órdenes, directamente o por intermedio de Aktsini' dios del Agua, a los Truenos y a los Vientos. La conjunción del Trueno y del Viento produce la tempestad: el Rayo es desatado por el Viento —o se desata del calzado del Trueno— bajo la forma de una serpiente llamada kitsis-luwa; es decir: 5-Serpiente. Kitsis-luwa simboliza

---

<sup>542</sup> Las interpretaciones que Alain Ichon formuló para estas serpientes tienen como fundamento el análisis de las danzas de Negritos y de Tambulanes, las cuales llevan décadas de haber desaparecido. Cada una de estas danzas traía a escena a una serpiente, ya de trapo o de madera; según Ichon, mientras la de Negritos era la nauyaca, la de los Tambulanes era la mazacuate.

<sup>543</sup> En el Anexo I se ve que Pantepec 4 presenta a Maíz como un héroe civilizador en franca rivalidad con los Truenos, los Presidentes, posición que habla de su preeminencia y de su anterioridad respecto a aquél. Sin embargo, fue hasta que los venció en diferentes pruebas que la lluvia dejó de ser seca, pues antes caía sin nubes, sin rayos y sin ruido (neblinas). El carrizo y la lengua de lagarto con los cuales Maíz arma a los Truenos son elementos de los cuales no tengo indicios en la mitología del centro y que son fundamentales en las tramas del norte. Finalmente, una vez que Maíz terminó su obra civilizatoria, distribuyó a los Truenos en los cuatro rumbos del cosmos y se tomó el tiempo para reconvenir a Juan el Torbellino, pues sabe que él será quien ocasionalmente lo destruirá con sus fuertes vientos. Es muy interesante advertir que mientras el mito prototípico del origen del maíz de los totonacos del centro pone a competir a los Rayos Menores con el Mayor, la versión de los del norte, al igual que Zozocolco 4, establece la competencia entre Maíz y los Truenos de tal manera que la jerarquía entre éstos, aunque se hace explícita y se postula como regla, pasa a segundo plano. Es como si los totonacos del norte, reconociendo la fragilidad del maíz, hubieran intentado poner a su servicio a la tormenta estableciendo una larga secuencia civilizatoria; por su parte, aquellos del centro, en apariencia más huracánicos, optaron por otorgar al Trueno Viejo los dos procesos más importantes para el desarrollo de la agricultura: la liberación del grano a partir del rompimiento del cerro y la divulgación del secreto para la siembra.

directamente, pues, al Rayo; e indirectamente a la lluvia que va a fecundar la tierra y permitir el crecimiento del maíz. (Ichon, 1990, pág. 138).

Si efectivamente los totonacos septentrionales despojaron a la gran serpiente alada de su cualidad ciclónica para convertirla en una servidora del maíz, —como claramente describe si mito del origen del grano Pantepec 4— las personificaciones de Huracán parecen reducirse al arcoíris, las jícaras, los remolinos,<sup>544</sup> las paguas, los peces y los crustáceos,<sup>545</sup> todas ellas menores. ¿Existen otras personificaciones Huracán en el norte del río San Marcos?

4.

La personificación más importante de Huracán en el territorio septentrional es la Sirena o *Seleman*. La referencia más añeja de ella la debemos a Ichon, quien la califica como una deidad secundaria, la “dueña del Mar”, que está bajo las órdenes de *Aktsini*’ (Ichon, 1990, pág. 134). A continuación reproduzco el único relato que Ichon nos legó de ella, el cual, al parecer, es una síntesis de varias versiones:

[Pantepec 8]

La Sirena salió de la mar para ir a pasearse. Se detenía en los pueblecitos e iba de casa en casa a pedir asilo; pero nadie la dejaba entrar. Ahí donde se detenía, ahí debajo de ella, el agua empezaba a correr.

Ella iba así de pueblo en pueblo. Por fin en el quinto pueblo se le permite quedarse.

—Préstame una jarra, voy a buscar agua. Dile a una de tus niñas que me muestre dónde está el pozo.

---

<sup>544</sup> Los remolinos de agua son sitios peligrosos en donde *Aktsini*’ acecha a sus víctimas. Las historias de ahogados que no supieron salir del remolino son comunes y los expertos nadadores recomiendan “no luchar con él [*Aktsini*]”, sino dejarse arrastrar hasta que la misma fuerza del agua lo saque a uno a la orilla. Por otro lado, Alain Ichon documentó que: “Las ofrendas al agua necesitan una fuente o un pozo, o mejor, un remolino de un río, siempre al acecho de una víctima.” (Ichon, 1990, pág. 299).

<sup>545</sup> “San Juan, deidad superior, tiene bajo sus órdenes —además de los ahogados— a numerosas deidades secundarias o Dueños locales. Comanda, desde luego, a la lluvia, por intermedio de otros tres Grandes Truenos y unos truenos pequeños (equivalentes a los tlaloques náhuatl); también tiene representantes en todo lugar donde hay agua sobre la tierra; el camarón (*maqasupi*); cada arroyo, cada río [...]” (Ichon, 1990, pág. 132).

La Sirena y la niña llegan al pozo.

—No tengas miedo, voy a sacar agua.

La Sirena arroja la jarra en el agua y ésta comienza a arremolinarse. Inmediatamente el arco iris sale del agua y el viento se levanta. La Sirena se lanza de cabeza y comienza a debatirse. La niña corre a la casa y vuelve al pozo con su padre. El agua está lodosa ahora y forma un remolino.

—¡Esta mujer es la Sirena! Vamos a buscar al Presidente.

Todo el vecindario se agrupa en torno al pozo. Éste tiene ya las dimensiones de una laguna.

¿Cómo hacer para que salga la Sirena? Vamos a preguntar a los adivinos.

Pero éstos confiesas su incapacidad. Y recomiendan que sea llamado el sacerdote.

El Padre viene, recita sus plegarias, dice la misa. Pero la Sirena no sale.

Entonces fueron a ver al mejor adivino, el que escruta los cristales. Vio bien que era la Sirena. Se puso a implorar en el borde del pozo. La Sirena respondió que hacia el fin del año habrá un diluvio; que el agua llagará hasta el cielo y que eso sería el fin del Mundo.

—Vamos a hacerte una ofrenda para que salgas.

—Si me traen 13 muchachos y 12 muchachas, 13 puercos y 12 puercas, 13 guajolotes y 12 guajolotas, 13 gallos y 12 pollitos, entonces sí saldré.<sup>546</sup>

Las gentes dijeron: “Busquemos otra cosa. Habla a los Truenos y veamos qué piensan de esto”.

Los Truenos respondieron:

—La Sirena es compañera nuestra, no podemos hacer que salga. También los vientos son sus compañeros. Pero hay un hombre que come brasas: es Taqsjoyut. Si el acepta ayudarles, nosotros por nuestra parte desataremos el Relámpago, la lluvia caerá. Pero no se espanten: nosotros estamos de acuerdo con ustedes.

El Taqsjoyut dijo a las gentes que la tierra temblaría cuando él sacara a la Sirena del agua, que no se espantaran. Pero primero tenía que hablar con los Truenos. La entrevista tendría lugar en una colina donde hay un gran árbol.

Al día siguiente Taqsjoyut espera a los Truenos sobre la colina. Éstos descendieron, se posaron en las ramas. Comenzaron a platicar y se pudieron de acuerdo.

El Taqsjoyut dijo entonces a las gentes que fueran a buscar dos cargas de leña, cosa que hicieron. En seguida le prendieron fuego. Hacia las nueve de la noche la leña ardió toda. No quedaban más que brasas.

El Taqsjoyut traga todas las brasas de la primera carga. Luego se revuelca en las de la segunda, abrasándose todo el cuerpo: parecía ser el fuego.

Durante ese tiempo había comenzado a tronar, el viento se había levantado y llovía muy fuerte.

El Taqsjoyut salta, en su lugar, dos, tres veces; a la cuarta corrió a arrojar en el pozo. La mujer comienza a aullar, a gritar que no quería salir. Pero el pozo se seca y la Sirena termina

---

<sup>546</sup> Las solicitudes de ofrenda en números de 12 y 13 son carta de presentación del territorio norteño.

por fatigarse. El *Taqsjoyut* la sujeta por la trenza, la ata y la saca del pozo. La lleva hasta el mar y allá la deja.

Después *Taqsjoyut* regresa volando. Las gentes lo gratifican no con dinero sino dándole pollos, guajolotes, etc. (Ichon, 1990, págs. 134-136).

El inicio de este relato recuerda aquellos que en el territorio central dan cuenta del *Yákat*, una de las personificaciones más interesantes que revisamos en el capítulo quinto. En Ignacio Allende 1 (pág. 258), por ejemplo, aparece como un hombre que salía al mediodía y que embarazaba a las mujeres y a los hombres (a éstos sólo los ponía gordos). Un día comenzó a llover muy fuerte y fue necesario que los Rayos lo sacaran (de la laguna que formó). En Tuxtla el *Yákat* es un hombre que pide permiso para permanecer en los lugares sin agua y dicen que en Ixtepec lo recibieron y ahí formó la laguna que ahora yace debajo de la iglesia vieja. En Ozelonacaxtla cuentan más o menos lo mismo aunque agregan que es un dios de la lluvia y que es un lago (pág. 251). En Zozocolco *Yákat* no es un hombre, sino la serpiente que vive al pie de la iglesia de Ixtepec (pág. 252). Finalmente, aunque no lo llaman con ese nombre, en Zongozotla se habla de *Aktsini'* como un hombre que busca terrenos para establecerse y si se asienta comienza a formar un lago que, de no detenerlo, inundaría al mundo.

La función ciclónica que el *Yákat* cumple en el territorio central en el septentrional es potestad de la Sirena, deidad femenina. Evidencia de esta sustitución son los devoradores de brasas, los *Taqsjoyut* (*Tipsqoyat* en el territorio central) personajes de clara filiación solar que en ambos territorios tienen como tarea sacar a la Sirena-*Yákat* de su laguna, acción que los Truenos menores son incapaces de llevar a cabo porque Sirena o *Yákat* son compañeros de ellos, es decir, pertenecen a la misma estirpe ciclónica. A diferencia de las versiones de la *Jukiluwa* o del engaño con la nube, en donde los Truenos Menores fuerzan o engañan a Huracán para llevarlo del continente al mar, en los relatos de Sirena y de *Yákat* entran a escena los devoradores de brasas, seres cuyo proceso de metamorfosis es similar a la que *Nanahuatzin* siguió para convertirse en sol en la *Leyenda de los soles*.

En apoyo a la hipótesis de sustitución entre *Yákat* y la Sirena, que supone un sustrato común a ambos territorios, está el hecho de que en el central "*Yákat*" es el nombre de la personificación de *Aktsini'* encargada de hacer lagos, mientras que en el norteño la misma palabra significa, precisamente, a los lagos o lagunas. Como no hay certeza sobre el centro de difusión de las lenguas totonacas es imposible trazar la evolución de esta palabra; de



cualquier forma, no es casualidad que ahí donde *Yákat* significa “lago”, la personificación sea la Sirena; y donde es el nombre de la personificación de Huracán se hayan creado otras palabras para decir a los lagos y lagunas.<sup>547</sup>

*Seleman* vive en el mar pero incursiona en el continente trayendo consigo desgracias. En el capítulo segundo (pág. 114-115) señalé que fue la responsable de que quince pequeños y dos educadoras murieran sepultados cuando la tierra se abrió y se tragó a la escuela de la comunidad de El Mixún, Pantepec. Según don Pedro Gabriel, oriundo de Cañada Colotla, en aquel año la gente de El Mixún no llevó a cabo su *costumbre* del 3 de mayo; por lo tanto, no le hicieron ofrendas a la Sirena. Antes de la desgracia, con cuerpo de mujer se le apareció a un hombre y le dijo que quería que le hicieran su “promesa”, es decir, su ritual de *costumbre* y que si no la hacían ella se iba a celebrar solita. La ignoraron y las consecuencias fueron funestas; en lugar de los pollos, guajolotes y tamales que pudieron haberle ofrendado, ella se llevó a los pequeños y sus maestras: ellos fueron “sus pollos”. Cuando la tierra se abrió y se tragó a la escuela en el fondo sólo se veían culebras girando en remolino.

Como en cualquier relación entre dioses y humanos —signada por la deuda de los segundos hacia los primeros— las ofrendas hacen las veces de paliativo. Los grandes rituales agrario-meteorológicos que los totonacos septentrionales llaman *Tawilate* tienen como objetivo alimentar a todas las potencias del cosmos, entre ellas a las pluviales y terrestres. Espacios de excepción, en ellos los humanos pueden establecer equivalencias entre sus vidas y determinado número de aves, marranos y tamales. El fin último será saciar el apetito de las deidades. En 2011, en Ceiba Chica, Pantepec, tuve la oportunidad de registrar la siguiente exégesis, la cual desgraciadamente debo presentarla como anónima.

Hay la historia de un hombre que se lo llevó la corriente. Logró agarrarse de un tronco y evitó ahogarse. Llegó hasta donde está el *Aktsini* [el mar]. Ahí vio que había todas las semillas, había tamales porque la gente que le ofrenda le da sus tamales. Los ahogados son sus peones y limpian el camino de los ríos y arroyos.

---

<sup>547</sup> En los vocabularios totonacos de Papantla y Zapotitlán de Aschmann (1973, 1983) ninguna de las entradas para “lago” o “laguna” son o se parecen a la voz “*Yákat*”. Por otro lado, en el diccionario totonaco del Alto Necaxa de David Beck, que como sabemos, forma parte del grupo dialectal del norte, “lago” o “laguna” aparece como *ya'ká:h* (2011, pág. 719).

Así como en el territorio central los pollos sacrificados son la metáfora de la carne humana, en la cuenca del Tuxpan los cuerpos de los animales sacrificados, así como los alimentos hechos a partir de ellos, son el “reemplazo” o sustituto de los humanos. De no llevarse a cabo los rituales los dioses, entre ellos *Aktsini'* y *Seleman*, tendrán que proveerse a sí mismos. Así me explicaba José Márquez esta desigual relación: “A san Juan si no se le da su comida se va a voltear todo. Se va a perder el mundo, él es el mero chingón, el presidente. Se va a voltear el mundo y se va a ahogar todo. Cuando hay un ahogado llueve mucho. Es el *Aktsini'*. Ese está en el mar, quién sabe qué es lo que es.”<sup>548</sup>

Años después de la tragedia de El Mixún, en la comunidad de Nuevo Jardín se llevó a cabo una larga serie de rituales agrario-meteorológicos que convocaron a gran parte de las comunidades totonacas del municipio, e incluso del vecino Jalpan. Su objetivo fue ofrendar a la Sirena para evitar que hubiera más desgracias. Por espacio de casi dos años se llevaron cabo cinco *costumbres* dirigidos por un chamán otomí procedente de Molango, Veracruz. La razón de esta elección se debe a que los otomíes son famosos por su trato con la Sirena, o santa Juanita, deidad a la que atribuyen mayor jerarquía pues al parecer fusionan sus funciones con las de *Aktsini'*.

El hecho de que se haya convocado a un chamán otomí no significa que los locales no tengan experiencia con la Sirena. En ocasión de un ritual para el mundo o *Tawilate* que tuve oportunidad de registrar en la comunidad de Buena Vista en 2009, el chamán organizó una visita a la bomba de agua que surte a la comunidad. Había estado fallando mucho y la conclusión fue que la Sirena quería su ofrenda y que por eso se descomponía.<sup>549</sup> Al amanecer caminamos hasta el río y ahí, en el edificio que resguarda la bomba, se levantó una cruz y se hizo un tendido que, entre otras cosas, contenía refrescos, cervezas, chocolate, panes, tamales... Además de las viandas, José Márquez colocó un paliacate rojo y un listón, collar y aretes verdes. El primero es la ropa-cuerpo de *Aktsini'* y los segundos de la Sirena. Para este chamán, estas deidades son marido y mujer.

---

<sup>548</sup> Entrevista a José Márquez, Ceiba Chica, Pantepec, febrero de 2005.

<sup>549</sup> Si bien la Sirena o *Seleman* habita en el mar, los encuentros con los humanos suceden en los ríos, arroyos, manantiales o en cualquier otro cuerpo de agua. Caprichosa, en ocasiones puede causar enfermedades, ya sea porque alguien se espantó en el agua o porque se ensució el agua y no se le compensó. Por ello, si lo consideran necesario, los chamanes abrirán un fase de ofrendas durante los *costumbres* terapéuticos.



Foto 26. Tendido de ofrenda para *Aktsini'* (paliacate rojo) y la Sirena o *Seleman* (listón, collar y aretes verdes). Buena Vista, Pantepec. Leopoldo Trejo, 2009.

Como el resto de las personificaciones de Huracán, *Seleman* es una presencia cotidiana, una amenaza que es mitad mujer y mitad pez. Esta imagen, que en primera instancia parece externa al pensamiento totonaco, puede tener raíces locales. A lo largo de este ensayo hemos sido testigos de la importancia que los peces y los crustáceos tienen en el complejo huracánico. En Ceiba Chica, Reynaldo Manuel Vargas me contó el siguiente relato:

[Pantepec 9]

La *Serena* o *Seleman* es persona. Una vez estaba un hombre pescando en el río. Ahí vio a una mujer que estaba en medio del agua, pero parecía que estaba sobre tierra. Ella lo invitaba a que fuera a comer a su casa. Al principio él se negó. Pero ella insistió y él fue. Dicen que no sabe cómo llegó a casa de la *Seleman*, pero que es grande. Ahí dice que los pollos son los peces. Así que le invitó pescados en lugar de pollos. El regresó de casa de la *Seleman* pero ya no le gustó el mundo de aquí, así que iba seguido a comer con ella. Finalmente se quedó con ella. Por eso dicen que ahora la *Seleman* tiene ya crías. Son pescado.<sup>550</sup>

<sup>550</sup> Entrevista a Reynaldo Manuel Vargas, Ceiba Chica, Pantepec, 21 de octubre de 2009.

Los pescados son los hijos de la Sirena, pero también son los humanos que perecieron en el diluvio. Equivalente acuático de la cacería, la pesca es un tema nodal en las tramas ciclónicas. El siguiente relato tepehua tiene el mérito de hacer explícitas las equivalencias entre los peces, los crustáceos y el cuerpo humano. Se trata de una versión que resume gran parte de los temas que hemos abordado en este apartado.

[Pisaflores 2]

Una mañana fresca, antes de salir el Sol, una muchacha fue a traer agua al pozo, pero el manantial estaba algo profundo y la muchacha se tuvo que arrodillar para sacar el agua, y en ese momento vio en medio del manantial un chorro de agua de donde surgió una acamaya grandota y brillante, de color verde azul, y la muchacha dijo asustada: “Ay Dios, tal vez se va a acabar el mundo, nunca he visto una acamaya tan grandota.” Al decir esas palabras divisó hacia arriba y al bajar la vista la acamaya estaba convertida en un pez con escamas de oro, y en ese momento cayó la niebla. Al mirar el pez, ella se paró tratando de huir, pero lo que hizo fue quedarse parada alejada de ese manantial, y como estaba asustada y rodeada por todas partes de la neblina, empezó a hablar solita, a rezar, porque era madrina del *lakachínchin* [casa donde se realizan los *costumbres*], y sabía hacerlo. Como estaba oscuro de tanta neblina, al poco rato empezó a aclarar y en el pocito, donde aún quedaba bastante neblina sobre la superficie del agua, en medio estaba parada una muchacha hermosa con sus cabellos largos y dijo con voz de tristeza: “No te asustes, soy la Reina del agua y te quiero decir que le digas a las personas que faltan pocos días para que vengan a jugar mis hijos, yo tengo hambre y mis vestidos están rotos, la gente dirá que no vivo, pero después verán.” Al terminar de hablar desapareció y se quitó la neblina.

La muchacha llegó a su casa y dio la razón de lo que había visto, y a los siete días se murió. Según dicen que la muchacha era madrina en *lakachínchin* y no tenía ningún pecado, y creía en todo. Cuando murió la muchacha, la gente creyó que era cierto lo que había dicho y empezaron a hacer *costumbre* en *lakachínchin*. Entonces por eso no sucedió nada, no se acabó el mundo, y solamente pasó un huracán muy fuerte. (Williams García, 1972, págs. 82-83).

En el territorio totonaco septentrional la Sirena o *Seleman* es la personificación más significativa de la tormenta. Alrededor de ella giran el resto de las personificaciones —arcoíris, peces, crustáceos, serpientes, etcétera—. Aunque mantiene una relación de sustitución con el *Yákat* del central, su equivalente en términos de importancia es la *Jukiluwa*. Como mencioné en el capítulo quinto (pág. 310), la presencia de sirenas en el territorio totonaco central ha sido una de las más grandes sorpresas que me ha entregado la presente investigación. Como recordaremos, en el relato Tuxtla 3 (pág. 324) aparecen como las hijas del anciano *Aktsini'* que lo van siguiendo en su ruta del Cozoltépetl al mar. En Zongozotla 12 (pág. 327) la Sirena juega el mismo rol que *Aktsini'*.

Aunque se trata del mismo personaje el peso mítico que la Sirena tiene en el territorio septentrional dificulta la comparación con su contraparte central, de la cual existen muy pocas referencias. ¿Por qué en el norte los pueblos totonacos hicieron énfasis en la Sirena en detrimento de la gran serpiente alada? ¿La *Jukiluwa* ciclónica es un desarrollo propio de los totonacos que vivieron la influencia directa de El Tajín? Son preguntas cuyas respuestas se me escapan. Sin embargo, tengo la certeza de que el análisis de la distribución de los relatos entre los pueblos vecinos nos permitirá encontrarlas ya que en la cuenca del Tuxpan otomíes y nahuas han desarrollado una mitología y ritualidad sirénica mucho más prolifera que la totonaca, e incluso que la tepehua, pueblo cercano que sigue anclado en la figura del Trueno Viejo, dios al que llaman *Siní*.

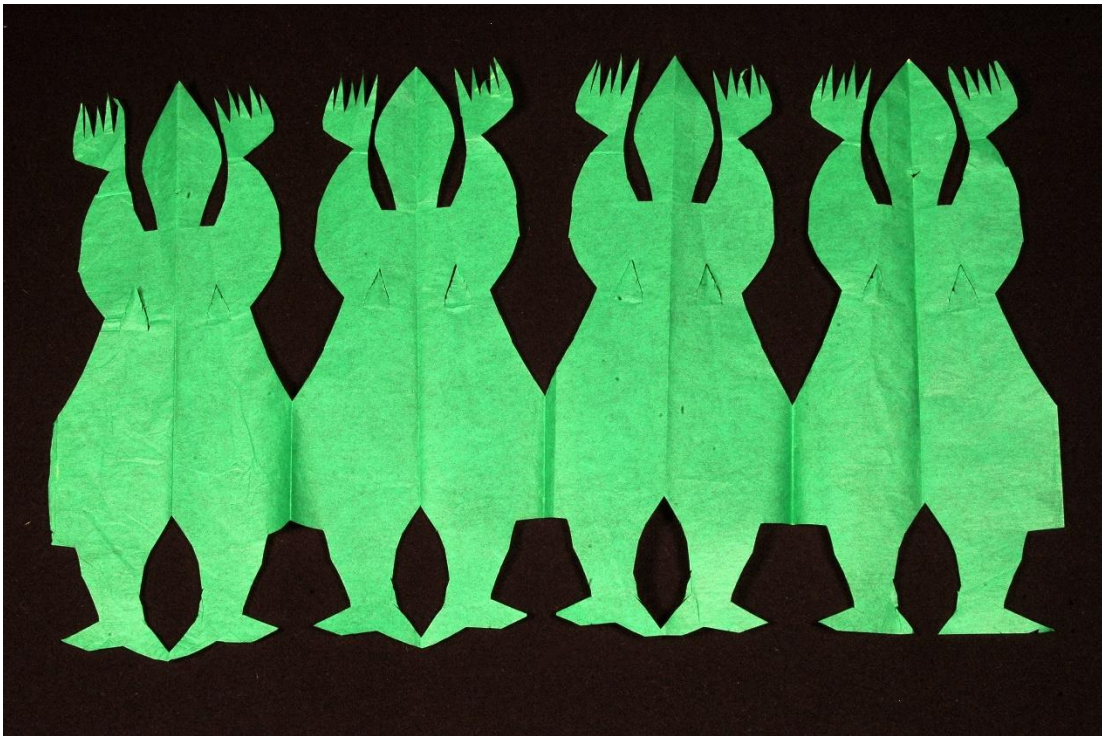


Foto 27: Recorte de papel de la Sirena o *Seleman*. En lugar de pies, el chamán Nicolás Antún (San Antonio, Pantepec) recortó colas de pescado. Las incisiones en el cuerpo son las escamas. Colección etnográfica totonaca, Museo Nacional de Antropología.

5.

La última personificación de Huracán es la más extraña, acotada y difícil de aprehender. En San Pedro Petlacotla se dice que las encargadas de dar cuerpo a Huracán son las mujeres que murieron en el parto sin poder dar a luz:

Son condenadas a ser arrastradas por el cielo agarradas de los cabellos. “Es del cielo, es la que suena mucho cuando quiere llover”. Desde el Este soplan con fuerza, ayudando a que las nubes se muevan en el cielo y son responsables de los ciclones. “Las hacen trabajar para que corra el aire, para que llueva, que corran las nubes”. Estas mujeres, conocidas como xite, traducido a “castilla” (castellano) como ciclón, pueden ser escuchadas mientras sufren su castigo, en forma de un rumor en el cielo. Hay que tener presente que esta zona está sujeta a la actividad de los ciclones y fuertes huracanes que se forman en el Caribe y el Golfo de México. Desde el Este, estos destructivos fenómenos ambientales azotan la Sierra Norte con mayor o menor potencia y es frecuente sentir sus efectos en la temporada de lluvias. (Vacas Moras, 2014, págs. 51-52).

La asociación entre los fenómenos eólico-pluviales y las muertas en el parto no es una excentricidad de Petlacotla. Haciendo a un lado a los niños y los solteros, Alain Ichon registró cinco tipos diferentes de difuntos y de sus respectivos destinos *post mortem*:

- 1) Los curanderos, parteras, danzantes, músicos y otros oficios rituales son admitidos en el oriente, hogar de los grandes dioses.
- 2) Los ahogados se convierten en los peones de *Aktsini'* y como vimos en Pantepec 1, su labor consiste en cavar el lecho de los ríos durante las crecidas. Su alma se queda en el río y ahí se les enterraba.
- 3) Los asesinados se convierten en vientos nefastos o en animales y se los lleva el diablo. Sus altares se colocan fuera de las casas.
- 4) Los que murieron en casa y de manera natural van al *Kalinin*, o lugar de los muertos, una suerte de infierno subterráneo asociado con el dios de la tierra, pero también con el diablo.
- 5) **Las mujeres muertas en parto: “Estas no van al infierno. Ascenden al cielo en forma de nubes blancas que el viento persigue antes que llueva”** (Ichon, 1990, págs. 210-211).

Si bien la diferencia entre el ciclón y las nubes blancas que el viento persigue antes que llueva es importante, lo es más que en Pantepec y Petlacotla las muertas en parto sean una categoría particular y que se hayan hecho acreedoras de un destino *post mortem* exclusivo. Se trata de una asociación extraña en el contexto de lo que hemos visto hasta ahora. Sin embargo, cualquier mesoamericanista habrá notado que la especificidad de la

categoría hace eco de las descripciones que Bernardino de Sahagún registró para las *mocihuaquetzque*, mujeres muertas durante el parto y que no alcanzaron a sacar al mundo a su cría.

Aunque hoy en día son desgraciadas y están sujetas a castigo en el Totonacapan septentrional, hace quinientos años los mexicas del Altiplano las consideraban valientes guerreras y su destino *post mortem* era el cielo, ámbito donde se convertían en diosas (las cihuateteo o cihuapiltin) que tenían el privilegio de acompañar al sol en su trayecto del mediodía hasta el ocaso. Andaban por el aire y causaban enfermedad; acechaban en los cruces de caminos y como parte de las ofrendas se les entregaban panes en forma de *xonecuilli*, es decir, en forma de rayo (Sahagún, 1975, págs. 34-35).

Sahagún refiere que para el cortejo fúnebre estas mujeres eran arregladas con los “cabellos tendidos” y durante el trayecto al templo donde eran enterradas un grupo de parteras libraban una lucha en contra de jóvenes guerreros que intentaban hacerse, a toda costa, del dedo medio de la mano izquierda y los cabellos de la difunta, pues estas reliquias les aseguraban valentía y esfuerzo para hacerse de prisioneros durante las batallas (Sahagún, 1975, pág. 380). La precisión para la definición de la categoría —muertas en el parto sin haber dado a luz<sup>551</sup>—, el destino *post mortem* celeste, la importancia que se otorga al cabello, su explícita relación con los rayos y su naturaleza guerrera que aseguraba fuerza y valentía para dar muerte a la alteridad étnica son indicios de la continuidad entre la antigua categoría y la actual.

Esta ruta de interpretación cuenta con evidencia para justificar el estatus acuático de estas mujeres. Sin embargo, las continuidades no son sistemáticas ya que pertenecen a contextos culturales y paisajes diferentes; desde mi punto de vista son insuficientes para dar cuenta de las lógicas regionales y étnicas de los totonacos contemporáneos, así como de las profundas transformaciones que desde el siglo XVI hasta nuestros días han tenido, y tienen lugar. Por ello permanecen mudas cuando intentamos explicar el cambio de acompañantes del sol hacia el ocaso, propio del Altiplano Central durante el Posclásico tardío, al de portadoras del ciclón o de las nubes blancas que arrastran la lluvia, característica de los totonacos septentrionales del siglo XXI.

---

<sup>551</sup> Las mujeres muertas en el parto que sí lograron dar a luz no eran consideradas *mocihuaquetzque*.



Sin negar validez a estas asociaciones nuestra alternativa será aferrarnos a la etnografía, en concreto, a la clasificación de los difuntos y sus moradas ultraterrenas. En apariencia más refinada que la de sus hermanos centrales,<sup>552</sup> la clasificación de los muertos al norte del río San Marcos se rige por los mismos principios básicos, los cuales son más sencillos de identificar si privilegiamos los tiempos de celebración y no los destinos *post mortem*. Para los totonacos septentrionales la gran celebración anual de los difuntos inicia el 18 de octubre, día de san Lucas, que es cuando se ofrenda a todos aquellos que perecieron de manera violenta, es decir, los ahogados, los asesinados, los accidentados... Quince días después, del mediodía del 31 de octubre al mediodía del 1 de noviembre, se celebra a los niños y a los solteros; y, del mediodía del 1 al mediodía del 2 de noviembre, se espera la llegada de los adultos que murieron de manera natural (Ichon, 1990, pág. 196).

De manera sintética mis amigos de Ceiba Chica y San Antonio me explicaban el sistema en términos de “muertos de Dios” y “muertos del Diablo”, haciendo referencia a los que fallecieron en casa y por enfermedad, y a los que lo hicieron fuera de ella y en desgracia, respectivamente. Si en lugar de los destinos *post mortem* privilegiamos el calendario las categorías-tiempo son prácticamente las mismas que en el territorio central y las variaciones se dan en los días de celebración de los muertos en desgracia. En este contexto, los ahogados y todos aquellos que tuvieron una mala muerte conforman un mismo bloque del cual forman parte las muertas en el parto, como me comentó doña María, una de las cuatro parteras en funciones en Ceiba Chica.

Si bien sus destinos ultraterrenos varían según el tipo de deceso todos son copartícipes de la desgracia y, por ende, son seres violentos que regresan a nuestro mundo el 18 de octubre. Al respecto Ichon comenta:

Hemos visto que los asesinados y los ahogados no siguen el destino común de los muertos y que son conducidos, unos, por el Diablo; los otros por *Aktsini*. Éstos son los que causan los espantos o los “vientos” que acarrearán las enfermedades y la muerte. Estos *muertos malditos* no pueden ser honrados como los demás. (Ichon, 1990, pág. 196).<sup>553</sup>

---

<sup>552</sup> Como recordaremos, en la cuenca del Tecolutla los difuntos adultos se distribuyen en dos grandes grupos: 1) los que murieron a tiempo y en casa, y 2) los que lo hicieron antes de tiempo y fuera de ella, entre los que destacan los ahogados.

<sup>553</sup> Desgraciadamente, Alain Ichon no dejó ninguna información relativa a la celebración de las muertas en el parto durante la fiesta de Todos Santos.



La cualidad huracánica de las muertas en el parto se explica porque comparten la desgracia con los ahogados —emblemáticos de *Aktsini*—, así como con el resto de los que murieron de manera anticipada, los cuales caen bajo la égida del Diablo, deidad que se alimenta de la sangre derramada en los accidentes y asesinatos. “Muertos malditos”, una vez enterrados no dejan por completo nuestro mundo: los ahogados trabajan en el lecho de los ríos y aprovechan cualquier ocasión para llevar a más descuidados al reino de *Aktsini*. Por su parte, convertidos en una pléyade de “malos aires”, los asesinados, los accidentados, los suicidados... acechan a los vivos para incorporarse en sus cuerpos, causarles enfermedad y arrastrarlos a la muerte. Las muertas en parto —sobre todo en Petlacotla—, participan de esta lógica dando cuerpo al ciclón, meteoro que reclutará nuevos incautos a las filas de *Aktsini*.

En el caso de la criatura nonata el deceso se vive como un ahogamiento al interior del cuerpo de su madre, recinto acuático del que no pudo salir. La relación entre el parto y el diluvio recuerda la hipótesis de Alain Dundes quien postula que la universalidad de este mito se explica porque el rompimiento de la fuente, es decir, la expulsión del líquido amniótico es señal del nacimiento —origen— humano; por lo tanto, un parto mal logrado lleva implícita la muerte por ahogamiento, es un diluvio que no da lugar a una nueva vida. Estas asociaciones permiten tender la relación entre el ciclón y las parturientas fallecidas, por un lado, y entre la criatura nonata y los ahogados, por el otro.<sup>554</sup>

De lo que no pueden dar cuenta es del matiz que observamos en Pantepec, en donde las muertas en el parto se limitan a subir al cielo en forma de nubes blancas que el viento persigue antes que llueva. Aunque ambas postales guardan un innegable aire de familia las diferencias son cruciales, pues de ellas depende la distinción entre la lluvia medida y el huracán, es decir, entre los Truenos menores y el Trueno Viejo. A diferencia de lo que ocurre en el territorio central, en donde las personificaciones son relativamente homogéneas a pesar de la amplia gradiente altitudinal, en el septentrional —considerablemente menos extenso y ecológicamente más homogéneo<sup>555</sup>— las diferencias al interior de las categorías y de los personajes son acusadas.

---

<sup>554</sup> Una imagen próxima a estas ideas aparece en Tepango 3 (pág. 240), en donde se describe el extraño y colorido parto de una joven que fue embarazada por el arcoíris. ¿Es este el origen de la personificación de la tormenta en bebés-serpiente o arcoíris que cazan mujeres en los arroyos y manantiales?

<sup>555</sup> La comunidad totonaca septentrional con mayor altitud es Itzalán (843 m s, n. m.), municipio de Tlacuilotepec. Le siguen en altura Papalotícpac (681 m s, n. m.), Pantepec (650 m s, n. m.) Jalpan

En Pantepec, por ejemplo, las muertas en el parto no son el Huracán y a la *Jukiluwa* no le crecen alas; así mismo, no tenemos noticia de la Sirena en Petlacotla. La falta de un discurso étnico a lo largo de la cuenca del Tuxpan —al menos en el ámbito mítico— es indicio de que los totonacos del norte no conservaron, o quizá jamás consolidaron, un territorio propiamente dicho. El caso del vuelo de las serpientes aladas de Petlacotla es ejemplar al respecto: después de la comunidad, la escala que preocupa a los mitos es el universo y los *luwan*. De no ser por la figura del dios *Aktsini'*, que como hemos visto es constante en ambas cuencas, las diferencias de saga y de personificaciones sugieren procesos históricos e identitarios divergentes. Quizá Roberto Williams tuvo razón cuando afirmó que los totonacos septentrionales debían pensarse en el marco de sus vecinos otomíes, y no en el de sus parientes totonacos del centro y del sur.

---

(574 m s, n. m.) y Petlacotla (562 m s, n. m.). La comunidad más baja, Huizilac (156 m s, n. m.), se localiza en el extremo norte del territorio. Como se puede apreciar, además de que el territorio totonaco septentrional no alcanza la costa, todos sus asentamientos se encuentra en la franja de los 800 metros o menos, es decir, en la zona de tránsito climático, o bien, en la tierra caliente.

## CAPÍTULO IX

### NOMBRES, TIEMPO Y ESPACIO DE HURACÁN

#### EN LA CUENCA DEL TUXPAN

El contraste entre las mitologías central y septentrional arroja dos conclusiones preliminares: 1) en el Totonacapan existe un sustrato pantotonacano<sup>556</sup> que se opone a las lógicas otomangue y yutonahua que siguen patrones propios de los paisajes del Altiplano o lacustres. 2) Al interior del grupo etnolingüístico totonaco los grupos dialectales del norte y centro deben ser considerados como dos territorios y grupos étnicos diferentes, cuyas especificidades responden, en gran medida, a sus respectivas vecindades con grupos hablantes de lenguas yutonahuas y otomangues. El reconocimiento y la adopción de las regiones teotihuacana-texcocana y totonaca (ver mapa 15, pág. 72), sobre las cuales he yuxtapuesto las cuencas hidrológicas, la distribución de los grupos dialectales y mitos es crucial para cuestionar la hipótesis de unidad cultural totonaca, cuestionamiento que se hace extensivo a los diferentes grupos nahuas y otomíes.

En este contexto, la ausencia del desdoblamiento *Nattsu'* en el norte del río San Marcos no debe extrañarnos; al contrario, es normal dadas las condiciones históricas, culturales y ecológicas del territorio septentrional. Entre sus particularidades geográficas más importantes están que no alcanza el mar y, por lo tanto, no construye un sintagma fluvial análogo al del río Zempoala. Por otro lado, ocupa exclusivamente las zonas de transición climática y de tierras cálidas, es decir, no existen totonacos septentrionales de tierras altas ya que todas las comunidades en el norte del río San Marcos están asentadas entre los 850 y los 150 metros sobre el nivel del mar. En este contexto, la figura de *Nattsu'* resulta innecesaria, pues como vimos en el capítulo sexto, su presencia marca la oposición y la continuidad entre las tierras frías —Cozoltépetl— y las cálidas —el mar— a través del río Zempoala.

---

<sup>556</sup> A pesar de la marcada influencia otomí que se percibe entre los tepehuas de Huehuetla, Hidalgo (meridionales), y de Tecomajapa, Veracruz (septentrionales), el parecido con sus parientes totonacos del norte es innegable.

La relativa homogeneidad climática y ecológica del territorio septentrional no se traduce, sin embargo, en una unidad étnica o mítica. Al contrario, lo que presenciamos es que las comunidades norteñas tienden a mirar hacia adentro y las divergencias entre sus discursos étnicos y míticos son más acusadas que entre sus parientes del centro. Este ensimismamiento se expresa en la relación que establecen con los cerros. Mientras en la cuenca del Tecolutla, el Cozoltépetl (*A'cpixi sipi*) y el Postectli (*Aktujun sipi*) funcionan como referentes generales para establecer los límites meridional y septentrional de un posible territorio etnolingüístico, en la cuenca del Tuxpan no existe evidencia de un cerro meridional que haga las veces de lindero y en su lugar cada comunidad reconocerá como propio a un collado de las inmediaciones. La única referencia general al interior del territorio septentrional es la del cerro quebrado de Chicontepec, el cual deja de llamarse *Aktujun sipi* para ser nombrado, *Talhteqene'*; es decir, pasa de Siete Cerros a El Quebrado.

La fragmentación étnica, el ensimismamiento comunitario, la ausencia de comunidades totonacas en las tierras altas y en el curso bajo del río Tuxpan (río Pantepec), así como la falta de un referente marino propio y consecuente con el curso de su río de referencia son circunstancias que obstaculizaron la construcción de un territorio análogo al central. Por ejemplo, mientras que en Zongozotla y Tepango de Rodríguez se tiene la experiencia y la certidumbre de que el río Zempoala es el camino a Papantla-El Tajín, y por ende, al mar; en Pantepec se sabe que el Pantepec llega al puerto de Tuxpan, sin embargo, esta desembocadura no es un referente étnico ni lingüístico ni, digamos, simbólico. Si bien el sistema de huracán permanece, no hay continuidad geográfica entre los extremos, de tal manera que el sistema se cierra, por aire, a través del mito del engaño con la nube, y por el río, con los ahogados, los peces, los crustáceos y, por supuesto, con la Sirena. Lo que extrañamos en el norte del río San Marcos es al sintagma fluvial.

La contradicción entre la ruta del Tuxpan y los referentes identitarios y lingüísticos es más evidente sobre el mapa. En pijas amarillas aparecen algunas de las comunidades totonacas norteñas y con las marcas estrelladas las centrales. Los dos cerros referencia, el Cozoltépetl y el Postectli aparecen en verde y delimitan al territorio etnolingüístico según la mitología central. Finalmente, sobre la costa aparecen las desembocaduras de los ríos que he mencionado, Tecolutla, Cazones y Tuxpan, corrientes que con el paso de los siglos han formado territorios totonacos mesopotámicos: el central ocupa las tierras entre los ríos Cazones y Tecolutla, mientras que el septentrional aquellas entre el Cazones y el Tuxpan, aunque no alcanzó la costa.



Mapa 46. Distribución aproximada de los territorios totonacos central (amarillo con estrellas) y septentrional (amarillo).

En su curso alto el río Cazones o San Marcos divide al universo etnolingüístico totonaco en dos territorios, pero en el bajo marca el límite histórico del Totonacapan con la Huasteca y fue habitado por el grupo central fuertemente influenciado por la cultura de El Tajín. Si efectivamente los totonacos no fueron más allá del Cazones, primero por la resistencia teenek y posteriormente por la penetración teotihuacana y aculhua sobre la ruta a Tuxpan, aquellos del norte han tenido como único referente costero a Papantla-El Tajín, el cual, aunque también es totonaco, pertenece a otra cuenca, tradición, grupo dialectal y territorio.

Como veremos en las conclusiones existieron y persisten lazos entre las tierras bajas papantecas y los totonacos del norte.<sup>557</sup> No obstante, al inicio del capítulo anterior vimos que la separación de los idiomas centrales y los norteños posiblemente aconteció hace 1600 años (pág. 502), desde entonces complejos e innumerables procesos históricos han ahondado las diferencias entre ambos grupos dialectales. En este escenario la evidencia apunta a que los totonacos septentrionales permanecieron relativamente al margen de sus parientes centrales de tierras bajas —influenciados por la cultura de El Tajín— a pesar de la cercanía que tienen con la zona de Poza Rica y Papantla. Estas y otras causas explican

<sup>557</sup> Lazos que se intensificaron durante el siglo XX con la explotación petrolera alrededor de Poza Rica, antigua comunidad totonaca central que perteneció a Coatzintla.

que en la cuenca del Tuxpan no haya rastro de *Nattsu'*, desdoblamiento que identifiqué con el personaje principal del tablero central norte del Juego de Pelota Sur y que representa a la deidad de la lluvia y vientos moderados, es decir, la síntesis de los Truenos menores.<sup>558</sup> Frente a la ausencia de *Nattsu'*, el desdoblamiento de la tormenta se restringe a los pequeños truenos, fragmentos de Huracán que en el territorio septentrional tienen el siguiente perfil.

En el mito del origen del maíz de Pantepec que reproduzco en el Anexo I se precisa que los Truenos son cuatro y que fungen como los presidentes o jefes del mundo. Tan pronto nació Maíz se convirtieron en sus antagonistas, sin embargo, fueron derrotados en cuatro pruebas y decidieron someterse a la voluntad de sagrado cereal. Una vez establecida la égida de Maíz, éste los proveyó de los instrumentos para hacer el rayo y las nubes de lluvia, a saber, la lengua de caimán y unos carrizos llenos de espuma de agua. Armados con el rayo y las nubes, Maíz los distribuyó en el espacio: “[...] tú vas a ir allá abajo, al Este; tú allá, al Oeste; tú al norte y tú al Sur. Cada uno con un carrizo y su pedazo de lengua de caimán. En el momento de la tempestad, ustedes sacuden el pedazo de lengua de caimán y el rayo relampagueará (Ichon, 1990, págs. 79-80).”

Así fue como Maíz dio origen a la lluvia y a los vientos moderados que lo mecen y alimentan a lo largo de su ciclo de temporal. Esta trama diverge mucho de las que analizamos en el territorio central; en cuanto a Huracán, el relato señala que es uno de esos cuatro truenos, Juan el Torbellino, y que no hace más que destruir y por ello Maíz lo reconvino. La supeditación de Huracán frente Maíz es una característica de la mitología de los totonacos del norte, de ahí el rol incoativo que el sagrado grano juega respecto a los fenómenos eólico-pluviales, discurso que resultaría extraño en el territorio central donde Huracán es quien libera al grano del cerro bodega.

La siguiente versión del mito del origen del maíz lleva más allá el tema de la “maicificación” del huracán, pues el cereal es protagonista de un episodio hasta ahora emblemático de la tormenta (Tajín 0, pág. 217):

---

<sup>558</sup> Desde el punto de vista metodológico, la ausencia de *Nattsu'* en el territorio septentrional, y por lo tanto, en la obra de Alain Ichon, es un claro indicio de que dicha monografía no puede ser el primer referente contemporáneo para interpretaciones de la cultura de El Tajín.

## [Pantepec 10]

El niño, llamado Trinidad, observa, burlón, los trabajos de los Truenos que quieren hacer caer la lluvia, con sus redes llenas de nubes o sus calabazas llenas de agua. Se ponen su vestido verde y se lanzan a volar aspersando el agua; pero no consiguen más que una lluvia ridícula que no cae en todos lados.

El niño ríe. Los Truenos le preguntan cómo podrían ellos hacer llover. Pero el niño no hace más que reír.

Un día antes ha conseguido la lengua del Caimán, pide a los Truenos que le presten su vestido verde. Los Truenos se lo niegan.

Aprovechando el momento en que aquéllos van a su trabajo, el niño se cubre con uno de los vestidos, desenvaina a medias la espada; brillan los rayos y truena muy fuerte. Los Truenos se vuelven corriendo. Pero el niño levanta el vuelo, sacudiendo sus ropas. Las nubes salen de todas partes y empieza a caer una lluvia torrencial.

