



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN GEOGRAFÍA
CENTRO DE INVESTIGACIONES EN GEOGRAFÍA AMBIENTAL

PRÁCTICAS RITUALES Y SACRALIZACIÓN DEL PAISAJE. UN CASO DE ESTUDIO
ENTRE LOS NAHUAS DE ACATLÁN, GUERRERO.

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN GEOGRAFÍA

PRESENTA:
JAHZEEL AGUILERA LARA

DIRECTOR DE TESIS: DR. PEDRO SERGIO URQUIJO TORRES
ENTIDAD DE ADSCRIPCIÓN: CENTRO DE INVESTIGACIONES EN GEOGRAFÍA
AMBIENTAL (CIGA), UNAM

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX.

MÉXICO, NOVIEMBRE DEL 2016



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.

Agradecimientos

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México, al Posgrado en Geografía y al Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental, por los estudios académicos recibidos, así como al CONACYT por el apoyo económico que me permitió ser estudiante de tiempo completo.

A mi asesor Pedro Sergio Urquijo le doy las gracias por toda la guía, el apoyo y la confianza brindada. A cada uno de los miembros de mi sínodo: John H. Kelly, Karine Lefebvre, Rosalba Díaz Vázquez y Santiago Cortés Hernández, gracias por el tiempo brindado para la lectura y las observaciones realizadas a la tesis.

Al Laboratorio Nacional de Materiales Orales por las enseñanzas brindadas y el equipo prestado para el registro documental.

A mi familia por el apoyo recibido desde el inicio de mis estudios. Y por último a David Garrido Rojas por la ayuda recibida en la realización del trabajo de campo.

Índice

Resumen	7
Introducción	8
Diseño de la investigación	12
Los estudios sobre paisaje ritual y territorio en América Latina	13
<i>Los estudios sobre paisaje ritual</i>	14
<i>Trabajos históricos y etnohistóricos</i>	15
<i>Trabajos antropológicos</i>	19
<i>Arqueología del paisaje</i>	22
<i>Trabajos sobre geografía histórica y cultural</i>	23
<i>Componentes del paisaje ritual contemplados</i>	24
<i>Número de componentes contemplados</i>	28
<i>Los estudios sobre paisaje ritual a través del tiempo</i>	30
Aproximaciones teóricas-conceptuales en el estudio del espacio sagrado	36
<i>Paisaje</i>	38
<i>Paisaje y fenomenología</i>	39
<i>La historicidad del paisaje</i>	41
<i>El paisaje ritual</i>	42
<i>El ritual</i>	43
<i>Tradición oral</i>	44
Metodología	50
La historia natural de la investigación	51
<i>Investigación documental y de archivo</i>	52
<i>Trabajo de campo</i>	54
<i>Observación participante o Participación observante</i>	55
<i>El diario de campo</i>	56
<i>La entrevista</i>	58
<i>Mapeo participativo</i>	59
<i>Lo inesperado</i>	61
<i>Algunas consideraciones</i>	62
Contexto del caso	63
<i>Actividades económicas</i>	66
<i>Propiedad y usos del territorio</i>	67
<i>Religiosidad y fiestas</i>	68
La configuración del espacio regional	70
<i>Época prehispánica</i>	70

<i>Incursiones mexicas al estado de Guerrero</i>	72
<i>Época colonial</i>	75
<i>Evangelización</i>	76
<i>Las divisiones territoriales</i>	79
<i>México independiente</i>	85
<i>La región de Chilapa</i>	86
<i>Propiedad y conflictos por la tierra</i>	88
<i>Prácticas rituales intrarregionales actuales</i>	92
<i>Regionalizaciones del área</i>	95
<i>Breve recuento de las regionalizaciones del estado de Guerrero y la Montaña</i>	98
<i>Una región, diferentes criterios</i>	99
El paisaje ritual de Acatlán: de lo visible a lo invisible	101
<i>Las grandes categorías espaciales</i>	101
<i>La configuración del paisaje ritual</i>	104
<i>Cerros</i>	106
<i>Cuerpos de agua</i>	109
<i>Prácticas rituales</i>	119
<i>La petición de lluvias</i>	121
<i>El camino a Cruzco</i>	137
<i>Tensiones sobre lo sagrado</i>	141
<i>Paisaje ritual y memoria</i>	147
<i>Paisaje ritual y propiedad de la tierra</i>	151
<i>Paisaje ritual y poder</i>	157
<i>Paisaje ritual y manejo</i>	162
Conclusiones	172
Referencias	175

Índice de figuras

Figura 1 Principales conceptos, disciplinas y temas abordados en los trabajos revisados.	15
Figura 2 Porcentaje de trabajos con relación al total, que toman en cuenta cierto elemento del paisaje.	26
Figura 3 Origen de los trabajos sobre paisaje ritual en América Latina y elementos estudiados.	28
Figura 4 La gráfica de pastel muestra el número de componentes contemplados en los estudios revisados y las gráficas de barras señalan cuáles son estos elementos o sus asociaciones. Las letras son las iniciales de los elementos: G=geoformas, S=suelo, A=agua, V=vegetación, C=clima, F=fauna.	29
Figura 5 Procedimiento metodológico.	52
Figura 6 Dibujos sobre el paisaje de Acatlán, elaborados por asistentes al taller de mapeo participativo.	60
Figura 7 El ejercicio de mapeo participativo sirvió para explorar las memorias personales y colectivas del paisaje. En la foto se aprecia a una de las participantes elaborando una línea del tiempo de la comunidad.	61
Figura 8 Mapa de ubicación.	63
Figura 9 Incursiones mexicas y establecimiento de provincias tributarias. Elaboración propia basado en el mapa de provincias tributarias de Commons (2003) y el mapa de las incursiones mexicas de Dehouve (1995).	74
Figura 10 Divisiones territoriales durante la época de la colonia. Elaboración propia.	80
Figura 11 Alcaldías mayores en el siglo XVIII y las repúblicas de indios de la Alcaldía Mayor de las Minas de Zumpango en el siglo XVI. Elaboración propia basado en el mapa de alcaldías de Commons (2003).	82
Figura 12 República de Indios de Chilapa. Elaboración propia. El mapa muestra los pueblos de la república de indios de Chilapa según la Relación Geográfica de Chilapa de 1582 y la Relación Geográfica del Arzobispado de México de 1543, que pudieron ser ubicados en la actualidad.	84
Figura 13 La región de Chilapa a través del tiempo. Elaboración propia.	88
Figura 14. Propuestas de regionalización de la Montaña de Guerrero.	97
Figura 15 Don Silverio llevando flores a su parcela en la víspera de Xilocruz.	103
Figura 16 Principales sitios rituales en Acatlán.	105
Figura 17 Temiltipan 2013.	107
Figura 18 Cueva chiquita de Oxtotitlán.	108
Figura 19 Laguna.	110
Figura 20 Pozo de Kolosapan, septiembre 2013.	112
Figura 21 Manantial de Atskuintsintlan.	113
Figura 22 Bautizo	123
Figura 23 Boda.	124
Figura 24 Don Delfino realizando su labor en la piedra donde se hacen los sacrificios. .	126

Figura 25 Procesión en Cruzco.....	127
Figura 26 Kojtlatlastin arriba de la iglesia.....	130
Figura 27 Altar donde se resguardan el teponaxtle en casa de Don Domingo	132
Figura 28 Komulian	133
Figura 29 Los Kojtlatlastin en Komulian.....	134
Figura 30 Maromeros en Kolosapan el 4 de mayo	137
Figura 31 Vistas de los lugares a lo largo del camino a Cruzco recorrido por el Tepehuixtle.....	138
Figura 32 Teventana.....	143
Figura 33 Cruces esquineras en una de las esquinas del pueblo.....	144
Figura 34 Estalagmita con forma de jaguar a la cual le depositan ofrendas en Oxtotitlán.	146
Figura 35 Sitios donde existen restos arqueológicos.	148
Figura 36 Ubicación anterior y actual de Acatlán.	150
Figura 37 Mapa de topónimos.	151
Figura 38 Letrero sobre Komulian a la entrada del pueblo.	164
Figura 39 Campaña en redes sociales previo a la fiesta de petición de lluvia.....	168
Figura 40 Libros ilustrados sobre el ritual de petición de lluvias. Fuente: Laboratorio de arte TETL.....	169

Resumen

Esta investigación tuvo por objeto comprender la manera en que la connotación sagrada del paisaje emerge a través de las prácticas rituales, por medio del caso de estudio de la comunidad nahua de Acatlán en el estado de Guerrero, México.

Se utilizó el método etnográfico para documentar las prácticas rituales y las relaciones que de manera cotidiana establece la población con el espacio que habita. Así mismo se realizó mapeo participativo para indagar en la configuración del paisaje ritual de la localidad. Por último se realizó trabajo de archivo e investigación documental para comprender el proceso histórico de formación del mismo.

Los resultados muestran que el paisaje de Acatlán es modelado año tras año a través de sus prácticas productivas y rituales enmarcadas en el ciclo agrícola ritual a fin de asegurar su renovación cíclica. La tradición oral habla sobre el paisaje, sus características, los seres que lo habitan y la memoria histórica sobre este, subyaciendo a sus prácticas rituales. Así mismo los marcadores espaciales señalan los procesos históricos que le han dado forma al paisaje ritual, mostrando que la noción de lo sagrado es una construcción histórica. Por último, los límites del paisaje ritual se encuentran circunscritos a las fronteras agrarias y han cambiado a lo largo del tiempo con los cambios en la propiedad de la tierra y las relaciones de poder, tanto aquellas que ocurren al interior de la comunidad entre sus miembros, como las que ocurren entre Acatlán y otras comunidades, y entre ésta y otros grupos de poder.

Introducción

El estudio de las relaciones sociedad-naturaleza ha sido objeto de análisis de numerosas disciplinas, tanto en el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades como, más recientemente, en el de las ciencias naturales y las llamadas disciplinas híbridas¹, permitiendo vislumbrar el papel que juegan los sistemas de creencias y valores modelando la forma en la que interactuamos con el entorno. En la geografía, el estudio de las interacciones entre los componentes naturales y los componentes sociales del espacio siempre ha estado presente, aunque la forma en la que se han estudiado, se ha transformado a través del tiempo.

Conceptos centrales de la geografía como paisaje permiten mantener la integridad en el análisis de los componentes naturales y sociales del medio, el cual ha sido comúnmente definido como la porción del territorio que es percibida a través de los sentidos, siendo resultado tanto de los procesos biofísicos como de la acción humana (European Landscape Convention 2000, Urquijo y Barrera 2009, Urquijo 2010).

Desde esta perspectiva, el paisaje varía en función de quien lo percibe y del lugar donde se encuentra, así como de las representaciones que el observador comparte con los miembros de una cultura, conformándose como producto tanto de los fenómenos de la naturaleza que lo hacen una entidad física tangible, como de la actividad de los grupos sociales y el conjunto de sus representaciones y vivencias, de su imaginario y su bagaje sociocultural (Giménez y Héau 2007).

Por ello, su estudio exige considerar tanto sus aspectos biofísicos, como las intervenciones humanas sobre el mismo y la forma resultante de dicha intervención. En este sentido, el ser humano no sólo ejerce su acción modeladora

¹ Por disciplinas híbridas nos referimos a aquellas surgidas del encuentro entre dos o más disciplinas de distintas áreas, que tienen un abordaje interdisciplinario de los problemas del conocimiento y cuyos fundamentos epistemológicos parten de la teoría de la complejidad (Morín 2001). Algunas de las disciplinas híbridas surgidas del diálogo entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, son la etnoecología, la ecología humana, la ecología política, entre otras.

sobre el paisaje mediante intervenciones físicas, sino que son también los sistemas de creencias y valores, y la visión de mundo de quien lo percibe, quien lo esculpe, cargándose de símbolos y significados.

El ritual, visto así, es una forma de intervención paisajística, pues en su ejecución se imprimen símbolos sobre el espacio, que objetivan la cosmovisión², dotándolo de una connotación sagrada. El ritual puede ser entendido a grandes rasgos como una reactualización de los acontecimientos significativos de las entidades numinosas, en el que se refrendan los convenios sagrados entre la comunidad y las fuerzas de la naturaleza, apelando a la memoria del grupo y fincando a la colectividad al contexto cíclico de los pactos primordiales (Urquijo 2010). Es esta mirada religiosa manifiesta en el ritual la que modifica la forma en que un determinado colectivo interactúa con su medio y el tipo de relaciones que se establecen entre los miembros de la comunidad, al regular su acceso y aprovechamiento mediante el establecimiento de normas y códigos de conducta que permiten el equilibrio cósmico.

En este sentido, el análisis del paisaje en su connotación ritual precisa contemplar tanto los factores socioculturales como los factores biofísicos que influyen en su construcción social, acercándonos al entendimiento de una de las esferas que lo conforman, la geosimbólica³, que alude a los símbolos marcados en el espacio, que a la vez que transforman y modelan el paisaje, reflejan y forjan identidad. Por lo que los elementos rituales del paisaje, tangibles e intangibles, otorgan, al mismo tiempo, un sentido de colectividad al medio, sobre el que también se cimienta la territorialidad y por lo tanto su manejo patrimonial, convirtiéndose en territorio, archivo de la memoria y patrimonio cultural.

A pesar de su importancia, la dimensión ritual del paisaje ha sido poco atendida por la geografía⁴, siendo abordada en su mayoría por otras disciplinas sociales como la historia, la antropología y la arqueología. Desde estas

² Para Alfredo López Austin (2013: 19) la cosmovisión es un hecho histórico de producción del pensamiento social inmerso en decursos de larga duración, cuyo objeto de estudio es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo.

³ Este concepto propuesto por Jöel Bonnemaïson en el marco de la nueva geografía cultural hace referencia a un espacio o itinerario que por motivos religiosos, políticos o culturales, reviste ante ciertos pueblos y grupos étnicos una dimensión simbólica que le da significado al paisaje y que forja identidad (Bonnemaïson 2005).

⁴ Para algunos ejemplos de trabajos sobre paisaje ritual desde un enfoque geográfico véanse los trabajos de García Zambrano 2006, Fernández Christlieb y García Zambrano 2006 y Urquijo 2010.

perspectivas el término ha sido utilizado de forma poco rigurosa, sin atender realmente a la dimensión espacial del fenómeno en cuestión.

Es de lo anterior que se desprende la importancia de esta investigación, pues por un lado la aproximación de paisaje desde la noción ritual, nos permitirá analizar de forma integral las cuestiones relativas a la relación cultura, religión y naturaleza, a menudo abordadas de manera unilateral, siendo relevante para comprender los valores éticos y estéticos mediante los cuales se aprehende y configura el paisaje. Y por otro lado nos permitiría entender las diferentes dimensiones que influyen la elaboración de discursos de territorialidad y cómo a partir de ellos se toman decisiones de manejo, salvaguarda e incluso defensa del territorio. Así mismo y dada la escasez de estudios sobre “paisaje ritual” desde la geografía, este trabajo intenta aportar a su conceptualización, al llevar su estudio a la dimensión espacial.

En este contexto, la presente investigación tuvo por objeto caracterizar y comprender la manera en que la connotación sagrada del paisaje emerge, a través del estudio de caso de la comunidad nahua de Acatlán en el estado de Guerrero, utilizando el marco de referencia de la geografía cultural. Dicho caso de estudio nos permite explorar la manera en que el paisaje en su connotación sagrada transita de lo poético a lo político: donde el ritual se constituye como una práctica mediante la cual se atribuyen significados religiosos al paisaje que trascienden a la forma en la que las personas se relacionan entre ellas y con el espacio que habitan, pero también como una forma de resistir y disputar el territorio.

Diseño de la investigación

Objetivo general

- Caracterizar y comprender la manera en que la connotación sagrada del paisaje emerge a través de las prácticas rituales en la comunidad nahua de Acatlán, en el estado de Guerrero, México.

Objetivos particulares

- Caracterizar el paisaje ritual de Acatlán por medio de sus referentes físicos y sus prácticas rituales.
- Comprender la relación que de manera cotidiana establecen los miembros de la comunidad con su entorno y cómo a partir de estas experiencias el paisaje adquiere características sagradas que, al mismo tiempo, establecen dinámicas históricas de grupo.
- Entender de qué forma la connotación sagrada del paisaje influencia la manera en que las personas interactúan con su entorno.

Sistema de preguntas

- ¿Cuál es la configuración del paisaje ritual de la comunidad y cómo está siendo modelado?
- ¿Cuáles son las vivencias y representaciones que las personas mantienen, y que influyen la connotación ritual del paisaje?
- ¿Qué tanto del manejo de paisaje está construido a través de códigos rituales?

Los estudios sobre paisaje ritual y territorio en América Latina

Los aspectos sagrados del espacio han sido objeto de estudio de una diversidad de disciplinas, tanto de las ciencias sociales como de las humanidades. Cada una de ellas lo ha hecho de formas distintas, privilegiando una u otra unidad de análisis espacial, de acuerdo con sus propios objetivos. Así mismo, las aproximaciones teóricas, los temas de interés y los conceptos utilizados han cambiado a lo largo del tiempo. Con el fin de conocer las disciplinas que han estudiado la apropiación espacial –geográfica– étnica a través de las prácticas rituales religiosas, así como los tipos de trabajos realizados, se realizó una revisión bibliográfica en buscadores, bases de datos y bibliotecas digitales, tales como el descubridor de información de la UNAM, Google académico, SCOPUS, Science Direct, JSTOR, Project MUSE y la biblioteca electrónica SCIELO. Se incluyen libros, capítulos de libros, artículos científicos y tesis, cuya información fue obtenida a través de catálogos digitales de bibliotecas. Las búsquedas se hicieron en español e inglés, al haber restringido la búsqueda a estos dos idiomas, un universo de literatura quedó sin explorarse, por ejemplo la literatura publicada en portugués y francés. Las palabras clave utilizadas fueron: paisaje ritual, paisaje sagrado, paisaje ceremonial, espacio sagrado, espacio ritual, lugares sagrados, territorio sagrado, geografía sagrada y geografía ritual. También se utilizaron como palabras clave formas específicas del paisaje que suelen ser objeto de culto (ej. Montaña sagrada) y actos específicos de apropiación ritual del espacio (ej. peregrinación, procesión).

Para tener un panorama lo más completo posible de lo que está sucediendo con los estudios de paisaje ritual en los diferentes campos del conocimiento, se incluyeron en una primera búsqueda los trabajos procedentes de todas las disciplinas. Sin embargo, posteriormente se filtró la búsqueda excluyendo los estudios de corte ecológico y los de cambio de uso de suelo,

pues la noción de paisaje ritual sólo se trataba de manera colateral en el texto, la mayoría de las veces para justificar la importancia de emprender acciones de conservación ecológica en dichos sitios.

Bajo los criterios antes mencionados se seleccionaron 123 trabajos realizados en América Latina, algunos de los más sobresalientes se describen en el siguiente apartado. Al ser una cantidad manejable de artículos, estos se leyeron íntegramente. Posteriormente se analizó su contenido, procurando identificar sus aproximaciones teórico conceptuales, los temas de investigación recurrentes y los aspectos del paisaje y del territorio contemplados. Así mismo se ordenaron temporalmente y espacialmente los trabajos para tratar de identificar patrones en su producción, así como convergencias y divergencias según su origen.

Los estudios sobre paisaje ritual

Si el paisaje es como Thompson y colaboradores (2013) indican, un clásico concepto transdisciplinario, en su connotación ritual también lo es. En Latinoamérica las principales disciplinas que han estudiado la apropiación del espacio realizada por grupos étnicos a través de las prácticas rituales religiosas han sido la historia y la etnohistoria, la antropología, la arqueología del paisaje y la geografía histórica y cultural. Los países de donde provienen los trabajos revisados son México, Perú, Chile, Bolivia, Colombia, Argentina y Ecuador. El 57% de los trabajos derivan de investigaciones hechas en América del Norte, el 41% de América del Sur y el 2% de Centroamérica. En América del Norte, los trabajos se concentran sobre todo en el centro de México. En el caso de América del Sur, los trabajos se reúnen en el área de los Andes y en la Amazonia.

Los conceptos a los que más se recurre para hablar sobre la apropiación ritual del espacio son: paisaje ritual, paisaje sagrado, etnoterritorio y paisaje mítico. El término de más amplio uso es el de paisaje ritual, sobre todo en los estudios de corte histórico y etnohistórico, así como en los trabajos arqueológicos (Figura 1).

En este apartado se describen los estudios realizados desde estos distintos campos del conocimiento, los temas que han abordado y los principales conceptos utilizados. Así mismo se puntualiza en algunos trabajos e investigadores que sobresalen por las aportaciones que han realizado.

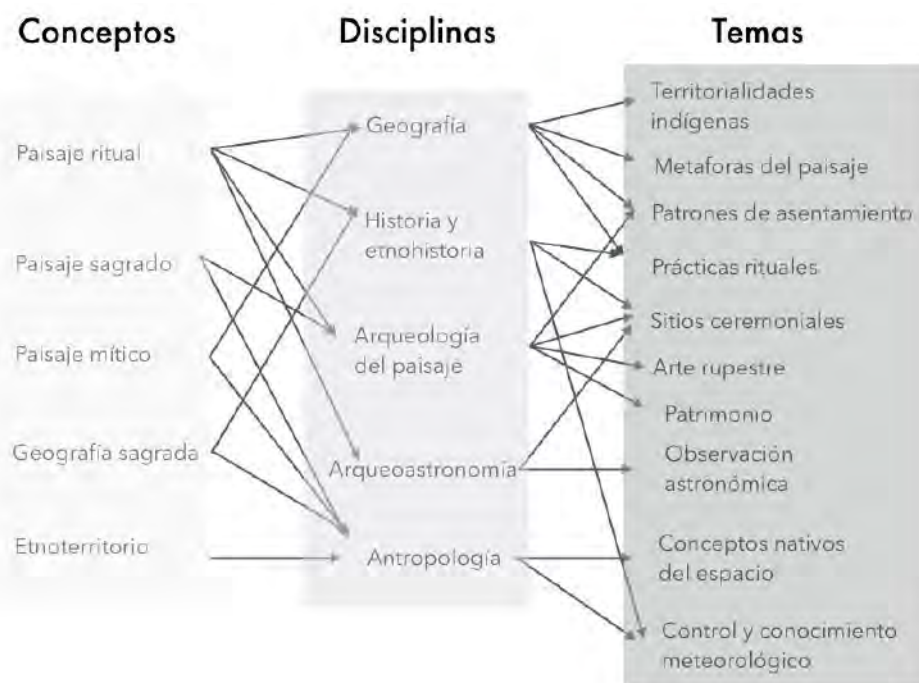


Figura 1 Principales conceptos, disciplinas y temas abordados en los trabajos revisados.

Trabajos históricos y etnohistóricos

En el ámbito de la historia y la etnohistoria el interés en el paisaje ritual ha surgido entre los estudiosos de la cosmovisión y la ritualidad de los pueblos mesoamericanos. Destacan de forma particular los trabajos de Johanna Broda (1982, 1991, 1996, 1997, 2001, 2004, 2015) quien se ha enfocado en estudiar los paisajes montañosos del centro de México. A lo largo de sus trabajos es posible observar una evolución en su propuesta de conceptualización. El paisaje ritual aparece en sus investigaciones de manera transversal al estudio de sitios arqueológicos, el culto a las montañas y a la lluvia, el control del tiempo y en sus trabajos sobre construcción de calendarios de horizonte. En el primer caso la noción de paisaje ritual le permitió proponer que los restos arqueológicos sólo

tienen sentido si se les estudia como un conjunto y en relación con los demás elementos del paisaje.

Para esta autora el culto fue el principal mecanismo de apropiación del espacio, por medio de éste los principios de la cosmovisión se proyectaban sobre el paisaje, estableciendo un lenguaje visual que daba cuenta de ello. Por lo que el paisaje ritual ha sido definido por ella como “el paisaje culturalmente transformado donde existen santuarios y lugares de culto y se llevan a cabo ritos significativos en términos de la cosmovisión y de la observación indígena de la naturaleza” (Broda 2004, 269). Es en sus últimos trabajos donde Johanna Broda sintetiza y enriquece su reflexión sobre lo que considera el paisaje ritual (Broda 2015).

Aunque dentro del ámbito de los estudios históricos y etnohistóricos Johanna Broda es un referente importante en el tema del paisaje ritual y pese a que su definición ha evolucionado con el tiempo, el concepto de paisaje no se define de manera clara y con suficiente profundidad, el enfoque de paisaje no se justifica y quizás por esta razón en ocasiones existe una confusión en los términos que utiliza, pues a menudo es empleado como sinónimo de naturaleza o bien al considerarlo sólo en sus aspectos biofísicos, recurre a su adjetivación como paisaje natural.

Un trabajo que reúne diversos estudios sobre los sitios ceremoniales mexicas bajo la noción de “paisaje ceremonial” es el libro de David Carrasco (1999) “Aztec Ceremonial Landscapes”, generado a partir de las discusiones de célebres investigadores en los campos de la arqueoastronomía, la historia de las religiones, la antropología, la historia del arte y la arqueología. El libro reúne diversos trabajos en torno a la dinámica de los centros y las periferias ceremoniales del llamado imperio azteca de la Cuenca de México. En estos trabajos el “paisaje ceremonial” constituye una aproximación al estudio de los sitios ceremoniales como lugares interrelacionados entre sí, que se encuentran tatuados y vivificados por un conjunto de rituales y otros *performances* sociales

que revelan el orden simbólico y social del mundo mexicana, y que expresan su cosmovisión.

Fuera de México, destacan dentro de los trabajos de corte histórico, aquellos que discuten las nociones de espacio y tiempo entre los pueblos que habitaron los Andes, así como los que analizan las prácticas rituales prehispánicas, sus adaptaciones tras la conquista española y los procesos que permiten su supervivencia hasta nuestros días (Regalado de Hurtado 1996, Rostworowski 2003, Cruz 2009, Gudemos y Gil García 2010, Rivasplata 2010).

En este sentido, uno de los trabajos más atractivos es el de Pablo Cruz quien hace uso de archivos históricos, registros arqueológicos y etnográficos, para estudiar el culto a las montañas desde su dimensión religiosa y política en los Andes durante la época prehispánica, sus resultados muestran el papel de estos elementos en el ordenamiento del territorio y en la conquista ritual, así como en la continuidad del culto a las montañas (Cruz 2012). Para ello además de utilizar métodos y herramientas propios de los estudios antropológicos e históricos, hace uso de las herramientas de análisis espacial, con el fin de mostrar las relaciones entre sitios.

Otra obra por demás interesante es la de Paula Ermila Rivasplata (2010) quien analiza las representaciones in situ e in visu de los paisajes precolombinos andinos, entre las culturas mochica e inca, especialmente en su connotación religiosa. Esta estudiosa propone a partir del análisis de dichas representaciones, que los pueblos prehispánicos del Perú tuvieron una sensibilidad paisajística, basada en una percepción monista, estética, ética y mística del medio.

Tanto en el trabajo de Cruz como en el de Rivasplata, se retoma la noción de paisaje para estudiar la apropiación étnica del espacio y dirigen su mirada a las prácticas rituales como una de las formas de construcción del paisaje, tanto en la época prehispánica como entre los pueblos indígenas contemporáneos.

En el ámbito de la arqueoastronomía y la “astronomía cultural”, sobresale el trabajo realizado por Stanislaw Iwaniszewski (2000), quien ha estudiado la construcción de “calendarios de horizonte” en Mesoamérica, donde el paisaje,

planteado en términos del “horizonte”⁵ y sus rasgos, han sido tomados en cuenta para el entendimiento de la calendárica, además de los aspectos cognitivos y de cosmovisión. En el caso de Perú, Mónica Gudemos (2008) ha explorado la parte alta del Valle de Cusco, encontrando una articulación entre las relaciones administrativas, las obligaciones calendáricas y los circuitos rituales por medio de los cerros, en tanto que estos cumplían con la función de delimitar territorios, realizar observaciones astronómicas y aislar ritualmente el espacio de la elite incaica. Para ello utiliza una unidad de análisis que contempla el análisis conjunto del espacio, el sonido y el “ritmo astronómico”.

En el ámbito de la etnohistoria, específicamente en los estudios etnometeorológicos la noción de paisaje ritual también se popularizó. La mayoría de estos trabajos retoman la definición de paisaje ritual elaborada por Johanna Broda, dándole énfasis a la generación de conocimiento y a las prácticas rituales como un mecanismo de apropiación del medio, aunque algunos han optado por crear sus propios conceptos⁶. Dichos trabajos son de corte etnohistórico, y se han desarrollado sobre todo en la cuenca de México, principalmente en las zonas del Popocatépetl y el Iztaccíhuatl.

Entre los trabajos más sobresalientes se encuentran los de Alicia Becerril (2010, 2012) quien ha estudiado el oficio de los graniceros como controladores del tiempo atmosférico, abordando al paisaje ritual en su relación con el pronóstico del tiempo y la realización de rituales vinculados al paisaje. Otros trabajos que han abordado el paisaje ritual en su relación con el clima y los meteoros, así como el culto a los volcanes han sido los de Raúl Aranda (1997, 2001, 2006), Alejandro Robles (1997, 2001), Pablo King (2006) y Mauricio Ramsés (2013), y por supuesto los trabajos de Julio Glockner (1995, 2000, 2001, 2009) quien ha sido pionero en el estudio sobre la relación entre los volcanes y las

⁵ El horizonte es definido por Stanislaw Iwaniszewski (2000) como un elemento del paisaje; el punto en donde los límites entre la superficie terrestre y el cielo confluyen. Para este autor el horizonte forma parte de las percepciones sobre el ambiente, jugando un importante en la configuración de las relaciones sociales.

⁶ Véase el trabajo de Raúl Aranda (2001) que distingue al paisaje ritual de lo que denomina “marco geográfico” el cual únicamente hace referencia a los elementos físicos del paisaje.

personas a través del control ritual del tiempo atmosférico, aunque sin utilizar la noción de paisaje ritual en sus investigaciones.

También en el campo de estudio de la etnometeorología, pero en el sur del continente americano, sobresalen los trabajos de Francisco M. Gil García (2008, 2009, 2012) quien ha estudiado lo que él mismo ha denominado “paisajismo mítico” y la “ritualidad paisajística” en el centro y sur de los Andes, analizando los rituales andinos contemporáneos de petición de lluvia. Por “paisajismo mítico” el autor se refiere a la imagen del paisaje que se elabora a través de la tradición oral y que remonta a la comunidad a un tiempo inmemorial, mientras que la “ritualidad paisajística” alude a las prácticas rituales que giran en torno al paisaje. En sus trabajos el paisaje es entendido como el escenario donde se llevan a cabo los rituales para “llamar lluvia” y al mismo tiempo como el objeto del ritual, en tanto que algunas de las divinidades a las que se les rinde culto se encarnan en ciertos elementos del paisaje como los cerros y las lagunas. Otros trabajos que sobresalen en la literatura, son aquellos que estudian la ritualidad alrededor del clima asociada al manejo de pisos ecológicos, y las actividades de agropastoreo (Valderrama y Escalante 1988, Greslou 1990, Rösing 1996, Gelles 2002, Llanos 2004).

Trabajos antropológicos

Por otro lado, en el estudio de la territorialidad de los pueblos indígenas contemporáneos en México, sobresale el trabajo realizado por la antropóloga Alicia Barabas (1991, 2003a, 2003b, 2010), quien retoma conceptos geográficos (paisaje, espacio, territorio y lugar) y propone un modelo para el estudio de la “territorialidad simbólica” de los pueblos indígenas en México. Esta investigadora señala como unidad central para su estudio al “etnoterritorio”, que define como el “territorio histórico e identitario en el que se inscriben las prácticas y los símbolos culturales de cada grupo a través del tiempo” (Barabas 2003b, 47-48).

Uno de los trabajos más importantes de la década pasada es la obra “Diálogos con el territorio” coordinada por Alicia Barabas y publicada en cuatro

volúmenes, la cual forma parte del proyecto nacional del INAH “Etnografía de las regiones indígenas en el nuevo milenio”, en la línea de investigación de “Territorialidad, Santuarios y Ciclos de Peregrinación”. Los estudios que se compilan en dicha obra, son de corte antropológico y utilizan como unidad de estudio al paisaje y al territorio⁷, su interés es entender los aspectos simbólicos del territorio, la forma en la que este se construye y los significados que le son atribuidos, contemplando los aspectos biofísicos del paisaje en su representación. Dentro de los temas que se estudian están la cosmovisión; las prácticas rituales; las peregrinaciones y procesiones; las representaciones pictóricas del espacio (códices, mapas), simbolismos y formas de organización en la época prehispánica; los espacios sagrados y profanos en el ámbito doméstico, del pueblo y de la comunidad; los procesos de migración y territorialidad indígena, entre otros (Millan 2003, Oseguera 2003, Trejo 2003, Orozco y Villela 2003, Báez 2003). Los estudios de caso abarcan una gran cantidad de pueblos indígenas.

En este mismo ámbito se encuentran los trabajos de Samuel Villela y colaboradores, quienes han estudiado los ritos de toma de posesión del territorio en la Montaña de Guerrero contenidos en los títulos primordiales y documentos pictográficos, pero también sus formas contemporáneas en el ritual agrícola (Orozco y Villela 2003, Villela y Padilla 2003).

Con respecto a los trabajos realizados en el centro y sur del continente, que de manera explícita adoptan como unidad de estudio al paisaje y/o al territorio, dentro de los estudios antropológicos, encontramos el trabajo de Pablo Cruz (2012), quien ha estudiado la construcción del paisaje y su sacralización a partir de los desplazamientos que realiza la gente campesina, y cómo a través de ellos se transmiten y construyen las explicaciones ontológicas sobre el mundo. El autor apunta a que la construcción del “paisaje” entre los campesinos quechuas

⁷ Con excepción del trabajo coordinado por Miguel L. Morayta Mendoza (2003) sobre el “chichahualistle” que realiza su planteamiento desde la noción de paisaje sagrado.

se realiza sobre todo a través de prácticas, de las experiencias individuales y colectivas, a través de las cuales se reproduce la memoria social.

También en el área andina, partiendo de los conceptos de paisaje y territorio, Rodrigo Moulian y Pablo M. Espinoza (2014), estudiaron el culto a los espíritus entre los mapuche williche de Chile. Estos espíritus se encuentran emplazados en el paisaje y se les considera dueños del territorio, otorgándoles el papel de espíritus tutelares. El culto a los espíritus forma parte de la sacralización del paisaje. El “paisaje numinoso”, como el autor lo denomina, participa en la configuración de la identidad de los miembros de las congregaciones rituales de los mapuche williche, siendo el sostén de la organización del territorio.

Una obra que compila diversos estudios en torno al tema que nos ocupa, es el libro “Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno”, este libro editado por Alexander Surralles y Pedro García Hierro, presenta en su Parte II “Ámbitos” estudios de caso realizados en Centroamérica y Sudamérica sobre la relación de los pueblos indígenas con el entorno y las concepciones sobre el espacio y el territorio. En diferentes capítulos de esta sección se indagan sobre la existencia de nociones propias de espacio y territorio, entre pueblos como los yaminawa de Brasil, los candoshi de Perú y los tscahila de Ecuador (Calavia 2004, Surrallés 2004, Ventura i Oller 2004).

Además, Fernando Santos Granero y Joanne Rappaport exploran las formas de inscripción del tiempo en el espacio y el valor del paisaje como documento histórico entre los yanasha de Perú y los Nasa de Colombia. No obstante, aunque Fernando Santos Granero (2004) parte en su estudio de la noción del paisaje, recurre a la creación de otros conceptos que pueden llegar a ser conceptualmente reiterativos. Aun así la importancia de su trabajo reside en entender al paisaje como una unidad espacial y temporal y realizar una propuesta de análisis.

En este mismo sentido Joanne Rappaport (2004) indaga en torno a la función mnemotécnica del paisaje entre los Nasa, particularmente el rol de los recintos sagrados como elementos que estimulan y resguardan la memoria,

ayudándoles a recordar su historia y formando parte de su proceso de interpretación. Para Rappaport indagar sobre la geografía sagrada implica decodificar los referentes históricos de las comunidades estudiadas. Además de los trabajos anteriormente mencionados, existen numerosas aportaciones desde la antropología a la comprensión de los procesos de apropiación espacial religiosa (Fernández Juárez y Albo Corrons 2008, Galán Pérez 2010, García Miranda 1998, Gil García 2002, 2010, Molinié Fioravanti 1985, Robin Azevedo 2010, Rivera Andía 2008).

Arqueología del paisaje

En la arqueología, el paisaje se ha convertido en un tema de central importancia, que ha permitido moverse de enfoques centrados en sitios individuales a considerar las relaciones entre sitios en el espacio y no sólo eso, sino a considerar también su relación entre los elementos bióticos y abióticos (Turner 2013). En el caso del paisaje ritual, este término es cada vez más utilizado para referirse a sitios arqueológicos de importancia ceremonial ligados entre sí; espacios rituales presentes en un territorio, incluyendo estructuras arquitectónicas, lugares naturales o rutas específicas, que tuvieron un significado para ciertos grupos culturales (Arsenault 1997). También se ha recurrido a esta noción en temas de patrimonio, en contraposición al enfoque tradicional de conservar únicamente restos de sitios o monumentos aislados y en vez de eso “proteger” paisajes arqueológicos completos (Robb 1998). Así mismo, en el estudio de las pinturas rupestres se ha utilizado para entender su importancia como marcadores espaciales que dan cuenta de la presencia de lugares sagrados donde se llevaron a cabo prácticas rituales (Gillete y otros 2014).

En América Latina algunos de los temas que han sido explorados en relación con el estudio del paisaje ritual son los patrones de asentamiento y los procesos de adaptación del ser humano al medio, el estudio del arte rupestre y su significado; el estudio de los signos y símbolos impresos en los sitios arqueológicos; las prácticas rituales y la sacralización del paisaje; y la relación

entre cosmovisión y paisaje (Aldunate y otros 2012, Carden 2007, Ceruti 2003, Curtoni y Beron 2011, Jansen y Pérez Jiménez 2008, Llanos Jacinto 2010, Nelson, y otros 2010, Turpin y Eling Jr 2014, Vitry 2002, 2007, 2008, Williams Beck y otros 2009).

Trabajos sobre geografía histórica y cultural

El paisaje ritual, a pesar de ser un problema de estudio eminentemente geográfico, ha recibido poca atención dentro de la geografía, existiendo escasos trabajos al respecto. No obstante, existen varios referentes importantes en el tema. En el caso de México, destaca la investigación coordinada por Federico Fernández Christlieb y Ángel García Zambrano (2006), en torno al altepetl del siglo XVI y las transformaciones del paisaje en el tránsito de la época prehispánica a la colonial. El tema del paisaje ritual aparece en diferentes capítulos del libro al analizar el papel de la cosmovisión en el ordenamiento del territorio, así como el simbolismo presente en el urbanismo mesoamericano (Bernal García 2006). Así mismo, se muestra como los mapas y documentos coloniales del siglo XVI además de mostrar características biofísicas del lugar representan mitos y prácticas rituales prehispánicas integradas al diseño urbano y la traza colonial (Ramírez Ruíz 2006). En otro de los estudios de caso que el libro presenta, Ángel Julián García Zambrano muestra la influencia de las formas del relieve y otros elementos del paisaje en la elaboración de una concepción sagrada del mismo, así como el poder metafórico del paisaje y sus simbolizaciones (García Zambrano 2006a).

Otro de los temas abordados por Ángel Julián García Zambrano y que se trata en diferentes trabajos, son los rituales de fundación. Este estudioso ha analizado los sustratos rituales de fundación contenidos en los títulos primordiales (García Zambrano 1994, Bernal García y García Zambrano 2006). Así mismo ha estudiado los diferentes aspectos que influyeron en la fundación de pueblos en la época prehispánica, tales como las meta-representaciones paisajísticas (cuevas, zonas lacustres, cerros, zonas boscosas) y los mecanismos de elección del lugar

asociados con estas representaciones, así como la ritualidad relacionada con ciertas prominencias del paisaje (García-Zambrano 2001, 2006b, 2009a, 2009b).

Otros trabajos sobre apropiación del paisaje en el México precolombino y la colonia temprana, fueron publicados en el libro editado por Michel Conan “Sacred garden and landscapes: ritual and agency” (Bernal García 2007, García Zambrano 2007). En el capítulo de Ángel Julián García Zambrano se revelan los procesos rituales mediante los cuales el paisaje era apropiado por los pueblos indígenas en el México colonial. Por su parte, María Elena Bernal García, siguiendo sus trabajos anteriores (Bernal García 1993, 2006), discute el orden de los espacios sagrados y las ciudades de los Mexicas con base en su cosmovisión.

