

DOI: <https://doi.org/10.56712/latam.v6i1.3348>

El sistema cerro-cueva como lugar sagrado en la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza en San Marcos Tlacoyalco, México

The hill-cave system as a sacred place in the ngigua cosmovision of nature in San Marcos Tlacoyalco, Mexico

Sabino Martínez Juárez

sabino.martinez@correo.buap.mx

<https://orcid.org/0000-0003-2265-5457>

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Tehuacán – México

Artículo recibido: 11 de enero de 2025. Aceptado para publicación: 25 de enero de 2025.

Conflictos de Interés: Ninguno que declarar.

Resumen

El presente artículo aborda el concepto de cosmovisión y etnoterritorio desde la perspectiva cultural para comprender la apropiación simbólica del espacio en territorios indígenas. El principal objetivo es analizar a la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza como la visión del mundo que permite la construcción del territorio. Se plantea el concepto de etnoterritorio como un constructo cultural que se construye a escala local y regional, y se analiza el lugar sagrado como centro significativo donde habitan entidades de la naturaleza muy poderosas que son fundamentales para la armonía entre el ser humano y la naturaleza. La investigación se basa en el caso de estudio de la comunidad indígena de San Marcos Tlacoyalco, México, un pueblo ngigua con tradición mesoamericana relacionada con la domesticación del maíz y del agua de lluvia, donde el cerro y la cueva son vistos como lugares sagrados y conforman un sistema complejo de espacios significativos. El enfoque metodológico utilizado es la cualitativa con enfoque etnográfico, cuya principal técnica de recolección de datos fue la entrevista semiestructurada y el mapeo, la estancia larga en el lugar de estudio fue a través de la figura epistemológica de etnógrafo nativo y cuya relación con los interlocutores fue a través de la lengua nativa. Los resultados forman parte de la investigación de la tesis doctoral Cosmovisión y etnoterritorio ngigua del doctorado en Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Las implicaciones prácticas están vinculadas con la reivindicación cultural y la defensa del territorio de la comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco donde la cosmovisión sobre la naturaleza y la lengua indígena son una forma de resistencia cultural ante la pérdida cultural.


Palabras clave: cosmovisión, etnoterritorio, lugar sagrado, lengua indígena, ngigua

Abstract

This article addresses the concept of cosmovision and ethnoterritory from a cultural perspective in order to understand the symbolic appropriation of space in indigenous territories. The main objective is to analyze the Ngigua worldview on nature as the worldview that allows the construction of the territory. The concept of ethnoterritory is proposed as a cultural construct that is built at local and regional scale, and the sacred place is analyzed as a significant center where very powerful entities of nature that are fundamental for the harmony between human beings and nature inhabit. The research is based on the case study of the indigenous community of San Marcos Tlacoyalco, Mexico, a Ngigua people with a Mesoamerican tradition related to the domestication of corn and rainwater, where the hill and the cave are seen as sacred places and form a complex system of significant spaces. The

methodological approach used is qualitative with ethnographic approach, whose main data collection technique was the semi-structured interview and mapping, the long stay in the place of study was through the epistemological figure of native ethnographer and whose relationship with the interlocutors was through the native language. The results are part of the research of the doctoral thesis *Cosmovisión y etnoterritorio ngigua* of the PhD in Social Anthropology of the Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. The practical implications are linked to the cultural vindication and the defense of the territory of the ngigua community of San Marcos Tlacoyalco, where the cosmovision of nature and the indigenous language are a form of cultural resistance to cultural loss.

Keywords: worldview, ethno-territory, sacred place, indigenous language, ngigua

Todo el contenido de LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades, publicado en este sitio está disponibles bajo Licencia Creative Commons. 

Cómo citar: Martínez Juárez, S. (2025). El sistema cerro-cueva como lugar sagrado en la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza en San Marcos Tlacoyalco, México. *LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades* 6 (1), 418 – 436. <https://doi.org/10.56712/latam.v6i1.3348>

INTRODUCCIÓN

El estudio de los pueblos indígenas, en las ciencias sociales es un tema relevante desde la perspectiva cultural y desde las formas de apropiación territorial vinculada a intereses complejos relacionados a la vitalidad de las culturas originarias, reivindicación cultural y defensa del territorio en un contexto de desigualdad social y lucha de poderes desde actores hegemónicos. La conceptualización del territorio indígena va más allá del modelo tradicional planteado desde pensamientos occidentales en la relación escalar, económica y político, consiste en construir nuevas epistemologías de entender el territorio como una forma de vida propia en la relación entre sujeto y naturaleza. En este sentido, aquí se plantea la investigación de los territorios indígenas a partir de modelos teórico-metodológicos que permitan acceder a las cosmovisiones de comunidades indígenas para comprender las formas de apropiación simbólica del espacio, es decir, de la relación territorio-mente anclado en los conceptos de territorio/cosmovisión. Para ello, la reflexión etnográfica de la presente investigación se basa en el análisis de elementos culturales del pueblo originario ngigua de San Marcos Tlacoyalco, entendido como etnoterritorio localizado en el sureste del Estado de Puebla en México.

En los pueblos indígenas, la compleja relación entre territorio y sujeto ha constituido formas de vida diversas pero a la vez con aspectos comunes, que lo convierten en una unidad de estudio, como el vínculo de reciprocidad entre el sujeto, la tierra y el cosmos, donde el territorio es visto como un 'ser vivo'. Los pueblos indígenas en México, representan una gran riqueza cultural sustentada en la lengua y las prácticas culturales, que pueden ser identificadas dentro de la llamada tradición mesoamericana, perspectiva científica que profundiza conocimientos de pueblos indígenas, que desde la antropología mexicana tiene como base teórica la cosmovisión y el etnoterritorio. Los complejos procesos de colonización y las propias transformaciones locales, hacen de los territorios indígenas un tema complejo y conducen a debates para construir modelos teóricos con la finalidad de abordar temas propios de la cultura indígena en territorios específicos.

Calderón y Castells (2019), argumentan que una particular dinámica cultural constituye el rasgo intrínseco de la historia latinoamericana. Desde sus orígenes, existieron en el continente variadas y densas relaciones multiculturales. La cultura aimara, por ejemplo, fue heterogénea y dinámica, como también lo fueron la maya y la de los pueblos amazónicos. Las culturas andinas tuvieron una diversidad lingüística en constante interacción entre sí y con las culturas amazónicas. La llegada de los europeos y el peso de las diversas culturas españolas y portuguesas, complejiza las dinámicas y los tejidos multiculturales originales (Calderón y Catells, 2019, p. 172). Esta dinámica cultural, hasta antes del descubrimiento de lo que hoy conocemos como continente americano, tenía un rasgo distintivo en tejidos culturales que no cambiaron de manera drástica las culturas originarias, sino que seguían un ritmo que permitía una simbiosis cultural, hasta cierto punto, armónica. Con la colonización se instalan nuevas formas de dominación y poder. La colonización se instaló bajo un patrón de estratificación social donde la principal relación social generó una "dialéctica de negación del otro", donde el diferente (indio, negro, mujer, migrante, etc.), una vez diferenciado, era degradado para poder ser explotado y así legitimar religiosamente el poder de ese sistema de estratificación. Sobre la cultura de la negación del otro se desarrollaron las diferentes resistencias, luchas, movimientos culturales y sistemas multiculturales regionales y nacionales del continente con variados matices y sellos locales y nacionales (Calderón y Catells, 2019, p. 174).

De acuerdo con Calderón y Castells (2019), el vector de este naciente dinamismo de resistencia son los movimientos socioculturales como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), formada mayoritariamente por indígenas de los grupos tzeltal, tzotzil, chol, tojolabal y mam del Estado de Chiapas; el de los campesinos interculturales en Bolivia, el Mapuche en Chile y el de los afrodescendientes en Brasil. Estos casos ejemplifican la capacidad estructurante en la región y que tienden a redefinir un multiculturalismo más pluralista e intercultural (Calderón & Catells, 2019, p. 178).

Estas experiencias dejan entrever que hay una voz recurrente ante los procesos de colonización e injusticia social, por ello es que se plantea entender las formas de resistencia cultural para la búsqueda de la justicia social a través de la garantía del Estado de derecho.