Los Truenos lo persiguen, lo capturan, le preguntan su secreto. El niño dice:

—Voy a entregar mi secreto a los Truenos. Regar no es mi trabajo, yo soy el Señor del Maíz. Cuando yo sea sembrado, los Truenos deberán mojarme, regarme. Quiero también que los Vientos vengan a mecerme.

Antes de entregar su secreto, el niño los obliga a prometer, pues, que lo regarán cada año cuando empiece a brotar del suelo; y que también lo mecerán delicadamente. Pide el mismo favor para el señor de los Frijoles, Miguel. Los Truenos se comprometen.

El niño les entrega, por fin, la lengua del Caimán y les explica cómo hay que usarla.

Así es como ahora crecen el maíz y el frijol, gracias a la lluvia que les envían los Truenos. La lengua del Caimán es la que da el relámpago. El “sudor del agua” es lo que da las nubes. (Ichon, 1990, págs. 85-86).

Mientras en la cuenca del Tecolutla los relatos del origen del maíz tienen a Huracán como el responsable de liberar el grano y de compartir el secreto de su siembra, en la del Tuxpan Maíz es quien enseña a los Truenos, hasta entonces incapaces de provocar la lluvia, la manera de regarlo. Se trata de una inversión de funciones que es armónica con las ausencias de *Nattsu'*, de la *Jukiluwa* alada, de Venus como estrella que mata a la mazacuate, del episodio de la perra-mujer, del mito del maíz y el cerro quebrado, etcétera. Sin embargo, esta enorme gama de diferencias / ausencias está montada sobre un principio común: la jerarquía al interior de la familia de los Truenos. La fragmentación de Huracán en sus menores establece la oposición cerros / mar, oeste / este, joven / anciano, así como la diferencia de poder que existe entre el ciclón y las lluvias moderadas. El desdoblamiento asimétrico establece la máxima de que los Truenos menores son seres continentales mientras que el Mayor será, por definición, marino.

Efectivamente, en el territorio septentrional Ichon nos informa que el universo de los Truenos está jerárquicamente organizado en dos niveles. El primero lo ocupan los cuatro Grandes Truenos, cargadores del cielo que Maíz distribuyó en los puntos cardinales. Sin embargo, al interior de este nivel uno de ellos es el principal y lleva el nombre de Juan *Aktsini'*, dios cuya morada es el mar oriental. El segundo nivel en la jerarquía corresponde a los Truenos menores, que en lugar de ser 12 o 24 como en territorio central, pueden ser 13 o 25, cifras propias del norte.<sup>559</sup> Lo que no varía es que los pequeños son continentales y habitan en cuevas o colinas (Ichon, 1990, págs. 136-138). Tampoco cambia su carácter veleidoso: “Los Truenos tienen un carácter ambiguo: regadores de la milpa, su papel es benéfico. Pero cuando no se les hacen ofrendas abaten a los árboles y matan. O bien, con el nombre de Vientos, devastan los cultivos.” (Ichon, 1990, pág. 140).

La morada continental de los Menores tiene como contraparte la marina de *Aktsini'*. Don José Márquez me explicó que san Juan está prisionero en el mar pero que él es el que manda a los Truenos menores, los *Ángeles*, los llama para que vayan al mar por el agua y regresen a la tierra y desaten las precipitaciones. De la misma opinión es Juan González, capitán de Santiagueros. En alguna de nuestras conversaciones le pregunté por el mar —*alamalh*— y entre muchas cosas me dijo que nunca había ido a verlo y que únicamente sabía que era un agua grande. Le propuse que fuéramos a Tuxpan; aceptó y nos embarcamos en la aventura.

Juan González es un hombre delgado de rostro ajado y voz suave. Una mañana de mayo de 2008 salimos de Ceiba Chica con destino a Villa Lázaro Cárdenas. De ahí tomamos el camión a Poza Rica y después otro rumbo Tuxpan. Alcanzamos el puerto y el mar pasado el mediodía. Enfrentado a la gran agua oriental guardó silencio por espacio de un cuarto de hora; permaneció parado con la mirada clavada en el mar y en el horizonte. Imprudente y ansioso, lo conminé a que se acercara y tocara el agua. Con un sordo murmullo me pidió que esperara.

Poco a poco salió de su ensimismamiento. Con reservas se acercó a la fluctuante franja que invade la arena. Se agachó y tocó el agua. “Está fría”. Vuelto en sí giró hacia mí y me compartió lo siguiente: “Dicen que cuando llueve allá arriba [en Ceiba Chica], baja el agua acá abajo”. Se trata, efectivamente, de un sistema cerro / mar. Ya más relajado me señaló

---

<sup>559</sup> Como mencioné, el 13 significa a lo masculino mientras que el 25 al principio de totalidad que está detrás de la complementariedad entre los masculino, 13, y los femenino, 12.



la línea donde el agua se junta con el cielo y me explicó que, tal como le habían contado, el mar se levanta como un gran muro que toca el cielo, misma exégesis que me compartieron los ancianos de Zongozotla y que da fe de la concepción orográfica que se tiene del océano. Después probó el agua y confirmó que es salada. Permanecimos frente al mar por espacio de dos horas; durante ese tiempo se negó siquiera a quitarse las botas y meter los pies. A diferencia del resto de los que en ese momento disfrutaban la playa, para Juan el mar evocó cientos de imágenes que durante su vida había escuchado e imaginado, entre ellas, la morada de *Aktsini'* y el mundo de los muertos, pues se dice que éstos viven más allá de las aguas.



Foto 28. Juan González en la playa de Tuxpan. Leopoldo Trejo, 2008.

Durante el regreso Juan González siguió ensimismado. Llegamos a Mecapalapa pasadas las seis de la tarde. Como su milpa estaba en los terrenos de la comunidad del Carrizal, fuimos por su caballo y montados nos dirigimos hacia el río. Era mayo y la corriente era débil. Habitado al río Juan nos hizo pasar sin mayor problema. Para la gente de las sierras los ríos —*qatlaxkan* o “agua grande” — son el principal referente y evidencia del mar. Esta aventura me enseñó que muchos ancianos y adultos sólo saben del mar y de las desembocaduras lo que otros les contaron o lo que han visto en la televisión. Ello no implica

que no tengan experiencia de él; al contrario, forma parte de su vida y la mejor evidencia de ello es el paisaje ciclónico, el cual expresa la tensión entre los cerros y el océano. Por eso nuestro paisaje no puede reducirse a una postal u horizonte, es el marco dentro del cual transcurre la vida (Jullien, 2018).

De la oposición y complementariedad entre los Truenos menores continentales y el Mayor marino, es decir, entre la lluvia moderada que los primeros vierten sobre las milpas y el huracán depende el mundo. Este mismo discurso aparece, en otro registro, en Pantepec 1 (pág. 418). Ante la urgencia de quebrar el cerro *Talhteqene'* o Postectli, los Truenos menores se declararon incapaces porque no poseían las siete hachas de Juan. En todo el Totonacapan el 7 significa a lo nefasto y a la región septentrional; en este contexto, la imagen de san Juan como el dueño de las siete hachas es la imagen del Todopoderoso de los fenómenos eólico-pluviales, único capaz de romper el cerro. *Aktsini'* es la encarnación de la acción genésica que, como vimos en capítulos anteriores, creó los territorios gracias a la instauración de los sistemas de huracán y del paisaje que los contiene.

No obstante, quizá por la influencia de los pueblos del Altiplano y su paisaje lacustre, en el norte del río San Marcos el maíz es preponderante al grado de que Huracán y sus fragmentos aparecen como sus servidores. Este giro mítico provocó que el rol de los desdoblamientos de la tormenta se haya visto disminuido: se limitan a engañar con la nube a san Juan. Por ello en el territorio septentrional no se les llama, o al menos no lo he registrado, Sanmiguel, Tajines, Serafines,<sup>560</sup> menos aún *Nattsu'*. En su lugar, como registró Ichon y he podido corroborar numerosas veces, a los Truenos menores se les asocia con los santos de los altares domésticos, independientemente de que en ellos se guarde o no la figura de san Miguel Arcángel. Casi cualquier santo en el altar es un Trueno.

Esto no modifica el desdoblamiento asimétrico de la tormenta. En el territorio septentrional los Truenos menores también son fracción de la tormenta, son continentales y su forma de vida es cercana a la de los humanos. Según Ichon, “Esos truenos pequeños viven en las cuevas o en las colinas que dominan el poblado, con sus mujeres: se les puede ver, a veces, tendiendo su ropa a secar o en sus quehaceres domésticos”. (Ichon, 1990, pág. 138). Cuarenta años después de lo registrado por Ichon, José Márquez me confirmó la jerarquía de los Truenos y la cercanía de Menores con nosotros: “Cuando *Aktsini'* manda

---

<sup>560</sup> La imagen más cercana que he documentado de los Truenos Menores y san Miguel Arcángel es cuando se les llama genéricamente “ángeles”.

llamar a los Truenos, van al mar y traen el agua. El viento es caballo, el viento malo es que viene a caballo”.<sup>561</sup>

El hecho de que en la cuenca del Tuxpan *Aktsini'* tenga como único nombre cristiano a Juan implica que su celebración se circunscribe exclusivamente al inicio de la temporada de lluvias, para ser más precisos, al solsticio de verano, fenómeno cercano al 24 de junio. Sobre los mismos cimientos huracánicos los totonacos septentrionales construyeron un perfil de Huracán y de sus desdoblamientos que gira alrededor del maíz y, por extensión, de Sol: “Hemos visto antes cómo el Sol, cuando se ha cansado de brillar, desata la tormenta: da su orden a *Aktsini'*, el Trueno del Este, quien la transmite al Norte, luego al Sur después al Oeste.” (Ichon, 1990, pág. 137). En la cuenca del Tuxpan la eterna lucha entre el astro solar y el gigante levógiro fue resuelta en favor del primero, por ello no encontramos rastros de la creación *ex nihilo* por parte de Huracán.

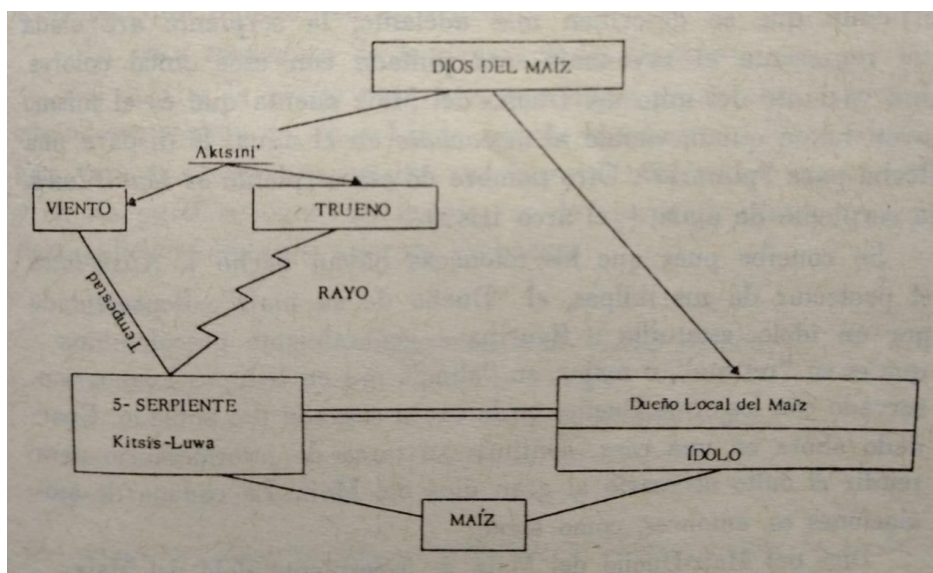


Diagrama 11. “El Sol es el Dueño del Maíz. Tiene a sus órdenes, directamente o por intermedio de *Aktsini'*, dios del Agua, a los Truenos y a los Vientos. La conjunción del Trueno y del Viento produce la tempestad: el rayo es desatado por el Viento —o se desata del calzado del Trueno— bajo la forma de una serpiente llamada *kitsis-luwa* [...]” (Ichon, 1990, págs. 138-139).

Para comprender la organización y jerarquía de las deidades totonacas, y por ende, el rol de *Aktsini'* y sus desdoblamientos y personificaciones conviene reproducir el siguiente

<sup>561</sup> Entrevista a José Márquez, Pantepec, Puebla, febrero de 2005.

cuadro, en el cual Alain Ichon sintetizó las relaciones divinas en el norte del río San Marcos. La cúspide del cosmos la ocupan los cuatro grandes dioses, todos habitantes del oriente: Las Madres y Los Padres, el Sol-Maíz y San Juan *Aktsini'*. Un escalón abajo están las deidades secundarias, que como su nombre indica no son creadoras sino rectoras de específicos elementos como el fuego, la tierra, el aire, etcétera. A este nivel pertenecen los Truenos menores, así como la principal personificación de la tormenta: la Sirena.

En la base aparecen los dueños, intermediarios entre los humanos y los grandes dioses y las deidades secundarias. La diferencia entre los cuatro Menores y los 13 “pequeños” es espacial y la abordaré en el siguiente apartado, por el momento, adelanto que el conjunto de Truenos se opone a *Aktsini'* en los mismos términos que hemos visto para el territorio central. Finalmente, el resto de las personificaciones de la tormenta se insertan en el cuadro dedicado a los dueños de los manantiales, pozos, ríos...

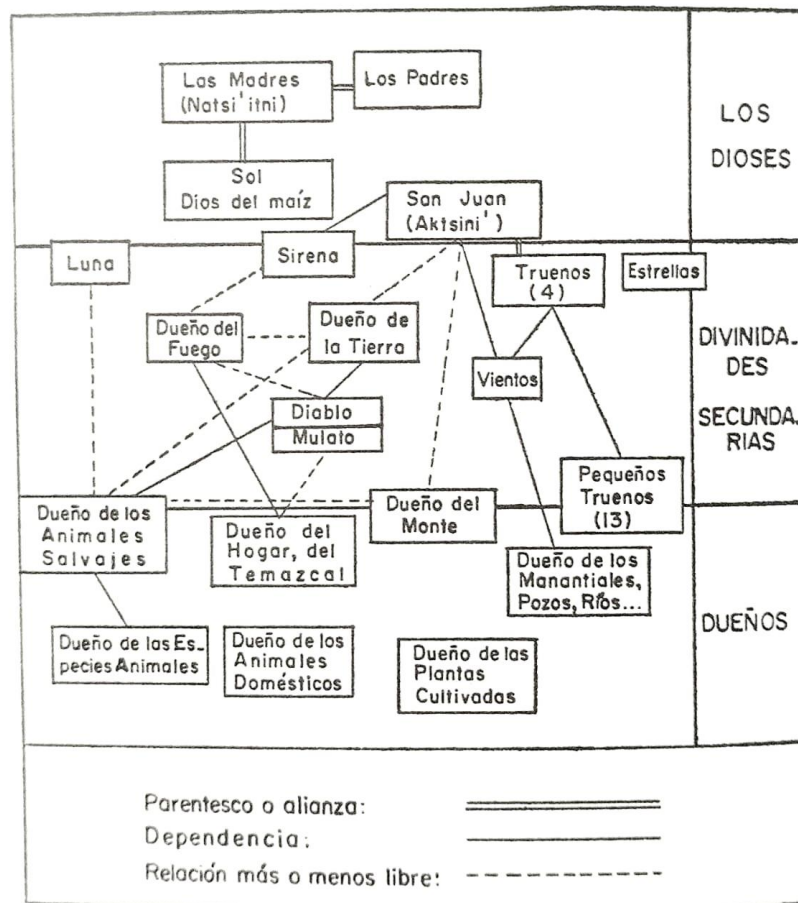


Diagrama 12. Jerarquía de los dioses totonacas (Ichon, 1990, pág. 104).

Sol, junto con los Padres y las Madres no dan lugar a relaciones ulteriores. Se trata de una familia aislada y unida por lazos de alianza. Ajeno a ella, *Aktsini'* ocupa el nivel más alto, aunque supeditado al maíz-sol. A diferencia de la familia heliaca, Huracán da lugar a un complejo de relaciones, desde las de alianza que tiene con los Truenos hasta las de “dependencia” y “libres” que dan coherencia al cosmos en el territorio totonaco septentrional. Si contrastamos este esquema septentrional con las imágenes del mundo que Kelly registró en Eloxochitlán (págs. 281 y 381) todo indica que en la cuenca del Tuxpan la familia solar se montó sobre un complejo huracánico original y forzó el sometimiento de la tormenta. A pesar de que no cuento con las herramientas históricas ni etnográficas para justificar un proceso de imposición heliocéntrica proveniente del Altiplano Central —teotihuacana, acolhua, otomí o mexicana—, el protagonismo solar que caracteriza a la mitología huracánica del territorio septentrional me lleva a sostener que, en la cuenca del Tuxpan, tuvo lugar un complejo proceso de yuxtaposición mítica en donde el tema de Huracán tuvo que adecuarse a las pretensiones solares de pueblos occidentales y lagunares relativamente ajenos a las vicisitudes del mar Atlántico y su paisaje.

1.

La impronta solar en la mitología totonaca septentrional explica que en la cuenca del Tuxpan exista un solo nombre cristiano y fecha para Huracán: Juan y el solsticio de verano.<sup>562</sup> La pérdida de protagonismo que *Aktsini'* y sus desdoblamientos sufrieron en favor de Maíz llevó a su mínima expresión la tensión entre el ciclón y el sol y, por lo tanto, los desdoblamientos pasaron a un tercer plano pues se les liberó de la tarea de apoyar al sol en contra de su congénere ciclónico. En Pantepec 1, variante del mito del engaño con la nube, los Truenos Menores se declaran incapaces de quebrar el gran cerro *Talhteqene'* y ni siquiera se toman la molestia de engañar a Juan el borracho.

Su rol periférico es armónico con la ausencia de la *Jukiluwa* ciclónica, de *Nattsu'* y de nuestro mito de referencia, Tajín 0, en donde los Truenos Menores adoptan al huérfano y después tienen que someterlo y aprisionarlo en el océano. En un contexto de hegemonía

---

<sup>562</sup> En capítulos anteriores vimos que una de las diferencias que los estudiosos del grupo dialectal central destacan es, precisamente, que en la cuenca del Tecolutla, Huracán puede llamarse indistintamente Juan, Miguel o Bartolo (Bartolomé).

heliocéntrica era poco probable que los totonacos septentrionales construyeran una relación de antagonismo y/o sustitución entre san Juan y su desdoblamiento Miguel, santo que no tiene cabida en una mitología donde el tema de la sujeción de la tormenta compite con las aventuras del héroe civilizatorio Maíz.

Al tratarse de un santo tan importante en el territorio central en un principio asumí que san Miguel debía jugar un rol principal en la zona de Pantepec. Nada más lejano de la realidad. En la obra de Alain Ichon las menciones al Arcángel son mínimas y ninguna lo vincula con los desdoblamientos de Huracán. En el siguiente diagrama nos da los nombres cristianos de los cargadores del mundo y de las principales deidades del cosmos totonaco y en la larga lista no aparece Miguel.

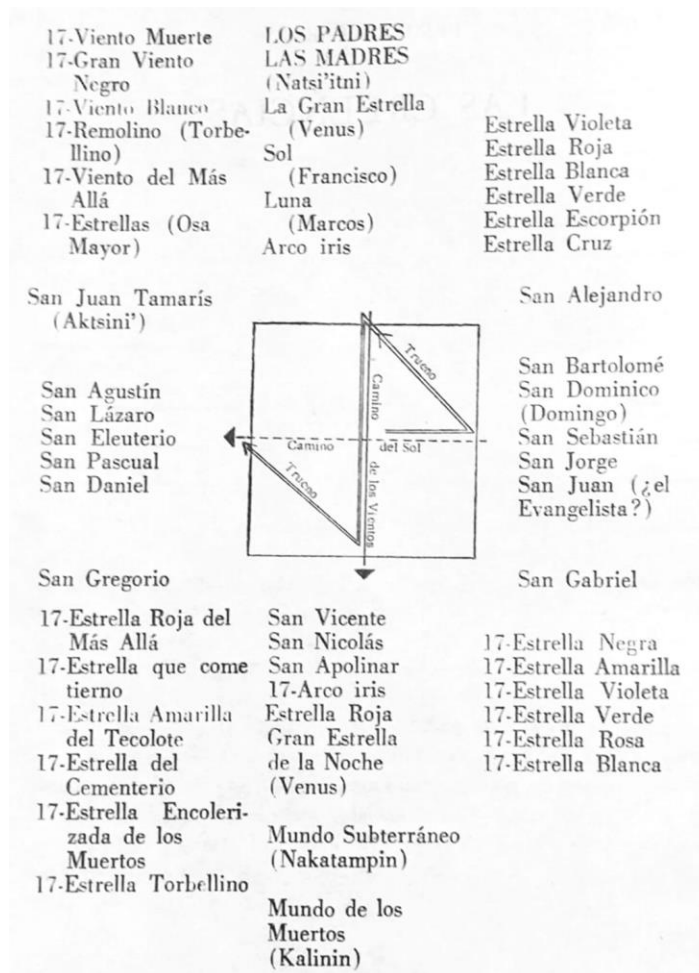


Diagrama 13. Visión del mundo de Guadalupe Gaspar, Mecapalapa, Pantepec. (Ichon, 1990, pág. 34). Como podemos observar, san Miguel brilla por su ausencia. Este esquema tiene un importante error de edición que señalaré y corregiré en el último apartado.

Si en el territorio central la gente, sus relatos y las iglesias convocan una y otra vez al Arcángel, a los Sanmiguelos o a los Serafines, en el septentrional es raro escuchar que se les miente. Esto no quiere decir que los desconozcan, al contrario, frecuentemente la imagen del Arcángel aparece en los altares domésticos pero no ocupan una posición central: se trata de espacios que comparte con una pléyade de colegas divinos como san Antonio, la virgen de Guadalupe, san Martín Caballero, el Sagrado Corazón, san Judas Tadeo y, en ocasiones, hasta la santa Muerte. En la cuenca del Tuxpan san Miguel es uno más de los santos que habitan los altares domésticos y que dan cuerpo a los Truenos menores. Algo similar ocurre en la escala municipal, pues ninguna de las cabeceras del territorio totonaco septentrional<sup>563</sup> tienen a san Miguel como epónimo.<sup>564</sup>

Para darnos una idea de su poca importancia reproduzco la mención más extensa que aparece en la obra de Ichon: “San Miguel Arcángel se ameritaría como Patrón del alimento más importante después del maíz: el frijol. Además, su aniversario coincide con las siembras.” (Ichon, 1990, pág. 166).<sup>565</sup> Cuando revisé mis diarios de campo en busca de más información el resultado fue peor. Lo que encontré fueron notas en donde, sin bases, interpreto el vestido de los danzantes de Santiagueros a partir de la iconografía del Arcángel. Confieso mi sorpresa y pena cuando constaté que los únicos registros sin tergiversar son consecuentes con Ichon: 1) el tiempo de siembra del frijol corre del 29 de septiembre al 7 de octubre, es decir, entre san Miguel y la virgen del Rosario. 2) La temporada en que el viento es especialmente peligroso es septiembre, cerca de la fiesta del Arcángel. La desproporción entre lo que creía que contenían mis diarios y lo que en ellos hubo fue enorme. La realidad etnográfica es clara: san Miguel no es un personaje importante en el norte del río San Marcos.

---

<sup>563</sup> Tlacuilotepec, Jalpan, Pantepec, Francisco Z. Mena, Venustiano Carranza y Tlaola, en Puebla, e Ixhuatlán de Madero en Veracruz.

<sup>564</sup> En Pantepec, por ejemplo, el patrón es san Juan Bautista. Miguel puede ser epónimo de comunidades periféricas como Tejería, vecina de Ceiba Chica. No obstante, este patronazgo y su celebración son recientes y por lo tanto no es viable asumir que su elección haya sido motivada por preocupaciones ciclónicas.

<sup>565</sup> En términos del registro meteorológico y agrario, la importancia del arcángel radicaría en que el frijol se siembra el 29 de septiembre, fecha que para el territorio central asocié con el final de las precipitaciones ciclónicas, pues la principal función de los desdoblamientos, además de proveer de lluvias moderadas, es cerrar la temporada de ciclones sujetando a san Juan, acción que da lugar al tiempo de neblinas y llovizna.

El otro gran “ausente” en la cuenca del Tuxpan es san Bartolo, mártir desollado que tampoco tiene una relación explícita con *Aktsini*. Como recordaremos, en el territorio central este santo cierra el periodo canicular o de sequía intraestival que inicia entre el 15 y 20 de julio y termina entre el 20 y 25 de agosto, que es cuando las tormentas recobran fuerza hasta el cierre del temporal que ocurre el día de san Miguel. Por ello postulé que el segundo somete al primero. El hecho de que en la cuenca del Tuxpan el nombre Bartolo no se asocie explícitamente con la tormenta sugiere una relación muy diferente con el ciclón y la canícula, al menos en lo que respecta a los personajes y sus tiempos.

Para la zona de Pantepec registré que la canícula, *liksua kilhtamaku*, inicia el 15 de julio y sale entre el 22 de agosto y 3 de septiembre; se le considera un tiempo malo porque las heridas no cierran y se infectan. Por su parte, Ichon comenta que se trata de:

La época del año en que los Vientos son particularmente peligrosos, la Canícula (*tsisni*), periodo que va del 20 de julio al 25 de agosto (de acuerdo con el calendario Galván; dicen otros que hasta el 29 de septiembre, fiesta de San Miguel, quien abate al Dragón-Canícula). Las gentes, sobre todo los niños, son particularmente sensibles durante la Canícula a las enfermedades, a las infecciones, etc. En ese tiempo no se debe cortar el pelo a los niños. (Ichon, 1990, pág. 143).

Los rangos de diferencia entre los días de entrada y salida de la sequía intraestival son menores,<sup>566</sup> de ahí que sostenga que los periodos y los peligros que trae consigo la canícula —así como la tormenta<sup>567</sup>— son prácticamente los mismos en ambos territorios. De ser así, las diferencias entre los santos que dan nombre a Huracán responden a preocupaciones y configuraciones calendáricas distintas, es decir, son soluciones diferentes que responden a procesos históricos particulares.<sup>568</sup> ¿Cuáles y cómo son los tiempos de la tormenta en la

---

<sup>566</sup> La referencia a san Miguel y a la canícula no es un dato etnográfico, sino uno que Ichon obtuvo de los estudios de William Madsen, por lo cual debe tomarse con cuidado.

<sup>567</sup> “Las precipitaciones son abundantes y concentradas durante cinco meses: de junio a octubre, con dos máximas: en julio y en septiembre [...]. La región es de las más expuestas a los ciclones que se forman en el Atlántico, el Mar de las Antillas o el Golfo mismo. Son frecuentes, sobre todo, en septiembre: catorce ciclones se registraron de 1950 a 1959. (Ichon, 1990, pág. 13).

<sup>568</sup> A diferencia del Arcángel, Bartolo sí aparece en el diagrama del mundo según Guadalupe Gaspar, sin embargo, ocupa el lado meridional del cosmos junto con Domingo, Sebastián, Jorge y Juan Evangelista, conjunto de santos que “ayudan al trueno del Sur” (diagrama 13, pág. 507), el cual, por definición, es menor, continental y colaborador del sol. Otro ámbito en donde Bartolo cobra relevancia es el del patronazgo. Es epónimo en dos de las siete cabeceras municipales del territorio septentrional: Jalpan y Tlacuilotepec. Sin embargo, si bien su presencia como protector es importante y calendáricamente sugiere una relación canicular, hacen falta exégesis que lo vinculen con la tormenta y el lado oriental, de ahí el reparo para identificarlo plenamente con *Aktsini*. El que ninguna



cuenca del Tuxpan? Para llegar a ellos me auxilié de las relaciones ciclónicas que el Diablo establece en el territorio central.

Sabemos que en la cuenca del Tecolutla al Maligno se le suelta el día de san Bartolomé, que es cuando azotan los huracanes. Asimismo, en el periodo comprendido entre el 24 de agosto y el 29 de septiembre aparecen las almas de los que murieron en desgracia, difuntos del Diablo, del Purgatorio o de san Bartolo (págs. 361-363). La asociación que los totonacos del centro hacen entre los muertos en desgracia y el Diablo nos servirá de pista para adentrarnos en la lógica septentrional.

Según Alain Ichon, el Diablo o *Qotiti'* es una deidad secundaria relacionada con el aspecto profundo y mortecino la tierra e indirectamente con el fuego (1990).<sup>569</sup> A pesar de no tener relación explícita con la canícula y con las tormentas del segundo periodo de temporal, el Diablo en la cuenca del Tuxpan tiene un nombre y rostro cristiano tan huracánico como el de Bartolo: san Lucas. En el capítulo anterior vimos que Lucas, cuya celebración es del 18 de octubre, es el patrono de los muertos desgraciados o malditos, categoría que tiene como difuntos emblemáticos a los ahogados y a los asesinados, formas de muerte asociadas con la pesca y la caza, prácticas predatorias que irremediablemente convocan a *Aktsini'*.<sup>570</sup> El lugar de Bartolo en el territorio central, Lucas lo ocupa en el septentrional.

---

de las cabeceras Bartolo sea un lugar de peregrinación análogo a Jalacingo, o de latente peligro ciclónico como Xochitlán, afirman que en el norte del río San Marcos este santo ciclónico, o es ajeno a los tiempos y espacios que Huracán, o su presencia es tácita.

<sup>569</sup> La ausencia de la *Jukiluwa* ciclónica, aunada al rol menor del arcángel, provocaron que la imagen del santo sometiendo a un personaje diabólico-serpentino pasara relativamente desapercibida en el territorio septentrional. Además, no debemos olvidar los procesos de evangelización diferencial que han sufrido ambos territorios. Mientras que en el central los franciscanos monopolizaron la evangelización durante el siglo XVI y parte del XVII, en el septentrional, dicha responsabilidad cayó en manos de los agustinos. Hacia finales del periodo colonial y hasta la fecha, el clero encargado del culto católico ha sido mayoritariamente diocesano. A partir de finales del siglo las identidades que Huracán establece con el Diablo, menores en el territorio norteño, tendrán como uno de sus principales referentes a los procesos evangélicos de conversión y demonización de los dioses autóctonos, tema relativamente ajeno a este ensayo. Debo señalar, sin embargo, que los procesos de conversión al cristianismo evangélico son más acusados en el territorio central; en la cuenca del Tuxpan, en concreto, en Pantepec, la conversión no ha alcanzado el grado de desarrollo que, por ejemplo, en Zongozotla. La denominación con más presencia en la zona de Pantepec es la Adventista del Séptimo Día.

<sup>570</sup> Al interior de la categoría de los muertos en desgracia del territorio septentrional que analizamos para el caso de las mujeres muertas en el parto, *Aktsini'* lleva a su dominio acuático a los ahogados, mientras que el resto  $\frac{3}{4}$ accidentados, asesinados, suicidados, mujeres en labor de parto $\frac{3}{4}$  se unen a las huestes de *Qotiti'*. Si bien todos comparten la muerte en desgracia, los primeros acaecieron en el agua y sin derramamiento de sangre  $\frac{3}{4}$ como peces y crustáceos $\frac{3}{4}$ , mientras que los segundos en la tierra y con derramamiento de sangre  $\frac{3}{4}$ como animales $\frac{3}{4}$ . El acento en la sangre explica porque

El desplazamiento de san Bartolomé a san Lucas, es decir, del 24 de agosto al 18 de octubre, o del verano al otoño, supone un tipo de relación temporal diferente para con los difuntos. La primera vez que registré el ciclo de muertos en la cuenca del Tuxpan —de san Lucas a Todos Santos— reparé en dos comentarios. El primero giró alrededor del cambio de tiempo que tiene lugar el 18 de octubre, pues ese día inicia el frío, la neblina y la llovizna que traen los frentes fríos. El segundo, relacionado con el anterior, tenía que ver con el vuelo de una especie de gavián —*waya'*— que nace en el mar como pez pero con la llegada del frío le salen alas y se vuelve gavián e inicia un largo vuelo del mar a las montañas. El vuelo del *waya'*, que sigue una dirección noreste-suroeste, es señal de que los frentes fríos y la neblina se aproximan. Duerme en los grandes árboles y como no se le ve cazar como a los gavilanes comunes se cree que no come. Al parecer es muy rico porque sabe a pescado.<sup>571</sup>

Aunque era obvio que la celebración de los muertos del Diablo coincide con el vuelo del *waya'* y ambos marcan el inicio del frío, para salir de dudas pregunté a varios amigos cuándo comenzaban los fríos y todos, sin pensarlo, respondieron que en san Lucas. En este contexto, el desplazamiento de san Bartolo a san Lucas debe leerse como el desplazamiento del énfasis en el cierre de la canícula, prioridad en el territorio central, al énfasis en el cierre de la temporada de huracanes, prioridad en el septentrional. En otras palabras, mientras el grupo dialectal Zapotitlán-Papantla eligió a Bartolo para marcar el regreso de Huracán después de la sequía intraestival; el grupo Munixcan-Jalpan escogió a Lucas para señalar la clausura de las tempestades y el inicio de la llovizna y la niebla.

Ajenos a la lucha que Sol y Huracán libran día a día en la cuenca del Tecolutla, en el territorio septentrional no existe la necesidad de replicar a Juan en Bartolo, ni tampoco de mandar a Miguel a sujetarlos. En el sur de la Huasteca el maíz es el alfa y el omega, por

---

el Diablo, en cuerpo de Tierra, es quien la bebe-ensucia cada vez que es derramada. Este mismo principio explica por qué en Semana Santa los peces son considerados animales sin sangre.

<sup>571</sup> No he tenido la oportunidad de observar directamente a estas aves ni de identificarlas. Por las descripciones que me han dado, y por su trayecto mar / montañas, puede tratarse de la Aguililla Ala-ancha (*Buteo platypterus*) rapaz migratorio que abandona el centro y este de los Estados Unidos y el sureste de Canadá a mediados de septiembre y cruza por la sierra Madre Oriental y la franja costera de Veracruz rumbo al sur de México, Centroamérica y el Amazonas, sitios en donde pasa el invierno. Mientras su migración de otoño la realiza en grandes parvadas, que serían las que observan los totonacos septentrionales, la de primavera es individual. Se alimenta principalmente de pequeños mamíferos, anfibios, reptiles y varios invertebrados. Su dieta se adapta a la disponibilidad de presas, factor que quizá explique su aparente huelga de hambre, y su asociación con el agua se explica, quizá, además de su llegada septentrional, por la preminencia que las de ranas en su dieta. (<https://www.borealbirds.org/bird/broad-winged-hawk>; <https://www.pronaturaveracruz.org/vrr/avespdf/AguilillaAlaAncha.pdf>).

ello basta con que san Lucas haga las veces de contrapunto de Juan y marque el tránsito de las tormentas al frío, periodo de muertos que coincide con el decaimiento anual del astro solar. De ser así, el trayecto y la metamorfosis del *waya'* cobran relevancia: el cambio de pescado a gavilán, es decir, de muerto ahogado a difunto de Dios —de ser acuático a solar— implica, una vez más, un claro énfasis heliaco. De igual manera, el trayecto noreste-suroeste que siguen estos gavilanes es contrario al de la *Jukiluwa*.

Como se puede apreciar, a partir del solsticio de verano y la celebración de san Juan Bautista —cimiento huracánico del paisaje— cada territorio construyó su propio calendario enfatizando fenómenos específicos, periodos meteorológicos y santos. Para sacar a la superficie la complejidad del septentrional intenté diagramar al conjunto de los santos y celebraciones agrícolas que convoca, ejercicio complicado y menos fiable que el realizado para el territorio central ya que aquí las relaciones entre los dioses nativos y los santos son menos consistentes. Por ejemplo, aunque el sol responde al nombre de Francisco, también lo hace al de Domingo o Lázaro y, para colmo, la fiesta del Corpus Christi no tiene la relevancia que atestiguamos en el territorio central. Esta relativa indeterminación, sin embargo, no justifica la afirmación de Ichon respecto a que:

La elección del nombre del santo, cuando es explicable (aunque la explicación no viene nunca de los mismos indígenas), parece dictada por una simple asociación de ideas o por algún rasgo de la vida del Santo que corresponde más o menos a las atribuciones de la divinidad pagana. (Ichon, 1990, pág. 167).

Desde mi perspectiva, la lógica detrás de las elecciones descansa, en gran medida, en la vida ritual. Por lo tanto, para reconstruir el calendario septentrional me basaré, además de las fechas de los santos Juan y Lucas, en aquellas que están prescritas en los dos grandes complejos rituales de los totonacos del norte: el carnavalesco y el de *costumbre*. No podía ser de otra manera toda vez que el sistema ritual que resulta de la puesta en armonía de estos dos complejos es la carta de presentación de los pueblos sudhuastecos.

2.

Fiesta de origen pagano, el Carnaval europeo tenía como objetivo marcar el final del invierno y el inicio de la primavera. Relativamente ajeno a los ciclos litúrgicos católicos el

Carnaval es la fiesta de la carne, de la sexualidad, de las máscaras y del exceso, y se celebra el martes que precede al Miércoles de Ceniza, día que marca el inicio de la Cuaresma, periodo de recato y pureza que concluye con el Jueves Santo. Al igual que el santoral y el conjunto del dogma cristiano, la “fiesta de la carne” ha sido materia de profundas reformulaciones por parte de los pueblos nativo-americanos.

Entre los totonacos del norte,<sup>572</sup> por ejemplo, inicia el domingo anterior al Miércoles de Ceniza y concluye a los ocho días, decisión que trasgrede los tiempos de pureza que estipula el dogma católico. Aunque las mascaradas, los juegos sexuales y la figura del Diablo concentran la atención, la principal reformulación que los totonacos hicieron al Carnaval europeo —e incluso al otomí— consistió en desdoblarlo en dos fechas que delimitan un gran periodo de los difuntos: Todos Santos y Carnaval. Si en Pantepec uno pregunta “¿cuándo empieza el Carnaval —*Takaman*—?”, es común escuchar que se diga que “en *Santoro*”,<sup>573</sup> es decir, en Todos Santos.

En estas tierras el Carnaval es una celebración dual: por un lado, *Takaman* o Carnaval, de fecha movable, abarca a los juegos y los bailes del Diablo y sus huestes que inician el domingo anterior al Miércoles de Ceniza. Por el otro, *Santoro* o Todos Santos define un periodo de presencia de los muertos que inicia el 18 de octubre, día de san Lucas, patrón de los muertos del Diablo y personaje principal del Carnaval. Como se puede apreciar, san Lucas-Diablo abre y cierra el periodo carnalesco que corre del 18 octubre al 10 de marzo,<sup>574</sup> y que se caracteriza por neblinas, frío y llovizna y por la presencia de los muertos en desgracia y el Diablo.

---

<sup>572</sup> Sin duda Jacques Galinier (1990) fue el pionero en el estudio y análisis del Carnaval y de la figura del Diablo-Ancestro entre los otomíes orientales y, en consecuencia, en la Huasteca meridional. A pesar de que sus hipótesis e interpretaciones en gran medida son pertinentes y extrapolables a los pueblos totonaco y tepehua, el estudio comparado de las ritualidades otomí, nahua, tepehua y totonaca nos permitió reconocer importantes diferencias y, por lo tanto, dos grandes tradiciones rituales: la otomí-nahua y la totonaco-tepehua (Trejo, *et al.* 2014), tradiciones que, como hemos podido ver a lo largo de este ensayo, son susceptibles de pensarse en términos de paisaje lacustre *versus* paisaje ciclónico. En atención a las diferencias que reconocemos en estas tradiciones, evitaré pensar al Carnaval de los totonacos de la Huasteca en función de aquel de los otomíes orientales a pesar de que, como atinadamente comentó Roberto Williams, se trata de pueblos profundamente imbricados.

<sup>573</sup> El nombre totonaco septentrional, *Santoro*, es una deformación del nombre en latín para Todos Santos: *Santórum*. “Hay que recordar que esta la década de los sesenta del siglo pasado, antes del Concilio Vaticano Segundo, el latín era la lengua oficial de la iglesia católica.” (Trejo Barrientos, 2006).

<sup>574</sup> Al tratarse de una celebración que depende del Miércoles de Ceniza, el Carnaval es una fiesta movable cuya fecha más temprana puede ser el 3 de febrero y la más tardía el 10 de marzo.

El desdoblamiento del Carnaval en los extremos del periodo de lloviznas y nieblas se expresaba en dos danzas. Hasta los años ochenta del siglo XX, llegada la fiesta del *Santoro*, los totonacos de Pantepec sacaban una comparsa compuesta de tres hombres adultos y un niño que encarnaban, aquéllos a una pareja de ancianos (*Xapapá* y *Xamamá Santoro*) y a una garza (*Loqo'*); mientras que el niño hacía las veces del hijo mayor (*Xakiwi'*). La pareja de ancianos daba cuerpo a los difuntos de Dios, es decir, a los que murieron en casa por enfermedad o vejez. El Viejo o *Xapapá* usaba una máscara sin pintar y andaba con bordón o bastón plantador preferentemente curvo; la Vieja o *Xamamá* cubría su rostro con una tela blanca o con un paliacate, vestía enredo, faja y quechqueme o *tapún*, textil emblemático de la zona de Pantepec. La garza o *loqo'* usaba un jorongo sobre las espaldas que eran sus alas, mientras que en la cabeza vestía un tocado cónico coronado con una cabeza de ave con el pico articulado. Finalmente, el niño usaba zancos y sobrepasaba en altura a los viejos. La danza del *Kununú'* o de los "Hinchados" o "Viejos", salía en la noche del 31 de octubre y dilataba hasta el alba del 1 de noviembre:

La danza es nocturna porque en el mundo de los muertos las cosas son al revés, de tal forma que la noche de ellos es el día nuestro [...] La razón de ser de la garza es muy interesante, pues algunos ancianos explican que, como el mundo de los muertos se ubica del otro lado del mar oriental, para cruzarlo y llegar hasta nosotros, los viejos y su hijo mayor necesitan venir montados sobre las alas de la garza [...] El grupo salía de una casa y pasaba la noche visitando el resto de las viviendas. En cada una de ellas los viejos bailaban en los patios moviendo su palo sembrador asemejando, precisamente el acto de cultivo. Al tiempo recitaban lo difícil que les había sido llegar, repitiendo una y otra vez, que habían venido a sembrar su ajo y su cebolla. Casi para terminar, entraban a la casa y danzaban frente al altar de Todos Santos y, en cierto momento marcado por la música, la vieja arrojaba maíz a la garza que la recogía con su pico. Los anfitriones regalaban al grupo aguardiente y, en un ambiente animado, éstos seguían su largo itinerario nocturno (Trejo Barrientos, 2006, págs. 14-17).

Tres o cuatro meses después, el *Takamán* invertía la lógica del *Santoro*. En lugar de encarnar a una familia de ancestros, numerosas y variadas comparsas de diablos, animales, damas, tiznados, comanches..., invadían los poblados del amanecer a la puesta del sol. Aunque en cada comunidad pueden organizarse diferentes cuadrillas de Carnaval, cada una debe ir encabezada por un Diablo o Huehue y su Dama, es decir, por una pareja alrededor de la cual giran el resto de diablos, comanches, tiznados, luchadores, platanudos, lobos, soldados, presidentes y expresidentes..., todas presencias nefastas.

El nombre de *Huehue* es un préstamo del náhuatl y significa “Viejo”, de donde se desprende que tanto la danza de *Kununu’* como la de *Takaman* tienen a los “Viejos” como epicentro.<sup>575</sup> Sin embargo, mientras los de Todos Santos encarnan a los muertos en gracia o de Dios, los de Carnaval hacen lo propio con los difuntos en desgracia o del Diablo, es decir, dan cuerpo a categorías diferentes y, por lo tanto, a seres de cualidades disímiles. Así, mientras los Viejos de *Santoro* hacen las veces de los ancestros humanos y por eso visitan nuestro mundo “en familia”; el Diablo y su Dama aparecen como los padres del resto de los diablillos, comanches, tiznados, damas... pero no porque los hayan concebido —la Dama es una prostituta— sino porque los recogió o levantó: se trata de los muertos en desgracia, es decir, aquellos que perecieron de forma violenta. La danza de *Santoro* es una oda a la vida que nace de la muerte, la de *Takaman*, es una crítica a la muerte inútil o anticonceptiva, en este sentido se acerca a las muertas durante el parto sin haber dado a luz.

En el registro horario la danza del *Kununu’* invierte la del *Takamán*: la primera es nocturna y la segunda diurna. En el registro del vestido los personajes del *Santoro* vestían a la usanza tradicional mientras los de Carnaval privilegian la moda mestiza, ranchera o ganadera para el caso de los *Huehues* varones, y las faldas cortas y vestidos urbanos para sus Damas, las cuales evocan a prostitutas. Estas indumentarias son consecuentes con las prácticas productivas emblemáticas de cada grupo: agricultura y la cría de aves de corral para los Viejos de Todos Santos; la ganadería, la cacería y la guerra para los de Carnaval.<sup>576</sup> Sobre esta última actividad, hasta hace unos años el final del *Takamán* de Pantepec traía a escena la “marcha”, episodio que tenía lugar en el ocaso y que congregaba a todas las comparsas, las cuales se formaban y marchaban a la manera de los desfiles militares.<sup>577</sup> Los muertos en desgracia se despedían de nuestro mundo en formación y marcha bélica.

---

<sup>575</sup> Los términos *Xapapá* y *Xamamá* fueron usados indistintamente para los personajes centrales de las danzas de *Santoro* y *Takaman*.

<sup>576</sup> Así describe Ichon a los personajes principales: “Los Viejos (ša-papa’) con vestimenta de mestizo: botines, camisola o saco, sombrero, machete por un lado. El rostro se cubre con un pañuelo oculto tras una máscara grotesca (talaqanu) que representa generalmente la cara de un europeo barbado, mostachudo, con enormes cejas y un apéndice nasal desmedido [...] Las damas (ša-puskat, ša-tsumaqat). Son muchachos travestidos en mujeres mestizadas: botines y medias de algodón (otro par de medias, a veces, les cubren los brazos); vestido simple color liso o floreado; rebozo cruzado o en la cintura; sombrero; pañuelo que cubre la cara.” (Ichon, 1990, págs. 432-433).

<sup>577</sup> Además de los soldados, entre los personajes destaca el Comanche, encarnación de los nativo-americanos de las latitudes medias, los cuales son representados con penachos de plumas, carcaj, arco y flechas. Se trata de guerreros del norte, hombres violentos relacionados con el viento destructor.