Uno de los últimos trabajos sobre “paisaje ritual” dentro de la geografía histórica, que proporciona una definición sobre este, es el de Pedro Sergio Urquijo (2008, 2010) quien explora las nociones de arraigo étnico, por medio del estudio del territorio y el paisaje en su connotación histórica, sociocultural y ritual, a partir del caso de estudio de los *teenek* potosinos. Para ello reflexiona en torno al paisaje y las formas en que este se construye, elaborando una concienzuda definición de lo que es el paisaje ritual. El trabajo sitúa al paisaje ritual como un proceso de “larga duración”, en alcance a la propuesta braudeliana, utilizando una perspectiva amplia y de “tiempo extenso”, que abarca desde la conquista española hasta el presente, con el fin de comprender la historicidad del paisaje. El trabajo muestra además cómo el paisaje ritual estimula la elaboración de discursos de identidad y como la interpretación religiosa del medio participa en la configuración del territorio.

Componentes del paisaje ritual contemplados

La mayoría de los estudios sobre paisaje ritual han partido de la motivación de comprender la manera en que el ser humano interactúa con la naturaleza desde un punto de vista religioso o espiritual, para ello se han auxiliado de la noción de paisaje que permite entender cómo los elementos biofísicos son apropiados,

representados y modelados. Algunos de los que han trabajado desde una perspectiva de paisaje, se han distinguido por ser espacialmente explícitos y hacer evidente las interrelaciones entre sus elementos. Así mismo, en estos estudios, las prácticas rituales han sido objeto de interés en la medida en que les ha permitido comprender cómo el paisaje toma forma y adquiere una connotación sagrada a través de ellas. Existen no obstante numerosos estudios que a pesar de partir de la noción de paisaje, no necesariamente han procedido de acuerdo con una visión paisajística –es decir con plena conciencia de los alcances y límites del concepto en sus aspectos más generales–, sino que han trabajado con elementos individuales de este sin contemplar a los otros componentes con los que interactúan.

En 88 trabajos de los 123 revisados, los elementos del paisaje que se mencionan explícitamente fueron: geformas (91%), los cuerpos de agua (56%), el clima (42%), la vegetación (28%), la fauna (25%) y el suelo (14%) (Figura 2). En la mayoría de los trabajos se mencionan las formas del relieve, como objeto de culto y representación, particularmente las montañas. Si bien los relieves montañosos son los más recurrentes en la literatura, podemos encontrar particularidades que responden a la geografía de cada sitio estudiado.

Los cuerpos de agua, tanto superficiales como subterráneos, son otro de los elementos del paisaje que aparecen con frecuencia en la literatura. En el caso de América del Norte son sobre todo los lagos y manantiales los más estudiados, en parte porque la mayoría de los estudios se han realizado en la cuenca de México. En América Central y América del Sur, sobre todo en países como Ecuador, Brasil y Perú, pertenecientes a la cuenca del Amazonas, los ríos aparecen de manera abundante en la literatura. En el caso de los trabajos realizados en América del Sur, pero en el área de los Andes, existe una mayor heterogeneidad en los cuerpos de agua que se mencionan, pues en un mismo trabajo podemos encontrar referencias al mar, a ríos y lagos, debido a la propia geografía del área.

Otro de los elementos del paisaje que se contempla en los trabajos revisados es el clima. En el caso de América del Norte el clima se aborda estudiando algunos de sus elementos o fenómenos meteorológicos, tales como la lluvia, los vientos, el granizo, etc., mientras que en América del Sur la mayoría lo estudia en relación con los pisos ecológicos, debido a las grandes diferencias de altitud que existen en la zona andina. De hecho los desplazamientos a lo largo del paisaje constituyen una de las prácticas de mayor importancia tanto en el ámbito productivo como en el ritual (Vitry 2007, Cruz 2012).

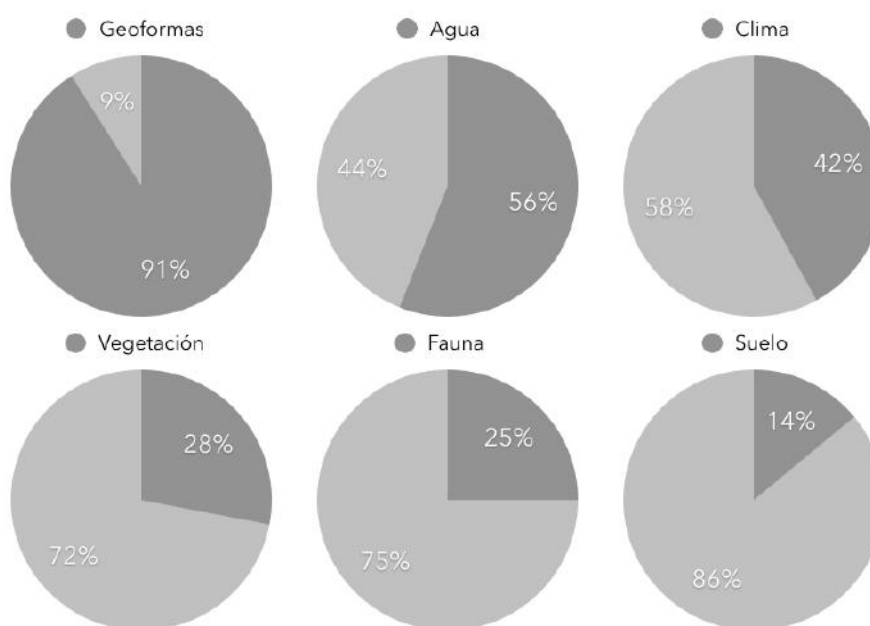


Figura 2 Porcentaje de trabajos con relación al total, que toman en cuenta cierto elemento del paisaje.

Los componentes del paisaje más abordados según su espacialidad (América del Norte y América del Sur), difieren un poco del panorama general. Aunque en América del Norte el patrón se repite (geofformas, agua, clima), en América del Sur el componente faunístico aparece más frecuentemente, a pesar de no figurar en las estadísticas globales. Las llamas, son los animales que aparecen de manera más recurrente (Figura 3). El suelo es el componente menos estudiado, tanto en el panorama general como en las distintas partes del continente. Sin embargo, en el

sur del continente el estudio de este componente aparece asociado a la presencia de vetas minerales y su connotación sagrada.

La predilección por estudiar las geoformas, el agua y el clima, se debe en parte por tendencias dentro de las disciplinas, pero también porque son elementos que suelen ser objeto de valoración religiosa y que guardan relaciones físicas y simbólicas entre sí. En el caso de las formas de relieve, las elevaciones montañosas y otros accidentes geográficos como las cuevas, son objeto de veneración y culto, no sólo entre los pueblos indígenas de América Latina, sino en diferentes partes del mundo, entre sociedades tradicionales y modernas. Las montañas son vistas como espacios que conectan el espacio terrenal, con lo que está por encima y por debajo de él, permitiéndole al ser humano entrar en contacto con las divinidades. En su cima, las nubes se acumulan y parecerían venir de ahí los relámpagos, los truenos y las lluvias. Esta es la razón por la cual se le relaciona con el clima y se le atribuyen características más allá de lo material y visible, por ejemplo como la habitación de seres que controlan las lluvias. En este sentido las montañas son los lugares en donde por excelencia ocurren las prácticas rituales encaminadas al control meteorológico (Bernbaum, 1992, 2006).

La relación entre la montaña y el agua también se encuentra presente en diferentes partes del continente y del mundo. Sus vínculos son tanto tangibles como intangibles; se encuentran basados en evidencia empírica, pero también son representaciones simbólicas de la realidad. Y es que los paisajes montañosos son claves en el ciclo hidrológico y son considerados como importantes reservorios de agua. Esto se refleja en concepciones de las montañas como recipientes contenedores o depósitos donde el agua se acumula, o como elementos que toman agua del cielo y la traen a la tierra a través de las vertientes (Broda 1991, Vitry 2008).



Figura 3 Origen de los trabajos sobre paisaje ritual en América Latina y elementos estudiados.

Número de componentes contemplados

En cuanto a la cantidad de componentes que se contemplan en los trabajos, el 16% trabajan con un único componente, el 43% con dos componentes, el 21% con tres, el 12% con 4, el 6% con cinco y sólo el 2% consideran los seis componentes mencionados con anterioridad. En la mayoría de ellos las geoformas son el factor común. De lo anterior, es posible observar una preferencia en los estudios analizados, a trabajar sólo con dos componentes del paisaje. El patrón de asociación más común son las geoformas y el clima, y las geoformas y el agua.

En el caso de los trabajos que toman en cuenta un único elemento, el 79% de ellos corresponden a las geoformas. Algo que cabe señalar es que la fauna y el

clima no se consideran de manera aislada, sino siempre en relación con otros elementos del paisaje, posiblemente porque son elementos que no se encuentran fijos en el terreno, a diferencia de todos los demás.

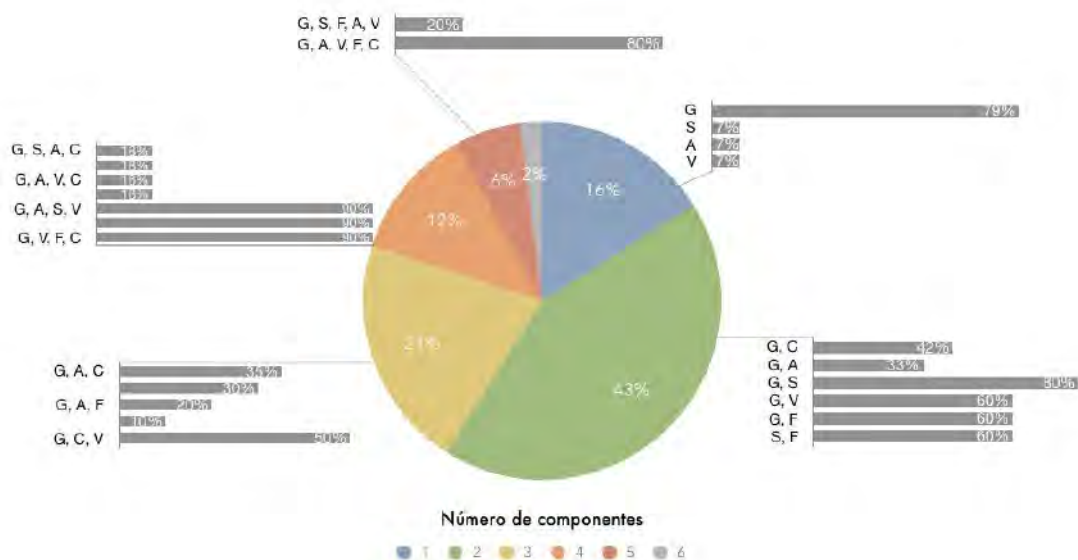


Figura 4 La gráfica de pastel muestra el número de componentes contemplados en los estudios revisados y las gráficas de barras señalan cuáles son estos elementos o sus asociaciones. Las letras son las iniciales de los elementos: G=geofomas, S=suelo, A=agua, V=vegetación, C=clima, F=fauna.

Los estudios sobre paisaje ritual a través del tiempo

La génesis del uso del término paisaje ritual en América Latina para estudiar la apropiación religiosa del espacio realizada por grupos étnicos, se remonta a principios de los años 80 en México. Como se ha mencionado en otras secciones de este artículo, tal referencia no procede de la geografía, sino de la historia, particularmente de la vertiente mesoamericanista, interesada en el estudio de las cosmovisiones indígenas y las concepciones míticas del espacio.

La relación entre los estudiosos de Mesoamérica y el concepto de paisaje, es mucho más antigua de lo que parece, remontándose a principios de los años 40, al nacimiento propio del concepto de “Mesoamérica”⁸, bajo la influencia de la escuela de paisaje de Berkeley (Jáuregui 2008, Urquijo y Bocco 2016), que recibió el legado de la geografía alemana (Fernández Christlieb 2006). Los mesoamericanistas de ese entonces estuvieron familiarizados de algún modo a la noción de paisaje cultural de dicha escuela norteamericana.

El uso reciente en la historia y etnohistoria del concepto de paisaje adjetivado como ritual, se debe a la antropóloga e historiadora Johanna Broda, quien se formó en Austria y llegó a México a principios de los años 70. Los temas que trató previo a que acuñara el concepto de paisaje ritual, fueron las prácticas rituales y la cosmovisión ligada a la observación de la naturaleza, particularmente al clima, el agua, los cerros y el firmamento (Broda 1982, 1989). A finales de los 70 y principios de los 80, Broda se involucró en investigaciones arqueológicas sobre sitios ceremoniales y en este contexto fue que formuló su propuesta de paisaje ritual.

Aunque Johanna Broda menciona que en sus estudios ha conjuntado la geografía cultural, con la arqueología y la arqueoastronomía, no existen referencias explícitas a geógrafos culturales en sus trabajos. Por lo que la adopción del término paisaje fue más bien intuitiva, cercana a su propia

⁸ El concepto de Mesoamérica fue acuñado en 1943 por Paul Kirchhoff en su obra “Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”. Las zonas geográficas que comprende mesoamérica son la zona Centro, Occidente, Golfo, Norte, Oaxaca y Sureste. Su duración es de aproximadamente 4000 años, del 2500 a.C al 1521 d.C (López Austin y López Lujan 2003).

experiencia. No obstante, su cercanía con la geografía cultural, sobre todo con la tradición alemana, se debe al trabajo del geógrafo alemán Leonhard Schultze Jena, de quien reseña su vida y obra (Broda 2008). Leonard Schultze siguiendo la tradición romántica de la geografía alemana se interesó por estudiar culturas lejanas. En 1929 realizó una expedición a México, a la región de la Montaña de Guerrero, a raíz de la cual publicó en 1938 la obra “Entre los aztecas, mixtecos y tlapanecos de la Sierra Madre del Sur en Guerrero”, donde aborda tanto aspectos del medio físico, como aspectos sociales y culturales. El trabajo de Leonhard Schultze Jena tuvo un gran impacto dentro los estudios mesoamericanistas, particularmente entre los investigadores germanohablantes.

En el caso del sur del continente, el estudio de la dimensión sagrada del espacio inició entre los estudiosos del mundo andino en diferentes partes del mundo durante la segunda mitad de los años 90. Los trabajos realizados durante estos años indagaban sobre las nociones andinas en torno al espacio y al tiempo, pocos fueron conducidos por investigadores de la región, en cambio las investigaciones realizadas por americanistas de España y Francia fueron más numerosas. A finales de los años 90 el foco de interés se movió hacia el estudio de sitios ceremoniales y prácticas rituales. Es a principios de la primera década del siglo XXI que se usa el término paisaje de manera explícita, dentro de los campos de la antropología y la historia. Entre los temas que se abordan se encuentran el estudio de las formas recurrentes del paisaje, sus representaciones y significados, y el papel de estas en la construcción de una connotación sagrada del paisaje.

Durante el año 2003 y 2004 en Latinoamérica, los estudios de paisaje ritual, hasta entonces enfocados al estudio del modelado sociocultural del espacio, se comienzan a interesar por los aspectos políticos y los entramados de poder, particularmente el reconocimiento y la legitimación de los territorios históricos de los pueblos indígenas, por lo que paisaje y territorio se comienzan a trabajar de manera conjunta. En el caso de México el trabajo de Alicia Barabas (2003b) plantea y utiliza como concepto central el de “etnoterritorio” porque desde su

punto de vista permite enfatizar los límites y fronteras de un espacio habitado y que una cultura reconoce como propio, y al mismo tiempo centra la discusión en torno a cuestiones geopolíticas, los derechos indígenas sobre el territorio, la aceptación e importancia del conocimiento local para reclamar su posesión, y la importancia del territorio para la reproducción y el mantenimiento de su cultura.

En el centro y sur del continente, una obra que parte de motivaciones semejantes, es “Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno”, quienes se preguntan por el siguiente paso para asegurar la posesión de los territorios indígenas, sus modos de vida y sus ideas de territorialidad, más allá o además de la otorgación de los títulos sobre la tierra. El objetivo del libro es mostrar las complejas relaciones que los pueblos indígenas establecen con el lugar que habitan, particularmente las espirituales o religiosas, para hacer un llamado de atención a los estados nación sobre lo que debe implicar garantizar el derecho al territorio.

Una de las razones por la cual paisaje y territorio comenzaron a ser abordados de manera conjunta, fue por la eclosión de movimientos indígenas en América Latina durante la década de los 90⁹, los cuales reclamaban el respeto a los derechos indígenas, particularmente al territorio y a la reproducción de su cultura, la autonomía y la autodeterminación (Dávalos 2005). Entre los acontecimientos que marcaron el resurgimiento de las luchas indígenas en el continente, fueron el cumplimiento de los 500 años de la conquista de América, la consolidación de políticas neoliberales, las reformas en materia agraria y, en el caso de México la entrada en vigor del tratado de libre comercio (TLC) con Estados Unidos y Canadá. Así mismo, a inicios de la década, los pueblos indígenas del continente construyeron un frente conjunto, apoyándose e

⁹ Si bien en los años 70 los pueblos indígenas obtuvieron cierto reconocimiento, se les siguió pensando fundamentalmente como un sector económica y socialmente deprimido que debía ser asistido. La connotación de individuos autónomos, con derechos que debían ser reconocidos constitucionalmente y que establecen relaciones horizontales con el resto de la sociedad y el estado, fue parte de las demandas del movimiento de los años 90.

influenciándose mutuamente en las luchas por el reconocimiento y la defensa de su cultura y sus derechos¹⁰.

Entre las luchas indígenas más sobresalientes estuvieron las ocurridas en Ecuador, Bolivia, México, Colombia y Chile (Dávalos 2005, Arias 2006, Bartra y Otero 2008, Cruz Rodríguez 2012, Bonet i Martí 2013). Estos sucesos tuvieron un impacto tanto en el ámbito gubernamental, como en el académico donde suscitó una serie de reflexiones respecto a la forma de entender a los pueblos indígenas del presente, así como en torno a los marcos teóricos y conceptuales para estudiar la cosmovisión y las prácticas rituales de los pueblos indígenas vinculadas a un espacio concreto. Esto se reflejó en los trabajos antes mencionados, quienes articularon los conceptos de paisaje y territorio para abordar distintos aspectos de la apropiación del espacio, con un claro afán de fortalecer los derechos de los pueblos indígenas sobre sus territorios. Así mismo con la revaloración de los conocimientos y prácticas de los pueblos indígenas, se renovó el interés en distintos campos disciplinarios por estudiar los sistemas de conocimiento indígena sobre la naturaleza y sus prácticas asociadas.

Tal es el caso de la etnometeorología, que en la segunda mitad de la primera década del siglo XXI retoma la noción de paisaje ritual para estudiar las prácticas rituales de control del tiempo atmosférico. En el caso de México fue dentro de la vertiente mesoamericanista que se realizaron dichos trabajos, la mayoría de ellos partieron del enfoque de Johanna Broda sobre paisaje ritual, que se popularizó en dicho ámbito tras la publicación del libro “La montaña en el paisaje ritual”. En el sur del continente, los trabajos etnometeorológicos provinieron del ámbito de los estudios antropológicos e históricos del área andina, quienes también se interesaron en la ritualidad en torno al paisaje para controlar los eventos atmosféricos, tales como la petición de lluvias.

La relación entre el paisaje y la historia también se ha dado en otra vertiente: la de la geografía histórica, donde de manera más reciente, el paisaje en

¹⁰ De acuerdo con Bartra y Otero 2008, 416, el Encuentro Continental de Pueblos Indígenas ocurridos en Ecuador en 1990, en Guatemala en 1991 y en Nicaragua en 1992 fortaleció la internacionalización de las luchas indígenas.

su connotación ritual ha cobrado importancia. En el caso de México, si bien a mediados de los 90 ya habían algunos trabajos en torno a las formas de organización espacial indígenas, es en la primera década del siglo XXI cuando cobró mayor importancia con los estudios en torno al *altepetl* del siglo XVI, que además de considerar el carácter político y territorial de los asentamientos indígenas, añadieron al análisis elementos geomorfológicos y ecológicos. Estos trabajos mostraron la existencia de elementos del paisaje que eran recurrentes a la hora de elegir sitios donde asentarse, los cuales responden a una valoración estética, funcional y religiosa del paisaje (Urquijo y Bocco 2016). Al cobrar importancia la noción de paisaje ritual dentro de la geografía, las discusiones en torno a su conceptualización geográfica también tomaron relevancia. Actualmente comienza a haber una participación más equilibrada de las distintas disciplinas interesadas en el estudio del paisaje ritual, aunque cada una de ellas ha avanzado por separado en las discusiones teóricas y metodológicas.

En síntesis, la connotación sagrada del paisaje ha sido poco abordada por la geografía en América Latina. En contraste, disciplinas como la antropología, la historia, la etnohistoria y la arqueología han producido numerosos trabajos al respecto partiendo de estas nociones. Sin embargo en no pocas ocasiones, se ha reducido la riqueza de conceptos como “paisaje”, el cual se ha acotado sólo a sus aspectos biofísicos o se utilizado como sinónimo de naturaleza. Lo anterior ha ocurrido tanto por una falta de comprensión en su significado, como por una verdadera necesidad de crear categorías acorde con la realidad estudiada, trayendo consigo el surgimiento de nuevos conceptos, algunos de ellos útiles y bien fundamentados, y otros imprecisos y redundantes.

La formulación histórica de conceptos como paisaje y territorio dentro de la geografía, no ha sido, en algunos casos, tomada en cuenta por el resto de las disciplinas interesadas en el tema. No obstante, parte de la responsabilidad recae en la geografía latinoamericana, en su falta de participación en el estudio de los aspectos rituales del paisaje, de ahí que deba interesarse más en su estudio, tanto porque forma parte del complejo objeto de estudio de la disciplina, como

porque la diversidad cultural, ecológica y geográfica de América Latina nos pone en una posición privilegiada para entender las formas en la que los pueblos indígenas se apropian del espacio, lo modelan y le atribuyen significados, y cómo estas prácticas y representaciones del espacio influyen o no en el manejo que se realiza del paisaje y sus elementos.

Por otro lado, al ser la apropiación ritual del espacio, un objeto de estudio común de diferentes disciplinas, debe haber cosas en común que compartamos y por supuesto cosas distintas. Una de las cosas que podemos aspirar a compartir es el consenso en el significado de los conceptos. Hacer esto no debe ser visto como un ejercicio inútil o infructuoso, sino como algo que nos ayudará a avanzar de manera conjunta, sobre todo pensando en que cada vez hay una mayor diversidad de disciplinas interesadas en estudiar ciertos aspectos del mismo. De igual modo, los matices que cada disciplina le otorgue lo enriquecerán y ensancharán sus alcances.

La geografía latinoamericana, también debe retomar los conceptos y métodos que otras disciplinas han desarrollado para abordar el tema, particularmente en lo referente al estudio de los pueblos indígenas, las religiones, la experiencia de lo sagrado, etc., así como métodos propios de otras ciencias sociales como la etnografía y formas participativas de investigación, que han vuelto a recobrar importancia en el ámbito de geografía (Cloke y otros 2004, Watson y Till 2010, Della Dora 2011, Knott 2011).

Consideramos así que la geografía y las demás disciplinas interesadas en el tema deben establecer un diálogo entre ellas con la finalidad de fortalecer los estudios sobre paisaje ritual, pues pueden aportar en gran manera a las discusiones teóricas, conceptuales y metodológicas en torno al tema, robusteciendo las bases de dichos estudios.

Aproximaciones teóricas-conceptuales en el estudio del espacio sagrado

A lo largo del tiempo del estudio del espacio y su connotación sagrada se han desarrollado diferentes enfoques. Verónica Della Dora (2011) distingue al menos tres aproximaciones en el estudio del espacio sagrado: el estructuralista, el postmoderno o postestructural y el “más que representacional”.

El primer enfoque se ejemplifica en el trabajo de Mircea Eliade (1959) para quien lo sagrado irrumpe, se manifiesta o aparece en ciertos lugares haciéndolos centros poderosos de significación, oponiéndose al espacio profano y rompiendo la homogeneidad del mismo (Chidester y Linenthal 1995, Della Dora 2011). En palabras de Eliade (1959, 21) “el espacio no es homogéneo, presenta roturas, escisiones: hay porciones del espacio cualitativamente diferente de las otras”. Desde este punto de vista el espacio sagrado aparece como ontológicamente dado, una revelación por parte de la divinidad, donde el ser humano no tienen un papel activo en su construcción, sino que “sólo reproduce la obra de los dioses” (Eliade 1959, 27).

El enfoque postestructuralista o postmoderno, es precisamente una respuesta a esta división tajante entre lo sagrado y lo profano. Los trabajos que se han desarrollado bajo este enfoque han problematizado dichas categorías, poniendo atención a cómo las “prácticas mundanas” o de la vida cotidiana impactan en la producción del espacio sagrado y más aún como en el contexto de la sociedad moderna y la secularización de la misma, el espacio sagrado se reinventa. Desde este enfoque las categorías de lo sagrado y lo profano son más bien fluidas, y el espacio sagrado se presenta como una construcción social atravesada por múltiples significados y prácticas sociales, que incluso pueden llegar a ser conflictivas (Della Dora 2011). Algunos de los estudios postestructuralistas consideran que lo sagrado es un significante vacío susceptible a recibir cualquier significado, y por tanto los espacios sagrados se

constituyen en tales por medio de estrategias de “compromiso simbólico”, quitándole importancia a los aspectos inefables del espacio sagrado (Eade y Sallnow 1991, Chidester y Linenthal 1995, Ivakhiv 2006).

El último enfoque, llamado “más que representacional” engloba a un conjunto de trabajos de corte principalmente fenomenológico que desafían tanto las narrativas estructuralistas como los determinismos sociológicos enfocándose en los aspectos numinosos y emocionales del espacio sagrado, los cuales trascienden el significado y la representación (véanse Holloway 2003 y 2006, Tweed 2006, Dewsbury y Cloke 2009, Della Dora 2009, Heng 2016). El enfoque “más que representacional” previamente llamado “no representacional” se ha aplicado de manera más amplia a los trabajos desarrollados en el marco de la nueva geografía cultural, principalmente la anglosajona desde los años 90, que ponen el énfasis en el papel fundacional que tienen el cuerpo y las prácticas en el espacio (Lorimer 2005 y 2008, Wylie 2007, Waterton 2013). Desde esta perspectiva y a diferencia del enfoque estructuralista, lo sagrado no está ontológicamente dado y por tanto no está confinado a un espacio que se auto contiene y se opone a lo profano, sino que puede estar sostenido dentro de espacios y actividades comúnmente pensados como no religiosos, ordinarios o seculares.

Como podemos ver esta manera de categorizar los enfoques teóricos ha sido la de asociar sus ideas centrales con corrientes filosóficas, aunque lo cierto es que a cada uno de estos enfoques no les corresponde una única etiqueta, pues están influenciados por una variedad de pensadores. Así mismo no se trata de enfoques que se oponen el uno al otro, puesto existen ideas compartidas entre sí, la diferencia es el énfasis que ponen en aspectos que no se habían tomado en cuenta de manera previa.

Cada uno de los enfoques proporciona diferentes posibilidades para comprender el espacio sagrado, aunque mucha de su pertinencia depende del contexto en el que se aplique y sus características, y sobre todo de cómo los individuos y sociedades viven lo sagrado. Tanto los estudios posmodernos como

los más que representacionales llaman a romper paradigmas sobre la manera en que tradicionalmente se han entendido las cosas, a cuestionar la utilidad de nuestras categorías conceptuales y la manera de estudiar el espacio sagrado, no como un fenómeno aislado del resto de los procesos sociales que no son religiosos, sino a ver la manera en que interactúan entre sí e influyen en su producción.

Por otro lado, muchos de los estudios recientes en la geografía sobre el espacio sagrado que parten de planteamientos fenomenológicos han privilegiado la noción de paisaje, por el papel activo le da a la acción humana en la configuración del mismo. Es precisamente por esta razón que en la presente tesis partimos de la noción de paisaje. En el siguiente apartado proporcionaremos un panorama general del concepto de paisaje, su origen y su comprensión, para después elaborar una propuesta conceptual sobre el paisaje ritual.

Paisaje

El paisaje es y ha sido una de las unidades de análisis de la Geografía desde diferentes enfoques que la caracterizan. A pesar de las múltiples voces que le han sido atribuidas, podemos entender al paisaje como aquella porción del territorio que percibimos a través de los sentidos, siendo resultado de la relación entre el ser humano y el mundo que habita; de la cultura y la actividad humana, y de los procesos biofísicos que acontecen en él (European Landscape Convention 2000, Urquijo 2010).

Por ello hablar del paisaje implica mucho más que hablar de naturaleza y cultura por separado, pues el paisaje es el producto del diálogo entre ambas, es una síntesis de las relaciones que el ser humano establece con la naturaleza y de las interacciones con otros miembros de su propia cultura. En palabras de Urquijo (2008, 37) “El paisaje es la unidad espacial en la que naturaleza y cultura convergen en una sólida e inextricable comunión a escala humana”, por ello esta concepción permite superar la dicotomía que el pensamiento científico occidental ha establecido entre naturaleza y cultura, y por lo tanto nos acerca a la

comprensión integral de los procesos que ahí ocurren.

El propio origen de la palabra paisaje, en distintas lenguas nos habla de los elementos que lo componen; *landschaft* en Alemán, *landscape* en inglés, *landskap* en sueco y *landschapen* en holandés pueden descomponerse en general en dos partes la primera hace referencia al terreno y la segunda al modelado (Houston 1970, 133). En el caso de la palabra en alemán las dos partículas que lo componen son *land* que hace referencia a la tierra y *schaffen* que se refiere al modelado, que ya sea por acción del hombre o de los agentes naturales modela al terreno (Fernández Christlieb 2006). El término en inglés cambia un poco su significado, pues pasó de referirse de la acción formadora *scapjan*, que significa ‘crear’, ‘trabajar’ u ‘ocuparse’, a la forma resultante *scape*. En el caso de las lenguas romances, los términos paisaje en castellano, *paysage* en francés, *paisagem* en portugués y *paessagio* en italiano, derivan de la palabra *país* que a su vez provenía de *pagus* y este último de pagano que era el nombre utilizado para designar a las personas que trabajaban la tierra (Fernández Christlieb & Garza 2006). Según Miguel Aguiló el paisaje sería una visualización directa del país, en tanto territorio de un pueblo, siendo la expresión sensible de las relaciones entre el hombre y el medio que conforman su cultura (Aguiló 2006).

Paisaje y fenomenología

Esta forma de entender el paisaje hunde sus raíces en el pensamiento fenomenológico, desde el cual el paisaje emerge a través de lo que hacemos en él, es decir a través de las “prácticas” las cuales ligan a la persona y al medio de una manera profunda (Lorimer 2005, Wylie 2007, Waterton, 2013). Desde esta perspectiva, estamos anclados en el mundo a través de lo que hacemos en él y es por medio del cuerpo que entramos en contacto con lo que nos rodea, es con nuestros sentidos que aprehendemos la realidad, siendo la base de la experiencia y el origen del conocimiento (Merleau Ponty 1962). Y es que el cuerpo más que un objeto o un instrumento, es la condición y el contexto a través del cual somos capaces de tener relación con el mundo (Grosz 1994). Así, contrario al

pensamiento cartesiano, que separa mente y cuerpo, sujeto y objeto, naturaleza y cultura, etc., el pensamiento fenomenológico rompe con dicho dualismo al ubicarnos como participantes del mundo y no sólo como observadores distantes, y al otorgar a nuestros cuerpos un papel activo en la fundación del espacio, cumpliendo un doble papel, pues por un lado realiza una cierta posesión del mismo al estar inmerso en él, y por otro lado es una agencia creadora, pues sin cuerpo no habría forma de experimentar el espacio (Merleau Ponty 1962, Casey 1998).

A esta forma de entender al paisaje como un continuo entrelazamiento con el mundo, Tim Ingold (1993) la llamó la perspectiva de habitar (*dwelling perspective*), la cual reelabora la clásica noción fenomenológica de “ser en el mundo” (*being in the world*) como “habitar o vivir en el mundo” (*dwelling in the world*), expresando la continua unión entre los seres humanos y el lugar que habitamos. Desde esta perspectiva se concibe al paisaje como un mundo de vida, un mundo para vivir, que al ser habitado y vivido genera a lo largo del tiempo una íntima relación entre los seres humanos y el mundo que les rodea y del que forman parte. En palabras de Tim Ingold “a través de vivir en él, el paisaje se convierte en una parte de nosotros, así como nosotros somos parte de él” (1993, 154).

La importancia de esta manera de entender el paisaje radica también en el papel central que se le otorga a las prácticas y al cuerpo o lo que Hayden Lorimer (2005) ha llamado “actos de paisajismo encarnado” (*embodied acts of landscaping*), mediante los cuales la persona, la cultura y el paisaje emergen. Así como el papel que se le otorga a todos los sentidos, tanto la vista, como el sonido, el olfato e incluso el tacto (Hoover 2009, Revill 2013).

En la geografía esta forma de entender al paisaje tiene una larga tradición que no se remonta a los últimos 20 años, sino que ha estado presente en diferentes momentos del desarrollo del pensamiento geográfico (Wylie 2007). De manera reciente la fenomenología ha recobrado un papel importante en el entendimiento del paisaje como reacción a la concepción escénica del mismo,

que también ha estimulado, la realización de estudios históricos sobre el concepto de paisaje en diferentes partes del mundo, a partir del reconocimiento de que existe más de una genealogía del concepto y más de una manera de entenderlo en el tiempo y el espacio (Olwig 1996, 2002).

La historicidad del paisaje

La acción transformadora del ser humano sobre el medio geográfico, no es única e irreplicable sino que ocurre de manera constante en un mismo momento histórico por distintos grupos humanos, o bien a través del tiempo, lo cual convierte al paisaje en una entidad de larga duración, dinámica en el tiempo, donde aparecen rasgos, elementos y objetos de diferentes épocas (Fernández Christlieb 2006), por lo que resulta un documento clave para la comprensión de las sociedades, con un importante valor histórico (Urquijo 2008). Esta característica es a menudo ejemplificada con la metáfora del palimpsesto; un manuscrito que ha sido escrito y borrado, una y otra vez a lo largo del tiempo para ser escrito de nuevo, conservando cada vez algo de la escritura anterior (Fierro Domenech 1986, Racine & Walter 2006, Verdier 2010). La metáfora del paisaje como palimpsesto, nos invita a buscar los procesos que le han dado forma a través del tiempo y los significados que se le han atribuido, entendiendo así, que lo que se alza ante nuestros ojos está compuesto por muchas capas, algunas más visibles que otras, donde podemos ver la escritura de distintos agentes que lo modelaron con anterioridad, narrándonos la historia de los tiempos que ya fueron, pero también las que están siendo escritas.

El paisaje ritual

Hemos dicho ya que los paisajes varían en función de quien los percibe, de su bagaje cultural, vivencias, creencias y valores de un pueblo, de ahí que en un mismo espacio existan tantos paisajes como personas que los perciben y formas de entender el mundo. Por ello si bien el paisaje es una entidad física tangible, de elementos visibles, audibles u olfateables, es poseedor también de una dimensión simbólica (Cosgrove 2002).

De acuerdo con Fernández Christlieb (2006) el paisaje al ser producido social e intelectualmente por el grupo social que lo habita forma parte de una cosmovisión completa y puede constituir el centro del universo para esa cultura, incluso puede ser visto como una reproducción en miniatura del cosmos, es decir un microcosmos. El paisaje entonces también está cargado de significados, valores, creencias y metáforas que de acuerdo con el mismo autor pueden ser llevadas al terreno de la explicación ontológica. Por ello el sentido particular que una colectividad le asigna al paisaje, la forma en la que el espacio es apropiado y marcado, permite a individuos y grupos identificarse con éste, al ser el depósito de la memoria individual y colectiva y el sustento de su identidad.

Aunque se trata de una definición que irá cambiando a lo largo de la tesis. Podemos definir en este momento al paisaje ritual, como el paisaje que es sacralizado mediante prácticas rituales de tipo religiosas, en las que se expresa la forma particular en la que una cultura ordena el mundo en el que vive. El ritual puede ser visto como una forma de intervención paisajística, un acto de paisajismo, mediante el cual el paisaje toma forma, adquiriendo significados religiosos, que objetivan la cosmovisión del grupo y que le atribuyen al mismo una connotación sagrada.

Es por medio del ritual que la cosmovisión se expresa y que los grupos humanos intervienen en los procesos cósmicos y sobre su entorno, mediante un proceso de reciprocidad entre lo humano y lo divino (Mauss 1954, Turner 1975, Vogt 1983). El tiempo de los comienzos, al cual el mito hace referencia, se reitera a través del ritual, al actualizar los acontecimientos significativos de los seres

sobrenaturales que impregnan de su presencia al tiempo y al espacio en que se vive (Eliade 1991). En el ritual el presente de la comunidad convive con su pasado histórico, por medio del ejercicio de la memoria, al fincar a la comunidad en el contexto cíclico de los pactos primordiales (Urquijo 2010).

El carácter sagrado del paisaje, conduce al ser humano a “ser” en el mundo de una forma particular, modelando las relaciones que grupos e individuos establecen con el mismo y la forma en la que interactúan los miembros de una comunidad en su interior. En cierto modo los aspectos sagrados del paisaje y las prácticas religiosas de las personas se interrelacionan con otras esferas de la vida como la ética y la moral.

El ritual

El ritual religioso además de sacralizar el espacio o crear esferas sagradas (personas, cosas, lugares), cumple numerosos propósitos; Hoffman (2012) señala entre ellos los siguientes: comunicar, generar creencias, separar y crear fronteras, transformar estatus sociales, establecer identidades (individuales y grupales), generar un sentido de pertenencia, construir relaciones sociales, producir orden y lazos sociales, controlar u oprimir, generar o sostener poder, resolver conflictos, crear y promover energía emocional, animar y crear memorias y narrativas, etc. En la literatura muchas veces estas funciones se sobrelapan, interactuando además con otros fenómenos sociales.

Así mismo la connotación sagrada del espacio no se aísla de otras dimensiones del espacio, sino que interactúa con ellas, participando de su constitución. De modo que el paisaje como categoría de estudio del espacio, no es una categoría cerrada o en confrontación con otras unidades de análisis como el territorio, sino que las relaciones de poder participan en la configuración del paisaje por un lado, y por el otro los elementos rituales del paisaje otorgan un sentido de colectividad al medio siendo cimiento de la territorialidad. Así como afirma Adrián Ivakhiv (2006, 172) lo sagrado y lo religioso también implican “la práctica y proceso de involucrarse con espacios, lugares, paisajes en vías de

distinguir y demarcar, describir y redescibir, deterritorializar y territorializar”.

Tradición oral

La tradición oral es “un elemento primordial de la cultura [...] con la función de transmitir oralmente ideas, conocimientos, percepciones y valores de una generación a otra” (Alejos 2009, 143). Es por medio de ella, que a lo largo de la historia, la visión de mundo de los pueblos se ha resguardado y transmitido en diferentes esferas de la vida social, tales como la religiosa o ritual. La tradición oral juega un papel fundamental en la construcción del paisaje ritual, pues es por medio de ella que “se trazan montañas sagradas, veredas misteriosas o los caminos sagrados del espacio apropiado” (Urquijo 2010, 4), al estructurar un sustrato simbólico que a la vez que configura y da forma al paisaje, establece normatividades que regulan las relaciones sociales y modela la acción humana en el entorno.

La materialización de la memoria colectiva, transmitida y contenida en la tradición oral, deriva en la conformación de marcadores espaciales, los cuales hablan sobre el pasado y los procesos que le han dado forma, así como de los valores y significados que se le han atribuido al paisaje a través del tiempo. Los sitios ceremoniales y las cruces que se encuentran en la cima de los cerros, son ejemplos de marcadores espaciales del paisaje ritual, los cuales evocan y retienen su carácter sagrado. Los topónimos, complementan su contraparte visual, funcionando como etiquetas emocionales que relacionan el nombre con lo nombrado, donde el nombre identifica e individualiza al lugar y el sitio otorga las características distintivas¹¹ al que el nombre generalmente hace referencia, en la medida en que existe una relación bidireccional entre ambos (Tuan 1976). A menudo, marcadores espaciales y topónimos, trabajan juntos evocando y reforzando la memoria sobre esos sitios, actuando como recordatorios tanto de las biografías de los sitios, como de las biografías personales asociadas con ellos.