En este sentido, se observa la perspectiva latinoamericana decolonial del territorio, que plantea Haesbaert (2020), desde el hecho de que su construcción parte de la esfera de lo vivido, de las prácticas y del uso simbólico del espacio, contrario a la visión eurocéntrica, especialmente anglosajona, que prioriza el enfoque jurídico, político y económico del territorio a partir de la acción de los grupos hegemónicos desde la noción de poder (Haesbaert, 2020, p. 268). Este planteamiento nos conduce a reconocer que el problema al abordar el tema de los territorios indígenas tiene que ver con las desigualdades estructurales que han invisibilizado a los pueblos originarios. La lucha de poder, siempre se ha dado en un contexto desigual, donde ciertos actores tienen ventajas sobre otros, por lo que, en América Latina, el territorio es leído desde el diálogo con los movimientos sociales, están las resistencias culturales que son a favor de las comunidades indígenas como las manifestadas por los defensores del autogobierno en Cherán, Michoacán; o los defensores de los pueblos mayas contra el proyecto modernizador en torno al Tren Maya, estas manifestaciones son el resultado de los conflictos ocasionados en las diferencias de ideas entre el Estado y los pueblos indígenas, en temas relacionados a la tierra, el despojo, la precariedad y la desigualdad social. Estos acontecimientos crean tendencias y realidades muy complejas en el debate de la construcción del territorio debido a la propia diversidad cultural y cosmovisión de las comunidades.

En este contexto, en el caso mexicano, las tensiones políticas y sociales han logrado importantes avances en cuestiones sobre el derecho territorial, que buscan equilibrar las injusticias sociales hacia las comunidades indígenas como la reciente reforma al artículo 2° constitucional en septiembre de 2024, en materia de derechos de los Pueblos y Comunidades indígenas y Afromexicanas que reconoce a los pueblos indígenas como sujetos de derecho público, con personalidad jurídica y patrimonio propio, cuya reforma busca mejorar la anterior condición que reconocía a los pueblos indígenas como sujetos de interés público. Esto implica la creación de órganos de representación de las comunidades indígenas, con autonomía y libre determinación ante el Estado y significa acceder a recursos públicos de manera directa. Sin embargo, los procesos que acompañan esta situación de poder requieren de un andamiaje sólido que garantice la justicia social hacia las comunidades indígenas, ya que en la práctica cotidiana se requiere construir las bases para la comprensión de territorios culturalmente complejos a partir de entender la diversidad de cosmovisiones y formas de apropiación del espacio por parte de los grupos indígenas.

Estos antecedentes sobre el tema de los territorios indígenas nos ayudan a determinar que el objeto de la presente investigación son los territorios indígenas como constructo cultural, en el contexto de los problemas epistémicos que surgen de analizar a los pueblos indígenas desde pensamientos occidentales, siendo que esos modelos teóricos no consideran las formas de vida locales y la visión del mundo como forma de apropiación del espacio y defensa del territorio. En esta línea, se plantea la pregunta de ¿cómo los pueblos indígenas simbolizan y se apropian del espacio desde la cosmovisión sobre la naturaleza? ¿cómo los conocimientos ancestrales siguen vigentes hoy día a pesar de los diversos esfuerzos de grupos externos para desaparecer las prácticas culturales y la lengua originaria? En este contexto la hipótesis es que los pueblos indígenas en América Latina mantienen conexión con los territorios a través de las prácticas ancestrales heredadas a partir de las formas culturales específicas, es decir, de sus cosmovisiones las cuales permiten la apropiación simbólica del espacio. Siendo la cosmovisión sobre la naturaleza y la lengua originaria una de las manifestaciones de etnoterritorialidad simbólica que permiten comprender la vitalidad de las culturas indígenas.

En este sentido, el objetivo de la presente investigación es analizar a la cosmovisión antigua sobre la naturaleza como un constructo del etnoterritorio donde se configura a partir de lugares sagrados y

lengua originaria de la comunidad indígena de San Marcos Tlacoyalco, México. El etnoterritorio se entiende como un espacio habitado históricamente por grupos etnolingüísticos que significan los lugares desde su propia visión del mundo como una totalidad en donde conviven seres con derechos territoriales. Esta perspectiva toma sentido al comprender la territorialidad simbólica como fenómeno colectivo a través de la cual las personas se relacionan con el espacio creando fronteras para la apropiación y significación del espacio habitado. Siendo los lugares sagrados centros importantes dentro del etnoterritorio, las cuales forman redes que constituyen sistemas territoriales complejos vinculados desde la dimensión simbólica, principalmente, desde la cosmovisión entendida como sistema de creencias y representaciones que los sujetos significan para estructurar y ordenar la visión del mundo.

METODOLOGÍA

La metodología utilizada para la presente investigación es la cualitativa con enfoque etnográfico. La etnografía como metodología se basa en la estancia larga de observación del lugar de estudio para acceder a la cultura interiorizada de los sujetos estudiados. Se utilizó el giro epistemológico de etnógrafo nativo a partir de la comunicación en lengua originaria que permitió acceder a una gran variedad de significados enmarcados en la cosmovisión sobre la naturaleza en el etnoterritorio ngigua de San Marcos Tlacoyalco. Como técnica de recolección de datos se utilizó la entrevista semiestructurada y el mapeo, se hicieron 6 entrevistas a interlocutores claves; para la selección de los informantes se basó en los criterios de entrevistar a personas mayores de 40 años, hablar la lengua originaria, vivir en la comunidad y tener conocimiento sobre las prácticas rituales. Las preguntas están relacionadas con las categorías de análisis cosmovisión sobre la naturaleza, lugares sagrados y lengua originaria, que permitió sustraer conocimientos acerca de la visión del mundo que los ngiguas poseen en relación a la apropiación simbólica del espacio en el etnoterritorio local y regional. Para el análisis de datos se utilizó la técnica de análisis de datos descriptivo, el proceso de análisis fue a partir de matrices etnográficas lo que permitió la sistematización de las entrevistas atendiendo las categorías de cosmovisión, etnoterritorio, lugar sagrado, lengua originaria, siendo fundamental el proceso de traducción e interpretación desde la lengua ngigua al español. Durante el proceso de investigación los datos obtenidos se consideraron éticamente respetando los significados que los interlocutores atribuyen desde su visión del mundo.

RESULTADOS

A partir del modelo de investigación y análisis de datos los resultados obtenidos fueron: 1) La delimitación geográfica del asentamiento cultural de los ngiguas; 2) Los cerros-cuevas como lugares sagrados desde la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza. Estos resultados son representados a través de mapas que muestran la construcción del etnoterritorio desde dos escalas: regional y local. A escala regional se puede observar la delimitación geográfica de asentamientos donde se habla la lengua ngigua y que históricamente han sido ocupados por estos pueblos indígenas. A nivel local, desde la descripción etnográfica a partir del caso de estudio se puede observar las complejas relaciones entre lugares sagrados y lengua originaria. La configuración del territorio simbólico es a partir de los nombres y significados atribuidos en lengua materna y la praxis cultural, lo que muestra la riqueza cultural y lingüística contenida en la cosmovisión indígena en un etnoterritorio o territorio indígena.

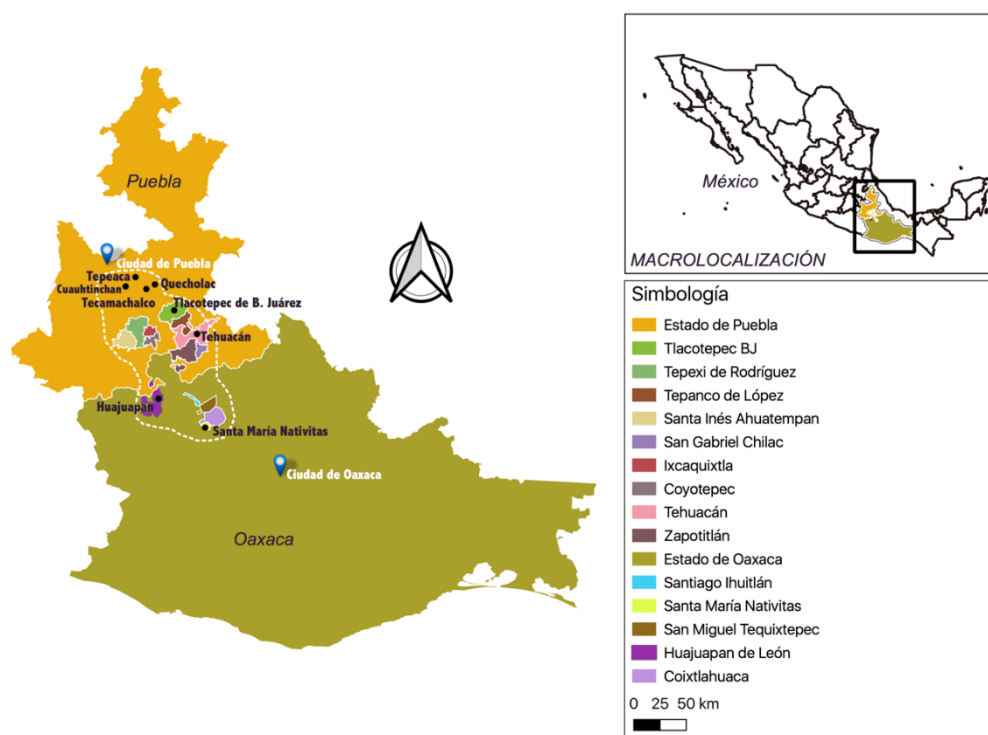
Asentamiento del etnoterritorio regional ngigua