En el registro lingüístico los Viejos de *Santoro* cantaban en totonaco que venían a sembrar su ajo y su cebolla mientras golpeaban el suelo con su bastón sembrador; por su parte, los de *Takamán* no articulan palabra y sólo gritan y dan vueltas. En el registro musical el acompañamiento de la danza de *Santoro* era de arpa y violín, instrumentos emblemáticos de los rituales terapéuticos y agrarios; los muertos de Carnaval vienen acompañados de violín, guitarra y jarana, instrumental propio del huapango, música de fiesta, pero sobre todo, de entierro. Finalmente, aunque en ambas ocasiones los Viejos hacen alusión al acto sexual el rasgo distintivo del Carnaval es, sin lugar a duda, el desenfreno. Como he asentado en otro lugar, entre los totonacos septentrionales es necesario distinguir dos tipos de fertilidad que se vehiculan a través de las principales categorías de difuntos: una agrícola, solar y comunitaria vinculada con los muertos de Dios; la otra del monte, inframundana y desbordada, que es propia de los muertos del Diablo (Trejo Barrientos, 2017c).

Esta diferencia se expresa en el ordenamiento del espacio, principalmente, en la oposición monte / pueblo. Los “Viejos” de Todos Santos entraban a las casas para recibir las ofrendas que se les disponían en el altar doméstico mientras que los “Viejos” de Carnaval, en ninguna circunstancia entran a recibir ofrendas pues son “mal aire”, son los muertos malditos que deben permanecer fuera. Esta misma precaución se observa el día de san Lucas, por eso los altares que se levantan el 18 de octubre se colocan fuera de la casa y se adornan con una flor blanca que localmente llaman de “san Lucas” y que contrasta con la amarilla de cempasúchil propia de Todos Santos. Las categorías de muertos de Dios y del Diablo no deben mezclarse.<sup>578</sup>

En el registro animal —y étnico— las relaciones no se restringían a la oposición productiva entre la ganadería y lo mestizo, por un lado, y a la crianza de aves de corral y lo totonaco, por el otro. La elección de san Lucas, por ejemplo, parece estar condicionada por su iconografía, ya que su representación más común incluye, además del evangelio que se le atribuye, a un buey o a un toro. Aunque es imposible determinar si la iconografía fue un factor determinante para la elección de los epónimos en casos como san Lucas, que pasó de evangelista a patrono de los muertos del Diablo y del frío, todo apunta a que la presencia del buey fue clave. Cualesquiera que hayan sido las razones el resultado es que, hasta

---

<sup>578</sup> Sin embargo, en años recientes la celebración de san Lucas ha decaído sensiblemente. Muchas familias son reacias a considerar del Diablo a sus difuntos, y más aún, a negarles el acceso a sus casas.

donde tengo conocimiento, no existen comunidades y pueblos con su patronazgo pues ello equivaldría a adoptar al Diablo como protector, opción cancelada por las mismas razones que los altares de san Lucas se levantan afuera de las casas.



Foto 29. San Lucas Evangelista en la pechina noroeste del templo de San Pedro, Zacatlán, Puebla. La imagen del toro y el vínculo que san Lucas tiene con los muertos del Diablo explica que no existan pueblos con este epónimo en el territorio totonaco del norte y, aunque no he podido corroborarlo, considero que tampoco lo encontraremos en el central. Leopoldo Trejo, 2022

Sin embargo, las expresiones carnalescas no se limitan al Diablo, san Lucas, la guerra y la ganadería; se trata de un complejo que se extiende al conjunto del mundo no humano, a tal punto que prácticamente lo engloba. Hasta mediados del siglo XX, además de los



Diablos o Huehues, en el Carnaval de Pantepec hubo una comparsa que se llamó de los Gatos o *Nisin*. Si bien ambas eran de *Takamán* no se juntaban y cada una tomaba su propio camino y desarrollo. Mientras los Diablos pasaban el día visitando las casas del poblado o del barrio, los Gatos permanecían en un solo lugar, una casa, y ahí jugaban hasta entrada la noche. Los personajes de la danza de los Gatos eran un “Vaquero” vestido a la usanza mestiza, *luwan*, que vestía una máscara de tela y sombrero, llevaba reata y machete. Lo acompañaban:

Los Malinche o Malinchin (Malintse) son unos hombres travestidos que llevan... la ropa tradicional de las mujeres indígenas: larga falda bordada en la orilla; quechquémitl de lana multicolor de Pantepec. Sobre la cabeza el sombrero del que pende una gasa a través de la cual se perciben los rasgos del rostro varonil; en los pies unos huaraches (Ichon, 1990: 435)

Los Gatos (*Mitsun*) o Tigres (*Nisin*) eran encarnados por varones con el rostro tizado y los cabellos pegados con una mezcla de lodo y ceniza; usaban calzón blanco arremangado hasta los muslos y llevaban las piernas pintadas de negro. En la espalda o en la cintura tenían atada una piel de animal salvaje: cuatí, marta, zorro, mapache. Además de los animales del monte aparecían los Toros (*Wakax*), pareja de buriles encarnada por dos hombres que cargaban sobre la espalda y nuca una armazón de carrizo cubierta con una piel de vaca. En la parte delantera los toros llevaban unos cuernos atados que resistían los choques más brutales (Ichon, 1990, pág. 437).

Alain Ichon se refiere a esta comparsa como de “Mulato” —sinónimo de mestizo— o de “Gatos”, según se privilegie a uno u otro de los personajes. Si se elige al primero el hincapié será puesto en el “Vaquero” o “Mulato”, personaje que, además de ganadero, es un cazador. Son muchas las asociaciones que Ichon describe sobre él, entre ellas, ser el dueño de los animales salvajes y representar al Diablo (Ichon, 1990, pág. 440). Por otro lado, si se privilegia a los Gatos el foco se posa sobre los animales anti agrícolas, es decir, los del monte, entre los que debemos considerar al ganado mayor.

El desarrollo de la comparsa era el siguiente: las Malinches formaban un círculo y bailaban al son de la guitarra y el violín; a cierta distancia, al son de la flauta y el tambor, bailaban los gatos, los toros y los vaqueros. Al tercer son que entonaban el carrizo y el tambor los felinos brincaban entre los buriles para provocarlos y maullaban una y otra vez. Los gatos toreaban de esta manera a los bovinos, los cuales, imprecados por los animales del monte

y los vaqueros, comenzaban a pelear chocando brutalmente sus cornamentas hasta que alguno caía al suelo. En ese momento llegaban los vaqueros y con su reata golpeaban al toro para que se levantara y siguiera abatiéndose contra su congénere de sexo opuesto.

Una vez que terminaba el son los gatos se retiraban dando brincos mientras los vaqueros seguían dando vueltas con sus reatas, bailando y arriando a los toros. Por su parte, las Malinches continuaban su girar guiadas por el violín y la guitarra. Acto seguido, los gatos pasaban por entre sus piernas la cola del animal cuya piel vestían (zorro, coatí, tlacuache) de forma que simulaban su pene. Dando brincos acosaban a las Malinches y las penetraban. Los vaqueros intentaban alejar a los gatos de las Malinches usando sus reatas, sin embargo, de repente éstos se enfurecían y atacaban al vaquero y, atándolo con su misma cuerda, terminaban arrastrándolo por el piso.

Hacia el final de la comparsa, ya que los vaqueros habían sido arrastrados y liberados, tenía lugar la matanza de los toros, momento que no he podido determinar. Algunos comentan que su muerte sobrevénía cuando uno de ellos caía durante la pelea con su congénere. Otros, que los buriles eran destazados hacia el final de la comparsa. De cualquier forma, existe acuerdo en que los cuernos y la piel del toro eran retirados para ser usados el año próximo, no así la estructura de carrizos o varas, la cual era partida en pedazos que se repartían entre los asistentes. Estas varas se sembraban en la esquina norte de las milpas, pues atajaban el viento nefasto que corre desde aquel lado del mundo: Huracán.

En la última secuencia un vaquero tomaba su escopeta y mataba a tiros a los animales del monte. Conforme caían, los vaqueros corrían para amarrarlos y retirarles la piel de animal. La matanza de gatos tenía lugar cerca de las 10 de noche, ya sea frente al atrio de la Iglesia de Pantepec o en una loma ubicada a las afueras del Pueblo y que en esa época era monte. La muerte de los toros y gatos suponía el silencio de la flauta y el tambor en favor de la guitarra y el violín que continuaban ejecutando otro tipo de sones. Finalmente, los danzantes acudían a la casa donde se les llamó a bailar y ahí comían y descansaban para esperar el siguiente día. Esta comparsa salía durante dos o tres jornadas y era el complemento de aquella del Diablo-ganadero y su cohorte de muertos en desgracia. Como podemos apreciar, el Carnaval era mucho más que la fiesta del Diablo; se trataba, en realidad, de una celebración en la que confluían todas las formas de existencia no humana que, por su naturaleza inframundana y acuática, comparten la fertilidad desbordada.

Debo acotar que el desdoblamiento del Carnaval, así como la fusión de los toros y los animales del monte, tuvo una distribución disímil en el territorio septentrional. En la zona de Tlacuilotepec, por ejemplo, no se han registrado las danzas de los Viejos de Todos Santos, la de los Gatos de Carnaval, ni tampoco hay registro de la celebración de san Lucas.<sup>579</sup> Para el caso de Petlacotla, las descripciones del *Santoro* que nos ofrece David Vacas se limitan a los días 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre, fechas de celebración de las categorías de los Angelitos (niños y solteros) y los difuntos de Dios o en gracia. No hay rastro de san Lucas ni del 18 de octubre, menos aún de una danza de Viejos que era el desdoblamiento del Carnaval. Una vez más, las disimilitudes al interior del grupo dialectal del norte sugieren que en algún momento dejó de ser, o quizá nunca alcanzó a serlo, un territorio étnica y culturalmente cohesionado, al menos no como el central.

En lo que sí coinciden las zonas septentrionales de Pantepec y Tlacuilotepec es en la importancia del Diablo-Huehue y en el recuerdo de una comparsa compuesta del Torito, la Malinche y los Mulatos. Vigente hasta los años setenta del siglo XX, el toro de Carnaval fue muy similar al de Pantepec con la salvedad de que había un solo buril y por lo tanto el episodio del choque de cornamentas no tenía cabida. En su lugar los jóvenes trataban de lazar y sujetar al toro mientras aquél intentaba cornearlos. El toro era acompañado por uno de los dos Mulatos o mestizos ganaderos. Al mismo tiempo, la Malinche y el otro Mulato entraban a las casas y solicitaban una cooperación en comida.<sup>580</sup>

Si había bebé en la casa, la Malinche le cantaba y “bailaba la cuna” (tomaba la cuna y bailaba con ella mientras entonaba una tonada). Según varias mujeres, esto era para proteger al niño trayéndole buena salud y fortuna. Incluso una señora nos relataba que la Malinche llevaba consigo una ardilla (*stalla*) disecada que introducía con “ella” en las casas mientras bailaba y cantaba al son de la música. Conforme esto ocurría en el interior de la unidad doméstica, el otro de los Mulatos permanecía fuera con el Toro, que corría de un lado a otro perseguido por

---

<sup>579</sup> Aunque la monografía de Ichon cubre esta área y en ella aparece la descripción de estos rituales y fechas, no debemos perder de vista que el antropólogo galo llevó a cabo una síntesis y no siempre especificó en qué áreas registró éste o aquel proceso ritual o mítico.

<sup>580</sup> En otro lugar hemos propuesto que durante el Carnaval los Diablos y demás personajes curan y protegen del mal aire que ellos mismos encarnan. Al estar dotados de un cuerpo vital, los malos aires y enfermedades que rondan al mundo humano se incorporan en los cuerpos de los danzantes, los cuales hacen las veces de recipientes del mal aire. Fuera del tiempo de Carnaval, la ausencia de cuerpos vitales para los diablos provoca que los malos aires busquen incorporarse en los cuerpos de los seres humanos (Trejo, *et al*, 2014). Por otro lado, el hecho de que el Vaquero pasara al interior de los hogares marca una diferencia importante con la lógica que he observado en la zona de Pantepec, en donde el trato con los carnavaleros tiene lugar en los patios. Sin embargo, en ambas zonas es común que las familias den a cargar a sus hijos a los Diablos, buscando protección contra malos aires y otras enfermedades.

los muchachos y jóvenes en intentos vanos de dominar al animal mediante lazadas a modo de rancho. [...]

El día que concluía el Carnaval [...] se “mataba al Toro. Todos los asistentes, reunidos en la plaza del pueblo, perseguían al animal en su correteo mientras varios jóvenes lanzaban tiros al aire con arcabuces, simulando cazar al animal. Esta bulliciosa persecución llevaba al Toro a correr desde la plaza central hasta el sur del pueblo [...], acostado el “animal” durante todo el trayecto por la multitud. En este punto, el Toro fingía ser derribado por los tiros efectuados por los perseguidores, derrumbándose en el suelo. Acto seguido, todos los presentes bailaban al son de la música para, concluido el baile, pasar a “destazar” al animal muerto, retirando el pellejo y los cuernos y cortando en trocitos pequeños los palos que entreverados formaban el armazón. [...] Hubo coincidencia en reconocer que los restos del animal poseían cualidades protectoras: las mujeres los situaban sobre la jamba de la puerta del hogar, en el horcón de entrada, mientras los hombres los enterraban en la milpa para evitar los malos aires y a los animales que acaban con la cosecha [...] (Vacas Moras, 2014, págs. 209-210).

El contraste entre las descripciones de Vacas Moras y los registros de Pantepec son materia para un estudio particular. De manera preliminar encuentro elementos que sugieren la presencia de los animales del monte, la cual se constata con el tema de la cacería que se fue diluyendo hasta prácticamente desaparecer durante la segunda mitad del siglo XX. Al igual que en Pantepec, el *Takamán* que hoy en día se celebra en Petlacotla se restringe a los juegos de los *Huehues*, los cuales concluyen con un episodio de amplia distribución en el sur de la Huasteca: la “descabezada” de pollos. Consiste en colgar de un lazo a gallos, gallinas y patos para que los carnavaleros, uno a uno, pasen corriendo e intenten prenderse de sus cabezas hasta desprenderlas del cuerpo. Al término del episodio el suelo termina empapado de sangre, escenario inmejorable para convocar al Diablo.<sup>581</sup> En ambas áreas la explicación es la misma:

[...] el derramamiento de la sangre de los animales alimentaba a *Qotíti*, el “demonio” totonaco; una entidad que habita las cuevas, de piel negruzca, vestido con pieles de animales y ostentador de una gran cornamenta, rasgos que los coligan a lo salvaje y a los lugares no habitados. Un ser que sale a merodear realizando diferentes fechorías en el espacio habitado [...] o, lo que es más peligroso, en busca de sangre humana. Para obtenerla, provoca accidentes y desgracias entre las personas; precisamente lo que este acto compensatorio, por “alimentarle”, pretende evitar. Por ello, muchos san pedreños [...] denominan al Carnaval todavía como “la costumbre del Diablo”. (Vacas Moras, 2014, págs. 211-212).

---

<sup>581</sup> En Pantepec registré que las cabezas fueron enterradas todas juntas a un costado de la explanada en donde se realizó el descabezamiento. Previo a enterrarlas, un chamán limpió a cada uno de los carnavaleros y dejó ofrendas de aguardiente, cerveza y refresco en el hoyo donde fueron dejadas las cabezas. Los cuerpos de las aves son llevadas a la casa de reunión de los carnavaleros; ahí se cocinan para el disfrute de la cuadrilla, o bien, aquel que logra descabezar a un ave se hace acreedor al cuerpo, del cual puede disponer a su gusto.

La presencia implícita de san Lucas y la categoría de los muertos en desgracia en el Carnaval totonaco de Petlacotla evidencia que, en el territorio totonaco septentrional, el ámbito de lo humano está rodeado, cubierto o englobado por dos grandes espacios cuyos habitantes son seres antagónicos al mundo campesino: por un lado, el monte y los animales silvestres, primeros peones en el cultivo maíz y actuales dañeros de las milpas; por el otro, los *luwan* o *Mulatos*, es decir, los mestizos, humanidad externa que desde siglos ha menospreciado al trabajo agrícola y promovido la actividad pecuaria, sistema de producción que además de generar riquezas monetarias compite con el maíz por las tierras. Se trata, en ambos casos, de mundos contrarios al *Kakiwin*, el pueblo campesino, ámbito de orden, centro del cosmos de los pueblos totonacos septentrionales.

La presencia de vaqueros que son cazadores, así como de toros y animales del monte a los cuales se les da muerte y se les destaza, resalta la importancia que tiene la muerte violenta y el derramamiento de sangre en el Carnaval. Alegoría de los asesinados, accidentados, ahogados, muertas en el parto sin haber dado a luz, suicidas..., los animales del monte y el ganado mayor<sup>582</sup> forman parte de la misma categoría y, por lo tanto, de las huestes del Diablo o *Qotiti'*. Si bien los vaqueros y su ganado a primera vista no forman parte del "monte", pues en la vida cotidiana los primeros comparten el pueblo con los totonacos y el ganado los terrenos con las milpas, en términos estrictos se oponen a la vida campesina ya que pertenecen al mundo de lo indómito y desbordado, estadio previo al mundo culto que se caracteriza por una fertilidad socialmente sancionada.

Y es precisamente en este punto donde la figura de la tormenta, de *Aktsini'*, cobra relevancia. A pesar de que en la mitología septentrional Sol ha eclipsado a Huracán, aún podemos reconocer su presencia en el ámbito del monte, espacio que nos recuerda el inicio del mundo. En el siguiente relato, recopilado por Alain Ichon, Juan hace las veces del dueño de los animales salvajes e inventor de los tubérculos, ancestros subterráneos del maíz y del resto de los cultivos:

---

<sup>582</sup> A este universo pertenecen también los borregos y los chivos. El cerdo, por su parte, queda excluido y, como veremos en ocasión de los *costumbres*, ocupa el rol de sustituto de los humanos en el sacrificio.

[Pantepec 11]

Un hombre desposa a una mujer joven. Los suegros le decían:

—¡Eh, tú! ¡Por qué no trabajas?

Este joven es Juan, quien recibe todas las ofrendas de los hombres y todo lo que existe. Es él quien hace trabajar a los animales salvajes.

El fabricaba, con ramas de árboles, azadones y machetes en gran cantidad. Ponía a trabajar a todas las especies de animales salvajes y daba su útil a cada uno.

Sus suegros tenían graneros llenos de mazorcas. El joven les dijo:

—Ustedes pretenden que yo no trabajo. ¡Y cómo no! Tengo un campo que ya está labrado. Les ruego que me presten las mazorcas que están en su granero. Voy a buscar a ocho mujeres para que vengan a desgranar el maíz.

Como él era importante, las mujeres vinieron. Se pusieron a desgranar sobre unos petates. Luego medían el maíz en cuartillos dobles y lo ponían en canastas. Pero nunca lograban llenarlas: las hormigas arrieras hacían sus caminos por debajo de las canastas y se llevaban los granos hasta el campo del joven.

Cuando el joven se preparaba a la quema de su campo, dijo a su suegro:

—Le rogaría que me hiciera un favor. Ponga unas cobijas delante del temazcal, ponga un petate en la puerta y también una zalea y quédense adentro. Si no, el humo de mis campos los a sofocar.

—¡Eh, muchacho flojo!, ¿cómo creerte que tienes un gran campo?

—Bueno, bueno, hagan lo que les digo.

La joven mujer coloca las cobijas, el petate, la zalea. Cuando su marido comenzó la quema, una espesa humareda llega hasta la casa.

—Vamos a hacer lo que él nos dijo, si no nos sofocaremos, dice ella.

Todos fueron a meterse en el temazcal.

El hombre volvió por la tarde. Todos los animales salvajes, el jabalí, el coati, el ratón lavador, el venado, el armadillo... Todos se fueron a sembrar en el campo del muchacho. Este dice a su mujer:

—Ahora voy a sembrar. Pero fíjate: la canasta no está llena. Ve a ver a las mujeres y les dices que acaben de desgranar.

Ellas acabaron de desgranar. Pero la canasta seguía vacía. Todo el maíz había sido transportado por las hormigas al campo del joven. No fue suficiente todo el granero y la canasta no tiene un solo grano.

La joven se fue con la comida, y otras mujeres le ayudaban a cargar las tortillas. Ella caminaba mucho tiempo, sin llegar al lugar donde estaban sembrando. Por fin se detiene en una colina y grita.

Entonces los animales, que tenían hambre, se comieron todo el maíz que se disponían a transportar. Y el gran campo permanece virgen. Ya no hubo más semillas.

Entonces se pusieron a sembrar el hembero, el camote, la papa... Todas las legumbres [tubérculos] del mundo. Los animales del monte las sembraron.

El joven volvió y dijo a su mujer:

—¿Por qué gritaste? Fíjate, todos los granos de maíz que mis peones transportaban se los comieron porque tenían hambre.

La joven vuelve a su casa con todos los víveres.

Es él quien recibe todas las ofrendas que se hacen en el mundo. El se llama Juan. El vive allá donde viven las Vírgenes, las madres, aquellas que forman a los niños. (Ichon, 1990, pág. 123-125).

Juan es aquel a quien los hombres ofrendan, a él van las ofrendas de todo lo que existe. *Aktsini'*, el Todopoderoso de las aguas, aparece como el señor de los animales del monte, seres de maíz que pertenecen al mundo de antes, mundo acuático que prevaleció hasta el advenimiento del sol y el redescubrimiento del sagrado grano. Como Ichon advirtió, este relato invierte el del descubrimiento del maíz pero, además, es la justificación cósmica de la cacería. Los animales del monte son los primeros devoradores de maíz y su cuerpo está hecho de la misma carne que la de los humanos, de ahí que se les tome como buenos para comer.<sup>583</sup>

Esta consustancialidad es similar a la que prevalece entre los peces y los humanos, con la salvedad de que no está mediada por el maíz, carne-sustancia que lleva implícita la presencia de sangre. Aunque la pesca y la cacería son prácticas predatorias que convocan al canibalismo, la primera pone a los humanos en relación con seres ontológicamente más distantes, anti diluviales y sin sangre como son los peces y crustáceos, vestigios del tiempo primordial cuando reinaba *Aktsini'*. Por su parte, la cacería se vive como una relación estrecha y sanguínea entre seres que comparten el mismo principio corporal, de ahí que instituciones como el tonalismo (*alter ego* animal) deban entenderse como mecanismos de contención o encausamiento de la cacería —y anteriormente la guerra—, pues en sociedades como la totonaca central el cazador siempre será visto como un asesino.

Para el caso del territorio septentrional, Alain Ichon afirmó que el tonalismo existió pero desapareció. Sin embargo, la lógica mítica y ritual que he descrito apunta a que no existió o, al menos, jamás alcanzó la importancia que tiene entre sus vecinos de la cuenca del

---

<sup>583</sup> Este mismo principio que se aplica al cerdo, animal sacrificial por excelencia, el cual se alimenta de maíz.

Tecolutla. No es momento para profundizar en este tema, sin embargo, debo señalar que en la cuenca del Tuxpan la relación con el *alter ego* personal se establece, en primer lugar, con las estrellas, de ahí la importancia de los rituales de *costumbre* llamados *Lakstakun* o de “Las estrellas”, en los cuales el paciente debe matar a su “estrella compañera” para que la enfermedad que le aqueja muera en el cuerpo de ella y él sane. Se trata, a todas luces, de una lógica diferente a la del *Takuxta* del territorio central, en donde la muerte de uno de los pares supone la de su complemento. Mientras los totonacos del centro establecieron al monte como el ámbito de relación con los *alter ego*, los del norte eligieron al cielo nocturno. Una vez más, tendremos que conformarnos con mirar de lejos a este apasionante problema que reclama un estudio particular.

Regresando al tema del Carnaval, poco a poco las relaciones entre el Diablo, san Lucas, los toros, los animales del monte, los muertos en desgracia convergen en la figura de Huracán. En todos los casos la constante son las relaciones predatorias que tienen lugar en dos grandes ámbitos: uno terrestre que incluye al monte y al pueblo y donde los mecanismos predatorios son la caza, los asesinatos y los accidentes, respectivamente y;<sup>584</sup> otro acuático que integra a todos los cuerpos de agua, así como a las mujeres muertas en el parto sin haber dado a luz, y donde el mecanismo predatorio es el ahogamiento. Por lo tanto, si efectivamente los animales —silvestres para el caso del monte, y los crustáceos y peces para las aguas— son el equivalente de los muertos prematuros, el desdoblamiento temporal de san Juan a san Lucas señala, entre otras cosas, que la mutua predación entre *Aktsini'* y los humanos oscila entre los ríos y el monte o, en términos de las formas del deceso, entre los ahogados, por un lado, y los asesinados y accidentados, por el otro.

Antes de intentar traducir estas relaciones a un calendario quiero dedicar unas líneas a un último periodo de “muertos” que complementa al *Santoro*, y por lo tanto, desarrolla temporalmente a la categoría de los muertos de Dios o en gracia. Se trata de la Semana Santa, en específico, los días que corren del Jueves Santo al Domingo de Resurrección. En esta ocasión se trata del “muerto de Dios” por excelencia, Cristo-Sol-Maíz, deidad compleja cuya muerte sangrienta es entendida como sacrificio y no como asesinato. A diferencia del resto de los difuntos, sean en gracia o desgracia, Cristo-Sol se celebra

---

<sup>584</sup> Así como en el territorio central san Juan *Aktsini'* se confunde con san Juan del Monte, en el septentrional al Señor del Monte se le conoce como *Aksanjan*, lo mismo para el área de Pantepec (Ichon, 1990, pág. 154) que para aquella de Tlacuilotepec (Vacas Moras, 2014, pág. 107). Por cuestiones de espacio no profundizaré en estas relaciones, pues requieren un estudio particular.



durante la época de sequía, es decir, en los meses en que la lluvia y la llovizna están ausentes y el astro cobra fuerza mientras se desplaza hacia el norte. En este contexto, así como el Carnaval cierra el ciclo de muertos en desgracia que abrió san Lucas (o viceversa), Todos Santos cierra el de los muertos de Dios, el cual se abre en los llamados días Santos, en los que está proscrito llevar a cabo rituales de *costumbre* precisamente porque “hay muerto”, prohibición que se hace extensiva a Todos Santos, Carnaval y a san Lucas.

El calendario huracánico en la cuenca del Tuxpan es muy diferente al de sus parientes del centro. La ausencia de los Truenos menores (san Miguel), así como de san Bartolo, Corpus Christi, Transfiguración de Jesús, entre otros, se traduce en un sistema que privilegió la puesta en calendario de las categorías de difuntos a través de las cuales vehicula los tres principales periodos meteorológicos: lluvias de temporal, lloviznas y secas. De esta forma, lo que encontramos en el norte del río San Marcos son dos grandes ciclos de muertos que se sobreponen y que tienen como tiempo-espacio de intersección a las lluvias de temporal.

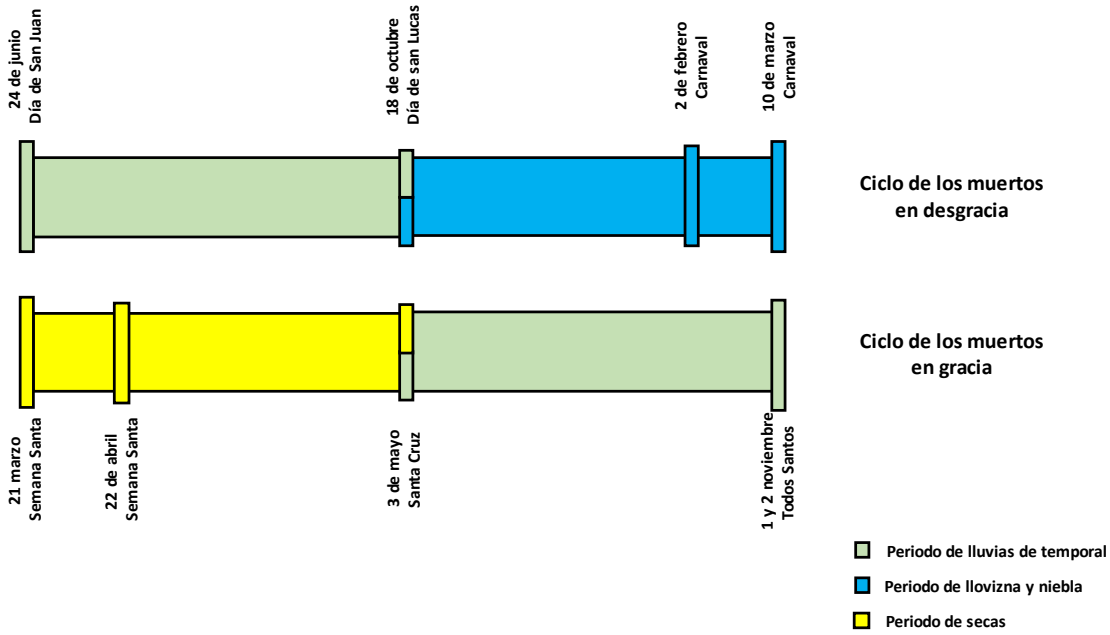


Diagrama 14. Ciclos meteorológicos de los difuntos en el territorio totonaco septentrional.

A diferencia de los diagramas que presenté para la cuenca del Tecolutla, en éste he excluido a la canícula ya que es relativamente ajena a los ciclos de los difuntos, pero, sobre todo, por la ausencia de san Bartolo o de algún sucedáneo que marque el reinicio de las

tormentas. Aunque en ambos territorios la distinción entre los muertos en gracia y en desgracia está vigente, en el central los tiempos de celebración de los segundos tiene lugar antes de Todos Santos (Coahuilán) o después (Huehuetla y Nanacatlán);<sup>585</sup> e incluso hay casos como el de Tepango, en donde se establecen dos grandes periodos para cada tipo de muertos: de san Bartolo a san Miguel (24 de agosto al 29 de septiembre) para los desgraciados, y del 30 de septiembre al 2 de noviembre para los en gracia.<sup>586</sup> Para aquilatar la importancia de san Lucas, el Carnaval y la Semana Santa será necesario poner en una misma línea del tiempo a los dos ciclos de difuntos, marcando los periodos de tránsito meteorológico, los cuales son sensiblemente diferentes a los del territorio central a pesar de que las condiciones meteorológicas son muy similares.

---

<sup>585</sup> Como en su momento comenté, es posible que estas variaciones tengan relación con la gradiente altitudinal y, por su puesto, con procesos históricos particulares. Por otro lado, debo señalar que en Coahuilán la fiesta a los difuntos inicia el 23 de octubre, fecha muy próxima a san Lucas pero que no tiene un santo iconográfica o simbólicamente relevante. Es probable que la cercanía con san Lucas se deba a que Coahuilán pertenece lingüísticamente al grupo dialectal del norte, aunque culturalmente lo he integrado al territorio central. La única manera de salir de dudas será estudiando la celebración de las categorías de los difuntos a lo largo de la frontera entre los grupos dialectales del norte y centro, desde Zihuateutla, Puebla, hasta Coahuilán, Veracruz.

<sup>586</sup> Me queda por determinar la manera en que el Carnaval y/o la danza de los Huehues o *Lakaqolo'* o "Caras de Viejos", se integran al sistema ritual y meteorológico del territorio central, información crucial para llevar más allá el contraste de los dos calendarios y diagramas. Por si fuera poco, en Huehuetla la danza de los Tejoneros también se llama de los Huehues, hecho que complica el trabajo de identificación o diferenciación con la danza de los *Lakaqolo'*, así como con el Carnaval propiamente dicho, el cual, al parecer, también se celebró en la zona de Zapotitlán de Méndez. De cualquier forma, la presencia de cazadores y animales del monte a los que se les da muerte en los Tejoneros, la de Viejos carnavalescos en los *Lakaqolu* así como del Carnaval propiamente dicho, nos habla de la cercanía temática que estas danzas centrales tienen con aquellas del norte. Por ello, más que el recuento de ausencia y presencias, el ejercicio comparativo tiene que darse al nivel de los sistemas.

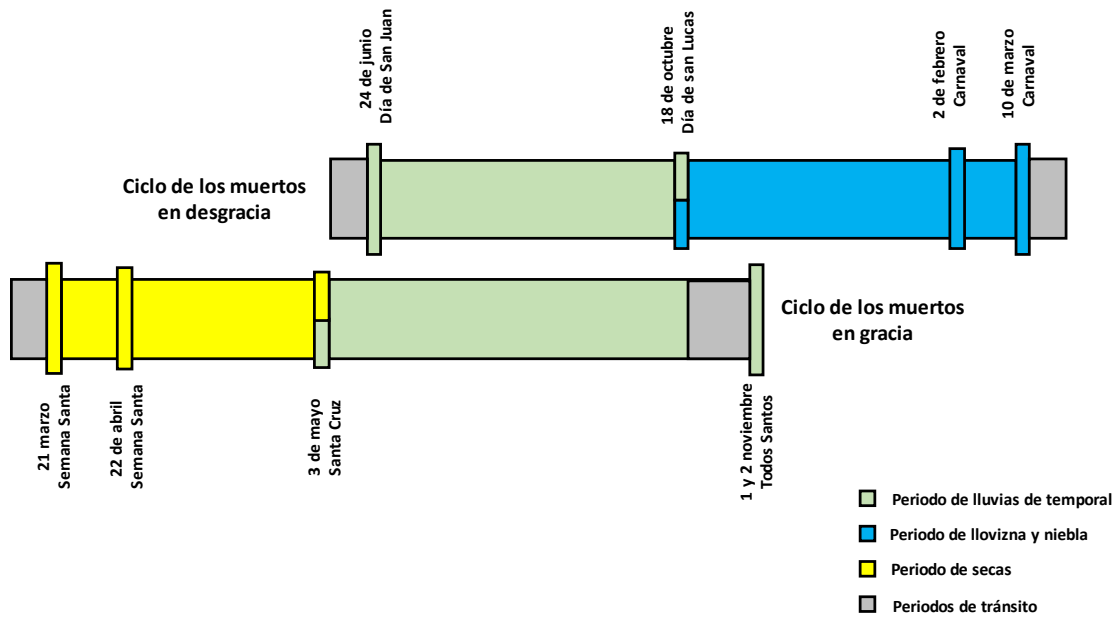


Diagrama 15. Ciclos de difuntos y su relación con los periodos de lluvias y secas.

Si bien el periodo de “muertos” de la Semana Santa no tiene una expresión ritual relevante, su importancia radica en que cancela la posibilidad de que se lleven a cabo los rituales de *costumbre*, es decir, impide que tengan lugar los sacrificios sangrientos, principal fuente de energía vital que se ofrece a los grandes dioses. Para comprender este punto daré una breve descripción de la lógica calendárica del complejo ritual del *costumbre*, último paso para aprehender la forma general del tiempo y del espacio en el territorio totonaco septentrional.

3.

Para los totonacos del norte las danzas carnalescas son consideradas “juegos” (*tsaqaman, qamana*) y se oponen a las danzas religiosas, *lukxni*, que tienen lugar durante los *costumbres*, así como a las que se ejecutan en ocasión de mayordomías u otras fiestas católicas, por ejemplo, los Santiagueros (Ichon, 1990, pág. 376). La distinción entre “juego” y “danza” nos habla de la jerarquía que los totonacos septentrionales establecen entre los difuntos y las divinidades. Si bien el cosmos depende de la acción conjunta de ambos tipos

de existentes, también es cierto que las segundas preceden a los primeros. Esta diferencia es fácil de observar si seguimos el rastro de la sangre.

Principio de vitalidad por excelencia, la sangre es aquello de lo que carecen los dioses y que condena a los seres vivos a morir. En medio de este continuo están los difuntos, seres que ni son deidades ni están vivos. En todos los mitos que narran el origen de los grandes dioses, por ejemplo, el Maíz y Huracán, el proceso incoativo supone el abandono de su cuerpo humano, requisito indispensable para que se establezcan en sus respectivos ámbitos del cosmos. Así, en el mito del maíz del territorio septentrional (Anexo I), una vez que Maíz dispuso todo lo necesario para asegurar su ciclo anual, abandonó su cuerpo humano y desde entonces sólo lo conocemos como elote o mazorca. Algo similar ocurrió con *Aktsini'*, quien después de ser engañado con la nube quedó preso en el fondo del océano oriental y desde entonces únicamente lo conocemos por su rugir anual, sus desdoblamientos y sus personificaciones.

Responsables del cosmos y de los ciclos agrarios, en los *costumbres* “para el mundo” o *Tawilate*, los grandes dioses son ofrendados con tamales, bebidas, carne de cerdo, pollos y guajolotes completos o en partes y, muy importante, la sangre sacrificial de estos animales. Por cuestiones de espacio me es imposible brindar descripciones detalladas de los rituales; baste con recordar que todo ritual de *costumbre* se divide en dos grandes secuencias: la primera dedicada al mundo nefasto o de los muertos, mientras que la segunda tiene como propósito ofrendar a los dioses y/o a las estrellas compañeras. En otro lugar afirmamos que la primera secuencia, que incluye al desenredo y a la limpia, es una réplica del Carnaval, ya que en el aro de limpia confeccionado con el bejuco *Puxamaxux*, se concentran todos los diablos y malos aires que en ocasión del Carnaval danzan enmascarados, pero que en el contexto del *costumbre* se incorporan en los atados de corteza (Trejo *et al*, 2014). Como se trata de un pequeño Carnaval durante el *costumbre*, hay común acuerdo de que la secuencia nefasta no forma parte del *costumbre*, a pesar de que en muchas ocasiones abra el proceso ritual.

Considerada por nosotros como una falsa ofrenda, la comida y bebida que se ofrece en el desenredo y la limpia suele ser en miniatura y, en el caso de las aves que se inmolan, únicamente se echa mano de sus estadios iniciales, es decir, se usan huevos y pollitos, los primeros carentes de sangre y los segundos con muy poca de ella. En este contexto, la cantidad de sangre va de la mano con la capacidad sexual, pues ni los huevos como tampoco los pollitos tienen marcado el género, precaución que observamos en el uso de

los números pues esta secuencia está signada por el 7, el 14 o el 17, juego de cifras que no da lugar a una complementariedad sexual.

Una vez que esta secuencia concluye y los participantes del ritual están limpios, acceden al interior de la casa, espacio donde tiene lugar una fase dedicada a los muertos familiares o cercanos, muertos en gracia o de Dios. A diferencia de los malos aires carnavaleros, para dar cuerpo a estos difuntos se buscan reemplazos humanos, es decir, vecinos de carne y hueso que hacen las veces de los muertos para recibir las disculpas y las ofrendas de los vivos. Como son difuntos y no dioses, se trata con ellos a un lado del altar en una pequeña mesa y la comida que se les ofrece es miniatura o se presenta destazada para evitar cualquier tentativa de comensalidad entre ellos y los vivos. En su caso no se da muerte *ex profeso* a ave alguna, y una vez terminada la conciliación entre los difuntos de Dios y los vivos, aquellos salen de la casa pues los sacrificios y las ofrendas propiamente dichas, es decir, aquellas hechas a partir de cuerpos sexuados y plenos de sangre, no pueden llevarse a cabo cuando “hay muertos”, sin importar si son de Dios o del Diablo.<sup>587</sup>

Así, una vez que la casa está libre de todas las categorías de difuntos las diferentes fases del *costumbre* dan rienda suelta al sacrificio sangriento de animales de “maíz”, es decir, de aves de corral y de cerdos. Así como los toros, las garzas y los animales del monte forman parte del ámbito del Carnaval-Todos Santos, en los *costumbres* únicamente se pueden inmolar gallos, guajolotes y cerdos, los primeros siempre en parejas macho / hembra. Si mi interpretación es correcta, la sangre de las aves descabezadas en el cierre del Carnaval, que como sabemos es el alimento del Diablo, es el opuesto complementario de la sangre con la que se riega a la tierra, a las semillas, al maíz, a las estrellas, al paciente enfermo, a los truenos del altar y al conjunto de dioses y deidades con excepción de *Aktsini'*, Todopoderoso de las aguas que no hace presencia aquí. El derramamiento de sangre es socialmente fértil únicamente cuando es producto del sacrificio, contexto altamente normado y campesino que contrasta con cualquier tipo de muerte, e incluso con otras formas de sangrado como el del parto y la menstruación, los cuales son considerados contaminantes.

---

<sup>587</sup> Sobre este tema y la lógica fractal que prevalece en los *costumbres* he abundado en otro lugar (Trejo Barrientos, 2013).



Foto 30. Sacrificio y baño de sangre al maíz y a la paciente-estrella de un ritual terapéutico. Cañada Colotla, Pantepec. En ocasión de rituales agrario-meteorológicos el baño de sangre se hace extensivo a la tierra, al conjunto de las semillas, al altar e incluso a los participantes del ritual. Leopoldo Trejo, 2010.

De vuelta al tema de las danzas religiosas, de *costumbre* o *lukxni*, además de que su música se ejecuta con arpa y guitarra o violín y guitarra, es crucial señalar que es propia de las fases fastas, es decir, inician cuando la secuencia de desenredo y limpia ha concluido y, por lo tanto, cuando todos los malos aires carnavalescos han sido expulsados del patio de la casa hacia el monte. Danzar durante la secuencia nefasta equivaldría a “jugar”, que es lo que los diablos, mestizos, animales del monte, toros, garzas hacen durante el *Santoro* y el *Takamán*. Desde esta perspectiva, *lukxni* hace referencia a las danzas sacrificiales cuyos personajes principales son las Madres del Oriente, las Estrellas protectoras, Venus, la Tierra y el Maíz, seres primigenios que comparten con *Aktsini'* la cima del panteón totonaco septentrional.

El paso de la secuencia nefasta a la fasta implica, entre otras cosas, el desplazamiento espacial del afuera al adentro, el tránsito de aves sin sangre y sin género a aves adultas, emparejadas y plenas de sangre, y el paso de las categorías de los muertos en desgracia (en el patio) a los muertos en gracia (en la casa, pero a un lado del altar) y, finalmente, a los dioses (enfrente del altar). El registro que no queda claro es el temporal, es decir, el calendárico. Para dar cuenta de él será necesario acotar nuestra discusión a las secuencias

fastas o de sacrificio, pero, además, describir a los *costumbres* según sean terapéuticos-individuales o bien *Tawilate*-comunales que tienen como principal objetivo, estos últimos, ofrendar a todas las potencias que permiten la vida agraria, es decir, el cosmos.

El ritual terapéutico más importante y vigente en el área de Pantepec es el de “Las estrellas” o *Lakstakún*. Tiene como principal objetivo sanar o proteger a una persona a través de una serie de fases rituales entre las que destaca el flechamiento de su *alter ego* estelar, su estrella personal que, sin embargo, es la *Qatla Staku* o “Estrella grande”, es decir, Venus matutina.<sup>588</sup> Si una persona se siente aquejada por una enfermedad que el doctor no puede remediar acudirá con el chamán y este, después de leer los cristales de cuarzo, determinará que es necesario ofrendar a las estrellas. En estos casos, la elección de la fecha dependerá de la agenda del chamán, el calendario de los difuntos y de los recursos económicos del paciente.

Sin embargo, para el caso de los chamanes y las parteras, los *Lakstakún* funcionan como rituales de reciprocidad, ya que, como ganan dinero dirigiendo los *costumbres*, tienen la obligación de ofrendar al menos una vez al año en específicas fechas.<sup>589</sup> En el caso de los chamanes varones los días de *costumbre* obligatorio son el 31 de diciembre para amanecer el 1 de enero o el 2 de mayo para amanecer el 3. Si la chamana es partera puede elegir ofrendar el 5 de enero para amanecer 6, o bien, el 1 de febrero para amanecer el 2. En ocasiones, cuando el chamán o la chamana cuentan con los recursos suficientes pueden llevar a cabo dos rituales durante el año, aunque lo más común es que realicen uno, generalmente el de Año Nuevo o el de la Santa Cruz.<sup>590</sup>

En el caso de los *costumbres* agrario-comunales, en los cuales los difuntos de Dios están ausentes, Ichon nos ofrece la siguiente información:

La palabra *Tawilate*, o *qatla-tatlawan* (la gran *costumbre*) designa a la gran fiesta del poblado que celebrada cada año, antes de las siembras de temporal, es decir, en mayo; con frecuencia, en ocasión de la Invencción de la Cruz (3 de mayo). En ciertos poblados el *Tawilate* tenía lugar en junio (en Barrio Chico, de Pantepec); en julio en Pápalo; en agosto en San Pedro Petlacotla (Ichon, 1990, pág. 363).

---

<sup>588</sup> Para una descripción detallada de este tipo de rituales: Alain Ichon (1990) y Trejo *et al.* (2014).

<sup>589</sup> De no hacerlo, corren el riesgo de ser castigados por las Estrellas.

<sup>590</sup> El oficio de la partería está en franco proceso de desaparición y con él, los *costumbres* del 6 de enero y 2 de febrero.

Si bien Ichon registró que para la década de los sesenta del siglo XX este tipo de rituales había prácticamente desaparecido en todo el territorio totonaco septentrional, en los años noventa del mismo siglo fue recuperado en Petlacotla y, según reporta David Vacas, desde entonces se lleva a cabo de manera esporádica a mediados de agosto. Para la zona de Pantepec, en versiones más sencillas, he podido registrar al menos tres de ellos en las comunidades de Buena Vista y Ceiba Chica, Pantepec, y sólo uno se llevó a cabo un 3 de mayo. Finalmente, como mencioné en el capítulo décimo, la serie de rituales que por espacio de dos años se dirigieron a la Sirena o *Seleman* en ocasión de la desgracia del Mixún, cumple con todos los requisitos para ser considerado un *Tawilate* o costumbre “para el Mundo”. En estos rituales los organizadores tuvieron que ajustar las fechas a las agendas de los chamanes y al presupuesto, sin embargo, todos tuvieron lugar en la segunda mitad del año.

A partir de lo registrado por Ichon y por mí, considero que a partir del 3 de mayo se abría el periodo para llevar a cabo los *Tawilate*.<sup>591</sup> Es probable que ante el decaimiento de esta práctica los chamanes se hayan hecho cargo de la responsabilidad comunitaria ofrendando al mundo en sus *costumbres* personales. Tal era el caso de José Márquez, quien año con año celebró su ritual de Año Nuevo, en donde no necesariamente visitaba el manantial, así como el del 3 de mayo, el cual tenía como foco de atención el manantial del poblado. De ser así, tentativamente podemos ubicar al 3 de mayo y al 18 de agosto como las fechas prototípicas para los *Tawilate* de Pantepec (Barrio Grande) y Petlacotla, respectivamente.<sup>592</sup> Asimismo, su celebración en Barrio Chico, en junio, sugiere que en Pantepec pudo llevarse a cabo entre el 13 y el 24 de junio, es decir, entre san Antonio y san Juan, periodo para la siembra del maíz de temporal comprendido en el tránsito de las secas a las lluvias.