¹¹ No solo nos referimos a las rasgos físicos del sitio, sino a la biografía del lugar: los hechos históricos que han dejado ahí su huella, los acontecimientos maravillosos ocurridos en tiempos míticos, los sucesos mágico-religiosos como la aparición de un santo o divinidad en el lugar, etc.

De modo que ambos, participan en la configuración de la memoria del lugar, haciendo visible lo invisible.

Entre los temas que la tradición oral toca en relación con el paisaje y el territorio, están aquellos que hablan sobre las entidades que los habitan. El paisaje se concibe habitado por otras entidades no humanas, entre las que destacan los “dueños” quienes poseen el control de los lugares que habitan, los cuales están asociados tanto al ámbito acuático, como al terrestre. De modo que existen dueños del monte, del agua, de los animales, de la fertilidad de las plantas, etc (Báez 2004).

El origen de estas figuras generalmente se remite a un tiempo mítico, pues generalmente hacen referencia a dioses tutelares, que un evento liminar los transformó en lo que actualmente son, obligándolos a refugiarse en los cerros, ríos y bosques, siendo desde entonces los celosos guardianes de dichos lugares (Báez 2004, 73). Para poder acceder a los espacios que cuidan estos personajes y obtener lo que necesitan, las personas deben intercambiar dones mediante ofrendas y ritos, haciendo prevalecer en su relación con ellos y el espacio que habitan el respeto, el agradecimiento y la reciprocidad (Báez 2004, Gómez Arzapalo 2008, Barabas 2010, Estrada 2010). Por el contrario cuando las personas transgreden dichos protocolos, el equilibrio se rompe, acarreando desgracia. Así, por ejemplo, Adriana Estrada (2010, 18) nos menciona, que algunas enfermedades pueden ser provocadas por dueños como consecuencia de un comportamiento éticamente reprobable. La importancia de estos personajes radica precisamente en que regulan el comportamiento de las personas en dichos sitios y la forma en la cual las personas se apropian de sus elementos.

El manejo del paisaje

El concepto de manejo se ha desarrollado principalmente en el ámbito de los estudios sobre el manejo de recursos naturales y/o de ecosistemas. Y desde esta perspectiva ha sido definido como “el conjunto de acciones tomadas con el fin de guiar un sistema para alcanzar metas y objetivos deseados” (Lertzman 2009, 339). Partiendo de esta definición, el término de manejo no hace referencia necesariamente a un buen uso, sino que se puede realizar un mal o buen manejo, y puede ser resultado de una planeación o no. Entre las prácticas de manejo que generalmente se contemplan se encuentran el aprovechamiento, la conservación, la restauración y el ordenamiento (Toledo 2006).

Los estudios sobre el manejo se han preocupado por identificar los factores que intervienen en el manejo sustentable de los ecosistemas, que permiten mantener la integridad de los ecosistemas y sus funciones ecológicas (Grumbine 1997, Mansfield 2009). Por ello, si bien en un principio la investigación ecológica se había enfocado en estudiar a las poblaciones y comunidades de plantas y animales, y posteriormente a caracterizar en detalle el funcionamiento de los ecosistemas, al enfrentarse a los problemas ambientales contemporáneos y buscar maneras de resolverlos, empezaron a reconocer la importancia de contemplar a la sociedad para comprender la problemática ambiental y buscar soluciones a ella. En este mismo ámbito, lo anterior trajo consigo la creación de conceptos acorde a esta nueva comprensión de las cosas, como el de socio-ecosistema y sistema socio-ecológico. Así como la incorporación de otros factores a los estudios de manejo de ecosistemas, que van más allá del estudio de las dinámicas ecológicas, como la cultura, la organización social, la tecnología, la economía, etc. A raíz de ello, también se incorporaron diferentes disciplinas y generaron enfoques inter y transdisciplinarios (Maass 2003, 2012).

Una de las preguntas que surgieron al reconocer que los ecosistemas no eran entidades separadas de la sociedad, fue ¿quién vive en los ecosistemas? En el caso de México, la respuesta a esta pregunta estuvo acompañada con el

reconocimiento de que los ecosistemas mejor conservados, eran al mismo tiempo los territorios de las comunidades indígenas y campesinas del país. En otras partes del mundo también se percataron de una situación semejante, lo que entre otras cosas llevo a tratar de comprender las racionalidades bajo las cuales dichas comunidades se apropian de su ambiente, mostrando que la manera en la que interactuamos con él, está mediada, entre otras cosas, por los sistemas de creencias y valores que cada cultura posee (Berkes 1999, Toledo 2003).

Desde la geografía, el concepto de manejo se ha venido entendiendo de manera muy similar¹², circunscrito sobre todo al ámbito del manejo de los recursos naturales, encontrándose su principal aportación en una comprensión espacial de los fenómenos, así como en el uso de herramientas de análisis y planificación (Bocco et al., 2000, Mansfield 2009). En estos trabajos la noción de paisaje se ha posicionado como una unidad de análisis integral para comprender los procesos de manejo, aunque también se ha hecho uso del concepto de ecosistema (Slocombe 1993, 1998). En el caso de México y en la esfera de este tipo de trabajos (relacionados con el manejo de recursos naturales), en un primer momento su entendimiento se circunscribió al uso que se le da en la ecología del paisaje, transitando con el tiempo a una comprensión más integral (Urquijo y Bocco 2011; 2016).

El manejo del paisaje

Si partimos de que el paisaje es una unidad integral, resultado tanto los procesos biofísicos, como de la actividad humana, de sus prácticas y representaciones, y conformado por elementos tangibles e intangibles, entonces un punto de partida es decir que cuando hablamos de manejo del paisaje no sólo hacemos referencia al manejo de sus elementos biofísicos, sino también de aquellos elementos culturalmente construidos. Y que este no se restringe al manejo de espacios poco transformados por la acción humana, sino que puede realizarse tanto en ámbitos

¹²Véase el libro *A companion to environmental geography* (2009) donde la noción de manejo hace referencia a su entendimiento ecológico.

rurales, como urbanos. De ahí que hoy en día una vertiente de los trabajos sobre manejo del paisaje se enfocan en su manejo como patrimonio cultural. En este aspecto el manejo o gestión del paisaje, también se ha vuelto tema de interés tanto de historiadores y arqueólogos, como de arquitectos y urbanistas, quienes además han sumado a la lista de prácticas de manejo la práctica del diseño (Antrop 2006, Turner 2007).

Por otro lado, si continuamos con la definición de manejo como una serie de acciones orientadas a lograr un fin, el manejo del paisaje, puede incluir además de las prácticas que generalmente se contemplan como de manejo, otras tipo de prácticas culturales y de la vida cotidiana. En este sentido, el ritual además de ser un acto de modelado que le da forma al paisaje, podría ser considerado así mismo como una práctica de manejo, puesto que persigue un estado de las cosas, una configuración particular del paisaje.

En el trabajo “El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los yukuna de la amazonia colombiana”, quienes tratan de comprender al manejo desde una perspectiva interna, muestran como los yukuna consideran al ritual parte del manejo que realizan del mundo en el que viven¹³. Así mismo, como los yukuna consideran que el mundo en el que viven no sólo está habitado por ellos, sino también por otros seres que resguardan determinados espacios, el aprovechamiento de los elementos del paisaje está mediado por las relaciones rituales que establecen con ellos (Van der Hammen 1992).

Así pues, podemos proponer que el ritual se relaciona con el manejo del paisaje al menos en tres niveles; primero como una forma de manejo del paisaje, segundo como una práctica que puede mediar acciones de aprovechamiento o conservación y tercero como patrimonio sujeto a la gestión.

¹³El “mundo” es una noción utilizada por los Yukuna para referirse al paisaje, entendido este como el espacio total que habitan, el cual se desenvuelve en diferentes contextos y planos.

Metodología

Partimos de la comprensión del paisaje como un producto resultante de la interacción entre los seres humanos y el espacio que habitan, y como una unidad constituida espacial y temporalmente dinámica, y al paisaje ritual como una forma particular de relacionarse con el medio fundamentalmente religiosa, producto de actos de modelado, donde el ser humano esculpe el paisaje y al mismo tiempo es modelado por éste, por medio de las prácticas colectivas e individuales de los seres humanos y del conjunto de sus representaciones (que en cierta medida también emergen de dicha interacción), analíticamente consideramos los siguientes elementos en nuestra investigación para comprender la forma en la que la dimensión sagrada del paisaje emerge:

- El **medio**, nunca desprovisto de significado, mucho menos pasivo o neutral;
- El **sujeto** o **grupo social** que lo habita, lo configura y le otorga significado;
- El **modelado** que incluye a las prácticas colectivas e individuales, particularmente las prácticas rituales religiosas, pero también las prácticas de la vida cotidiana, así como las creencias, discursos, memorias y narrativas que le dan forma al paisaje.

Al mismo tiempo, al considerar al paisaje como una entidad constituida espacial y temporalmente, donde de manera simultánea coexisten diferentes temporalidades y espacialidades, se tomó en cuenta la dimensión temporal para comprender la configuración actual del espacio regional y cómo esto influye en la configuración del paisaje ritual de la localidad.

Por otro lado, al tratarse de un caso de estudio centrado en una localidad, decidimos proporcionar un contexto regional, pues esta se ha ido constituyendo en lo que es, a través de las relaciones que ha establecido a lo largo del tiempo con otras localidades.

De lo anterior se deriva que en este trabajo se haya realizado dentro de lo posible un arduo trabajo de campo, a partir de la puesta en marcha del método

etnográfico y sus herramientas, realizando un atento análisis y participando en las prácticas modeladoras del paisaje, indagando en sus representaciones y en la configuración espacial del paisaje.

La historia natural de la investigación

En términos metodológicos el trabajo realizado tuvo dos grandes etapas, la primera de obtención de información y la segunda de análisis (Figura 5). En el caso de la primera etapa realicé revisión bibliográfica para contestar las siguientes preguntas: ¿Qué se ha hecho en el tema y en el sitio de estudio?, ¿qué metodología es la más adecuada?, y ¿en qué conceptos y teorías se sustenta mi investigación? Así mismo realicé trabajo de campo en la comunidad, aplicando el método etnográfico y sus herramientas, así como técnicas de investigación participativa, para comprender la manera en que el paisaje estaba siendo modelado y marcado, y también para comprender su configuración, los elementos tangibles e intangibles que lo conforman y sus relaciones, su forma y aspecto, así como los límites del mismo. La ruta analítica que seguí consistió en examinar la información obtenida y reflexionar sobre ella, a partir de la revisión de las preguntas de investigación; elaborar categorías de análisis; revisar las notas interpretativas de campo sobre lo que vi y viví para establecer relaciones entre categorías y a partir de ellas elaborar conceptos más integrales que me permitieran comprender la realidad estudiada; y finalmente contrasté mis resultados con la literatura.

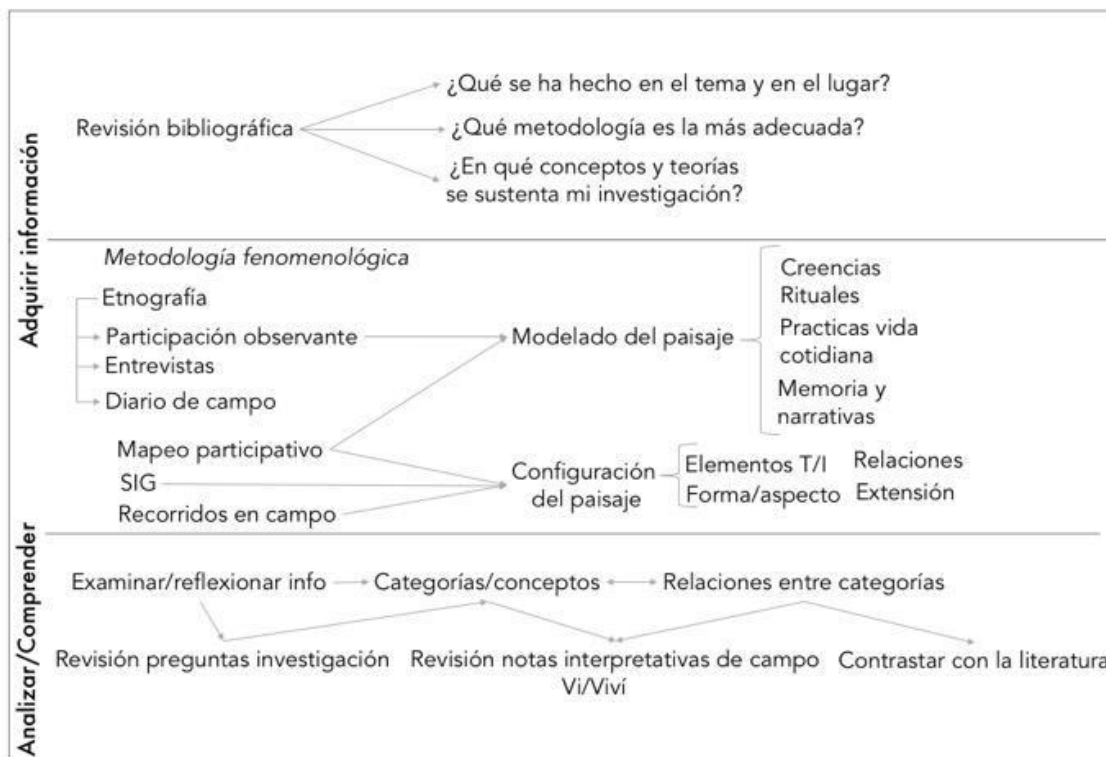


Figura 5 Procedimiento metodológico.

Investigación documental y de archivo

Para adquirir y sistematizar información relevante para este trabajo se realizó una amplia revisión bibliográfica, sobre temas referentes al paisaje, la historia del concepto, los enfoques para su estudio y su connotación sagrada. Así mismo se revisó bibliografía sobre el estudio del fenómeno religioso en la geografía, el espacio sagrado, las prácticas rituales, la tradición oral, así como las aproximaciones teóricas para abordar lo sagrado en la geografía. Dicha información se sistematizó en la forma de un marco teórico conceptual que guio el desarrollo de este trabajo.

Además, con la finalidad de conocer qué se ha hecho alrededor del tema en América Latina: las disciplinas que lo han abordado, la forma en la que se entiende al paisaje ritual, su desarrollo histórico y los avances recientes, se realizó una búsqueda sobre el tema en buscadores, bases de datos y bibliotecas digitales.

Otra literatura consultada fue sobre los trabajos previos realizados en el sitio de estudio, así como sobre las características de la comunidad y la región en la que se inserta, tanto biofísicas (cobertura y uso del suelo, clima, hidrología) como socioeconómicas y culturales, para vislumbrar su importancia en el ámbito regional y la forma en la que ésta se vincula con otras comunidades.

Así mismo se consultaron fuentes primarias y secundarias para reconstruir la historia del área en la que Acatlán se encuentra y elaborar a partir de ella una propuesta de área que nos ayudará a explicar la manera en la que localmente se constituye el paisaje ritual. Dentro de las fuentes primarias consultadas estuvieron el Padrón Histórico de Núcleos Agrarios, las Relaciones Geográficas de la Diócesis de Tlaxcala de 1582, la colección Mapas, Planos e Ilustraciones del Archivo General de la Nación (AGN), que resguarda mapas del siglo XVI al XVIII, entre otras fuentes que se consignan en el presente texto. Así mismo se visitó el archivo Paucic que resguarda documentos principalmente del siglo XIX y XX, los archivos consultados fueron aquellos referentes a la geografía, mapas, historia y ritos de la región.

En el caso del AGN, los mapas que se revisaron fueron aquellos en donde aparecía el pueblo de Acatlán, Chilapa u otros pueblos cercanos, tales como Quechultenango, Zitlala, Colotlipa y Tlalcozotitlan. El propósito de la revisión de estos mapas fue ver cómo aparecían representados Acatlán y otros pueblos, la importancia de cada uno de estos y sus relaciones entre sí, así como identificar elementos asociados al paisaje simbólico. Los cuatro mapas que pudieron ser ubicados referentes a Chilapa y sus pueblos aledaños pertenecen al ramo de Tierras, dos de ellos del siglo XVI, mientras que los restantes datan del siglo XVII. Acatlán no aparece en todos los mapas, a pesar de tratarse de las mismas áreas y fechas semejantes. Así mismo los mapas no presentaron elementos asociados al paisaje simbólico.

Trabajo de campo

A la hora de hacer trabajo de campo no hay una receta, ni un manual que pueda guiarte de la mano, sólo la experiencia propia y ajena. Mi estrategia metodológica combinó el método etnográfico y técnicas de investigación participativa, las cuales resultan necesarias para entender la manera en que el paisaje emerge a través de los llamados “actos de paisajismo” (Wilye 2007, 166). Al mismo tiempo, los geógrafos que han retomado estos métodos, han buscado formas creativas para acercarse a través de ellos a aspectos sociales como las emociones, sentimientos y vivencias cotidianas (Simpson 2010). Estos métodos y técnicas de investigación se han vuelto cada vez más populares en los estudios sobre lo sagrado en la geografía, pues han sido comprendidos como una suerte de “metodología fenomenológica” que permite observar, participar y vivir más activamente aquello que estudiamos, valorando la experiencia subjetiva del investigador (Knott 2011, Della Dora 2011). En este sentido la etnografía ha sido considerada en la geografía como una “forma de investigación cualitativa intersubjetiva en la que las relaciones entre investigador e investigado, el cuerpo y el ambiente, y el campo y el hogar son negociadas” (Watson y Till 2010, 121).

Mi trabajo de campo, a diferencia del trabajo de campo que realiza un antropólogo, que puede pasar largas jornadas viviendo en un lugar, fue más bien breve, de principios de abril a principios de junio del 2015. Viví en un laboratorio de arte, coordinado por jóvenes de la comunidad, con quienes trabajé y quienes me ayudaron a contactar más personas. Durante mi estancia realicé observación participante, entrevistas, documentación de fiestas de carácter ritual, recorridos y toma de datos GPS, así como ejercicios de mapeo participativo. El registro de lo ocurrido se llevó a cabo mediante un diario de campo. Así mismo realicé grabaciones de audio y de video, y tomé fotografías cuando me fue posible.

Observación participante o Participación observante

El término observación participante, nos remite a una actividad cotidiana: observar, y a su papel como una de las vías para adquirir conocimiento sobre el mundo. El adjetivo de participante implica ser partícipe de las actividades de la vida cotidiana sin dejar de prestar atención a las vivencias diarias, sin dejar de observar sistemáticamente. De acuerdo con Rosana Guber (2001) la participación enfatiza la experiencia vivida del investigador, estando dentro de la sociedad estudiada, mientras que la observación establece una distancia entre el investigador y el grupo social, distancia necesaria para que el investigador observe, escuche y registre lo que acontece. ¿Es posible realmente hacer este doble movimiento?, ¿estar fuera y dentro al mismo tiempo?, ¿establecer distancia para observar?, ¿observar sin participar o participar sin observar?

Desde un punto de vista positivista, la objetividad científica sólo se garantiza por medio de esta aparente distancia, garantizada a través de una observación neutra y externa. Sin embargo es ingenuo pensar que uno puede observar sin estar influyendo en lo que observa, como si se tratará de la proyección de una película, ya que con frecuencia nuestra presencia modifica las situaciones que acontecen, haciéndose imposible tener una posición al margen de lo observado. Además, lo que he aprendido durante el curso de esta investigación es que no sólo se trata de una decisión del investigador, sino que es el campo el que decide que tan participante y que tan observador puedes ser. Las personas que son observadas no son agentes pasivos, sino que ellos a menudo deciden qué es lo que puedes ver y qué tanto te permiten involucrarte en cierta situación.

Desde una perspectiva distinta, los fenómenos socioculturales, como lo es el paisaje ritual, sólo pueden estudiarse si el investigador los experimenta en carne propia. Por ello la participación es la condición necesaria para comprender los significados que las personas le otorgan a los sucesos investigados: uno necesita vivir las cosas para contarlas. Por supuesto, aunque lo deseemos vehementemente, no podemos estar en la carne de las otras personas, sin

embargo podemos acercarnos a sus vivencias. De ahí que algunos proponen que la técnica de “Observación participante” también puede llamarse “Participación observante” (Becker y Geer 1982, Tonkin 1984). Para Nigel Thrift (2000) este cambio de “nombre” del método, enfatiza el involucramiento serio del investigador, hablando, atestiguando, sintiendo, escuchando y viéndose involucrado en las cualidades más experimentales y sentidas de las actuaciones cotidianas (Dewsbury 2010). Así mismo es una forma de valorar la experiencia subjetiva del investigador y de señalar al cuerpo como un medio válido para adquirir información (Morton 2005, Watson y Till 2010).

En mi estancia en la comunidad hubo situaciones en las que fui más observador y ocasiones en las que fui más un participante. A diferencia de mis anteriores jornadas en campo, donde mi estancia duraba una o dos semanas y las personas me ayudaron a obtener la mayor cantidad de información en una cantidad reducida de tiempo, esta vez tuve que seguir los ritmos de la comunidad, lo cual implicó que no podía hacer varias entrevistas en un solo día, por ejemplo, o ir a observar un suceso de mi interés, porque adquirí compromisos sociales. Además cuando las personas me permitían ser más participante, no podía sacar la grabadora para registrar una conversación interesante o tomar una foto. Había que sacrificar ciertos registros o dejarlo para después. Sin embargo eso mismo me permitió vivir y comprender las cosas de una forma distinta, ver cosas que no había visto antes, acercarme más a comprender mi objeto de estudio. La enseñanza final para mi es que la experiencia es una fuente vital de información.

El diario de campo

Cuando las personas te involucran en algo, a veces mantener distancia al observar es casi imposible, sólo puedes participar plenamente, vivir la experiencia con todos tus sentidos y posteriormente reflexionar sobre lo vivido. En este sentido el diario de campo fue una herramienta crucial en mi investigación, al ayudarme a encontrarme nuevamente con la realidad vivida y reflexionar sobre

ella. En cada registro procuré narrar de manera cronológica los acontecimientos diarios. Al principio de cada descripción se incluyeron datos puntuales, como la fecha y el tiempo meteorológico. Así mismo registré las conversaciones que por las circunstancias no fueron audiograbadas. A lo largo del texto incorporé anotaciones interpretativas y nuevas ideas alrededor de mi objeto de estudio, a través de la revisión de la información obtenida. De cierto modo como Alan Bryman y Robert G. Burgess (1994) sugieren, el análisis de la información no sólo se realiza una vez que esta se ha recopilado, sino que existe un constante análisis en campo conforme esta va siendo obtenida. Entonces, escribir notas de campo te permite relacionar varios temas y estimula que surjan nuevas preguntas e ideas, y en ocasiones algunas de estas anotaciones pueden convertirse en parte del argumento de la tesis.

Además de lo anterior, el diario de campo funcionó, de cierto modo como un diario personal, que me permitió establecer un diálogo conmigo misma tanto en mi papel como investigadora, como también en el plano más íntimo. En esta faceta del diario de campo escribí mis sensaciones y percepciones personales sobre lo ocurrido e intenté reflexionar periódicamente sobre cómo se iba desarrollando mi investigación y como me sentía con respecto a ella.

Aunado a lo anterior, una forma de complementar lo escrito en el diario de campo fue mediante la toma de fotografías y videos, pues por un lado respaldaron visualmente lo escrito en el diario de campo, y por otro lado su análisis cuidadoso me brindó una gran cantidad de información, que en el momento pasó desapercibida. Como Alejandra Reyero (2007) menciona, en su trabajo sobre la fotografía etnográfica de Grete Stern, los registros visuales pueden estimular nuestros recuerdos, vinculando la fotografía observada con las imágenes que conservamos en nuestra memoria. Así mismo las imágenes proporcionan información visual y significativa (Brisset 1999).

La entrevista

Se realizaron entrevistas abiertas y semiestructuradas. En el primer caso las entrevistas fueron más parecidas a conversaciones, aunque es difícil decir que eran únicamente esto, pues siempre existía una intención de mi parte que conducía la conversación. En el caso de las entrevistas semiestructuradas, estas comenzaban por la historia de vida del entrevistado y a partir de ella se identificaban temas de interés personal que posteriormente eran dirigidos hacia mis propios temas de interés.

Las entrevistas giraron en torno a los sitios que ellos consideran sagrados y sus cualidades, así como sobre las prácticas rituales que realizan. También se profundizó en el nombre de los lugares y las historias que existen alrededor de ellos. Otro aspecto que se abordó en las entrevistas fueron las relaciones presentes y pasadas entre Acatlán y las comunidades vecinas. Así mismo se indagó en torno a la vida cotidiana de las personas y las formas en que se relacionan con el paisaje. Por último, otro tema que se tocó fue el de las transformaciones recientes en la comunidad.

Se entrevistaron a personas de distinto género y ocupación, en un rango de edad de los 20 a los 85 años. Entre las personas entrevistadas estuvieron aquellos que desempeñan algún papel central en las fiestas del ciclo agrícola ritual: las autoridades actuales de la comunidad, ex autoridades, principales, párrocos, personas que se han desempeñado como mayordomos, danzantes y rezanderos.

El registro de las entrevistas se realizó con una audiograbadora SONY ICD-TX50, pero no todas ellas fueron audiograbadas, en muchos casos el registro se hizo después utilizando el diario de campo. Así mismo en jornadas de campo previas realicé otras entrevistas cuyos contenidos fueron utilizados en esta investigación, las cuales fueron videograbadas con una Handycam Sony XDR-XR260.

Existen, como en todo, grandes ventajas y desventajas de las entrevistas abiertas. Dentro de las ventajas que puedo identificar es que al darle más libertad

al entrevistado, estas fluyen de una manera más natural, brindándote información más rica y profunda. Muchas cosas que me interesaba saber, por ejemplo, emergieron del propio entrevistado. Sin embargo uno tiene menos control sobre la entrevista: puede darse el caso de que el entrevistado abunde demasiado sobre un tema, perdiendo la oportunidad de tocar otros temas de interés; las entrevistas se pueden alargar demasiado o posponerse para un día posterior, pues uno en realidad se encuentra sujeto a los tiempos de las personas, y dado que el tiempo es un factor limitante, el tener una entrevista inconclusa llega a ser una fuente de inseguridad para quien la realiza. Además cuando estableces un formato más parecido a una conversación corres el riesgo de convertirte en entrevistado, lo cual no es malo en sí mismo si sabes manejar la situación. Y por último, a veces dejas ir la oportunidad de registrar las conversaciones, dadas las circunstancias en que estas ocurren.

Mapeo participativo

El ejercicio de mapeo participativo se realizó en colaboración con el laboratorio de arte TETL, las personas que participaron fueron principalmente jóvenes, aunque también se obtuvo retroalimentación por parte de otros conocedores locales (autoridades civiles y religiosas, profesores de la comunidad, guardias de sitios arqueológicos) durante el ejercicio y posterior al mismo, y durante visitas eventuales realizadas por estos. La duración del taller fue de 3 días, aunque se realizó trabajo previo de carácter informativo. El primer día se decidió que tipo de mapa se quería realizar y se definió la simbología a utilizar. Se eligió trabajar con transparencias sobre una imagen satelital, a dos escalas distintas: 1:50000 y 1:25000, una de las imágenes mostraba a la comunidad completa y parte de las comunidades vecinas, mientras que la otra abarcaba únicamente el pueblo y zonas cercanas. Así mismo se hicieron ejercicios individuales de dibujo libre para conocer las experiencias y percepciones personales sobre el paisaje, representando las zonas, espacios o rutas importantes para ellos (Figura 6). A

partir de dicho ejercicio los participantes identificaron puntos en común que guiaron la realización del mapa colectivo.



Figura 6 Dibujos sobre el paisaje de Acatlán, elaborados por asistentes al taller de mapeo participativo.

Durante el día dos y tres se realizó el mapeo colectivo. El ejercicio comenzó por ubicar espacialmente a los participantes, señalando lugares clave en las imágenes con sus correspondientes topónimos. Así mismo se representaron otros rasgos generales del paisaje: caminos, zonas de cultivo, cuerpos de agua, relieve. Para posteriormente representar sobre el mapa sitios de importancia ritual y sus cualidades, así como los recorridos que conducen hacia ellos. En el proceso de elaboración del mapa surgieron narrativas sobre esos lugares, tanto relatos sobre las entidades que los habitan, como también historias sobre la fundación del pueblo.

El proceso de mapeo participativo me ayudó por un lado a conocer los límites del paisaje ritual puesto por las personas y los criterios utilizados para delimitarlo. Así mismo al funcionar como una especie de grupo focal, me permitió acercarme a la comprensión de las percepciones sobre el entorno, sus experiencias, las valoraciones individuales y colectivas sobre el paisaje, sus elementos tangibles e intangibles y las narrativas en torno al mismo (Figura 7)



Figura 7 El ejercicio de mapeo participativo sirvió para explorar las memorias personales y colectivas del paisaje. En la foto se aprecia a una de las participantes elaborando una línea del tiempo de la comunidad.

Lo inesperado

El campo siempre tiene situaciones inesperadas que no se encuentran bajo el control del investigador y como no podemos encajar al campo en nuestro protocolo, tenemos que adaptarnos nosotros a él, como consecuencia, muchas cosas no salen como habíamos planeado y quedan algunos “hubiera” revoloteando en el aire.

En mi caso el contexto de la comunidad donde desarrollé mi caso de estudio, había cambiado radicalmente desde la última vez que estuve ahí (en noviembre del 2013). La situación de violencia e inseguridad que aqueja a la

región había llegado a Acatlán. De ser un lugar tranquilo, en el que podía permanecer hasta altas horas de la noche haciendo una entrevista y luego volver a mi lugar de alojamiento, ahora debía volver temprano, no salir después de las siete y no andar sola en los terrenos de cultivo o los cerros, aún si era de día. De modo que procuré estar acompañada por alguien, aunque no siempre era posible.

Las condiciones de seguridad también complicaron la tarea de tomar datos GPS, porque los caminos hacia los lugares de mi interés se habían vuelto poco transitados por las personas de la comunidad y muy transitados por personas relacionadas con el crimen organizado. Actividades que tenía planeadas como parte del ejercicio de mapeo participativo tuvieron que posponerse por las mismas razones.

En dos ocasiones tuve que salir de la comunidad, la primera vez en mayo, ante la entrada de las guardias comunitarias a Chilapa, y la segunda vez por el ambiente de incertidumbre en torno a las elecciones ocurridas en junio del 2015. Esta última salida me impidió estar presente en una fiesta ritual de mi interés. Sin duda, estas circunstancias influyeron en mi estado de ánimo y en mi desempeño en campo, pero también me ayudaron a formarme, enseñándome a estimar el riesgo y a tomar decisiones en situaciones peligrosas.

Algunas consideraciones

La información que se presenta en este trabajo es resultado tanto de la jornada de trabajo de campo realizada en 2015 como de dos jornadas de campo anteriores realizadas en septiembre y noviembre del 2014, en donde por lo general se aplicaron los mismos métodos y herramientas, con excepción del medio de registro de las entrevistas, que en 2014 se registraron preferentemente a través de cámara de video.

Contexto del caso

La comunidad nahua de Acatlán se ubica en el municipio de Chilapa, en el estado de Guerrero, entre las coordenadas geográficas 17.3925, -99.1010, a una altitud de 1360 msnm. Esta comunidad colinda al norte con la comunidad de Zitlala; al noroeste con los poblados de Pochahuizco, Mazatepec y Topiltepec; al sur con Nejapa; al este con Pantitlán y Santa Cruz y al oeste con La Mohonera y Ayahualco.



Figura 8 Mapa de ubicación

La población de Acatlán, tiene su asentamiento sobre un valle, por el que atraviesa el río llamado Atempa. Al oeste se encuentra una laguna de poca

dimensión y profundidad que la gente aprovecha para actividades de pesca. La comunidad se encuentra rodeada por montañas, que le proporcionan abrigo y acceso a una gran diversidad de recursos (alimentos, medicina, leña, agua). Entre los cerros más sobresalientes se encuentran al norte el *Teyapan* ‘lugar de cuencos de piedra’; al sur *Tekolostotipan* ‘lugar de tecolotes’; al este el *Tepeueue* o *Hueyetepetl* ‘cerro grande’ o ‘cerro viejo’, el *Tepehuixtle* ‘cerro espinoso’, el *Tenantle* ‘cerro madre’ y el *Kiyetjepec*¹⁴ ‘cerro lluvioso’; y al oeste el cerro *Mazatepec* ‘cerro de venados’ y *Tekuanzontlan* ‘cabello de fiera’. Estas prominencias del paisaje forman parte de la provincia fisiográfica de la Sierra Madre del Sur, sus pendientes son muy pronunciadas y las elevaciones más importantes se encuentran en los cerros del este de la comunidad cuya altitud máxima es de 2380 msnm.

Por otro lado los tipos de rocas que se encuentran son en su mayoría calizas y en menor medida ígneas extrusivas del tipo toba intermedio. El hecho de que la roca predominante sea caliza da origen a formas del relieve muy particulares, pues se trata de un tipo de roca formada principalmente por carbonato de calcio (CaCO_3), soluble en el agua con cierta acidez, que además tiende a fracturarse ante esfuerzos de plegamiento, dando lugar a formas de relieve karstico como cuevas, simas, valles cerrados, dolinas y lapiazes.

En el estado de Guerrero las rocas calizas y dolomitas, ambas rocas sedimentarias provenientes del periodo cretácico, cubren gran parte de las regiones centro y norte, originando sistemas de cuevas y formaciones calcáreas en toda esa zona. En el caso de Acatlán, podemos encontrar en el cerro Tepeueue, la cueva de Oxtotitlán, la cual está constituida por dos grutas anchas en la base de la pared de un precipicio y de acuerdo con Schmidt (2010) fue un lugar sagrado para los habitantes durante toda su ocupación, desde el Preclásico medio hasta el Posclásico tardío. En ella existen pinturas geométricas abstractas no olmecas pertenecientes al periodo preclásico temprano (2000 a.C), pinturas de

¹⁴ Al *Kiyetjepec* también se le llama *Quiotepec*.

estilo olmeca del Preclásico medio (800-500 a.C), así como representaciones de los dioses de la lluvia del clásico y el postclasico (Grove 1969, Lambert 2014).

Se piensa que este sitio junto con Juxtlahuaca (24 km al sur) y Teopantecuanitlan (27 km al norte) formaban parte de un corredor olmeca, que se extendió del este de Morelos al centro-este del estado de Guerrero (Schmidt 2003, 2005). Este lugar mantiene un profundo simbolismo en torno al origen y la provisión del agua y la lluvia, que se evidencia en la tradición oral y la realización de prácticas rituales en el sitio, tanto por parte de personas de la comunidad, como de otras comunidades cercanas. También en Pantitlán y Zitlala, poblados vecinos a Acatlán, existen este tipo de formaciones.

En el sur de la comunidad, en el cerro llamado Tekolostotipan existen otras formas típicas del relieve karstico, tales como las dolinas, la más grande de ellas se le conoce en la comunidad con el nombre del “Estadio” por tener una forma y tamaño parecida a la de un anfiteatro. Sobre esta misma elevación, existe un poljé, que lleva el nombre de Teventana, porque las paredes de roca asemejan una ventana de piedra. Los valles internos que se forman en los poljés y las depresiones de las dolinas, son usualmente utilizadas como terrenos de cultivo. En las pequeñas cavidades que se forman sobre las paredes de caliza, algunas personas suelen llevar ofrendas. Al igual que en Oxtotitlán existe una narrativa oral sobre este sitio que da cuenta de los significados y atributos que la gente le otorga.

En cuanto a los tipos de suelo, los principales son los leptosoles en las zonas montañosas, los fluvisoles a lo largo del río y en los terrenos cercanos, y los phaozems al oeste de la comunidad (INEGI 1985), es sobre estos últimos sobre los que se desarrolla la actividad agrícola. Con respecto a los tipos de vegetación, podemos encontrar a la vegetación agrícola en los terrenos con menor pendiente y elevación, sobre las zonas de piedemonte domina la selva baja caducifolia, mientras que en las laderas con mayor pendiente se desarrollan bosques de encino. También es posible encontrar palmares y pastizales sobre las laderas que se ubican al sur de la comunidad. En las riberas de los ríos existen

bosques de galería, que en el caso de Acatlán son altamente apreciados por sus pobladores, debido al simbolismo que emanan sus elementos principales: los Ahuehuetes, a los cuales se les asocia con la presencia y la persistencia del agua.

En términos hidrológicos, la comunidad se encuentra dentro de la microcuenca Chilapa-Zitlala, compuesta por los municipios de Chilapa, Zitlala y una pequeña porción del municipio de Copalillo. Esta microcuenca es tributaria de la subcuenca del río Mezcala, en la parte alta de la cuenca del río Balsas, la cual es drenada por el río Atempa que converge con el río Ajolotero (de cauce intermitente), formando el río Tlapehualapa que finalmente desemboca en el río Mezcala (Cotler y Caire 2009).

La comunidad presenta dos tipos principales de clima, en la porción oriental donde se encuentran los macizos montañosos el clima es de tipo semicálido subhúmedo, mientras que en la parte occidental es cálido subhúmedo, siendo la temperatura promedio anual de 24 °C. Los rangos de precipitación media anual para la microcuenca a la que pertenece varían entre 700 y 1000 mm (Cotler y Caire 2009). En el caso de Acatlán, la temporada de lluvias se concentra en sólo cuatro meses (de junio a septiembre), por lo que el equilibrio entre la temporada de secas y de lluvias es de suma importancia para el desenvolvimiento de la vida cotidiana, de ahí que algunas de las fiestas del ciclo agrícola ritual más importantes sean las que tienen por propósito pedir por el inicio y el cese de la temporada de lluvias (Aguilera Lara 2014).

Actividades económicas

La base de la economía, tanto en Acatlán como en gran parte de la región nahua, son la agricultura, el comercio y los ingresos derivados de la migración. Los productos derivados de la actividad agrícola son comercializados por los campesinos en los mercados locales y regionales. Aunque también hay personas que se dedican únicamente al comercio, principalmente de productos manufacturados, tanto en la misma comunidad, como fuera de ella.

Otras actividades económicas importantes son la apicultura, la fabricación de velas y veladoras, la producción artesanal de textiles y la elaboración de la cinta de palma, utilizada para la confección de sombreros (Díaz 2003). Además hay personas que se emplean en la cabecera municipal, y un número cada vez mayor de profesionistas que laboran dentro y fuera de la comunidad (Aguilera Lara 2014). De hecho, la cabecera municipal de Chilapa constituye un fuerte centro de atracción en la región, a donde no sólo acuden los acatecos sino otros pueblos de la región Centro y de la región Montaña, a comercializar sus artesanías y productos agrícolas, en el tianguis dominical.

Los destinos hacia los cuales migran temporalmente los acatecos son: al interior del estado la Sierra de Atoyac, para el cultivo de café; hacia Nayarit para la cosecha de jitomate; y a estados como Sinaloa, Sonora y Chihuahua para el cultivo de frijol, chile y jitomate. Muy pocas personas migran como braceros a Estados Unidos de América, y cuando lo hacen es también de forma temporal (Aguilera Lara 2014). La migración definitiva tiene como principal destino la ciudad de México, ahí se han insertado en el sector de servicios como barrenderos, choferes de camiones recolectores de basura, jardineros y estibadores en la Merced (Díaz 2003). También existen acatecos radicando en pueblos de la Costa Chica y en ciudades como Acapulco y Chilpancingo. No obstante los acatecos que viven fuera de la comunidad, siguen manteniendo sus derechos y obligaciones, asumiendo cargos religiosos como las mayordomías y asistiendo a las fiestas principales de la comunidad, lo que les permite reforzar las relaciones sociales con los demás miembros de la comunidad y su sentido de pertenencia e identidad (Aguilera Lara 2014).

Propiedad y usos del territorio

Acatlán se encuentra sujeto al régimen de propiedad comunal. La restitución de sus tierras por resolución presidencial se dio en 1956, misma que fue ejecutada un año después (PHINA). La superficie total que ocupa la comunidad de Acatlán

es de 3218 hectáreas, de las cuales 139 hectáreas (~4%) son para asentamiento humano y 3079 hectáreas (~96%) corresponden a tierras de uso común (PHINA).

Dentro de las tierras de uso común 533 hectáreas son usadas como tierras agrícolas, de las cuales 325 se localizan en áreas planas y son de temporal, 138 se ubican en las zonas aledañas al río y son de riego y, 20 hectáreas en las tierras aledañas a la laguna, donde se practica el riego por mateo. Además en las laderas de los cerros en una superficie de aproximadamente 50 hectáreas se practica la agricultura de temporal bajo el sistema de *tlacolol*. La ganadería extensiva se practica en pequeña escala. Las personas sueltan al ganado en el cerro durante los meses establecidos por la asamblea en acuerdo con las demás comunidades.