A la luz de dos conceptos importantes en la antropología mexicana, la cosmovisión y el etnoterritorio, cuyos campos teóricos han sido estudiados en relación con las culturas mesoamericanas, se constituyeron los ejes analíticos cosmovisión sobre la naturaleza-lengua y etnoterritorio-lugar sagrado, esto permite analizar y profundizar en las formas de apropiación simbólica del espacio por parte de los

pueblos indígenas. El caso de estudio es el pueblo ngigua de San Marcos Tlacoyalco, localizado en el municipio de Tlacotepec de Benito Juárez al sureste del Estado de Puebla en el territorio mexicano (mapa 1). Esta comunidad indígena es reconocida como parte de la cultura ngigua, cuyos primeros estudios fueron abordados con el concepto de 'popolocas' (León, 1905; Jäcklein, 1974; Gámez, 2003), cuyo término fue acuñado con sentido peyorativo asociado a 'bárbaro', 'al que no se le entiende' o 'tartamudo', es decir, un concepto utilizado para referirse a un grupo subalterno y primitivo. Es por ello, que desde el enfoque decolonial se busca la reivindicación cultural y justicia social y se plantea el concepto 'ngigua', como autodenominación, es decir, cultura ngigua. Esta perspectiva es a partir de este término local, cuya interpretación es 'gente de idioma' o 'gente de la llanura'. No obstante, es preciso aclarar que actualmente existen pueblos que hablan variantes de la lengua dentro de la región cultural analizada con autodenominación ngiwa y ngiba, y que forma parte de la riqueza cultural desde la lengua materna de la familia lingüística otomangue. Su pasado histórico tiene que ver con un área cultural muy compleja vinculada con la domesticación del maíz y del agua, prácticas culturales que posibilitaron el desarrollo de las antiguas civilizaciones mesoamericanas. Es por ello, que en la actualidad esta zona está declarada como Patrimonio Mixto de la Humanidad por la UNESCO, por su riqueza natural y cultural (UNESCO, 2018). Siendo uno de los rasgos más importantes su pasado indígena y su contribución cultural, donde la lengua indígena es una de las manifestaciones culturales más visibles y cuya presencia permite delimitar el área cultural en cuestión.

Figura 1

Asentamiento del etnoterritorio ngigua visto desde la lengua indígena



Fuente: elaboración propia.

La investigación en torno a la lengua ngigua, permitió reconocer un basto territorio donde se habla esta lengua originaria y donde existen vestigios arqueológicos como evidencia de su presencia en el pasado indígena. Esto facilitó delimitar territorialmente a los asentamientos históricos del etnoterritorio regional ngigua (mapa 1), que abarca municipios sin continuidad geográfica en el sureste del Estado

de Puebla y noroeste del Estado de Oaxaca, donde aún se habla la lengua originaria. En este sentido, la delimitación del etnoterritorio se caracteriza porque es ocupado por grupos etnolingüísticos y cuya manifestación cultural permite entender la unidad territorial. La lengua es un rasgo fundamental para la identificación de un etnoterritorio que implica aspectos comunes y también diferencias, contraste que caracteriza a los asentamientos prehispánicos. Esto permite entender la diversidad lingüística existente, pero, sobre todo, permite saber que hay una forma de ver el mundo de manera diferente, desde un 'otro'. Entre los investigadores indígenas se hace emerger la importancia de la lengua como un factor esencial en la continuidad cultural. Como lo expresa en entrevista etnográfica Fausto Aguilar, un investigador ngiwa de San Felipe Otlaltepec, comunidad emplazada en el municipio de Ixcaquixtla (mapa 1), del lado de la mixteca poblana:

En general son muchos los elementos, los rasgos que nos identifican, la lengua, por ejemplo, pues es una de ellas. La lengua, pues, es un eje muy importante de unión, de unidad y precisamente nos enfocamos mucho en trabajar en la preservación y fortalecimiento de la lengua porque es un elemento muy importante que nos une. Independientemente de las variantes dialectales, que no solo se da en el caso del ngigua, sino que se da en todas las lenguas del mundo. Existen regionalismos, formas diferentes de pronunciar una palabra, su entonación, su significado, el léxico que se utiliza, eso se da en todos lados (Fausto Aguilar, investigador ngiwa, 2022).

La lengua, como manifestación cultural permite observar la riqueza de cada comunidad indígena en el proceso de territorialidad, es decir, es un vehículo para relacionarse con todo lo que existe en el territorio a través del 'nombrar' usando las palabras para significar una realidad concreta, las palabras implican la historia del lugar. Además, la lengua, desde la diversidad lingüística se expresa en las variantes dialectales que dan identidad a cada lugar, es decir, existe una relación compleja entre lengua y lugar, donde lengua y habla son indisolubles y dan cuenta de la historia en el lugar. En este sentido, se observa la riqueza cultural que existe desde diversas manifestaciones culturales en la relación lengua-palabra que permite la continuidad cultural en unidades culturales específicas como textiles, artesanías, gastronomía, música, danza, rituales, vestigios arqueológicos y una rica diversidad natural basada en especies endémicas principalmente de vegetación xerofila, en cada uno de ellos existe un sistema de palabras que condensan la realidad cultural de los pueblos indígenas.

En este contexto, la investigación permitió observar un sistema de palabras en lengua originaria que son utilizados para nombrar y significar lugares, que son inherentes a la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza. Es importante precisar que el trabajo etnográfico va más allá de la comprensión toponímica de los lugares como espacios geográficos, sino aborda los significados complejos que están relacionados a un sistema de palabras vinculados con el sentir y las vivencias de los interlocutores las cuales constituyen la forma de entender el mundo ngigua. La lengua permite entender la apropiación simbólica del espacio, que va más allá de la delimitación física de la región geográfica, sino que explica las conexiones simbólicas entre lugares y entidades de la naturaleza, y toma sentido el significado en el acto de nombrarlos en lengua materna. Observamos que la lengua, antes que nada, tiene una relación con el lugar como espacio cultural y natural, en donde se identifica un ecosistema lingüístico que comparte una geografía dada como es el caso de la lengua ngigua y sus variantes ngiba y ngiwa, cuyas diferencias se muestran en el tono y la pronunciación, pero que comparten significados y una unidad cultural. La lengua es un elemento inherente a la mente humana, por lo que está asociada a la cosmovisión como una construcción mental de la realidad cultural de una sociedad para objetivar la realidad interiorizada.

El sistema cerro-cueva como lugar sagrado

A la luz de la lengua, se accedió a la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza de San Marcos Tlacoyalco, cuyo principal vínculo es en torno a la agricultura relacionado al cultivo del maíz y el culto a la lluvia, donde los cerros son referentes importantes en el paisaje como lugares sagrados. La práctica cultural