---

<sup>591</sup> “—3 de mayo: Invención de la Cruz, Santa Cruz. Fecha muy importante para la celebración de las ceremonias paganas, pues coincide con el fin de la estación de secas. La mayor parte de los *Tawilate* son celebrados en mayo (fiesta de los ídolos, santificación de la Tierra y de las semillas con vistas a cercanas siembras de temporal).

El 3 de mayo es además la fecha más favorable para el *lavamiento de manos* de los curanderos-chupanderos.” (Ichon, 1990, pág. 322).

<sup>592</sup> Para el caso de Petlacotla, tanto Ichon (1990) como Vacas Moras (2014) nos han legado importantes descripciones del ritual. Para el área de Pantepec, además de Ichon (1990), Trejo *et al.* (2014) han descrito, *grosso modo*, las principales características de este tipo de *costumbre*.



Finalmente, hasta 1961, el *Tawilate* de Pápalo tuvo lugar en julio, quizá en las cercanías del día de Santiago.<sup>593</sup>

Si traducimos en diagramas las fechas para los *costumbres* terapéuticos de los chamanes así como las de *Tawilate* el resultado es el siguiente:

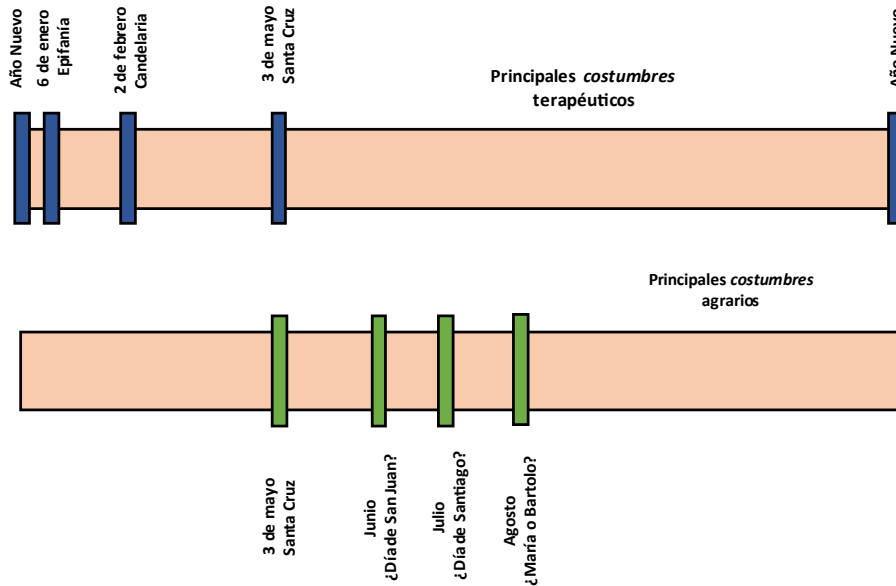


Diagrama 16. Calendario de los rituales de *costumbre*.

Mientras las fechas para los rituales terapéuticos de los chamanes se concentran en los periodos de frío y de seca; los comunitarios o agrarios arrancan en el tránsito de las secas a la lluvia y se prolongaban hasta mediados de agosto, es decir, cerca del término de la canícula. Si a esto sumamos que los vecinos tepehuas y otomíes tienen entre sus principales rituales agrarios fijos el 16 de septiembre, día de los “Elotes”,<sup>594</sup> todo indica que

<sup>593</sup> Si como Ichon registró, los *Tawilate* tenían una duración de entre 4 y 15 días, es probable que su término se programara para coincidir con el día de algún santo importante como Santiago, Juan o Bartolo, de ahí que no haya fechas exactas para su ejecución.

<sup>594</sup> La ausencia de estos rituales de “Elotes” entre los totonacos septentrionales (quizá a excepción de San Francisco, Ixhuatlán de Madero) se debe a que en los rituales terapéuticos el maíz es actor principal y, por lo tanto, siempre es agasajado. De igual manera, en los rituales *Tawilate* el sagrado grano es el centro de las ofrendas y cuidados. En otras palabras, en el mundo totonaco, casi cualquier ritual de *costumbre* está dedicado al maíz.

el periodo de lluvias de temporal que antecede a la llegada de los muertos es el idóneo para que las comunidades reciproquen con las grandes potencias del cosmos.<sup>595</sup>

Si ahora fusionamos los diagramas de los periodos carnalescos o de frío con estos de los *costumbres*, el resultado es el siguiente:<sup>596</sup>

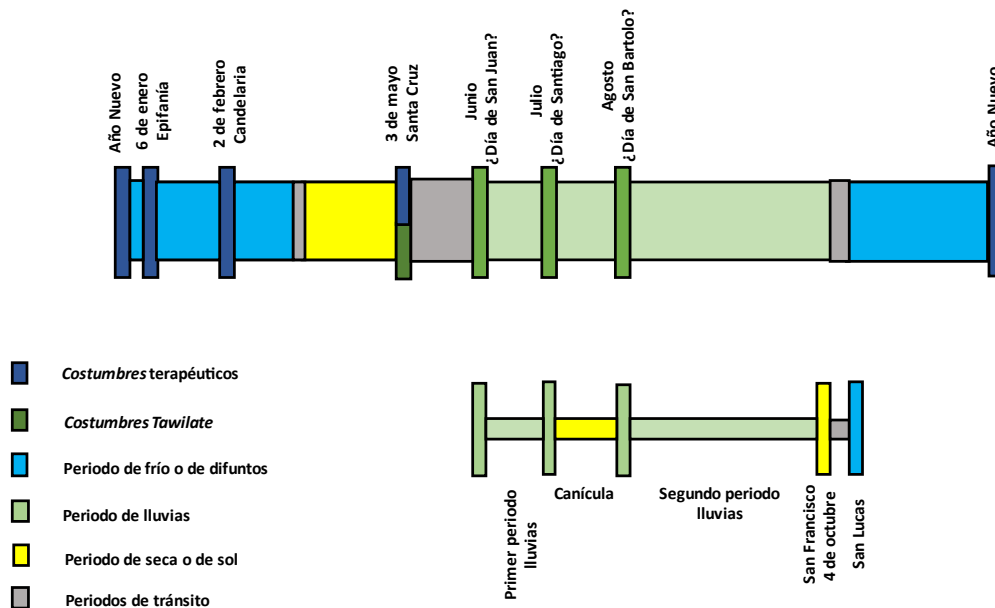


Diagrama 17. Calendario de *costumbre* y meteorológico.

Aunque en el territorio septentrional sólo san Juan y san Lucas juegan un papel importante en la configuración del calendario huracánico, los periodos para la celebración de los rituales de *Tawilate* sugieren que detrás del *costumbre* de junio está san Juan, inicio formal del tiempo de Huracán; detrás del de julio, Santiago, Trueno menor encargado de someter

<sup>595</sup> Debo subrayar, sin embargo, que la mayor parte de los *costumbres* terapéuticos no fijos tienen lugar en la segunda mitad del año, es decir, una vez que las lluvias han iniciado.

<sup>596</sup> Entre las conclusiones preliminares que podemos extraer de esta síntesis están: 1) la presencia de los muertos fastos o de Dios es contraria a los sacrificios dirigidos a los dioses agrarios; por ello en los rituales *Tawilate* las fases de expulsión de los difuntos de Dios no son necesarias, mientras que las fases para tratar con los del Diablo jamás son consideradas como parte del *costumbre*. 2) Aunque el mundo en general, y el agrícola en particular, dependen del Todopoderoso de las aguas, por su antigüedad y poder *Aktsini'* es relativamente ajeno a los sacrificios y ofrendas que tienen lugar en los *costumbres*, espacios-tiempo a los que únicamente tienen acceso sus personificaciones y desdoblamiento, es decir, la Sirena y los Truenos menores. Hacer partícipe a *Aktsini'* de las ofrendas y sacrificios equivaldría a confesarle cuándo es el día de su santo y desatar el diluvio.

a la tormenta para dar pie a la canícula; y del de agosto, Bartolomé, que como sabemos, marca la segunda liberación de Huracán, libertad que llegará a su término a principios de octubre, día de san Francisco (uno de los nombres del Sol), o bien, el 18 de octubre, tiempo de los muertos que trae consigo san Lucas.<sup>597</sup> Si esta hipótesis es correcta, la celebración de los *Tawilate* cumplía la misma función que la de los santos en el central. La recurrencia de san Bartolomé como epónimo fortalece esta afirmación.

Lo mismo cabe para Santiago, santo poco recurrido como epónimo pero que hace acto de presencia en las celebraciones patronales de sus congéneres. La danza que lo encarna y que lleva su nombre es la última de *costumbre* que sobrevive en la zona de Pantepec. Los Santiagueros recrean la batalla anual que Santiago y Gallinchi, asociados al Trueno menor y al Maíz respectivamente, libran en contra de Pilatos y su ejército, personajes que, según mi hipótesis, encarnan a Huracán y sus Truenos.<sup>598</sup> La lucha entre las lluvias moderadas y solares, por un lado, y las desmesuradas o huracánicas, por el otro, tiene como cuerpos-persona emblemáticos al caballo blanco de Santiago, una máscara de cintura, y al rostro negro y barbado del Pilatos, una máscara de rostro.

Es imposible detenerme en el análisis de su simbolismo o en el de su relación sistémica con las danzas carnalescas. Lo importante es resaltar el antagonismo entre el principal de los Truenos menores, Santiago, y Huracán, el cual aparece con rostro negro y barba blanca, juego cromático que, por un lado, lo asocia con el Diablo y el Mulato o mestizo —los muertos en desgracia—, y por el otro, con los ancestros. Por su parte, Santiago y su caballo blanco encarnan al viento benéfico que arrastra las lluvias que alimentarán a las milpas. En el relato Pantepec 3 (pág. 464), variante del engaño con la nube, unos jóvenes ayudados de su caballito intentaron romper el gran cerro pero fracasaron. Llamaron a Juan, quien después de hacerse del rogar, les pidió el caballito y con su fuerza se lanzó contra el cerro logrando romperlo. El préstamo del caballito arroja luz sobre su papel de viento. En manos

---

<sup>597</sup> Como en el norte del río San Marcos, san Miguel tiene un rol secundario en el drama ciclónico está ausente en el diagrama.

<sup>598</sup> Ichon interpreta de la siguiente manera la lucha entre Santiago y Pilatos: “[...] Santiago fue necesariamente asimilado a un dios pagano: dios de la lluvia o dios de la guerra [...] Pilatos que encarna, a no dudar, al Príncipe del Mal, el Demonio. Pero hemos visto que el diablo totonaca es una mezcla de muchas divinidades paganas: dios del Fuego (*Taqsjoyut*), dios de las Cuevas... se asemeja también al viejo dios del Fuego del panteón Azteca, Huehuetéotl. La máscara que lleva pilatos, por su negrura y sus arrugas, confirma esta identidad.

En combate y la victoria de Santiago sobre Pilatos simboliza, pues, la lucha victoriosa del dios de la tempestad y de la lluvia —o del Sol fecundante— sobre las divinidades subterráneas de la Muerte y el Fuego.” (Ichon, 1990, pág. 406). El matiz que hago a su interpretación es que, en realidad, Santiago sólo puede ser un trueno menor, mientras que el Pilato encarna a Huracán.

de los Truenos menores su poder es limitado, sin embargo, cuando lo toma san Juan, el caballito es muy poderoso: se trata de la peligrosa unión entre el Trueno mayor y el viento, se trata de Huracán. El siguiente relato, contado por los danzantes de Pantepec, va en el mismo sentido:

[Pantepec 12]

El Pilatos era el dueño del caballito, pero Santiago se ofreció a ser su peón. Se encargaba del caballito, lo llevaba a pastar, pero un buen día decidió robárselo. Esta es la causa de que Pilatos y su ejército lo busquen con machete, pero Santiago ya tiene al caballito y a su compañero Gallinchi.<sup>599</sup>

Dueño original del Viento, Pilatos es engañado por Santiago, quien desde entonces es el encargado de traer la lluvia medida del mar a las montañas. Desde el punto de vista huracánico Pantepec 3 y 10 narran el proceso de disyunción del viento respecto al trueno, prerequisite para que el mundo del sol y del maíz pueda prosperar. Un dato muy relevante que los danzantes me compartieron es que san Juan es amigo de Pilatos y le ayuda a buscar a su caballo, es decir, ambos se oponen a Santiago y a Gallinchi, relación que sustenta la identificación que he propuesto entre el Pilatos y *Aktsini'*.

---

<sup>599</sup> Entrevista grupal al grupo de Santiagueros de Barrio Grande, Pantepec, Puebla, 24 junio de 2016.



Foto 31. Máscaras del Pilato y del Caballito durante los rituales previos a la ejecución de la danza. Como se puede observar, delante de ellas se disponen ofrendas. Durante este ritual, además de ofrendas alimenticias, se danza como en los *costumbres*. Pantepec, Puebla, Leopoldo Trejo, 2016.

Por otro lado, a diferencia de los juegos de Carnaval en donde a toda costa se trata de evitar el derramamiento de sangre pues esta alimentaría al Diablo,<sup>600</sup> en ocasión de los Santiagueros las violentas luchas a machetazos que Santiago libra en contra del ejército de Pilatos tenían como objetivo secundario herir y hacer sangrar a los combatientes. Si bien

---

<sup>600</sup> En Carnaval la sangre únicamente aparece en la “descabezada”, que como describí líneas arriba, consiste en arrancar a jalones las cabezas de aves que penden de un lazo. Además de que la “descabezada” marca el final del Carnaval, es importante reparar en el tipo de muerte. El descabezamiento es un método propio de lo nefasto; de ahí que sea el que se utiliza durante el desenredo y la limpia con aro. Por otro lado, a los animales sacrificiales se les corta la cabeza pero con cuchillo, nunca a jalones. En este contexto, la sangre que generan las heridas de machete durante la danza tiene el mismo principio sacrificial.

este “deber” ha ido perdiendo vigencia con el paso de los años, cuando alguno de los danzantes es herido su sangre no da pie a temor, al contrario, se mira con buenos ojos pues es considerada sacrificial, indicio de que nos encontramos en un *costumbre* (Trejo, 2017a). Danza patronal por excelencia, los Santiagueros entran a escena principalmente en la segunda mitad del año, de san Juan hasta san Lucas, es decir, durante el temporal. Si bien hay agencias municipales que celebran a sus epónimos durante la primera mitad del año —Mecapalapa, por ejemplo, el 19 de marzo— la distinción que los totonacos hacen entre las cabeceras municipales, que son “pueblo” o *kachikin*, y las comunidades que las rodean y que no lo son, justifica mi aseveración de que los Santiagueros danzan principalmente durante el temporal.<sup>601</sup>

La profunda “maicificación” de la mitología huracánica que prevalece entre los totonacos del norte se traduce en un sistema de santos, y por un ende en un calendario, muy diferentes a los centrales a pesar de que los cimientos ciclónicos son los mismos. Aunque en el norte del río San Marcos la canícula y la segunda liberación de Huracán no se asocian explícitamente con san Bartolomé, los tiempos para la celebración de los *Tawilate*, así como la presencia del apóstol en Jalpan y Tlacuilotepec sugieren una atención ritual homóloga, a pesar de que en plano mítico Bartolomé haya dado lugar a san Lucas. Lo mismo aplica para Santiago, el cual destronó a san Miguel como el principal Trueno menor.

---

<sup>601</sup> Esta distinción restringe aún más el periodo de danza de los Santiagueros, pues en términos estrictos, su presencia en las cabeceras o “pueblos” propiamente dichos inicia en san Juan y terminaba en san Bartolo, ambos inicios del periodo ciclónico.



Foto 32. Santiago y su caballito teñido de sangre durante los combates con el ejército de Pilatos. Pantepec, Puebla. Leopoldo Trejo, 2016.

4.

Huracán creó el paisaje, posibilidad de múltiples territorios. Para profundizar en él será necesario conocer cómo es y cómo construyó el mundo en el territorio septentrional. Para este ejercicio me basaré en el diagrama que Alain Ichon generó a partir de la “*visión del mundo* de Guadalupe Gaspar”, colaborador oriundo de Mecapalapa, Pantepec, quien:

[...] bien que sabiendo leer y escribir, no puede considerársele como un hombre excepcional. No pertenece a ninguna clase de curandero. Su padre, que sacrificaba puercos, asistía con aquel título a la mayor parte de las ceremonias paganas y poseía sin duda algunas facultades de adivino. (Ichon, 1990, pág. 37).

El que Guadalupe Gaspar no fuera un especialista ritual fue leído por Ichon como evidencia de que en los años sesenta del siglo XX los totonacos de Pantepec compartían una imagen del cosmos relativamente estable, a pesar de las imprecisiones y contradicciones del propio Guadalupe Gaspar. Es claro que la afirmación de Ichon no nació exclusivamente de las pláticas que sostuvo con su colaborador, sino de la congruencia que su “visión del mundo” tuvo con el resto de los registros etnográficos. Es decir, aunque el diagrama es producto de la síntesis espontánea de un individuo no especialista, la armonía que tiene con los diferentes procesos rituales y los discursos míticos justifican la extrapolación de la visión de Guadalupe Gaspar, si no al conjunto de los totonacos del norte —que como hemos visto son altamente divergentes— al menos sí a aquellos de la zona de Pantepec.

A diferencia de las imágenes del cosmos que Pedro Salvador entregó a Isabel Kelly en San Marcos Eloxochitlán (págs. 281 y 381), en donde los trazos delinean un cosmos en corte vertical que permite reconocer los niveles del mundo, así como la tierra, la bóveda celeste, los rayos, los vientos, etcétera; el de Guadalupe Gaspar es una síntesis etnográfica de Alain Ichon, diferencia que no le resta méritos pero que debe señalarse.<sup>602</sup>

---

<sup>602</sup> Otro punto que resaltar es que, en las dos ediciones en castellano de *La religión de los totonaca de la Sierra* (1973; 1990), el diagrama 13 (pág. 507) aparece con un error: los “Caminos” del Sol y de los Vientos están al revés y, por lo tanto, los tránsitos de los Truenos ocurren en diferentes cuadrantes. El error consistió en confundir los ejes norte / sur con el este / oeste; detalle con repercusiones cósmicas, pues modifica todas las relaciones descritas.



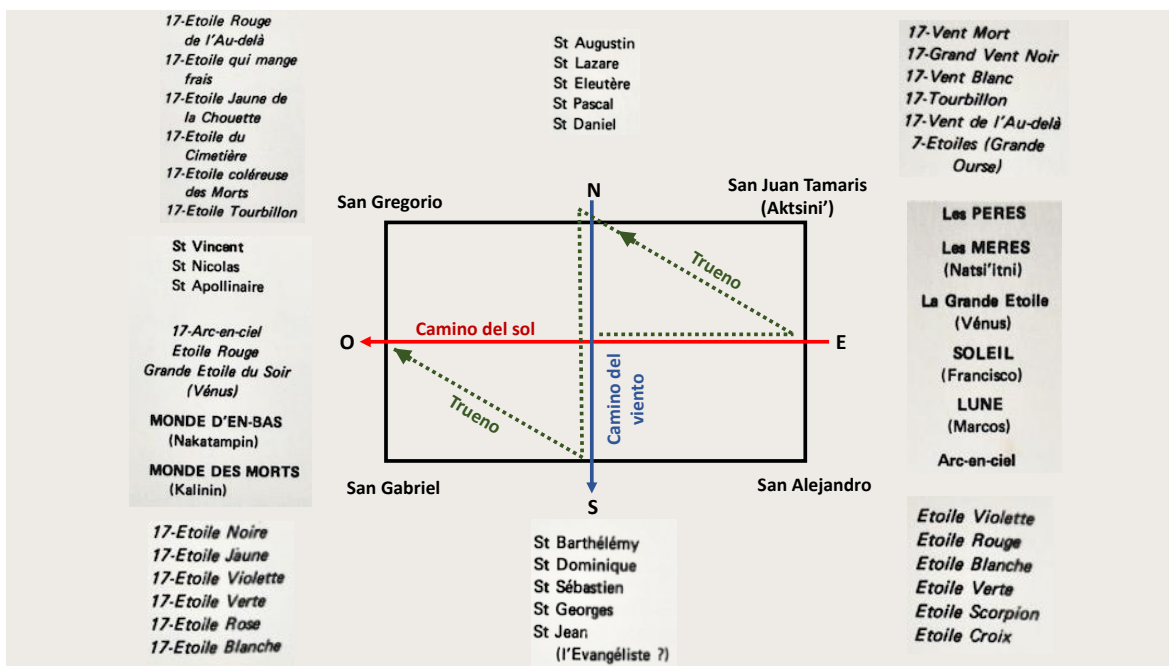


Diagrama 18: Visión del mundo de Guadalupe Gaspar, de Mecapalapa (Ichon, 1969). Modificado.

El diagrama anterior es una versión modificada del original de la edición francesa (Ichon, 1969). Además de corregir el error de las ediciones castellanas traduje los nombres de los cargadores del cielo y modifiqué la figura del universo, pues contrario a lo que sugiere el original, el universo no tiene la forma de un cuadrado sino de un rectángulo, figura sagrada por excelencia que está directamente relacionada con la observación de los solsticios.<sup>603</sup> Como apunta Ichon y se confirma en cualquier proceso ritual de *costumbre*, dentro de él tienen lugar todas las relaciones posibles, es el *Kakilhtamaku*, o “donde está el tiempo”, cuadrilátero en cuyas esquinas convergen dos rectas de longitudes distintas.

Gracias al corte horizontal, Guadalupe Gaspar y Alain Ichon pudieron ubicar a los cuatro principales truenos en cada una de las esquinas del rectángulo, las cuales, como era de esperar, guardan una posición intercardinal. A la manera de los cargadores del cielo, en cada una aparece un Trueno: en la noreste está el más importante de ellos, el jefe, Juan *Aksini'*; en la noroeste san Gregorio, en la suroeste san Gabriel y en la sureste san Alejandro. A diferencia del caso de Isabel Kelly, quien para el cosmos de Pedro Salvador asumió la posición cardinal de los cargadores, Alain Ichon fue fiel a lo dictado por Guadalupe Gaspar a pesar de que le incomodaron las posiciones intermedias, pues

<sup>603</sup> “El Universo es concebido como un rectángulo, forma sagrada por excelencia; forma de la casa, del temazcal (baño de vapor)”. (Ichon, 1990, pág. 44).

contradecían la direccionalidad magnética propia de occidente. De ahí la adopción que hizo de las hipótesis de Eric Thomson, quien para el caso maya propuso un sincretismo entre los *chacs* y los arcángeles a partir de específicos pasajes bíblicos. En este contexto de búsqueda de sentido, Ichon comenta:

También a ese sincretismo [católico / pagano-indígena] podría atribuirse la confusión que ahora existe entre los puntos cardinales y los puntos intermediarios (noreste, noroeste, etc.), que hace tan difícil, como podremos verificar entre los totonacas, las interpretaciones de las orientaciones simbólicas ligadas a ciertas divinidades o a ciertos ritos. Las cuatro divinidades paganas que reinan sobre los puntos cardinales habrían sido remplazadas, en efecto, por los cuatro santos o arcángeles cuyas estatuas adornan generalmente los cuatro pilares situados en el cruce de la nave y del travesaño, siendo el eje de la iglesia este-oeste (Thompson, 1960). (Ichon, 1990, pág. 45).

Para explicar la aparente “confusión” de los totonacos septentrionales Ichon hizo un postulado, desde mi punto de vista, rebuscado: la posición intermedia que guardan las pechinas de las iglesias orientadas este-oeste se proyectó del interior de los templos hacia el cosmos de tal forma que los truenos ocuparon los puntos intermedios; en este contexto, por razones obvias, las posiciones intermedias serían de origen colonial. Sin embargo, como vimos en el capítulo séptimo, la posición intercardinal de los cargadores del mundo fue moneda corriente entre los pueblos de tradición mesoamericana y responde a una lógica espacial que tiene a los solsticios como puntos para la orientación del cosmos y la subsecuente construcción de los territorios.

El hecho de que en el diagrama de Gaspar e Ichon san Juan *Aktsini'* se ubique en la esquina noreste no es una “contradicción” colonial, al contrario, es evidencia de una lógica solsticial, ya que en ese punto del horizonte el sol se detiene por varios días —el amanecer sobre el trópico de Cáncer— antes iniciar su viaje hacia las tierras meridionales. Sólo ahí podía estar la casa marina de Huracán, por ello insisto en que más que a una “confusión”, Ichon se enfrentó a una precisión ciclónica que tiene como fundamento geométrico y cósmico al rectángulo.



Foto 33. Pechinas del templo de San Pedro, Zacatlán, Puebla. Por lo general, son los evangelistas lo que ocupan las pechinas, las cuales arquitectónicamente ocupan los puntos intermedios que resultan del cruce de la nave con el travesaño. Coloqué las direcciones cardinales del templo para identificar las intermedias. Leopoldo Trejo, 2021.

Cuando a mis amigos de Ceiba Chica les pregunté por dónde se escucha *Aktsini'* la mayoría señalaron a un punto entre el este y el noreste, es decir, en el mar de “abajo”. Como vimos en el caso de los totonacos centrales, los sistemas solsticiales de orientación espacial tienen como principal referencia el eje solar este / oeste, mientras que el norte / sur, al no depender del polo magnético, será relativo a la trayectoria solar y su interrelación con las condicionantes orográficas de los territorios, entre otros factores. Sin embargo, Ichon reporta que el eje más importante para los totonacos septentrionales es el norte / sur, ya que el cruce de éste con el solar permite distinguir las mitades occidental y oriental del cosmos. En otras palabras, según Ichon, la importancia del eje norte / sur o “Camino del Viento”, es ajena a las cualidades de los lados meridional y septentrional.

Imagino que la confianza que el antropólogo galo tuvo en la brújula y en el punto norte como principal punto de referencia le impidió reconocer la lógica huracánica y geográfica que está detrás de las innumerables exégesis que recolectó en campo. En primer lugar, no es necesario recurrir al eje norte / sur o “Camino del Viento” para identificar y fijar las mitades oriental y occidental del cosmos. Sabemos que la observación de los pasos cenitales, así como del mediodía y la medianoche, bastan para reconocer a este par de opuestos complementarios e incluso en su obra hay suficientes referencias al respecto. De cualquier manera, deseo resaltar que, en Ceiba Chica, uno de mis amigos, Bartolo María, tenía muy claros los días en los que el sol se posa sobre las cabezas y los cuerpos no hacen sombra, es decir, el paso cenital. En el territorio central no accedí a este tipo de respuestas.<sup>604</sup>

En la siguiente tabla reproduzco las principales oposiciones que Ichon estableció entre el oriente y poniente, lados que, según su lectura, son resultado del cruce con el eje norte / sur.

<b>Este</b>	<b>Oeste</b>
Benéfico	Maléfico
Sol	Luna
Lo que brota, se levanta	Lo que desaparece, se pone
Creación	Dstrucción (disolución)
Nacimiento	Muerte
Vida	Enfermedades
Luz	Tinieblas
Dioses creadores	Dioses de la Muerte y del Infierno
Curanderos, adivinos, comadronas	Brujos, maleficios

Tabla 10. Simbolismo de los lados oriental y occidental (Ichon, 1990, pág. 49).

Seguramente vamos a encontrar sistemas de valoración del espacio similares en otras regiones de tradición mesoamericana: el movimiento aparente del sol en sus ciclos diario y anual ha sido el cimiento de los principales calendarios y territorios, de ahí que la mayoría de los autores afirmen que el eje principal es, precisamente, es solar. Sin embargo, cuando buscamos las relaciones que se establecen entre los lados meridional y septentrional la

<sup>604</sup> Por otro lado, la preocupación en el mediodía es clara en el sistema de saludos en el área de Pantepec, el cual distingue entre el “buenos días” (*tumkuilh*), el “mediodía” (*tastunut*), las “buenas tardes” (*kotanulh*) —después de mediodía—, y las “buenas noches” (*tsisuelh*). Como se observa, este sistema, que espacialmente divide al cosmos en oriente y poniente, no requiere del viento ni de otro parámetro para marcar el tránsito de la mañana a la tarde.

información suele ser escasa y, para el caso totonaco septentrional, aparentemente contradictoria. El norte, por ejemplo, es el lado de Luna y de la muerte, su color es el negro como la máscara del Pilatos, comparte con el oeste los números 17 y 7, ambos de difuntos, pero, además,

El norte es el lado de donde vienen los Vientos. Se le define como “el lugar donde las colinas tocan el cielo” (los siete conos de Chicontepec).

Los seis “17-Vientos” que acompañan a la Luna son también del norte. Encontramos además los nombres de cinco santos cuya función es ayudar al Trueno del norte (o del noreste). Esos mismos santos son considerados como truenos secundarios. (Ichon, 1990, pág. 50).

Por su parte, el sur es dominio de Sol, pero no tiene un color ni cifras claramente asociadas; al ser el complemento del norte, guarda cierta simetría:

Las seis estrellas o grupos de estrellas que acompañan al Sol en el oriente son también del sur.

Se encuentra igualmente al grupo de los cinco santos que, como sus simétricos del norte, ayudan al Trueno [¿del sur o del sureste?]. (Ichon, 1990, pág. 50).

Si contrastamos las cualidades del par oriente / poniente y el norte / sur con el diagrama 18, las contradicciones afloran. La más evidente es que las estrellas del noreste están signadas por el número 17, es decir, son consideradas nefastas como todas las occidentales. Únicamente Venus matutina y las estrellas del sureste son benéficas, situación que invierte lo que Isabel Kelly registró para el territorio central, en donde los cielos estaban divididos transversal y asimétricamente de tal manera que las estrellas del sur, del este y del oeste pertenecían a Sol, y sólo las estrellas del norte, entre ellas la Osa Mayor, caían bajo la potestad del Trueno Viejo. A pesar de que en el territorio totonaco septentrional Sol y Maíz fueron encumbrados, la mayor parte de las estrellas aparecen marcadas como nefastas y únicamente las del sudeste y Venus matutina, estrellas solares, son consideradas fastas.

Algo similar ocurre con la luna. Si la pensamos en el marco de la oposición oriente / poniente caerá del lado del ocaso; sin embargo, cuando echamos ojo al diagrama de la visión del mundo de Guadalupe Gaspar la encontramos en el oriente junto con los grandes dioses.

Lo mismo pasa con el arcoíris (Arc-en-ciel), personificación de *Aktsini'*, que es indiscutiblemente nefasto y que, por su relación con el mundo de los muertos, tendría que ocupar el lado occidental. En este confuso sistema únicamente san Juan *Aktsini'* justifica su actual ubicación en el lado oriental, *leitmotiv* del mito del engaño con la nube, que tiene como propósito narrar su mudanza del occidente al oriente para dar forma al cosmos. Como era de esperar, algunas de estas contradicciones se salvan cuando privilegiamos a los puntos intercardinales; por ejemplo, la casa de *Aktsini'* en el punto noreste fusiona cualidades del norte como región nefasta y del este como lado del mar, pero sobre todo de los grandes dioses.

Mientras en el esquema cardinal los cuadrantes son simétricos y generan mitades absolutas según el eje que privilegiemos —del Viento o del Sol—, en el intercardinal los lados del mundo son asimétricos y las esquinas funcionan como puntos de tránsito entre lados de cualidades y dimensiones diferentes. En un universo así delimitado la división del oriente en tres distintas ubicaciones —centro, esquina norte y esquina sur— que describe Alain Ichon cobra sentido. Si bien *Aktsini'* es un dios oriental como Sol o las Madrecitas, en realidad su morada es nororiental y por lo tanto tiene cualidades marcadamente nefastas. En resumen, si bien es posible plantear cuadros de oposición absolutos por cuadrantes como el de Alain Ichon, en realidad, la distribución de los dioses y las cualidades de los lados del universo son menos rígidas gracias al énfasis en las posiciones intermedias.



Diagrama 19. Cosmos solsticial con sus cuatro lados triangulares. He marcado las diferentes ubicaciones que Alain Ichon da a la luna y al sol. En el caso de la primera su ubicación oriental (nororiental) arroja luz sobre los tránsitos que tienen lugar en los puntos solsticiales.

Para avanzar un poco más en la comprensión del diagrama de Guadalupe Gaspar y del cosmos totonaco septentrional traeré a la mesa un segundo diagrama, en realidad, una imagen del mundo que recabé en 2010 en Ceiba Chica, Pantepec. Mientras hablaba con don José Márquez, último chamán en dirigir los rituales del mundo o *Tawilate*, comenzó a trazar sobre el suelo las ubicaciones de los vientos, el sol y *Aktsini'*. Para evitar que el registro fuera efímero le ofrecí mi pluma y le pedí que lo dibujara en mi diario, pero él decidió arrancar la pasta de un viejo cuaderno que tenía a la mano y ahí trazó el universo como lo concebía. Obra de la casualidad, esta pieza es una de las más valiosas de la colección totonaca del Museo Nacional de Antropología. Es el único documento gráfico no textil que explica la forma del mundo, la disposición de los astros, el viento, el huracán y la geografía de los totonacos septentrionales.



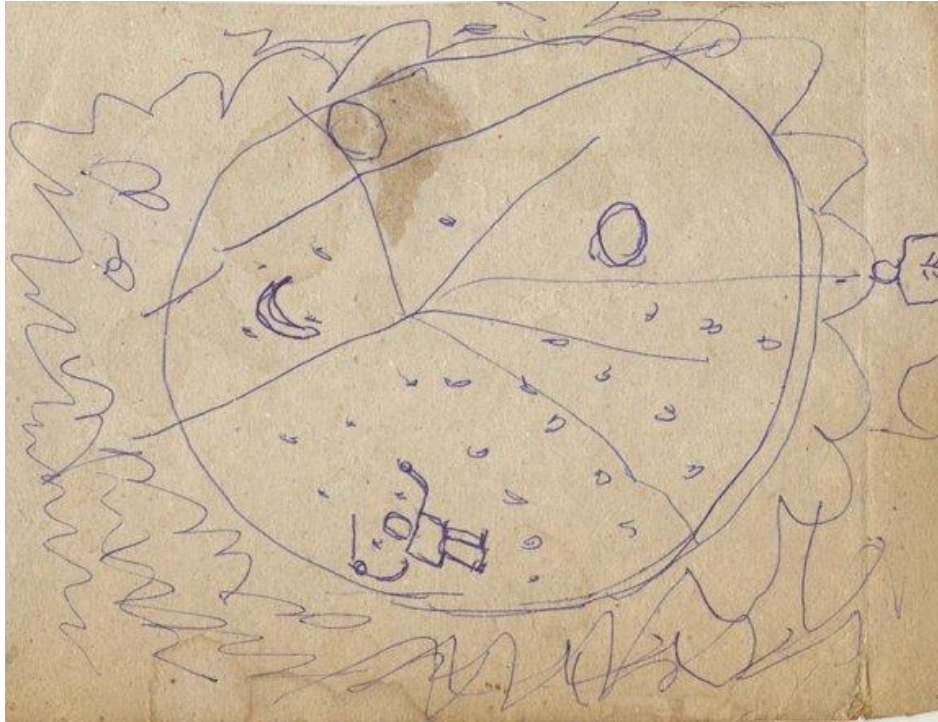


Figura 16. Visión del mundo de José Márquez. Ceiba Chica, Pantepec, 2010. Museo Nacional de Antropología, colección etnográfica totonaca.

Vista en corte horizontal, la gran circunferencia es la tierra que tiene forma de un gran comal rodeado por las aguas del mar.<sup>605</sup> En su centro aparecen una media luna y una pequeña circunferencia; se trata de la luna y del sol, astros que definen a los lados occidental y oriental, respectivamente. Los pequeños garabatos que pueblan la mitad inferior son las estrellas, que a diferencia del diagrama del Ichon, no se distribuyen en todo el cosmos sino sólo en la mitad meridional. El personaje con la espada en lo alto es el Santiaguero, es decir, el viento benigno que trae las lluvias moderadas. La línea que corre de occidente a oriente y que se multiplica hacia el centro marca la ruta del río Pantepec (Tuxpan) y sus ramales.

El círculo que roza el borde superior es el *Talhteqene'* es decir, el Postectli, Cerro quebrado cuyo rastro hemos seguido desde el lejano Zongozotla y que fue el señuelo para engañar a *Aktsini'*. Desde el punto de vista geográfico este collado es la contraparte del mar. La línea

<sup>605</sup> “La tierra tiene la forma circular de un comal [...] en la cual los indios cuecen sus tortillas. Se dice en las rogativas que el Creador ha amasado la Tierra como un comal. Ésta se rodea de agua por todas partes, y la esfera celeste que la cubre se compara a la bóveda de un horno perforado por una infinidad de agujeros que son las estrellas.” (Ichon, 1990, pág. 43).



recta debajo de él es el Arroyo Seco, que como su nombre indica, es un arroyo sin agua ubicado en la frontera de Pantepec, Puebla, con Ixhuatlán de Madero, Veracruz o, en términos étnicos, entre el territorio totonaco y el tepehua. Finalmente, el personaje oriental al que se le nota el costillar y que es el único que está en el mar es *Aktsini'*, Huracán. Poco afecto a las explicaciones, José Márquez no abundó sobre simbolismos complejos, en su lugar se limitó a darme algunas indicaciones sobre el lado de arriba y el de abajo, oposición fundamental en estas tierras.

Registrado medio siglo después que la “visión del mundo de Guadalupe Gaspar”, esta de José Márquez es muy diferente. No hay una distribución de las estrellas, ni tampoco de los Truenos en los lados del cosmos, tampoco se distingue entre los puntos cardinales y los intermedios. En lugar de una pléyade de santos únicamente aparecen Santiago y Juan y no hay mención del arcoíris, del inframundo, de los Padres y las Madres, en fin, se trata de una imagen más sencilla que los diagramas de Guadalupe Gaspar y Pedro Salvador. No obstante, a diferencia de éstos, el de José Márquez tiene el mérito de que territorializa al universo, es decir, repara en la geografía, en los ríos, en el mar y en el gran el cerro *Talhteqene'*. Se trata de la visión del mundo “local” de un especialista en las ofrendas para mundo.

En términos del simbolismo espacial y de las orientaciones lo primero que llamó mi atención fue que *Aktsini'*, al que obsesivamente he querido ubicar en el noreste, aparece en la zona central del oriente. No tengo nada que decir al respecto. Por lo demás, su costillar expuesto lo vincula con el mundo de los muertos y los ancestros, mientras que su posición en medio del mar es congruente con la mitología de Huracán que hemos revisado en este ensayo. Si ahora prestamos atención a la distribución de los cuatro elementos que pueblan la tierra, veremos que los caminos del Viento y del Sol que mencionó Ichon están plasmados en el mapa de José Márquez. La luna y el sol trazan el eje oriente / poniente; mientras que el cerro *Talhteqene'* y el Santiaguero hacen lo propio con el eje eólico norte / sur.

El hecho de que el *Talhteqene'* esté ubicado en el extremo norte, justo en el límite del mundo, corrobora su función de frontera septentrional del territorio totonaco del norte, así como del central. En los mitos de *Nattsu'*, con el nombre *Aktujun sipi*, este cerro quebrado es la última referencia geográfica y, me atrevo a decir, que también la étnica-lingüística. Así como el relato Ignacio Allende 5 (pág. 416) y otros mitos centrales reconocen al *Aktujun sipi* como el límite del cosmos para los totonacos centrales, en las inmediaciones de Pantepec

el mismo cerro cumple las mismas funciones. No es una coincidencia: los picos de Chicontepec son el lindero simbólico septentrional del Totonacapan.

Su ubicación en el extremo norte explica el vínculo que tienen con los fenómenos eólicos. Los vientos de lluvia no llegan del oriente propiamente dicho, sino del norte y del noreste.<sup>606</sup> Además, cuando se desatan los vientos ciclónicos su poder se hace sentir desde el lado del gran cerro: este fenómeno, que he tenido la oportunidad de experimentar en carne propia, se explica por el movimiento levógiro que los ciclones tienen en el hemisferio aural, el cual provoca que las ráfagas de viento golpeen desde el septentrión. Don José Márquez me explicaba el funcionamiento de los vientos de esta manera:

Hay 17 aires en el norte, no son buenos, vienen en montones. Anda dando vuelta [mueve su mano como remolino], es malo porque tira la milpa. Salió del mar, es puro viento. El viento bueno también viene del Norte, pero corre derecho, trae la nube y la lluvia. Viene del mar, de allá trae el agua. El *Aktsini'* vive donde sale el sol, se llama san Juan.

Por esta razón el lado norte está vinculado con el “Camino del Viento” y el *Talhteqene'*, pero también con el oriente, como atinadamente registró Ichon. Si como me propongo demostrar, el *Talhteqene'* y el *A'cpixi sipi* son réplicas de cerros quebrados que se suceden a lo largo de nuestro paisaje, entonces, es viable pensar que se viven como cerros origen de las corrientes eólicas marinas tal y como narran Zongozotla 5 y 7 (págs. 207 y 209), relatos en los que el Cozoltépetl es descrito como el Príncipe o Rey de los vientos. Si mi hipótesis es correcta, el mito del engaño con la nube, y por lo tanto, los relatos Pantepec 1 y 3 (págs. 436 y 464) no sólo describen la mudanza al oriente y la sujeción de la tormenta en el mar, sino también la necesaria escisión entre el viento —y los Truenos Menores— y el Trueno Viejo o Huracán, tema central de los breves relatos que acabamos de ver sobre el origen de la danza de Santiagueros.

De lo anterior podemos concluir que el punto de referencia para pensar el lado septentrional no es magnética ni estelar (la estrella Polar), sino geográfica: el *Talhteqene'*. Por lo tanto, sería un error entender por “norte” lo mismo que nosotros asociamos cuando nos referimos al polo magnético; lo mismo cabe para su contraparte meridional. Para justificar esta afirmación echaré mano de los nombres que en la zona de Pantepec se usan para dar

---

<sup>606</sup> Según registré, los vientos del oriente son calientes y no traen la lluvia, son propios de los meses de sequía, es decir, marzo, abril y mayo.

cuenta de los lados del mundo, ejercicio que sacará a la luz otro tipo de continuidades y divergencias entre ambos territorios totonacos. Debo señalar que el siguiente registro es posterior al que llevé a cabo en la cuenca del Tecolutla, por lo tanto, partió de la hipótesis solsticial, sesgo que vale la pena tener en mente ya que algunas de las respuestas obtenidas no se ajustan a mis hipótesis, al menos no en el registro oral.

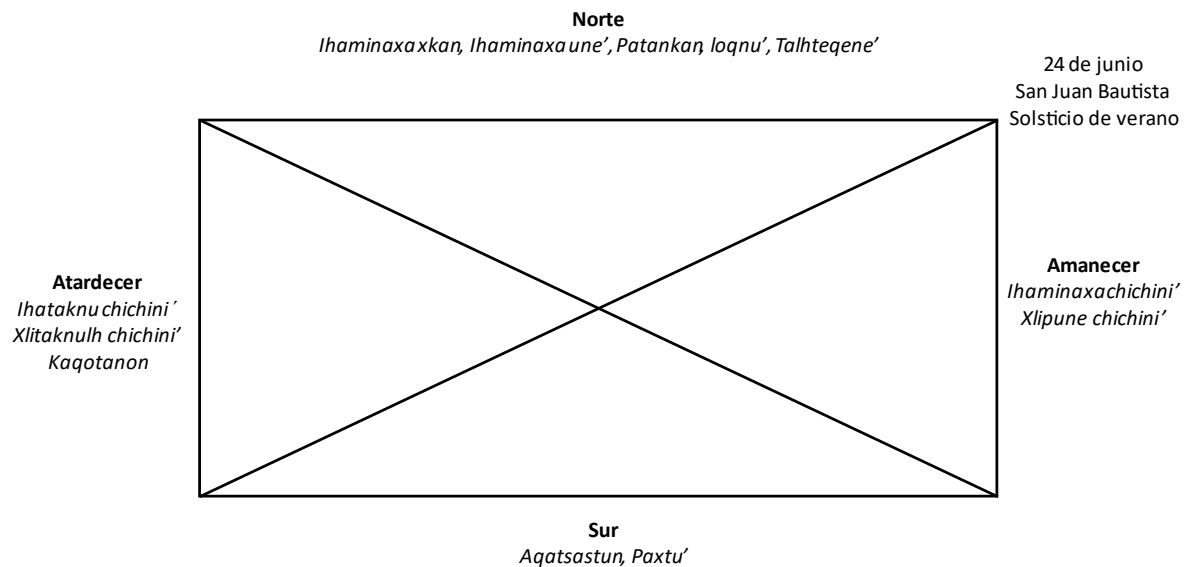


Diagrama 20. Los lados del universo y sus nombres entre los totonacos septentrionales.

El número de denominaciones para el norte contrasta con su parte meridional, pero también con los componentes del eje solar. Después de contrastar mis registros con la información de los diccionarios totonaco–español para Xicotepec (Reid y Bishop, 1974) y para la isla de Zihuateutla (Beck, 2011), encontré que a algunos lados se le sumaron nuevas denominaciones, mientras que otros carecen de ellas, sobre todo el norte y el sur. Lo primero que deseo resaltar es que encontramos los mismos términos para los lados oriental y occidental que en el territorio central (*xlipune* y *kakotanon*), términos que como comenté en su momento, entiendo como “amanecer” y “atardecer” respectivamente (págs: 393-394). Además de ellos, para el oriente encontramos la opción *Ihaminaxa chi'chini'*, que literalmente se traduce “de donde viene el sol”, de ahí que, para el caso del norte, debamos entender *Ihaminaxa une'* y *Ihaminaxa xkan*, como “de donde viene el viento” y “de donde viene la lluvia”, respectivamente.

Además de estas referencias eólico-pluviales, el norte es también el lado del cerro *Talhteqene'* y del frío, ya que *loqnu'* tiene este significado. Finalmente, *pa'tankán* nos regresa a la discusión que tuvimos en ocasión de la terminología del espacio en San Marcos Eloxochitlán (págs. 395-400). Como recordaremos, Bonilla lo registró para decir el abajo o al lado norte (2019); asimismo, en Papantla, Aschmann precisó que *tankán* puede ser también *tankén* y tiene los sentidos de “rincón, la esquina o el ángulo de adentro” o, en su defecto, “a donde parece que termina la tierra, el horizonte” (1973, pág. 112). Esta precisión es importante porque *tankén* es el término que los totonacos del norte, en concreto en la zona de Xicotepec, usan para el oriente según lo reportado por Reid y Bishop (1974). El contraste de estas fuentes sostiene mi hipótesis de que *tankán*, además de norte-abajo, puede hacer referencia a la esquina nororiental del mundo, es decir, a la casa de *Aktsini'*.