La zona urbana de la comunidad se ubica en la parte media y sur del territorio, sobre el valle y zonas de piedemonte respectivamente. El trazado del pueblo es de tipo cuadrangular. En el centro del pueblo se ubica la plaza y en medio de la misma la pileta que provee de agua potable, al este de la plaza se encuentra la iglesia dedicada al santo patrono San Juan Bautista y en el costado oeste, el centro de salud y la comisaria.¹⁵

Religiosidad y fiestas

En la comunidad de Acatlán la religión principal es la católica, con 3072 personas que la profesan (INEGI 2010); sin embargo en su praxis, como en muchos otros pueblos indígenas del país, es posible observar una cosmovisión que mantiene sus premisas culturales básicas vinculadas a una tradición religiosa mesoamericana, cimentada en los primeros años de colonización y adaptada y

¹⁵ Recientemente la plaza central fue objeto de transformaciones en su imagen por parte del municipio, lo cual generó debates y reflexiones entre los miembros de la comunidad, pues se impuso un estilo arquitectónico de otra región y se prohibieron actividades de la vida cotidiana como el comercio, que desde el punto de vista de sus habitantes despojo a la plaza de cierto carácter distintivo. Sin embargo este espacio está siendo reapropiado, marcado y reorganizado por las personas de la comunidad, imprimiéndole rasgos propios a través de la realización de actos públicos, la elaboración de murales y practicando las actividades restringidas por el municipio a pesar de todo.

transformada a lo largo de más casi cinco siglos en catolicismo popular particular. Lo anterior se ve reflejado en las numerosas fiestas religiosas vinculadas al ciclo agrícola y al agua, las cuales se realizan en lugares significativos en términos dicha tradición, como los cerros, las cuevas y los cuerpos de agua. Entre las fiestas más importantes de la comunidad se encuentran San Marcos (25 de abril), el *Atsajtsilistle* (1-3 mayo) y la Santa Cruz (3 y 4 de mayo), que conforman el complejo festivo de petición de lluvias; San Isidro Labrador (15 de mayo); la fiesta patronal de San Juan Bautista (23 y 24 de junio) que coincide con la llegada de las lluvias; *Xilocruz* (14 de septiembre), San Miguel (29 de septiembre) y Todos Santos (30-2 de Noviembre).

Especialmente las fiestas relacionadas con el inicio y el cierre del temporal y por lo tanto del ciclo agrícola, son las que revisten una mayor importancia, no sólo en Acatlán sino en numerosos pueblos de la región (Neff 2008, Hémond y Goloubinoff 2008, Villela 2008). La repetición de dichos rituales año con año, permite controlar la incertidumbre alrededor de los factores climáticos que influyen en el trabajo agrícola del que dependen muchas comunidades para su subsistencia. Aún en comunidades donde la agricultura ya no constituye la principal fuente de ingresos, como es el caso de Acatlán donde la principal actividad económica es el comercio, los rituales de filiación agrícola permiten reforzar su sentido de identidad y pertenencia de todos los miembros de la comunidad, incluso aquellos que ya no residen ahí de manera permanente.

La configuración del espacio regional

Acatlán ha establecido históricamente relaciones con otros pueblos, tanto con pueblos cercanos, como con pueblos alejados físicamente, pero con los que mantuvo o mantiene vínculos por motivos religiosos, étnicos, políticos, económicos, etc. Estas relaciones han derivado en formas de organización espacial particulares, algunas de las cuales se expresan en la actualidad o bien explican la forma actual en la que se organizan espacialmente. El propósito de este apartado es mostrar las distintas áreas en las que Acatlán se ha insertado a través del tiempo y los procesos históricos que les han dado forma, para comprender cómo ello ha influido en las relaciones que actualmente mantiene con otros pueblos, y la configuración del espacio regional. Esta descripción transita de la época prehispánica, por la colonia y se detiene en el México independiente con la erección del estado de Guerrero.

Algunos acontecimientos que consideramos clave para comprender este proceso, son: 1) en la época prehispánica: las incursiones mexicas y la posterior integración de provincias tributarias, 2) la formación de repúblicas de indios y el establecimiento de conventos en la colonia, y 3) los cambios en la propiedad de la tierra, el establecimiento de haciendas y el reparto agrario.

Época prehispánica

Muchas de las historias sobre el origen de los pueblos mesoamericanos comienzan con una migración y los nahuas de Guerrero no son la excepción. Su llegada a las tierras del sur, tiene origen en la mítica peregrinación azteca que salió de Aztlán en el siglo XII para formar Tenochtitlán. De acuerdo con Danièle Dehouve (1995) los cohuixca o coixca, quienes fueron los primeros grupos de habla náhuatl en llegar al estado de Guerrero, formaron parte de esta peregrinación, viajando desde el Altiplano Central hasta la Sierra Madre del Sur. En el siglo XIII los cohuixca llegaron a Iguala y Tepecuacuilco, y después

a Chilapa y Tlapa. A los nahuas cohuixca también se les ha llamado nahuas antiguos (Oujdik y Vega 2012).

Los cohuixcas establecieron la provincia Cohuixcatlalpan, que abarcaba la zona centro y norte del actual estado de Guerrero, siendo sus principales pueblos: Iguala, Cocula, Tlaxmalac, Mayanalan, Oapa, Huitziltepec, Noxtepec, Pilcaya, Tetipac, Coatlán, Acuitlapan, Zacualpa, Xahualcingo, Cuitlapilco, Coatepec, Taxco, Hueyiztucan, Cuetzala, Atenango, Acamixtla, Tlamacazapa, Tepecuacuico, Techichilco, Teloloapan, Chilacachapa, Ichcateopan, Totoltepec, Oztuma, Acapetlahuaya, Alahuiztlan, Ixcapuzalco, Chilapa, Zumpango y Tuxtla. Los Cohuixcas colindaban al norte con los tlahuica y con los matlatzincas, al oeste con los cuitlatecos, al sur con los Yopes y con la provincia de Citlaltomagua o Cihuatlan, y al oriente con los mixtecos y tlapanecos (Orozco y Berra 1880, 177).

Antes de la llegada de los cohuixcas, existían otros grupos étnicos en el territorio, organizados en pequeños señoríos, tales como los chontales ubicados al norte del estado, los cuitlatecos al oeste y los yopis al sur (Dehouve 1995).

De acuerdo con Danièle Dehouve (2002, 31) los grupos lingüísticos de mayor importancia ya establecidos antes del siglo XII eran el chontal, el cuitlateco y el tlapaneco. Otros grupos lingüísticos, que existieron en aquel momento, pero que abarcaban áreas más reducidas fueron el tlacotepehua (tepuzteco), tlacihuitzeco (tlatzihuisteco), tisteco (tepetixteca), coyutumateco, camoteco, texcateco y chumbia, todos ellos en la Costa Grande, así como el amuzgo, ayacasteco, huehueteco, quauhteco, zapoteco, entre otros, en el área de la Costa Chica.

Orozco y Berra (1864, 238) también menciona las siguientes lenguas: el texome, el tuzteco, del cual Daniele Dehouve (2002, 29) menciona que pudo haber sido un dialecto chontal, así como el mazateco y el matlaltzinca. De todas las lenguas que existían antes del siglo XII sólo el amuzgo y el tlapaneco se hablan hoy en día en el estado de Guerrero. El resto dejaron de hablarse en esta área o desaparecieron antes del siglo XVII.

Otras lenguas importantes, por el área que llegaron a abarcar, pero de posterior intrusión en el actual territorio del estado de Guerrero fueron: el tarasco en el occidente (siglo XIV y XV) y el mixteco en la parte oriental, así como el nahua “mexicano” que llegó con las incursiones mexicas del área en el siglo XV (Dehouve 2002).

Incursiones mexicas al estado de Guerrero

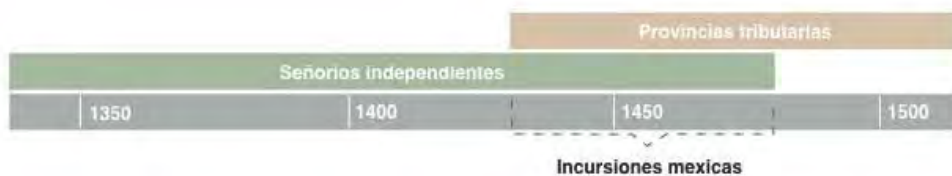
La incursión de los mexicas en el estado de Guerrero en el siglo XV fue apoyada por los pueblos nahuas que ya se encontraban ahí. Por ejemplo, los nahuas de Cuetzala del Progreso que asumen el mismo origen que los cohuixca y, quienes habían vivido hasta la llegada de los mexicas de la caza y la recolección con un estilo de vida nómada, apoyaron la conquista de esa zona, consiguiendo a cambio tierras de los chontales (Dehouve 1995).

La primera intrusión del imperio mexica, ocurrió en 1430 el ejército de Itzcóatl entró por primera vez en el territorio chontal y cohuixca, apoderándose de Tepetlacingo, Tepecuacuilco, Iguala y Cuetzala, y llegando a Ixtepec (al oeste), Zacualpan (al este) y Tetela del Río. En 1440 Moctezuma Ilhuicamina continuó con dicha empresa, sometiendo a Tlalcozauhtitlan y fundando Chilapa en 1458 (Dehouve 1995). De acuerdo con la relación geográfica de 1582, Chilapa fue fundado por Texolotecutli, uno de los capitanes de Moctezuma, en el cerro llamado Chilapantepetl, 3 km al este de su ubicación actual.

Posteriormente, en 1460 Moctezuma subyugó la provincia de nororiental de Quiauhteopan-Olinalá, pero Tlapa Tlachinollan, la unidad dominante en el oriente del estado, retardó su conquista al formar una alianza con los mexicas en 1461. Esta alianza duró hasta el año de 1486, durante el reinado de Ahuizotl, quien sometió la mayor parte del estado de Guerrero llegando hasta la Costa Grande y la Costa Chica. La victoria de Ahuizotl sobre los territorios sometidos llevó al establecimiento de la fortaleza de Oztuma, la cual fue una de las más importantes en la frontera con el imperio Tarasco. El único señorío que

permaneció independiente fue el de Yopitzingo en el sureste (Del Paso y Troncoso 1905, Dehouve 1995, Carrasco 1999, Gutiérrez et al. 2009).

Con la conquista mexicana, el área que hoy ocupa el estado de Guerrero, se reorganizó en 7 provincias tributarias: Tlachco, Tepecoacuilco, Cihuatlan, Tlappan, Tlalcozauhtitlan, Quiauhteopan y Yohualtepec. Estas divisiones políticas facilitaron el cobro de tributos, pues de acuerdo con Litvak constituían “regiones geográficas más o menos bien constituidas y comunicadas entre sí y estaban definidas por constituir unidades que permitían el cobro eficiente y completo de los tributos” (1971, 70).



Elaborado por: Jahzeel Aguilera Lara

Figura 9 IncurSIONES mexicas y establecimiento de provincias tributarias. Elaboración propia basado en el mapa de provincias tributarias de Commons (2003) y el mapa de las incurSIONES mexicas de Dehouve (1995).

En el caso de la provincia indígena de Coahuixcatlalpan, ésta se dividió en dos provincias tributarias: Tepecoacuilco y Tlalcozauhtitlán. Nuestro sitio de estudio se encontró dentro de la provincia Tributaria de Tepecoacuilco, que comprendía los distritos de Tepecoacuilco, Chilapan, Ohuapan, Huitzoco, Tlachmalac, Yoallan, Cocolan, Atenanco, Chilacachapan, Teloloapan, Oztuma, Ichcateopan, Alahuiztlan y Cuetzala (Carrasco 1999, 269). Al igual que Tixtla y Oapan, Chilapa fue un pueblo con obligaciones militares, pues servía de frontera y participaba en la guerra contra los Yopes. Además en este lugar también residía el gobernador. Como podemos ver, a pesar de que Chilapa pertenecía a la provincia tributaria de Tepecoacuilco, hacía lindero con Yopitzingo, Tlapa y Tlalcozotitlán. Esta condición se ve reflejada hasta hoy en día.

Época colonial

Un año después de la caída de Tenochtitlán ocurrida en 1521, el capitán Gonzalo de Sandoval llegó a la región de Chilapa y la subordinó a la corona española, llamándola Chilapa de Santa María de la Asunción. Se dice que los indígenas no opusieron grandes resistencias, pues una vez que escucharon que México había sido tomado, se dejaron sujetar fácilmente. No obstante se trata de una generalización, pues los cohuixcas del norte del estado auxiliaron a los mexicas durante el sitio a Tenochtitlán en 1521, atacando junto con los de Malinalco a los tlahuicas de Cuernavaca, quienes eran aliados de los españoles. Sin embargo, Andrés de Tapia y Gonzalo de Sandoval, capitanes de Cortés derrotaron a los indígenas en Malinalco, y fue posterior a esto que los cohuixcas de esta área se sometieron (Hernández Jaimes 1998, 14).

La situación de los pueblos indígenas antes de la conquista española era heterogénea, existiendo diferentes grados de organización económica, política y social. En algunas partes las comunidades se habían integrado a través de un proceso regional en dos o tres cabeceras. En estos casos, las provincias se convirtieron casi por completo en encomiendas, tales como la provincia de

Tlappan y Quiauhteopan, que se convirtieron en las encomiendas de Tlapa y Olinalá (Rubí Alarcón 1993, 297).

En el caso de Chilapa en 1529, Alonso Aguilar y Andrés Núñez explotaron las minas de Chilapa y Yopitzingo, pero no se estableció como encomienda. En 1532, Diego Fernández Proaño solicitó como encomienda Xochimilco o Chilapa, pero no le fue concedida. Entre 1532 y 1536 Chilapa se encontraba en poder de la corona, pero para 1541 le fue dada en encomienda a Diego de Ordaz Villagómez, quien a su vez la heredó a su hijo. Dicha encomienda partía al poniente con Tixtla, al oriente con Tlapa, al norte con Tlalcozauhtitlán y al sur con Ayutla. En 1653 la encomienda se encontraba en posesión de Antonio de Ordaz de Mendoza, nieto o bisnieto de Ordaz Villagómez, quien probablemente fue el último encomendero. Otras encomiendas cercanas fueron la de Tlalcozauhtitlán y la de Papalutla. El resto de los pueblos del área tributaban a la corona (Hernández Jaimes 1998, 18).

Evangelización

La labor de evangelización del área corrió a cargo de los agustinos, una de las últimas órdenes mendicantes en llegar a la Nueva España, a quienes les fueron asignadas las zonas que las órdenes de franciscanos y dominicos aún no habían abarcado, siendoles asignadas, entre otras zonas, el área de Tlapa y Chilapa (Rubial García 1989, 40).

Los agustinos llegaron a Chilapa el 5 de octubre de 1533, fecha en la que actualmente se festeja la fundación de la ciudad. Sobre la llegada de los agustinos al área, la Relación Geográfica de Chilapa dice: "cuando aquí se fundó el monasterio que en él está, estaba esta población de Chilapa a menos de un cuarto de legua de aquí, que se dice del mismo nombre de Chilapa, que por tener mal asiento se mudó donde el presente está, que la mudanza del fue en el año 33" (Del Paso y Troncoso 1905, 176-177).

Hasta el tercer cuarto del siglo XVI la única autoridad hispana en Chilapa fueron los frailes agustinos, ya que el pueblo se constituyó como república de

indios y por tanto los españoles no podían habitar en él. Esto permitió a los clérigos reglamentar y organizar la vida de sus habitantes incluso en los aspectos más cotidianos (Hernández Jaimes 1998, 24).

En 1537, debido a un terremoto, la iglesia y el convento de Chilapa se derrumbaron. Mientras el convento era reconstruido, los misioneros se fueron a vivir a la comunidad de Zitlala. Se dice que en ese tiempo, el priorato de Chilapa pudo haber sido administrado desde Zitlala (De Villaseñor y Sánchez 1748).

Después del convento de Chilapa, se fundaron los conventos de Tlapa (1536), Tepecoacuilco (1540-1548), Atlixac (1581-1590), Alcozauca (1569-1581), Quechultenango (1602-1611) y Zitlala (1602-1611). Zitlala estaba encargado de dar la doctrina en diferentes pueblos, entre ellos Acatlán (Rubial García 1989, Sánchez 2012).

Una de las principales cometidos de los agustinos fue congregar a las poblaciones indígenas, pues su dispersión dificultaba la labor de evangelización. De acuerdo con Antonio Rubial (1989, 144) evangelizar no sólo significaba cristianizar, sino también transformar a los indígenas al modo de vida occidental.

En 1546 se firmó una disposición por parte del obispo, órdenes religiosas y funcionarios reales para llevar a cabo la concentración de los indígenas, una labor que los frailes ya realizaban desde su llegada. No obstante, su trabajo resultó insuficiente y la concentración de la población sólo fue concluida hasta los primeros años del siglo XII con la participación de autoridades civiles, aunque siempre hubieron pueblos que lograron evadir la reducción. Las congregaciones, hicieron nacer nuevos poblados, o dieron nueva ubicación a pueblos antiguos, así mismo hicieron crecer notablemente pueblos o estancias, algunas de ellas se convirtieron en pueblos cabeceras y, pueblos cabeceras se convirtieron en estancias, mientras que otras desaparecieron al fusionarse con otras (Rubí Alarcón 1993).

Hubo diferentes etapas en la política de las congregaciones, la primera ocurrió entre 1538 y 1591 cuando la corona española promovió las “reducciones

voluntarias”.¹⁶ Posteriormente bajo el reinado de Felipe II, entre 1591 y 1604, se inició una nueva etapa de “congregación forzosa”. El 24 de noviembre de 1603 se congregaron las estancias de la república de indios de Chilapa. No obstante algunas de estas órdenes fueron modificadas posteriormente, reacomodándose a los intereses de estos pueblos, los cuales podían representar a toda la comunidad, o bien los intereses de sus principales y caciques. De cualquier modo las congregaciones no fueron definitivas, sino que sufrieron cambios a lo largo del tiempo (Rubí Alarcón 1993).

Como resultado de las políticas de congregación, la doctrina de los agustinos se dividió en dos sedes, Santiago Quechultenango y San Nicolás Zitlala (Maldonado León 2013, 26-27). En el caso de Acatlán, la orden de 1603 dictaba que se quedaría en su mismo lugar (no fue congregado) y la doctrina sería impartida por un religioso de Zitlala. Las congregaciones modificaron el paisaje, la morfología de las repúblicas de indios, su arreglo espacial y lo que subyacía a esta configuración, es decir las relaciones jerárquicas entre pueblos, fortaleciendo el poder de ciertos poblados versus otros.

Además de la evangelización, otra de las tareas de los agustinos fue la castellanización de la población. Una tarea estaba relacionada con la otra, pues hacer esto permitía dispersar la doctrina más efectivamente. Para ello se crearon las escuelas de primeras letras, las cuales se encontraban en el patio de las iglesias y en ellas se enseñaba a ayudar en la misa, a leer y a escribir, y a tañer instrumentos musicales. No obstante esta labor, las misas siguieron haciéndose en lengua nativa hasta el siglo XVIII. Posteriormente se crearon escuelas con maestros laicos que eran pagados con el dinero de la comunidad. Para 1808 además de Chilapa, los pueblos de Zitlala, Atzacoyaloya, Pochutla y Acatlán también contaban con escuela (Hernández Jaimes 1998, 23-24).

¹⁶ Este término ha sido empleado para hablar de la primera etapa de las congregaciones, que tuvieron como política usar la persuasión en lugar de la fuerza (Miranda 1968, Zavala y Miranda 1973). No obstante, en la práctica la política de las “congregaciones voluntarias” se enfrentó a la resistencias de la población indígena (Gerhard 1977).

La labor de los agustinos en el área duró hasta 1754, cuando las doctrinas de los agustinos se traspasaron al clero secular, bajo el mandato de Fernando VI. Bajo la tutela de los religiosos seculares las quejas aumentaron y también los abusos hacía los pueblos que estaban a su cargo, pues no sólo se apoderaron ilegalmente de sus tierras, sino que además les exigieron contribuciones muy altas y los obligaron a trabajar en sus propiedades con pagas insignificantes. En 1779 Acatlán presentó una queja contra su párroco acusándolo de los altos cobros que exigía para realizar los servicios religiosos, así como desatender sus obligaciones y tomar más sirvientes de los debidos (Hernández Jaimes 1998, 31).

Las divisiones territoriales

En la época colonial hubo varias clases de divisiones territoriales en el territorio que ocupó la Nueva España, en general podemos hablar de tres tipos: la eclesiástica, la administración territorial administrativa-judicial y la administrativa-fiscal, esta última establecida al final del virreinato. La división eclesiástica organizaba el territorio en jurisdicciones de jerarquía: arzobispados y obispados. Por otra parte, la división territorial administrativa judicial, estaba conformada por audiencias, subdivididas en gobiernos, corregimientos y alcaldías mayores. La administración de la alcaldía mayor era conducida en primer lugar por el alcalde mayor, así como por el teniente de alcalde, subdelegados y los gobernadores de las repúblicas de indios. Al finalizar la época virreinal se instauró la división territorial administrativa-fiscal, que dividía el territorio en provincias internas, intendencias y subdelegaciones (Cue Canovas 1963, Commons 2003).

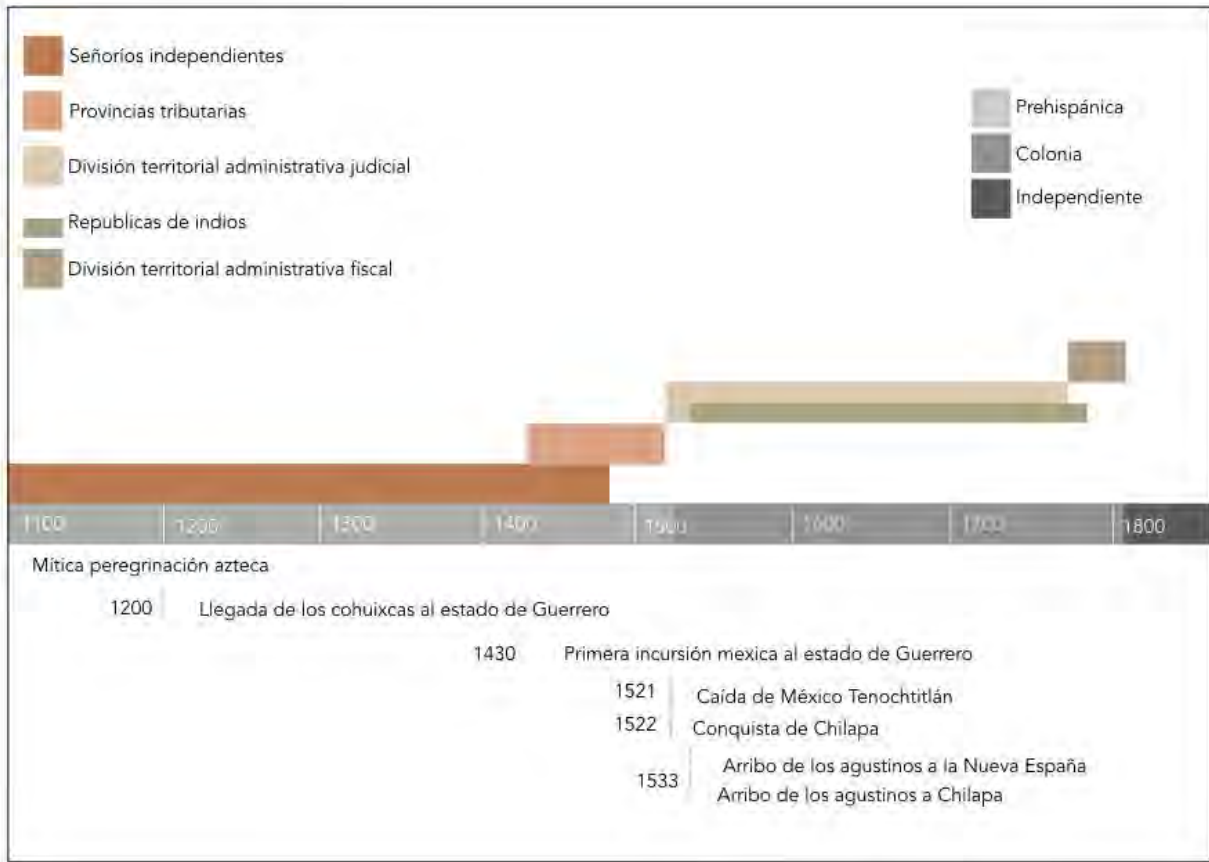


Figura 10 Divisiones territoriales durante la época de la colonia. Elaboración propia.

Otra forma de organización que se sobrelapaba con las anteriores, fueron las repúblicas de indios de las que ya hemos hablado brevemente. Las repúblicas de indios eran los pueblos indígenas con autoridades nativas. Los funcionarios municipales eran un gobernador, un consejo y oficiales menores. La república de indios implicaba que los nativos vivieran de acuerdo con las leyes españolas y aceptando la doctrina cristiana. Para la clasificación de pueblo cabecera y pueblos sujetos, los españoles utilizaron como base la estratificación de las poblaciones prehispánicas. Donde tradicionalmente gobernaban los jefes indígenas se estableció el pueblo cabecera, mientras que el *calpulli* indígena se convirtió en pueblo sujeto. Las repúblicas de indios duraron hasta 1790 (Rubial García 1989).

Esta área caía primero dentro del obispado de Tlaxcala, pero después fue trasladada al obispado de Puebla. Así mismo, dado que los agustinos eran una

orden mendicante perteneciente al clero regular, no sólo estaba sujeta a los obispos sino también a sus provinciales y generales (Rubial García 1989). Los agustinos se agrupaban en la provincia del Santísimo Nombre de Jesús, debajo de las provincias se encontraban los prioratos y sujeta a los prioratos las vicarías. Los conventos podían ser prioratos o vicarías. Chilapa era priorato y cabecera de doctrina y en 1602 tenía a su cargo a las vicarías de Zitlala y Quechultenango (Sánchez 2012).

En el caso de la división administrativa judicial, esta región estuvo dentro de la alcaldía mayor de las minas de Zumpango y cuando su poder económico se debilitó, su cabecera se trasladó a Chilapa. Peter Gerhard (1986) menciona que en 1558 la jurisdicción de este magistrado incluía el área de Zumpango, Chilapa y Tlapa. En este momento histórico las comunidades indígenas del centro y la montaña de Guerrero pertenecieron a una misma jurisdicción.

En 1572, cuando la producción de la plata decayó, la sede de la alcaldía mayor se trasladó de Zumpango a la vecina Chilapa, y en 1579, la región de Tlapa ascendió de categoría, convirtiéndose en corregimiento y separándose de la alcaldía.



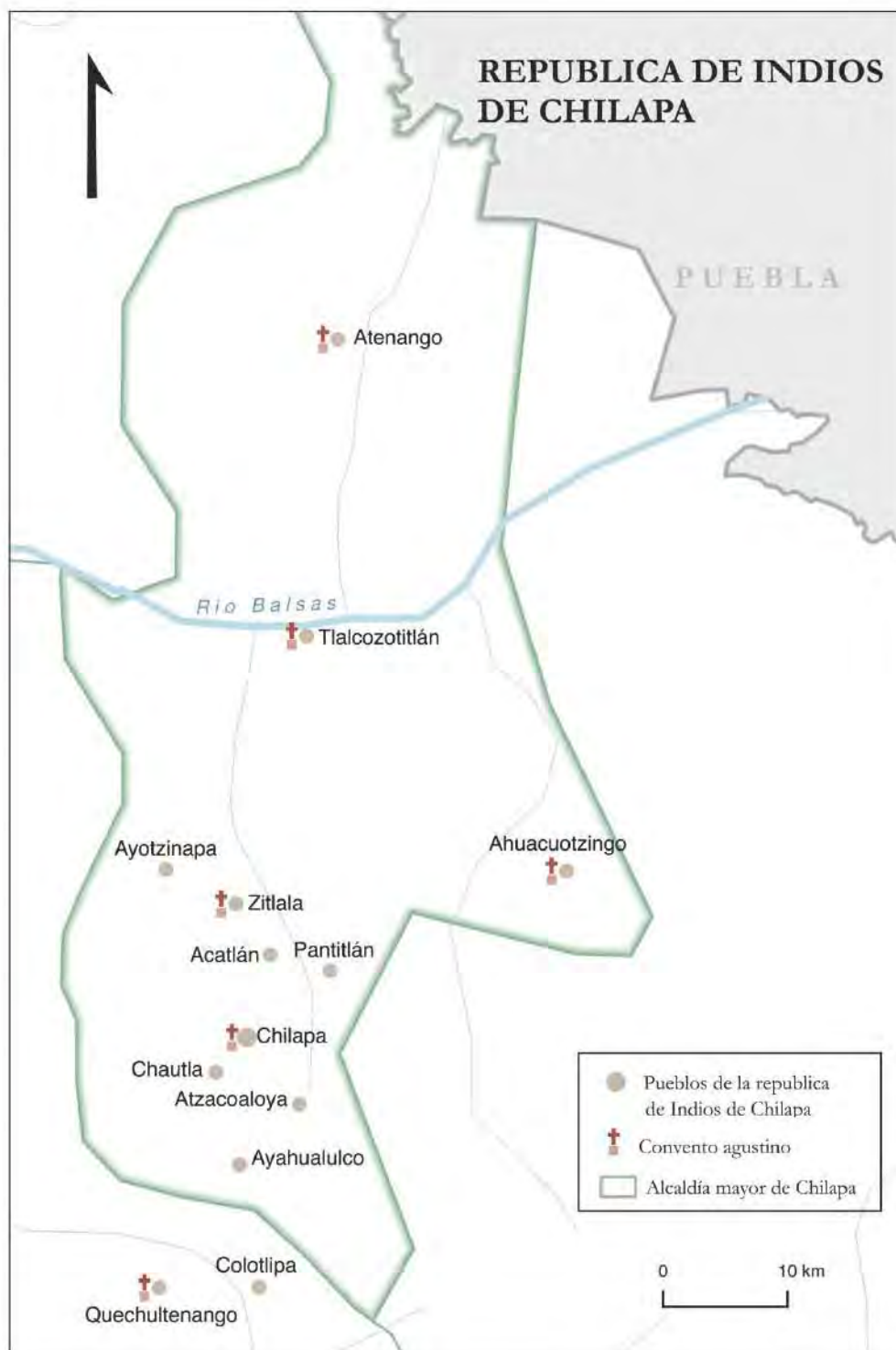
Figura 11 Alcaldías mayores en el siglo XVIII y las repúblicas de indios de la Alcaldía Mayor de las Minas de Zumpango en el siglo XVI. Elaboración propia basado en el mapa de alcaldías de Commons (2003).

Según las relaciones geográficas del siglo XVI, la alcaldía mayor de las minas de Zumpango, tuvo bajo su jurisdicción cinco repúblicas de indios: Chilapa, Tixtla, Mochitlan, Huixiltepec y Zumpango (Acuña 1986). En 1600 se hizo formal el cambio de cabecera de la alcaldía mayor de las minas de Zumpango, la cual se dividió en dos: Chilapa se combinó con Tlalcozauhtitlan y constituyeron una alcaldía mayor; mientras que Tixtla, Muchitlan, Huitziltepec y Zumpango pasaron a formar parte de la jurisdicción del corregimiento de Acapulco (Gerhard 1986, 115). Por lo que la alcaldía mayor de las minas de Zumpango desapareció como tal en esa fecha.

Al momento de escribirse la relación de Chilapa de 1582, la república de indios de Chilapa tenía 40 estancias¹⁷, es decir pequeños poblados indígenas dispersos que se encontraban dentro de su jurisdicción. Según la lista de estancias de dicha relación geográfica, Atzacaloya, Zitlala y Acatlán eran los pueblos con mayor número de habitantes.

Debido a las congregaciones de 1603, en Chilapa, Quechultenango y Zitlala se reunieron numerosos pueblos, incrementando su importancia al ser promovidos a cabeceras (Rubí Alarcón 1993). A mediados del siglo XVIII, la república de indios de Chilapa estaba constituida por once pueblos cabecera que eran: Chilapa, Holcazautitlan, Atenango, Comala, Xiutopantla, Thehuaustitlan, Zazanhualin, Quecholtenango, Xocutla, Zitlala y Ayahualulco. De los cuales Zitlala contaba con teniente de alcalde mayor. En total los pueblos sujetos sumaban 37 (Romero et al. 1988, De Villaseñor y Sánchez 1748). Algunos de estos pueblos hoy en día conservan su importancia, al ser cabeceras municipales.

¹⁷ Chilapa tenía 44 estancias, pero la pintura que acompañaba la relación geográfica está perdida; en ella estaban registrados los nombres de sus estancias, el número de tributarios de cada una de ellas y las distancias que las separaban de Chilapa. Para llenar ese hueco, René Acuña se apoyó en la memoria de fray Diego de Soría del año de 1571, pero ese documento sólo menciona 40 estancias, es decir, faltan cuatro de acuerdo con la Relación de 1582.



Elaborado por: Jahzeel Aguilera Lara

Figura 12 República de Indios de Chilapa. Elaboración propia. El mapa muestra los pueblos de la república de indios de Chilapa según la Relación Geográfica de Chilapa de 1582 y la Relación Geográfica del Arzobispado de México de 1543, que pudieron ser ubicados en la actualidad.

En 1786, la división territorial cambió en la Nueva España, al instituirse la División Territorial Administrativa Fiscal, quedando dividida en 12 intendencias. El estado de Guerrero quedó comprendido dentro de la intendencia de Michoacán y de México. En 1790 las repúblicas de indios desaparecieron. Para 1792, las alcaldías se abolieron y como jurisdicciones menores se implantaron las subdelegaciones. En este mismo año, la subdelegación de Tlapa había pasado a pertenecer a la intendencia de Puebla. Quedando constituido el estado por ocho subdelegaciones y un gobierno: 1) Huetamo, 2) Zacatula, 3) Tetela del Río, 4) Zaqualpa y Escateopan 5) Taxco e Iguala, 6) Tixtla y Chilapa, 7) Tlapa, 8) Iguala y el gobierno de Acapulco (Commons 2003).

De todo lo anteriormente dicho podemos identificar a lo largo del tiempo, pueblos que concentraron el poder eclesiástico y jurídico en la colonia en el área, tales como Chilapa, Zitlala, Tlalcozauhtitlán, Atenango y Quechultenango, así como Comala, Xocutla, Chacalitla y Ahuacuotzingo. Algunos de los cuales figuraban como cabeceras de doctrina y gobierno desde la colonia temprana, mientras que otros elevaron su jerarquía tras el proceso de congregación, sobre todo aquellos en donde previamente se habían establecido parroquias, tales como Zitlala y Xocutla. Los pueblos de Chilapa y Quechultenango, también tuvieron especial relevancia en la época prehispánica, pues en ambos sitios se establecieron fuertes, al estar en la frontera con los Yopes.

México independiente

Al consumarse la independencia de México, los insurgentes crearon una división territorial que dividía al país en 17 provincias. El estado de Guerrero fue resultado del movimiento insurgente, sin antecedentes previos en la organización territorial del virreinato. Tras su creación, el 27 de octubre de 1849, el estado de Guerrero se dividió en distritos. El área que abarcaba la subdelegación de Chilapa en la época virreinal, quedó comprendida dentro del distrito de Álvarez.

El 16 de marzo de 1850, se dividió al estado en 10 distritos: Hidalgo, Mina, Morelos, Álvarez, Guerrero, Abasolo, Allende, Tabares, Galeana y Aldama, a los cuales se le añadieron 4 de manera posterior: Montes de Oca, Alarcón, Zaragoza y Bravos.

En 1858 se estableció una nueva división político-administrativa del estado de Guerrero, en 9 distritos, conformados a su vez por 50 municipalidades. Estos distritos fueron Ajuchitlan, Teloloapan, Centro, Acapulco, Tasco, Chilapa, Tlapa y Ometepepec. Desde entonces nuevos municipios se han formado de la escisión de uno o más de ellos. En 1921 existía un total de 67 municipios, en 1940 se registraron 4 municipios más y para el año de 1960 el estado de Guerrero estaba conformado por 75 municipios, actualmente son 81 municipios quienes conforman a la entidad. Los municipios de reciente creación son José Joaquín de Herrera, formado a partir del municipio de Chilapa en el año del 2002; el municipio de Cochoapa el Grande quien se escindió de Metlatónoc en el año 2002; y el municipio de Iliatenco formado en el 2005, a partir de la cesión de territorio de los municipios de Malinaltepec y San Luis Acatlán¹⁸.

La región de Chilapa

A través de seguir la huella de estas diferentes áreas, podemos trazar dos espacios regionales, cada uno correspondiente a diferentes escalas en las que nuestro caso de estudio se inserta. La primera área corresponde al oriente de Guerrero, donde se concentraba y se concentra actualmente la mayor parte de la población indígena. Conformándose como un espacio pluriétnico, conformado por porciones de las actuales regiones Norte, Centro, Montaña y Costa Chica, y que coincidiría con la propuesta de la CDI de la región indígena de la Montaña. La segunda área, más próxima e inserta en la primera, sería la región de Chilapa, un espacio compuesto por los pueblos que a lo largo del tiempo formaron parte de esta jurisdicción. Esta área estaría integrada por los municipios de Chilapa, Zitlala,

¹⁸Véase el decreto n° 588 publicados en el Periódico Oficial del Gobierno del estado de Guerrero.

Quechultenango y Copalillo, y se caracterizaría por ser mayoritariamente nahua y sus pueblos principales haber sido sedes de la doctrina agustina y pueblos cabeceras. Algunos de ellos mantienen sus funciones como cabeceras hasta hoy en día.

A lo largo del tiempo podemos observar continuidades y discontinuidades en la forma de organización espacial que se reflejan en las relaciones actuales que se establecen entre pueblos, así como en las funciones que ciertos pueblos concentran y las relaciones que se tejen a partir de estos. Como hemos visto Chilapa fue un importante centro tanto durante la época prehispánica, como en la colonia, pues concentraba tanto el poder político administrativo, como el eclesiástico, agrupando diversos pueblos en torno a ella. Con el proceso de congregación se crearon subcabeceras, creando nuevas relaciones jerárquicas entre pueblos. En los periodos subsecuentes Chilapa mantuvo su importancia como centro del poder jurídico y eclesiástico. En el siglo XVII Chilapa era cabecera de la subdelegación del mismo nombre. Con la independencia de México Chilapa se transformó en el distrito de Álvarez abarcando más o menos la misma área que en el periodo de las alcaldías mayores.

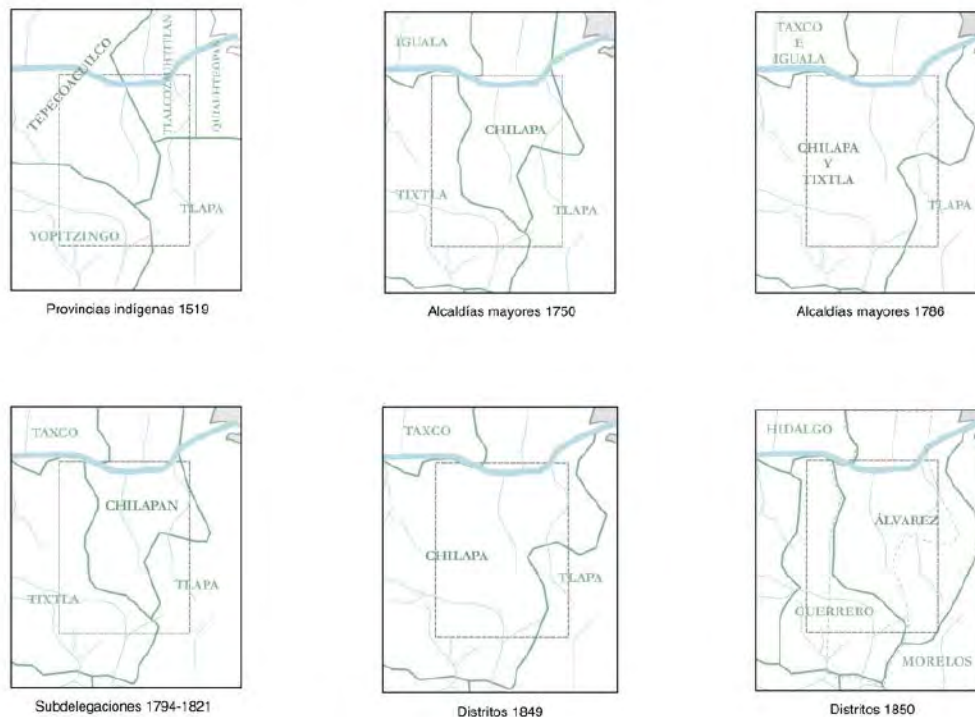


Figura 13 La región de Chilapa a través del tiempo. Elaboración propia.