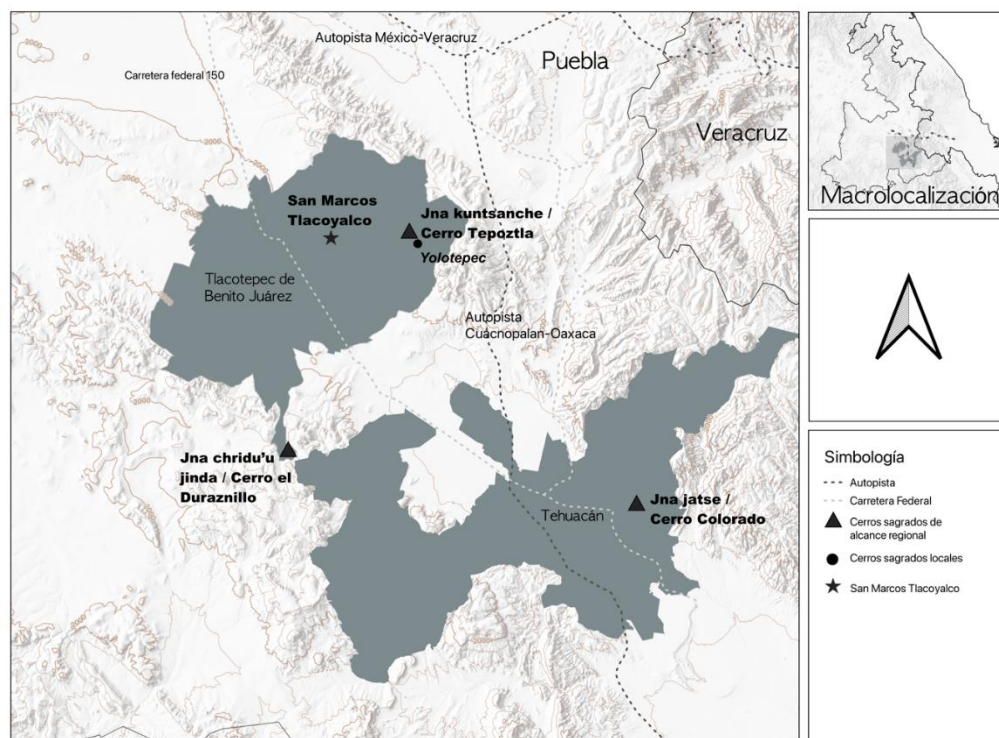
más visible desde tiempos prehispánicos, es a través de los rituales que se vinculan con los cerros como lugares sagrados donde los ancestros llevaban ofrendas a los seres que habitan allí, en este sentido, a partir de datos etnográficos se identificó un sistema de cerros-cuevas que constituyen centros y fronteras simbólicas en el etnoterritorio local ngigua relacionados con la lluvia y sus entidades poderosas. Los cerros, en Mesoamérica, han sido siempre un espacio sagrado, su forma elevada relaciona la cercanía con el cielo y con los astros como el sol y la lluvia, en consecuencia, con lo divino. En las culturas mesoamericanas, el concepto de 'montaña o cerro de agua', ha sido referenciado con el término en náhuatl *altepetl*, conformada por dos palabras *alt*, que significa agua y *tepetl*, cerro o montaña (Gómez y Gazzola, 2019), cuyo concepto se originó desde el tiempo primigenio para referirse a la montaña sagrada, como un lugar donde habitaban las entidades poderosas de la naturaleza.

Estos lugares sagrados con alta densidad significativa están relacionados al calendario ritual agrícola de la comunidad y forman parte de las prácticas culturales vinculados a la petición de la lluvia. Dada la complejidad de los lugares sagrados, en este artículo se muestran algunos ejemplos de cerros significativos que tienen relación directa con la petición de la lluvia y son lugares que sirven para la predicción del 'tiempo', basada en la observación de los fenómenos climáticos. Desde los datos etnográficos los cerros (ver mapa 2): Jna kuntsanche o Cerro Tepoztla; el cerro de yolotepec; jna jatse o el cerro Colorado; y, Jna chridu'u jinda o cerro del duraznillo; forman parte del sistema de cerros-cuevas de lugares sagrados que relacionan narraciones míticas y prácticas rituales heredados por los primeros pobladores. De acuerdo a las localizaciones de los cerros, se observa que la apropiación simbólica del espacio vincula a diferentes escalas territoriales que permiten entender las complejas relaciones cosmovisivas que los antiguos ngiguas dotaban a los lugares. Así, por ejemplo, aparecen cerros localizados a gran distancia conforman lugares sagrados dentro de la cosmovisión ngigua como jna jatse conocido como el cerro Colorado en la ciudad de Tehuacán, localizado a 30 kilómetros en el sitio arqueológico Tehuacán Viejo (INAH, 2024), la antigua ciudad prehispánica conocida en lengua ngigua como *nda chjian*, que se traduce como 'agua guardada'.

En el mapa 2, se pueden observar los emplazamientos de los cerros sagrados configurados desde la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza, los cuales se describen como un sistema cerro-cueva conformado por lugares significativos para la comunidad de San Marcos Tlacoyalco desde hace cientos de años, estos son centros importantes que configuran redes simbólicas a partir de cerros y cuevas que sirven como lugares sagrados que posibilitan la comunicación con seres de la naturaleza, esto posibilita la relación desde un enfoque de sujeto-sujeto desde la visión del mundo ngigua, es decir, todo lo que existe en el mundo tiene vida y cuya perspectiva configura la apropiación simbólica del espacio que se concreta al determinar un lugar que le pertenece a seres sagrados a quienes se les pide favores para el equilibrio y armonía de la naturaleza.

Figura 2

Cerros sagrados en la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza



Fuente: elaboración propia.

Jna kuntsanche / Cerro Tepoztla

Jna kuntsanche es el cerro más alto del etnoterritorio local ngigua, con una altitud de 2980 msnm. Localizado en el noreste del centro del pueblo, más allá de ser un punto de referencia geográfico por su altura, es un lugar con alta densidad significativa relacionado a la petición de agua de lluvia y lugar fundacional de la comunidad ngigua. Para los nativos del lugar, cuando se dice que: "iyame tji kun kuntsanche, sania chrin", en español se traduce como: "El cerro Tepoztla está cargado de mucha nube, va a llover", dicha expresión es parte de la observación de la naturaleza vinculado al lugar sagrado que permite presagiar la llegada de una buena temporada de lluvia, en otras palabras, observar el tiempo. El kuntsanche, se puede decir que forma parte de un sistema de cerros, asociados al agua y a la lluvia, porque precisamente se vinculan a mitos y prácticas de la petición de agua de lluvia que los miembros de la comunidad dedicados a la agricultura conocen muy bien.

A partir de los datos etnográficos, existen diversas interpretaciones relacionadas al significado toponímico del término kuntsanche. De acuerdo a las palabras en ngigua, está relacionado a los vocablos kun = ojo, punta; tsa = conectar, unir, juntar; nche= tierra, cuya traducción puede ser "el ojo que conecta la tierra"; "ojo de la tierra"; "la punta que une la tierra" o también, "la punta del cerro que conecta la tierra con el cielo". Otra relación con la palabra kuntsanche, es con el vocablo ku= animal, que asocia a un animal que habita dentro del cerro, asociado a una deidad del agua del mundo antiguo. En este sentido, este cerro tiene la connotación de ser la casa de la gran serpiente, poderosa y que posee fuerza y energía de la naturaleza, que en ngigua es ku ditsi. El término también se asocia a kunchee, que significa "serpiente", cuya connotación es dual, es decir, se refiere a una serpiente de agua y de la tierra. En este sentido, se trata de un lugar con múltiples significados y elementos

simbólicos, como lugar sagrado donde habita una antigua deidad como la serpiente o un lugar sagrado que une a la tierra y el cielo. El término *kuntsanche*, también está asociado a la vegetación del lugar, en la palabra *nthakanche*, que significa *sotolín*, que es una planta resistente a la sequía y que es longevo. Asimismo, el nombre con el que se le conoce en español es *Tepoztla* o *Tepoxtla*, que en realidad se trata de un término náhuatl, cuyo significado no es claro si se relaciona directamente, siendo que, con el tiempo, pudo haber cambiado en la forma de pronunciarlo entre los nativos del lugar. Sin embargo, siguiendo algunas traducciones del Gran Diccionario Náhuatl (2012), está el término *tepoztl*, que significa *hierro* o *cobre*, y *tlan*, que quiere decir *abundancia* o *lugar*; por lo que una traducción es “lugar del cobre” (o del metal) o “lugar de los metales”, lo que toma sentido cuando se relacionan algunos relatos de los *ngiguas*, ya que se asocia con la presencia de metales en el lugar, como el *cobre*. No obstante, entre los nativos relacionan el significado de la palabra *Tepoztla* con lugar elevado o del cerro elevado y lugar significativo que forma parte de un lugar fundacional y origen de la vida de los *ngiguas*.