Fuente	Oriente	Poniente	Norte	Sur	Arriba	Abajo
Reid y Bishop, 1974	<i>i'xtankēn</i>	<i>tā'cnū</i> <sup>607</sup>	—	<i>sur</i>	<i>a'cxtu</i>	<i>tankán</i>
Beck, 2011	<i>pa:ta'nka'n</i> <i>ta'nka'n</i>	<i>pa:a'kxtú</i> <i>taa'kxtú</i>	<i>la'hjú</i> <i>he:stí:n</i>	<i>pixtzá:n</i> <sup>608</sup> <i>tonhélhtu</i> <sup>609</sup> <i>tunhélhtu</i> <sup>610</sup>	<i>a'kxtú</i>	<i>la'hjú</i> <i>pa:ta'nka'n</i>

Tabla 11. Términos para los lados del universo y las direccionales para arriba y abajo geográficas.

En la tabla anterior vemos que en el totonaco del río Necaxa (grupo dialectal del norte), el abajo geográfico se confunde con el oriente (*pa:ta'nkán*) y con el norte (*la'hjú*); juego de relaciones común al territorio central y que, desde mi punto de vista, debe extrapolarse al totonaco de las zonas de Xicotepec y Pantepec. Por otro lado, como es de esperar en un paisaje de plano inclinado como el nuestro, los lados meridional y occidental tendrán valías opuestas y complementarias. Los términos *xlitaknulh chi'chini'* y *lhataknu chi'chini'* deben traducirse como “por donde se pone, oculta o mete el sol”, es decir, el atardecer. Sin embargo, desde el punto de vista geográfico, el poniente se vive como el lado de arriba (*a'kxtú*) o lado de los grandes cerros.

<sup>607</sup> *a'nlhā tā'cnū huan chi'chini'*

<sup>608</sup> “[...] south, bottom of the hill on the south side of the river (compass point) [...]” (Beck, 2011, pág. 486)

<sup>609</sup> “1) other side of the river, south (compass point) [...]” (Beck, 2011, pág. 654).

<sup>610</sup> “1) on the other side; 2) across the river [...] 3) in the United States [...]” (Beck, 2011, pág. 659).

Finalmente, el lado meridional, que en la zona de Pantepec se identifica con el lado de “arriba” (*pa: a’kxtú*), o de Xicotepec, también es llamado *a’katsastún* o “esquina”, nombre que evoca un límite u horizonte como en el caso del *tankén* del totonaco central de Papantla que, según Aschmann, significa a la esquina interior. Si ahora reparamos en las entradas que David Beck hizo a los términos para sur, se trata de referentes geográficos locales, por ejemplo, “del otro lado del río [Necaxa]” que más que ubicarnos en un espacio abstracto, lo hacen en un territorio específico. El hecho de que el totonaco del río Necaxa utilice el mismo término para el otro lado del río que está hacia el sur, así como para “el otro lado” en referencia a los Estados Unidos nos indica que se trata de un concepto territorial y étnico: las tierras al sur del río Necaxa son habitadas por hablantes del náhuatl, en este contexto, “el otro lado del río” o “sur” es igualmente útil para decir la tierra extraña de los náhuatl o bien de los norteamericanos, independientemente de que estos últimos habiten en el lejano septentrión.

Una vez más el plano inclinado del paisaje ciclónico aparece como determinante para la valoración de los lados sur y norte, los cuales se aprehenden, sobre todo, a partir de la oposición entre el arriba y el abajo geográficos, es decir, con la polaridad cerro / mar, extremos que, como hemos visto a lo largo de este ensayo, nacieron gracias a la acción genésica de Huracán. Deseo traer a colación la explicación que sobre el *kuyuj une’* o *nisin une*<sup>611</sup> me compartió el don Reynaldo Manuel Vargas, músico de *costumbre* oriundo de Ceiba Chica. Según le explicó su padre, el *kuyuj une’* o “viento armadillo” nacía de la lucha dos árboles que volando se encontraban sobre los poblados: por un lado, un ocote proveniente de las tierras altas (zona de Xicotepec y Huauchinango), y por el otro, una palma procedente de las tierras bajas. Cuando estos árboles voladores se encontraban sobre los poblados comenzaban a pelear y de su lucha levógira se formaba el viento destructor (Reynaldo movió su dedo índice continuamente para reproducir el movimiento del remolino). Así como en el territorio totonaco central el ocote se opone al tarro para dar cuenta de la diferencia altitudinal, en el septentrional la palma y el hule hacen sistema con el ocote. Lo importante es que cada mitad climática y altitudinal esté representada por una especie arbórea.

Es tiempo de regresar a la imagen del cosmos de don José Márquez. A pesar del corte horizontal la ruta del río y sus afluentes nos permiten reconstruir la división altitudinal del

---

<sup>611</sup> Con estos nombres se llama al viento de remolino que trae el huracán.

mundo. Si trazamos una línea diagonal que una a la esquina noroccidental con la suroriental, el arriba y el abajo geográficos emergen como mitades compuestas de los lados poniente y sur, la primera, y del oriente y norte, la segunda. Como todas las aguas superficiales de los territorios totonacos correrán del oeste y sur hacia el este y norte, los trazos de don José Márquez son fieles a la orografía e hidrografía de su territorio, y por ende, del paisaje ciclónico del Atlántico occidental. Si don José hubiera tenido que dibujar diferentes especies de árboles estoy seguro de que hubiera puesto al ocote cerca del Santiaguero y a la palma al *Talhteqene*'. En los altiplanos, en donde los ríos corren en sentido contrario, esta lógica espacial debe variar; quizá esto explique la importancia que los lagos tuvieron y tienen entre los pueblos nahuas y otomíes.

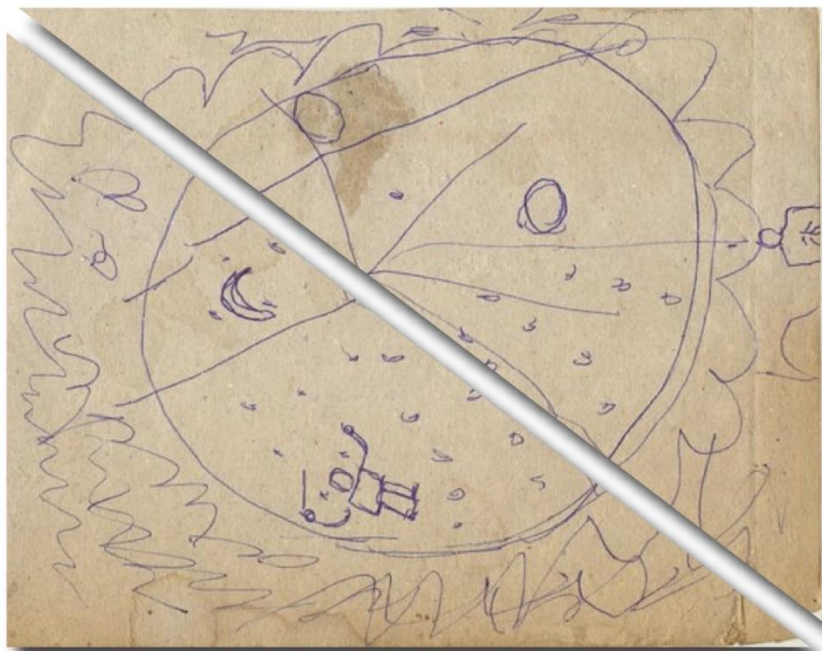


Figura 17. Visión del mundo de José Márquez con las dos mitades climáticas del territorio septentrional.

Si bien los diagramas de Guadalupe Gaspar y José Márquez no proporcionan información sobre la oposición arriba / abajo en un corte vertical, ello no significa que la división en niveles horizontales que conocimos para el caso central esté ausente. El asunto es que, para acceder a ella, será necesario adentrarnos tangencialmente en la disposición espacial

del cosmos en los rituales de *costumbre*.<sup>612</sup> Como hemos demostrado en otro lugar (Trejo *et al*, 2014), uno de los distintivos de la ritualidad de los totonacos y tepehuas del sur de la Huasteca es el uso de una mesa de ofrendas, la cual tiene como principal función dar cuerpo al universo. Deben ser rectangulares ya que sus cuatro esquinas, así como sus dos los lados largos, son referencias centrales para que los diferentes agentes rituales ocupen su lugar en los dramas cósmicos que se actualizan en cada *costumbre*. La necesidad del rectángulo es evidencia de un sistema espacial construido a partir de la observación de los puntos intermedios.

La mesa-mundo es objeto de un tratamiento ritual especial que incluye música y danza particulares. Al tratarse del universo en escala humana, su ubicación está reglamentada. Debe colocarse enfrente del altar y debajo de una gran estrella hecha con hojas de palma localmente llamada coyol (*Acrocomia mexicana*), que como comenté páginas arriba, hace las veces de la compañera o *alter ego* personal del paciente, pero que también es Venus. La mesa-mundo, el altar y la gran estrella dan cuerpo a los principales referentes del cosmos totonaco, cosmos tridimensional en el que es sencillo reconocer la división en niveles horizontales.

Hecho a partir de otra mesa rectangular a la cual se le amarran postes y un travesaño, en el altar se guardan y ofrendan a los santos o Truenos menores, deidades pluviales y continentales que habitan en las cuevas y montañas. Antiguamente los chamanes tenían el cuidado de levantar los altares domésticos en la pared occidental de las casas para que miraran hacia el oriente, lado de los grandes dioses, lado donde habita *Aktsini'*. La oposición entre los cerros, casa de los Truenos menores, por un lado, y el lado del mar, hogar del Trueno Viejo, por el otro, está presente en la orientación espacial de los rituales. Por otro lado, como el arco del altar debe ser adornado con 12 o 13 estrellas de hoja de coyol,<sup>613</sup> es fácil identificarlo como el arco celeste de tal manera que, aislado, el altar nos permite identificar tres niveles horizontales: el abajo o inframundo, la superficie de la mesa que son los cerros donde habitan los Truenos y el arco de estrellas que es el cielo.

---

<sup>612</sup> Otra imagen del cosmos totonaco en corte vertical se puede apreciar en los antiguos quechquemiles o *tapún*, prendas femeninas confeccionadas con las técnicas de trama suplementaria, bordado y tejido en curva, que muestran un nivel inferior decorado con remolinos entrelazados, un nivel medio en donde destacan flores y animales silvestres y domésticos y, finalmente, el nivel superior adornado con jarros contenedores de lluvia. Para una interpretación del *tapún* y su relación con el ritual de *costumbre*: "Apuntes para leer un textil a partir del ritual. El quechquémitl totonaco de la región de Pantepec" (Trejo Barrientos, 2006).

<sup>613</sup> Doce si se trata de una mujer, trece si de un hombre.

Como se puede observar en la siguiente fotografía, esta misma división se reafirma cuando miramos el contexto que componen la mesa-mundo, la Gran Estrella y el altar. Como ya he señalado, la primera es el *kakilhtamaku*, el “tiempo contenido” o el universo con sus cuatro esquinas. Arriba de él, en posición cenital, está Venus matutina y debajo de la mesa, en el nadir venusino, se colocarán ofrendas vinculadas con la muerte de la Gran Estrella. A un costado de la mesa-mundo aparece la ofrenda a la Tierra y a las semillas, plano inframundano que puede corresponderse, lo mismo con la parte inferior del altar —como entre los otomíes y los nahuas— o con la parte inferior de la mesa-mundo. Cualquiera que sea el caso, esta imagen, que por más de cuarenta años dispuso José Márquez para dirigir los rituales, es el complemento en corte vertical de los diagramas que él y Guadalupe Gaspar trazaron sobre el papel.



Foto 34. Ritual de *Lakstakun* o de “Las Estrellas”. Ceiba Chica, Pantepec. Leopoldo Trejo, 2022.



## CAPÍTULO X

### EL TRIÁNGULO MITOLÓGICO Y LOS CERROS JUAN.

#### CONCLUSIONES

Junto con Roberto Williams y Alain Ichon, Minerva Oropeza Escobar es una figura central en los estudios etnográficos del grupo etnolingüístico totonaco. Sin embargo, ella no nos legó una monografía de alguno de los grupos dialectales sino un ensayo interpretativo sobre la mitología totonaca del huracán: *Juan Aktzín y el diluvio. Una aproximación estructural al mito totonaco* (Oropeza Escobar, 1998). Lingüista de primera formación, en este pequeño libro la autora organizó e interpretó a 29 relatos del mito de *Aktsini'* que se concentran en la zona de Papantla y en los lomeríos inmediatos. Las versiones más occidentales proceden de Zozocolco de Hidalgo y Coxquihui, en la llamada Sierra de Papantla, municipios veracruzanos con altitudes de 303 y 151 m s. n. m., respectivamente, por lo que pueden considerarse versiones costeras o de tierra caliente. Nuestro mito huracánico de referencia, Tajín 0, forma parte de este *corpus*.<sup>614</sup>

Para llevar a cabo su estudio Oropeza dividió en cuatro secuencias a los relatos.<sup>615</sup> La primera, que sólo aparece en siete variantes, narra el rapto de Juan *Aktzín* por una enorme águila que lo llevó a su nido en una montaña, árbol o barranca occidental. Antes de ser devorado por el ave y sus crías, Juan les dio muerte y bajó del nido. La segunda, presente en 27 versiones, narra el tránsito de Juan hasta que encontró el hogar de los Truenos. La tercera secuencia describe las tareas que los Truenos le impusieron a Juan en su casa, por ejemplo, cocinarles. Todas fueron fallidas. Finalmente, la cuarta cuenta cuando el desobediente Juan vistió el traje de Huracán, desató el diluvio y fue detenido y confinado en el mar (Oropeza Escobar, 1998, págs. 48-54). Esta es la única secuencia presente en todas las variantes, algo natural toda vez que el acto incoativo primordial es la lluvia moderada, la cual se logra conteniendo a la tormenta.

---

<sup>614</sup> Además de estos 29 relatos, Oropeza Escobar registró decenas más que no fueron usadas directamente para el análisis pero sí influyeron en la construcción de sus hipótesis.

<sup>615</sup> En el presente ensayo he llamado episodios a este tipo de corte temático.

Con estas secuencias Oropeza conformó una especie de “enciclopedia” o “diccionario mitológico” a partir de información etnográfica, de campo y de gabinete relativa a las concepciones totonacas sobre los fenómenos meteorológicos. Igualmente importantes fueron las fuentes documentales históricas, en especial, las escritas por Sahagún, Durán, Motolinía y Las Casas. Equipada con el diccionario mitológico, la autora realizó un análisis estructural según las propuestas de Claude Lévi-Strauss y Algirdas Greimas, de tal forma que a partir de la distinción de niveles y códigos, secuencia tras secuencia nos lleva de la mano por el mito de Juan Akztin.

Más que criticar las hipótesis estructuralistas formuladas por Minerva Oropeza deseo dirigir mi atención a las soluciones metodológicas que tomó al enfrentarse a ciertos obstáculos. Por ejemplo, para interpretar a la gran águila que en la primera secuencia rapta a Juan echó mano, primero de la monografía de Alain Ichon sobre los totonacos septentrionales, y en segunda instancia de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Bernardino de Sahagún. En sus palabras:

Recurrimos a fuentes históricas debido a que, con excepción del libro de A. Ichon, no contamos, para este caso particular, con información relativa a la cultura totonaca. Por otra parte, López Austin, con base en sus vastos estudios sobre la mitología de los pueblos mesoamericanos, ha llegado a la conclusión de que éstos comparten una base cosmológica y religiosa, pese a las grandes variaciones regionales. (Oropeza Escobar, 1998, pág. 62).

La carencia de información etnográfica sobre el grupo dialectal central la obligó a mirar hacia el norte y tomar como base de sus interpretaciones a *La religión de los totonacas de la sierra* (Ichon, 1990), obra que da cuenta de un territorio cultural, étnica y míticamente divergente. Asimismo, segura de la continuidad cosmogónica de los pueblos del trópico norteamericano viajó hacia el pasado, principalmente hacia el Altiplano Central, en busca del significado de ciertos personajes o elementos. La unidad cosmogónica mesoamericana y el parentesco lingüístico sirvieron de justificación de los grandes saltos escalares y de los largos viajes temporales.<sup>616</sup>

---

<sup>616</sup> En descargo de la autora, hacia finales del siglo XX el volumen de estudios monográficos sobre los totonacos centrales era escaso, y si a ellos sumamos que en aquel entonces no existían los repositorios digitales de las principales universidades se entiende que haya tenido que echar mano de Sahagún y de Ichon. Hoy en día, como he intentado demostrar, no hay pretexto para iniciar el análisis de los mitos totonacos centrales fuera de su territorio étnico e, incluso, de su mitad climática.

Un segundo punto que deseo señalar es la identificación que hizo de los temas del diluvio y del huracán. Como he señalado, aunque están imbricados no hacen secuencia y, por lo tanto, no existe un mito huracánico del diluvio. Incluso en la versión Tajín 0, misma que trabajó Oropeza, el diluvio no pasa de ser una amenaza. La secuencia básica de destrucción y recreación del mundo únicamente aparece en aquellos relatos como los de la perra-mujer o del ahumado del cielo en donde el origen de una nueva humanidad, o en su defecto, el origen de los monos y los perros, suceden a la devastación por agua.

Esta diferencia fue pasada por alto por Minerva Oropeza y por eso, aunque asumió la fusión del diluvio y Huracán, la divergencia temática provocó que los mitos diluviales que refiere —ahumado del cielo y perra-mujer— no fueran parte del *corpus* de 29 variantes de Juan Aktzín. Al contrario, aparecen aislados y su presencia es anecdótica evitando así que la autora pudiera penetrar en las complejidades simbólicas y sociológicas del diluvio y en su lugar forzara lazos de sentido entre personajes. Por ejemplo, en una versión de la llegada de Juan a la casa de los Truenos repara en que el protagonista logra salir del barranco ayudado por unos monos. Estos animales le permitieron tender un lazo de continuidad y sentido con el episodio del ahumado del cielo, en concreto, con versiones que terminan con la conversión de los sobrevivientes en monos, como Papantla 11, Pantepec 2 y Pisaflores 1, variantes que muy próximas a la versión colonial contenida en *La leyenda de los soles* (tabla 9, pág. 459).

Una vez establecido el lazo de continuidad Oropeza Escobar asumió que las versiones totonacas invierten el orden prehispánico de los Soles o eras, y como evidencia trajo a colación el episodio de la perra-mujer, el cual únicamente aparece junto con el del cielo ahumado en la zona de Papantla.<sup>617</sup> Como no prestó atención a la distribución de los episodios la presencia de monos y perros en los mitos del diluvio fue leída como prueba de la continuidad con el mito colonial y le sirvió para postular la supuesta inversión totonaca del orden de los Soles (Oropeza Escobar, 1998, pág. 81), tema ajeno a la interpretación del mito de Juan Aktzín.

---

<sup>617</sup> Oropeza Escobar postuló esta hipótesis a partir de una mala paráfrasis que María del Carmen Ceballos (1988) hizo de la obra de Ichon, a la cual citó en extenso. Es importante señalar esto porque, contrario a lo que aparece publicado en su libro, la inversión del orden de los Soles no es una interpretación de Alain Ichon, sino de la lectura que María del Carmen Ceballos hizo de algunos pasajes de la obra de Alain Ichon.

Segura de la continuidad cosmogónica y preocupada en seguir la pista a los personajes, nuestra autora rastreó a la figura del mono en diferentes fuentes, tanto presentes como pretéritas. Sin embargo, no realizó el mismo ejercicio para el caso del perro de tal forma que el episodio de la perra-mujer quedó como un dato anecdótico y la aparición de los dos mitos del diluvio en la zona de Papantla parece algo natural, cuando se trata de un problema capital. Si efectivamente el episodio de la perra-mujer es propio de los totonacos centrales y su emergencia colonial respondió a una estrategia de unidad étnica frente a la desaparición de los antiguos *altépetl* y sus élites; mientras que el del cielo ahumado, opción primordial de los totonacos del norte, es un fragmento del gran mito cosmogónico proveniente del Altiplano, su convergencia y sobrevivencia en las inmediaciones de El Tajín-Papantla sugiere procesos históricos y contemporáneos muy particulares.

En el capítulo octavo sostuve que entre estos relatos prevalece una relación de mutua sustitución. Si a ello sumamos que el registro más temprano de la perra-mujer data de principios del siglo XX y el del ahumado del cielo de la colonia temprana, mi hipótesis de que el primero fue la respuesta de los totonacos centrales al nuevo contexto étnico, político y territorial impuesto por los invasores ibéricos se robustece. En contraparte, la presencia del ahumado del cielo en el territorio septentrional sugiere que la complejidad étnica, lingüística e histórica impidió la consolidación de una unidad étnica totonaca análoga a la central, escenario que etnográficamente se corrobora en las marcadas divergencias al interior de la mitología huracánica que describí en el capítulo anterior.

La presencia de uno u otro es evidencia de procesos históricos divergentes, por ejemplo, las tradiciones y regiones teotihuacana-texcocana y totonaca que propone Bernardo García. De ser así, su presencia conjunta en la costa implica que ahí confluyeron ambas tradiciones configurando una especie de vértice costero que, si bien mitológica, étnica y lingüísticamente responde mayoritariamente a la lógica del grupo dialectal central, durante siglos ha tenido intensos intercambios con sus parientes del norte, los cuales tuvieron más influencia de los pueblos del Altiplano que buscaban controlar la ruta hacia Tuxpan.<sup>618</sup>

La ventaja del grupo dialectal central respecto a sus parientes del norte —si es que se puede hablar de ventajas— es que al quedar comprendidos entre los ríos Cazonces y Tecolutla pudieron configurar un territorio eminentemente totonaco que corre desde la Bocasierra

---

<sup>618</sup> Aquellos de la cuenca del Tecolutla tuvieron como principal influencia, durante el Epiclásico a El Tajín, y posteriormente, a los náhuatl y náhuatl que los cercaron hacia el sur y el occidente.

hasta el mar. Por ello no extraña que la distribución del episodio de la perra-mujer coincida con el sintagma fluvial del Zempoala y éste con la ruta de la *Jukiluwa*. Por su parte, aquellos del norte, relativamente fragmentados y ensimismados comunitariamente, no echaron a andar relatos de origen y unidad étnica abarcadores y por ello sólo conservaron el episodio del cielo ahumado, el cual, confieso, me parece una reliquia o sobrevivencia pues sociológicamente no he podido darle un sentido étnico o territorial como a su contraparte central.

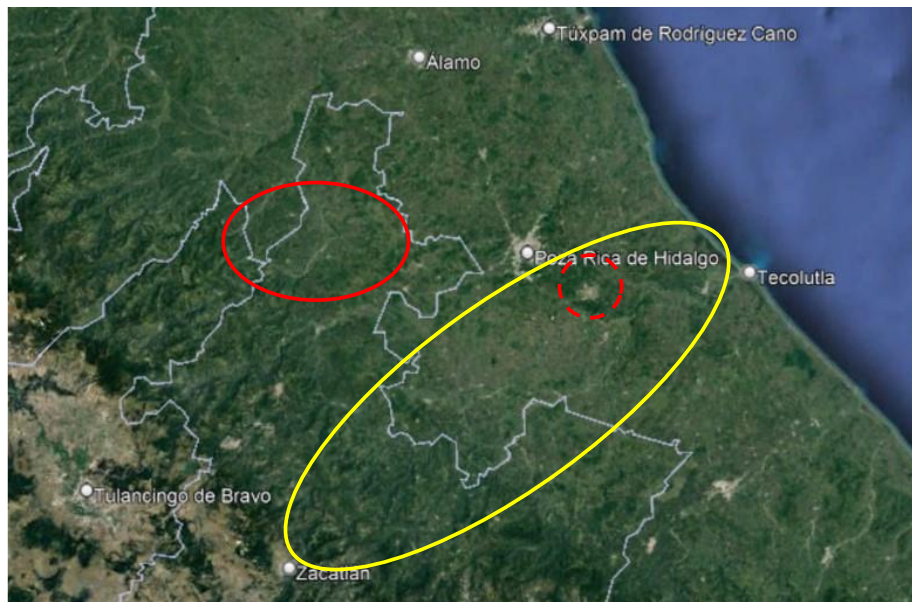
El hecho de que estos episodios diluviales no hagan secuencia, y en caso de hacerlo, que la incompatibilidad temática reduzca al mínimo al ahumado del cielo como vimos en los casos de Huitzilán 1 y Coyutla 1, nos habla de que dos mitos del diluvio no pueden compartir el mismo espacio en el mismo tiempo. Por ello, cuando Leandro Lamur le narró los dos episodios a Fernando Horcasitas (Papantla 1 y 11), marcó un quiebre y antes de iniciar con el relato de la perra-mujer dijo: “una vez pasado el diluvio...”. La evidencia etnográfica mostrada en este ensayo sostiene que la presencia de la perra-mujer cancela la posibilidad de que los responsables de ahumar el cielo sean convertidos en monos, de ahí que la presencia de ambos en Papantla deba explicarse, en primera instancia, por procesos de difusión y contacto.<sup>619</sup>

Respecto al problema del orden de los Soles el análisis de los mitos totonacos sugiere que el cataclismo por inundaciones debió ocupar el cuarto sitio en la serie; de otra forma la relación de filiación entre las generaciones de humanos se cancela, lo mismo que el tema del canibalismo, preocupación que sin duda está detrás de la gran secuencia cosmológica. Mas que en el perro, el mono, el zopilote, Tezcatlipoca o cualquier otro personaje pretérito o actual que participa de este mito, debemos poner atención en los peces, hijos de la tormenta y ancestros lejanos nuestros. La ausencia de tonalismo con los seres del agua apunta a que entre ellos y los humanos prevalece una distancia ontológica mayor a aquella que persiste entre los seres del monte (animales y árboles) y nosotros. Detrás de los cambios de eras está una secuencia productiva que nos lleva de la pesca a la caza y finalmente a la agricultura.

---

<sup>619</sup> Por otro lado, más allá de las hipótesis regionales, deseo comentar que el análisis de los mitos del diluvio me permitió reconocer en los tipos C y D de Horcasitas (ahumado del cielo y perra-mujer), desarrollos lógicos de los A y B (con sobrevivientes y sin sobrevivientes), los cuales, quizá, sean más tempranos.

El episodio del ahumado del cielo lleva implícito el canibalismo, tema que una vez instaurado el tiempo de Sol, dio paso a la relación de mutua predación que prevalece entre Huracán y los humanos. La liberación del maíz truncó la relación filial entre los seres del agua, primordiales, y la humanidad, estableciendo las fronteras corporales que hoy en día definen a las especies. Desde entonces hombres y mujeres pescan y cazan; sin embargo, saben que tarde o temprano serán pescados y cazados por alguna de las personificaciones de *Aktsini'*, ya sea en los cuerpos de agua o en el monte. Cozoles por peces es la consigna.



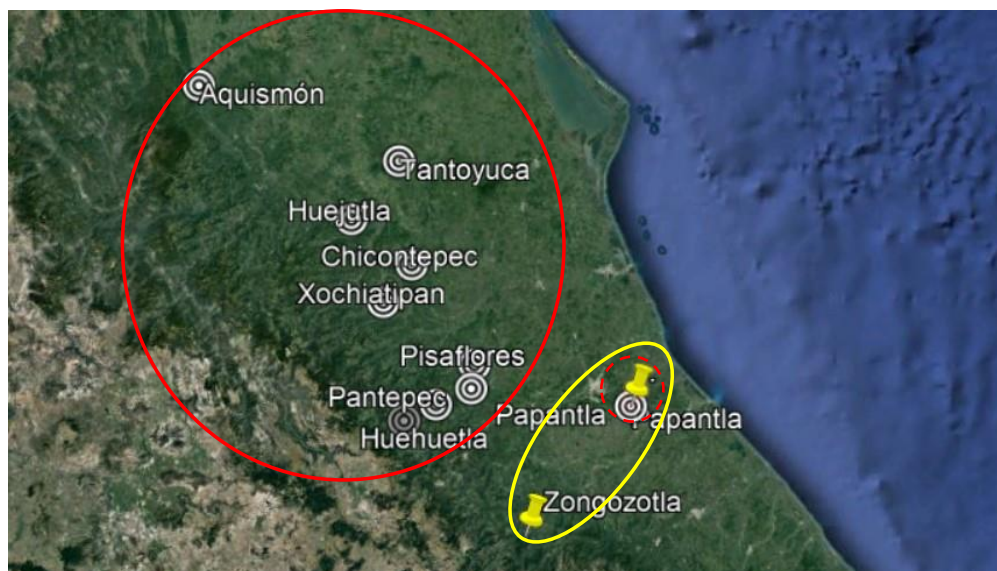
Mapa 47. Distribución de los episodios del ahumado del cielo (rojo) y de la perra-mujer (amarillo). En líneas azules la zona de Papantla en donde se registraron ambos.

En el mapa he marcado con un óvalo amarillo el área aproximada en donde el episodio de la perra-mujer es constante. Se trata, sabemos, del territorio totonaco central e incluye las vecindades que tiene con los municipios náhuatl. El gran óvalo rojo, ubicado en el norte del río San Marcos, delinea al territorio totonaco septentrional junto con sus vecinos tepehuas. Según mis hipótesis, en esta zona debe prevalecer el episodio del ahumado del cielo. Finalmente, el círculo rojo intermitente delimita el área alrededor de El Tajín-Papantla en donde ambos han sido registrados.

Sobre el primero no es necesario abundar más. Del segundo es importante señalar que su distribución es mucho más amplia de que la que he marcado. Hacia el norte del territorio totonaco ha sido registrado entre los nahuas de Huejutla (Stiles, 1985) y Xochiatipan,

Hidalgo (Hooft y Cerda, 2003); los nahuas de Chicontepec, Veracruz (Gómez Martínez, 2008); los teenek de Aquismón, San Luis Potosí (Hooft y Cerda, 2003); los teenek de Tantoyuca, Veracruz (Ariel de Vidas, 2003); y como vimos, entre los tepehuas de Pisaflores, Veracruz (Williams García, 1972); y los tepehuas de Huehuetla, Hidalgo (Gessain, 1953; Munguía, comunicación personal).

Esta distribución sigue la ruta a Tuxpan y cubre prácticamente toda la Huasteca. Aunque los óvalos únicamente son ilustrativos y no se corresponden de manera exacta con ninguna distribución real, la vecindad que los otomíes orientales tienen con los pueblos totonaco septentrional, tepehua y nahua de la Huasteca me llevan a sostener que el relato del ahumado del cielo debe formar parte de su acervo mitológico.<sup>620</sup> Desde tiempos de Teotihuacán la ruta del Valle de México hacia Tuxpan fue disputada y altamente transitada; ya en el Epiclásico y el Posclásico por ella avanzaron los pueblos nahuas y otomíes que desplazaron y fragmentaron a los totonacos septentrionales, a los tepehuas y a los teenek, migraciones que a la postre definieron la postal de extraña mezcla que describió Frederick Starr y que justifica que al norte del Totonacapan se le denomine Huasteca del sur o Huasteca meridional.



Mapa 48. Distribución de los episodios del engaño con la nube y del ahumado del cielo (en rojo) Huasteca y el norte del Totonacapan. En amarillo la distribución del episodio de la perra-mujer.

<sup>620</sup> Federica Rainelli documentó una versión muy esquemática en San Bartolo Tutotepec, Hidalgo (2019).

En este escenario la presencia del episodio del ahumado del cielo en el área de Papantla testimonia que los totonacos septentrionales, al no alcanzar la desembocadura del Tuxpan,<sup>621</sup> voltearon la mirada hacia la desembocadura de sus parientes lingüísticos del centro con quienes por siglos compartieron una larga frontera que osciló a lo largo del río Cazonos y que sintió de manera directa la influencia de El Tajín. Fue así que alrededor de El Tajín-Papantla se configuró un área de confluencia lingüística, cultural, ritual y, por su puesto, mítica. Se trata de un vértice costero en donde las dos principales tradiciones míticas de los pueblos totonacos convergen, aunque no de manera equitativa, pues la evidencia etnográfica es contundente respecto a la hegemonía de la tradición central, la cual trasciende las diferencias lingüísticas como en los casos de Zihuateutla, Mecatlán y Coahuatlán, que a pesar de hablar lenguas septentrionales, responden a los cánones culturales del centro.<sup>622</sup>

1.

La hipótesis de un vértice costero alrededor de Papantla-El Tajín no es exclusiva de los mitos del diluvio. El siguiente episodio, el rapto de Juan por parte de una gran águila es otro indicio de esta zona de interacción. Al igual que el del ahumado del cielo el rapto por el águila es poco recurrente (sólo 7 versiones de un *corpus* de 29), pero sobre todo, no ha sido registrado más allá de la mitad climática cálida del territorio central. Si bien el personaje de una gran ave de nombre *Pichawa* puede aparecer en distintos puntos del Totonacapan, hasta el momento no tengo conocimiento de relatos de la mitad fría que la hagan partícipe del rapto de Juan. De confirmarse esta distribución es probable que este episodio sea una estrategia para integrar al universo septentrional en el polo costero del centro. Reproduzco una versión proveniente del municipio de Cazonos, Veracruz, la más oriental de nuestro *corpus*.

---

<sup>621</sup> Probablemente por la resistencia teenek y posteriormente por la penetración nahua.

<sup>622</sup> Otra posibilidad es que el mito haya sido llevado a esa zona por población náhuatl que durante el Posclásico tardío habitó en Papantla.



## [Cazones 1]

Había una vez un huérfano que vivía con sus abuelos. Lo mandaban a trabajar todos los días; pero él prefería irse a jugar al pie de un árbol.

En una ocasión, el huérfano pidió a su abuela una canasta de tortillas para todo el día. La abuela se la dio y el huérfano dijo que iría al trabajo. Como éste no trabajaba, empezó a hacer una jaula del bejuco que tenía el árbol. Una vez terminada, se metió en ella y justo en ese instante llegó el siete cabezas y trozó el bejuco, llevándose la jaula hasta su nido, donde tenía a sus crías.

El siete cabezas dejó la jaula al pie de la peña y como sus animalitos estaban hambrientos, empezaron a rasgar la jaula, queriendo devorar al niño. Este llevaba un cuchillo y empezó a cortarles la cabeza uno a uno; por último, el siete cabezas quiso comerse al huérfano; pero también a él le cortó la cabeza.

Una vez fuera de peligro, el huérfano salió de la jaula y le cortó las alas al animal. Se las puso, y enseguida voló hacia abajo. Llegó a un monte que para él era desconocido. En ese instante se escucharon cantos de gallo y ruido de que se estaba rajando leña; terminando de rajar, se tendió un lazo en el suelo por sí mismo y se juntó toda la leña...

*[San Juan Aktsini' sigue al atado de leña y llega a casa de los Truenos, quienes lo adoptan y le dejan ciertos quehaceres, pero es un desobediente.]*<sup>623</sup>

Después de que se fueron los dioses Truenos, Juan desobedeció y se puso el traje que servía para acabar con el mundo. Voló hacia arriba. Entonces salieron nubes y empezó a llover y a relampaguear.

Cuando los dioses Truenos se dieron cuenta, Juan ya había matado la mitad de gente que habitaba el mundo. Fue entonces cuando lo persiguieron; levantaron seis peñas altas y resistentes para atraparlo; pero las destruyó totalmente.

Entonces los dioses Truenos fueron a ver a la Virgen de Guadalupe para pedirle ayuda. Esta les dijo:

—Iré a lavarme la cabeza en el mar mientras ustedes van a decirle a Juan que si de veras tiene mucho poder, que destruya la peña más grande que está a la orilla del mar.

Los dioses obedecieron y le dijeron lo acordado a Juan. Cuando este trató de destruir la peña, se fue de clavado, porque la peña era de pura nube. Fue a dar al mar, donde la Virgen se estaba lavando la cabeza. En ese instante, ella se arrancó un cabello y con éste lazoó a Juan; entonces los Truenos se le echaron encima y lo ataron bien, dejándolo dentro del mar. Pero ya no lo pudieron quitar el traje.<sup>624</sup>

Aunque el relato no es explícito respecto a la dirección espacial del rapto la referencia a una peña sugiere que siguió el eje oriente / poniente, es decir, la ruta solar, y por lo tanto

---

<sup>623</sup> Por cuestiones de espacio, omití el episodio de la llegada de Juan a la casa de los Truenos.

<sup>624</sup> Bartolo Ramos García y Rogelio Hernández García, Cruz Blanca, Cazones, Veracruz, 5 de abril de 1982. Este relato cuyo título original es "San Juan Aktzin" forma parte de la compilación inédita de narrativas realizada por la Unidad Regional Norte de Veracruz de la Dirección General de Culturas Populares s/f.

fue de las tierras altas a las bajas para después descender a través del monte y llegar a la casa de los Truenos y, finalmente, al mar. El nombre del ave, Siete Cabezas, es muy útil para ubicar al nido. En Pantepec 1 (pág. 436) se cuenta que cuando el cerro Postectli llegaba hasta el cielo por él descendía una gran serpiente llamada Siete Cabezas que se alimentaba de humanos. Para romper el cerro se convocó a san Juan *Aktsini'*, quien después de cumplir con su misión, fue engañado con la nube y hecho prisionero en el fondo del mar.

El que Siete Cabezas sea el nombre del águila y de la serpiente indica que su sentido va más allá del simbolismo que define al guarismo en todo el Totonacapan. El siete connota lo nefasto y al lado septentrional del mundo; sin embargo, comparte estas cualidades con el occidente, lugar del ocaso asociado con el mundo subterráneo y con los muertos. La fusión de estos sentidos, el contexto general de los mitos huracánicos y la relación explícita que Pantepec 1 plantea entre el Siete Cabezas y los cerros de Chicontepec me llevan a plantear que la ubicación del nido del águila está en este último lugar. Por lo tanto, la peña a la que se refiere el relato es el *Aktujun sipi*, *Talhteqene'* o Postectli, según se le miente desde el territorio totonaco central, el totonaco septentrional o el nahua de la Huasteca.

Como vimos en el capítulo séptimo, este impresionante cono volcánico marca el límite simbólico del cosmos totonaco en ambos territorios. Ahí es donde se guardan a los animales compañeros, donde viven los brujos, los naguales y los que mataron a Cristo; pero también es el origen primordial del maíz y de las Siete Torres que pretendían alcanzar el cielo. Lugar de peligro y muerte, el *Aktujun sipi* o *Talhteqene'* también lo es de fertilidad y vida, combinación que evoca de manera directa al inframundo y al dios creador por excelencia, Huracán.

En este contexto, la recurrencia del Siete Cabezas en Cazones como en Pantepec y su ubicación en la frontera septentrional del universo totonaco,<sup>625</sup> sugiere lazos de continuidad simbólica entre las tierras bajas del territorio central y el grupo dialectal septentrional, continuidad que sostiene la hipótesis del vértice costero. Sin embargo, la diferencia entre una gran serpiente que baja del cielo y la enorme águila que sube de la costa a las montañas apunta en sentido contrario. Desde mi perspectiva, la razón de ser de esta discrepancia son

---

<sup>625</sup> En Coxquihui 2 (pág. 230) aparece una enorme serpiente de doce cabezas que devora a humanos. Como comenté en su momento, lo más probable es que esta serpiente, identificada como la *Xt'icat luwa*, originalmente haya sido una Siete Cabezas. El doce es una cifra sin connotaciones nefastas.

los trayectos que siguen ambos animales. Mientras en el del rapto de Juan el águila sigue la ruta solar, en el del engaño con la nube la serpiente desciende del cielo a la tierra, movimiento análogo a la ruta de la *Jukiluwa* y sus variantes, las cuales indefectiblemente siguen el eje poniente / oriente. En otras palabras, si consideramos que el rapto de Juan sólo se ha registrado en las zonas bajas lo más probable es que su objetivo sea establecer un polo occidental a partir del cual dará inicio al ciclo huracánico. Por su parte, el descenso de la serpiente siempre seguirá el sentido de los ríos.

En la siguiente versión, procedente de Papantla, los sucesos tuvieron lugar en un lugar muy lejano en donde los hombres se dedicaban a la agricultura. Como el ave raptora no tiene nombre es difícil identificar la ubicación del nido. Sin embargo, la descripción de las milpas primordiales que leímos en Papantla 10 (Anexo I), el énfasis en la lejanía del sitio en donde ocurrió el rapto, el relato de la Siete Torres (Papantla 9) y la versión anterior me hacen pensar que se trata de Chicontepec.

#### [Papantla 12]

Se dice que en un lugar desconocido y muy lejano, habitaban unos hombres que se dedicaban a la agricultura. Éstos tenían por costumbre salir a trabajar con un canasto tejido con caña de maíz, que les cubría la cabeza y se apoyaba sobre sus hombros; lo usaban así para protegerse de la caída de las águilas, pues éstas agarraban a los hombres que no lo tenían y se elevaban por los cielos hasta desaparecer con ellos. Cuando los hombres se cubrían la cabeza, las águilas también caían, pero tan sólo se llevaban el canasto.

Entre aquellos hombres vivía uno, huérfano de padre y madre, que siempre se preguntaba:

—¿A dónde se llevarán las águilas a los que no se ponen el canasto?

Uno de tantos días se decidió y fue a trabajar a la milpa sin el canasto; cuando llegó pensó:

—Hoy iré a conocer el lugar a donde van las águilas.

Firme en su idea, empezó a trabajar. No había adelantado mucho en su trabajo cuando de pronto apareció el águila, cayó sobre él, lo agarró con fuerza y se elevó. Ésta voló hasta un lugar muy alejado del pueblo del huérfano. Al llegar a una montaña empezó a bajar en un lugar limpio. Antes de caer, el huérfano, que llevaba su machete en el cinto, lo cazó y de un tajo la mató, haciendo lo mismo con las crías de las águilas. Al terminar con éstas, miró los huesos de muchos hombres que habían dejado las águilas, comprendiendo que éstos eran los restos de todos aquellos que no habían cargado la canasta para cubrirse.

El huérfano dejó el lugar y empezó a caminar días y noches sin comer. Avanzaba por entre los árboles cuando a lo lejos escuchó el ruido que hace el hacha cuando corta la madera. Se dirigió hacia el lugar de donde provenía el ruido y miró que no había ningún leñador, sino una hacha que se movía en el aire por sí sola; de repente, la leña cortada se hizo un atado y el hacha voló hasta éste, metiéndose en medio. Una vez ahí, el atado empezó a rodar por una vereda. El huérfano lo fue siguiendo hasta que llegó a un lugar en donde había pirámides;

como el atado se metió dentro de una de ellas, el huérfano hizo lo mismo y llegó hasta donde estaban los doce viejitos o dioses.

Los dioses se pusieron de acuerdo y aceptaron que el huérfano se quedara con ellos.

Cuando lo vieron los dioses, de inmediato le preguntaron:

—¿Qué haces aquí?

A lo que huérfano contestó:

—Vine siguiendo el atado de leña que está ahí.

—¿De dónde vienes?

A lo que huérfano contestó:

—¡De donde las águilas murieron!

Los dioses volvieron a preguntar: —¿Quiénes son tus padres y a dónde vas?

A lo que huérfano contestó:

—No tengo padre ni madre y quisiera quedarme aquí, vivir con ustedes ayudándoles a trabajar.

Le encomendaron que hiciera de comer mientras salían a trabajar. Además, éstos llamaron al huérfano “Juan”.

Como había transcurrido el tiempo desde la llegada de Juan, los dioses se prepararon para ir a trabajar. Antes de su partida, le dijeron.

—Si tienes hambre y quieres comer plátano, tan solo será necesario que digas: ¡que caigan Plátanos!

Partieron los dioses y Juan sintió hambre; pero se dijo:

—Con un plátano no alcanzará para quitarme el hambre: será necesario pedir que caigan muchos plátanos.

Así lo hizo; entonces empezaron a caer muchos plátanos hasta que lo taparon. Los dioses se dieron cuenta de que Juan estaba en peligro y regresaron a salvarlo.

Por segunda vez, los dioses se fueron a trabajar; pero antes de partir, le dijeron:

—Pon nixcón y échale un grano de maíz.

Juan iba a poner el nixcón, cuando se dijo:

—Un grano de maíz no va a alcanzar para que comamos todos; será necesario que le ponga más.

Así lo hizo, echó un puño de maíz y los granos empezaron a engordar hasta lo taparon. Los dioses se dieron cuenta que Juan estaba en peligro y por segunda vez regresaron a salvarlo.

Los viejitos le dijeron a Juan que en adelante debía ser obediente, advertencia que le hacían porque no seseaban que tocara nada de lo que había en el lugar.

Sin embargo, como Juan veía que los dioses no estaban, una de tantas veces abrió un baúl que le llamaba mucho la atención. En él estaban, entre otras cosas, una capa y una espada.

La primera representaba a la lluvia, el huracán; la segunda los relámpagos y truenos. Juan tomó la capa y empuñó la espada, empezando a girar y a mover la espada. Entonces empezó a llover y tormentar sin límite.

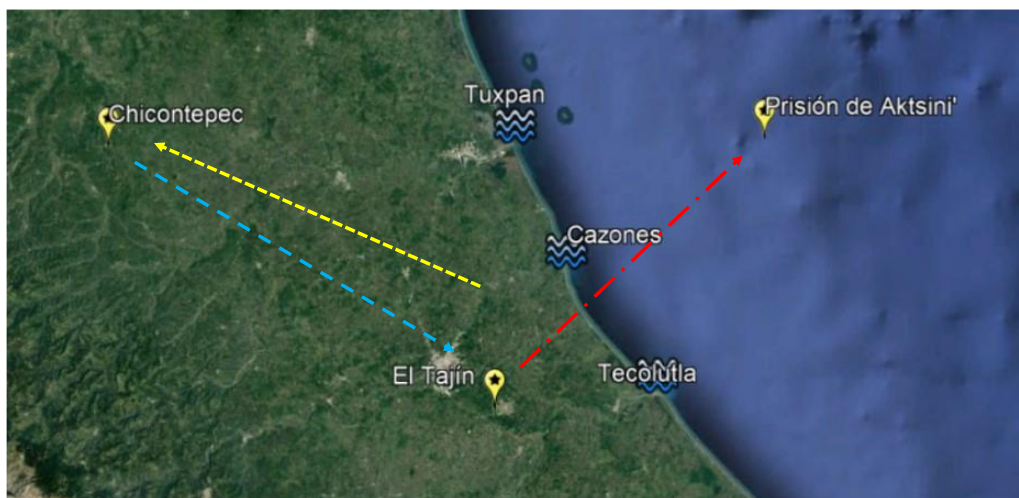
Cuando los dioses se dieron cuenta de lo que sucedía, de inmediato regresaron para detener a Juan. Una y otra vez le echaron de nubes; pero Juan se escabullía y el huracán aumentaba en fuerza, acompañado de relámpagos y truenos. No fue sino hasta que le echaron doce capas cuando pudieron agarrarlo.