Propiedad y conflictos por la tierra

Donde la población india fue más abundante los españoles encontraron un incentivo para asentarse, tal es el caso de la subregión de Chilapa y Tixtla, pues el clima y la abundante mano de obra fue favorable para los españoles, permitiéndoles el establecimiento de latifundios y ranchos. En Chilapa, Tixtla e Iguala, buena parte de la tierra estaba ocupada por los pueblos y los caciques indios. Los españoles y mestizos ocuparon las tierras restantes, no obstante cuando ya no fueron suficientes comenzó el despojo de tierras y los conflictos por la tierra entre hacendados y pueblos indígenas (Hernández Jaimes 2002).

Durante el virreinato, hubo cuatro grandes propiedades en la alcaldía mayor de Chilapa: la de los jesuitas y agustinos, y la de las familias Moctezuma y Meza. Las primeras dos desaparecieron con la expulsión de los jesuitas de la

Nueva España y con la salida de los agustinos de la región. Las tierras adquiridas por los jesuitas eran destinadas para el pastoreo de su abundante ganado ovino. En el caso de las propiedades agustinas estas eran más reducidas y tenían como finalidad proporcionar sustento a los conventos.¹⁹ Los latifundios de las familias Moctezuma y Meza duraron hasta el siglo XIX. En el caso del primero, este se formó debido a los privilegios socioeconómicos que los antiguos gobernantes indígenas conservaron, siendo una de sus prerrogativas el derecho a poseer grandes cantidades de tierras. Las tierras del cacicazgo de los Moctezuma permanecieron en su poder hasta 1838 cuando fueron vendidas a Manuel Herrera, un comerciante acaudalado de la región. El otro latifundio, el de la familia Meza, se formó a finales del siglo XVII cuando esta familia llegó a la región, y aunque al principio les fueron otorgadas tierras por el servicio que Bartolomé Meza había dado a la corona, con el paso del tiempo sus propiedades fueron aumentando, tanto por la vía legal como por otros medios poco claros, como el apoderamiento de las propiedades eclesiásticas, dada la condición clerical de algunos de sus miembros, y el despojo de tierras a las comunidades indígenas (Hernández Jaimes 2002).

La familia Meza creó uno de los más grandes latifundios en el área de Chilapa. Para el siglo XVIII, habían establecido numerosos trapiches para la producción de azúcar, en los terrenos de riego de alrededor de Chilapa (Hernández Jaimes 1998, González Bernal 2012)

La explotación de caña de azúcar se desarrolló lentamente en la región, de manera muy distinta a como ocurrió en Morelos. A mediados del siglo XVII aparecieron los primeros trapiches, con una producción muy limitada. Entre estos figuran trapiches propiedad de los Moctezuma. Hacia finales de la Colonia, algunos de estos trapiches se transformaron en ingenios y haciendas, al aumentar su infraestructura y producción. El azúcar que se producía estaba dirigida a satisfacer la demanda regional del producto.

Con la independencia la estructura de la propiedad de la tierra no se alteró

¹⁹ No obstante, recibieron una serie de prerrogativas económicas, como salario y el pago de obvenciones.

en la región. A pesar de los abundantes conflictos por la tierra en el área estos no fueron un factor detonante del movimiento insurgente, al contrario Chilapa permaneció leal a la corona española, siendo un bastión de la lucha contrainsurgente. Las élites y el clero permanecieron leales, incluso estos últimos instaron a armar a los pueblos indígenas para que combatieran a los insurgentes. Una de las posibles razones por la cual sucedió esto, fue porque sus intereses económicos se vieron poco afectados tras las reformas fiscales borbónicas, mientras que en las subdelegaciones donde la actividad económica era mayor, como la Costa Grande, se vieron sometidas a una mayor fiscalización, provocando descontento en los grupos de poder (Hernández Jaimes 1998, 2002).

Las haciendas se duplicaron en número en el periodo de 1810 a 1854, pasando de 3749 a 6953 y con ello los conflictos por la tierra entre las comunidades indígenas y los hacendados se agudizaron. No obstante las múltiples protestas que hubo hacia finales de este siglo, estas no se cristalizaron en una lucha social por la tierra (Matías Alonso 1997, González Bernal 2012). Aunque, como apunta Marcos Matías (1997, 90) lograron detener en cierta medida el avance de la propiedad de las haciendas sobre las tierras de los pueblos indígenas.

Al iniciar el siglo XX, las mejores tierras se encontraban en manos de unas pocas familias poderosas. Las tierras de riego se destinaban a la producción de caña azúcar, mientras que en las laderas, que eran las tierras restantes, era donde los campesinos sembraban maíz, el cual apenas era suficiente para sobrevivir. Así que, en 1917 cuando una gran sequía asoló la región, fue tan poca la producción de maíz que ese año es recordado como el año del *mayantli*, es decir de la hambruna, por la precariedad en la que vivieron (Matías Alonso 1997).

En el caso de Chilapa, los Meza y los Apreza tenían el control político y económico (González Bernal 2012). Durante la revolución, los terratenientes y hacendados se unieron al movimiento revolucionario, presentándose como miembros de una u otra corriente revolucionaria para salvaguardar sus propios intereses, de modo que al terminar la revolución muchas de sus propiedades

quedaron intactas (Jacobs 1990).

Una de las demandas de la revolución fue la dotación y restitución de las tierras en poder de las haciendas a los campesinos. Aunque la constitución de 1917 incluyó el reparto de tierras en su artículo 27, hasta 1934 no se habían hecho las reformas estructurales en la tenencia de la tierra. Las legislaciones que surgieron a raíz del reparto agrario, excluyeron las propiedades dedicadas al cultivo de caña, hasta el gobierno de Lázaro Cárdenas quien incluyó las plantaciones cañeras en el reparto agrario. Durante el periodo de Lázaro Cárdenas, de 1934 a 1940, se repartieron 18 millones de hectáreas en el país.

En la región el reparto de tierras también comenzó a realizarse en este periodo, aumentando con ello la demanda de los pueblos indígenas para que se les dotara, restituyera, ampliará o confirmaran sus tierras (Matías Alonso 1997).

En el caso de Acatlán, fue posterior a la revolución, que se consolidaron dos haciendas en territorios comunales. Así durante la primera mitad del siglo XX las tierras de riego, que eran aproximadamente 40 hectáreas, estuvieron destinadas al cultivo de caña de azúcar. Ambas haciendas estaban indirectamente en poder de los sacerdotes de Chilapa, quienes amenazaban a la población con excomulgarlos si trataban de recuperar sus tierras, pues era considerado una afrenta contra los bienes de la iglesia y contra Dios mismo. Esta es la razón por la cual dichas haciendas permanecieron intocables durante la revolución (Matías Alonso 1997).

En el periodo de 1930 a 1940 Acatlán luchó para detener el despojo de sus mismas, pero fue hasta la década de los 50 cuando las recuperaron. En 1956 les fueron restituidas sus tierras por decreto, el cual fue ejecutado en 1957 (PHINA). Aunque las dos haciendas quedaron dentro del perímetro comunal, los descendientes de los hacendados y la comunidad de Acatlán sostuvieron diversos juicios en torno a dichas tierras, tiempo durante el cual las labores de las haciendas se paralizaron.

Uno de los sitios sagrados de Acatlán: el manantial de *Atskuintsintlan*, que abastece de agua para uso doméstico al centro del pueblo, formaba parte de las

tierras de la ex-hacienda del mismo nombre. En 1982, las autoridades de la comunidad entablaron una lucha por recuperar alrededor de 18 ha de riego. Actualmente aún siguen apareciendo personas que se adjudican su propiedad, a pesar de que legalmente forma parte de sus terrenos comunales. A estos lugares dentro de la comunidad que han sido objeto de disputa, así como al territorio mismo, se le han sumado nuevos significados a raíz de la lucha por ellos, significados que ensalzan su valor y que en ocasiones se intersectan con su connotación sagrada. Así mismo estos eventos tienen un lugar importante en las memorias que la comunidad mantiene sobre el pueblo, siendo hitos que marcan su historia. De tal modo que, estos eventos y lugares forman parte central en la construcción histórica del paisaje ritual.

Prácticas rituales intrarregionales actuales

A diferencia de otros pueblos indígenas del país como los wixarikas o los teenek que poseen un territorio compartido (real y simbólico) que los identifica entre sí como miembros de un mismo grupo cultural (Neurath 2003, Urquijo 2010), los nahuas de Guerrero se distinguen entre sí, según su origen y el espacio que actualmente habitan. Así los nahuas del Alto Balsas, de la Montaña y del Centro se consideran diferentes entre ellos, al habitar en lugares distintos, poseer rasgos distintivos del lenguaje y poseer orígenes diferentes.

Los nahuas de la Montaña Baja, si bien reconocen lugares poderosos dentro de cada comunidad, no reconocen un *axis mundi* regional, sino que cada comunidad los ubica dentro de su propio territorio. Dichos espacios, son considerados la habitación de los dioses antiguos y reconocidos como centros de poder, siendo en algunas ocasiones, sitios que han tenido actividad ritual desde tiempos prehispánicos. Esta concepción es compartida por los curanderos y los especialistas rituales provenientes de diferentes partes de la región, y son estos quienes sin importar su origen se apropian ritualmente de dichos espacios.

No obstante, sí podemos reconocer un proceso que articuló diferentes pueblos, de distintos orígenes y grupos étnicos, y que persiste hoy en día en la

configuración del territorio, fue el establecimiento de conventos y rutas de peregrinación en la época de la colonia por los agustinos. Así, como parte de su vida religiosa peregrinan a lo largo del año a santuarios católicos, que son importantes para ellos en tanto miembros de una misma religión.

En el ámbito intraestatal, la comunidad de Acatlán peregrina a santuarios donde los agustinos establecieron conventos durante la colonia (Cuadro 1). Las peregrinaciones las realizan familias, o bien de manera individual. Si bien la peregrinación a estos sitios fue impulsada por los agustinos, algunos de estos ya eran considerados sitios de culto desde la época prehispánica²⁰. Además de la peregrinación a estos santuarios, algunos gremios peregrinan a pueblos cuyos santos patronos se les considera milagrosos en sus ámbitos de acción, tal es el caso de Tlalcozotitlán, sitio al que acuden en la fiesta dedicada a San Lucas, al que se le considera milagroso para quienes crían ganado.

Cuadro 1

Destino	Santo patrono	Fecha
Zitlala	San Nicolás Tolentino	10 sept
Xalpatlahuac	Santo entierro	Tercer viernes de cuaresma
Tixtla	Santuario de la natividad	8 sept
Tlapa	Señor del nicho	10 de oct
Tlalcozotitlán	San Lucas	15-31 de oct

²⁰ Tal es el caso del santuario del Santo Entierro en Xalpatlahuac debajo del cual se encuentran los restos de una edificación prehispánica, los cuales no han sido objeto de estudios arqueológicos por lo que se desconoce qué tipo de vestigios son. <http://guerrero.gob.mx/municipios/montana/xalpatlahuac/>

Los agustinos, se valieron de una serie de estrategias para evangelizar a la población y combatir sus creencias, entre ellas la taumaturgia. De acuerdo con Daniele Dehouve (2002) la creencia en el milagro, no era exclusiva de los frailes, sino que también era compartida por la población indígena. De modo que estos sirvieron para “convencer” a la población indígena de la eficacia de la religión cristiana. De acuerdo con Rubial (2008) durante la época virreinal se crearon numerosas historias que narraban la invención de imágenes milagrosas, las cuales eran propagadas de manera escrita y oral, y cuya veracidad no era discutida, pues los criterios de veracidad de aquel entonces se sujetaban a la enseñanza moral que proporcionaban y en última instancia a la guía que podían brindar conduciendo hacia la “salvación eterna”.

Los santuarios regionales y nacionales se construyeron en sitios donde ocurrió alguna hierofanía o manifestación de lo sagrado, ya fuese la aparición de imágenes o la ocurrencia de algún hecho singular, sirviendo para afianzar la fe de los indígenas. Así mismo sirvió para combatir las antiguas creencias en aquellos lugares donde se encontraban más arraigadas y que además eran importantes centros de culto y peregrinación regionales. Ejemplos claros en el ámbito nacional son los santuarios de la Basílica de Guadalupe y el del Señor de Chalma²¹.

En síntesis durante la época prehispánica existieron diferentes niveles de organización política, económica y social entre los pueblos indígenas, así mientras en algunas áreas hubo un proceso de integración regional en torno a una cabecera, como es el caso de Tlapa, en otras partes las comunidades se encontraban desintegradas a nivel regional.

Durante la colonia algunas de las relaciones que existían desde la época prehispánica se mantuvieron, pues las nuevas formas de organización espacial

²¹ La Basílica de Guadalupe fue un sitio de culto en la época prehispánica dedicado a Tonantzin y en donde en 1531, de acuerdo con la fe católica, la Virgen de Guadalupe se manifestó a Juan Diego (Zires 1994). El santuario del Señor de Chalma, fue otro sitio de culto en la época prehispánica a donde acudían pueblos de diferentes partes de la región a venerar a dioses como Oztoteotl y Tlazacotl (Turner y Turner 2011). La historia cuenta que cuando los frailes agustinos arribaron a la cueva en donde tomaban lugar dichos ritos, ya había una imagen de Cristo en el lugar con los dioses destruidos a sus pies (Sardo 1810, 19-20).

partieron de las existentes. No obstante al finalizar el siglo XVIII esta situación había cambiado, pues como Rafael Rubí (1993) señala las estancias se habían separado de sus cabeceras, y las subcabeceras de sus cabeceras regionales, quedando como unidades independientes, sin un centro regional .

Probablemente, lo que más influyó en la producción de una geografía religiosa en la escala regional fue el establecimiento de conventos y la asignación de santos patronos, pues a raíz de esto los agustinos construyeron una red de lugares de culto a santuarios católicos, algunos de los cuales posiblemente eran importantes en la época prehispánica.

Regionalizaciones del área

La propuesta de región antes enunciada, se trata de una región *ad hoc* para ayudar en la comprensión de nuestro caso de estudio. No pretende sustituir o pasar por alto, las propuestas de regionalización existente, sino simplemente ampliar nuestro ámbito de comprensión.

En el caso de mi área de estudio desde los años 50 han existido diversas propuestas de regionalización elaboradas por académicos e instituciones gubernamentales. Además de ellas, los pobladores tienen su propia forma de referirse a cada parte del territorio de la Montaña. La regionalización oficial del estado de Guerrero, establece 7 regiones de tipo geoeconómicas: Acapulco, Centro, Costa chica, Norte, Costa grande, Tierra Caliente y La Montaña.

Según el área que abarca, las propuestas de regionalización de esta área se pueden dividir en tres tipos (Figura 14). El primero deja fuera diversos municipios con población indígena que se encuentran en el límite entre la región Centro y Montaña, y corresponde a la regionalización oficial del estado de Guerrero. El segundo tipo incluye los municipios que se encuentran en el límite de la región Centro y Montaña, como parte de la región de la Montaña, y se encuentra ejemplificada por la propuesta de Maurilio Muñoz realizada en los años 60. Y la tercera propuesta elaborada recientemente por la CDI amplía la región

indígena de la Montaña a prácticamente toda el área oriente del estado de Guerrero.

Estás tres propuestas de regionalización corresponden a dos maneras de entender a la Montaña, la primera como una región cuyo centro estructurador es Tlapa, de habla predominantemente mixteca. Y la otra como una supra región indígena, donde habitan los grupos étnicos del estado.

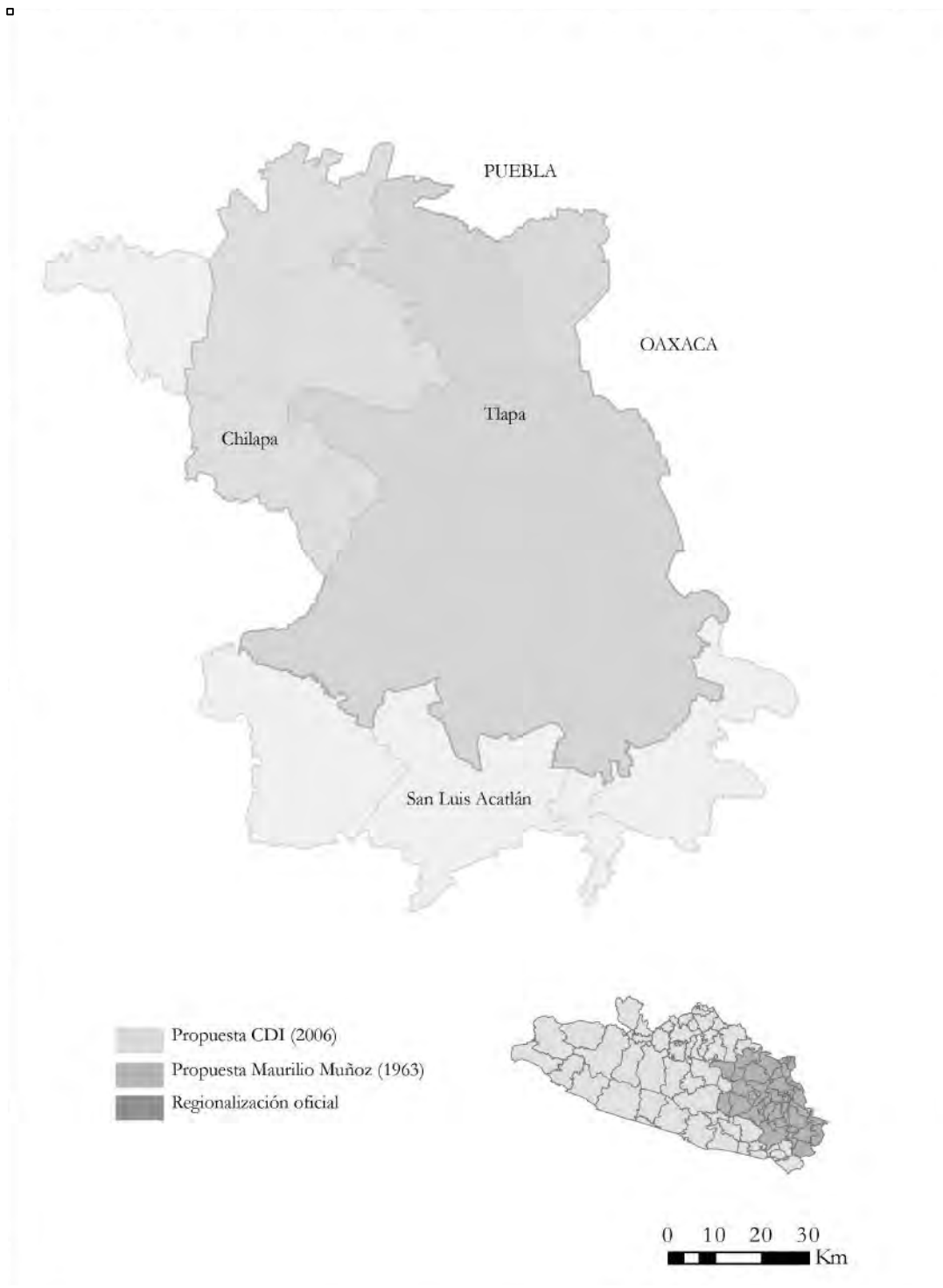


Figura 14. Propuestas de regionalización de la Montaña de Guerrero.

Breve recuento de las regionalizaciones del estado de Guerrero y la Montaña

Una de las primeras regionalizaciones fue la realizada por Moises de la Peña en 1949 basada en el criterio económico, que dividía al estado en tres grandes regiones: La Costa, La Tierra Caliente y La Sierra.

El siguiente trabajo que intentó delimitar la región de la Montaña o lo que se comenzó a llamar la región Mixteca-Nahua-Tlapaneca fue el de Alfonso Fabila y Carlos Tejeda, realizado en 1954, quienes recorrieron la porción oriental del estado de Guerrero con el fin de planificar un centro coordinador indigenista en la región (Matias Alonso 1997). Desde esta perspectiva, el área que ocupa la Montaña correspondería a los ex distritos de Morelos, Álvarez y Zaragoza. Nueve años después, este trabajo fue complementado por Maurilio Muñoz y dado a conocer a través de su obra "Mixteca-Nahua-Tlapaneca" que fue publicada por el INI. Tanto el trabajo de Alonso Fabila y Carlos Tejeda, como el de Maurilio Muñoz estuvieron basados en criterios lingüísticos y culturales, aunque también se tomaron en cuenta factores socioeconómicos y biofísicos.

Otras propuestas posteriores a las antes mencionadas fueron la de Raúl Luna Mayani (1976) y la de Mario Martínez Rescalvo y Jorge Obregón Téllez (1991) que no contemplan al ex distrito de Álvarez dentro de la Montaña. Para estas propuestas la región de la Montaña corresponde al área más oriental y de habla predominantemente mixteca, cuyo nodo estructurador ha sido históricamente Tlapa.

Otra perspectiva distinta en la delimitación de la Montaña es la de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México (CDI) que en su trabajo sobre las "Regiones indígenas de México" parte teóricamente del concepto de "región cultural" para explicar la distribución de los pueblos indígenas en el territorio nacional, a partir de criterios demográficos, aspectos de carácter histórico, económico y lingüístico, aspectos geomorfológicos (relieve, altitud y clima) y las posibilidades de comunicación interregional (Carreto Serrano,

2006). Esta perspectiva resulta por demás interesante, pues incluye en la delimitación de “la región indígena de la Montaña” porciones de cuatro de las regiones oficiales: la porción sur de la región Norte, la porción oriental de la región Centro, la Montaña y la parte norte de la Costa Chica, incluyendo además de los grupos nahuas, mixtecos y tlapanecos, a los amuzgos, conformándose como una supra-región indígena.

Por último, no podemos dejar de mencionar la propuesta de Marcos Matías (1997), quien parte del conocimiento empírico de los pueblos que conforman la región para clasificarla en tres subregiones: parte baja *Tlatzintlan* (abajo), parte media *Inacaztlan* (su costado o falda) y parte alta *Icuatipan* (la cúspide) de la región. La parte baja de la Montaña estaría conformada por los municipios de Ahuacuotzingo, Atlixac, Copalillo, Chilapa y Zitlala, pueblos fundamentalmente de habla náhuatl, excepto las cabeceras municipales de Ahuacuotzingo y Chilapa. La parte media la conformarían Alcozauca, Alpoyecá, Copanatoyac, Cualac, Huamuxtitlán, Olinalá, Tlalixtlaquilla, Tlapa, Xalpatlahuac y Xochihuehuetlan. Por último la parte alta de la Montaña la conformarían los municipios de Atlamajalcingo, Malinaltepec, Metlatónoc, Tlacoapa y Zapotitlan Tablas, cuyos habitantes son mixtecos y tlapanecos.

Una región, diferentes criterios

Ciertos municipios como Chilapa y Zitlala, al encontrarse en el límite entre las regiones oficiales Centro y Montaña, a menudo se les refiere como municipios que se encuentran en el área Centro, como pertenecientes a la región Centro-Montaña o bien se habla de municipios que se encuentran en la Montaña Baja.

En efecto los municipios que históricamente se han articulado en torno a Tlapa, se han constituido como una unidad política y social, desde la época prehispánica. Al igual que el caso de Chilapa que se ha mantenido como un centro regional al menos desde tiempos coloniales. En este sentido se puede decir que son áreas con orígenes distintos y diferente filiación étnica, así como con características biofísicas distintas, donde el terreno es más abrupto en el área

de Tlapa que en la de Chilapa por ejemplo. Desde esta perspectiva se podría considerar que Chilapa no pertenece a la misma región que Tlapa, es decir que no pertenece a la Montaña. Esto si llamamos Montaña al área construida en torno a Tlapa.

Desde otra perspectiva que considera a la Montaña como una supra-región indígena, las diferencias antes planteadas entre Tlapa y Chilapa, dan lugar una diferenciación interna, permitiendo hablar de subregiones, tal como los propios habitantes de este espacio refieren.²² Así para Marcos Matías (1997) ser montañero es ser mixteco, nahua o tlapaneco, habitante de una unidad llamada la Montaña, con diferentes partes: baja, media y alta.

Se trata pues de una región construida a partir de diferentes criterios, para propósitos específicos. Lo que hay que preguntarse desde mi punto de vista es cuáles son las implicaciones sociales y políticas de las diferentes propuestas de regionalización.

²² Véase también el trabajo de Beatriz Canabal (2001) donde habla de 4 subregiones económicas, históricas y culturales de la Montaña, y que refiere a Chilapa y a Tlapa como centros nodales de la región Montaña.

El paisaje ritual de Acatlán: de lo visible a lo invisible

El paisaje ritual de Acatlán consiste en una serie de lugares ligados físicamente por caminos, que son la huella de los movimientos históricos y cotidianos en el terreno, pero que también se comunican entre ellos a través de la tradición oral, la cual habla de esos lugares y de la relación entre ellos, la mayoría de los cuales están marcados por cruces. A menudo, estos lugares son formas del terreno extraordinarias, tales como montañas, cuevas y barrancas, así como manantiales y cuerpos de agua, que son de central relevancia para su vida cotidiana. Pero el paisaje ritual de Acatlán también está conformado por formas no visibles del mismo, como lagos subterráneos, cuya existencia está basada en la tradición oral y experiencia, pero también en su cosmovisión. Existen numerosas historias sobre estos lugares, que hablan de sus características, los seres que lo habitan y la memoria histórica sobre ellos.

Las características físicas del paisaje, las prácticas rituales, la cosmovisión, la ética que media las relaciones con las entidades divinas, la tradición oral, la memoria sobre esos sitios, las experiencias cotidianas de las personas en el paisaje, participan haciendo que la connotación sagrada del paisaje emerja. Además, el paisaje ritual de Acatlán posee límites más o menos definidos, que han cambiado a lo largo del tiempo con los cambios en la propiedad de la tierra y las relaciones de poder.

Las grandes categorías espaciales

La comunidad de Acatlán reconoce la existencia de diferentes espacios y no sólo los reconoce sino que los distingue y nombra. Una de las distinciones fundamentales, es la que se establece entre el pueblo y el monte. El pueblo es el espacio en donde habitan los seres humanos, un lugar seguro, que se encuentra

más o menos bajo control humano, mientras que el monte está fuera del control de las personas, siendo un dominio de los dueños o guardianes, con los que las personas corren el riesgo de encontrarse.

El monte está más allá de las fronteras del pueblo, abarcando una diversidad de formas del relieve, no sólo las elevaciones montañosas, sino también las zonas riparias o llanos. Además el monte también puede ser usado para referirse a la vegetación no cultivada y a los animales que en él habitan. Las personas tienen que pedir permiso por medio de ofrendas y rituales a las entidades que cuidan de él, tanto para entrar como para realizar ciertas actividades de aprovechamiento.

En tanto, los campos de cultivo, son un espacio de transición entre el pueblo y el monte, presentando características de ambos sitios, pues es un espacio que necesita del trabajo humano a lo largo del año para mantenerlos, pero también de la intervención divina, para obtener lluvias en la cantidad y momento necesarios. Cada ciclo agrícola, las personas deben trabajar duramente para desplazar el monte de sus campos de cultivo. Así los campos de cultivo, son espacios modelados a través del trabajo agrícola, pero también a través del ritual, pues por medio de él las personas instan a las entidades divinas que las lluvias caigan, la semilla sea fértil y la milpa crezca. Los campos de cultivo, particularmente la milpa, son resultado tanto del arduo trabajo del campesino, como de la relación recíproca entre lo humano y lo divino. Estos espacios son sacralizados en momentos críticos del año a través de rituales agrícolas, llevados a cabo por el campesino.



Figura 15 Don Silverio llevando flores a su parcela en la víspera de Xilocruz.

La vida ritual se desenvuelve en tres ámbitos: dentro del pueblo, en los campos y en los cerros. Las fronteras entre uno y otro espacio son marcadas a través de signos, gestos y actos rituales. Antes de ingresar a estos sitios, ya sea a la parcela en contextos rituales, a los cerros o a cualquier espacio dentro del monte, las personas realizan señales de respeto; descubriéndose la cabeza en el caso de los hombres, para después persignarse y enunciar un rezo, pedir permiso de entrar y dejar una ofrenda. Y porque estos espacios no están sujetos a control humano, las personas también llevan consigo mezcal que se untan en su cuerpo y cigarros o tabaco que encienden para protegerse.

Las categorías espaciales, antes enunciadas pueden entenderse como grandes unidades del paisaje sagrado. Las cuales tienen como principal criterio unificador el nivel de control y dominio humano sobre las fuerzas o eventos que ahí ocurren. Y es que en un primer momento los espacios sagrados y lo sagrado

en sí mismo, aparecen como algo que no pueden estar bajo control humano; siendo espacios que causan temor, un temor que les impone respeto por el lugar. El monte no es seguro, entre otras razones, porque está fuera del reino de lo humano, pero es precisamente ese espacio inseguro y sobre el que las personas no tienen control, el que sostiene a la comunidad, pues cuando todo esfuerzo humano por cultivar la tierra falla, las personas pueden acudir al monte, tanto para pedirle a las entidades divinas que cumplan con lo pactado, como para tomar de él lo que necesitan. Como ocurrió en 1917, cuando las personas de Acatlán sobrevivieron a la hambruna causada por una sequía severa, colectando del monte plantas como el huaje, el maguey y la palma.

Pero incluso y como hace sólo un momento hemos mencionado aún los campos de cultivo son espacios que no están bajo total control humano, ya que las personas deben negociar con las divinidades año con año a fin de conseguir lo que necesitan. Cuando las divinidades no cumplen con lo pactado y las bendiciones no llegan a tiempo, las personas pueden castigarlos o amenazarlos. Por lo que si bien los espacios sagrados y los seres que los habitan son percibidos en un primer momento como entes independientes y que actúan a partir de su voluntad, los seres humanos también ejercen cierta influencia sobre ellos, siendo obligados en ocasiones a actuar según la voluntad humana.

La configuración del paisaje ritual

El paisaje ritual de Acatlán también está formado por una serie de lugares en el paisaje ligados de manera física por caminos, que son la huella de los movimientos históricos y los trayectos cotidianos de las personas sobre el territorio. La mayoría de estos sitios se encuentran en el monte que contiene los cerros, el río y otros cuerpos de agua, pero también en ciertos espacios dentro del pueblo.

En este sentido, los lugares sagrados más importantes para la comunidad son los cerros *Tepeueue* y el sitio sagrado de Cruzco ubicado en él, así como los cerros *Tepehuixtle*, *Tenantle*, *Tekolostotipan*, *Tekuanzontlan* y *Teyapan*, que

rodean la comunidad. Los manantiales de *Komulian* y *Atskuintsintlan*, y el pozo de *Kolosapan* también son considerados sitios sagrados. De la misma manera, cuerpos de agua como el río y la laguna son sumamente significativos. Los campos de cultivo, también son reconocidos como espacios que sostienen su existencia, no sólo porque proveen alimentos, sino porque la agricultura y los espacios donde se desenvuelve son parte esencial de su identidad comunitaria. En el interior del pueblo, la iglesia, el camposanto y los pozos son espacios particularmente importantes. Todos los sitios sagrados donde se llevan a cabo rituales colectivos e individuales, se encuentran marcados por una cruz. Dichos marcadores espaciales, cumplen con la función de indicar los lugares sagrados y también hablar acerca del proceso histórico que ha dado origen al paisaje ritual de la comunidad.

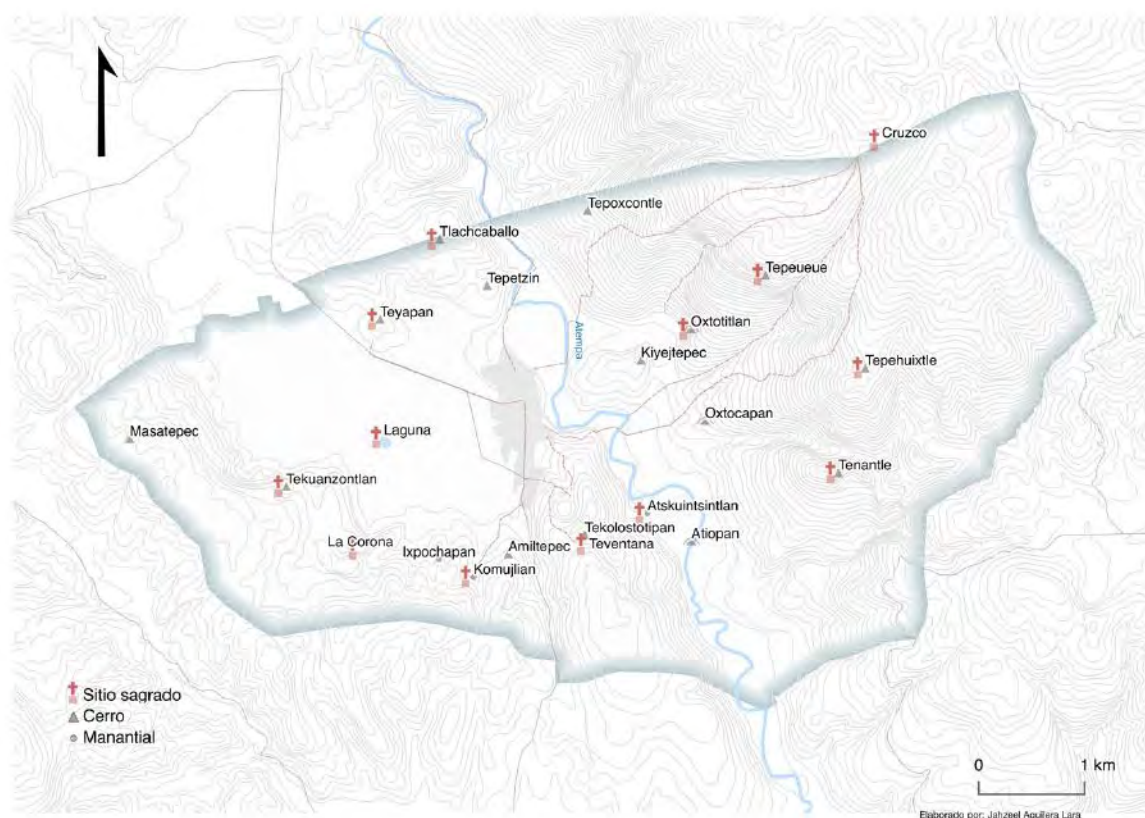


Figura 16 Principales sitios rituales en Acatlán.

Cerros

Los cerros forman parte esencial del paisaje de Acatlán y de la vida cotidiana de los acatecos. A donde sea que plasmen su mirada ahí se encuentran. Se trata de un espacio donde mayormente los hombres desempeñan sus actividades cotidianas. Las actividades que ahí se realizan son tanto prácticas rituales, sobre las cuales profundizaremos después, como actividades de aprovechamiento y manejo, vigilancia de los terrenos comunales y actividades de recreación. Dependiendo del tipo de actividad estas se realizan de manera individual, acompañados de familiares o personas que ayudan en las labores, o de manera colectiva, cuando se trata de actividades con un fin comunitario.

En los cerros de menor altura y pendiente, ubicados al sur de la comunidad, los campesinos siembran maíz bajo el sistema agrícola del tlacolol. En esta misma área se recolectan hojas de palma que sirven de insumo para la elaboración de artesanías. Mientras tanto, en los cerros ubicados al este, los campesinos se adentran en el monte a recolectar productos forestales no maderables, que tienen uso medicinal u ornamental. Las autoridades y quienes les auxilian, vigilan las actividades que ahí se realizan, los límites de la comunidad, el estado del monte, realizan actividades de reforestación, vigilan el ganado, etc. Más recientemente, algunas personas, sobre todo jóvenes, encuentran a estos espacios como lugares de recreación y de encuentro espiritual individual.

Es en la cima de los cerros donde se llevan a cabo los rituales colectivos más importantes, particularmente los de petición de lluvias, al ser considerados como sitios que conectan diferentes niveles del cosmos y que posibilitan la comunicación con las entidades divinas, y de donde provienen todas las cosas necesarias para el sustento de las personas. En su interior se resguardan los vientos, las nubes y las lluvias, así como las semillas y otras riquezas. El relato sobre *Temiltipan* hace referencia a una de estas cualidades. Este sitio se abre durante la semana santa, el jueves o viernes santo, en su interior resguarda distintos tipos de semillas en costales: maíz de diferentes colores, semillas de pipián, garbanzo y frijol. Si la gente entra motivada por la ambición, la piedra se

cierra tras de él y la persona se queda dentro por un año, durante su estancia al interior del lugar el tiempo es imperceptible, sin embargo la existencia de la persona se acorta, de tal forma que al salir del sitio vive pocos años y después fallece²³.



Figura 17 Temiltipan 2013.

En el interior de los cerros también puede haber lagos y animales acuáticos. Las cuevas son la entrada a estos espacios y portales al inframundo. Por las características kársticas del relieve, estas imágenes sobre el paisaje no son poco comunes en la región. En Acatlán, las personas sostienen que el *Tepeueue* contiene una laguna en su interior cuya entrada es la “cueva chiquita” de Oxtotitlán. No obstante, el camino hacia la laguna no se le muestra a todas las personas, tal como lo menciona Jenaro guía y guardián del sitio: “Los abuelos

²³ Relato narrado por don Vicente Seis en 2013. Para consultar el relato completo véase el artículo “Relatos de Agua. Narrativa oral de Acatlán, Guerrero” en el n°2 de la Revista de Literaturas Populares, p.300-301.

mencionan que sí es posible seguir avanzando en las cuevas, pero hay que prepararse”. Según refiere la misma Jenaro quienes han recorrido el camino mencionan que hay que recorrer un pasaje muy estrecho, pero una vez que termina llegan a una bóveda amplia dentro de la cual está la laguna.

Aunque las personas que dan cuenta de lo anterior no han experimentado por sí mismos tal situación, ciertas situaciones que ha vivido la comunidad han reafirmado dicha idea. Por ejemplo, durante una serie de fuertes lluvias ocurridas en el 2013, que la gente describe como las más intensas que han tenido en los últimos 50 años, la gente observó cómo brotaba agua de la “cueva chiquita” de *Oxtotitlan* formándose un arroyo que traía en su curso peces. Las personas decían que el agua era curativa y por ello muchos fueron a bañarse en ella.

□



Figura 18 Cueva chiquita de Oxtotitlán.

Por otro lado, la toponimia del lugar nos muestra que algunos cerros poseen género y además establecen una relación filial con el pueblo. Como es el caso del

Tepeueue o *Hueyetepetl*, el cerro de mayor altura y jerarquía, que domina el paisaje de la comunidad, ya que *tepetl* significa 'cerro' y *ueue* es la palabra náhuatl para referirse a un 'anciano'. Igualmente el cerro *Tenantle*, cuya traducción es 'cerro madre'. Ambos protegen y proporcionan cobijo a la comunidad.

Además el *Tepeueue* posee elementos antropomórficos, como el corazón. Las cañadas son imaginadas como los caminos que conducen a sus entrañas. Particularmente una de ellas: *Cruzcoatljaco* 'barranca de Cruzco', también es llamada *Tlaljtiyoltzin*, que se traduce como 'el corazón del cerro'.

Cuerpos de agua

Los cuerpos de agua, son sumamente importantes para la comunidad de Acatlán, siendo claves en su visión de mundo, en la organización de sus actividades a lo largo del año y en el desenvolvimiento de su vida cotidiana.

El río *Atempa* es un elemento articulador del paisaje de Acatlán, siendo clave en la conformación de la imagen del pueblo. Para las personas de la comunidad el río distingue a Acatlán de los pueblos vecinos, pues le proporciona verdor al paisaje de Acatlán, al permitir la existencia de un corredor de vegetación riparia a lo largo del río y el crecimiento de cultivos de riego en uno de sus márgenes. Su cauce corre de manera transversal a la comunidad y continúa su recorrido por el municipio de Zitlala y Copalillo, donde toma diferentes nombres. Anteriormente el margen del río servía como camino, la gente iba de Acatlán a Zitlala siguiendo su curso. Así mismo la gente solía pescar y realizar actividades recreativas. Actualmente sus aguas posibilitan la agricultura de riego en ambos lados del río, donde se producen los cultivos que tienen mayor valor comercial.