En este cerro se encuentran un conjunto de espacios sagrados relacionados con el pedimento de lluvia; se señala que aquí se encuentra el “*temazcal del pueblo*” o un lugar de sanación de la comunidad, en *ngigua* “*nchia chie rajna*”, por lo que quienes conocen las historias del lugar mencionan en lengua local como: “*Ngatha’a kuntsanche jii nchia chie rajna*”, cuya traducción es “en la cima del *Tepoztla* está el *temazcal del pueblo*”, que recuerda el lugar sagrado donde el Santo Patrono San Marcos se curó de sus enfermedades en el tiempo primigenio antes de tomar poder para cuidar a los nativos del lugar. De acuerdo con Don Pedro Juárez, originario de Tlacoyalco, narra que aquí fue uno de los primeros lugares donde llegó a vivir el Santo Patrono San Marcos, y como lugar sagrado allí llegó a curarse después de que se enfermara por una plaga que le atacó después de una pelea con *Chinentle*, antigua deidad de la lluvia, por ello, se construyó el *temazcal* para poder curarse. Desde entonces, los *ngiguas* usan el *temazcal* como un lugar sagrado para curarse; por ejemplo, para curar a las mujeres que recién dieron a luz, para personas que tengan alguna enfermedad relacionada al frío, o simplemente para que el cuerpo tome fuerza y se cargue de energía nueva, por eso se usa el *temazcal*, que en lengua local se le nombra como, *nchia chia*. Esta idea está contenida en el siguiente relato en *ngigua*:

*Ngani'thu kutsanche be'e naa nchiakachia, ku yaa be'e ndu markuana, me'exi ji'xi secreto na ixi, ikininxi ixi tjiini nchiachia ku ja'naa rutse'ani kuchii, je'e chin. Ncha'on mee bakjina nchiachia, mee ji'xi fundado tjiini nchiachia pa rutsje'ana chin. Mee ja'na tji nii ge'en, o ke'e thu'eni ku ja'naa thusu'jini. Me thuenxi nth'e'i yaa be'e naa nchiachia, yaa be'e ndu markuana, yaa nchiachee ndu marcu (Pedro Juárez, originario *ngigua*, 2022).*

En torno al cerro *kuntsanche*, se narran diversas historias y mitos y se describe como un lugar sagrado donde se ha utilizado como un espacio para depositar la ofrenda dedicado a la lluvia y a las entidades poderosas *ngiguas* como al dios de la lluvia *Chinentle*. De acuerdo con Don Pedro Juárez, el cerro *Tepoztla*, es un lugar muy significativo, donde existen muchas cuevas donde los brujos van a depositar ofrendas de manera secreta. Pero toma mayor relevancia simbólica porque vincula un conjunto de lugares significativos donde habitan entidades de la naturaleza a quienes se les respeta y a quienes los abuelos llevaban ofrendas a cambio de lluvia, don Pedro Juárez, dice que, es un espacio sagrado que siempre existirá allí y que brujos de otros pueblos llegan para robarse la lluvia. Dentro de la cosmovisión local este lugar sagrado sirve para ‘pedir el tiempo’ o ‘pedir la lluvia’, es decir, que a través de este espacio se tiene comunicación con seres de la naturaleza para pedir la lluvia y controlar el tiempo relacionado con los fenómenos naturales. Como lugar significativo se efectúan rituales de petición de lluvia, en lengua local se le nombra: *nchekuanxiini ixi tsi chrin*. Lo que significa que se piden favores a las entidades del lugar para que llueva, y para ello es necesario llevarles ofrendas.

El cerro Yolotepec y el cerro Colorado

El lugar más significativo presente entre las narraciones es *Yolotepec*, un lugar caracterizado por un conjunto de cerros donde hay cuevas que son usados como puerta de acceso para llegar a otros

lugares sagrados donde habitan diversas entidades de la naturaleza relacionados a la lluvia. Se localiza a un costado del cerro Tepoztla, este lugar sagrado se caracteriza porque aquí, el tiempo-espacio se transforma, convirtiéndose en un espacio liminal, se convierte en una frontera entre la tierra y los espacios divinos propios de las deidades, por lo que, a través de ella, los especialistas rituales acceden a otra dimensión para comunicarse con seres divinos para pedirles que llueva y así tener buena cosecha en el año agrícola.

El cerro de Yolotepec, desde su complejidad simbólica, implica la conexión entre la dimensión horizontal y vertical contenida en el concepto de axis mundi, cuyo lugar conecta el mundo terrenal con el mundo divino, en este sentido, el lugar como centro y acceso, vincula a otro lugar sagrado importante que es el cerro Colorado (mapa 2), cuya travesía implica la noción de 'estar' entre el mundo terrenal y el mundo divino a través de un sistema de cuevas y túneles. La acción ritual relacionado a la petición de lluvia, hace comprensible la conexión de los lugares simbólicos, Yolotepec como acceso al cerro sagrado hasta llegar a jna jatse o cerro Colorado, localizado en Tehuacán a 30 kilómetros de distancia. El cerro Colorado es conocido como 'la troja', 'bodega' o 'silo' de los ngiguas, donde habitan seres de la naturaleza donde se hace el depósito ritual para la petición de agua de lluvia. Su dimensión sagrada complejiza el lugar sagrado, siendo que el cerro Colorado es uno de los cerros más importantes a nivel regional localizado en una de las ciudades prehispánicas más importantes de la cultura ngigua.

En Yolotepec, los abuelos reconocen al menos tres cuevas o pozos que conducen al corazón del cerro o a la troja, el lugar donde mora diversas entidades sagradas de la naturaleza, entre ellas, el dios de la lluvia de los ngiguas, nombrado comúnmente como Chinentle, o el 'señor eterno'; en ngigua se le relaciona a términos como "xii ji'an" y "xi thethuan", cuya traducción es el diablo o el dueño del monte a quien se le solicita el 'buen tiempo'. Yolotepec en náhuatl significa "cerro del corazón", proviene de los vocablos Yolllt- "corazón", Tepetl- "cerro" y c- "en". O también se puede entender como el "corazón del cerro". De acuerdo a datos etnográficos, Yolotepec se caracteriza por ser un área donde hay tres puntas de cerro y es donde están las cuevas para entrar a ellos, las cuales conducen a 'la troja' o lugar donde los ngiguas llevan la ofrenda para solicitar la lluvia. La troja se encuentra en el cerro colorado o jna jatse, forma parte del área actualmente denominado sitio arqueológico ndachjian (en ngigua agua guardada), cerca de la ciudad de Tehuacán, para llegar se hace el recorrido a través de cuevas y túneles dentro de los cerros. Jna jatse, entre los pueblos indígenas, es reconocido como un lugar sagrado muy importante, allá se va a pedir riqueza, no solo el agua, sino también oro. En jna jatse, se dividen muchos lugares donde cada uno habitan diferentes entidades de la naturaleza, allí se va a pedir la lluvia porque es la morada de la entidad de la lluvia, a él se le pide la cantidad necesaria de lluvia que se requiere para cultivar las tierras agrícolas de temporal. Pero, además, en ese lugar también se puede pedir riqueza material, como oro o riqueza inmensa a cambio del alma de la persona que lo solicita. Por eso, se tiene la creencia que mucha gente rica de la región, obtuvo su riqueza a través del contacto con estas entidades, y a ellas se les conoce como 'chujni te'ka' o 'chujni obligacion', o gente de obligación, ya que son personas que deben cosas a seres de la naturaleza y tienen que pagar, por eso al morir, su alma se va al cerro para pagar por la riqueza gozada en su estancia en la tierra.

De acuerdo con las narraciones relacionados a la fecha para 'entrar en el cerro', se visibilizan varias en el período de sequía entre noviembre y abril, y está asociado ante los problemas de ausencia de lluvia en el territorio. Por ello en las narraciones aparecen diferentes fechas en las que los brujos se metían al cerro para pedir la lluvia, siendo que las fechas también juegan un peso simbólico para la eficacia de los rituales. Don Pedro Juárez, quien por muchos años acompañó en los rituales de petición de agua de lluvia en este cerro, comenta que una fecha especial para 'entrar al cerro' para hacer la petición de lluvia, es el día 30 de noviembre, día de San Andrés. La peregrinación en esta fecha duraba aproximadamente ocho días, tiempo ordinario para entrar y salir del cerro, por lo que dos o tres días antes de esa fecha se organizaban para salir del pueblo. De acuerdo con Don Pedro, días antes se reunía una comisión que tenía que salir al pueblo para pedir cosas que la comunidad producía para

formar la ofrenda que se llevaría adentro del cerro, especialmente dos cosas: huevos de gallina y tortillas que se debía llevar al señor del cerro. La gente de la comunidad siempre participaba y daba las cosas porque ya sabían que es un beneficio colectivo, entre los principales insumos que daban era aguardiente, cera, miel de abeja, frijol, maíz y huevos. Todo ello servía a los brujos que entraban al cerro, tal como lo relata Don Pedro, una vez que se tenían las cosas, cargaban la ofrenda en petates y emprenden el viaje, principalmente un martes o viernes en la mañana, estos datos se expresan en la conversación con nuestro interlocutor en ngigua:

Bakje'guna thunseen kuchia, xrandasua, xiincha niu, ku i'cha. Jni ncha'on bakjanxina ngaxi'n jna. Bakjina nga 28 de noviembre, ku are 30 meru kie San Andres, nthi'a baginthena. Ku je'e chu Pancho bake'ki ixi thi baxinkajini nthi'a, bagitjani ji'e thi dixeree, ku bachri'in tsje nthi'a ngaxi'i, thethenga tsje xroo, bajitjana thi nunde ku thi nui, inchi bakji'xina rutheena, ku inchi thi bakiganiana, therrue chu xra kutsindu, kuthumea i'cha nda'a na u xenduana inaa. Ngai thi sa'u bajijina, nthi'a the inchi kunchee ye'eye, nthi'a siin de kain kunchee, tsje thi tesje'eba (color), kuthu'chje, ku chika'jua, ku reichjan, tjse kuxigu texi'in yaa, ku nichjeyeenaba, ku yaa thi'naba ofrendeeba, ku kekaa thenchau da'jina. Ku ju'exi yaa, thingiba, thunxereeba nthi'a, thingi ma'kuba, tsjeba kuye'eye ku kuxrue (Don Pedro Juárez, originario ngigua, 2022).