Con Juan bajo las nubes, los dioses fueron a ver a la Virgen para pedirle un cabello con el cual debían amarrar a Juan. La Virgen se los entregó y, después de atar al huérfano, lo echaron al mar. Al caer en éste, el cabello se convirtió en cadena y Juan se fue con ella hasta el fondo del mar.

Juan se encuentra aún en el mar, con los doce viejitos, y siempre pregunta cuando es el día de su santo para celebrarlo. Sin embargo, nunca le dicen la verdad, pues, en caso de decírsela, se desataría otro diluvio. (Oropeza Escobar, 1998, págs. 45-48).

Al igual que en Cazones 1 el nido se ubica en una montaña, por ello, después de decapitar al ave madre y a sus crías, Juan bajó y caminó por días hasta la casa de los Truenos, que es donde había pirámides, referencia a El Tajín. En ambas versiones hay un doble desplazamiento, primero del pueblo a la montaña y luego de la montaña a la casa de los Truenos y al mar. Si efectivamente el nido del águila se localiza en Chicontepec el rapto de Juan ocurre sobre un eje sureste / noroeste, dirección contraria al flujo de los ríos, a la trayectoria de *Aktsini'* y al descenso de la *Jukiluwa*, anomalía que quizá esté relacionada con la importancia prehispánica y contemporánea de El Tajín-Papantla y con el hecho de que los totonacos septentrionales jamás alcanzaron la desembocadura del Tuxpan y en su lugar voltearon su mirada hacia la del Tecolutla.

En el siguiente mapa la línea amarilla señala el desplazamiento del rapto de Juan; la azul, su trayecto a la casa de los Truenos y la roja la dirección que siguió su captura y cautiverio en el mar. Si como postulé en el capítulo séptimo el *Aktujun sipi* septentrional es la frontera simbólica del grupo dialectal central hacia aquella dirección, el episodio del rapto de Juan tiene como propósito integrar a los territorios norteños en su órbita mítica. La referencia explícita a los cerros de Chicontepec en varios relatos de la cuenca del Tecolutla, desde Eloxochitlán hasta Papantla, apunta a que el *Aktujun sipi*, además de ser un referente mítico de primer orden, fue un destino ritual importante como afirman Ignacio Allende 5 y 7.



Mapa 49. Contexto geográfico de los relatos Cazones 1 y Papantla 12.

No obstante, de manera análoga a lo que vimos en el caso de *Aktujun sipi* meridional, existen versiones en donde el vuelo del águila da la espalda a Chicontepec y en su lugar se dirige hacia el lindero sur del territorio etnolingüístico. Procedente de Espinal, Veracruz, en la siguiente variante el águila tiene su nido en un precipicio, un *musing*, referencia propia de la zona de tránsito climático del territorio central en donde los acantilados que se forman a la vera del Zempoala han servido de inspiración a los mitopoetas.

#### [Espinal 1]

Había una vez un poblado donde no se podía pasear despreocupadamente, pues con cierta frecuencia bajaba un águila a devorar a la gente del lugar.

Una vez, un borrachito de nombre Juan, que diariamente se dedicaba a beber, se fue a la cantina, pues no le importaba si andaba el águila o no. En cambio, el resto de gente que trabajaba en el campo, siempre traía una puerita construida con pura caña de maíz para cubrirse con ella y evitar que el águila los atrapara, pues ésta, al caer, lo que se llevaba era la puerta.

Una de las veces en que el águila bajó, Juan se encontraba completamente ebrio, tirado en el camino; y, debido a ello, el águila lo atrapó con facilidad, llevándolo hasta su nido.

El ave llegó rendida al lugar, dejando en el suelo a Juan. Este se recuperó pronto y se levantó para sacar de su cubierta un machetito con el que cortó la cabeza al águila, causándole la muerte.

Al mirar hacia afuera del nido, Juan se dio cuenta que se encontraba en un abismo rodeado de grandísimas elevaciones y montañas. Apuradamente, buscó la manera de salir, trepando

entre las rocas hasta lograrlo. Una vez a salvo, escuchó que leñaban en una montaña cercana, por lo que echó a andar. Al llegar al lugar donde se escuchaban con más intensidad los hachazos, se encontró con que no había ningún leñador: tan solo vio un hacha que brincaba y, la vez, cortaba la leña.

Juan quedó sorprendido. Y se sorprendió más aún cuando el hacha le preguntó qué estaba buscando. El hacha le hizo saber que el abismo que se veía a lo lejos era el lugar donde habitaban los Dioses de los Truenos y que en aquella montaña también vivían dioses, que por ellos nadie como Juan —es decir, ningún ser humano— se encontraba en aquel lugar.

A la pregunta del hacha, Juan respondió que él había llegado hasta aquel sitio llevado por un águila que lo había atrapado cuando se encontraba dormido en el camino. Entonces el hacha le preguntó si podía comprobar lo que decía, por lo que Juan le mostró la cabeza del águila, que traía envuelta en su pañuelo.

—Muy bien —le dijo el hacha—, pues con eso vas a comprobarle a los dueños de la casa donde me encuentro, lo que andas haciendo en sus dominios.

Al terminar de decir esto, la leña se amarró con un bejuco y el hacha se insertó en medio del atado, que se fue rodando hasta llegar a la casa de Miguel. Esta se encontraba iluminada por las estrellas, los luceros y los Siete Cabrillos.

*[Juan es adoptado por Miguel pero es desobediente. Vistió la ropa de Huracán y desató el diluvio.]*

Cuando Miguel se dio cuenta de la lluvia, los truenos, el ventarrón y los desastres que estaban ocurriendo, de inmediato supo que era Juan el causante; por ellos Miguel se fue tras él.

*[Miguel logra detener a Juan y le advierte que no vuelva a desobedecer. Sin embargo, una vez más viste la ropa y la espada para acabar con el mundo y la gente comienza a morir]*

Miguel estaba trabajando; pero, al darse cuenta de lo que sucedía, supo de inmediato que se trataba de Juan, que, portando los objetos sagrados, estaba provocando la destrucción. Al instante Miguel fue a perseguir a Juan; pero éste pasaba por encima y por los lados de Miguel sin que nada pudiera detenerlo: bien sabía Miguel que Juan era ya invencible y que con nada podría detenerlo. Incontenible, Juan llegó al mar y vio que en él se lavaba la cabeza una muchacha rubia muy bonita. Juan se paró frente a ella y le preguntó si quería regalarle un cabello, pues ella le gustaba y había empezado a quererla. Sin embargo, Juan no sabía que aquella joven era María; así que cuando se puso el cabello en el cuello, al ver que venía tras él Miguel, quiso huir, pero no pudo hacerlo porque el cabello se había convertido en cadena y lo había atrapado.

Una vez encadenado Juan, la Virgen María le dijo a Miguel que lo fuera a enterrar en medio del mar, para que siempre estuviera en el agua, que tanto le gustaba. Entonces Miguel, con sus grandes poderes, retiró por un momento las aguas del mar para poder parar una estaca, que le serviría para detener a Juan. Colocaron a éste boca arriba, pero no se murió, por lo que tuvieron que trabucarlo y, una vez boca abajo, Miguel le pisoteo la espalda hasta que, por fin, Juan murió.

Fueron a avisarla a la Virgen María lo ocurrido, haciéndole saber que Juan ya se encontraba enterrado en el fondo de mar. Cuando supo esto, ordenó que nunca le dijeran a Juan cuándo sería el día de su santo.

—Si pregunta, díganle que es un día antes o dos después, porque, si le dicen la verdad, acabará con nuestros hijos.

De ahí en adelante —cuentan los abuelos—, no se volvió a celebrar el día de San Juan.<sup>626</sup>

Como el nido del águila está en un abismo rodeado de altas cumbres Juan tuvo que subir para alcanzar el nivel del suelo, pero inmediatamente después descendió entre el monte hacia la casa de Miguel.<sup>627</sup> Al igual que Cazones 1 y Papantla 12 esta versión propone un doble desplazamiento: el del rapto, que va de oriente a poniente o de abajo hacia arriba; y el de la llegada a la casa de los Truenos, que corre de poniente a oriente o de arriba hacia abajo. Sin embargo, a diferencia de aquéllos, no evoca a Chicontepec y la única pista geográfica que nos aporta son el *musing* rodeado de altas montañas, postal que se acerca más a lo descrito en Tuxtla 1 y Huehuetla 6.



Mapa 50. Doble direccionalidad del episodio del rapto de Juan.

Si efectivamente Espinal 1 mira hacia el Cozoltépetl y la zona de tránsito climático del territorio central el episodio del rapto de Juan cumple el mismo propósito, pero en dirección opuesta: mientras Cazones 1 y Papantla 12 integran al *Aktujun sipi* septentrional a la órbita

<sup>626</sup> Leobardo García Morales, Santa Cruz, Espinal, Veracruz, 1982. Este relato cuyo título original es “San Juan El Borrachito” forma parte de la compilación inédita de narrativas realizada por la Unidad Regional Norte de Veracruz de la Dirección General de Culturas Populares s/f.

<sup>627</sup> El antagonismo entre Miguel y Juan confirma la oposición entre el Trueno Menor continental y el Trueno Mayor marino que postulé en el capítulo séptimo.



de El Tajín-Papantla; Espinal 1 integra a la mitad fría del territorio central. El que este episodio sea eminentemente costero y tenga como propósito anexar zonas occidentales nos habla de la necesidad simbólica que las tierras bajas tienen de la mitad de tierras altas. Como en el caso del migrante zongozontleco el objetivo del rapto es establecer los polos del sistema de huracán en una escala extracomunitaria.

Así como los relatos provenientes del curso alto del Zempoala inician en el Cozoltépetl, hacen una escala en la zona de tránsito climático y terminan en el mar; el episodio del rapto de Juan establece el polo occidental desde el cual inicia la secuencia de descenso al mar. Desde esta perspectiva es análogo al episodio del joven fundador de Zongozotla (Zongozotla 2, 3 y 4), héroe que siendo oriundo de El Tajín, se dirigió hacia las faldas del *A'cpixi sipi* o Cozoltépetl para establecer ahí la tradición totonaca. Como mencioné en el capítulo tercero, detrás de esta migración —contraria a la historia prehispánica y colonial— está la necesidad de los zongozontlecos de hacerse partícipes de la tradición de tierras bajas, mitad climática que les es ajena pero que asumen original.

Asimismo, el rapto de Juan integra a las tierras altas del territorio central, o en su defecto, a los totonacos septentrionales que habitan en las proximidades del *Aktujun sipi* norteño. En cualquiera de los dos casos lo que estas versiones reclaman es un cerro, peña, precipicio o cualquier otro accidente **occidental** que marque el punto de inicio del trayecto fundacional oeste / este de los ríos, de Juan o de sus personificaciones como la *Jukiluwa*. En este escenario la muerte por decapitación del águila y sus crías es una metáfora del rompimiento y origen de los cerros y, por ende, del origen del territorio.

Como vimos en los relatos Zongozotla 7, 11, 12, 13 y 14, el cerro Cozoltépetl adquirió su forma actual al momento en que perdió su penacho, su punta o su cabeza, la cual se convirtió en un cerro de menores dimensiones: el *Xkajak sipi*. Desde esta perspectiva la decapitación del águila y sus crías se tradujo, para los casos Cazonas 1 y Papantla 12, en la petrificación del ave y sus crías en los siete cerros de Chicontepec siendo el Postectli el cuerpo pétreo del ave madre y los pequeños cerros que lo circundan los de las crías. La armonía entre el nombre del *Aktujun sipi* (Siete Cerros) y el del águila Siete Cabezas no deja lugar a dudas.

Por otro lado, si Espinal 1 mira hacia el suroccidente del territorio central el precipicio o *musing* debe ubicarse en la zona de tránsito climático, es decir, en los alrededores del

*Xkajak sipi* o incluso más hacia el occidente, en las faldas del Cozoltépetl.<sup>628</sup> Al respecto la analogía con Tuxtla 1 y 2 se impone. Como vimos en el capítulo quinto, estos relatos narran el descenso de *Aktsini'* y *Nattsu'* desde el Cozoltépetl al mar, así como el regreso del segundo en busca de la almohada del primero —su cabeza—, encomienda que culminó con la petrificación de la almohada en el *Xkajak sipi* y con el confinamiento de *Nattsu'* en alguna de las cuevas de la zona de tránsito climático. Si prestamos atención a la dirección de los desplazamientos el rapto de Juan y el regreso de *Nattsu'* por la almohada se invierten y complementan.

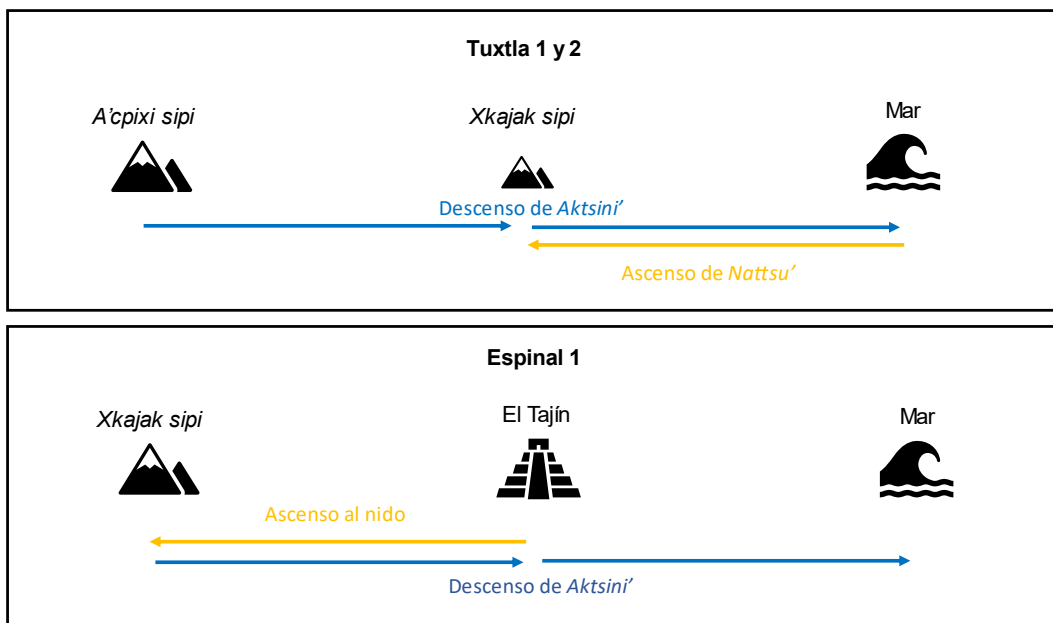


Diagrama 21. Inversión de las trayectorias entre Tuxtla 1 y 2, y Espinal 1. En azul los trayectos que siguen la ruta huracánica primordial. En amarillo los que siguen la ruta solar o continental.

En los relatos de Tuxtla el regreso de *Nattsu'* establece el tránsito entre las mitades climáticas y el descenso de *Aktsini'* los polos del sistema de huracán. Provenientes de la zona de tránsito climático, es natural que estas narraciones tomen al Cozoltépetl como el polo occidental, pero sobre todo que reparen en el origen del *Xkajak sipi*, accidente que marca la unidad y diferencia de las dos mitades del territorio central. En Espinal 1 el vuelo

<sup>628</sup> La decapitación del águila y sus crías sigue la misma lógica orográfica, se convirtieron en los cerros que rodean al precipicio.

del águila al *musing* instaura la referencia occidental del sistema de huracán al tiempo que El Tajín, casa de los Truenos, hace las veces de la zona intermedia o antesala del mar.

En resumen, Espinal 1 y Tuxtla 1 y 2 narran procesos análogos en diferentes escalas geográficas: mientras el primero, costero, se contenta con integrar a la zona de tránsito climático que tiene hacia el occidente (la zona donde empiezan los ocotes); los segundos, por su posición “intermedia”, tienen que pensar al conjunto del territorio étnico. Finalmente, en el extremo occidental donde el Cozoltépetl funge como principal referente espacial el énfasis de los relatos está puesto en integrar a la zona de tránsito climático, en especial al *Xkajak sipi*, que es donde inicia la flora de tierras bajas. A la manera de una carrera de relevos, los pueblos adecúan al acervo mitológico huracánico según su ubicación a lo largo del sintagma fluvial.

De esta forma, en el extremo occidental la tradición teotihuacana-texcocana privilegiará el engaño con la nube. Por otro lado, en las faldas del Cozoltépetl, tierras del antiguo pueblo de Hueytlalpan y frontera con los náhuat, los relatos del cerro quebrado señalan la zona de tránsito climático a partir del cual se tiende el lazo étnico y lingüístico con los totonacos costeros. Tierras abajo, en el extremo oriental, la cercanía con el mar da sentido al episodio del rapto de Juan cuyo objetivo es establecer un cerro o *musing* que establezca el sistema con el océano. En la zona de tránsito climático los mitopoetas han podido abreviar de las soluciones de ambas mitades.

El que la distribución de los episodios esté condicionada por la altitud y la vecindad con otros universos étnicos explica que no haya registros de variantes de Tajín 0 en las tierras altas; o bien, que el engaño con la nube siga la ruta a Tuxpan. En este contexto, *Nattsu'* y el rapto de Juan aparecen como una preocupación propia de la mitad cálida, única que tiene necesidad de establecer el polo occidental del sistema de huracán. En este contexto, el hecho de que el rapto de Juan sea poco recurrente indica que en las tierras bajas la opción más económica y “local” es iniciar directamente con la llegada a la casa de los Truenos, evitando así el desplazamiento hacia el occidente. De cualquier forma, para mantener el esquema ternario siempre se llegará a la casa de los Truenos desde el lado de las montañas y el monte. Únicamente cuando el narrador siente la necesidad de ir más allá del terruño se verá en la disyuntiva de mirar hacia el Cozoltépetl para completar al territorio étnico central; o bien, mirar hacia el Postectli y cohesionar el territorio etnolingüístico.

2.

Desde otro ángulo Cazonas 1 confirma el vértice costero y la cercanía mítica entre los totonacos del norte y del centro. Vestido con el traje de la tormenta Juan desató el diluvio y mató a la mitad de la humanidad. Impotentes, los Truenos acudieron con la Virgen y ésta les dijo que azuzaran a Juan pidiéndole que rompiera a la peña más grande que estaba a la orilla del mar. Juan aceptó y se lanzó contra aquella, pero como se trataba de una nube se precipitó en el mar. Este episodio, final de la trama de Cazonas 1, es propio de la ruta a Tuxpan. ¿Cómo llegó a la costa? ¿Por qué no tenemos registro de él en los municipios de la mitad fría del territorio central?<sup>629</sup>

Se trata de un proceso similar al del episodio del ahumado del cielo. En el capítulo séptimo, dedicado al mito del cerro quebrado y los totonacos del norte, vimos que el engaño con la nube sigue una ruta sur / norte de tal suerte que la versión más meridional es Tepango 6, le sigue Chicontla 1 y cerramos con Pantepec 1. En todos los casos *Aktsini'* rompe el cerro que une al cielo con la tierra dando origen a la serranía que hoy vemos. Tepango 6 narra la ruptura del cerro Cozoltépetl; Chicontla 1, la del Colique; y Pantepec 1, la del Postectli, todos collados majestuosos que han atraído la atención de propios y extraños.

En todos los casos los trozos o fragmentos dieron forma a la geografía local. Pantepec 1, pero sobre todo Chicontla 1, son explícitos al respecto. En esto Cazonas 1 difiere sustancialmente ya que el origen de la geografía no tiene relación directa con el engaño, sino con la persecución de Juan. En su intento de detener a Huracán los Truenos menores levantaron seis peñas para rodearlo, pero las rompió. Después tuvo lugar el engaño con la nube, episodio que ocurre a la orilla del mar donde no existe cerro alguno —como el Postectli, el Colique o el Cozoltépetl— que haya quedado como evidencia de la gesta mítica. Por eso es imposible dar certidumbre orográfica al relato.

---

<sup>629</sup> Recordemos que Tepango de Rodríguez, en donde se registró el engaño con la nube, formó parte del antiguo pueblo de Zacatlán y no del de Hueytlalpan. Como comenté en su momento, la pertenencia a un altépetl náhuatl se tradujo en una mayor influencia teotihuacana-texcocana, la cual no se percibe entre los municipios que formaron parte de Hueytlalpan.



Mapa 51. Distribución del episodio del engaño con la nube

En el mapa podemos identificar la ruta sur / norte del episodio, así como su presencia aislada en Cazones (circunferencias rojas). En el caso de la ruta a Tuxpan he marcado los cerros cuyo quiebre dio origen a los territorios. Aislado en el extremo oriental, Cazones 1 está orográficamente imposibilitado para dar sentido al episodio, por ello el tema del rompimiento de los cerros se desarrolla en dos momentos diferentes. El primero es cuando los Truenos levantan seis grandes peñas que Juan rompe. Si los Truenos son seres continentales este episodio narra el origen de las serranías occidentales por parte de Juan. El segundo momento es cuando, por consejo de la Virgen, los Truenos hacen el engaño con la nube, truco que tuvo lugar en la costa y por lo tanto no tuvo consecuencias orográficas.

La solución que Cazones 1 da para origen de la serranía es muy similar al rapto de Juan. En ambos casos la ubicación costera fuerza la producción de un referente occidental que configure al sistema de huracán. Por otro lado, como en el caso del ahumado del cielo registrado en Papantla, el engaño con la nube en Cazones apunta a que la narración alcanzó las tierras bajas desde el territorio totonaco septentrional o, en su defecto, desde algún punto de la Huasteca. Al igual que el ahumado del cielo, el engaño con la nube tiene una amplia distribución entre los pueblos tepehuas, así como entre los nahuas y teenek.

Sobre los otomíes orientales sólo contamos con indicios.<sup>630</sup> La versión otomí más cercana al engaño con la nube, además de que no cuenta con el episodio, centra su atención en la ruptura del cerro Chicontepec y en el origen posterior de la danza de Voladores, mecanismo para reestablecer temporalmente el continuo entre Dios y los hombres.<sup>631</sup> Al parecer los otomíes han permanecido relativamente al margen de los corredores míticos que siguieron la ruta del Altiplano a la Huasteca (vía Tuxpan), a pesar de la centenaria vecindad con los totonacos septentrionales, los tepehuas y los nahuas de la Huasteca.

Por otro lado, la distribución del engaño con la nube nos permite identificar otros dos puntos de convergencia mítica al interior del territorio etnolingüístico totonaco, vértices que se oponen a Papantla en términos orográficos: 1) Tepango de Rodríguez, ubicado en el extremo occidental del territorio central; y 2) Pantepec, municipio más septentrional del territorio norteño.<sup>632</sup> En las páginas precedentes he postulado a este último como el punto de difusión hacia la costa de los episodios del ahumado del cielo y del engaño con la nube.<sup>633</sup> Sólo deseo agregar que no he encontrado indicios de influencia costera en su mitología, es decir, no hay rastros de los episodios eminentemente costeros como el del rapto de Juan, la llegada a la casa de los Truenos o de *Nattsu'*. Si a ello sumamos que tampoco se tiene registro de la perra-mujer o de la *Jukiluwa* voladora que desata el ciclón, la conclusión más económica es que los intercambios entre Pantepec y Papantla no fueron simétricos, es decir, el territorio septentrional difundió una parte de su mitología a la costa, no así de vuelta.

---

<sup>630</sup> Respecto a la hegemonía de la práctica ritual respecto a la mítica (o narrativa) Jacques Galinier comenta: “En esta sociedad [otomí], los mitos son muy breves, sus contenidos son narrados de manera episódica, en particular en contextos de ebriedad colectiva. No se inscriben en un saber compartido, y no son más conocidos que por los chamanes y algunos ancianos. Quedan sin embargo piezas esenciales de este rompecabezas que los etnólogos arman para erigirlo al rango de visión del mundo. Pero sería peligroso, a partir de esos fragmentos de mitos, reconstruir ese saber que no se refleja más en las nuevas generaciones. Se puede sin embargo escapar a esta constante siguiendo el hilo continuo que liga la intriga de los rituales —en el sentido de la novela policiaca— a una representación del aparato psíquico, por un lado, y a un escenario de los mitos, por el otro.” (Galinier, 2009, pág. 173).

<sup>631</sup> “El cerro de Yotot’øhø (Chicontepec) antes era una sola y altísima montaña que llegaba hasta el cielo, allí donde vive Dios. Los antiguos subían hasta la cumbre del cerro y de allí le hablaban a Dios. Algún día, Dios enfureció y quebró la montaña, por eso hoy en día quedan siete cerros. Sin poder subir al Yotot’øhø, los *bãdi* decidieron construir el palo volador, de cuya cima pueden volver a hablar con Dios.” (Rainelli, 2019, pág. 328).

<sup>632</sup> La falta de registros en Francisco Z. Mena y Venustiano Carranza me obligan a tomar como referencia a Pantepec.

<sup>633</sup> Por cuestiones de claridad he tomado a Papantla como el municipio emblemático del vértice costero, a Tepango como el emblemático del extremo occidental del territorio central, y a Pantepec, como el emblemático de los totonacos del norte.

El caso de Tepango es mucho más complejo. En los capítulos segundo y tercero vimos que este municipio perteneció al antiguo altépetl de Zacatlán, el cual fue preponderantemente náhuatl.<sup>634</sup> Si mi hipótesis es correcta, la aparición del episodio del engaño con la nube responde a esta influencia yutonahua que corre de sur a norte y no penetra en el territorio totonaco central más allá de Tepango. En este escenario, el primer pueblo del altépetl totonaco de Hueytlalpan fue Zongozotla, el cual ya no hace frontera con los náhuatl de tradición teotihuacana-texcocana de Zacatlán, sino con los náhuatl de tradición olmeca-tlaxcalteca del altépetl de Tetela.

Las relaciones de enemistad que prevalecieron entre estos altépetl nahuas y la anexión de un conjunto de comunidades totonacas centrales a Zacatlán se tradujo en acusadas variaciones lingüísticas y, no podía ser de otra manera, en importantes variaciones míticas como vimos en el caso de la memoria histórica de Eloxochitlán que trae a colación una migración procedente de Tlaxcala que contrasta con aquella que los zongozontlecos recuerdan proveniente de El Tajín. Más que resumir la compleja historia prehispánica y colonial temprana que caracteriza a la frontera de los antiguos pueblos de Zacatlán, Tetela y Hueytlalpan, lo que deseo señalar es que en el extremo occidental del territorio central es necesario reconocer un doble vértice, pues de Zongozotla juega este rol donde priva la influencia náhuatl, mientras que Tepango y las comunidades totonacas de Ahuacatlán hacen los propio ahí donde los vecinos étnicos son náhuatl.

Este señalamiento es más que un matiz. La presencia de gigantes en la trama de los cerros quebrados sólo tiene sentido para la zona de influencia náhuatl que tiende un lazo de filiación mítica hasta los valles de Puebla y Tlaxcala, tierra de gigantes y de cerros quebrados que influyó en los mitopoetas del antiguo pueblo de Hueytlalpan.<sup>635</sup> La imagen de *Nattsu'* como un gigante que carga sobre sus hombros los cerros con destino al *Aktujun sipi* es resultado de la confluencia del acervo costero de El Tajín con otro venido, quizá, de Cholula. Para el caso de Tepango, el engaño con la nube es claro indicio de la influencia náhuatl del valle de México. Un estudio detallado de la mitología en esta área de confluencia resolvería muchas dudas.

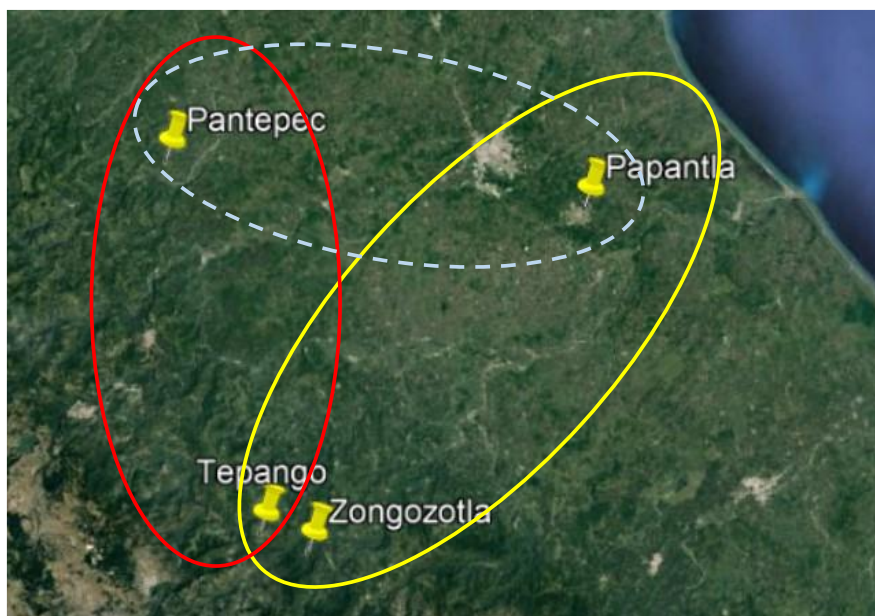
En lo que esperamos a que se generen nuevos registros lo más conveniente es postular un doble vértice para la esquina suroccidental de lo que propongo llamar el **Triángulo**

---

<sup>634</sup> Junto con Eloxochitlán y Tonalixco, comunidades totonacas del municipio náhuatl de Ahuacatlán.

<sup>635</sup> Desde mi punto de vista, los gigantes que caracterizan a la mitología otomí oriental responden a una tradición del valle de México.

**mitológico totonaco.** Análogo a los diagramas más simples de Venn, este triángulo está compuesto de dos universos nahua-totonacos (Zacatlán y Hueytlalpan) y de una zona de intersección difícil de definir etnográficamente pero que tiene como frontera natural al río Zempoala, afluente que desde tiempos inmemoriales separa a las tierras de Tepango de las de Zongozotla, único pueblo totonaco asentado en su ribera sur. Como vemos en el mapa siguiente el triángulo mitológico totonaco tiene como esquinas, en la costa, a Papantla; en el norte a Pantepec; y en el sur a Tepango-Zongozotla.



Mapa 52. Los vértices del triángulo mitológico totonaco y las principales zonas de distribución de los mitos del diluvio y de Huracán.

El territorio totonaco central es armónico con las zonas de distribución de los episodios de la perra-mujer y de la *Jukiluwa* ciclónica (óvalo amarillo). Esto se debe a que fue, y sigue siendo, eminentemente totonaca a pesar de que se vio rodeada por presencias nahuas en el sur y occidente de sus fronteras. Único territorio totonaco que corre de las montañas al mar y completa un sintagma fluvial, el central conserva un sustrato huracánico sólido que contrasta fuertemente con la tendencia solar que encontramos en la mitología de los totonacos del norte, quienes aparecen fragmentados y muy influenciados por las lógicas del Altiplano. A reserva de lo que los futuros estudios arqueológicos sobre El Tajín y su área de influencia determinen, desde la etnografía la urbe de los nichos y las cornisas influyó profundamente entre los totonacos que vivieron entre los ríos Cazonas y Tecolutla, únicos



que desdoblaron a Huracán en un Trueno menor continental y uno Mayor que está preso en el mar, personajes que, sostengo, aparecen representados en los tableros centrales del Juego de Pelota Sur.

Étnicamente fragmentados, los totonacos del norte se incorporaron a una dinámica plurilingüística pero monocultural en donde el peso de los nahuas y los otomíes terminó por desdibujar muchas de sus particularidades como señaló Roberto Williams. No obstante, el diacrítico cultural por antonomasia, la lengua, hizo que voltearan la mirada hacia El Tajín-Papantla, principal polo de la totonaquidad desde el periodo Posclásico hasta nuestros días. Incapaces de alcanzar las desembocaduras del Cazonos y del Tuxpan, los totonacos del norte optaron por cerrar su sistema de huracán en la del Tecolutla. Por eso El Tajín-Papantla aparece como el único punto de convergencia costero, vértice que definió la forma de triángulo de este complejo huracánico.

3.

A lo largo de este ensayo he defendido la existencia de un paisaje propio del centro y norte del Golfo de México y la vertiente costera de la Sierra Madre Oriental. Lo considero ciclónico porque su emergencia depende de la polaridad y tensión que se genera entre los cerros y el mar oriental. Como mencioné en la introducción, el Paisaje Ciclónico del Atlántico Occidental (PCAO) está compuesto por las regiones históricas de la Huasteca y el Totonacapan.

El proyecto original cubría a ambas regiones; sin embargo, conforme me adentré en la historia prehispánica y colonial de los grupos totonacos, así como en su etnografía, el tránsito escalar de la comunidad a la región, el volumen de información y la complejidad de los problemas arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos me obligaron a reformular mis metas y a limitar el estudio al Totonacapan, en concreto, a dos de los tres territorios y grupos dialectales. En otras palabras, no alcancé a cubrir ni la mitad del PCAO. En este contexto, ¿lo formulado en este ensayo es suficiente para generalizar e integrar a la Huasteca?

Hace muchos años, mientras investigaba la lógica de los nombres de la tormenta, noté algo que prometía ser una tendencia: así como San Juan Totutla es el asentamiento más próximo a la cima del Cozoltépetl, en el territorio totonaco septentrional San Juan Pantepec se ubica en las faldas del cerro de El Calvario, principal referente ritual y espacial en esta

zona. Asimismo, cuando los nahuas y otomíes peregrinan al cerro Postectli suelen llevar ofrendas para Santa Juanita. ¿Los cerros más importantes en términos de culto y peregrinación tienen como epónimo al Bautista? Para salir de dudas me puse a buscar otras comunidades de origen colonial objeto de peregrinación y que además compartieran el mismo epónimo.

Uno de ellos es San Juan Xicotepec, antiguo pueblo totonaco que a partir del Posclásico tardío sufrió la penetración náhuatl que resultó en un proceso de sustitución lingüística. Hoy en día hispanohablante, Xicotepec fue escenario de la más importante fiesta de “tradición indígena” del área que Guy Stresser-Péan delimitó y nombró Sierra de Puebla. Aunque la fiesta se abandonó en los años sesenta del siglo XX contamos con algunas descripciones que nos ayudan a comprender el simbolismo de la tormenta en esta zona de totonacos nahuatlizados. En principio, la fiesta estaba dedicada a San Juan Techachalco, personaje mítico proveniente de Tlaxcala estrechamente vinculado con San Juan Bautista y, necesariamente, con *Aktsini*.<sup>636</sup>

El nombre místico de este personaje era *Chicnahui Teyecatl* o 9 Viento y era adorado tanto por los nahuas del corredor Huauchinango-Xicotepec, como por los totonacos de Tepetzintla, Ozomatlán, Atlihuacán y Cuauhueyatla, isla del grupo dialectal central en el territorio septentrional (ver págs. 35-36). Considerado como el espíritu de la vegetación: “[...] en todas partes lo identifican con el cerro protector de cada pueblo, salvo en Xicotepec, que aparentemente no tiene un cerro cercano al cual venerar. Al parecer, los indios de esta ciudad se hicieron una especie de cerro artificial con las ruinas de su templo de la Xochipila (Stresser-Péan, 2011, pág. 193)”.

Ubicada a escasos trescientos metros de la iglesia de San Juan Bautista, Xochipila es una estructura erigida sobre una peña rodeada de manantiales, característica que debió ser clave para la elección del lugar. Hoy en día absorbida por la mancha urbana, a mediados

---

<sup>636</sup> Aunque comparte gran parte de los atributos huracánicos de *Aktsini* descritos en los capítulos previos —como su relación con el agua pluvial y los peces— Techachalco diverge de manera muy marcada de su homólogo totonaco debido, asumo, a la profunda reformulación náhuatl. Decidí no profundizar en él, su nombre místico (9-Viento) y su relación con el gran guajolote que anuncia la tormenta, debido a que, por su complejidad, merece un estudio particular. Por otro lado, la referencia Tlaxcala no parece ser casual; como recordaremos, según lo registrado por Bonilla Reynoso (2019, pág. 55), de ahí salieron los totonacos que fundaron San Marcos Eloxochitlán. Por otro lado, en Zongozotla 3 se comenta que el territorio de los antiguos totonacos colindaba por el lado del sur con Tlaxcala (pág. 179). En estos tres casos (Xicotepec, Eloxochitlán y Zongozotla) la constante es la vecindad con pueblos nahuas.

del siglo XX se levantaba en medio de profusa vegetación. Aunque la estructura de la fiesta “tradicional” a San Juan Techachalco se ha perdido, Xochipila sigue siendo un lugar de peregrinaje de población náhuatl y totonaca que acude a pedir salud y agua, principalmente.<sup>637</sup> Esta Xochipila de Xicoteppec no es la única Xochipila de la zona. En Tepetzintla, comunidad totonaca de la isla de Hueytlalpan que también tiene al Bautista como patrono, un par de montículos prehispánicos son llamados con este nombre y fueron objetos de importantes rituales comunitarios. Se trata de la réplica geográfica del cerro protector de la comunidad.<sup>638</sup>



Foto 35. La *Xochipila* de San Juan Xicoteppec, Puebla. Leopoldo Trejo, 2020.

---

<sup>637</sup> Para una breve descripción de la fiesta, de la importancia de los teponaxtles y de Xochipila, véase el capítulo noveno de *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla* (Stresser Péan, 2011).

<sup>638</sup> Para una descripción y análisis de los rituales de “tradición indígena” en Tepetzintla, véase el capítulo noveno de *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla* (Stresser Péan, 2011).

Esta homologación y/o sustitución de los cerros por estructuras prehispánicas nos permite atender dos cuestiones. La primera, la posibilidad de replicación de la misma polaridad y su red de correlaciones en diferentes escalas (la pirámide de los Nichos es la réplica local del gran cerro occidental). La segunda nos advierte sobre la jerarquía entre los cerros; aunque todas las comunidades tenderán a reconocer uno propio, hay promontorios de importancia regional como Xicotepec respecto a los pueblos que lo rodean y, en especial, respecto a Tepetzintla. Aunque ambos cuentan con un Xochipila y tienen el mismo epónimo, el primero es jerárquicamente superior al segundo. Por lo tanto, sólo el primero es un cerro que, por su importancia ciclónica, llamaré *Juan*.



Mapa 53. Los tres principales cerros Juan del Totonacapan. De sur a norte, las poblaciones coloniales que les dan nombre son: San Juan Totutla, San Juan Xicotepec y San Juan Pantepec.

Los cerros hasta ahora identificados como Juan (Cozoltépetl, Xochipila-Xicotepec y El Calvario) siguen la trayectoria de la Sierra Madre Oriental, eje norte / sur, que es la misma de los episodios del engaño con la nube y del ahumado del cielo, ruta de la influencia yutonahua y otomangue. La existencia de pueblos San Juan que además son centros rituales de carácter extracomunitario me llevó a pensar que se trata de referentes espaciales de primer orden, es decir, paisajísticos. De ser correcta la hipótesis, el Bautista, o alguna de sus posibilidades, tendría que ser el patrono de importantes centros rituales asociados con la lluvia como, por ejemplo, Jalacingo, Veracruz.

Cuando en 2009 decidí hacer el viaje para corroborar esta posibilidad tenía la certeza de que el patrono de Jalacingo sería san Juan. Aunque me equivoqué, la potestad de San Bartolomé, el otro rostro de Huracán salvó mi hipótesis. La diferencia estriba en que el territorio central el primero marca el inicio del temporal después de la seca, mientras el segundo el reinicio del temporal después de la canícula. La cercanía de Xiutetelco, importante municipio o zona arqueológica con el epónimo de Juan y la imagen que en Zongozotla tenían de Jalacingo como una gran pileta refuerzan esta identificación.<sup>639</sup>

El otro cerro que indiscutiblemente es Juan, aunque no tan importante como el Cozoltépetl, es el peñón de Jonotla. Este municipio totonaco-nahua perteneció al antiguo altépetl de Xonotla. Hoy en día es muy conocido porque el 22 de diciembre de 1922, en uno de los costados de la peña, apareció labrada en la roca una pequeña imagen de la virgen de Guadalupe. Desde entonces se ha convertido en un centro de peregrinación regional muy importante. Sin embargo, antes de esta aparición mariana, la peña ya era objeto de visita y culto como quedó asentado en las *Relaciones geográficas* del siglo XVI. En las respuestas que los ancianos de San Martín Tuzamapan, sujeto de Jonotla, dieron a las autoridades coloniales leemos lo siguiente:

[...] el señor natural dél fue Matla[c] Ecatl, que quiere decir en la lengua castellana “hombre de diez vientos”; y que a este señor no le tributaban cosa señalada, sino aquello que le querían dar y él había menester para su sustento y vestido. Y [dijeron] que deste procedió el que fue a poblar y fundar el pueblo de *Xonotla*, que es ahora cabecera deste. Y que las adoraciones y ritos que tenían éstos eran ir a un peñasco grande que está apegado con el pu[eb]lo, llamado *Tlaloctep[et]l*, que quiere decir en lengua castellana “sierra de peñasco grande de los dioses”, y allí se les aparecía el Demonio y les hablaba, y le ofrecían en sacrificio, matando indios, y sacándoles los corazones y ofreciéndoselos, y otras cosas que tenían en sus ritos y costumbres darle en el d[ic]ho sacrificio. (Acuña Sandoval, 1985, pág. 391).

La etimología de *Tlaloctepétl* no es “sierra de peñasco grande de los dioses”, lo cual parece ser más una descripción. Como René Acuña apunta, y se infiere inmediatamente, se trata

---

<sup>639</sup> Después de conocer el santuario del Señor de Jalacingo y la parroquia de San Bartolomé, visitamos Xiutetelco, municipio poblano inmediato a Jalacingo, Veracruz. Ampliamente conocido por las bases piramidales sobre las cuales se construyó, y que al parecer responden a las formas arquitectónicas de El Tajín y Yohualichan, tuve la grata sorpresa de constatar que el patrono es, precisamente San Juan Bautista. Pero el dato relevante no fue este, sino que la gente nos comentó que, durante los primeros años de la colonia, la población de San Juan Xiutetelco fue trasladada a Jalacingo, pues su pueblo fue destruido durante el proceso de conquista. A reserva de corroborar este desplazamiento, es interesante que tan cerca de San Bartolomé esté asentado un San Juan con tan importante “*Xochipila*”.

de un cerro Tláloc.<sup>640</sup> Esta información cobra mayor relevancia cuando se nos informa que el santo patrono de Jonotla no es la virgen de Guadalupe, importante pero advenediza, sino san Juan Bautista, principal rostro cristiano de la tormenta. Otro dato importante que aportaron, esta vez los ancianos de Jonotla, es que desde ahí se alcanza a ver la *Mar del Norte*. Desde el cerro de viento de Jonotla se puede mirar el otro polo del paisaje. Si a ello sumamos que desde ahí también se alcanza a observar al cerro frontera del territorio etnolingüístico totonaco, el Postectli, la importancia de Jonotla como cerro Juan y observatorio paisajístico no da lugar a dudas.

La hipótesis de los cerros Juan va más allá del Totonacapan. A lo largo de la porción Huasteca de la Sierra Madre Oriental vamos a encontrar más de ellos. El Postectli en Chicontepec (Veracruz); el Burrotépetl en Huazalingo (Hidalgo); la cara occidental de la Sierra de Tantima en Otontepec (Veracruz); lo mismo que la Silleta en Xilitla (San Luis Potosí), son algunos ejemplos cuya documentación inicié pero dejé a un lado junto con el análisis de la Huasteca.

---

<sup>640</sup> Llama la atención que en las respuestas que dieron los ancianos de la cabecera, el peñón de Xonotla lleva el nombre de *Tlaquetzaltepec*, “Nombrándose así a esta sierra, porque en medio della tiene un peñasco grande de peña tajada que parece a manera de farol, que se divisa y conoce de más de diez leguas, y le cae a la parte del poniente [...]” (Acuña Sandoval, 1985, pág. 386) A partir del diccionario de Molina, el sentido del nombre puede ser “en el cerro de la conseja” o “de la columna cuadrada de manera” (Acuña Sandoval, 1985, pág. 386). El hecho de que en la etimología de la cabecera el nombre del cerro termine en “*tepec*” y que en la de Tuzamapan lo haga con “*tepetl*”, nos habla, no sólo de que en esta zona los nahuas olmecas estaban mezclados con los altiplanos, sino, sobre todo, de que la figura y nombre de Tláloc pueden ser tardías.





Mapa 54. Cerros Juan en el Paisaje ciclónico del Atlántico occidental.

Aunque no todos estos cerros huastecos tendrán cerca de sus cimas o sus alrededores pueblos con el epónimo Juan —falta determinar la lógica de los nombres cristianos de la tormenta teenek: *Muxi'*—, la correlación cerro / mar no variará y por lo tanto debemos de encontrar sistemas de huracán que, como los ríos, se suceden de manera paralela a lo largo del eje norte / sur de la Sierra Madre Oriental. Obviamente, una monografía del huracán en la Huasteca variará profundamente de lo descrito en este ensayo. La distribución de algunos episodios míticos sobre la ruta a Tuxpan, las influencias yutonahuas, otomangues y totonacas, pero sobre todo, el sustrato teenek previo a todas estas presencias, lo aseguran.

De haber llevado a cabo la investigación de la Huasteca el grupo etnolingüístico de referencia hubiera sido el teenek.<sup>641</sup> Como he propuesto en otro lugar (Trejo Barrientos, 2017b), el contraste entre el rol que Nanahuatzin juega en los episodios de la ruptura del cerro de los mantenimientos y del origen del sol de *La leyenda de los soles*, con los diferentes roles que la deidad de la tormenta cumple en los mitos del Paisaje Ciclónico del

<sup>641</sup> Tentativamente lo hubiera dividido en dos grandes grupos dialectales, el veracruzano o de tierras bajas y lomeríos bajas, y el potosino, más occidental, y por lo tanto, serrano.