El pueblo también cuenta una pequeña laguna en la parte oeste, donde se practican actividades de pesca y cuyas aguas también se aprovechan para el riego por mateo en las tierras aledañas a la misma. Del mismo modo, los manantiales y pozos son tenidos en alta estima por la comunidad. Los manantiales de *Komulian* en el suroeste de la localidad, abastecen de agua para

consumo humano, el agua es conducida por medio de tuberías desde ahí, hasta una pileta en la plaza del pueblo, a donde las personas acuden a tomarla. En tanto, el manantial de *Atskuintsintlan* ubicado en la zona sureste de la comunidad, provee de agua para uso doméstico en el centro del pueblo, a donde llega de manera directa a las casas. Además, de acuerdo con el conocimiento que las personas de la comunidad poseen sobre su entorno, el manantial de *Atskuintsintlan* alimenta el cauce fluvial del río *Atempa*. Este lugar forma parte del trayecto cotidiano de las personas que tienen sus parcelas en esta área. Así mismo los miembros de la comunidad acuden cuando se les convoca a realizar actividades de limpieza y mantenimiento. Este lugar también es transitado por las personas que tienen cerca sus campos de cultivo. Ambos manantiales se encuentran dentro de las tierras de uso común o tierras comunales.



Figura 19 Laguna

En el caso de los pozos de *Kolosapan*, estos se encuentran ubicados en la parte norte del pueblo y surten de agua potable a esta área. Las personas que viven ahí, acuden de manera cotidiana a este lugar, que además es un sitio de reunión y socialización en el día a día. Particularmente, previo a contextos festivos las mujeres se reúnen aquí para preparar alimentos, pues debido a la disponibilidad de agua en este sitio, existe un espacio designado a esta actividad.



Figura 20 Pozo de Kolosapan, septiembre 2013.

Los cuerpos de agua como la laguna, el río y el manantial de *Atskuintsintlan*, son espacios habitados por la *atlichikueye*: *atl* 'agua' y *chikueye* 'ocho', quien es concebida como una entidad femenina que cuida los cuerpos de agua, madre de los seres que ahí viven y a quien además se le asocia con la época de lluvia. A este ser se le describe de diferentes formas, por un lado la mayoría de las

personas asocian su figura con la de la sirena occidental, es decir la de una mujer hermosa con cola de pez, algunos otros la describen como una mujer de gran belleza y cabello largo, de la que sólo se puede ver su torso sobresaliendo del agua.²⁴



Figura 21 Manantial de Atskuintsintlan.

Otras personas solo las describen como mujeres hermosas con apariencia humana que atraen a los hombres hacia ellas. Tal como lo describe Jenaro en el siguiente relato:

Esto le pasó a otro de mis tíos. Es sobre las sirenas. Él tiene sus terrenos por el río y siempre que pasaba por ahí escuchaba a

²⁴ Para conocer otros relatos sobre sirenas véase el artículo “Relatos de Agua. Narrativa oral de Acatlán, Guerrero” en el n°2 de la Revista de Literaturas Populares, p.304-305.

mujeres jugando, riéndose, lanzando agua, él nunca había hecho caso, pero esa vez le dio curiosidad y se asomó, estaban tres muchachas en ropa interior bañándose que lo llamaban para que se metiera con ellas al río, se metió y empezaron a desabotonar la camisa y a quitar el pantalón, lo empezaron a bañar y a echar agua, lo bañaron y luego se alejaron. Cuando se dio cuenta ya no estaban ahí, ni ellas, ni su ropa. Como no tenía ropa no pudo ir a trabajar a su parcela, así que se regresó a su casa. Cuando llegó a su casa su esposa prendió una vela para alumbrarse y lo que vio fue que estaba todo enlodado y le preguntó qué le había pasado.

Como vemos, la experiencia con la *atlchikueye* no sólo incluye la vista, sino también el oído. Las personas que en sus recorridos cotidianos transitan por estos lugares escuchan el sonido de las *atlchikueye* bañándose, jugando o platicando. Aún si no pueden ver o escuchar algo, al pasar por estos lugares, ellos tienen la sensación de que están presentes, modificando su actitud y comportamiento al transitar por ahí, algunos procuran no salirse del camino o voltear a ver, mientras que otros llevados por la curiosidad buscan con la mirada o se acercan hacia donde creen que están. Durante el complejo festivo de petición de lluvias las personas les depositan ofrendas en el río, pues además de cuidar de los cuerpos de agua, también intervienen en la provisión de lluvias.

Además de la *atlchikueye* existe una entidad masculina, del cual no pude conocer su nombre, que junto con ella resguarda los cuerpos de agua. Otras entidades que viven y cuidan el manantial de *Atskuintsintlan*, son los *achichimeh* o *achichinzintlin*, que por un lado las personas identifican como nutrias de agua dulce,²⁵ pero a las que también se les hace referencia como guardianes del manantial, tal como refiere el siguiente relato narrado por Derby Díaz:

²⁵ A las nutrias de agua dulce se les podía ver con anterioridad descansando fuera del manantial, actualmente ya no se les puede ver, pero siguen ejerciendo su función como cuidadores del mismo.

Los *achichimeh* esos de por sí siempre han estado ahí, por ellos murió mi abuelo, para que Acatlán tuviera agua. Los que fueron los pioneros fueron a ver el manantial y en ese entonces como *Atskuintsintlan* estaba lleno de arbustos y árboles, mientras estaban ahí mi abuelo sintió que le jalaban el pie y sintió frío, frío. Estas personas que fueron las pioneras en llevar el agua de *Atskuintsintlan* al pueblo no tardaron mucho y murieron. Por eso te digo que fueron de algún modo la ofrenda a los guardianes del agua.

Las *tlanteteyotas*²⁶ son otras entidades femeninas que habitan en el río, se trata de mujeres muy hermosas que atraen a los hombres, sobre todo a aquellos que son mujeriegos. Tal como se muestra en la siguiente historia narrada por Jenaro guardia de Oxtotitlán:

Como mi tío era un mujeriego, un día que estaba borrachito e iba caminando por ahí, vio a una mujer agachada con el cabello largo y le habló, pero ella no le respondió, sólo empezó a caminar y le hizo señas para que lo siguiera. La mujer lo llevó caminando del pueblo hasta detrás de la iglesia, que en ese entonces era un sitio deshabitado donde estaba el basurero, fueron caminando desde ahí hacia el río, ahí mi tío empezó a sentirse extraño y le preguntó a dónde iban, ella lo tomó del brazo y mi tío sintió que estaba muy fría, entonces se intentó soltar pero no podía, hasta que ella saltó al barranco y él se quedó asustado. Yo pienso que sí pasó porque mi tío no creía en nada de eso.

Los guardianes de los cuerpos de agua, también pueden tomar la figura de otros animales como las ranas y sapos, a quienes se les suele ver cerca de esos sitios y a los cuales se les asocia a la época de lluvias. Para los habitantes de Acatlán, los

²⁶ En Chilapa la leyenda de las *Tlanteteyotas* añade además que tienen cabeza de burro.

animales que habitan en estos espacios, son al mismo tiempo sus guardianes, si alguien los mata o daña, tales espacios pueden desaparecer con ellos.

Los cuerpos de agua son un elemento que caracteriza al paisaje de Acatlán, siendo consustancial a su misma existencia. Una de las historias sobre la fundación de Acatlán narra que cuando los pobladores de Acatlán llegaron por primera vez a este lugar, fueron con los de Zitlala a pedirles tierras, quienes les dieron las tierras que consideraban peores, pues pensaban que de esa forma no estarían por mucho tiempo y seguirían su camino. En estas tierras llenas de carrizo y cenagosas, descubrieron que había una laguna y siguieron examinando el terreno, descubriendo que había más manantiales, de tal modo que decidieron quedarse.

En el ámbito comunitario, los manantiales y pozos son cuidados por los caballeritos o *atlajpixkej*, quienes son una clase de nahuales que toman la forma de bolas de fuego, cometas o estrellas fugaces. Los caballeritos de las distintas comunidades libran batallas para proteger el agua de sus comunidades o acaparar el agua de las comunidades vecinas. Así mismo vigilan el estado de los cuerpos de agua. Porque el agua es un recurso vital de la comunidad, los caballeritos son considerados como entidades territoriales, que al proteger el agua, también cuidan de la población e impiden que se traspasen las fronteras reales y simbólicas de la comunidad.

No obstante, la victoria de un pueblo sobre otro, es en última instancia una decisión divina, tomada en función del buen o mal comportamiento de la comunidad. Estas historias también establecen una distinción entre pueblos, señalando cierta superioridad moral del pueblo ganador sobre el pueblo vencido. Tal como lo muestra una de las historias sobre el origen del agua en la comunidad, la cual narra cómo en un tiempo anterior, la comunidad de Acatlán pasó de una situación de escasez a una de abundancia, debido al enfrentamiento y triunfo de los caballeritos de Acatlán contra los de Zitlala. La razón por la cual ganaron fue porque la comunidad de Zitlala, a pesar de tener agua en abundancia, no la compartía, por lo que fue su conducta la que los llevó a perder

la batalla. De acuerdo con doña Silvia, hoy en día Acatlán comparte su agua con Zitlala, porque de lo contrario podría perderla de la misma forma.²⁷

Ahora, ahí a veces lo vienen a traer allá por Tecorral, o a veces vienen aquí, o allá abajo y nunca les dicen nada. El agua hay para todos y el Dios, solamente el Dios, él que nos da el agua, y nunca podemos, este, y nunca podemos, nunca podemos hacer la gente o las personas que venga a traer agua los vamos a regañar, porque el agua nos da el Dios para todos. Ahora si nosotros vamos a ser malos como los de Zitlala, pues nos puede quitar el agua, y cualquier rato se puede secar.

Como podemos ver en el relato sobre el origen del agua en la comunidad y en las otras narraciones antes mencionadas, la configuración del paisaje y el devenir del pueblo, depende de su comportamiento, de la manera en que se relacionan entre ellos y con las entidades divinas. El respeto y la reciprocidad son dos valores fundamentales que se encuentran presentes en su relación con lo sagrado. Si las personas no actúan en consecuencia, rompiendo los acuerdos o convenios que de manera tácita establecen con las divinidades, entonces la configuración del paisaje sagrado puede transformarse, desapareciendo elementos o perdiendo cualidades. El buen comportamiento lleva a la permanencia de elementos del paisaje que son apreciados como buenos y sagrados, necesarios para la vida de las personas, en cambio un mal comportamiento trae como consecuencia la desaparición de elementos en el paisaje altamente apreciados por las personas, reforzando la creencia en la connotación sagrada del paisaje. De modo que el paisaje sagrado también implica la existencia de un paisaje moral, es decir de un paisaje que está siendo modelado a través del comportamiento humano, que es juzgado como bueno o malo, según su cosmovisión.

²⁷ Relato narrado por doña Silvia en 2013. Para consultar el relato completo véase el artículo “Relatos de Agua. Narrativa oral de Acatlán, Guerrero” en el n°2 de la Revista de Literaturas Populares, p. 292-299.

Prácticas rituales

El paisaje es ritualmente apropiado en distintos momentos del año, tanto en el ámbito colectivo como en el individual. De manera colectiva las prácticas rituales están enmarcadas en el calendario agrícola ritual, aunque también pueden llevarse a cabo en otros momentos, ante circunstancias extraordinarias que afectan a la comunidad. En dichos rituales existe una organización colectiva detrás de su realización, participan la mayor parte de sus miembros y poseen un objetivo y significado socialmente compartido y construido históricamente. Por otro lado, las prácticas rituales individuales, pueden o no enmarcarse en el calendario agrícola ritual, pues existen diversas situaciones en la vida cotidiana y momentos de necesidad individual, particularmente cuando atraviesan dificultades, en donde las personas interactúan ritualmente con su entorno. No obstante también existe una dimensión individual en los rituales colectivos, pues si bien existe un sentimiento compartido, es la ocasión en que cada individuo expresa su fe y le proporciona un sentido propio.

Sitios como Cruzco en el cerro *Tepeueue*, los manantiales de *Komulian*, *Atskuintsintlan* y el cerro *Teyapan*, y lugares como los pozos de *Kolosapan*, la iglesia y el cementerio, son apropiados de manera colectiva y pública en el marco de las fiestas religiosas del ciclo agrícola-ritual, particularmente en los rituales de petición de lluvias y en los de agradecimiento por las lluvias y las cosechas. Otros sitios sagrados, tales como otros cerros, manantiales y pozos, el río, cuevas y respiraderos²⁸ también son visitados en este contexto, y aunque muchas de las personas de la comunidad acuden a realizar sus ofrendas, los rituales se realizan de manera individual.

Las fiestas del ciclo agrícola ritual más importantes para la comunidad marcan al mismo tiempo el tránsito de una época a otra, el cambio en las actividades que la gente desempeña (particularmente de las prácticas productivas), y por lo tanto el cambio en el paisaje, de un paisaje marcado por la

²⁸ Con este nombre se le denomina a las depresiones calcareas, que asemejan un pozo con paredes verticales. Es debido a que las personas ven que entra y sale aire por estos orificios que se les denomina respiraderos.

sequía a otro marcado por las lluvias, el trabajo agrícola, y el reverdecimiento del monte y de los campos, estas fiestas son: el complejo festivo de petición de lluvias, que ocurre en el tránsito entre la época de secas y la época de lluvias; la fiesta patronal de San Juan Bautista que se celebra una vez iniciada la época de lluvias; la fiesta de Xilocruz y San Miguel que tienen como propósito detener las lluvias y agradecer por las primicias; y por último las que están dedicadas a la cosecha.

Cuadro 2 Principales fiestas del ciclo agrícola ritual

Fecha	Fiesta	Estacionalidad
25 de abril	San Marcos	Época de secas
1 a 3 de mayo	Atsajtsilistle	Época de secas
3 y 4 de mayo	Santa Cruz	Época de secas
15 de mayo	San Isidro Labrador	Primeras lluvias
23 y 24 de junio	San Juan	Época de lluvias
14 de septiembre	Xilocruz o Santa Cruz del Jilote	Época de lluvias
28 y 29 de septiembre	San Miguel	Últimas lluvias
31 de octubre	Víspera de Todos Santos	Época de secas
1 y 2 de noviembre	Todos Santos	Época de secas

Además de las fiestas antes señaladas, el primer día de cada mes algunas personas de la comunidad, particularmente los campesinos, suben a Cruzco, se trata de un ritual de cercado del pueblo, para que nada malo le pase a ellos, a sus familias o a la comunidad.

En un sentido histórico, el paisaje es la expresión de la interacción ritual de las personas con el mundo que habitan a fin de asegurar la renovación cíclica de las cosas. El paisaje de Acatlán es modelado año tras año a través de sus prácticas productivas y rituales. No obstante la permanencia del ritual en el tiempo, con cada repetición este se recrea, expresando los cambios que la comunidad está experimentando y los nuevos significados y valores atribuidos al mismo. Así el paisaje ritual condensa el pasado y presente de Acatlán.

La petición de lluvias

Uno de los momentos más importantes en el calendario agrícola ritual es el complejo festivo de petición de lluvias, el cual está conformado por las fiestas de San Marcos, el *Atsajtsilistle* y la Santa Cruz. Aunque la fiesta de San Marcos tiene como principal propósito la bendición de semillas, también comienzan los preparativos para el *Atsajtsilistle*, tales como la limpieza del *Tepeueue* y Cruzco, y el mantenimiento de caminos. Además en esta fecha los *kojtlatlastin* y tlacoleros inician sus actividades. Las personas consideran que con esta fiesta se da inicio al complejo festivo de petición de lluvias.

A primera hora del día, se oficia una misa para bendecir las semillas con agua bendita. Posteriormente, los campesinos se trasladan a Cruzco donde presentan sus semillas ante las cruces ahí dispuestas. Esas mismas semillas son traídas al altar familiar, donde esperan hasta el momento de la siembra cuando se mezclan con las demás. A esta ceremonia sólo asisten las personas que se dedican a las actividades del campo.

Esa noche los *kojtlatlastin*, quienes están encargados de ofrendar a las cerca de 280 cruces que se encuentran esparcidas en la comunidad, se presentan ante las autoridades para después realizar las primeras ofrendas a las cruces. Primero acuden a la iglesia a dejar sus ofrendas, luego danzan en las calles que rodean la plaza, para finalmente entrar a la comisaría. Ahí son recibidos por las autoridades de la comunidad, quienes comparten mezcal con los *kojtlatlastin*. El comisario municipal fuma y toma con el *teponaxtle*, cuando el

cigarro se consume, la autoridad da por iniciado el ritual de petición de lluvias y las labores de los *kojtlatlastin*. Cerca de la medianoche realizan sus primeras ofrendas a las cruces protectoras del pueblo, se trata de un ritual de “cercado” o “cerramiento” en torno a ellos y a la comunidad, para que no se presente ningún inconveniente en su labor y la festividad se desarrolle sin percances.

Por la tarde los *tlacololeros* también inician su recorrido por las calles del pueblo. En la noche se escucha el sonido de la flauta de carrizo, que junto con el sonido de un pequeño tambor, conforman la música que acompaña la danza. Los *tlacololeros* van a la casa del mayordomo de la fiesta quien les da de comer y beber, para después regresar a la casa de quien dirige la danza. Los *tlacololeros* es una danza que representa la siembra del *tlacolol*, que son los terrenos que se encuentran sobre las laderas de los cerros en los que se siembra la milpa.

Los días siguientes continúan los preparativos. El pueblo está en medio de un ambiente de fiesta, la feria se instala en las calles cercanas a la plaza del pueblo, así como el tianguis. Los camiones de acatecos que residen en distintas partes del país empiezan a llegar y con ello Acatlán multiplica su población. También en estos días se realizan otro tipo de festejos, como bautizos, quince años y bodas. Son varias las razones por las que ocurre esto, entre ellas porque es un momento en que las personas vuelven y las familias se reúnen, pero también en el caso de las bodas, tradicionalmente las personas contraen nupcias en estas fechas porque de ese modo el campesino inicia las labores del campo con alguien que pueda apoyarlo.



Figura 22 Bautizo



Figura 23 Boda

Los jóvenes que desean comprometerse el 2 de mayo, también salen en estos días al campo a buscar y coleccionar flores de *tomoxochitl*. Actualmente, pocos aún salen a recogerlas por sí mismos y en vez de ello las encargan a las personas que saben dónde encontrar la flor y se dedican a recolectarla para después venderla. Así mismo, en vísperas de la fiesta, el comisario municipal organiza la colecta de productos de los campos de riego, que serán utilizados para la preparación de los alimentos del 2 de mayo. Los miembros de la comunidad también aportan gallos, gallinas y maíz, para la ofrenda y la comida, cohetes o incluso dinero para preparar la ceremonia en Cruzco.

Durante estos días es bastante común escuchar el retumbar de los cohetes. La mañana del **1 de mayo** está inundada con ellos. Este día se realiza el *Teopankalakilistle*, que es la presentación en la morada de los dioses, cuando los *tlacoleros*, *kojtlatlastin* y los *tekuanes* se presentan en la iglesia y ofrendan a la

Santa Cruz para que la petición de lluvias se desenvuelva de la mejor manera posible. Los primeros en llevar sus ofrendas son los *tlacololeros*, una vez depositadas sus flores y velas en el altar, salen a danzar en el atrio. La danza concluye con un torrente de chicotazos que los *tlacololeros* se propinan entre ellos. El sonido de los chicotes que no cesa y el de las campanas de la iglesia resuenan al mismo tiempo, anunciando el inicio de la misa. En el transcurso de la misa, los *tekuanes* entran a depositar sus ofrendas. La misa versa sobre el significado católico de la Cruz y lo que la gente debe recordar con esta festividad. Una vez que la misa termina los *kojtlatlastin* danzan en el atrio y dan comienzo las peleas de *tekuanes*. Las primeras peleas que se desarrollan son las de niños y después las de adultos.

El **2 de mayo** es el día de la subida a Cruzco. Las personas suben en familia, con amigos o solos. El ritual comienza muy temprano con la ofrenda a las cruces que están en el camino a Cruzco, una vez allá las personas depositan sus collares de flores y velas en las cuatro cruces ahí dispuestas, así mismo se ofrendan las aves que serán sacrificadas y se presentan los ramos de *tomoxochitl* que serán entregados posteriormente. Los primeros en llegar al lugar son las autoridades de la comunidad y los encargados de la ceremonia, quienes ascienden a Cruzco en coche por el camino que conduce a San Marcos.

Los rezanderos ofrecen un rosario a cada una de las cruces, durante varias horas. Algunas de las personas que llegan se unen al rosario, mientras que otras buscan un lugar para descansar y tomar un refrigerio. Mientras tanto, en una piedra con terminación puntiaguda y afilada, se degüella un gallo en sacrificio. En ese mismo sitio se matan a las demás aves que se preparan en la comida. Posteriormente se presenta la danza de los *tlacololeros*, cuando ellos terminan comienzan los enfrentamientos entre *tekuanes*. Algunas veces mientras las peleas ocurren comienza a llover, lo cual es recibido con alegría, pues indica que habrá un buen temporal. Cuando los rosarios han terminado y la comida está lista, esta se ofrenda ante las cruces y una vez presentada, se les da de comer a los asistentes.



Figura 24 Don Delfino realizando su labor en la piedra donde se hacen los sacrificios.

Los *tekuanes* que van a comprometerse, entregan a sus novias el ramo de flores de *tomoxochitl* que previamente han ofrendado ante las cruces. Poco a poco las personas van despojando a las cruces de los cientos de collares de flores que penden sobre ellas, para después retirarlas de sus bases. Con las cruces en los hombros y la gente rodeándolas, las llevan en procesión por Cruzco. Hasta en frente van los recién comprometidos con sus ramos de *tomoxochitl*, luego las cruces y finalmente las personas que siguen la procesión. Al terminar, las cruces son regresadas a su lugar y las personas inician el retorno al pueblo. En *Apatlako* la gente se reúne, acompañados de una banda de música la gente emprende el camino hacia la iglesia, hasta enfrente van los recién comprometidos y un grupo de personas que cargan y bailan con los bidones donde se preparó la comida. Al llegar a la iglesia la gente recibe con un resonar de campanas a los que fueron a Cruzco.



Figura 25 Procesión en Cruzco.

Es hasta entonces que los *kojtlatlastin* llegan a Cruzco y sin la presencia de multitudes, ofrendan a las cruces y danzan. Previo a la llegada de la gente a la iglesia, un grupo distinto de *kojtlatlastin*, escala la torre de la iglesia con cuerdas y al llegar arriba cambian las banderas y las flores. Los *kojtlatlastin* se preparan para realizar esta actividad haciendo ayuno durante todo el mes de abril. Las personas de la comunidad mencionan que aquellos que no se han preparado bien pueden sufrir vértigo, ver que un abismo inmenso se alza ante ellos y pueden llegar a caer.



Figura 26 Kojtlatlastin arriba de la iglesia.

Este mismo grupo de *kojtlatlastin* danza en uno de los costados de la iglesia. En la danza intervienen varios personajes: los *kojtlatlastin*, uno de los cuales carga consigo el *teponaxtle*, cuatro *tekuanes* y dos *perritos*. Las máscaras de los personajes que participan en la danza, las cuerdas utilizadas para escalar la torre de la iglesia, las banderas de México, las velas, las flores y el *teponaxtle* que acompaña la danza, se mantienen a lo largo del año en el altar de quien guarda el *teponaxtle*. El primero de mayo por la noche se realiza una misa frente al altar; las personas que han cooperado con las cosas necesarias para llevar a cabo el ritual del día siguiente y la familia que resguarda el *teponaxtle* son quienes se encuentran presentes ese día.



Figura 27 Altar donde se resguardan el teponaxtle en casa de Don Domingo

El **3 de mayo**, se lleva a cabo el festejo en *Komulian*, donde se ofrenda a los manantiales que surten de agua para consumo humano a la comunidad. El ritual se lleva a cabo durante la tarde. El encargado de la fiesta es el mayordomo de la Santa Cruz. El camino a *Komulian* es más o menos regular y de poca distancia, las personas salen del pueblo, caminan junto a la carretera que conduce a Chilapa y después por el piedemonte. De modo que el ritmo que siguen las personas durante su trayecto es mucho más calmado, dando la oportunidad de que convivan. Al llegar a *Komulian* las personas depositan sus ofrendas en las cinco cruces que ahí se encuentran y luego escogen un lugar para sentarse. En la

parte más baja de la ladera donde se lleva a cabo la fiesta se presentan danzas como la de la conquista, las mulas o los chivos.



Figura 28 Komulian

Los *tlacololeros* comienzan a rodar cuesta abajo para tirar a los que se encuentran de pie distraídos. La gente también se ríe y divierte durante el ritual, pues la alegría también es parte de la ofrenda. En la parte de abajo cerca de la cañada que divide a las dos laderas, se organizan las peleas de *tekuanes*, los *tlacololeros* con ayuda de sus chicotes se encargan de crear un espacio alrededor de los que luchan, evitando que las personas los sofoquen.

Cuando el sol comienza a ponerse los *kojtlatlastin* aparecen corriendo, yendo de cruz en cruz realizando su ritual, una vez han pasado por las cinco cruces que están en el lugar, continúan corriendo por el cerro visitando a las cruces que están en el camino de regreso al pueblo. Las personas emprenden el camino de vuelta.



Figura 29 Los Kojtlatlastin en Komulian

El camino que las personas siguen y por el que los kojtlatlastin corren se encuentran en laderas opuestas, de modo que las personas los siguen con la mirada. Una banda de música acompaña a las danzas y a las personas que regresan, la noche cae en el camino, pero el entusiasmo de la gente no cesa, quienes van platicando sobre lo que aconteció en el día. Al entrar al pueblo, la gente reunida en familias espera afuera de sus casas para ver pasar el desfile de personas y las danzas que retornan de *Komulian*.

El **4 de mayo** es el cambio de mayordomo de la Santa Cruz. La ceremonia se lleva a cabo dentro del pueblo, en la parte norte, en el lugar llamado *Kolosapan*, donde se encuentran los pozos que surten de agua a esta parte de la comunidad. La Santa Cruz es recibida en la iglesia por el mayordomo entrante y llevada hasta *Kolosapan*, donde la instalan en el altar dispuesto frente a uno de los pozos. Ahí se reza el rosario y se realiza un intercambio de collares de flores entre los mayordomos que sella el compromiso adquirido. En la calle que se encuentra junto a *Kolosapan* hay bandas de música de viento que acompañan a las danzas que se presentan ese día, como los maromeros y mecos. Las danzas continúan hasta entrada la tarde.



Figura 30 Maromeros en Kolosapan el 4 de mayo

El camino a Cruzco

En los párrafos anteriores brinde un panorama general de lo que ocurre los diferentes días de las petición de lluvias. La petición de lluvias está integrada por diferentes elementos, uno de ellos que considero relevante es el de los desplazamientos a los lugares, pues es a través de ellos que la gente percibe y aprehende el paisaje.

Las personas inician el recorrido desde muy temprano, antes de que el sol salga, para que éste no dificulte su camino y consigan llegar a la ceremonia desde el inicio. La negrura del paisaje es alumbrada por las velas ardientes que la gente va depositando a los pies de las cruces que están en el camino a Cruzco. A lo lejos, los cerros centellean por las luces de las hogueras y de las lámparas que la gente trae consigo para iluminarse el camino. Cada cierto tiempo, el estruendo de los cohetes invaden el paisaje. En general las personas van en silencio, sobre

todo cuando la oscuridad aún prevalece, sólo se rompe cuando quienes van en grupo se dan indicaciones o se procuran ayuda.



Figura 31 Vistas de los lugares a lo largo del camino a Cruzco recorrido por el Tepehuixtle.

Son varios los caminos que conducen hasta Cruzco, la mayoría de las personas transita por dos de ellos. En general todos los caminos cruzan por el pueblo, el río y los campos de cultivo para finalmente adentrarse en el cerro. Al llegar al piedemonte del cerro, algunos se persignan y se untan mezcal sobre su cuerpo, pidiendo permiso para entrar y que nada les pase. Una de las principales diferencias que existen entre los dos principales caminos que la gente recorre, es la distancia y el esfuerzo que cada uno implica; el camino más corto, cruza por una de las laderas del *Tepeueue*, la cual tiene mayor pendiente y por lo tanto es más cansado, mientras que el más largo, transita por el *Tepehuixtle* y es menos

agotador. Anteriormente, algunas personas también subían hacia Cruzco siguiendo el curso de las cañadas.

Los jóvenes y los adultos con experiencia recorriendo aquellas sendas, avanzan a gran velocidad, sin hacer mucho esfuerzo aparente. En cambio los visitantes y los que van en familia, llevan un ritmo distinto, más lento y pausado. Todos se detienen cada vez que en el camino hay una cruz, cuando las cruces están fuera del camino, las personas se desvían para dejar su ofrenda y luego regresan al paraje. Las cruces pueden ser literalmente cruces de madera o también pueden ser árboles cuyas ramas u otras partes del mismo la asemejan, dos de ellas son *pochocruz* que es una ceiba y la cruz de palma. La ofrenda consiste en collares de flores de cempasúchil y velas, con el transcurso del día las ofrendas se van acumulando, las flores terminan cubriendo las cruces, y las velas se convierten en hogueras que arden a los pies de las mismas.

Cuando la claridad llega, las familias hacen más pausas para descansar. Algunos niños suben vestidos de tekuanes y aprovechan el trayecto para corretearse, aunque segundos después se detengan incapaces de seguir su propio paso. Aunque el día sea fresco, las personas sudan copiosamente, pocos toman agua o comen en el camino, con excepción de las familias con niños, algunas de las cuales son de acatecos migrantes.

Conforme avanzas en el trayecto es posible percibir cómo cambia el clima y la vegetación, como se elevan o disminuyen las pendientes, y con ello se facilita o dificulta seguir caminando. De matorrales, palmares y suelo calizo, la vegetación, el clima y el suelo cambian progresivamente, primero hacia selva baja con numerosas rocas expuestas y finalmente a bosque de encino, con suelos cubiertos de hojarasca y clima más benevolente. A través de esta experiencia corporal directa, las personas saben en qué parte del camino se encuentran, además el esfuerzo y las sensaciones corporales son un referente importante sobre el espacio recorrido y sus características. Pero así como las velas y las flores, el cansancio y el esfuerzo, y la preparación previa por medio del ayuno, son reconocidos como parte de las ofrendas que se brindan ese día.

En este sentido, la “intención” es una noción utilizada por las personas del pueblo para describir ciertos aspectos personales de la petición de lluvias o de otra fiesta religiosa, refiriéndose en primer lugar a los intereses y objetivos que las personas tienen al acudir a un sitio sagrado, pero también al sentido que cada persona le atribuye a las celebraciones rituales y por tanto a como las experimentan.

Tensiones sobre lo sagrado

¿Qué es lo sagrado? y más aún ¿Qué distingue a un sitio sagrado? Las personas de Acatlán definen en una primera instancia como lugares sagrados a aquellos sitios donde te sientes seguro. Estos lugares están marcados con cruces que los distinguen y a las cuales las personas les rinden culto durante rituales colectivos, pero también durante diferentes momentos del año cuando vienen a pedir por su bienestar individual. No obstante las personas también describen los espacios sagrados como lugares peligrosos, los cuales son considerados como el hogar de seres que pueden causarte algún daño. Los curanderos y los especialistas rituales son lo que acuden a menudo a estos sitios. El resto de las personas no los visitan comúnmente, manteniendo una relación de distancia y respeto con dichos espacios. Sin embargo, la frontera entre estos dos tipos de lugares no son claros, pues muchos de los lugares peligrosos también están marcados con cruces. Lo que lo anterior revela es una tensión, sobre lo que lo sagrado significa, pero también entre dos cosmovisiones que no obstante coexisten.

Por un lado, los seres que habitan lugares como montañas, manantiales y cuevas, son considerados en la cosmovisión mesoamericana como seres ambivalentes. Los propietarios de esos lugares y las riquezas que esconden, como semillas, agua y la misma vida, son considerados como inestables y ambivalentes: peligrosos, caprichosos y demandantes, pero al mismo tiempo, dadores de justicia y protección (Barabas 2003a, 61). Pero a la reputación de estos lugares como peligrosos, también subyace el proceso de evangelización. En la tradición oral, los lugares peligrosos devinieron en seguros a través de la intervención de curas. Tal es el caso de Teventana, que significa 'ventana de piedra', una especie de polje al sur de la comunidad. La gente cuenta que en este sitio se formaban trombas y caían fuertes lluvias acompañadas vientos, el cura de aquel entonces les dijo a las personas que en aquel sitio vivía el diablo y esa era la forma en la que se manifestaba. Por ello el cura puso una cruz en dicho lugar y desde ese momento aquel fenómeno meteorológico se detuvo, tal como lo menciona el relato narrado por don Luis.

Mi papá ya falleció y él cuando estaba chamaco dice que, me contaba que siempre quería este llover, pero con, con, con viento, con aire fuerte y se hacia la tromba, siempre, siempre, entonces decían pues que era mal, que era mal, que no estaba bien. Entonces los curas, los sacerdotes que están en Chilapa, como era seminario ahí, sigue siendo seminario, pero estaba ahí la diócesis, ellos bendecían para que se quitara la tromba pues, el agua que se quitara, el tornado de agua, entonces bendecían y se iba, pero siempre dice siempre estaba así. El culebrón de agua se ponía arriba y ahí mero en esa parte se formaba, entonces decía la gente pues que no, está mal, ha de haber algo y sí. Entonces ahí en Teventana, ahí vivía el diablo, ahí tenía su guarida, su asentamiento, ahí estaba viviendo. Entonces cuando se fue a celebrar la misa pusieron la cruz que está ahí en el planecito, hicieron la misa y fueron a bendecir allá. Entonces ese día cuando fueron a hacer la bendición, lo encontraron bajando que pues, le fueron a tirar su casa, le fueron a hacer cosas malas para él y se fue, y hasta entonces ya nunca se ha formado, ya nunca, ya nunca se ha puesto una nube así tan gruesa.



Figura 32 Teventana.

Como hemos mencionado en secciones anteriores, esta área fue evangelizada por la orden agustiniana, cuya presencia estuvo acompañada por la proliferación de cruces en las montañas y en las intersecciones de caminos para espantar al diablo. Acorde con Daniele Dehouve (2002, 139) los religiosos tuvieron que convertirse en taumaturgos para convencer a los indígenas de la eficacia de su religión, a través de acciones prodigiosas que eran bien conocidas en su cultura, por ejemplo hacer que la sequía terminará y la época de lluvias iniciara. La tarea de protegerlos y darles todas las cosas necesarias para sobrevivir, fue movida de sus antiguos dioses a los santos, aunque esto sólo ocurrió en parte, pues siguieron practicando sus antiguos ritos.



Figura 33 Cruces esquineras en una de las esquinas del pueblo.

No obstante, los siglos de evangelización estimularon el aspecto negativo de algunos lugares como las cuevas. Tal es el caso del sitio arqueológico de Oxtotitlán, llamado “la casa del diablo”, por esta razón poca gente lo visitaba, con excepción de los curanderos tanto de Acatlán como de diferentes comunidades, quienes nunca dejaron de acudir. Así mismo en momentos de mucha dificultad, las personas acudían a ofrendar a Oxtotitlán. Hasta hace sólo unas décadas, los tekuanes solían llevar su máscara a las cuevas de Oxtotitlán para ofrendarle por varios días. De modo que la connotación negativa atribuida a este sitio con la evangelización, no prevaleció del todo sobre la visión que previamente tenían sobre él.

Hoy en día, las personas conciben a Oxtotitlán como un lugar poderoso donde los dioses antiguos habitan. Personas de comunidades vecinas y algunas

más alejadas van y depositan sus ofrendas en este sitio, tanto en la cruz que ahí se encuentra como en la estalagmita con forma de jaguar que se encuentra en la cámara central de la gruta. Así mismo desde hace más de una década el sitio pasó a estar bajo resguardo del INAH, las investigaciones realizadas sobre el área, la divulgación de la información generada a la comunidad y el involucramiento de ésta en actividades de cuidado del sitio ha influido en la manera en la que el sitio es percibido, resaltando entre los habitantes su valor histórico y patrimonial.



Figura 34 Estalagmita con forma de jaguar a la cual le depositan ofrendas en Oxtotitlán.

Lo anterior señala varias cosas importantes, una de ellas es que la noción de lo sagrado, no significa lo mismo para todos y además es una construcción histórica, de modo que lo que las personas entienden por sagrado en un lugar determinado se ha transformado a lo largo del tiempo. Los marcadores espaciales como las cruces, además de indicar los sitios sagrados, también cumplen con la función de hablar sobre un proceso histórico. En este mismo sentido la tradición oral muestra y establece lazos con el pasado, dando cuenta de las permanencias

y transformaciones en el paisaje ritual de la comunidad, y en lo que lo sagrado significa para ellos.

Paisaje ritual y memoria

Como hemos ido señalando en diferentes apartados del texto, el paisaje ritual está ligado con la memoria en diferentes formas. En una primera instancia el paisaje ritual remonta a la comunidad a un tiempo mítico, pero además los elementos materiales del mismo indican procesos históricos contenidos en la memoria de la comunidad que son transmitidos mediante la tradición oral y recordados durante actos rituales y cotidianos. Al mismo tiempo ciertos sitios que conforman el paisaje ritual de la comunidad, se caracterizan por contener fragmentos de su historia, son lugares en donde sus antepasados vivieron o donde hay restos arqueológicos.

Así, algunos sitios rituales tan importantes como Cruzco, de acuerdo con la comunidad presentan vestigios arqueológicos, aunque estos no han sido estudiados. Otros sitios rituales en donde se han registrado restos arqueológicos han sido *Oxtotitlan*, *Kiyejtepec*, *Tenantle*, *Komulian*, la Corona, ubicado en el cerro Tekuanzontlan, la Laguna y *Teyapan* (Schmidt 2003, 2005). La cueva de *Oxtotitlan* y el cerro de *Kiyejtepec*, que son los sitios más extensos y ampliamente estudiados, se consideran parte de un mismo sitio habitacional-ceremonial, que fueron ocupados desde el preclásico medio hasta el postclásico tardío (Schmidt 2010). Debido a que no existen estudios arqueológicos más detallados de estos sitios y son escasos los estudios históricos, no se sabe a ciencia cierta si ha existido continuidad en el uso ritual de estos sitios o más bien se trata de procesos de reapropiación.

Lo cierto es que en el caso del sitio arqueológico de Oxtotitlán, su importancia y los valores que actualmente le atribuye la población se han visto reforzados por las investigaciones arqueológicas del sitio y la participación de la comunidad en los trabajos de restauración y gestión.

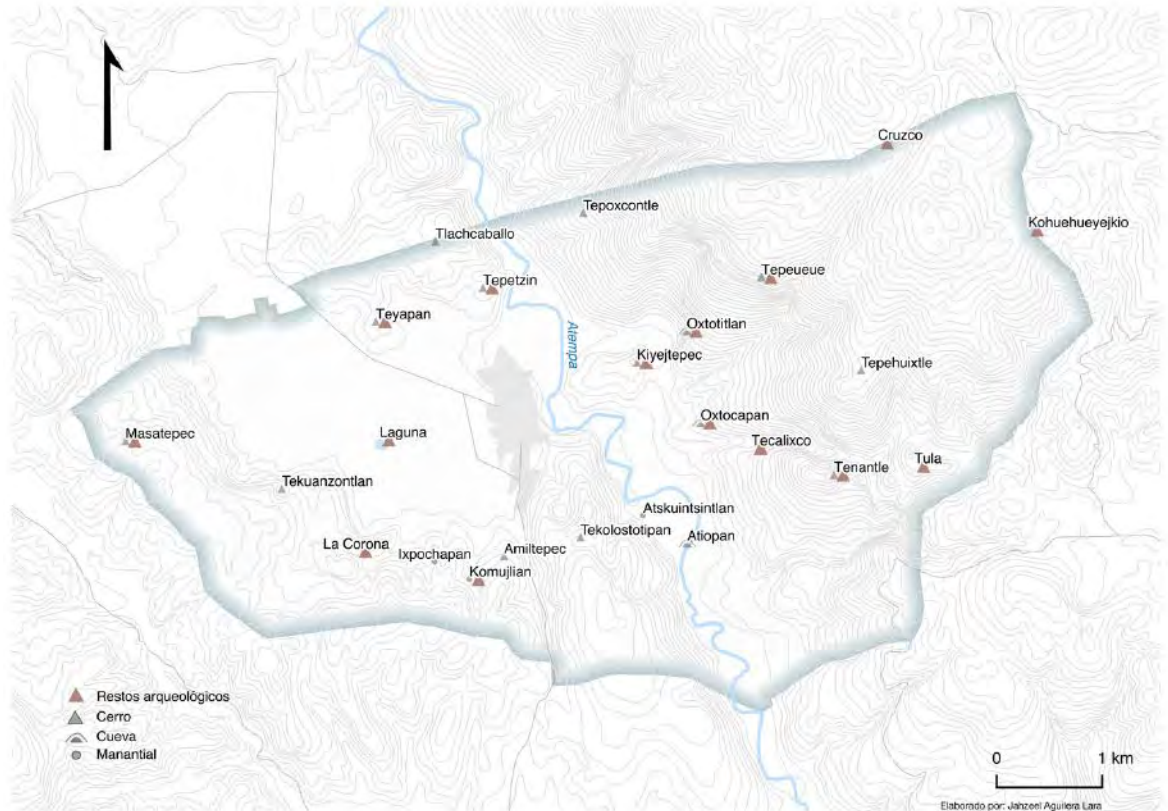


Figura 35 Sitios donde existen restos arqueológicos.