Al llegar a Yolotepec, ya en una de las cuevas, los brujos mencionan algunas palabras para pedir permiso y poder entrar al cerro, dice Don Pedro, aquí no se pueden encomendar a los Santos ni a Dios Jesucristo, porque el señor del cerro no le gusta escuchar nada de eso. Por eso, los brujos deben usar un lenguaje que le gusta al señor del cerro, entre los brujos se tiene que comunicar en ngigua usando palabras afines al lenguaje de la entidad de la naturaleza, incluyendo groserías y albures principalmente, de esa manera el señor del cerro reconoce que son personas que vienen a verlo, y entonces no hay problema para acceder, de lo contrario no se abre el cerro o una vez adentro. Una vez dentro del cerro, en los recorridos dentro de los túneles se tiene que ir dejando 'señales' para no perder el camino de regreso, para ello llevan velillas o corazón de izotes, en ngigua se conoce como ñao nthaxra'o. Don Pedro dice que deben entrar siete brujos o a veces nueve, esto es importante porque ellos son quienes deberán cargar las ofrendas y quienes se comunicarán con las entidades en cada parada donde se deben entregar las cosas para poder continuar el camino. En el primer tramo del recorrido, el espacio es estrecho con muchas piedras, los brujos deben librar poco a poco el camino, en unos tramos deben simular movimientos de gusanos para poder pasar porque es muy estrecho y es difícil pasar. Más adentro, se llega a un lugar donde ya se puede caminar porque el espacio es amplio, caminan más adelante y allí se encuentra un primer lugar, una cueva que sirve como entrada, custodiada por muchas víboras de diferentes colores obstruyendo el paso, allí es donde los brujos entregan los huevos, dicen algunas palabras en ngigua para pedir permiso y seguir su camino. Las víboras se comunican con leves movimientos, solo mueven sus ojos y sacan la lengua como gesto de que aceptan la ofrenda, pero no se mueven, y para comer la ofrenda ni siquiera rompen los huevos, dice Don Pedro, por el gran poder que tienen lo chupan como cuando chupan la sangre a las personas, solo con mirarlas. Los brujos continúan su camino y de la misma manera más adelante encuentran más lugares así, donde hay lagartijas, xintetes, arañas gigantes, y todo tipo de reptiles que son manifestaciones de las entidades quienes cuidan las diferentes entradas y lugares sagrados. Adentro del cerro, el tiempo es totalmente diferente al tiempo ordinario, puede ser poco tiempo o mucho, dependiendo de las circunstancias, adentro es otro mundo marcado por el tiempo extraordinario, puede pasar un día o un año, el tiempo no se siente, dice Don Pedro. Más adelante en el recorrido hay lugares iluminados como si se tratara de un día nublado, incluso con neblina o suave brisa. Al continuar, se llega a un lugar donde se encuentra el señor del cerro, como lo menciona Don Pedro, pero en ese lugar, que es una gran cueva, se encuentran diferentes serpientes, grandes y hermosas, de diferentes colores, con plumas brillosas, como lo conocemos en ngigua kunche'e chrin o vivora de la lluvia. Allí están descansando, tranquilos, sin moverse. Y de la misma manera se les deja ofrenda y se pide permiso para pasar.

Kutumean di'jina, ngai ina Cueva, xraa naa nchia, ditjana inchi kunchee chrjuin theebea (de lujo), thungixianmaba, ku tungixi ne'neba xra na ku pavorreal, thexenibaa tha itsingaba, je'e thi kunche'e chrin, chruna ja'ana, nichjeyeenaba kunixi ju'uxu thenajni xi nirua, xru'in thee ndu diuna, danchiana juacha'xi, ku tumean satjina, ku satjina, ngai nthia yaana, ku ixi sitja'ni na, bakinguna je'e katuxu'i u kanche, bakinthu'ena ku ja'naa siichru'ena, ku yaa tsi'auna. Ixi anthu dichrja, tsje nthi'a ngaxi'i (Don Pedro Juárez, nativo ngigua, 2022).

Los brujos continúan con su recorrido, siguen caminando así en varios lugares donde van pidiendo permiso, comunicándose en ngigua y con lenguaje del señor del cerro para explicar a qué van, también se va dejando las 'señales' para no perder el camino de regreso porque adentro aparecen muchos caminos que conducen a otros lugares y se pueden perder. Finalmente llegan a 'la troja' o la gran cueva donde habita el 'Señor Eterno', quien yace encima de una gran roca, y junto a él, están las ubres de la vaca, como lo menciona Don Pedro. De acuerdo al relato, el Señor Eterno toma diversas formas, entre ellas la gran serpiente, a veces toma la forma de un humano, bien vestido con traje y sombrero; en este sentido, la vaca es una representación femenina, la entidad que crea el agua, ambas figuras son quienes proveen la lluvia. Al señor eterno, se le pide el agua de lluvia, se pide con mucho respeto 'media manga de agua', en ngigua, ri'u kumanga, porque 'una manga de agua' o 'na kumanga' es como un diluvio, es mucha agua y se puede inundar los campos y el pueblo. Por lo que, se pide media manga para los campos de cultivo media manga para Santa Lucía y media manga para los campos de Santa Ana, con la idea de que los campos del norte y los campos del sur de la comunidad tengan agua suficiente para sembrar las plantas como el maíz y el frijol en el próximo período de siembra.

Ku ultimo di'jina thi jii je'e ndu eterno, jii ngai xroo, nthi'a see thunchrje'ena, danchiana juasaya ixi rinauna, ri'u manga jinda naa, ngai Santa Ana, ku ri'u manga ngai Santa Lucía. Yaa thi baganchiana ngai troja. Rinauna naa gracia de Dios, je'e chrin, mexinxi rina'una ri'u manga nu Santa Ana, ku ri'u manga Santa Lucia. Ku mee dake'ena cera ngai ndu eterno (Don Pedro Juárez, originario ngigua, 2022).

Una vez que los brujos terminaban de hacer la petición, se disponían a hacer el ritual de la ofrenda, se colocaban en la troja la cera, los huevos, las tortillas y la miel. Justo cerca de la gran vívora, está el lugar donde están 'las ubres' o 'chichis' de la vaca, donde nace el agua, allí se ve cómo cae gota por gota, es un lugar sagrado importante porque allí están los seres que cuidan del agua y no se pierda, las gotas van cayendo en un depósito o contenedor de piedra, y alrededor están las ranas, los sapos y demás animales como guardianes. En ese lugar es donde los brujos se tardaban más tiempo, porque allí pedían el agua, la única súplica es que llegara el agua de lluvia, 'media manga' para cada sector de los terrenos de cultivo de San Marcos.

Ku thumea sa bakjina inaa, ku nthi'a nchue bajitjana naa ku xindaa, nthi'a iria jinda, nthi'a nchue i'cha see thunchrje'na, ya nthachruna ixi unico suplica thiina ixi rinauna, ri'u manga Santa Ana, ku ri'u nga Santa Lucia, yaa thi danchi'ena je'e ntdu eterno ku je'e thi idintji inchi jinda, ngai chichi ku xindaa (ku vaca), yaa thi jidintji je'e gota ku gota. Yaa ixinkjaaya jinda, ku tumea kande'e yaa thi jii jinda, jii kusanía (sapo), reichjan, tsje kuxiigu, thesinthauba ngathe'e yaa xrra xroo nganda'ji jinda.

Nthi'a dingasaan, xra naa ngaxi'in nchia theena, jiiian dinkuni. Xraa naa ngaxi'in nchia, mee yaa thi danchiani je'e thi manda de jinda. Ri'u manga Santa Lucia, ku ri'u Santa Ana (Don Pedro Juárez, originario ngigua, 2022).