Atlántico Occidental, sostienen la existencia de dos tradiciones míticas,<sup>642</sup> una propia del Altiplano central y otra del declive costero de la Sierra Madre Oriental cuyos primeros arquitectos debieron ser los ancestros de los teenek.<sup>643</sup>

De ser así, conforme los pueblos totonacanos y nahuatlats fueron llegando del altiplano hacia el declive y la costa atlántica, no sólo desplazaron territorialmente a los teenek sino que se apropiaron de una parte importante de su bagaje mítico.<sup>644</sup> En otras palabras, con el paso de los siglos la cosmología totonacana y nahua se fue haciendo cada vez más ciclónica hasta que Huracán se convirtió, como hemos visto en este ensayo, en el principal de sus dioses.<sup>645</sup> Si como Roberto Williams sostuvo, los nombres totonacanos *Aktsini'*, *Nattsu'*, *Aktzín* y *Sini'*, están relacionados con sus contrapartes nahuas *Nanahuatzin* y *Nawewet* (2007c); el hecho de que los teenek llamen a su Huracán *Muxi'* sugiere que este fue, o es la derivación, del nombre mayence y original de la tormenta (Trejo Barrientos, 2017b). Sobre el Huracán huasteco Ángela Ochoa comenta:

*Muxi'* o *Muxi'laab* "Rumor del viento que anticipa la lluvia" es la deidad suprema entre los teenek de San Luis Potosí. Es la deidad del agua celeste, del trueno, del rayo, y también de la vegetación, de los animales, de la naturaleza, etcétera... Es un ruido intenso. Cuando los teenek escuchan ese ruido dicen *kaaw a Muxi'*, "el *Muxi'* habló". Hacia finales del mes de junio, cuando va a empezar la época de lluvias, se oye a lo lejos un zumbido muy profundo y se dice entonces *exom ti muuxnal a Pulik Maam* "está hablando el Gran Abuelo" (Ochoa Peralta, 2003: 82).

Además, *Muxi'* es el *Maam* del Este, el que trae el agua a la tierra; en ocasiones es llamado Juan y se le reconoce como el principal de los otros tres *Maam* que habitan en los puntos cardinales. Hace mucho tiempo que se exilió de la tierra teenek pues los hombres lo pelearon prefiriendo una alianza con los *Maams* del dinero y de la guerra. Desde entonces dejó la sierra y se fue a habitar en el océano, pero en su trayecto creó la orografía actual.

---

<sup>642</sup> La primera responde al paisaje lagunar y tiene como principal deidad a Sol; y la otra es ciclónica y asume que Huracán es el *alfa* y *omega* del cosmos.

<sup>643</sup> Obviamente, dadas las milenarias relaciones de intercambio que caracterizan a las relaciones entre todos los paisajes, sus tradiciones no existieron ni persisten en forma pura, es decir, vamos a encontrar influencias mutuas como en caso de la *Leyenda de los soles* en donde la serie de contradicciones que dan cuerpo a Nanáhuatl parecen explicarse, menos por incompletud (López Austin y López Lujan, 2004), que por *bricolage* mítico (Trejo Barrientos, 2017b).<sup>643</sup>

<sup>644</sup> Últimos en llegar a la Huasteca, los otomíes no muestran evidencia de haberse huracanizado tanto.

<sup>645</sup> Obviamente, esta hipótesis debe adecuarse a las diferentes migraciones nahuas que alcanzaron la Huasteca y el Totonacapan.



Ahora vive en un lugar paradisiaco donde las aves siempre lo acompañan y donde la comida se regenera sola (Alcorn, 1984: 58). El parentesco con *Aktsini'* es evidente, pero si llegara a quedar alguna duda, el siguiente relato recogido por Anath Ariel de Vidas entre los teenek de Veracruz las despeja:

[Tantoyuca 1]

Andaba un muchacho buscando leña [en otra versión se trata de un cazador]. Andaba en el cerro cuando entró a la casa de los truenos. Los truenos son truenos. Los truenos dejaron al muchacho en la casa para que la cuide y se fueron a trabajar. Eran muchos. El muchacho se quedó solo en la casa y sacó la ropa de los truenos, que tienen un traje especial para hacer el viento y el huracán. El muchacho se puso el penacho, vistió la capa y tomó el bastón, el hacha y el tecomate. Con esas cosas hizo rayos y truenos. Movía la mano y hacía más rayos. Como él no era trueno, nomás se puso el traje que llevaba arriba, sintió que se iba a caer. Entonces hizo más movimientos con la mano, pero así subió aún más alto con la fuerza del bastón, haciendo más rayos y tormentas. Cuando los truenos regresaron a casa, para agarrarlo, se metieron en una gran nube negra para que no los vea el muchacho. Lo agarraron y lo pusieron en el norte. Hoy, cuando no llueve, se ven los grandes rayos de ese lado. Hoy el muchacho está en el mar, y cada vez que pasa el veinticuatro de junio, que es su tiempo de tronar, le dicen “todavía falta mucho” y después pasa la fecha, y así no hay demasiada lluvia (Ariel de Vidas, 2003: 468).

Aunque unidas por el paisaje e incluso por El Tajín, el Totonacapan y la Huasteca —los totonacos y los teenek— divergen más de lo que su relativa cercanía y vecindad nos haría pensar. Desafortunadamente el estudio paisajístico de la segunda exige estrategias de investigación diferentes, lo mismo para el diluvio que para Huracán. Un nuevo universo reclama ojos frescos y renovada paciencia para hacer frente a la cuantiosa bibliografía y a un caleidoscopio etnográfico tanto o más complejo que el del Totonacapan. Contrario a lo que imaginé cuando inicié este proyecto, no pude ir más allá del río Cazones y del cerro Postectli. Sin embargo, tengo la certeza de que entre las cuencas del Tuxpan y el Pánuco los cerros guardan la misma relación de necesidad con el mar oriental, y por lo tanto, de que el *Paisaje Ciclónico del Atlántico Occidental* no es una ilusión mía sino un proceso vital del que estrellas, ríos, humanos, peces, crustáceos, pinos, arcoíris, serpientes, Truenos... son partícipes.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acuña Sandoval, R. (Ed.). (1985). *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, tomo II. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aguirre Beltrán, G. (1992). *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*. México: Universidad Veracruzana / Instituto Nacional Indigenista / Gobierno del Estado de Veracruz / Fondo de Cultura Económica.
- Alejos García, J. (2018). *Dialogismo y semiótica de los cuentos míticos mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Anders, F., y M. Jansen, M. (1996). Primera parte. Historia del documento. En F. Anders, M. Jansen, y L. Reyes, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A Codex Vatic. Lat. 3738 de la Biblioteca Apostólica Vaticana* (págs. 10-33). México: Akademische Druck-und Verlagsanstalt / Fondo de Cultura Económica.
- Anders, M. Jansen, & L. Reyes, (1996). *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A Codex Vatic. Lat. 3738 de la Biblioteca Apostólica Vaticana* (págs. 10-33). México: Akademische Druck-und Verlagsanstalt / Fondo de Cultura Económica.
- Anderson, B. (2006). *Imagined Communities*. Nueva York: Verso.
- Aparicio Alegría, B. (1995). *Percepción botánica: la visión del mundo natural por los totonacos de Zozocolco de Hidalgo, Veracruz, México*. Los Reyes Iztacala: Universidad Nacional Autónoma de México (Tesis de licenciatura en biología).
- Ariel de Vidas, A. (2003). *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / El Colegio de San Luis / Instituto de Investigación para el Desarrollo.
- Aschmann, E. (1963). The Snake that gives Money. A Totonac Myth. *Tlalocan*, 4 (3), 236-238.
- Aschmann, H. P. (1973). Vocabulario totonaco de Papantla. Totonaco-Castellano, Castellano-Totonaco. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Aschmann, H. P. (1983). *Vocabulario totonaco de la sierra. Castellano-Totonaco, Totonaco-Castellano. Dialecto de la Sierra*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Ávila Soriano, A. (1990). Mitos sobre la serpiente en Tepango de Rodríguez (Sierra Norte de Puebla). En B. Dahlgren, *Historia de la religión en Mésoamérica y áreas afines. II Coloquio* (págs. 243-251). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Barabas, A. (2017). *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*. México: Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Miguel Ángel Porrúa .

- Baxter, S. (1999). An aboriginal pilgrimage. En F. Cushing. *My Adventures in Zuñi*. Palmer Lake: Filter Press.
- Beaucage, P. (2012). *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Red de investigación y de conocimientos relativos a los pueblos indígenas / Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske / Plaza y Valdés.
- Beck, D. (2011). *Upper Necaxa Totonac Dictionary*. Berlin: De Gruyter Mouton.
- Beck, D. (2012). Totonaco del río Necaxa. En P. Levy y D. Beck, *Las lenguas totonacas y tepehuas. Textos y otros materiales para su estudio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Benavente, T. (1995.). *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*. México: Porrúa.
- Bernal García, M. E., y Á. J. García Zambrano. (2006). El altepetl colonial y sus antecedentes prehispánicos: contexto teórico-historiográfico. En F. Fernández Christlieb, & Á. J. García Zambrano, *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Boas, F. (1955). *Primitive Arte*. Nueva York: Dover .
- Boege, E. (2008) *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Bonilla Reynoso, T. D. (2019). *Informe de campo. San Marcos Eloxochitlán. Etnografía de las regiones indígenas de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Informe de trabajo de campo).
- Broda, J. (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica. En J. Broda, S. Iwaniszewski, y L. Maupomé, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Broda, J. (1996). Paisajes rituales del Altiplano central. *Arqueología mexicana*, IV (20).
- Broda, J. (2008). El "Océano de la Salida del Sol", o "el origen de todas las aguas": una comparación entre los indios pueblo y Mesoamérica. En J. Neurath, *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Brotherson, G. (1997). *La América indígena en su literatura: los libros del Cuarto Mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Brown, C. et al. (2011). Totozoquean. *International Journal of American Linguistics*, vol. 77, núm. 3.

- Brown, C. *et al.* (2014). Chitmacha: A Mesoamerican Language in the Lower Mississippi Valley. *International Journal of American Linguistics*, vol. 80, núm. 4.
- Buschmann, J. (1860). De los nombres de lugares aztecas (traducción de Oloardo Hassey). *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*.
- Canger, U. (1988). Nahuatl Dialectology: A Survey and Some Suggestions. *International Journal of American Linguistics*, vol. 54.
- Cano García, M. (2006). Leyenda de la fundación de Ixtepec. En E. (. Yanes Rizo, *Historia viva Ixtepec*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Fundación para la Investigación Social y Ambiental de México y sus Regiones.
- Carrasco, D. (1999). Introduction: Aztec Ceremonial Landscapes. En D. Carrasco, *Aztec Ceremonial Landscapes*. Niwot: University of Colorado Press.
- Carrasco, P. (1976). *El catolicismo popular de los tarascos*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Castillo Peña, P. (2016). *Planteamientos y perspectivas para la arqueología del paisaje en el antiguo Tajín. Tiempo, espacio y agencia*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia (Tesis de doctorado en arqueología).
- Ceballos, M.(1988). Mitos cosmogónicos tepehuas: estudio morfológico e histórico. *Colección pedagógica universitaria*(18), 145-161.
- Checa-Artasu, M., y P. Sunyer Martín. (2017). *El paisaje: reflexiones y métodos de análisis*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Chenaut, V. (1990). Medicina ritual entre los totonacas de San Pedro Petlacota, Puebla. En L. de Gortari, & J. Ruvalcaba, *La Huasteca: Vida y milagros*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Chenaut, V. (1995). *Aquellos que vuelan. Los totonacos en el siglo XIX*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Nacional Indigenista.
- Códice telleriano-remensis* (1899). En E.-T- Hamy. *Codex telleriano-remensis. Manuscrit mexican du cabinet de Ch.-M. Le Tellier, archevêque de Reims a la Bibliothèque Nationale (Ms. Mexicain No. 385)*. Paris : Imp. Burdin. Section orientale de l'imp. Camis et C<sup>ie</sup>.
- Córdoba Olivares, F. (1990). Apuntes sobre la cosmovisión de los totonacas de la región de Huehuetla, Pue. *Tlacatl* (II).
- Cortés, H. (1960[1522]). *Cartas de Relación* . México: Editorial Porrúa.
- Cuentos totonacos. Antología*. (2000). Mexico: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Davletshin, D. (2008). *Classification of the Totonac Languages*. Moscú: Universidad Estatal de Rusia para las Humanidades.
- Daneels, A. (2006). José García Payón y Alfonso Medellín Zenil, pioneros de la arqueología del centro de Veracruz. *Anales de Antropología*, vol. 40, núm. II.

- Deance Bravo, I. (2005). *Las flores de Dios en la llanura, religiosidad y conflicto entre los totonaco de la sierra*. México: Escuela Instituto Nacional de Antropología e Historia (Tesis de licenciatura en etnología).
- Deance Bravo, I. (2007). Más allá del alimento: El papel cultural del maíz entre los pueblos totonacos. *Alter. Enfoques críticos* (6).
- Descola, P. (1991). Les sociétés exotiques ont-elles des paysages ? *Études Rurales*, núm. 121-124.
- Descola, p. (1996). Constructing natures: symbolic ecology and social practice. En P. Descola y F. Pálsson, *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Londres / Nueva York: Routledge.
- Deance Bravo, I. (2013). *Akinin – Nosotros somos. Vida y memoria en el Totonacapan durante la segunda mitad del siglo XX*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia (Tesis de doctorado en historia y etnohistoria).
- Díaz Álvarez, A. (2019). El relato cosmogónico del Códice Vaticano A. Una reflexión en torno a la tecnología sacrificial y a la dinámica cronológica. *Dimensión Antropológica*, 76.
- Díaz Hernández, V. (1945). Nanahuatzin. *Tlalocan*, vol. 2, núm. 1.
- Domínguez, F. (1837). *Catecismo de la doctrina cristiana puesto en el idioma totonaco de la cierra baja de Naolingó, distinto del de la cierra alta de Papantla*. Puebla: Imprenta del Hospital de San Pedro.
- Dow, J. (2004). Prólogo. En D. Lagunas, *Hablar de otros. Miradas y voces del mundo tepehua*. México: Plaza y Valdés.
- Dundes, A. (1988). The Flood as Male Myth of Creation. En A. Dundes, *The Flood Myth*. Berkeley: University of California Press.
- Durán, D. (1967). *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. México: Editorial Porrúa .
- Ellison, N. (2004). *Entre l'ombre des caféiers et la chaleur du maïs. Reproduction sociale, usages et représentations de l'environnement en pays totonaque, Sierra de Puebla (Mexique)*. Paris: Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (Tesis doctoral).
- Ellison, N. (2007) Espaces habités et paysages dans les contextes de patrimonialisation. Quelques remarques a partir du cas totonaque (Huehuetla, Mexique), *Nouveaux mondes mondes nouveaux*, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/5154>
- Ellison, N. (2013). *Semé sans compter. Appréhension de l'environnement et statut de l'économie en pays totonaque (Sierra de Puebla, Mexique)*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Ellison, N., y Mònica Martínez (2008). Introducción. *Paisaje, espacio y territorio. Relaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina*. Quito: Ediciones Abya-Yala / Centro de Enseñanza e Investigación en Etnología Amerindia.

- Enríquez Andrade, H. (2011). *Léxico relativo a las partes del cuerpo español-totonaco totonaco-español*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Enríquez Andrade, H. (2013). *La jerarquía de los dioses totonacos*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Espíndola, N. (1905). Relación del pueblo de Oçelotepec. En F. Del Paso y Troncoso, *Papeles de la Nueva España*, vol. IV. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.
- Espinosa Pineda, G. (1997). *El dios vorágine, La importancia del remolino en la deidad mexicana del viento*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia (Tesis de maestría en etnohistoria).
- Espinoza-Pérez, J., y H. García Núñez. (2017). Los recursos naturales y su relación con la comunidad. En S. Hernández Loeza, y G. Lemus de Jesús, *El territorio de San Juan Ozelonacaxtla. Uso y cuidado desde la cosmovisión totonaca*. México: Universidad Intercultural del Estado de Puebla.
- Fernández Crhistlieb, F., y Á. García Zambrano. (2006). Introducción. En F. Fernández Crhistlieb, & Á. García Zambrano, *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Frazer, J. (1981[1918]). El Diluvio. En J. G. Frazer, *El folcklore en el antiguo Testamento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foster, G. (1945). *Sierra Popoluca folklore and beliefs*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Gaignebet, C. (1984). *El Carnaval. Ensayos de mitología popular*. Barcelona: Editorial Alta Fulla.
- Galinier, J. (1987). *Los pueblos de la Sierra Madre*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Galinier, J. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista.
- Galinier, J. (2009). *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- García García, R. (2014). *Cerro Cozoltpetl-Akgpíxi; símbolo indentitario y atractivo turístico*. Huehuetla: Universidad Intercultural del Estado de Puebla (Tesis de licenciatura en turismo alternativo).
- García Martínez, B. (1987). *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. México: El Colegio de México.
- García Payón, J. (1943). *Interpretación cultural de la zona arqueológica de el Tajín*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- García Payón, J. (1963). Quienes construyeron El Tajín y resultados de las últimas exploraciones de la temporada 1961-1962. *La Palabra y el Hombre* (26), 243-252.

- García Payón, J. (1965). Aclaraciones y notas histórico-arqueológicas. En J. De Carrión, *Descripción del pueblo de Hueytlalpan (Zacatlan, Juxupango, Matlaltan y Chila, Papantla) 30 de Mayo de 1581*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- García Payón, J. (1973). *Los enigmas de El Tajín. 1. La Ciudad Sagrada de Huracán 2. Chacmol en la Apoteosis del Pulque*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- García Payón, J. (1989). Evolución histórica del Totonacapan. En L. Ocha, *Huastecos y totonacos*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Garma Navarro, C. (1987). Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México, México: Instituto Nacional Indigenista.
- Garrido Cruz, G. (2005). Huauchinango, apuntes para su historia. En V. H. Valencia Valera, *Huauchinango, haciendo su historia* (págs. 19-42). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Garza Camino, M. (1997). El perro como símbolo religioso entre los mayas y los nahuas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 27.
- Gerhard, P. (2000). *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1810*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gessain, R. (1953). Les indiens tepehuas de Huehuetla. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos SMA*, t. 13, núm. 2 y 3.
- Giménez Montiel, G. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara.
- Gómez Martínez, A. (2008). *Literatura Tradicional de los Indígenas de la Huasteca Veracruzana*, Xalapa: Consejo Veracruzano de Arte Popular.
- Gómez Martínez, A. (2002). *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. México: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- González Pérez, D. (2014). *Llover en la sierra. Ritualidad y cosmovisión en torno al rayo y la lluvia entre los zapotecos del sur de Oaxaca*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México (Tesis de doctorado Antropología).
- Govers, C. (2013). *La práctica de la comunidad. Representación, ritual y reciprocidad en la Sierra Totonaca de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Netherlands Organisation for Scientific Research / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Graulich, M. (1990). *Mitos y rituales del México antiguo*. Madrid: Ediciones Istmo.
- Guadarrama Olivera, M. (1996). El espacio y el tiempo sagrados en tres comunidades totonacas de la Sierra de Papantla. En V. Chenaut, *Procesos rurales e historia regional (Sierra y Costa totonacas de Veracruz)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- Gurría Lacroix, J. (1975). La acusación de plagio. En J. d. Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. 7. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Guzmán, A. (2002). *Mitote y universo cora*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Haraway, D. (2016). *Manifestly Haraway*. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- Harvey, H. R., e I. Kelly. (1969). The Totonac. En R. Wauchope, *Handbook of Middle American Indians*, vol. 8. Austin: University of Texas Press.
- Hasler, A. *El nahua de la Huasteca y el primer mestizaje. Treinta siglos de historia nahua a la luz de la dialectología*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Hasler, J. (1958). Situación y Tareas de la Investigación Lingüística en Veracruz. *La palabra y el Hombre* (5), 43-49.
- Hasler, J. (1993). La formación de los grupos totonacas. *La palabra y el Hombre*(86), 5-21.
- Hernández Castillo, H. (2005). Aguas bravas del 99. En V. Valencia Valera, y L. Mellado May, *Huachinango, haciendo su historia*. México: Instituto Nacional de Antropología eHistoria.
- Hernández Hernández, R. (2017). Dueños y mitos. En S. Hernández Loaeza y G. Lemus de Jesús, *El territorio de San Juan Ozelonacaxtla. Uso y cuidado desde la cosmovisión totonaca*. México: Universidad Intercultural del Estado de Puebla.
- Herrera Roldán, A. (2019). *La existencia de una deidad principal en El Tajín. Su identidad, naturaleza y sentido. Un enfoque interdisciplinario desde la teoría de la cosmovisión, centrado en el Juego de Pelota Sur*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (Tesis de maestría en estudios mesoamericanos).
- Hirsch, E., y M. O'Hanlon. (1995). *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press.
- Hooft, A. & J. Cerda (2003). *Lo que relatan de antes. Kuentos tének y nahuas de la Huasteca*, México: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.
- Hooft, A. (2006). *The Ways of the Water. A Reconstruction of the Huastecan Nahua society through its oral tradicion*. Leiden: University of Leiden Press.
- Horcasitas, F. (1962). Dos versiones totonacas del mito del diluvio. *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, 4 (1).
- Horcasitas, F. (1988). An Analysis of the Deleuge Myth in Mesoamerica. En A. Dundes (editor), *The Flood Myth*. Berkeley-Los Ángeles-London: University of California Press.
- Ibarra-Maríquez, G., et al. (2012). El género *Ficus* L. (Moraceae) en México. *Botanical Sciences*, 4(90), 389-452.
- Ichon, A. (1990). *La religión de los totonaca de la sierra*. México: Instituto Nacional Indigenista / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.



- Ingold, T. (1993). The Temporality of the Landscape. *World Archaeology*, vol. 25, núm. 2.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2016). *Estudio de información integrada de la Cuenca Río Tuxpan*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2019). *Estudio de información integrada de la Cuenca Río Tecolutla*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- Jiménez Baltazar, C. A. (1999). *Medicina tradicional: curanderismo y susto en el municipio de Coxquihui Veracruz*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Izt (Tesis de licenciatura en antropología).
- Jiménez Moreno, W. (1956). *Notas sobre historia antigua de México*. México: Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Jullien, F. (2018). *Living off Landscape: or the Unthought-of in Reason*. Traducción de Pedro Rodríguez. Londres: Rowman & Littlefield International (versión digital Kindle).
- Jurado, M. E., y C. Camacho. (2011). *Arpas de la Huasteca en los rituales del Costumbre: teenek, nahuas y totonacos (coords.)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Kelly, I. (1966). World View of a Highland - Totonac Pueblo. *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto Weitlaner* (págs. 395-411). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Kelly, I., y A. Palerm. (1952). *The Tajin Totonac. Part 1. History, Subsistence, Shelter and Technology*. Washington: Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology.
- Kirchhoff, P., L. Odena, y L. Reyes. (1989). *Historia tolteca-chichimeca*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Fondo de Cultura Económica / Estado de Puebla.
- Köhler, U. (1980). Cosmovisión indígena e interpretación europea en estudios americanistas. *La antropología Americanista en la Actualidad. Homenaje a Raphael Girard*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Krickeberg, W. (1933). *Los Totonaca. Contribución a la Etnografía Histórica de la América Central*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Ladrón de Guevara, S. (2006). *Hombres y dioses de El Tajín*. Xalapa: Editoria del Gobierno del Estado de Veracruz.
- Ladrón de Guevara, S. (2010). *El Tajín. La urbe que representa al orbe*. México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica.
- Lamaison, P, y J. Cloarec. (1991). Debat. Les sociétés exotiques ont-elles des paysages ? *Études Rurales*, num. 121-124.
- Lammel, A. (2008). Los colores del viento y la voz del arco iris: representaciones del clima entre los totonacas. En A. Lammel, M. Golouginoff, y E. Katz, *Aires y llluvias. Antropología del clima en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- Lastra, Y. (1986). *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Latour, B. (2012). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Lazcarro Salgado, I. (2003). *Contra los códigos de la jerarquía: el trastocamiento simbólico bajo el régimen colonial. En torno al corregimiento de San Juan de los Llanos*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia (Tesis de licenciatura en etnohistoria).
- Lehmann-Nitsche, R. (1924). La constelación de la Osa mayor y su concepto como huracán o dios de la tormenta en la esfera del mar Caribe. *Revista del Museo de la Plata*.
- Lemus de Jesús, G., y S. Hernández Loeza. (2017). Transformaciones y reconfiguraciones del territorio. En S. Hernández Loeza y G. Lemus de Jesús, *El territorio de San Juan Ozolonacaxtla. Uso y cuidado desde la cosmovisión*. México: Universidad Intercultural del Estado de Puebla.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1992). El desdoblamiento de la representación en el arte de Asia y América. En C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1991a). Debat. Les sociétés exotiques ont-elles des paysages ? *Études Rurales*, núm. 121-124.
- Lévi-Strauss, C. (1991b). *Historia de Lince*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Lévi-Strauss, C. (1995). La gesta de Asdiwal. En C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural. Mito, sociedad, humanidades* (págs. 142-189). México: Siglo Veintiuno Editores.
- Levy, P., y D. Beck. (2012). Introducción. En P. Levy, & D. Beck, *Las lenguas totoncas y tepehuas. textos y otros materiales para su estudio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Leyenda de los Soles. (1992). En *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lockhart, J. (1999). *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lombardo Toledano, V. (1990). Geografía de las lenguas de la sierra de Puebla, con algunas observaciones sobre sus primeros y sus actuales pobladores. En V. Lombardo Toledano, *Vicente Lombardo Toledano. Obras completas*, vol. III. México: Gobierno del Estado de Puebla / Instituto Vicente Toledano.
- López Austin, A. (1983). Notas sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica. *Anales de Antropología*. 20, 2.
- López Austin, A. (1994). *Tlamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.

- López Austin, A. (1998). *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, A. (1998). *Los Mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, A. (2015). Los gigantes que viven dentro de las piedras. Reflexiones metodológicas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 49.
- López Austin, A. (2016). La cosmovisión de la tradición mesoamericana. *Arqueología mexicana, Primera parte* (Edición especial 68).
- López Austin, A., y L. López Luján. (1999). *Mito y realidad Zuyuá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, A., y L. López Luján. (2001a). El chacmool mexicana. *Caravelle*(76-77), 59-84.
- López Austin, A., y L. López Luján. (2001b). *El pasado indígena*. México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, A., y L. López Luján. (2004). El Templo Mayor de Tenochtitlan, el Tonacatépetl y el mito del robo del maíz. En M. T. Uriarte, y L. Staines Cicero, *Acercarse y mirar. Homenaje a Beatriz de la fuente*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Luján, L, *et al.* (2012). Un portal al inframundo. Ofrendas de animales sepultadas el pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 44.
- Lozada, L. M. (2008). "Chaleur et odeurs pour nos morts": La cuisine cérémonielle de la Fête des Morts dans une communauté totonaque de Puebla, Mexique. *Food and History*, 6, 2.
- Lozano Bravo, H. (2018). *Propuesta cronológica de las etapas constructivas del conjunto plaza de la Pirámide del Sol, Teotihuacan, mediante arqueomagnetismo y la caracterización de materiales constructivos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (Tesis de maestría en estudios mesoamericanos).
- Luz Silva, J. d. (1972). Notas sobre religiosidad totonaca. *Estudios indígenas*, II.
- Macín Pérez, G. (2011). *La relación hombre-naturaleza en una comunidad totonaca de la Sierra Norte de Puebla: la fiesta del arcángel san Miguel en Tepango de Rodríguez*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia (Tesis de licenciatura en antropología física).
- Macín Pérez, G. (2014). Deidades hídricas del cielo y la tierra: cosmovisión en torno al agua entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla. *El Tlacuache. Suplemento cultural de la Jornada de Morelos*.
- Macín Pérez, G. (2019). *Cosmovisión y simbolismo de las ofrendas entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla*. México: Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional Autónoma de México (Tesis de maestría en Estudios mesoamericanos).

- Margery Peña, E. (1997). *El Mito del Diluvio en la tradición oral indoamericana*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Marion, M. O. (1999). *El poder de las hijas de Luna. Sistema simbólico y organización social de los lacandones*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Plaza y Valdés Editores.
- Márquez Rodríguez, M. d., y R. García Flores. (1993). *Totonacapan: mitos y leyendas*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Masferrer Kan, E. (2006). *Cambio y continuidad entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla*. Xalapa: Editoria del Gobierno del Estado de Veracruz.
- Masferrer, V. y L. Trejo (2019). Introducción. En V. Masferrer y L. Trejo. *Diversidades en crisis. Transformaciones socioambientales en regiones indígenas y afromexicanas de Oaxaca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Mazzetto, E. (2015). El simbolismo de la yotextli en las fiestas del año solar mexicana. *Itinerarios, 21*.
- Medellín Zenil, A. (1960) *Cerámicas del Totonacapan*, Xalapa: Universidad Veracruzana
- Melgarejo Vivanco, J. (1974). Los relieves del Juego de Pelota Sur en el Tajín. *La Palabra y el Hombre*.
- Melgarejo Vivanco, J. (1994). *Las revelaciones del Tajín*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Millán Valenzuela, S. et al. (2018). *Las culturas indígenas de México. Atlas nacional de etnografía*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Montes de Oca, M. (2013). *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Morales, F. (1994). Santoral franciscano en los barrios indígenas de la Ciudad de México. *Estudios de cultura Náhuatl*, vol. 24.
- Morales García, G., y G. Toledo Olazcoaga. (1987). *Contribución al estudio de la flora medicinal y medicina tradicional del Municipio de Coxquihui, Ver.* México: Universidad Nacional Autónoma de México (Tesis de licenciatura en biología).
- Morante López, R. (2005). *La pintura mural de Las Higueras, Veracruz*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Mota y Escobar, A. (1987). *Memoriales del Obispo de Tlaxcala. Un recorrido por el Centro de México a Principios del Siglo XVII*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Münch Galindo, G. (1992). Acercamiento al mito y sus creadores. *Anales de Antropología, XXIX*.
- Muñoz Camargo, D. (2000). *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*. México: El Colegio de San Luis / Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- Muñoz Muñoz, C. (2015). *Crónica de Santa María Chimalapa*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Museo Nacional de Culturas Populares. (1982). *Nuestro maíz. Treinta monografías populares*, vol. 2. México: Museo Nacional de Culturas Populares / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Secretaría de Educación Pública.
- Navarrete Linares, F. (2011). *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nuestro maíz. Treinta monografías*. (1982). México: Museo Nacional de Culturas Populares / Consejo Nacional de Fomento Educativo / Secretaría de Educación Pública.
- Neurath, J. (2008). Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza. *Cuicuilco*, vol. 15, núm. 42.
- Ochoa Peralta, A. (2003). Significados de algunos nombres de deidad y de lugar sagrado entre los teenek potosinos, *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXIII.
- Oropeza Castro, M. (1947). El Diluvio Totonaco. *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, 2(3).
- Oropeza Escobar, M. (1998). *Juan Aktzín y el diluvio. Una aproximación estructural al mito totonaco*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Orozco y Berra, M. (1864). *Geografía de las lenguas y Carta Etnográfica de México: precedidas de un ensayo de clasificación de las mismas lenguas y de apuntes para las inmigraciones de las Tribus*. México: Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante.
- Ortiz Fernandez, F. (1947). *El Huracán*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Palerm, A., y C. Viqueira. (1954). Alcoholismo, brujería y homicidio en dos comunidades rurales de México. *América Indígena*, XIV (1).
- Paradowska, K. (2013). *Diálogo de saberes para el replanteamiento teórico de la restauración ecológica con enfoque biocultural*. Xalapa: Universidad Veracruzana (Tesis de doctorado en ecología tropical).
- Pascual Soto, A. (2006). *El Tajín. En busca de los orígenes de una civilización*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pascual Soto, A. (2009). *El Tajín. Arte y poder*. México. Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Paso y Troncoso, F. (Ed.). (1905). Doctrina de indios a cargo de clérigos. *Papeles de la Nueva España*, vol. V. Madrid: Est. Topográfico. Sucesores de Rivadeneyra.
- Patiño, Celestino. (1907). *Vocabulario totonaco*. Xalapa-Enriquez: Oficina Tipográfica del Gobierno del Estado.
- Peralta González, E. (2003). *Fiesta e identidad en un pueblo totonaco: Zozocolco de Hidalgo, Veracruz*. Xalapa: Universidad Veracruzana (Tesis de licenciatura en antropología social).
- Pérez Pineda, J. M. (1967). In Kiauhtankeh (los solicitantes de lluvias). *Investigaciones del México Antiguo. Históricas, Lingüísticas y Etnográficas*(4).

- Pérez Tellez, I. (2014). Los límites del animismo nahua. Mitología y representaciones entre los nahuas de Chiconcuautla. En C. Good, y M. Alonso, *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena, vol. IV*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Piña Chan, R., y P. Castillo Peña. (1999). *Tajín. La ciudad del dios Huracán*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Plunket Nagoda, P., y G. Uruñuela. (2018). *Cholula*. México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica.
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. (2019). (A. Recinos, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Preuss, M. (1988). *Gods of the Popol Vuh. Xmukane', Tojil, and Jurakan*. Culver City: Labyrinthos.
- Questa Rebolledo, A. (2016). *Dancing spirits. Towards a Masewal ecology of interdependence in the northern highlands of Puebla, Mexico*. Virginia: University of Virginia (Tesis doctoral).
- Rainelli, F. (2019). *Detrás de la máscara. Usos y significados del cuerpo en la práctica ritual otomí (Sierra Madre Oriental, México)*. Padova: Università degli Studi di Padova (Tesis de doctorado en estudios históricos, geográficos y antropológicos).
- Ragon, P. (2003), *Les saints et les images du Mexique (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*. Paris: L'Harmattan.
- Ramírez Ruiz, M., y F. Fernández Christlieb. (2006). La policía de los indios y la urbanización del altépetl. En F. Fernández Christlieb, y Á. J. García Zambrano, *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ramírez, E. (1987). *El fin de los montiocs*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Reid, A. A., y R. G. Bishop. (1974). *Diccionario Totonaco de Xicotepéc de Juárez, Puebla*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Reyes Valdez, A. (2006). *Los que están benditos. El mitote comunal de los tepehuanes de Santa María Ocotlán*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Rodríguez Lara, F., & M. Rodríguez. (2021). *Xa'aqpuni' xalamaqan kintalakapastaknikan. Cuentos totonacos de Pantepec, Puebla*. México: Secretaría de Cultura-Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Romero Vivas, I. (1998). *Mitos y símbolos del agua en un grupo totonaco de la Sierra norte de Veracruz*. México: Universidad Autónoma Metropolitana (Tesis de licenciatura en antropología social).
- Rosengaus, M., M. Jiménez, y V. María. (2002). *Atlas climatológico de los ciclones tropicales en México*. México: Centro Nacional de Prevención de Desastres.

- Ruiz, P. (1995). La lluvia de agua caliente y el surgimiento del hombre actual. En *Relatos tzotziles*. México: Dirección General de Culturas Populares-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Rzedowski, J. (2006). *Vegetación de México*. México: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (1ra Edición digital).
- Sahagún, B. (1975). *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa.
- Salazar Hernández, M. (2012). *Parteras y protestantismo. Una aproximación a Zongozotla, pueblo totonaco de la Sierra Norte de Puebla*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia (Tesis de licenciatura en etnohistoria).
- Sampayo Barranco, A. (2012). *Los umbrales de la tierra: cosmovisión y percepción del entorno biofísico dentro de una tradición religiosa nahua*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (Tesis de maestría en antropología social).
- Santillán, N. y J. Aguayo. (2011). Facies sedimentarias turbidíticas del Terciario Inferior en la Cuenca de Chicontepec, Centro-Oriente de México. *Ingeniería Investigación y Tecnología*, vol. XIII, núm. 3.
- Sauer, C. (1969). The Morphology of Landscape. *Land and Life. A selection from the writings of Carl Ortwin Sauer*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- Secretaría de Cultura de Puebla. (1999). *Huitzilán de Serdán, Puebla*. Puebla: Secretaría de Cultura de Puebla.
- Segre, E. (1990). *Metamorfosis de lo sagrado y lo profano*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Spinden, E. (1933). The Place of Tajin in Totonac Archaeology, *American Anthropologist*, vol. 35, núm. 2.
- Starr, F. (1900). *Notes upon the Ethnography of Southern Mexico*. Davenport: Putman Memorial Publication Found.
- Starr, F. (1908). *In Indian Mexico. A narrative of travel and work*. Chicago: Chicago Forbes & Company.
- Stiles, N., I. Maya, y C. Martiniano. (1985). El diluvio y otros relatos nahuas de la Huasteca hidalguense. *Tlalocan*, 10.
- Stresser-Péan, G. (1995). *El códice de Xicotepec. Estudio e interpretación*. México: Gobierno del Estado de Puebla / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Fondo de Cultura Económica.
- Stresser-Péan, G. (1998). *Los lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas*. México: Gobierno del Estado de Hidalgo / Instituto Hidalguense de Educación Media Superior y Superior / Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo / CEMCA.
- Stresser-Péan, G. (2008). Los problemas fronterizos de la Huasteca y sus regiones aledañas. En G. Stresser-Péan, *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan* (págs.

260-280). México: Fondo de Cultura Económica / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Stresser-Péan, G. (2011). *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*. México: Fondo de Cultura Económica / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Taggart, J. M. (1991). *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad de habla náhuatl de Puebla*. México: Instituto Nacional Indigenista / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Taggart, J. M. (1997). *Nahua Myth and Social Structure*. Austin: University of Texas Press.

Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC (1994). *Tejuan tikintenkakiliayaj in toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Testard, J. (2017). Arqueología, fuentes etnohistóricas y retóricas de legitimización: un ensayo reflexivo sobre los olmecas xicalancas. *Anales de Antropología*, núm. 51. Universidad Nacional Autónoma de México.

Tilley, C., y D. Cameron-Daum. (2017). *An Anthropology of Landscape. The Extraordinary in the Ordinary*. Londres: University College London Press.

Thompson, E. (2008). *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo XXI Editoriales.

Thomson, S. (1955). *Mitifs-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends* (Vol. I). Bloomington: Indiana University Press.

Torquemada, J. d. (1975). *Monarquía indiana* (Vol. 5). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Torres Cisneros, G. (2007). Los mitos mixes de la creación. En B. R. Castellón Huerta, *Relatos ocultos en la niebla y el tiempo. Selección de mitos y estudios*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Trejo Barrientos, L. (2000). *La esposa-perro mesoamericana. Análisis del mito de origen de Zongozotla, comunidad totonaca de la Sierra Norte de Puebla*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia (Tesis licenciatura en etnología).

Trejo Barrientos, L. (2004). *Los que hablan la lengua. Etnografía de los zoques de Oaxaca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Trejo Barrientos, L. (2006a). Apuntes para leer un textil a partir del ritual. El quechquémil totonaco de la región de Pantepec. En A. Gómez Martínez, *El Arte Popular Mexicano. Memoria del Coloquio Nacional*. Xalapa: Secretaría de Educación de Veracruz / Consejo Veracruzano de Arte Popular.

Trejo Barrientos, L. (2006b). *El Santoro. Representación de Todos los Santos y Fieles Difuntos entre los totonacos de la Huasteca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Museo Nacional de Antropología).



- Trejo Barrientos, L. (2008). "Trueno Viejo": variaciones sobre el mismo tema. En C. Heiras (coord.), *Memoria de papel*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Trejo Barrientos, L. (2009). El papel de los Gatos en el Carnaval totonaco de Pantepec, Puebla. En L. Baez Cubero, y M. Garret Ríos, *Rostros de la alteridad. Expresiones carnalescas en la ritualidad indígena*. Veracruz: Consejo Veracruzano de Arte Popular.
- Trejo Barrientos, L. (2009). Monólogos con Roberto Williams. *Contrapunto*, 4, 10.
- Trejo Barrientos, L. (2010). *El río Zempolala: frontera simbólica de los totonacos de la sierra*. México: Gobierno del Estado de Puebla / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Trejo Barrientos, L. (2012). Hacer comunidad después de la desgracia. *La jornada del campo*, pág. 13.
- Trejo Barrientos, L. (2013). *¿El huevo o la gallina? Completitud y fracción en la comida ritual de los totonacos de la Huasteca*. Obtenido de *Amérique Latine Historie et Mémoire*. Les Cahiers ALHIM: <http://alhim.revues.org/4607>
- Trejo Barrientos, L. (2017a). El sistema dancístico totonaco de la Huasteca. En A. Guzmán, *México coreográfico. Danzantes de letras y pies*. México: Instituto Nacional de Bellas Artes.
- Trejo Barrientos, L. (2017b). Pasado y presente de un dios de lluvia y y sol: herejías en torno a Nanáhuatl. En E. Matos, y A. Ochoa, *Del saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Trejo Barrientos, L. (2017c). Ancestros y diablos. Fertilidad y muertos entre los totonacos de la Huasteca. En M. Rubio, y J. Neurath, *Tiempo, trasgresión y ruptura. El Carnaval indígena*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Trejo, et. al. (2014). *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Troiani, D. (2007). *Fonología y morfosintaxis de la lengua totonaca. Municipio de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Unidad Regional Norte de Veracruz de la Dirección General de Culturas Populares, (s/f) *Mecanoescrito del Proyecto Narrativa popular en el norte de Veracruz*, México: Dirección General de Culturas Populares.
- Vacas Moras, D. (2014). *Comunidad plural, cuerpos rituales. Comunidad étnica, ritual e ideológica en San Pedro Petlacota, localidad totonaca de la Sierra Norte de Puebla*. Guadalajara: Centro de Estudios Superiores en Antropología Social (Tesis de doctorado en ciencias sociales).
- Valadez Azúa, R., y G. Mestre Arrijoa. (1999). *Historia del Xoloitzcuintle en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Museo Dolores Olmedo Patiño / Cámara de Diputados.

- Valderrama, P., y E. Peralta. (2014). El camino de los difuntos: percepciones, ideas o nociones acerca de la muerte mediante los ritos fúnebres. En C. Good Eshelman, y M. Alonso Bolaños, *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, vol. V. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Valiñas Coalla, L. (2010). Historia lingüística: migraciones y asentamientos. En R. Barriga Villanueva, & P. Martín Butragueño, *Historia sociolingüística de México*, vol. 1. México: El Colegio de México.
- Veytia, M. (1836). *Historia antigua de México*. Mexico: Imprenta a cargo de Juan Ojeda.
- Villa Rojas, A. (2003). Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayences contemporáneos. En M. León Portilla. *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya. Ensayo de acercamiento*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Villani, L. (2018). *La voz del huracán toma cuerpo en el Tajín*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (Tesis de doctorado en Estudios mesoamericanos).
- Viqueira, C., y A. Palerm. (1991). Alcoholismo, brujería y homicidio en dos comunidades rurales de México. En E. L. (editor), *Antropología del alcoholismo en México. Los límites culturales de la economía política*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Vogt, E. (1992). Cardinal Directions in Mayan and Southwestern Indian Cosmology. *Antropología Mesoamericana. Homenaje a Alfonso Villa Rojas*. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Wilkerson, J. K. (1987). *El Tajín. Una Guía Para Visitantes*, Xalapa: Museo de Antropología de Xalapa / H. Ayuntamiento Constitucional de Papantla, Veracruz.
- Wilkerson, J. K. (2008). And the Waters Took Them: Catastrophic Flooding and Civilization on the Mexican Gulf Coast. En D. Sandsweiss, y J. Quilter, *El Niño. Catastrophism and Culture Change in Ancient America*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Williams García, R. (1962). *Los totonacos*. México: Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Williams García, R. (1972). *Mitos tepehuas*. México.
- Williams García, R. (2007a). *Átztin [Iltaqalhchiwin]. El Trueno Viejo [Leyenda]*, En R. Williams García, *Danzas y andanzas*, vol. 1. Xalapa: Editora del Gobierno del Estado de Veracruz.
- Williams García, R. (2007b) Trueno Viejo = Huracán = Chac Mool. En R. Williams García, *Danzas y andanzas*, vol. 1. Xalapa: Editora del Gobierno del Estado de Veracruz.
- Williams García, R. (2007c). Diversos nombres de la deidad Tajín. En R. Williams García, *Danzas y andanzas*, vol. 1. Xalapa: Editora del Gobierno del Estado de Veracruz.
- Yanes Rizo, E. (2006). *Historia viva Ixtepec*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Fundación para la Investigación Social y Ambiental de México y sus Regiones.