Otro sitio importante es el cerro de *Tekuanzontlan*, ubicado al sur del actual territorio de la comunidad, del cual se cuenta que antes de que Acatlán estuviera sobre el valle, era aquí en donde se localizaba el pueblo. Dos son las versiones sobre este antiguo asentamiento, la primera se remonta a los desplazamientos de los pueblos en la época prehispánica y menciona que cuando los actuales habitantes de Acatlán llegaron a esta zona, fueron a pedirle a los habitantes de Zitlala tierras, quienes siendo egoístas y deseando que se fueran pronto, les dieron las tierras cercanas a la laguna. Otro relato, narrado por don Luis, menciona que este sitio fue ocupado durante la revolución para resguardarse de la guerra y cuando esta se acabó, bajaron al valle.

Pues hace años cuando estuvo el pueblo viejo allá arriba fue cuando estuvo lo de la revolución, más antes yo creo de la

revolución, porque estaban hasta allá arriba, pero se ven todavía este, rastros donde hubo viviendas, algo así, todavía hay algunos vestigios, por ahí se ve, sí, así, este, pero digamos este, ellos no, no porque tuvieron conflicto se vinieron por aquí, sino que ellos quisieron pasarse aquí, porque aquí es llano, ya no había pleito, ya no había guerra, ya no había nada y había mucho terreno para sembrar y ellos estaban hasta arriba, entons se asentaron otra vez por aquí cerca.

Este lugar está marcado al igual que los otros sitios sagrados por una cruz en lo alto del cerro, que de acuerdo con don Luis: “ se conoce como un pueblo viejo, un lugar sagrado para la gente”. De manera individual las personas acuden a dejar ofrendas y es considerado sagrado, porque aunque no se conoce con certeza cuando vivieron ahí, se mantiene en su memoria como un lugar que en algún momento de su pasado habitaron y que por lo tanto habla de dónde vienen y quienes son ellos.

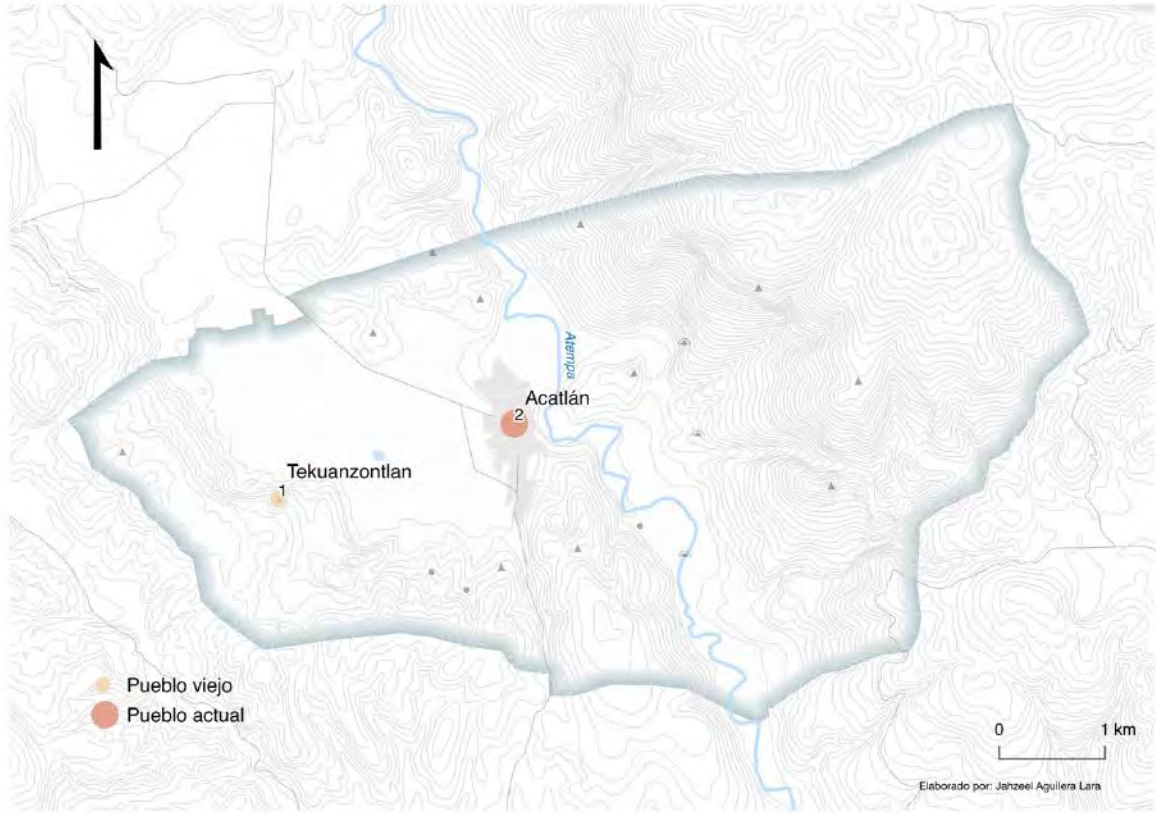


Figura 36 Ubicación anterior y actual de Acatlán.

divide a los dos pueblos, hay venta de productos como agua fresca y embotellada, refrescos, cervezas, frituras, *bon ice*, etc. El hecho de que se encuentre fuera de Acatlán, responde a una medida de la comunidad de disminuir el comercio en sitios rituales, práctica que se ha venido dando desde hace al menos 20 años. Lo que es interesante de señalar es cómo aunque se trata de una misma superficie, sin ningún rasgo del relieve que cambie u otro atributo que varíe, el lindero lo transforma en un espacio completamente diferente, un espacio no ritual y no sagrado para ellos. Cruzco termina donde la cerca empieza.

En este sentido, uno de los cambios en las fronteras del paisaje ritual más evidentes, ocurrió cuando sus límites legales fueron revisados y un lugar llamado “Dos cruces” donde ellos solían ir a ofrendar como parte del itinerario de la petición de lluvias, quedó fuera de las fronteras del territorio. Desde entonces las personas no van a visitarlo como parte del ritual colectivo, aunque algunos todavía van individualmente.

Pero, ¿por qué razón las fronteras agrarias constriñen las del paisaje ritual? Como se expuso en la sección sobre la configuración del espacio regional, Acatlán y otras comunidades de la región tienen una larga historia de despojo y lucha por la propiedad de la tierra. El área de Chilapa sufrió el despojo de sus tierras a manos de familias poderosas y del clero secular para el establecimiento de trapiches y haciendas. Durante la época de la independencia hubo abundantes conflictos por la tierra, pero a pesar de ello las haciendas siguieron creciendo en número. La revolución tampoco transformó la estructura de la propiedad de la tierra, pues fueron los terratenientes los protagonistas del movimiento revolucionario en la región. Fue hasta el gobierno de Lázaro Cárdenas y a partir de él, cuando el proceso de entrega de tierras y restitución de las mismas empezó en la región.

En el caso de Acatlán, después de la revolución mexicana, se establecieron dos haciendas y más de diez trapiches (Matías 2000, 99), de modo que durante gran parte del siglo XX las tierras de riego estuvieron dedicadas a la producción de caña de azúcar. Como muchas de las haciendas del área, estas se

encontraban en propiedad directa o indirecta del clero de Chilapa, quienes aprovechándose de su posición y de la fe de la gente, los amenazaban si intentaban recuperar sus tierras. A pesar de esto, la comunidad de Acatlán, encabezada por sus autoridades no detuvieron las gestiones para que sus tierras fueran confirmadas y tituladas, sus tierras comunales les fueron restituidas en 1956 por resolución presidencial, misma que fue ejecutada un año después (PHINA).

No obstante, el proceso de devolución de sus tierras no estuvo ausente de problemas, pues los dueños de las haciendas reclamaron su propiedad sobre ellas, interponiendo un amparo agrario. Trabajar la tierra fue la forma en la que la comunidad recuperó la ex hacienda de Atskuintsintlan. De 1984 a 1989, las tierras se trabajaron colectivamente por todos los miembros de la comunidad. En 1990, cuando el conflicto parecía haber terminado, la estrategia de uso cambió y se comenzó a hacer un uso rotativo de las parcelas de riego.

La tierra de otra de las haciendas, la hacienda “El Rico”, fue pasando a manos de miembros de la comunidad poco a poco, mediante la compra de tierras, la cual fue tolerada y aceptada por los principales del pueblo. No obstante, también hicieron esfuerzos para recuperar las pocas tierras restantes para el núcleo agrario interponiendo peticiones a distintas instancias agrarias. La lucha por la certeza legal de sus tierras ha sido un largo proceso y no está concluida del todo, pues aún hoy continúan apareciendo personas que se atribuyen la propiedad de los terrenos de las ex-haciendas.

Aunque conflictos menores, Acatlán también ha tenido disputas por la tierra con pueblos vecinos. Anteriormente, las señales que marcaban donde empezaba y terminaba el pueblo eran montones de piedra, pero a raíz de un conflicto de tierras con el pueblo vecino de San Marcos de las Rosas, en 1999 se pusieron nuevas mojoneras alrededor del pueblo. La comunidad entera participó recorriendo el territorio de Acatlán, reconociendo los límites y construyéndolas. Las mojoneras las hicieron de piedra y cemento, y se cercó el lindero que divide Acatlán de San Marcos usando alambre de púas.

En este sentido vigilar que los linderos de la comunidad no se traspasen y reafirmar la posesión de su territorio, es una actividad que la comunidad realiza todo el tiempo y de distintos modos. La más evidente es la labor que como autoridades realizan el comisariado de bienes comunales y el comité guarda campo realizan, pero las personas también reafirman las fronteras del pueblo a través de actos rituales.

Un claro ejemplo es el ritual que se lleva a cabo durante el cambio de autoridades, cuando recorren y marcan los tres perímetros de protección del pueblo: el área residencial, los campos de cultivo y las fronteras de la comunidad, ofrendando a las cruces guardianas que delimitan dichas áreas. El propósito es formar círculos de protección en torno al pueblo y a sus autoridades, para impedir que cosas malas entren a la comunidad y la perjudiquen.

Una vez que el comisario municipal formaliza su nombramiento, recibiendo la vara de justicia llamada *tlatopilli* de manos del presidente municipal de Chilapa. El comisario entrante se presenta en la iglesia y luego en la comisaría, donde se le hace entrega del bastón de mando. Durante los siguientes días el comisario y su equipo de trabajo realizan un novenario, por la noche se reúnen en la iglesia a hablar con los dioses del pueblo, pidiendo porque las cosas se desenvuelvan de la mejor manera posible.

El último día del novenario, la autoridad entrante y quienes lo apoyarán, establecen el primer círculo de protección sobre el área residencial de Acatlán. Este ritual es llamado *tlakaltsakuilillo*, es decir la protección de las casas. El área habitacional está conformada por dos niveles, el primero con 8 esquinas y el segundo con 18. En cada esquina hay cruces a las que ofrendan flores y velas, a las cuales piden por el bienestar de quienes viven cercanos a ellas y por el de todo el pueblo.

Al día siguiente se recorren los linderos de la comunidad, dejando ofrenda a las 280 cruces que se encuentran dispersas en la comunidad, para formar un cerco de protección alrededor de toda el área agraria. A este ritual se le llama *tlalsatcuilillo* y durante este se ofrenda a las cruces del campo, a las que se

encuentran en los cerros, en los manantiales, cuevas y en los linderos. De acuerdo con Marcos Matías se le da especial preferencia a los lugares donde se sabe que habitan los dioses antiguos, como Oxtotitlán, pidiéndoles que vigilen las tierras de cultivo, los montes, los cuerpos de agua y los animales, que no haya sequías ni hambre o cosa alguna que los aqueje.

Los recorridos en círculo o *tlayebalolo* es otro tipo de recorrido que se realiza en torno a los límites de la zona habitada. Una de las ocasiones en las que se realiza es en la víspera de la fiesta patronal del pueblo. Así mismo en el contexto de la petición de lluvias los *kojtlatlastin* recorren las diferentes áreas de protección del pueblo. Y el primer día de cada mes los comuneros suben a Cruzco, aunque no ofrendan a todas las cruces, ni rodean el pueblo, este ritual tiene como propósito trazar un círculo de protección en torno a ellos mismos, a sus familias y al pueblo.

Samuel Villela, estudioso de la ritualidad de los pueblos de la Montaña de Guerrero, ha documentado rituales con un sentido similar en la comunidad de Xalpatlahuac donde se realiza un recorrido ritual sobre los cerros que demarcan la comunidad. Además en sus estudios sobre títulos primordiales también se encuentran representados pictográficamente este tipo de rituales, donde además de recorrer los límites de la comunidad, aparecen prácticas como arrancar yerbas o tirar piedras, como actos de territorialización. Jiménez Padilla y Villela Flores (2003) siguiendo el pensamiento de Gruzinski (1993) proponen que el sentido de estos recorridos es trazar fronteras que distinguen al espacio interior de la comunidad del exterior, encerrando a la comunidad en sí misma. Desde su perspectiva los recorridos en los linderos son tanto un acto de territorialización como de consagración del territorio donde a través de la demarcación de límites se rememoran la fundación de los pueblos, al ser una pieza central de éste proceso, y se legitiman los derechos sobre la tierra, apareciendo como un “acto espiritual, casi sacramental”.

En el caso de Acatlán, durante estos rituales de cerramiento se trazan las fronteras del territorio, siendo al mismo tiempo un acto de territorialización y

sacralización, pero también se trazan los límites en torno a distintas unidades del paisaje, así como alrededor del cuerpo de la persona. Las fronteras establecen una adentro y un afuera, un nosotros y un ellos. El espacio interior y el nosotros es lo que el ritual encierra y distingue, tanto si las personas caminan en torno a un perímetro definido, como sí lo hacen hacia un lugar tan simbólico como Cruzco, que condensa un sinnúmero de significados y valores, puesto que en ambos casos a través del ritual la comunidad refrenda su relación con las entidades divinas, asumiendo cada uno el compromiso de actuar en reciprocidad.

En el caso del ritual del cambio de autoridades, el comisario municipal que además de sus obligaciones civiles tiene a su cargo la organización de los rituales más importantes de la comunidad, asume el compromiso de llevar a cabo la celebración de los rituales. Es sólo a través del cumplimiento de la relación recíproca entre la comunidad y las entidades divinas que ese espacio-tiempo al que ellos apelan puede ser mantenido. En suma el paisaje ritual está constreñido por los límites agrarios y el cambio en la propiedad de la tierra. Pero también el ritual traza fronteras y crea espacios, reales y simbólicos, en torno al territorio y a un estado de las cosas, que protegen a la comunidad y su devenir.

Paisaje ritual y poder

“Sacred space anchor more than merely myth and emotion. It anchors relations of meaning and power that are at the stake of a larger social reality”

Chidester y Linenthal (1995, 17)

Durante mi investigación, emergió una cuestión que no tenía contemplada sobre la relación entre la producción del espacio sagrado y el poder. Si tenemos en mente esta relación y volvemos a observar algunos de los apartados anteriores podremos ver que a la configuración del paisaje ritual subyacen relaciones de poder, tanto aquellas que ocurren al interior de la comunidad entre sus miembros, como las que ocurren entre Acatlán y otras comunidades, y entre ésta y otros grupos de poder. En este sentido, cabe remarcar que durante el ritual se reafirman las relaciones de poder existentes en la comunidad, los roles y las relaciones sociales, así como los límites del territorio y la propiedad de la tierra ante las comunidades vecinas, pero también ante otros grupos de poder.

En este apartado me centraré en hablar sobre este último aspecto, particularmente sobre las relaciones de poder entre Acatlán y el crimen organizado, y la manera en la que influyen en la formación del paisaje ritual de la comunidad. En relación con lo señalado, Acatlán solía ser un lugar seguro para desarrollar investigaciones, pero la región entera se ha transformado en los últimos años debido a las actividades del crimen organizado. En el área que es de nuestro interés dos organizaciones criminales, Los Rojos y Los Ardillos, se disputan el control del territorio. Los Rojos tienen influencia en 37 municipios en las regiones Centro, Norte y Montaña, extendiendo sus actividades al estado de Morelos y al estado de México. En el caso de Los Ardillos, estos se encuentran presentes en ocho municipios en las regiones Centro y Montaña (Sánchez Valdés 2015).

Los grupos antes mencionados además de dedicarse a la producción de amapola y mariguana, realizan otras actividades ilegales como el secuestro y la

extorsión. Las drogas que producen son vendidas a intermediarios quienes las comercializan fuera del país. Debido a que las áreas en las que operan se sobrelapan, las peleas entre grupos que buscan mantener el control de los municipios se han incrementado (Kyle 2015 y Sánchez Valdés 2015).

Actualmente Acatlán se encuentra en un punto estratégico entre “La Montaña” que es un importante área de cultivo de amapola y Chilapa, la ciudad más cercana y punto importante de distribución de droga, pues se comunica con las regiones de la Montaña, la región Centro y Acapulco, así como con el centro del país. Debido a ello y a su geografía montañosa, propicia para esconder armas y drogas, Acatlán se ha vuelto un área de tránsito, que los criminales han tratado mantener bajo su control, ejerciendo el miedo y la violencia mediante la agresión física y la desaparición y el asesinato de personas.

Además de lo anterior una de las estrategias que han utilizado ha sido la irrupción en lugares sagrados. Tal es el caso de Cruzco, uno de los sitios rituales más importantes de la comunidad donde se desarrolla el ritual de petición de lluvias. Mientras realizaba mi trabajo de campo, en mayo del 2015, justo unos días antes del ritual de petición de lluvias, un grupo criminal distribuyó panfletos en las casas, en los cuales advertían de un enfrentamiento con otro grupo criminal en el sitio sagrado de Cruzco. Por esta razón algunas personas pensaban no ir y otras ir rápidamente a presentar su ofrenda y retirarse, pues no estaban seguras si la pelea realmente sucedería, y qué decisión tomarían las autoridades y los responsables de la petición de lluvias respecto a su realización. Lo que sucedió en aquella ocasión fue que el ritual de petición de lluvias no fue cancelado. Aunque con menor afluencia que en años pasados, las personas fueron a Cruzco y nada malo sucedió.

Durante ese mismo año, un grupo armado se instaló en los terrenos del sitio sagrado de *Atskuintsintlan*, lo cual fue interpretado por la comunidad como una afrenta a ellos y a las entidades que habitan dicho espacio. Este mismo grupo fue abatido casi en su totalidad en un enfrentamiento posterior en Chilapa contra el grupo contrario. Las personas de Acatlán narran que un día antes de que tal

cosa sucediera, una entidad con apariencia de hombre de baja estatura enfrentó a los que acampaban en *Atskuintsintlan* advirtiéndoles que se fueran, pues no tenían nada que hacer ahí. El grupo armado le respondió al hombre con una ráfaga de balas, pero nada le sucedió, al contrario sólo se reía de ellos y posteriormente desapareció. Al día siguiente las personas que habían profanado *Atskuintsintlan*, formaban parte del saldo de muertos en Chilapa.

En el ámbito de la vida cotidiana, la propia circulación de las personas por los terrenos comunales, ha cambiado como resultado del tránsito de diferentes grupos criminales en su territorio. Tanto las autoridades comunales que tienen por obligación cuidar del territorio, como quienes tienen sus terrenos cerca de donde transitan estos grupos, son quienes se encargan de advertir sobre haberlos visto en tal o cual parte, señalando para el resto de la comunidad los sitios por donde se puede pasar y por donde no.

La apropiación de los espacios públicos y los horarios para hacerlo también se ha transformado, debido a que los actos de violencia más crueles en la comunidad han ocurrido en ellos. Así, mientras que antes las personas solían reunirse en las tardes y noches en la plaza del pueblo para socializar, cada vez más los espacios de reunión se han ido moviendo de lo público a lo privado, y los tiempos apropiados para permanecer en ellos se han circunscrito a horarios diurnos. La visita a sitios sagrados de manera individual también se ha visto restringida por esta razón, limitando sus itinerarios para evitar encuentros a solas con hombres armados.

De modo que, para los grupos del crimen organizado que operan en esta región, mantener el control del territorio no sólo implica ser el único grupo criminal operando, sino también ejercer coerción sobre las poblaciones y sus modos de vida, así como de los espacios que son sumamente significativos. Apoderarse de los sitios sagrados, es tener el control sobre los sitios donde la gente se reúne; donde la fe, la identidad y la memoria residen. Pero además irrumpir en el ritual, tratar de evitar su realización, es quitarle el poder a la comunidad de organizarse,

congregarse y poner en juego lo común para celebrar algo que les da sentido y fuerza como comunidad.

Por el contrario, en la realización del ritual, la comunidad se niega a que le arrebatan el control del territorio y el poder que emana de la capacidad para llevar a cabo cosas en conjunto. Pues como afirma Michel Foucault (1990, 95) “Donde hay poder, ahí hay resistencia”. El poder desde esta perspectiva es una relación de fuerzas y la resistencia una fuerza que se opone a otra. De modo que es bajo esta relación de poder que los límites del paisaje ritual se están moviendo, no hacía un lado en particular o hacía otro, sino en ambas direcciones, y que el territorio está siendo disputado.

Tanto el poder que mediante el uso del miedo y la violencia ejercen los grupos delictivos y coaccionan el actuar de la población, como las acciones de resistencia de la comunidad, que si bien no se traducen en enfrentamientos directos, sino en estrategias culturales colectivas, están influyendo en el movimiento de los límites del paisaje ritual.

Así, como Chidester y Linenthal plantean, las relaciones de poder jerárquicas están en la base de la formación de la realidad social; en las luchas simbólicas y materiales sobre la apropiación y desposesión del espacio, jugando un papel clave en la formación de los espacios sagrados. Para los autores antes citados cuando un lugar se hace sagrado, dicho espacio posee un excedente de significados que provoca pugnas alrededor de ellos, y son las peleas por la apropiación de dicho excedente simbólico las que van definiendo los límites del espacio sagrado (Chidester y Linenthal 1995).

En el caso de Acatlán, el ritual se constituyó en una forma de resistencia y de ejercicio del poder; de disputar y apropiarse el espacio, de establecer límites, pero también de reafirmar los significados que la comunidad le atribuye. Así, desde la producción del espacio sagrado a través del ritual, la comunidad se niega a perder el control de su territorio, y a partir de tratar de evitar su producción el crimen organizado pretende apoderarse de él.

Al mismo tiempo, fue a través de los relatos que la gente cuenta sobre la irrupción del grupo armado en *Atskuintsintlan* que la comunidad reafirmó el significado y los atributos de dicho sitio, como un espacio sagrado donde habitan entidades poderosas que cuidan de la comunidad, al tiempo que enseñó que dichas formas de comportamiento son vista de manera reprobable y tienen consecuencias negativas.

Si bien estas estrategias de resistencia no son de confrontación directa, algunos casos en el país muestran cómo la irrupción del crimen organizado en su territorio y específicamente en espacios que tienen una connotación sagrada ha derivado en enfrentamientos frontales que han terminado por la expulsión de dichas organizaciones criminales de su territorio. Tal es el caso de Cherán, comunidad indígena *p'urhépecha* que a raíz de la tala indiscriminada de sus bosques se unió para defender su territorio, teniendo como soporte de su lucha la espiritualidad ²⁹.

A raíz de lo anterior podemos concluir que las relaciones de poder están jugando un papel importante en la configuración del paisaje ritual de Acatlán, particularmente en la definición de límites que están siendo establecidos por la relación de fuerzas entre el crimen organizado y la comunidad. Pero a su vez es a partir del ritual y de la narrativa oral que las personas pugnan el valor y los significados atribuidos al paisaje. De modo que el paisaje ritual de Acatlán, transita en palabras de Kong (2001) de lo poético a lo político, y luego de nuevo a lo poético. Puesto que las relaciones de poder y la experiencia de lo sagrado se intersectan en múltiples formas y direcciones.

²⁹ Como parte de las acciones que tomaron, estuvieron el cierre de las entradas al pueblo, la detención de los camiones que transportaban madera ilegalmente y la realización de acciones de vigilancia en el pueblo. Una vez que las entradas al pueblo se cerraron, las personas instalaron altares en las calles y encendieron fogatas junto a ellos, organizándose para rezar y comer juntos (González Candia 2015).

Paisaje ritual y manejo

En este apartado exploraremos las maneras en que el ritual está relacionado con el manejo del paisaje, partiendo de la propuesta expuesta en el marco teórico de las tres maneras en que se interrelacionan: como una forma de manejo en sí, como una práctica que puede mediar acciones de aprovechamiento o conservación y como patrimonio sujeto a la gestión.

Como una forma de manejo del paisaje, las prácticas rituales propiciatorias; aquellas que tienen como propósito pedir por lluvias y por el término de estas, por el nivel de los cuerpos de agua y por el crecimiento de los cultivos, no piden sólo por un elemento o actúan de manera aislada, sino que forman parte de una serie de acciones que las personas llevan a cabo a lo largo del ciclo agrícola para propiciar estados y configuraciones del paisaje, siendo tan importantes como las prácticas de aprovechamiento agrícola para conseguir diferentes modos de ser temporales del paisaje. Así las fiestas del ciclo agrícola ritual más importantes para la comunidad marcan al mismo tiempo el tránsito de una época a otra, el cambio en las actividades que la gente desempeña y por lo tanto el cambio en el paisaje. Esto se expresa de manera integrada en el ciclo agrícola ritual de la comunidad.

De modo que, así como la quema de los *tlacololes* es necesaria para abrir claros para la siembra y proporcionarle nutrientes al suelo a través de las cenizas, las peleas de tekuanes son precisas para que procesos biofísicos como las lluvias y la fertilidad de la tierra se desencadenen, y para que de esa manera el paisaje transite de un estado marcado por la sequía a uno caracterizado por las lluvias, el reverdecimiento del monte y de los campos. De la misma forma, para que las plantas de maíz crezcan, las personas tienen que seleccionar las semillas que más les agradan, sembrarlas, abonar a las plantas de maíz y deshierbar cada cierto tiempo la parcela, pero al mismo tiempo en cada etapa del desarrollo de la planta de maíz la comunidad debe realizar una serie de prácticas rituales encaminadas a propiciar el crecimiento de los campos de cultivo. Por último, el aspecto del paisaje que se persigue a través de las fiestas de cierre del ciclo

agrícola ritual, que son Xilocruz, San Miguel y Todos Santos es la de un paisaje sin lluvias, con campos de cultivo en un estado maduro y marcados por la actividad de la cosecha.

En otro sentido, el ritual también puede ser entendido como una práctica que influye o media las acciones de aprovechamiento o conservación que se llevan a cabo en ciertos espacios. Estas prácticas rituales están encaminadas a pedir permiso, se llevan a cabo sobre todo en términos individuales y no están sujetas a un momento específico en el calendario, sino que se realizan en el ámbito de la vida cotidiana cada vez que desean acceder a ciertos espacios y obtener sus bienes. Las ofrendas se dan a cambio de lo que desean obtener y pueden ir desde objetos materiales hasta la propia vida humana. En el caso de Acatlán, las personas piden permiso para acceder a espacios como el monte, así como a los manantiales y otros cuerpos de agua. Si las personas no siguen este comportamiento, pueden no tener acceso a los bienes deseados o caer desgracias sobre quienes han procedido de manera incorrecta, ya sea sobre los individuos o sobre el pueblo en general.

Existen diversos relatos que dan cuenta de lo anterior sobre todo con relación al acceso a los cuerpos de agua. Una de estas historias es acerca de *Komulian*, sitio donde se encuentran los manantiales que abastecen de agua para consumo humano. La narración refiere que cuando la comisión de reforestación decidió poner un letrero sobre *Komulian* como reserva ecológica y cultural a la entrada de la comunidad, mandaron a traer a un pintor de fuera para realizar este trabajo. El pintor no dejó ofrenda alguna mientras lo realizaba y por ello tuvo un accidente grave. Las personas de la comunidad después de enterarse del suceso le sugirieron que volviera al pueblo y pusiera una ofrenda, y fue hasta después de haber hecho esto que pudo recuperarse.



Figura 38 Letrero sobre Komulian a la entrada del pueblo.

Esta situación se repite en los distintos cuerpos de agua que hay en la comunidad, así como en el monte. Cada vez que las personas desean acceder a un espacio y aprovechar algún elemento de éste tienen que hacerlo de manera apropiada, pidiendo permiso a las entidades que lo habitan por medio de rezos y ofrendas. Una de las historias sobre los trabajos para conducir el agua de *Atskuintsintlan* al pueblo narrada por don Pedro da cuenta de lo anterior:

La historia de la lucha por el agua en Acatlán es larga. Cuando empezaron la lucha por tener agua, lo que hicieron fue cavar un enorme pozo enfrente del atrio de la iglesia, ahí donde ahora se pelean los tigres, lo hicieron usando bueyes, pero toparon con piedra y no pudieron seguir. De ahí fue que empezaron con la idea de traer el agua de *Atskuintsintlan*. Lo que se dice es que el albañil que dirigía la obra cayó enfermo, entonces mandaron a llamar a un

curandero para que se recuperara. Entonces el curandero le ofrendó al manantial para que pudiera mejorar.

Además de esto por lo menos tres veces el tubo que iba a transportar el agua se movió del lugar. Lo acomodaban encima de su base de cemento y aparecía despegado, movido de su lugar.

En términos generales, la comunidad reconoce que estos espacios y los bienes que albergan no les pertenecen, y que por lo tanto deben hacer un buen manejo de ellos. Lo cual implica por un lado seguir una serie de comportamientos éticos entre las personas y con las entidades divinas, tales como la cooperación, la reciprocidad, el respeto y la equidad, como la realización de acciones orientadas a su conservación mediante la limpieza, reforestación y declaración de espacios protegidos. Es a través de llevar a cabo estas acciones y de tener un comportamiento éticamente aceptable que la configuración del paisaje presente y futura se puede mantener, de lo contrario ciertos elementos o cualidades del mismo son susceptibles a desaparecer, como consecuencia de sus acciones y también como castigo por parte de las entidades divinas.

En este sentido la connotación sagrada del paisaje se establece en cierta medida como una categoría de protección sobre el paisaje, que intermedia la relación de la comunidad con el espacio que habita, lo cual se traduce tanto en un comportamiento ritual alrededor del sitio, como en un aprovechamiento adecuado de los bienes que dichos espacios mantienen. Es importante mencionar que si bien este aprovechamiento está mediado por los conocimientos tanto tradicionales como técnicos que poseen sobre las dinámicas ambientales, en realidad son una serie de lineamientos básicos alrededor de su comportamiento los que regulan el aprovechamiento, como no usar más de lo que necesitan, compartir con los demás lo que dichos espacios les proveen y participar en los trabajos colectivos de limpieza, reforestación, prevención de incendios, etc.

Por otro lado, el paisaje ritual es considerado por la comunidad como algo valioso que debe preservarse y gestionarse, pues habla de ellos mismos, quiénes son, cuál es su cultura, de dónde vienen y sus perspectivas futuras. No obstante los elementos y atributos que deben preservarse del paisaje ritual, y las estrategias para hacerlo, varían según los sectores de la comunidad y no están exentos de conflictos.

Para las autoridades y los campesinos, esto ya se logra con la reproducción del ciclo agrícola-ritual de la comunidad año con año, pues es a través de este que el paisaje se sacraliza y se reafirman los convenios con las entidades sagradas, asegurándoles en un futuro inmediato cierto estado del paisaje que es necesitado por quienes se dedican al campo, pero también por toda la comunidad. Así mismo, para las autoridades el ritual ayuda a mantener la organización y la cohesión social, lo cual es esencial para el futuro de la comunidad. En este sentido, la organización de la comunidad y la cohesión de la misma no sólo tiene que ver con las personas que viven ahí, sino también con los que viven fuera y vuelven cada año, pues a pesar de esta circunstancia los migrantes forman parte de la comunidad y han sido parte central de su desarrollo a lo largo de su historia reciente.

No obstante lo anteriormente dicho, la migración y los migrantes han producido cambios socioculturales en la comunidad e introducido una serie de elementos en el ritual, que para cierto sector de la comunidad trastoca lo que consideran valioso y digno de conservarse. Tales como el cambio en la vestimenta utilizada en ciertos actos rituales, como en la pelea de *tekuanes* y la ostentación con la que realizan las fiestas (Díaz 2003). Además de la migración, otros fenómenos sociales que han producido cambios socioculturales tienen que ver con el cambio en las actividades económicas, donde la agricultura ha cedido su lugar al comercio y al sector de los servicios como la principal actividad proveedora de ingresos monetarios, el cambio en el nivel educativo y el número de profesionistas, así como la interacción cada vez mayor de la comunidad con

los fenómenos y transformaciones regionales, nacionales y globales producto de la modernidad.

En este sentido, hay sectores de la comunidad que no ven con buenos ojos los cambios que han ocurrido durante las últimas décadas en la comunidad. Entre estos sectores se encuentran las personas mayores, que han visto como se ha transformado la comunidad, y los intelectuales, interesados por su pasado y cultura. No obstante el sentimiento compartido por ambos grupos, son los últimos quienes aspiran a recuperar el sentido original del ritual, pues consideran que con el paso del tiempo el significado de las cosas se ha perdido o distorsionado. En este sentido, este sector de la comunidad ha generado estrategias de intervención, para tratar de contener ciertos procesos, algunas de las cuales han sido más exitosas que otras. Por ejemplo, en el año 2013 emprendieron una campaña para prohibir el uso de celulares y cámaras para tomar fotos y grabar videos; así como para eliminar las actividades comerciales llevadas a cabo por personas de la comunidad, para satisfacer la demanda de los visitantes; y erradicar el uso de trastes desechables el día de la fiesta de petición de lluvias.

En mayo del 2013, los fotos y videos fueron prohibidos y aunque el sentido principal era evitar que las personas de fuera de la comunidad lucran con las grabaciones de la fiesta³⁰, la prohibición se hizo sin distinción. Así mismo durante ese año no se usaron desechables y tampoco se vendió. Lo anterior generó fuertes críticas hacia las autoridades y hacia las personas que impulsaron dichas acciones, pues aunque varios de estos elementos que se prohibieron son percibidos de manera negativa por muchos otros sectores de la comunidad, su prohibición no fue vista como una decisión acertada, pues generó suspicacias y puso en riesgo uno de los propósitos sociales del ritual que es el generar unión e integrar a sus miembros.

Por lo anterior una iniciativa de esta naturaleza no se ha vuelto a repetir, en cambio han generado otro tipo de estrategias orientadas hacia la concientización

³⁰Todos los años se comercializan en Chilapa videos de las fiestas de diversos pueblos de los alrededores, generalmente quienes realizan dichas grabaciones son externas a la comunidad.

y el cambio gradual de hábitos y actitudes, a partir del reconocimiento de las cosas que valoran y quieren preservar y de las que no, para preservar aquellos aspectos que consideran importantes de la producción ritual del paisaje en su dimensión colectiva. Una de las estrategias ha sido la campaña en redes sociales para no dejar basura durante la festividad. En este sentido las redes sociales como el Facebook se han convertido en foros para reproducir su cultura, intercambiar puntos de vista y discutir sus problemas.



Figura 39 Campaña en redes sociales previo a la fiesta de petición de lluvia.

Así mismo un grupo de jóvenes de la comunidad agrupados en el “laboratorio de arte TETL” han comenzado a realizar intervenciones artísticas en su comunidad por medio de teatro, artes plásticas y la realización de libros ilustrados, estos últimos hablan sobre la razón de ser de la petición de lluvias y son construidos a partir del dialogo con las personas mayores de su comunidad acerca del porqué de la festividad y el cómo se hacía antes, con el objetivo de conocer y dar a conocer su cultura y el sentido de las cosas tanto a miembros de la comunidad, como a personas externas que los visitan.



Figura 40 Libros ilustrados sobre el ritual de petición de lluvias. Fuente: Laboratorio de arte TETL

Existen otras acciones de protección del paisaje derivadas de la valoración que la comunidad hace de este, tales como la declaración de áreas protegidas o la participación en iniciativas externas de conservación del patrimonio histórico y cultural. En el caso de las áreas protegidas se trata de espacios considerados sagrados, principalmente manantiales y zonas de recarga, donde la comunidad concentra sus esfuerzos de limpieza y reforestación. Tales iniciativas son encabezadas por las autoridades de la comunidad, particularmente por el comité de reforestación, pero la comunidad entera forma parte de ellas en mayor o menor medida, mediante su participación en el trabajo colectivo.

En el caso de la participación en iniciativas externas de conservación del patrimonio histórico y cultural, hago referencia al caso del “Proyecto de conservación integral de pinturas rupestres de Oxtotitlán” iniciado en el 2003 por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), en el que la comunidad ha participado de manera activa en acciones de restauración y gestión del sitio durante poco más de trece años. Oxtotitlán además de ser un sitio de valor histórico para comprender el pasado de la región, forma parte del paisaje ritual de Acatlán, los significados y valores atribuidos al sitio por la comunidad, lo hacían un lugar digno de respeto, con importancia ritual visitado por los curanderos y tekuanes, pero al mismo tiempo “abandonado” el resto del año, pues por diversas razones históricas comentadas con anterioridad, se le consideraba la casa del diablo. No obstante, quienes visitaban a menudo el sitio eran los alumnos de

secundaria y preparatoria de los alrededores, quienes practicaban el grafiti sobre las paredes de roca contribuyendo al deterioro de las pinturas rupestres del sitio.

Dada la importancia que el sitio tiene para la comunidad y el interés por conocerlo mejor, la respuesta de la comunidad ha sido de colaboración para con las acciones impulsadas por el INAH. Además de los voluntarios que realizaron las acciones de limpieza del sitio cuando el INAH inició sus actividades, desde el 2005 se incorporó a la estructura organizacional de la comunidad el Comité de Preservación del Patrimonio Cultural de Acatlán, siendo ellos quienes se encargan de cuidar, dar mantenimiento al sitio, facilitar la investigación arqueológica y atender a quienes los visitan.

La intervención del INAH en la comunidad ha provocado un cambio en la percepción de los habitantes hacia el sitio, particularmente por parte de quienes lo cuidan, quienes no lo consideran más la casa del diablo, sino el sitio donde sus antepasados adoraban a sus dioses. La sensación de miedo que caracteriza a estos sitios pasa a segundo término en su concepción de espacio sagrado, y es su valor histórico lo que le da este atributo.

La gente de la comunidad a menudo les pregunta a quienes cuidan Oxtotitlán si no les da miedo estar ahí o si no ven o escuchan cosas raras, pues se encuentran en un trato cercano con el sitio. La respuesta varía de cuidador en cuidador, algunos de ellos han visto, escuchado o sentido cosas, mientras que otros no. No obstante, quienes no han visto nada, en seguida hacen referencia a personas conocidas que si han tenido estas experiencias.

Así mismo el trabajo del INAH en el lugar y las experiencias de los cuidadores de Oxtotitlán sobre el sitio han influido en la percepción que el resto de la comunidad tiene sobre el sitio. En una primera instancia, como resultado de las labores de comunicación del conocimiento sobre el sitio encabezadas por el INAH, pero también por las conversaciones directas entre los que cuidan el sitio y el resto de la comunidad, la mayoría de las personas conoce acerca de la importancia histórica de Oxtotitlán: sus funciones, quienes lo habitaron, el significado de las pinturas rupestres, etc. Así mismo, entre los jóvenes y adultos,

la mayoría deja en el pasado su connotación como “casa del diablo”, limitándolo a algo que los abuelos decían. Pero contrario a lo que podríamos pensar por la ocupación del sitio para actividades no rituales, su connotación como lugar delicado se ha mantenido, así como su lugar en la cosmovisión, dadas las experiencias de las personas sobre el sitio y las narrativas en torno este.