Finalmente, los brujos recorrían el lugar para limpiarlo y sacar otras ofrendas ajenas, porque brujos de otros pueblos, como los que venían de Molcaxac dejaban ofrenda para robarse la lluvia y ellos pedían la lluvia para el cerro del Tentzo; y también los brujos de San Juan Ixcaquixtla quienes llegaban a robar la lluvia para sus tierras. Por eso, se encontraban varias ofrendas como cabezas de animales de chivos o toros, o en algunos otros relatos también se mencionan esqueletos de niños, eso dependía mucho de las tradiciones de cada pueblo. Otro elemento usado en las ofrendas, es el algodón, que se usaba

como representación de las nubes y por eso se colocaban en cierta dirección para llamar las nubes y de esa manera llevarse el agua de lluvia.

Ku thumea udaxreena na, satjina inaa, ku ndi'a u jii ina cueva u cuarto, thi thii i'cha chujni dikaan thi danchia'xina ku the'ma chrin. Yaa ditjani, nthé'e kuxinda, chujni, tsje luru usee thengu yaa, mee dikaana, ku jaña satji tjuí, satji chrin kjin. Je'e yaa thi baikeena chrin ni jna tentso, je'e ni Molcaxac, thi jii jna reyua dinkuni nuji'a. Xra jai dikenmana chrin, mee je'e ni banu'e banchekuanxi yaa ni bakenma. Ju'u ni bechunda don, valor ku banu'e banichjana tha yaa, barrue chuu. Bagixi'n inkjauna, yaatona, jni na, juxu ni xii. Juxu ni mentao thu'su, yaa thi bagixi'in, thi banchexruan (Don Pedro Juárez, nativo ngigua, 2022).

De acuerdo con Don Pedro, hoy en día todavía llegan a robar la lluvia, pero los rituales se hacen de manera clandestina, ya que estas prácticas al estar relacionadas con el ciclo ritual agrícola de la comunidad están vinculadas con la iglesia católica después de la colonización española, por lo que las prácticas rituales se han transformado con el tiempo adaptándose y reconfigurándose. Algo muy importante es que los brujos y especialistas de estos rituales son quienes conocen el lenguaje para comunicarse con los señores del cerro, solo aquellos brujos que tienen el don de hacerlo, y son ellos quienes pueden pedir la lluvia o robar la lluvia para sus pueblos y los campos de cultivo. Por eso, Yolotepec es un lugar sagrado, un centro esencial para la petición de agua de lluvia para los ngiguas de San Marcos, pero no es el único, porque forma parte de un complejo sistema de cerros-cuevas significativos que sirven para pedir el agua.

Jna chridu'u jinda / Duraznillo

El cerro conocido como el duraznillo está localizado al sur del etnoterritorio (mapa 2). El nombre en ngigua jna chridu'u jinda, cuya traducción es el 'cerro donde brota agua de la tierra', se trata de un lugar sagrado caracterizado por la existencia de un manantial o nacimiento de agua, ubicado actualmente en el territorio de la comunidad náhuatl de Santa María la Alta, llamado en ngigua como rajna kania, que se traduce del ngigua como pueblo del petate, por ser un pueblo antiguamente de artesanos nahuas donde trabajan la palma para hacer diversos productos artesanales, entre ellos el petate y sopladores. En este cerro el paisaje predominante está formada por la presencia de la palma y el encino, donde sobresale los ojos de agua o manantiales de agua que brotan del cerro, por lo que se conforma una especie de oasis dentro de un área semidesértica. En esta área sobresale una cueva que se cree fue un lugar sagrado en la época prehispánica, tiene forma de bóveda en su interior, de acuerdo a los saberes locales, en épocas antiguas se llevaban ofrendas y se hacían rituales relacionados a la petición de agua de lluvia. Esta cueva, se asemeja a un cenote función sagrada, y por su forma de cueva que tiene al centro, en la parte más alta de la bóveda, un orificio que permite ver el cielo, y se cree que desde allí se medían los movimientos de astros como el Sol, la Luna y las Estrellas, es decir, funcionaba también como un observatorio astronómico. En su base circular, tiene túneles que salen a diferentes direcciones, lo cual se cree conecta a otras dimensiones y mundos, pero también conecta con redes de túneles que se vinculan a diversos lugares sagrados naturales, como cerros y cuevas; y lugares sagrados construidos como las iglesias; entre los conectados están el cerro Tepoztla y el cerro Colorado. En la cosmovisión ngigua, los abuelos creen que es un punto de referencia geográfico que permite prever el tiempo, como la buena temporada de lluvia. Cuando se observan nubes oscuras, relampaguea o hay truenos sobre el duraznillo significa que va a llover en la comunidad y va marcando el buen tiempo agrícola. También el viento que sopla desde allí forma parte de la señal relacionada a la lluvia, existen expresiones como "ithi xrindu jna chridu'u, tsi chrin", en ngigua se traduce como "viene el viento del cerro donde brota el agua, va a llover" o "viene el viento del duraznillo, va a llover", el viento desde ese lugar es fresco y denso, eso indica la llegada de lluvia.

DISCUSIÓN

El presente estudio analiza las formas de apropiación simbólica del espacio como un constructo cultural en el pueblo ngigua de San Marcos Tlacoyalco, lo cual no se puede comprender desde modelos de análisis territorial tradicionales, contrario a eso se plantea un enfoque decolonial del pensamiento para analizar los territorios indígenas, por lo que se requiere de la construcción de modelos teóricos y metodológicos con giro epistemológico congruentes para conocer la parte invisible desde la cultura interiorizada que permite la construcción del espacio por parte de comunidades indígenas. Es por ello que aquí se abordan los conceptos de cosmovisión sobre la naturaleza y el etnoterritorio, cuyo modelo teórico toma a la categoría de lugar sagrado y lengua originaria como manifestaciones de la etnoterritorialidad simbólica para identificar cómo los ngiguas significan el espacio desde su visión del mundo. La noción de cosmovisión planteada es desde la teoría mesoamericana que permite comprender las bases culturales como parte del núcleo duro de las culturas indígenas que son resistentes al cambio, es decir, aquellos elementos que están vinculadas con prácticas ancestrales desarrolladas en el origen cultural de la comunidad. La investigación se condujo desde los planteamientos teóricos del concepto de cosmovisión planteado por López Austin (2015), Johanna Broda (2001) y Alejandra Gámez (2012), que en su conjunto consiste en un abordaje de las cosmovisiones como teorías mesoamericanas que funcionan como un modelo de análisis de la visión del mundo indígena, lo que implica un modelo para actuar entre tres mundos: el mundo natural animado, el mundo humano social y el mundo sobrenatural poblado por diversos entes, es decir, que los indígenas basan su percepción desde un modelo que vincula el cielo, la tierra y el inframundo que se explica a través de mitos y rituales que dan sentido las formas de apropiación simbólica del espacio.

A partir de la polisemia del concepto de cosmovisión, la perspectiva del presente estudio se basa principalmente en la noción de Johanna Broda (2001) quien aborda a las múltiples dimensiones de la percepción cultural de la naturaleza concretamente en la relación con el ciclo agrícola en torno al maíz y su estrecha relación con el concepto de espacio, cuyo principal vehículo de expresión es el ritual que implica una activa participación de la vida social. La ritualidad, en este sentido, puede entenderse como una forma de apropiación simbólica del espacio y se caracteriza por la acción del sujeto en un complejo proceso de relaciones con el espacio, la naturaleza y el cosmos. La praxis ritual explica cómo los indígenas mantienen una comunicación con seres sagrados de la naturaleza en un proceso complejo de intercambio de energías vitales, esta acción ritual se reproduce desde la reciprocidad entre los sujetos que habitan en el mundo terrenal y los entes sagrados que viven en un espacio divino.

En esta misma línea, dentro del estudio del territorio como constructo cultural y simbólico, se tomó el enfoque de etnoterritorio y etnoterritorialidad planteados por Alicia Barabas (2003), conceptos indisociables en el estudio espacial, quien plantea que los etnoterritorios son territorios culturales o simbólicos donde habitan grupos etnolingüísticos y que vincula el origen histórico en el lugar a escala local y regional. Y la etnoterritorialidad simbólica entendida como un fenómeno colectivo que articula las relaciones entre la naturaleza y los seres humanos, donde el lugar sagrado es un elemento fundamental en el sistema de representación y apropiación del espacio. En este sentido, el modelo de representación del espacio articula las dimensiones vertical y horizontal y refleja la concepción espacial tridimensional cuyas conexiones simbólicas son resultado de la cosmovisión o visión del mundo indígena. En este modelo, una categoría fundamental para comprender las complejas relaciones espaciales entre sujetos y entes de la naturaleza, es el lugar sagrado, que implica la conceptualización de entender que el etnoterritorio es habitado por seres, quienes están vinculados a lugares sagrados como los cerros, las cuevas, o el campo de cultivo, donde la noción de sujeto-sujeto toma sentido, ya que la milpa, la tierra, o las piedras, son seres que habitan en el espacio y tienen derechos territoriales dentro de un sistema de lugares sagrados que crean fronteras y redes, donde el

mismo lugar es condebidado como un ser vivo que forma parte del mosaico simbólico que conforma la Madre Tierra.