## PÁGINAS WEB CONSULTADAS

<https://www.aoml.noaa.gov/hrd/tcfaq/B1.html>

<https://coast.noaa.gov/hurricanes/>

<https://www.aoml.noaa.gov/hrd/tcfaq/A11.html>

<http://mapserver.inegi.org.mx/geografia/espanol/estados/definiciones/definic.cfm?c=444&e=06>

<https://www.inegi.org.mx/sistemas/scitel/default?ev=5>

<https://www.facebook.com/Historia-y-Tradici%C3%B3n-Oral-de-Zapotitl%C3%A1n-de-M%C3%A9ndez-600020330131708>

[https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=1434388100028256&id=600020330131708](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1434388100028256&id=600020330131708)

<http://siglo.inafed.gob.mx/enciclopedia/EMM30veracruz/municipios/30050a.html>

[https://www.inali.gob.mx/clin-inali/html/v\\_totonaco.html#4](https://www.inali.gob.mx/clin-inali/html/v_totonaco.html#4)

<https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCriterio=itzcuintli&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatlGrafiaNormalizada&queryLimiteRegistros=50>

<https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCriterio=chichi&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatlGrafiaNormalizada&queryLimiteRegistros=50>

<https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCriterio=xolo&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatlGrafiaNormalizada&queryLimiteRegistros=50>

<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM21puebla/municipios/21215a.html>

[https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=629443390522735&id=600020330131708](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=629443390522735&id=600020330131708)

[https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=602935236506884&id=600020330131708](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=602935236506884&id=600020330131708)

[https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=618921191574955&id=600020330131708](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=618921191574955&id=600020330131708)

[https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=616319661835108&id=600020330131708](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=616319661835108&id=600020330131708)

[https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=633677813432626&id=600020330131708](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=633677813432626&id=600020330131708)

[https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=627876547346086&id=600020330131708](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=627876547346086&id=600020330131708)

[http://www.conabio.gob.mx/informacion/gis/?vns=gis\\_root/biodiv/distpot/dpaves/dpavcico/cora\\_atragw](http://www.conabio.gob.mx/informacion/gis/?vns=gis_root/biodiv/distpot/dpaves/dpavcico/cora_atragw)

[http://www.conabio.gob.mx/informacion/gis/?vns=gis\\_root/biodiv/distpot/dpaves/dpavcico/cora\\_atragw](http://www.conabio.gob.mx/informacion/gis/?vns=gis_root/biodiv/distpot/dpaves/dpavcico/cora_atragw)

<https://www.audubon.org/es/guia-de-aves/ave/carpintero-mexicano>

[https://www.zaragoza.unam.mx/wp-content/Portal2015/FinalPublicarGUIAAVESCAMPUS2\\_29Mar17/index.html](https://www.zaragoza.unam.mx/wp-content/Portal2015/FinalPublicarGUIAAVESCAMPUS2_29Mar17/index.html)

<https://arboretum.ufm.edu/animales/picoides-scalaris/>

<https://www.audubon.org/es/guia-de-aves/ave/zopilote-comun>

<https://antmaps.org/?mode=species&species=Atta.mexicana>

<https://www.croplifela.org/es/plagas/listado-de-plagas/hormiga-arriera-atta-cephalotes>

<http://www.verarboles.com/Tarro%20Amarillo/tarroamarillo.html>

<https://mundonuestro.e-consulta.com/index.php/cronica/item/jose-juarez-curandero-totonaco-en-nueva-york>

<https://mundonuestro.e-consulta.com/index.php/cronica/item/les-voy-a-hablar-del-dios-del-agua>

[https://revivemx.org/Recursos/Fichas\\_propagacion/FichaPropagacion\\_F4\\_Persea\\_schiedeana\\_Chinine.pdf](https://revivemx.org/Recursos/Fichas_propagacion/FichaPropagacion_F4_Persea_schiedeana_Chinine.pdf)

<https://www.naturalista.mx/photos/2131307>

<https://www.borealbirds.org/bird/broad-winged-hawk>

<https://www.pronaturaveracruz.org/vrr/avespdf/AguilillaAlaAncha.pdf>

<https://www.inegi.org.mx/temas/fisiografia/>

## ANEXO I

### MITOS DE ORIGEN DEL MAÍZ ENTRE LOS TOTONACOS DEL CENTRO Y DEL NORTE

#### Los gemelos del maíz<sup>646</sup> [Papantla 10]

Nuestros antepasados, los *tutu na cu*, literalmente en lengua totonaca “tres corazones”, vivían en el tiempo de la oscuridad entre las sombras y el frío. A duras penas, en el cielo medio alumbraba una gran culebra luminosa la *Vía Láctea*. Su boca era tan grande como una cueva oscura, tan inmensa como el firmamento.

Sucedió que una lagartija había encontrado una piedra que siempre estaba caliente. Sobre ella se protegía del frío y preparaba sus alimentos. Al darse cuenta los demás animales, por curiosidad y envidia quisieron romperla para ver qué tenía adentro; pero ninguno pudo. Cuatro pajaritos muy chiquitos, viejos y sabios, dieron cuatro vueltas a su alrededor volando y cantando. En la última se quebró el gran peñasco. De su centro salió un huevo resplandeciente, con el color de una yema brillante. Cuando los pedazos de la piedra se enfriaron, los animales, sin saber qué hacer con el lucero, lo botaron al fondo de un manantial.

Una joven que a diario iba a traer agua para su quehacer vio en el fondo el huevo. Lo tomó delicadamente con sus manos para llevarlo a su casa. En tres ocasiones se le desapareció para volverse al agua. A la cuarta vez lo aprisionó entre sus dientes y no pudo escaparse; pero al regresar por la vereda tropezó y se lo tragó. Este huevo era la simiente de la luz. A los nueve días nacieron dos gemelos varones. El que salió primero fue el más activo y ligero; el segundo fue más lento y flojo. A pesar de todos los cuidados de parto que le dio su abuelita, la joven murió, así como la caña del maíz cuando maduran las mazorcas.

Muy enojado el abuelo por la muerte de su nieta, fue a tirar a los gemelos en las pencas de un gran maguey. No se atrevió a matarlos; pensó que se acabarían solos. A los tres días fue a verlos y notó que estaban vivos. Éstos se habían alimentado con aguamiel. Enfurecido, los amarró en lo alto de las ramas de un árbol de anonas, cuyas frutas son

---

<sup>646</sup>Münch, Guido, “Acercamiento al mito y sus creadores”, *Anales de Antropología*, vol. 29, núm. 1, México, 1992.

parecidas a los pechos maternos. Tres días después la pareja de abuelos fueron a mirar si ya estaban muertos. No fue así. Los muchachos se alimentaron con la miel de las frutas, como si fueran colibríes. La abuelita, llorando de alegría, se los llevó a casa y con cariño los cuidó.

La gran culebra obligaba al pueblo a que se le entregara una doncella periódicamente. Con ella saciaba su hambre para seguir dando su tenue luz. En esa ocasión, cuando llegó por su víctima, los gemelos ya estaban de acuerdo para matarla. Le echaron en la boca una piedra al rojo vivo, encendida en el temazcal. Al agonizar, su luz empezó a apagarse y la oscuridad fue total. En este momento muchas gentes se empezaron a convertir en imágenes de piedra o ídolos. Para ver si de veras la culebra estaba muerta, los gemelos enviaron a la mosca verde para que fuera a cerciorarse. De inmediato regresó a decirles que le había entrado por la boca y salido por la cola, que efectivamente estaba muerta.

En cierta ocasión, entre otras travesuras, los niños fueron a espiar a su abuelita a los cerros de Taj Win, Uno Rayo o Tajín, donde por vez primera, en todos los tiempos, cayó el rayo. Sucedió así cuando la abuelita decía que iba a dar de comer a su esposo, en la espesura del monte. Vieron cómo ella de un salto se montaba en un gran venado blanco y, después de retozar un buen tiempo, también de un brinco, al caer sobre el suelo, en ese preciso momento, caía un gran rayo esplendoroso, con tal estruendo que hacía crujir la tierra. Después de esto, los gemelos observaron cómo el venado y la abuela se sentaron a comer tranquilamente en una mesa de piedra. Los gemelos no creyeron que su abuelo era el venado. Días más tarde afilaron las puntas de sus flechas, tensaron sus arcos y fueron a cazarlo.

Batallaron mucho; pero con su astucia lo lograron. Una vez muerto, lo destazaron y empacaron la carne para llevársela a casa. Los gemelos discurrieron coser la piel; la rellenaron de zacate; hicieron un armazón de varas; la pararon simulando estar vivo el venado; por dentro le metieron nidos de avispas y de jicotes. Al otro día, cuando la abuela regresó a darle de comer a su esposo, lo abrazó antes de montarlo y, en esto, le empezaron a picar los bichos. Un coyote viejo que observaba la acción, que en una edad anterior del mundo había sido un sacerdote, le dijo que se rodara por el cerro hasta sumergirse en el río. De esta manera se salvó la abuelita. Cuando llegó a su casa regañó a los gemelos, quienes, para curarla de la hinchazón de los piquetes, la metieron al temazcal. Ellos no habían creído; pero se convencieron de que su abuelo era un hombre rayo y su nahual un

venado. Hasta ahora, por eso, el rayo aparece en la oscuridad del cielo, durante la tormenta, con la forma de cuernos de venado.

El primer gemelo, el más inquieto, decidió ir a rescatar los huesos de su padre; pero no sabía dónde estaban. Para esto recurrió a su amigo y protector, el Quihuecolo, el palo viejo, el árbol de la espesura de la selva, el Señor del Monte. En el día éste se le aparecía en la montaña virgen como un hombre alto, muy fuerte y amigable. De noche se le revelaba en sueños para instruirlo; le daba muchos conocimientos e instrucciones. Le dijo que estaba enterrado en uno de los siete cerros de Chicontepec, que allí los habían devorado los negros. Ayudado por el Quihuecolo, encontró los huesos de su padre atrás de un cerro muy alto; los juntó y unió uno por uno. Brincando, dio cuatro vueltas alrededor de ellos y su padre revivió.

Cuando venían de regreso a la casa, en el lugar que abundan los pájaros llamaos *pa pan*, hoy Papantla, una de las aves cantó tan fuerte de alegría por ver al padre del maíz, quien se espantó de tal manera que, al caer sobre el piso, se estrelló convirtiéndose en un venado, igual que el abuelo de los gemelos. El venado se fue corriendo para la montaña y su hijo, al querer detenerlo, le arrancó la cola. Por eso ahora los venados casi no tienen cola.

El Quihuecolo le dijo al primer gemelo que debía aprender a sembrar maíz. Para esto, el joven ordenó a todos los animales del monte y a los árboles que le ayudaran, para salvar a nuestros antepasados del mundo de la gran oscuridad y dar luz a las nuevas generaciones. El maestro le aconsejó que buscara una canasta con un hoyo en el fondo y fuera a pedir un poco de maíz prestado con una comadre de su abuela que vivía en un cerro lejano. Así lo hizo. Al tiempo que desgranaba las mazorcas, las hormigas arrieras y las tuzas, por un hoyo hecho debajo de la tierra, se llevaban los granos. De esta manera engañó a la viejita. Logró obtener cuatro fanegas de maíz, muchísimo más de lo que había pedido prestado.

En su tiempo, el joven decidió empezar a trabajar el campo por instrucciones del Dios del Monte. Cortó 24 varas que se convirtieron en machetes y hachas. Sus amigos los animales rozaron siete cerros completos en Chicontepec. A los tres días quemó la madera. Con anterioridad había dicho a su abuelita que cuando llegara el humo del incendio se escondiera en el temazcal; sin embargo, ella no lo creyó; pereció asfixiada. Cuando regresó el muchacho a la casa la encontró muerta; le arrancó doce cabellos del sobaco, se los

metió en la nariz, le sopló con vigor y la abuelita resucitó. A los cinco días después de la siembra se dio una gran cantidad de mazorcas, tan grandes como nunca se habían visto. El primer gemelo ordenó a los animales poner todo el grano adentro de un cerro del Tajín, en el lugar donde hacía mucho tiempo había caído el primer rayo. El Quihuecolo le avisó que iba a venir el fin del mundo de las tinieblas e hizo que todo el maíz quedara escondido en el corazón de una roca tan grande como el cerro mismo.

El muchacho avisó a los animales del monte lo que iba a suceder. Les ordenó que juntaran doce tareas de leña y las apilaran. Dijo que el mundo de la luz iba a comenzar; que él mismo se iba a convertir en sol con el fin de que todos pudieran comer a gran satisfacción, como nunca había pasado. Les pidió a sus amigos que cuando vieran a su hermano le dieran el rumbo equivocado de su partida, al revés.

El gemelo flojo era fandanguero, jaranero y repentista, buen bailaror; andaba de fiesta en fiesta. En esta vida fue bohemio y enamorado. Tenía muchas abandonadas y queridas en el pueblo. A todas ellas les había dicho que él iba a ser el sol. Sentía fuerte competencia con su hermano.

Llegó el momento de la creación del mundo de la luz, el tiempo de cumplir con su destino a los gemelos. El primero se subió a un cerro. Mandó a los animales que prendieran una gran hoguera. Cuando estaba en su punto se tiró en medio. Empezó a revolcarse; tomó la mayor parte de las brasas; se levantó con un fuerte viento y voló para el oriente. Un tío muy envidioso que estaba enterado del suceso llegó a tirarse; alcanzó a recoger algunos tizones y siguió el mismo camino del joven. Al fandanguero le corrieron a avisar a la casa de una de sus queridas; salió de prisa, llegó tarde y sólo pudo revolcarse en la ceniza incandescente. Toda la gente se burlaba de él. También se chamuscó su jaranita. Los animales le indicaron el camino en sentido contrario, al oeste, y así lo hizo.

El mundo aún seguía a oscuras. Todos estaban espantados, llenos de miedo. Entre ellos apareció un viejo sumamente reservado, el tío envidioso, que de pronto dijo: "Los tres aparecerán en el cielo". Todos lo tildaron de loco. De un puñetazo en la cara lo tiraron al suelo. Cuando se levantó se convirtió en perro y afirmó que para siempre él se encargaría de guiar al espíritu del hombre por el camino del Sol y llevarlo hasta él. Éste fue el anuncio de la creación. En este momento desapareció el perro y apareció como Venus, el Lucero de la Mañana en el cielo.



De inmediato todos los antepasados murieron. Sus espíritus fueron llevados por el perro al Sol, quien los juzgó de acuerdo a la fe tenida en él, como dios, y el respeto a las tradiciones. Para esto, después del juicio, empezó a salir la luz de la aurora. Los espíritus buenos de los antepasados fueron mandados por Dios a repoblar el mundo como hombres y mujeres. La abuelita de los gemelos, la del temazcal, renació para enseñar el oficio a las parteras y curanderas. Se fue a residir al mar, en el paraíso donde están, hasta ahora, todas las parteras muertas.

Estas abuelitas blancas de la luz y negras de la oscuridad son las que ordenaron guardar la paz entre los vivos del nuevo mundo. Ellas obligaron al perdón mutuo, a la convivencia feliz y al bienestar, para que los recién nacidos no murieran. Desde entonces las parteras comenzaron a hacer la Ceremonia de la Luz. Cada vez que nacía un niño, las abuelitas muertas mandaban el espíritu desde el mar, de una nalgada. Por eso es que todos traían una mancha verde. En el momento de dar a luz, las parteras vivas prendían una vela para que el nuevo ser se guiara, no se perdiera, llegara rápido y no se metiera en el cuerpo del niño un espíritu malo. Mandaban al padre a enterrar los trapos del parto lejos de la casa para que no cayera un rayo en el lugar del alumbramiento.

Siete días después, las parteras hicieron la ceremonia del Levantamiento del Niño. Como ofrenda discurrieron enterrar vivo un pollito negro si nacía niña, o una pollita negra si nacía un niño. Las parteras empezaron a sacar sangre de la pata de un perro negro, a nombre del Lucero de la Mañana. Con ella hicieron siete cruces sobre el recién nacido, puestas en la frente, el pecho, la espalda, las palmas de la mano y las plantas de los pies. Después, las familias daban un desayuno de agradecimiento para las parteras. En nuestros días así se siguen las costumbres. La presencia de la abuelita negra se debe a que no hay paz entre los familiares y ella se presenta a castigar con la muerte al nuevo ser.

Después del juicio, los espíritus de los antepasados que cumplieron con menos de la mitad de lo pedido por el Sol fueron recreados como animales. Los castigados fueron condenados a servir a los nuevos hombres: el toro, el caballo, el puerco, la mula y el burro. Los enviados de los hechiceros, portadores de malos augurios, fueron: el tecolote, la lechuza, la oruga, la comadreja, la onza, la zorra, el coyote, la cucaracha y el tlaconete. Quedaron asignados para prevenir los peligros: el perro, el gato, la gallina y el guajolote. Finalmente, como animales buenos quedaron, entre otros muchos, el colibrí y el pájaro carpintero.

Entonces Dios dio su primera enseñanza. Dijo: "Igual que yo, día con día, el hombre nacerá, alcanzará su máxima brillantez en la altura, decaerá y morirá. El espíritu del nuevo hombre será de luz.

Al final, al morir el Sol en la tarde, salió el fandanguero para dar su luz tenue en la noche, convertido en dios Luna. Se llevó el espíritu de todas sus mujeres. Desde este momento empezó a ser el protector de todo lo femenino en el mundo. Cuida los ciclos del nacimiento, la vida y la muerte. Todo lo vuelve tierno y macizo, joven y viejo. Es el dios de la regeneración, del amor carnal, el recreador de las generaciones, de las artes y la alegría de vivir. Éstos son los tres corazones de los antepasados, las luces de la inteligencia, los sentimientos y la protección de guía. Ellos están dentro de nosotros: el Sol, la Luna y el Lucero de la Mañana.

En el nuevo mundo de la luz, los hombres no tenían maíz. Aún permanecía celosamente escondido por el Dios del Monte. Los antiguos hombres, ahora convertidos en hormigas y pájaros carpinteros, vieron a un pajarito de colores brillantes dejar caer una semilla de maíz. De inmediato se acordaron que en la vida anterior éste era el mejor alimento. Un pájaro carpintero dio cuatro vueltas al cerro del Tajín, picoteó la roca y, al quebrarse, se derramó la gran cantidad de maíz conservado por el Quihuecolo. Al carpintero le cayó encima en la cabeza y por esto es que ahora tiene la cabeza colorada. Las arrieras, con gran felicidad, avisaron a todos los animales que también ahora comen maíz; pero ninguno de ellos sabía cómo sembrarlo. El carpintero era el único que se acordaba y no quiso enseñarle a sus compañeros; sólo dio su secreto a un hombre que era su amigo, y éste, a su vez, se lo fue pasando a otros, hasta llegar a ser del dominio común de los campesinos. El carpintero fue el que contó esta historia. Por esto, cuando roba maíz en los sembradíos, no se le mata; sólo se le espanta; de lo contrario se puede enojar el árbol viejo, el Dios del Monte.

## Mito del dios del maíz<sup>647</sup>

### [Pantepec 4]

El hombre era músico. Había en el poblado una hermosa muchacha a la que nadie podía acercársele. Para lograrlo, el hombre, que era topil, se transforma en pulga. Así, entra en la casa de la muchacha y después salta a su vestido. Ya en la noche, cuando la muchacha se acuesta, él se convierte nuevamente en hombre para gran sorpresa de la muchacha; pero él ya estaba en su casa y ¿qué podía hacer? Durmieron juntos. La mujer quedó embarazada.

El futuro padre tocaba el violín. Tocaba, tocaba y tocaba... La música empezó a molestar a los de la Presidencia. Mandaron a un topil a que trajera al hombre y le preguntaron quién le había enseñado a tocar.

–La música brota de mi corazón, respondió el hombre.

–¿Así que tú quieres mandar en el mundo? ¡No te dejaremos volver a tu casa!

Y después de haber tratado en vano de envenenarlo porque se negó a comer lo que le habían preparado, lo fusilaron. Lo envolvieron en una red y los sepultaron en el cementerio. La mujer estaba en cinta. La araña del Este había comenzado a tejer el ombligo del niño. Al fin del noveno mes, el niño nació: un diminuto muchachito que murió casi inmediatamente. Su madre fue a enterrarlo fuera del cementerio. Hizo una cerca de palo alrededor de su tumba.

Cuando pasaron unos días la mujer fue a ver la tumba, y descubrió que dentro de la cerca crecía una milpa. Una magnífica milpa. No había más que una sola caña pero llena de mazorcas: trece daban al Este, doce daban al Oeste.

Tiempo después la gente del poblado decidió ir a pescar y tiró hierbas en el río para envenenar a los peces.

La madre se preguntaba qué era lo que ella podría comer. Piensa en la milpa que crecía sobre la tumba de su hijo y fue a cortar las mazorcas verdes para hacer *xambe* (harina de maíz verde). Corta las mazorcas y entra en su casa para preparar el *xambe*. Pero cuando quiso comerlo lo encontró tan amargo que no pudo tragarlo. Y fue a tirar los granitos en el río. Los granos de *xambe* caían en el agua y los pececitos corrían a tragarlos. En el mismo

---

<sup>647</sup> Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional Indigenista, México, 1990.

momento llegar una tortuga y un grano de *xambe* cae en su carapacho. La tortuga volvió a su gruta con el grano sobre su espalda.

Del grano de *xambe* brotó un niño que crecía sobre la espalda de la tortuga. La tortuga lo paseaba como hace una pilmama. El niño se entretenía en rascarle la espalda, tanto y tanto, que la tortuga acabó por enojarse.

–No me rasques, niño, si no te voy a dejar donde estabas.

–¡Si ya no quieres cargarme, tanto peor! Pero si te rasco es porque estoy tejiendo tu vestido, un bonito *quechquemitl*.

Y vuelve a rascarla. Con el tiempo la tortuga siente que el niño le estorba mucho y le dice:

–Ya pesas mucho. Ya estás grande. Ve a buscar a tu mamá. Y lo dejó en la orilla del río.

El niño salió del agua. En la orilla encuentra un machete y corta cuatro pedazos de carrizo y con ellos se puso a juntar espuma, el “sudor” del agua.

En ese momento vio en el agua un caimán que le dice:

–¿Qué buscas, muchacho? Voy a comerte.

–Bueno. Vete allá adelante y abre bien la boca, voy a lanzarme como una flecha para que me tragues.

El caimán abrió una boca muy grande y el niño, con su machete, le cortó la lengua. Hizo cuatro pedazos que colocó en los carrizos con la espuma del agua; después esparció la espuma sacudiendo los carrizos hacia todos lados. Inmediatamente saltó el rayo que anuncia la lluvia. Entonces el niño dijo:

–Lo que acabo de hacer está bien. Ahora voy a ver a mi padre donde está enterrado.

El niño con los brazos en cruz, se endereza sobre la tumba de su padre. Inmediatamente su padre se levanta.

El niño le dice:

–Ahora te voy a llevar a la casa cargando en mi espalda. Pero, sobre todo, ¡no tengas miedo!

Mientras transportaba a su padre, una hoja del árbol *hormiguillo* cae junto a ellos; el padre, presa de pánico, salta a tierra y corre con todas sus fuerzas resoplando por los ollares: se había transformado en ciervo.

El niño le grita.

–¡Vete, pues! ¡Los hombres te seguirán matando como antes!

El niño se fabrica un arco y unas flechas con *sikat* (una especie de jara). Retorna al río, ve a los peces nadando y se pone a lanzarles unas flechas.

El Señor del Agua aparece súbitamente, muy encolerizado.

–¿Qué es lo que haces? ¡Estás matando mis peces con tus flechazos!

–¡Al contrario! Lo que estoy haciendo es “curarlos”. Les enseño a desconfiar y a huir cuando vengan los hombres a tratar de pescarlos.

Eso es lo que hizo con las truchas, los cholotes, etc. Finalmente el Señor del Agua lo detiene, cuando el niño iba a tirar su flecha a los *huevoños*, y a los *panzoncitos*. Estos no se asustan, se quedan ahí, y por eso los podemos capturar fácilmente.

El niño ve también un camarón y le dice:

–Dame tu mano, te voy a hacer una pinza.

Y se la abre con su machete, diciéndole:

–Ahora podrás defenderte cuando un muchacho venga a querer agarrarte.

Por eso es que los camarones tienen tenazas.

El niño se encamina a la casa de su madre pero sin dejarse ver. La madre estaba ocupada en hacer chichapales delante de la casa.

El niño salta a la rama de un árbol y lanza una flecha al chichapal que su madre está terminando en el momento en que ella no ve el chichapal. Éste se parte en dos pedazos. La madre mira los pedazos sin comprender nada y comienza otro chichapal. A éste también lo parte el niño de un flechazo. Y así cinco veces.

Por fin la madre descubre al niño trepado en su árbol y le dice:

–¡Eh, tú! ¿Por qué me rompes mis chichapales? ¡Baja ya!

–¿Por qué haces esos chichapales, mamá?

–¿Mamá? yo no soy tu madre, no te conozco. Hace mucho tiempo que mi hijo murió.

–¿Pero ya no te acuerdas, mamá? ¿Cuándo fuiste a enterrarme, y desgranaste el *xambe* en el agua?

–Entonces, ¿de veras eres tú mi hijo? Baja y entremos a la casa.

El niño le dice:

–Tú serás la abuela de todas las criaturas. Cuando las gentes quieran hacer una ceremonia, te llamarán. Irán a buscar a la curandera para rogarte. Ellos te ofrecerán los chichapales, las gallinas, todo... Ahora vas a hacer un incensario. También te voy a enseñar cómo se toca la música y cómo se canta.

El niño hace un violín y enseña a su madre cómo hay que tocar en la *costumbre*. También hace un arpa y se pone a tocar y a cantar.

La madre dice a su hijo:

–¡No toques! Van a matarte como mataron a tu padre.

Pero el niño siguió tocando, tocando, toda la noche. La música molesta a los de la Presidencia, los Truenos. Estos enviaron a un topil a ver lo que pasaba: el topil era le gran mosca *šimawa*, la mosca de los cadáveres.

–¡Buenos días, buenos días! dice la mosca llegando. ¿Quién es el nuevo músico?

–No hay nadie, responde la madre. ¡Busca, pues!

–Es necesario que lo encuentre, dice la mosca frotándose las manos.

La mosca se pone a buscar en todas partes, pero no encuentra nada: el niño se había escondido en su flauta, y la araña había tejido su tela en la abertura para que nadie lo viera. La mosca se va desconsolada. El niño sale y de nuevo se pone a tocar su instrumento, y a cantar.

–¿Cómo que no lo has encontrado? dijeron los dioses a la mosca. Hasta acá se oye que toca. Vamos a ver. Ve tú, Miguel.

Miguel, el zopilote, fue a la casa.

–¡Buenos días, buenos días! ¿Quién es el nuevo músico?

–No hay nadie. ¡Busca!

El niño se había escondido de nuevo y el zopilote no encuentra nada. Y se fue.

Luego de que se fue el zopilote, el niño se puso a tocar otra vez. Dijeron en la Presidencia:

–¿Qué es lo que se oye? ¡Está tocando otra vez! Tú, Mateo, tú vas.

El gavián Mateo llega a la casa y dice:

–¡Buenos días, buenos días! ¿Quién es el nuevo músico?

–No hay nadie. ¡Busca!

El gavián busca en todas partes. No encuentra nada y vuelve a la Presidencia.

–Bueno. Vé otra vez tú –dicen a la mosca.

La mosca va nuevamente y busca en todos lados haciendo *¡drin drin!* con sus alas. Y por más que la araña había tapado el agujero del instrumento, la mosca termina por descubrir al niño y se lo lleva.

En la Presidencia los Truenos preguntan al niño:

–¿Eres tú el nuevo músico?

–Soy yo –responde el niño.

–Bueno, vamos a tocar un poco.

Los Truenos son cuatro, el niño está solo.

Comenzaron a jugar a la pelota. Los Truenos enviaron su pelota sobre el niño para matarlo; pero éste la detiene cada vez.

–Ahora me toca a mí, dijo.

Y tira la pelota con tal fuerza que tumba a los cuatro Truenos.

Los Truenos habían perdido la partida: querían matar al niño con la pelota.

–¿Qué vamos a hacer ahora? Vamos a invitarlo a comer.

Le dieron una cazuela grande, llena de frijoles negros, y otra llena de tortillas. Ellos mismos tomaron sus cazuelas de frijoles y de tortillas.

El niño comienza a comer, a comer. Pero había metido en su boca a la hormiga arriera que sacaba los alimentos a medida que él los tragaba. Así consiguió tragar todo, en tanto que los Truenos no veían el fin de su porción.

Ellos dijeron:

–¿Qué vamos a hacer? Casi nos ha vencido... Vamos a darle a beber todo un agujero de agua.

Pusieron al niño en la orilla de un agujero de agua, mientras que ellos se metieron en otro. El niño comienza a beber. Pero el topo vino a hacer una abertura en el fondo del agujero y el agua se va por ahí. El topo vuelve a tapanlo. Ellos, los Truenos, no pudieron acabar el agua de su agujero.

¿Qué vamos a hacer? Él gana otra vez... Vamos a calentar el baño de vapor.

Los Truenos hicieron calentar el temazcal y entraron con unas ramas de exanagilia para flagelarse. Los Truenos tomaron con gran contento su baño de vapor y se flagelaron. Cuando salieron, las flores del hojeador con el que se habían azotado estaban marchitas por el calor.

En niño entra, a su vez, en el temazcal.

Comenzando a flagelarse, invoca la ayuda del Señor del Fuego *Taqsjoyul*; cuando salió, las abejas *quijotes* vinieron haciendo: ¡rin, rin, rin!, y se posaron en las flores del hojeador, que quedaron tan frescas como antes del baño.

–¿Qué vamos a hacer ahora? dijeron los Truenos. Nos ha vencido una vez más.

–¿Y ahora qué más quieren? pregunta el niño.

–Lo que nos digas que tendremos que hacer, lo haremos.

–Bueno –dijo el niño–. Hasta ahora la lluvia caía, pero sin que hubiera nubes. Voy a darles estos carrizos. Tú, tú vas a ir allá abajo, al Este; tú allá, al Oeste; tú al Norte y tú al Sur. Cada uno con un carrizo y su pedazo de lengua de caimán. En el momento de la tempestad, ustedes sacuden el pedazo de lengua de caimán y el rayo relampagueará. Ustedes gritarán, pero solamente cuando haya brotado el rayo. Entonces arrojarán la espuma del agua que son las nubes, y las nubes se convertirán en lluvia.

El niño prosigue:

–Yo voy a renacer cada año. Ustedes me mecerán, pero no muy fuerte, para que no me maten. Yo voy a servir a los hombres.

Juan, el Torbellino, se levanta y rompe muchos árboles arrancando las ramas.

Todos los hombres se reunieron. El niño dice:

–Lo que hice está bien hecho.

–Está muy bien, dijeron los Truenos. Antes no había nubes, no había rayos, llovía sin ruido, apenas llovía, llovía seco.

Pero el niño dice al Torbellino:

–Tú no haces más que destruir. Esto no está bien. Si haces igual cuando yo esté creciendo, tú me matarás. Yo, cada año, voy a hacerme pequeñito y luego creceré.

Es el Maíz, nuestro Maíz. (Ichon, 1999, pág. 73-80).



## ÍNDICES

### Índice de relatos

	<b>Municipio</b>	<b>Motivos</b>	<b>Página</b>
1	Ahuacatlán 1	Memoria histórica	83
2	Atlequizayán 1	Cerro quebrado / Siete Cerros / origen del territorio	410
3	Atlequizayán 2	Cerro quebrado / origen del territorio	411
4	Atlequizayán 3	Túnel Allende Tlatlauquitepec	411
5	Atlequizayán 4	Cerro quebrado / Siete Cerros / origen del territorio	420
6	Atlequizayán 5	Cerro quebrado / origen del territorio	431
7	Caxhuacan 1	Memoria histórica / mutua predación	242
8	Cazones 1	Viaje al occidente / engaño con la nube / ...	566
9	Chiconcuautla 1	Perra-mujer	122
10	Chicontla 1	Cerro quebrado / engaño con la nube / ...	355
11	Coahuatlán 1	Arcoíris / mutua predación	243
12	Coatepec 1	Diluvio / perra-mujer	138
13	Coxquihui 1	Pesca / mutua predación	234
14	Coxquihui 2	Pesca / mutua predación	235
15	Coxquihui 3	Pesca / mutua predación	238
16	Coxquihui 4	Arcoíris / mutua predación	245
17	Coyutla 1	Diluvio / perra-mujer	146
18	Coyutla 2	Contención de Huracán	367
19	Eloxochitlán 1	Memoria histórica	89
20	Eloxochitlán 2	Desdoblamiento de Huracán	348
21	Espinal 1	Viaje al occidente / engaño con la nube / ...	571
22	Huehuetla 1	Todos Santos / perra-mujer	141
23	Huehuetla 2	Perra-mujer	144
24	Huehuetla 3	Arcoíris / mutua predación	247
25	Huehuetla 4	Serpiente alada / mutua predación	250
26	Huehuetla 5	Cerro quebrado / viento-maíz	296

27	Huehuetla 6	Serpiente alada	331
28	Huehuetla 7	Desdoblamiento de Huracán / Siete Cerros / ...	425
29	Huitzilán 1	Diluvio / perra-mujer	106
30	Huitzilán 2	Cerro quebrado / viento-maíz	298
31	Huitzilán 3	Cerro quebrado / origen del territorio	414
32	Ignacio Allende 1	Lago / mutua predación	258
33	Ignacio Allende 2	Memoria histórica	310
34	Ignacio Allende 3	Memoria histórica	310
35	Ignacio Allende 4	Cerro quebrado / origen del territorio	415
36	Ignacio Allende 5	Cerro quebrado / Siete Cerros / origen del territorio	416
37	Ignacio Allende 6	Cerro quebrado / Siete Cerros / origen del territorio	421
38	Ignacio Allende 7	Cerro quebrado / origen del territorio	427
39	Ignacio Allende 8	Cerro quebrado / Siete Cerros / origen del territorio	432
40	Ignacio Allende 9	Cerro quebrado / Siete Cerros / origen del territorio	432
41	IxquiHuacán 1	Memoria histórica	77
42	IxquiHuacán 2	Memoria histórica	85
43	Ixtepec 1	Perra-mujer	137
44	Ixtepec 2	Serpiente / lago	256
45	Mecatlán 1	Perra-mujer	145
46	Mecatlán 2	Arcoíris / mutua predación	244
47	Mecatlán 3	Serpiente / mutua predación	254
48	Mecatlán 4	Serpiente / lago	258
49	Nanacatlán 1	Cerro quebrado / viento-maíz	290
50	Ozelonacaxtla 1	Lago / mutua predación	259
51	Ozelonacaxtla 2	Desdoblamiento y contención de Huracán	302
52	Ozelonacaxtla 3	Cerro quebrado / origen del territorio	315
53	Pantepec 1	Cerro quebrado / engaño con la nube / origen del territorio	436
54	Pantepec 2	Diluvio / ahumado del cielo	449
55	Pantepec 3	Cerro quebrado / engaño con la nube	464
56	Pantepec 4	Origen del maíz	616
57	Pantepec 5	Arcoíris / mutua predación	475
58	Pantepec 6	Arcoíris / mutua predación	476
59	Pantepec 7	Mazacuate donadora de riquezas	477

60	Pantepec 8	La Sirena / mutua predación	483
61	Pantepec 9	La Sirena / matrimonio	488
62	Pantepec 10	Domesticación de Huracán por Maíz	500
63	Pantepec 11	Huracán dueño de los animales y tubérculos	523
64	Pantepec 12	Danza de Santiagueros	537
65	Papantla 1	Perra-mujer	148
66	Papantla 2	Perra-mujer	148
67	Papantla 3	Pesca / mutua predación	234
68	Papantla 4	Serpiente / mutua predación	242
69	Papantla 5	Arcoíris / mutua predación	244
70	Papantla 6	Serpiente / mutua predación	254
71	Papantla 7	Serpiente alada muerta por Venus	274
72	Papantla 8	Árbol quebrado / viento-maíz	289
73	Papantla 9	Cerro quebrado / Siete Cerros / origen del territorio	423
74	Papantla 10	Siete Cerros	610
75	Papantla 11	Diluvio / ahumado del cielo	453
76	Papantla 12	Viaje al occidente / engaño con la nube / ...	568
77	Pisaflores 1	Diluvio / ahumado del cielo	457
78	Pisaflores 2	La Sirena / mutua predación / ritual de <i>costumbre</i>	489
79	Tajín 0	Origen y contención de Huracán	217
80	Tantoyuca 1	Origen y contención de Huracán	590
81	Tepango 1	Pesca / mutua predación	237
82	Tepango 2	Contención de Huracán	238
83	Tepango 3	Arcoíris / mutua predación	243
84	Tepango 4	Arcoíris / mutua predación	247
85	Tepango 5	Contención de Huracán	365
86	Tepango 6	Cerro quebrado / engaño con la nube / ...	407
87	Tlapacoya 1	Mujer-perro ( <i>cihuachichi</i> )	132
88	Tuxtla 1	Desdoblamiento de la tormenta /	321
89	Tuxtla 2	Desdoblamiento de la tormenta /	322
90	Tuxtla 3	Desdoblamiento de la tormenta /	324
91	Tzinacapan 1	Perra-mujer	108
92	Yaonáhuac 1	Cerro quebrado / viento-maíz	299

93	Yaonáhuac 2	Cerro quebrado / viento-maíz	301
94	Zapotitlán 1	Aktsini' / lluvia moderada	233
95	Zapotitlán 2	Pesca / mutua predación	236
96	Zapotitlán 3	Serpiente / mutua predación	246
97	Zapotitlán 4	Serpiente alada / origen de Venus	273
98	Zapotitlán 5	Serpiente alada muerta por Venus	277
99	Zapotitlán 6	Serpiente alada muerta por Venus	278
100	Zongozotla 1	Perra-mujer	135
101	Zongozotla 2	Memoria histórica / perra-mujer	178
102	Zongozotla 3	Memoria histórica / perra-mujer	179
103	Zongozotla 4	Memoria histórica / perra-mujer	190
104	Zongozotla 5	Origen de la danza de voladores	207
105	Zongozotla 6	Danza de los voladores	208
106	Zongozotla 7	Cerro quebrado / origen del territorio	209
107	Zongozotla 8	Pesca / origen del territorio	228
108	Zongozotla 9	Pesca / mutua predación	236
109	Zongozotla 10	Serpiente / mutua predación	241
110	Zongozotla 11	Cerro quebrado / origen del territorio	313
111	Zongozotla 12	Desdoblamiento de la tormenta /	327
112	Zongozotla 13	Cerro quebrado / origen del territorio	407
113	Zongozotla 14	Cerro quebrado / origen del territorio	408
114	Zozocolco 1	Arcoíris / mutua predación	244
115	Zozocolco 2	Serpiente cornuda / mutua predación	270
116	Zozocolco 3	Serpiente alada muerta por Venus	276
117	Zozocolco 4	Contención de Huracán	284

<b>Índice de mapas</b>	<b>Página</b>
1. Trayectoria del huracán Janet, categoría 5, 1955.	4
2. Precipitación total anual de la República Mexicana.	10
3. Lenguas y comunidades totonaco-tepehuas.	36
4. Los grupos dialectales del totonaco: Norte (amarillo), Centro...	38
5. EL Totonacapan histórico y el contemporáneo.	42
6. Provincias fisiográficas de la República Mexicana que...	47
7. Frontera nahua-tononaca en la convergencia de la Sierra...	48
8. Cuenca del río Tuxpan.	50
9. Cuenca del río Tecolutla.	51
10. División municipal y las subregiones climáticas del territorio...	52
11. Zongozotla y su ubicación en el occidente del territorio...	61
12. Antiguos linderos de Nanacatlán.	63
13. Los pueblos de la sierra en el siglo XVI y su medio físico.	67
14. Migración de Teotihuacán a Zacatlán-Atenamitic...	68
15. Localidades, regiones y rutas prehispánicas.	72
16. Penetración náhuatl desde Tetela de Ocampo a San Juan...	75
17. Señorío totonaco de Mizquihuacán, posible epicentro...	79
18. Comparativa del territorio totonaco central según Juan...	81
19. Diferentes movimientos migratorios en la frontera nahua...	84
20. Distribución de los dialectos "náhuatl" clásico del norte y ...	87
21. Distribución contemporánea de los poblados totonacos...	90
22. Municipios actuales formados por el desmantelamiento...	93
23. Zona de disputa entre Hueytlalpan y Tlatlauquitepec.	96
24. Distribución del mito de la perra-mujer. Actualización...	113
25. Contexto geográfico de Chiconcuautila 1...	124
26. Provincia de Guauchinango (Gerhard, 2000, pág. 120).	126
27. Versiones nahuas del episodio de la perra-mujer...	128

28. Cuña náhuatl del Huauchinango en el territorio totonaco central.	130
29. Distribución del episodio de la perra-mujer.	151
30. Comunidades del pueblo de Ozolotepec.	158
31. Ubicación de Pahuatlán respecto a los pueblos con el...	160
32. Trayecto del joven fundador de Zongozotla.	182
33. Relato Zongozotla 7. La disputa por el penacho ...	211
34. Contexto geográfico de los relatos Zongozotla 7 y 8.	230
35. Los relatos Zongozotla 7 y 8 y el sintagma fluvial del Zempoala.	306
36. Contexto geográfico de los relatos.	314
37. Contexto geográfico de los relatos Tuxtla 1, 2 y 3.	336
38. Contexto geográfico del relato Zongozotla 14.	409
39. Contexto geográfico del relato Atlequizayán 3.	413
40. Franja náhuatl y trayecto de Nattsu' por el territorio totonaco...	428
41. Ruta del gigante Nattsu' desde el cerro de Ometepec...	429
42. Límites actuales de los dos dialectos totonacos de la Sierra.	443
43. Lenguas y comunidades totonaco-tepehuas (Fragmento).	444
44. Las antiguas Cinco Estancias (blanco).	448
45. Distribución del episodio del ahumado del cielo. Actualizado.	453
46. Distribución aproximada de los territorios totonacos central...	498
47. Distribución de los episodios de cielo ahumando ...	563
48. Distribución de los episodios del engaño con la nube...	564
49. Contexto geográfico de los relatos Cazonas 1 y Papantla 12.	571
50. Doble direccionalidad del episodio del rapto de Juan.	573
51. Distribución del episodio del engaño con la nube.	578
52. Los vértices del triángulo mitológico totonaco y las...	581
53. Los tres principales cerros Juan del Totonacapan.	585
54. Cerros Juan en el Paisaje ciclónico del Atlántico occidental.	588

<b>Índice de fotos</b>	<b>Página</b>
1. Torre exenta de la parroquia de Santa María de la Natividad...	62
2. Convento de San Andrés en la cabecera municipal de...	94
3. Cerro Cempoaltépetl desde las inmediaciones de...	133
4. Vasijas funerarias de Colima.	173
5. Vista del A'cpixi sipi o Cozoltépetl desde la orilla sur del río...	199
6. Vista del A'cpixi sipi o Cozoltépetl desde el centro de Zongozotla...	204
7. Detalle de un mural de la zona arqueológica de las Higueras	221
8. Santo con atarraya en el templo de San Marcos Evangelista	267
9. Reproducción tomada del original que se encuentra...	293
10. Pareja totonaca junto a unos troncos, de pie...	294
11. Indígenas de Zacapoaxtla desfilan por una calle...	295
12. El Xkajak sipi o Cerro de Ocotes.	309
13: El manantial de Ignacio Allende.	312
14. Mural de Ozelonacaxtla pintado por Ludovico Núñez...	315
15. El complejo geográfico de Tankgalh.	330
16. Putlakgnasipi o "Torre".	332
17. Altar de la iglesia de Santiago Nanacatlán.	351
18. San Bartolomé de la parroquia de San Bartolomé Xochitlán	366
19. En círculo se distingue al cero Postectli o Aktujunsipi...	421
20. El cerro Postectli o <i>Aktujunsipi</i> .	427
21. Ometépet o "Dos cerros". Vista desde Ixtepec.	430
22. Los dos cerros rodilla, el Xkajak sipi y el río Zempoala.	433
23. Imagen de san Juan Bautista de Barrio Grande, Pantepec.	466
24. Aro de desenredo con bejuco "veinte hombres"...	473
25. Serpiente "voladora" o Kuxiluwa ( <i>Spilotes pullatus</i> ).	481
26. Tendido de ofrenda para Aktsini' ...	488

27. Recorte de papel de la Sirena o Seleman...	490
28. Juan González en la playa de Tuxpan.	502
29. San Lucas Evangelista en la pechina...	517
30. Sacrificio y baño de sangre al maíz ...	531
31. Máscaras del Pilato y del Caballito ...	538
32. Santiago y su caballito teñido de sangre...	540
33. Pechinas del templo de San Pedro,...	544
34. Ritual de Lakstakun o de "Las Estrellas".	557
35. La Xochipila de San Juan Xicotepec, Puebla.	584



<b>Índice de figuras</b>	<b>Página</b>
1. Códice de Xicotepec. Lámina 11. Totonaco con arco y flechas.	167
2. Códice Zouche-Nuttall, Lamina 49. Sacrificio de un perro...	171
3. Códice Vaticano A, Lámina 66v. Los siete pueblos en sus cavernas...	184
4. Detalle del Códice Vaticano A, lámina 66v. Detalle.	185
5. Monumento 184 o Dios Huracán.	213
6. Tablero central norte del Juego de Pelota Sur	219
7. Tablero central sur del Juego de Pelota Sur	223
8. El cosmos totonaco central según Pedro Salvador, Eloxochitlán, 1951	281
9. Detalle: La salida de Venus y Sol, y su lucha en contra de Aktsini'.	281
10. Friso del tablero central sur del Juego de Pelota Sur de El Tajín.	319
11. Tablero central norte identificado con Aktsini' (izquierda) y el...	344
12. Tablero central norte identificado con Nattsu' (izquierda) y el...	357
13. El cosmos totonaco y sus niveles o planos horizontales. Pedro...	381
14. El cosmos totonaco con las esquinas del universo en los puntos...	384
15. El universo totonaco con los cargadores del cielo en los puntos...	394
16. Visión del mundo de José Márquez. Ceiba Chica, Pantepec, 2010.	549
17. Visión del mundo de José Márquez con las dos mitades climáticas...	555

<b>Índice de diagramas</b>	<b>Página</b>
1. Orden jerárquico de las escalas usadas en este ensayo.	17
2. El tronco lingüístico totonacano y su diversificación.	35
3. Secuencia de lectura de los tableros del Juego de Pelota Sur...	359
4. Alternancias de los santos eólico-pluviales con sus...	374
5. Alternancias de los santos helio-pluviales con sus...	376
6. Ciclos eólico-pluvial y solar.	378
7. Ciclo de secas y su correspondencia con el ciclo...	379
8. Cortes vertical y horizontal del cosmos.	385
9. Los puntos cardinales de los totonacos centrales según...	388
10. Los lados del universo y sus nombres entre los totonacos...	391
11. "El Sol es el Dueño del Maíz. Tiene a sus órdenes..."	504
12. Jerarquía de los dioses totonacas.	505
13. Visión del mundo de Guadalupe Gaspar, Mecapalapa...	507
14. Ciclos meteorológicos de los difuntos en el territorio totonaco...	526
15. Ciclos de difuntos y su relación con los periodos de lluvias...	528
16. Calendario de los rituales de costumbre.	534
17. Calendario de costumbre y meteorológico.	535
18. Visión del mundo de Guadalupe Gaspar, de Mecapalapa.	542
19. Cosmos solsticial con sus cuatro lados triangulares.	548
20. Los lados del universo y sus nombres entre los totonacos...	552
21. Inversión de las trayectorias entre Tuxtla 1 y 2, y Espinal 1.	575

<b>Índice de tablas</b>	<b>Página</b>
1. Relatos de la perra-mujer totonacos (amarillo) y nahua-totonacos (rosa).	188
2. Mitos de depredación por pesca. Formas-cuerpo de Aktsini'	265
3. División secuencias del episodio del descubrimiento del maíz y de...	297
4. Versiones totonacas y nahuas del mito del descubrimiento del maíz.	304
5. Nombres para "arriba" y abajo" en el territorio totonaco central.	395
6. Contraste del episodio colonial del robo del maíz con versiones...	405
7. Secuencia del diluvio tipo C a partir de las versiones aquí analizadas.	455
8. Clasificación de los tipos diluviales a partir de los sobrevivientes.	455
9. Contraste del episodio colonial del ahumado del cielo con versiones...	459
10. Simbolismo de los lados oriental y occidental.	545
11. Términos para los lados del universo y las direccionales para arriba...	553