Como hemos visto a lo largo de este apartado las maneras en las que el ritual, el paisaje ritual y el manejo se intersectan son variadas. En primer lugar el ritual propiciatorio puede ser entendido como una práctica de manejo para obtener configuraciones o estados del paisaje deseados, siendo tan importante como las prácticas de aprovechamiento que se realizan a lo largo del ciclo agrícola, y lo cual se expresa de manera articulada en el ciclo agrícola-ritual. Así mismo los rituales que se llevan a cabo para pedir permiso median las acciones de aprovechamiento o conservación sobre el paisaje, al ser considerado la habitación de dueños o guardianes, a quienes les pertenecen los bienes que albergan y que las personas necesitan, y con los cuales por lo tanto establecen una relación recíproca. Por último el ritual y el paisaje ritual son en sí mismos objeto de manejo patrimonial. Este tipo de manejo surge a partir del reconocimiento de que el paisaje ritual es algo valioso que debe preservarse. Las estrategias de manejo varían en función del sector de la población y van desde asegurarse que el ritual se reproduzca año con año hasta la creación de áreas protegidas. Así mismo la comunidad se ha apropiado de iniciativas externas de conservación del patrimonio cultural, como la promovida por el INAH para el rescate del sitio de pinturas rupestres de Oxtotitlán.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos podido ver como la connotación sagrada del paisaje emerge a través de las prácticas rituales individuales y colectivas, prácticas que si bien forman parte de una praxis religiosa particular, ligada a la tradición religiosa mesoamericana, se entrelaza con otras prácticas sociales. En el caso de Acatlán, son las características físicas del paisaje, las prácticas rituales, la cosmovisión, la ética que media sus relaciones con las entidades divinas, la tradición oral, la memoria sobre esos sitios y las experiencias cotidianas de las personas en el paisaje, las que participan haciendo que la connotación sagrada del paisaje emerja.

El ritual como una práctica modeladora cumple con la función de sacralizar el paisaje, al otorgar y actualizar los significados religiosos que reviste. A menudo los sitios que son apropiados ritualmente corresponden a formas extraordinarias del mismo, como barrancas, cerros, cuevas y manantiales, los cuales son considerados como espacios fuera del control humano, siendo un dominio de los dueños o guardianes. Las personas tienen que pedir permiso por medio de ofrendas y rituales a las entidades que cuidan de él, tanto para entrar como para realizar ciertas actividades de aprovechamiento.

En este mismo sentido, las prácticas rituales expresadas de manera integrada en el ciclo agrícola ritual, tienen como objetivo asegurar la renovación cíclica de las cosas; el cambio de una temporada a otra y por lo tanto el cambio en el paisaje, al cumplir con los convenios que la comunidad mantiene para con las entidades divinas. Si las personas incumplen o rompen dichos acuerdos, entonces la configuración del paisaje sagrado puede transformarse, desapareciendo elementos o perdiendo cualidades. De ahí que planteemos que el paisaje ritual implica al mismo tiempo la existencia de un paisaje moral, es decir la existencia de un paisaje que es modelado a través del comportamiento humano, que es juzgado como bueno o malo, según su visión de mundo.

Los sitios rituales se encuentran señalados en el paisaje por medio de marcadores espaciales, que pueden ser cruces, árboles, rocas, edificaciones o vestigios arqueológicos, en ellos la memoria colectiva transmitida por medio de la tradición oral se materializa; pues por un lado evocan y retienen el carácter sagrado del paisaje, y por el otro señalan los procesos que le han dado forma. Así como pudimos observar en el apartado “Tensiones sobre lo sagrado”, marcadores espaciales como las cruces nos hablan del proceso de evangelización, los cambios en el simbolismo del paisaje y en lo que lo sagrado es y significa, señalando por un lado que la noción de lo sagrado es una construcción histórica, que varía de lugar en lugar y a lo largo del tiempo, y mostrando que al paisaje ritual de Acatlán subyacen tensiones entre dos formas de entender al mundo que no obstante coexisten. En este mismo sentido fue posible observar que ciertos sitios que conforman el paisaje ritual, como los sitios arqueológicos, son considerados sagrados porque contienen fragmentos de su memoria y le permiten a la comunidad explicar quiénes son.

Casi para terminar estas conclusiones y retomando lo expuesto en un principio, es posible decir que el paisaje ritual va mucho más allá del ámbito religioso entrecruzándose con otras dimensiones del espacio como las políticas. Esto se muestra por un lado en la relación entre los límites del paisaje ritual y la propiedad de la tierra, pues actualmente estos se encuentran constreñidos por los límites agrarios de la comunidad. Las prácticas rituales también reafirman la posesión del territorio, pues por un lado prácticas como la petición de lluvias se llevan a cabo en sitios de frontera pero también existen prácticas rituales mediante los cuales las personas reafirman las fronteras del pueblo y la autoridad al mando, y cuyo propósito es marcar los límites de la comunidad. En este sentido el ritual marca las fronteras reales en torno al pueblo, pero también sus fronteras simbólicas que se trazan en torno a un estado deseado de las cosas, que protegen a la comunidad y a su devenir. Hoy en día los límites del paisaje ritual no sólo se definen por los procesos históricos pasados, sino también por los procesos sociales y políticos que ocurren presente. Ya que los límites del paisaje

ritual están siendo movidos en función de las relaciones de poder entre Acatlán y el crimen organizado, pues por un lado el crimen organizado intenta controlar el territorio coaccionando los modos de vida de la población y evitando la puesta en escena de aquello que les da fuerza como comunidad, y por el otro lado la comunidad ha hecho del ritual una estrategia de resistencia y disputa del territorio. De modo que a la configuración del paisaje ritual presente y futura también subyacen las relaciones de poder.

Por último el ritual, es posible decir que la connotación sagrada del paisaje sí influye en la manera en que las personas interactúan con el mismo. Reduciéndolo al ámbito del manejo, a través de esta investigación fue posible ver que el ritual propiciatorio puede ser entendido como una práctica de manejo que persigue configuraciones o estados del paisaje deseados. Así mismo los rituales que tienen como propósito pedir permiso para acceder a ciertos espacios median las acciones de aprovechamiento o conservación sobre el paisaje. Por lo que la connotación sagrada del paisaje puede ser considerada una categoría de protección sobre este. Finalmente el ritual y el paisaje ritual son en sí mismos objeto de manejo patrimonial. Las estrategias de manejo varían en función del sector de la población y van desde asegurarse que el ritual se reproduzca año con año hasta el diseño o participación en iniciativas de protección.

Referencias

- Aguilera Lara, Jahzeel. *El agua como dimensión ordenadora de la vida ritual y productiva en la comunidad nahua de Acatlán, Guerrero. Tesis de licenciatura en Ciencias Ambientales*. Morelia, Michoacán: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- . «Relatos de agua. Narrativa oral de Acatlán, Guerrero.» *Revista de Literaturas Populares*, nº 2 (2014): 413-427.
- . «Relatos y rituales de agua en Acatlán, Guerrero.» *Revista de Literaturas Populares*, nº 2 (2014): 413-427.
- Aldunate, Carlos, Victoria Castro y Varinia Varela. «Antes del Inka y después del Inka: paisajes culturales y sacralidad en la puna de Atacama, Chile.» *Boletín de Arqueología PUCP*, (7), 2012: 9-26.
- Allen, Catherine J. «Puntos de encuentro: peregrinación y sociedad quechua actual. Comentarios introductorios.» *Anthropologica* 28, nº 28 (2010): 5-14.
- Antrop, Marc. From holistic landscape synthesis to transdisciplinary landscapemanagement. En *From Landscape Research to Landscape Planning: Aspects of Integration, Education and Application*, de BarbelTress, GuntherTress, Gary Fry y Paul Opdam (eds.), 27-50. Dordrecht, Países Bajos: Springer, 2006.
- Aranda, Raúl. *Al pie de los volcanes: sociedad, naturaleza y paisaje ritual. Un proceso cultural de larga duración. Tesis de doctorado en Antropología*. México: ENAH, 2006.
- . «El culto a los volcanes en el sur de la cuenca de México durante el Preclásico: evidencias arqueológicas de Xico.» En *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígena en Mesoamérica*, de Johanna Broda y Beatriz Albores, 141-156. México: El Colegio Mexiquense, UNAM, 1997.
- . «Entre el lago y el cielo: la presencia de la montaña en la región de Chalco y Amecameca.» En *La Montaña en el paisaje ritual*, de Johanna Broda,

- Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), 245-255. México: UNAM, CONACULTA, INAH, 2001.
- . *Espacios, territorios y santuarios en las comunidades indígenas de Puebla. La configuración espacial de comunidades indígenas de Puebla*. Vol. II, de *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, de Alicia Barabas (coord.), 37-100. México: INAH, CONACULTA, 2003.
 - . «Los espacios sagrados de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla.» *Perspectivas latinoamericanas* 1 (2004): 68-88.
 - . «Simbolización del espacio y práctica ritual (Nahuas de la Sierra Norte de Puebla).» En *Interculturalidad*, de Belén Lorente y Carlos Vladimir Zambrano (eds.). Colombia: Corporación Colombiana de Investigaciones humanísticas, 2004.
- Barabas, Alicia. «El aparicionismo en América Latina. Religión, territorio e identidad.» En *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*, de Ana Bella Pérez Castro (coord.), 29-40. México: UNAM, 1991.
- . *Enoterritorialidad sagrada en Oaxaca*. Vol. I, de *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, de Alicia Barabas (coord.). México: CONACULTA-INAH, 2003a.
 - . *Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas*. Vol. I, de *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, de Alicia Barabas (coord.), 13-36. México, D.F.: CONACULTA-INAH, 2003b.
 - . «Pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México.» *Avá. Revista de Antropología*, n° 17 (2010).
- Becerril, Alicia. «Las montañas humanizadas. Los volcanes del altiplano central.» *KinKaban*, n° 1: 64-70.
- . *El oficio de observar y controlar el tiempo: los especialistas meteorológicos en el altiplano central. Un estudio sistemático y comparativo. Tesis de doctorado en antropología*. México: UNAM, 2010.

- Bernal García, María E. *Carving Mountains in a Blue/Green Bowl: Mythological Urban Planning in Mesoamerica*, Tesis de doctorado. Austin: University of Texas., 1993.
- . «The dance of time, the procession of space at México Tenochtitlan's garden.» En *Sacred gardens and landscapes: ritual and agency*, de Michael Conan (ed.), 69-114. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University, 2007.
- . «Tu agua, tu cerro, tu flor: orígenes y metamorfosis conceptuales del altepetl de Cholula, siglos XII y XVI.» En *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, de Federico Fernández Christlieb y Ángel J García Zambrano. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica (FCE), Instituto de Geografía (IG), UNAM, 2006.
- Bernal García, María E, y Ángel J García Zambrano. «El altepetl colonial y sus antecedentes prehispánicos: contexto teórico-historiográfico.» En *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, de Federico Fernández Christlieb y Ángel J García Zambrano, 31-112. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica (FCE), Instituto de Geografía (IG), UNAM, 2006.
- Berkes, Fikret. *Sacred Ecology: Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*. Filadelfia: Taylor & Francis, 1999.
- Bonnemaison, Jöel. *Culture and space: conceiving a new cultural geography*. Londres y New York: I.B. Taurus & Co Ltd., 2005
- Bouysse-Cassagne, Thérèse. «El Sol de adentro: wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca (siglos XV a XVII).» *Boletín De Arqueología PUCP* 0, nº 8 (2012): 59-97.
- Brisset Martín, Demetrio, E. «Acerca de la fotografía etnográfica.» *Gazeta de Antropología*, nº 15 (1999).
- Broda, Johanna. «El culto mexica de los cerros y el agua.» *Multidisciplina* 3, nº 7 (1982): 45- 56.
- . «Geography, Climate and the Observation of Nature in Pre-Hispanic Mesoamerica.» En *The Imagination of Matter: Religion and Ecology in*

- Mesoamerican Traditions*, de David Carrasco (ed.), 139-153. Oxford: BAR International Series 515, 1989.
- . «Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros.» En *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, de Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, 461-500. México: Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), UNAM, 1991.
 - . «Paisajes rituales del altiplano central.» *Arqueología Mexicana* 4, n° 20 (1996): 40-49.
 - . «El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros.» En *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, de Beatriz Albores y Johanna Broda, 51-90. México: El Colegio Mexiquense, UNAM, 1997. Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski, y Arturo Montero (coords.). *La montaña en el paisaje ritual*. México: CONACULTA, INAH, UNAM, 2001.
 - . «Paisajes rituales entre los indios pueblo y los mexicas: una comparación .» En *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales*, de Hernán Salas y Rafael Pérez Taylor (eds.), 265-303. México: IIA (Instituto de Investigaciones Antropológicas), UNAM, Plaza y Valdés Editores, 2004.
 - . «Political Expansion and the Creation of Ritual Landscapes: A Comparative Study of Inca and Aztec Cosmvision.» *Cambridge Archaeological Journal* 25, n° 1 (2015): 219-238.
- Carden, Natalia. «Paisajes rituales y laberintos: relaciones entre dos sitios con grabados rupestres en piedra museo, Argentina.» *Boletín del museo chileno de arte precolombino* 12, n° 1 (2007): 43-60.
- Carrasco, David (ed.). *Aztec Ceremonial Landscapes*. University Press of Colorado, 1999.
- Casey, Edward. *The Fate of Place*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Calavia Saez, Oscar. «Mapas carnales. El territorio y la sociedad Yaminawa.» En *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno.*, de Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, 121-135. Lima, Perú: Iwgia, 2004.

- Canabal Cristiani, Beatriz. *Los caminos de la montaña formas de reproducción social en la montaña de Guerrero*. Mexico: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), 2001.
- Celestino, Eustaquio. *Gotas de maíz: jerarquía de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo, Guerrero*. D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), 2004.
- Ceruti, Constanza. «Cerro Ilanco: sacralidad del espacio en un santuario de alta montaña.» *Scripta Ethnologica* , nº 25 (2003): 69-82.
- Chidester, David, y Edward Tabor Linenthal. *American sacred space*. Bloomington e Indianapolis, 1995.
- Conan, Michael (ed.). *Sacred gardens and landscapes: ritual and agency*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University, 2007.
- Cruz, Pablo. «El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca).» *Indiana*, nº 29 (2012): 221-251.
- Cruz, Pablo. «Huacas olvidadas y cerros santos. Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia.» *Estudios atacameños*, nº 38 (2009): 55-74.
- Curtoni, Rafael P, y Mónica A Beron. «Perception, identity and meaning in the social and ritual construction of landscape: The Lihue Calel Hills, La Pampa, Argentina.» *Revista Chilena de Antropología*, nº 24 (2011): 97-118.
- Del Paso y Troncoso, Francisco. «Relación de Chilapa.» En *Relaciones geográficas de la diócesis de Tlaxcala*, de Francisco del Paso y Troncoso, 174-182. Madrid, 1905.
- Dehouve, Danièle. *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), 2002.
- . *Hacia una historia del espacio en la Montaña de Guerrero*. D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS),

- Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), 1995.
- . «Nuevas perspectivas sobre un modo de expresar los conceptos en náhuatl : la metáfora corporal.» *53º Congreso Internacional de Americanistas. Los pueblos americanos: cambios y continuidades. La construcción de lo propio en un mundo globalizado. Simposio representaciones, conceptos y prácticas en un mundo globalizado. Cambios y continuidades entre los nahuas de México.* D.F., 2009.
- Della Dora, Veronica. «Taking sacred space out of place: from Mount Sinai to Mount Getty through travelling icons.» *Mobilities* 4, nº2 (2009): 225-248.
- . «Engaging sacred space: experiments in the field.» *Journal of Geography in Higher Education* 35, nº2 (2011): 163-184
- Dewsbury, John David. «Performative, non representational and affect based research: seven injunctions.» En *The SAGE Handbook of Qualitative Geography* de Dydia DeLyser, Steve Herbert, Stuart Aitken, Mike Crang, Linda McDowell (eds.), 321-334. Londres: SAGE, 2010.
- Dewsbury, John David y Paul Cloke. «Spiritual landscapes: existence, performance and immanence.» *Social & Cultural Geography* 10, nº 6 (2009): 695-711.
- Díaz Vázquez, Rosalba. *Corazón de agua: relatos de tradición oral en voz de los ancianos nahuas: regiones centro, centro-montaña, y norte de Guerrero.* Guerrero: Secretaria de Desarrollo Social, Secretaría de Asuntos Indígenas, 2008.
- . *Una luz en la montaña. Producción de velas e identidad cultural en la montaña de Guerrero.* Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro), 2014.
- Eade, John, y Michael J. Sallnow (eds). *Contesting the sacred: The anthropology of Christian pilgrimage.* New York: Routledge, 1991.
- Edensor, Tim. «Walking in rhythms: place, regulation, style and the flow of experience.» *Visual Studies* 25, nº 1 (2010): 69-79.

- Europe, Council Of. «European landscape convention.» En *Report and Convention*. Florencia, 2000.
- Fernández Christlieb, Federico, y Ángel J García Zambrano. *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica (FCE), Instituto de Geografía (IG), UNAM, 2006.
- Fernández Juárez, Gerardo, y Xavier Albo Corrons. «Pachjiri. Cerro sagrado del Titicaca.» *Revista Española de Antropología Americana* 38, n° 1 (2008): 239-255.
- Galán Pérez, Beatriz. «Tiempo festivo y espacio sagrado en los Andes. Entre el cristianismo y la tradición indígena.» *Gazeta de Antropología* 2, n° 26 (2010).
- García, Oscar Daniel. *Paisaje ritual de Chignautla, Puebla. La relación entre los chignautecos y su paisaje actual a través de su historia. Tesis de licenciatura*. México, D.F.: UNAM, 2009.
- García Miranda, Juan José. «Los santuarios de los Andes Centrales.» En *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*, 51-85. 1998.
- García Zambrano, Ángel J. «Early colonial evidence of pre-columbian rituals of foundation.» En *Seventh Palenque Round Table*, de Merle Greene Robertson y Virginia Miller Fields (eds.), 217-227. California, 1994.
- . «Calabash Trees and Cacti in the Indigenous Ritual Selection of Environments for Settlement in Colonial Mesoamerica.» En *Indigenous traditions and ecology*, de John Grim y Mary E Tucker (eds.), 351-357, 2001.
- . *Paisaje mítico y paisaje fundacional en las migraciones mesoamericanas*. Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2006.
- . «Zahuatlán el viejo y Zahuatlán el nuevo: trasuntos del poblamiento y la geografía sagrada del altepetl de Yecapixtla.» En *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, de Federico Fernández Christlieb y Ángel J García Zambrano. México: Fondo de Cultura Económica (FCE), Instituto de Geografía (IG), UNAM, 2006.

- . «Ancestral rituals of landscape exploration and appropriation among indigenous communities in early colonial Mexico.» En *Sacred gardens and landscapes: ritual and agency*, de Michael Conan (ed.), 193-220. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University, 2007.
 - . «Fronteras boscosas y parajes rocallosos: determinantes ambientales en los asentamientos indígenas de mesoamérica colonial.» *Revista Liminar* 7, n° 1 (2009): 13.
- Gelles, Paul. *Agua y poder en la sierra peruana. La historia y política cultural del riego, rito y desarrollo*. Lima: Fondo Editorial, 2002.
- Gerhard, Peter. «Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570.» *Historia mexicana* (1977): 347-395.
- Gil García, Francisco M. «Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio.» *ANALES del Museo de América*, n° 10 (2002): 59-83.
- . «Llamando lluvia desde el cerro. Ritualidad paisajística y cohesión social en una comunidad de Nor Lipez (Potosí, Bolivia).» *53o Congreso Internacional de Americanistas*. México, 2009.
 - . «Lloren las ranas, casen las aguas, conténganse los vientos. Rituales para llamar la lluvia en el centro y sur andino.» *Revista Española de Antropología Americana* 42, n° 1 (2012): 145-168.
 - . «A la sombra de los malkus. Tradición oral, ritualidad y ordenamiento del paisaje en una comunidad de Nor Lipez (Potosí, Bolivia).» *Revista Española de Antropología Americana* 38, n° 1 (2008): 217-238.
 - . «De casa al cerro pasando por la iglesia. El culto al Señor de Quillacas en una comunidad de Nor Lipez (Potosí, Bolivia).» *Revista española de antropología americana* 40, n° 1 (2010): 261 - 286.
- Glockner, Julio. *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl e Iztaccíhuatl*. México: Grijalbo, 1995.
- . *Así en la tierra como en el cielo*. México: Grijalbo, 2000.

- . «Las puertas del Popocatepetl.» En *La montaña en el paisaje ritual*, de Johanna Broda, Iwaniszewski, Stanislaw y Arturo Montero, 83. México: UNAM, CONACULTA, INAH, 2001.
- . «Mitos y sueños de los volcanes.» *Arqueología Mexicana* 95 (2009): 64-69.
- Gómez Arzapalo, Ramiro Alfonso. «Consideraciones antropológicas frente al fenómeno de la religiosidad popular en comunidades campesinas de origen indígena en México.» *Gazeta de Antropología* 24, nº 1 (2008). En línea: <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=2375>
- .«Las fiestas de los santos en contextos campesinos de origen indígena.» *Elementos* 83 (2011): 9-14.
- Gómez Avendaño, Elías. «El mito de petición de lluvias en Zitlala.» *Oxtotitlán. Itinerancias antropológicas*, nº 1 (2007): 17-19.
- González Candia, Jorge Atilano. «La espiritualidad como vehículo de seguridad comunitaria en Cherán.» En *Perspectivas éticas de la seguridad ciudadana en Chile y México*, de Alberto Hernández Baqueiro y Andrés Suárez González (coords.), 375-402. Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), 2015.
- González Chevez, Lilian. «Los "caballeritos": hombres-dioses-naguales detonadores de la regeneración cíclica del orden cósmico y social entre los nahuas de Guerrero.» En *Iniciaciones, trances y sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, de Antonella Fagetti (coord.), 41-88. Plaza y Valdez, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades BUAP "Alfonso Vélez Pliego", 2010.
- Good Eshelman, Catharine. «Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano.» *Estudios de cultura náhuatl*, nº 36 (2005): 87-113.
- . «Guerrero: un estado multicultural.» En *Informe sobre el estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero*, 17-52. México, D.F.: Programa Universitario México Nación Multicultural (PUMC),

- Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Secretaría de Asuntos Indígenas, 2009.
- Good Eshelman, Catharine, y Guadalupe Barrientos López. *Nahuas del Alto Balsas. Pueblos indígenas del México Contemporáneo*. México, D.F.: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), 2004.
- Greslou, François. «Visión andina y usos campesinos del agua.» En *Agua: visión andina y usos campesinos*, de François Greslou, Beat Dietschy, Paul Gelles y Bea Coolman (eds.), 9-74. La Paz: Hisbol, 1990.
- Grosz, Elizabeth. *Volatile Bodies: Towards a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- Grove, David. «Olmec cave paintings: discovery from Guerrero, Mexico.» *Science* 164, n° 3878 (1969): 421-423.
- Guber, Rosana. *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2001.
- Gudemos, Mónica. «Taqui Qosqo Sayhua. Espacio, sonido y ritmo astronómico en la concepción simbólica del Cusco incaico.» *Revista española de antropología americana* 38, n° 1 (2008): 115-138.
- Gutiérrez, Gerardo, Viola König, y Baltazar Brito. *Códice Humboldt Fragmento 1 Ms. amer. 2 y Códice Azoyú 2 Reverso: Nómina de tributos de Tlapa y su provincia al Imperio Mexicano*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Stiftung Preussischer Kulturbesitz, 2009.
- Hémond, Aline, y Marina Goloubinoff. «El “Vía Crucis del agua”. Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero.» En *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, de Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (dirs.), editado por Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), 133-169. Publicaciones de la Casa Chata, 2008.

- Heng, Terence. «Making “Unofficial” Sacred Space: Spirit Mediums and House Temples in Singapore.» *Geographical Review* (2016): 215-234.
- Hernández, Mauricio R. «Bajo el sueño de los volcanes: paisaje ritual y sabiduría etnometeorológica.» *Dimensión Antropológica* (2013):26-49.
- Hoffman, John P. Introduction. Improving our understanding of religious ritual. En *Understanding religious ritual. Theoretical approaches and innovations* de John P. Hoffman. Oxon y New York: Routledge, 2012. Versión Kindle.
- Holloway, Julian. «Make-believe: spiritual practice, embodiment, and sacred space.» *Environment and Planning A* 35, n° 11 (2003): 1961-1974.
- Holloway, Julian. «Enchanted spaces: The séance, affect, and geographies of religion.» *Annals of the association of American geographers* 96, n° 1 (2006): 182-187.
- Hoover, Kara C. «The geography of smell.» *Cartographica: The International Journal for Geographic Information and Geovisualization* 44, n° 4 (2009): 237-239.
- Ignacio Felipe, Esperanza. *Nahuas de la montaña. Pueblos indígenas del México Contemporáneo*. México, D.F.: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), 2007.
- Ingold, Tim. «The temporality of landscape.» *World Archaeology* 25, n° 1 (1993): 152-174.
- Ivakhiv, Adrian. «Toward a geography of “religion”: Mapping the distribution of an unstable signifier.» *Annals of the Association of American Geographers* 96, n° 1 (2006): 169-175.
- Iwaniszewski, Stanislaw. «Astronomía, materialidad y paisaje: reflexiones en torno al concepto de medio ambiente y de horizonte.» *Boletín de Antropología Americana*, n° 37 (2000): 217-240.
- Jansen, Maarten, y Gabina Aurora Pérez Jiménez. «Paisajes sagrados: códigos y arqueología de Ñuu Dzauí.» *Itinerarios. Revista de Estudios Lingüísticos, Literarios, Históricos y Antropológicos* 8 (2008): 83-112.

- King, Pablo. *El nombre del Popocatepetl. Religión popular y paisaje ritual en la Sierra Nevada*. Veracruz: Gobierno del Estado de Veracruz, 2010.
- Knott, Kim. «Spatial methods.» En *Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, de Michael Stausberg y Steven Engler (eds.), 491-501. Routledge: Londres y N. Y., 2011.
- Kong, Lily. «Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in modernity.» *Progress in human geography* 2, n°2 (2001): 211-233.
- Kyle, Chris. *Violence and insecurity in Guerrero*. Washington, D.C. y San Diego, California: Woodrow Wilson International Center for Scholars; Justice in Mexico Project, University of San Diego, 2015.
- Lambert, Arnaud. «Cave imagery in the non-Olmec rock art of Oxtotitlan, Guerrero, Mexico.» *The Post Hole*, n° 37 (2014): 35-43.
- Llanos Layme, David. «Ritos para detener la lluvia en una comunidad de Charazani.» En *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes*, de Alison Spedding Pallet (ed.), 159-184. La Paz: Plural Editores, ISEAT, 2004.
- Llanos Jacinto, Oscar Daniel. «Cahuachi: residencia y paisaje sacralizado de un centro político nazca.» *Revista española de antropología americana*: 40, n° 1 (2010): 27-51.
- Linares, Edelmira, y Robert Bye. «El copal en México.» *Biodiversitas* 78 (2008): 8-11.
- López Austin, Alfredo, y Leonardo López Luján. «La periodización de la historia mesoamericana.» *Arqueología Mexicana*. Edición especial, n° 11 (2003): 14-23.
- Lorimer, Hayden. «Cultural geography: the busyness of being "more-than-representational".» *Progress in Human Geography* 29, n° 1 (2005): 83-94.
- Maass, Manuel. «Principios generales sobre manejo de ecosistemas.» En *Conservación de ecosistemas templados de montaña de México*, de Oscar Sánchez, Ernesto Vega, Eduardo Peters y Octavio Monroy-Vilchis (eds.),

- 117-135. México: INE-SEMARNAT, 2003. Disponible en línea: <http://www2.inecc.gob.mx/publicaciones/libros/395/maass.html>
- . «El manejo sustentable de socio-ecosistemas.» En *Cambio climático y políticas de desarrollo sustentable. Análisis Estratégico para el Desarrollo*, de José Luis Calva Téllez (coord.), 267-290. México: Juan Pablos Editor, Consejo Nacional de Universitarios, 2012.
- Martínez Rescalvo, Mario y Obregon Téllez, Jorge. *La Montaña de Guerrero. Economía, Historia y Sociedad*. México: INI-UAG, 1991.
- Merleau Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception*. Londres: Routledge y Kegan Paul, 1962.
- Millan, Saul. «Las huellas en el paisaje: representaciones del espacio entre los huaves de San Mateo del Mar.» En *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, de Alicia Barabas, 201-223. México: INAH, CONACULTA, 2003.
- Miranda, José. «Evolución cuantitativa y desplazamientos de la población indígena de Oaxaca en la época colonial». *Estudios de historia novohispana* 2 (1968): 129-147.
- Molinié Fioravanti, Antoinette. «Tiempo del espacio y espacio del tiempo en los Andes.» *Journal de la Société des Américanistes* 71 (1985): 97-114.
- Morton, F. Performing ethnography: Irish traditional music sessions and new methodological spaces. *Social and Cultural Geography*, nº6 (2005): 661-676.
- Moulian, Rodrigo, y Pablo M Espinoza. «Pneumatología, paisaje y culto: patrones andinos en los procesos de ancestralización de la cultura mapuche williche emplazados en la naturaleza.» *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 46, nº 4 (2014): 637-650.
- Müllerried, F. K. G. «El Valle de Tixtla, cuenca de desagüe subterráneo temporal, en el Estado de Guerrero.» *Revista Geográfica*, nº 4,5,6 (1942): 17-48.
- Nelson, Ben N, Stephen H Lekson, Ivan Šprajc, y Kenneth E Sassaman. «Shaping Space: Built Space, Landscape, and Cosmology in Four Regions.»

Prepared by the Built Space/Environment Working Group for the Santa Fe Institute Workshop. Cosmology & Society in the Ancient Amerindian World, 2010.

Neurath, Johannes. *Huicholes*. México: Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas (CDI), Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD-México), 2003.

Orozco, Fernando, y Samuel Villela. *Geografía Sagrada en la Montaña de Guerrero*. Vol. I, de *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, de Alicia Barabas (coord.), 125-192. México: INAH, CONACULTA, 2003.

Oseguera, Andrés. *Los signos de un territorio oculto. Geografía social de la región chontal oaxaqueña*. Vol. I, de *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, de Alicia Barabas (coord.), 225-248. México: INAH, CONACULTA, 2003.

Registro Agrario Nacional (RAN). Padrón e Historial de Núcleos Agrarios (PHINA). En línea: <http://phina.ran.gob.mx>

Rappaport, Joanne. «La geografía y la concepción de la historia de los nasa.» En *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, de Alexandre Surrallés y Pedro García-Hierro (eds.), 173-185. Lima, Perú: Iwgia, 2004.

Regalado de Hurtado, Liliana. «Espacio andino, espacio sagrado: visión ceremonial del territorio en el período incaico.» *Revista complutense de historia de América* 22 (1996): 85-96.

Revill, George. «Landscape, music and the cartography of sound.» En *The Routledge Companion to Landscape Studies*, de Peter Howard, Ian Thompson y Emma Waterton (eds.), 231-240. Londres y N.Y.: Routledge, 2013.

Reyero, Alejandra. «La fotografía etnográfica como soporte o disparador de la memoria. Una experiencia de la mirada.» *Revista chilena de antropología visual*, n° 9 (2007): 37-71.

- Rivasplata, Ermila Paula. «Representaciones precolombinas de paisajes andinos: paisajes en macro (in situ) y en micro (in visu).» *Temas americanistas*, n° 25 (2010): 55-109.
- Rivera Andía, Juan Javier. «Apuntes sobre la alteridad constituyente en los Andes. Ambivalencias rituales y lingüísticas sobre un espacio imaginario.» *Revista española de antropología americana* 38, n° 1 (2008): 191-215.
- Robles, Alejandro. «El Nevado de Toluca: 'ombligo de mar y de todo el mundo'.» En *La Montaña en el paisaje ritual*, de Johanna Broda y Stanislaw Iwaniszewski, Arturo Montero (coords.), 149-160. México: UNAM, CONACULTA, INAH, 2001.
- . «Noticias históricas y actuales sobre lugares de culto en la zona del ajusco y en el pedregal de San Ángel.» En *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, de Johanna Broda, Beatriz Albores (coords.), 157-175. México: UNAM, 1997.
- Robin Azevedo, Valerie. «La petrificación de los antiguos en Chumbivilcas (Cuzco, Perú). De la wanka prehispánica al actual ramadero.» *Revista española de antropología americana* 40, n° 1 (2010): 219-238.
- Rostworowski, María. «Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes.» *Journal de la société des américanistes*, 89(89-2), 2003: 97-123.
- Sánchez Valdés, Víctor Manuel. *How to Reduce Violence in Guerrero*. Washington, D.C. y San Diego, California: Woodrow Wilson International Center for Scholars; Justice in Mexico Project, University of San Diego, 2015.
- Santos Granero, Fernando. «Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente yanasha.» En *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, de Alexandre Surrallés y Pedro García-Hierro (eds.), 187-217. Lima, Perú: Iwgia, 2004.
- Sardo, Joaquín. *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de N. Sr. Jesucristo crucificado aparecido en una de las cuevas de San Miguel de*

- Chalma*. México: Casa de Arizpe, 1810. En línea: http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080026222/1080026222_003.pdf
- Schmidt, Paul. «Surface Archaeology in the Chilapa-Zitlala Area of Guerrero, México. Season I.» Foundation for the advancement of mesoamerican studies (FAMSI), 2003.
- . «Surface Archaeology in the Chilapa-Zitlala Area of Guerrero, México. Season 2 and 3 (2004-2005). » Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies (FAMSI), 2005.
- . «El contexto de Oxtotitlán, Acatlán, Guerrero.» *Thule. Rivista italiana di studi americanistici*, vol. 22 (2010): 277-292.
- Serrano Carreto, Enrique (coord.). *Regiones indígenas de México*. México: PNUD, CDI, 2006.
- Sepulveda, María Teresa. «Petición de lluvias en Ostotempa.» *Boletín del INAH, Época II*, n° 4 (1973): 9-20.
- Slocombe, D. Scott. «Environmental planning, ecosystem science, and ecosystem approaches for integrating environment and development.» *Environmental management* 17, n° 3 (1993): 289-303.
- . «Defining goals and criteria for ecosystem-based management. » *Environmental management* 22, n° 4 (1998): 483-493.
- Simpson, Paul. *Ecologies of street performance. Bodies, affects, politics*. Tesis de doctorado. Bristol: University of Bristol.
- Surrallés, Alexandre. «Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio en los Candoshi.» En *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, de Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, 137-161. Lima, Perú: Iwgia, 2004.
- Thompson, Ian, Peter Howard, y Emma Waterton. «Introduction. » En *The routledge companion to landscape studies*, de Ian Thompson, Peter Howard y Emma Waterton (eds.), 1-53. Londres y N.Y.: Routledge, 2013.
- Toledo, Víctor.«Ecología, sustentabilidad y manejo de recursos naturales: la investigación científica a debate.»En *Manejo, conservación y restauración*

- de recursos naturales en México*, de Ken Oyama y Alicia Castillo (coords.), 27-42. México: Siglo XXI, UNAM,(2006)
- .«Ecología, espiritualidad y conocimiento.» *De la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable. México. Universidad Iberoamericana, PNUMA, Grupo Editorial Formato* (2003).
- Trejo, Leopoldo. *Los espacios de la selva; territorialidad zoque 'chima' de San Miguel Chimalapa*. Vol. I, de *Dialogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, de Alicia Barabas, 249-266. México: INAH, CONACULTA, 2003.
- Turner, Sam. «Historic Landscape Characterization: a landscape archaeology for research, management and planning.» *Landscape Research* 31, n° 4 (2006): 385-398.
- Turner, Victor y Edith Turner. *Image and pilgrimage in Christian culture*. N.Y.: Columbia University Press, 2011.
- . «Landscape archaeology.» En *The Routledge Companion of Landscape Studies*, de Peter Howard, Ian Thompson y Emma Waterton (eds.), 131-142. Londres y N.Y.: Routledge. Taylor & Francis Group, 2013.
- Turpin, Solveig A, y Herbert H Eling Jr. «Trance and transformation on the northern shores of the chichimec sea, Coahuila Mexico.» En *Rock art and sacred landscapes*, de Dona Gillete, Mavis Greer y Michele Hayward, 177-193. Londres y N.Y.: Springer, 2014.
- Tweed, Thomas A. *Crossing and dwelling: A theory of religion*. Cambridge y Londres: Harvard University Press, 2009.
- Urquijo, Pedro. «El paisaje en su connotación ritual. Un caso en la huasteca potosina, México.» *Geotrópico*, n° 2 (2010): 1-15.
- . *Paisaje, territorio y paisaje ritual: la huasteca potosina. Estudio de geografía histórica*. Tesis de Maestría. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo., 2008.
- Urquijo, Pedro, y Narciso Barrera Bassols. «Historia y paisaje. Explorando un concepto geográfico monista.» *Andamios* 5, n° 10 (2009): 227-252.

- Urquijo, Pedro, y Gerardo Bocco. «Los estudios de paisaje y su importancia en México, 1970-2010.» *Journal of Latin American Geography* 10, n° 2 (2011): 37-63.
- . «Pensamiento geográfico en América Latina: retrospectiva y balances generales.» *Investigaciones Geográficas*, n° 90 (2016): 155-175.
- Valderrama, Ricardo, y Carmen Escalante. *Del Tata Mallku a la Mama Pacha. Riego, sociedad y ritos en los Andes peruanos*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1988.
- Van der Hammen, María Clara. *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonia colombiana*. Bogotá, Colombia: Tropenbos, 1992.
- Vega Sosa, Constanza, y Michel R. Oudijk. *Códice Azoyú 2. El señorío de Tlappa Tlachinollan*. D.F.: Fondo de Cultura Económica (FCE), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)-Instituto de investigaciones Filológicas (IIF), 2012.
- Ventura i Oller, Monserrat. «Sendas de unión entre mundos. El espacio Tsachila.» En *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, de Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno, 163-171. Lima, Perú: Iwgia, 2004.
- Villela, Samuel y Blanca Jiménez Padilla. «Rituales y protocolos de posesión territorial en documentos pictográficos y títulos del actual estado de Guerrero.» *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 24, n° 95 (2003): 95-112.
- Villela, Samuel y Fernando Orozco Gómez. «Geografía sagrada en la montaña de Guerrero.» En *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, de Alicia Barabas (coord.), 127-191. D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2003.
- Villela, Samuel. «Cosmovisión indígena.» En *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero. Tomo I*, de Programa

- Universitario México Nación Multicultural (PUMC), 465-507. D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario México Nación Multicultural (PUMC), Secretaría de Asuntos Indígenas de Guerrero, 2009.
- . «Memoria. Jornadas del migrante. 15, 16 y 17 de marzo del 2005.» *Mesa 3. El migrante un sujeto extraterritorial. De la montaña a Manhattan. Procesos migratorios en la mixteca nahua tlapaneca de Guerrero.* Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. LIX Legislatura., 2005.
- Vitry, Christian. «Caminos rituales y montañas sagradas. Estudio de la vialidad Inka en el Nevado de Chañi, Argentina.» *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 12, n° 2 (2007): 69-84.
- . «Los espacios rituales en las montañas donde los inkas practicaron sacrificios humanos.» *Paisagens Culturais. Contrastes sul-americanos*, 2008: 47-65.
- . «Apachetas y mojoneras, marcadores espaciales del paisaje prehispánico.» *Revista 1 Escuela de Historia, Facultad de Humanidades, UNSa.* 1, n° 1 (2002): 179 – 191.
- Williams Beck, Lorraine, Armando Anaya Hernández, Martha Arjona García, y Nidelvia Bolívar Fernández. «Modelos de geografía sagrada prehispánica en la zona noroeste de la península de Yucatán.» *XXII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2008.* Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2009. 1464-1476.
- Watson, Anette y Karen E. Till. «Etnography and participant observation.» En *The SAGE Handbook of Qualitative Geography* de Dydia DeLyser, Steve Herbert, Stuart C. Aitken, Mike Crang y Linda McDowell, 2010, p. 1.
- Wilye, John. «Landscape phenomenology. » En *Landscape*, de John Wylie, 139-189. Londres y N. Y.: Routledge, 2007.
- Zapata Torres, Jair. *Espacio y territorio sagrado.* Medellín: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Arquitectura, 2010, p. 121-138.

Zavala, Silvio y José Miranda. «Instituciones Indígenas en la Colonia» En *Política Indigenista en México* de Instituto Nacional Indigenista (INI), México: INI, 1973.

Zires, Margarita. Los mitos de la Virgen de Guadalupe. Su proceso de construcción y reinterpretación en el México pasado y contemporáneo. *Mexican Studies* 10, nº 2 (1994): 281-313.