Uno de los lugares sagrados más significativos son los cerros, vistos como antiguos seres que habitan en la Madre Tierra y en donde a la vez habitan deidades de la naturaleza, desde el inicio de los tiempos. Para el caso de San Marcos Tlacoyalco, los cerros son espacios muy significativos en la cosmovisión ngigua, son lugares donde habitan seres poderosos, y poseen gran carga de energía de la naturaleza, son contenedores del agua y del maíz, entre otras funciones. De acuerdo con Broda (1991), parte de la cosmovisión de las comunidades indígenas tiene que ver la vinculación con la naturaleza desde el culto a los cerros, la tierra y el agua. Las principales manifestaciones tenían que ver: 1) en su relación con la astronomía (observación del curso del sol, de la luna, las estrellas, etc.); 2) en su relación con los fenómenos climatológicos (la estación de lluvias y la estación seca); y 3) en su relación con los ciclos agrícolas y de plantas (ecología, agricultura) (Broda, 1991, pp. 464-465). Esta perspectiva teórica permite analizar el etnoterritorio ngigua de San Marcos Tlacoyalco donde se reconoce la vigencia de los lugares sagrados contenidos en la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza y que son significados desde la lengua originaria, una de las manifestaciones de la etnoterritorialidad simbólica más importantes porque crean significados que dan sentido a la vida misma de quienes la hablan. La lengua es una manifestación de la etnoterritorialidad simbólica, toda lengua es un sistema dinámico de alta coherencia. Es un producto social construido inconscientemente por sus usuarios en la larga dimensión temporal (López Austin, 2016). Desde nuestra perspectiva, la lengua ngigua es un sistema de símbolos interrelacionados con el espacio, la naturaleza y el cosmos que permite la unidad y coherencia en una sociedad, por ello, analizarlo dentro del estudio de territorios indígenas es fundamental para acceder a los significados.

La investigación en torno a los cerros sagrados de San Marcos Tlacoyalco, es una aportación al conocimiento de la cultura ngigua, vinculada al estudio antropológico de la cosmovisión y el territorio. Los trabajos de Alejandra Gámez (2011, 2019), aborda el cerro como una figura del paisaje visto como geosímbolo cargado de múltiples significados y cuya importancia está vinculada desde la religión y la práctica ritual. Estos estudios demuestran la importancia de los cerros sagrados como entes presentes en la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza y que permite entender la construcción de territorios culturales que vinculan dos elementos fundamentales que son la práctica ritual y la lengua.

En las implicaciones prácticas vinculadas, se observa que este modelo permite configurar el etnoterritorio desde la dimensión material y simbólica, aspectos indisociables en la construcción de los territorios indígenas. Los conocimientos generados son pertinentes en el tema de la defensa del territorio, específicamente en cuestiones de derecho territorial y en la planificación y ordenamiento del territorio. El mapeo que se produce permite aportar en la construcción simbólica del territorio donde se reconocen agentes sociales y agentes sagrados quienes forman parte del territorio, ambos con derechos territoriales a partir de la cosmovisión sobre la naturaleza. Eso significa el reconocimiento de fronteras para el cuidado de lugares sagrados como reservas de la naturaleza dentro del territorio indígena. Uno de los limitantes en la aplicación son los intereses de tipo económico y político que los agentes sociales puedan tener sobre la planificación del territorio, por lo que es necesario continuar con la investigación integrando acciones de sensibilización con los actores que toman decisiones a nivel local para construir instrumentos de planificación territorial que consideren las formas de vida simbólica del territorio.

CONCLUSIÓN

Los pueblos indígenas mantienen vigentes formas culturales de apropiación y construcción del territorio, donde el lugar sagrado condensa manifestaciones esenciales como forma de resistencia ante embates coloniales. San Marcos Tlacoyalco es una comunidad ngigua que mantiene la vitalidad de su lengua materna, un vehículo fundamental para la reproducción y representación de la cultura que

vincula la apropiación simbólica del espacio. Aunado a esto, la vigencia de conocimientos y saberes en el marco de la cosmovisión sobre la naturaleza permite comprender los significados que los ngiguas atribuyen al territorio habitado física y simbólicamente.


Los cerros y cuevas, son lugares sagrados, con significados complejos que vinculan prácticas rituales y mitos que explican formas de vida singulares dentro de la cultura ngigua. Estos significados son transmitidos desde la lengua materna en donde se encuentran palabras y vocablos que explican el sentido de la práctica cultural de la comunidad, es decir, crean un sistema de palabras que mantienen el sentido de apropiación desde la cosmovisión. Todo el significado de la visión del mundo ngigua es a partir de la lengua, y su vitalidad es fundamental para comprender la apropiación simbólica del espacio y con ello la defensa del territorio. Los lugares sagrados forman un mozaico cultural del territorio que permiten comprender las fronteras simbólicas que los sujetos construyen a partir de significados complejos y una compleja practica ritual relacionado a la petición de la lluvia.

La construcción del etnoterritorio, es decir, del territorio indígena es a partir de las cosmovisiones de las comunidades, no solo el de la cosmovisión sobre la naturaleza, sino también sobre la muerte o sobre la alimentación, entre muchas otras, las cuales conforman la visión del mundo indígena que en su conjunto permite comprender las complejas relaciones con los 'otros', desde una perspectiva decolonial del pensamiento se puede comprender cómo los indígenas se vinculan con el mundo a partir de la noción de un mundo vivo.

REFERENCIAS

- Barabas, A. (2003). Enoterritorialidad sagrada en Oaxaca. En Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México. Barabas, Alicia (coord.). Colección etnográfica de los pueblos indígenas de México. Serie ensayos. Vol. I. Pp. 39-124. México: umbral.
- Broda, Johanna (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica. En Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica.
- Broda, Johanna (2001). La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica. En Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México. Broda, Johanna, Báez-Jorge, Félix, coords. Pp. 165-238. México: CONACULTA-FCE.
- Calderón, Fernando y Catells, Manuel (2019). La nueva América Latina. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gámez, Alejandra (2003). Los popolocas de Tecamachalco-Quecholac. Historia, cultura y sociedad de un señorío prehispánico. Editorial BUAP.
- Gámez, Alejandra (2011). El complejo-cerro, símbolo del territorio ngigua. Apropiación del espacio en el sureste de Puebla. Escritos Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje. Número 44, julio-diciembre, pp. 57-80.
- Gámez, Alejandra (2012). Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngiwá (popolocas). México: BUAP.
- Gámez, Alejandra (2019). El cerro-bodega: las nuevas configuraciones de la cosmovisión mesoamericana entre los ngiwa de Puebla, México. En Deidades, paisajes y astronomía en la cosmovisión andina y mesoamericana. Juan Pablo Villanueva y Johanna Broda, editores. Editorial Universidad Ricardo Palma.
- Gómez, Sergio y Gazzola, Julie (2019). Altepétl: la montaña de agua. Cosmovisión y sistema político del complejo pirámide-agua-cueva. En Pirámides. Montañas sagradas, coordinador Carlos Méndez Domínguez. Ed. INAH.
- Haesbaert, Rogério (2020). Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (de la tierra): contribuciones decoloniales. Revista Cultura y Representaciones Sociales. ISSN: 2007-8110, Año 15, Núm. 29.
- INAH (10 de diciembre 2024). Tehuacán viejo. <https://lugares.inah.gob.mx/es/zonas-arqueologicas/zonas/14643-tehuacán-el-viejo.html>
- Jäcklein, Claus (1974). Un pueblo popoloca. Editorial SEP-INI.
- Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé. Pp. 461-500. México:
- León, Nicolás (1905). Los popolocas. Impr. del Museo nacional.
- López Austin, A. (2016). La cosmovisión de la tradición mesoamericana. Revista de arqueología mexicana. Edición especial 68, primera parte.
- López Austin, Alfredo (2015). Sobre el concepto de cosmovisión. En Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones polémicas y etnografías. Gámez, Alejandra & López Austin, Alfredo coords. Pág. 17-51. México: FCE

UNESCO (2018). Tehuacán-Cuicatlán Valley: originary habitat of Mesoamerica.
<https://whc.unesco.org/en/list/1534/>

Todo el contenido de **LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades**, publicados en este sitio está disponibles bajo Licencia Creative Commons .