



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



***Paisaje y vida cotidiana de la comunidad de Achichipico, Yecapixtla,
Morelos***

Tesis para obtener el grado de

Maestra en Estudios Territoriales, Paisaje y Patrimonio

Presenta

Lic. Laura Elena Peña Tufiño

Director(a) de tesis

Dr. Francisco Salvador Granados Saucedo

Comité Tutorial

Dra. Diana Armida Platas Neri

Dra. Patrizia Granziera

Universidad Autónoma del Estado de Morelos, **13 de mayo, 2026.**

Cuernavaca, Morelos, México

La Maestría en Estudios Territoriales, Paisaje y Patrimonio (METPP) pertenece al Sistema Nacional de Posgrados (SNP) de la Secretaría de Ciencias, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI).

Mi agradecimiento a la SECIHTI por el apoyo otorgado para la realización de este proyecto de investigación.

A mi director de tesis, el Dr. Francisco Salvador Granados Saucedo, por su acompañamiento a lo largo de este proceso, por sus observaciones, su paciencia y por orientar este trabajo con compromiso y claridad.

A la Dra. Diana Armida Platas Neri y a la Dra. Patrizia Granziera, por sus valiosas observaciones y aportes, que enriquecieron de manera significativa esta investigación.

A la comunidad de Achichipico, lugar donde crecí y al que pertenezco, por ser el origen de esta investigación. A quienes, con su vida cotidiana, sus prácticas y su manera de habitar el territorio, me permitieron mirar nuevamente, desde otra perspectiva, aquello que siempre ha formado parte de mi historia.

A Dios por acompañarme en este camino y darme la fortaleza para llegar hasta este momento.

A mi mamá, quien, aunque ya no está físicamente, sigue siendo una presencia constante en mi vida y en este logro; su recuerdo ha sido un impulso permanente de lucha.

A mi papá, por su apoyo y por enseñarme el valor del esfuerzo.

A mi esposo y a mi hijo, por su amor, paciencia y comprensión durante este proceso.

A mi hermano y a mis suegros, por su apoyo y por estar presentes en cada etapa.

Este trabajo es también el resultado de los encuentros, aprendizajes y experiencias que transformaron mi manera de mirar el paisaje, no sólo como espacio, sino como memoria, identidad y vida compartida.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN.....	4
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	6
JUSTIFICACIÓN	7
OBJETIVOS	10
PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN	11
HIPÓTESIS	12
ANTECEDENTES	12
METODOLOGÍA	14
<i>Capítulo 1. El paisaje cotidiano y la construcción cultural del espacio en Achichipico .</i>	<i>21</i>
1.1 Conceptualización del paisaje cotidiano	22
1.2 La construcción cultural del espacio: memoria, tradición y vida diaria	23
1.3 Descripción general de Achichipico: geografía, historia y vida comunitaria	25
1.4 Espacios naturales y culturales	32
1.4.1 Parroquia de San Sebastián Mártir.....	34
1.4.2 Chichiminquiahua, Achichipico	36
1.4.3 Zona Arqueológica “Tlalolin”	38
<i>Capítulo 2. El paisaje ritual: transformación del espacio durante las fiestas religiosas .</i>	<i>40</i>
2.1 Concepto de paisaje ritual y su relación con el ciclo agrícola.....	42
2.1.1 Alineaciones solares del Cerro Tlalámac y calendario de horizonte.....	43
2.2 Fiestas religiosas principales: San Sebastián, Virgen de los Dolores, San Isidro y el 29 de septiembre.....	48
2.2.1 Fiesta de San Sebastián (20 de enero)	49
2.2.2 Fiesta de la Virgen de los Dolores (lunes de Pascua)	53
2.2.3 Fiesta de San Isidro Labrador (15 de mayo)	57
2.2.4 Fiesta de San Miguel	61
Arcángel (29 de septiembre)	61
2.2.5 Fiesta de la Asunción (15 de agosto)	65
2.2.6 Día de Muertos (1 y 2 de noviembre).....	68
2.3 Rituales, peregrinaciones y procesiones: formas de resignificar el espacio	72
2.4 Gestión y transformación del paisaje	74
2.4.1 Participación comunitaria en la activación simbólica del paisaje	75
<i>Capítulo 3. Tradición, espiritualidad e identidad en la configuración del paisaje ritual</i>	<i>77</i>
3.1 La tradición oral como transmisora de paisajes emocionales y sagrados	78

3.2 Espiritualidad cotidiana: prácticas devocionales y sentido de pertenencia	80
3.3 El paisaje como reflejo de la identidad colectiva en Achichipico	81
3.4 Tensiones y permanencias: transformaciones contemporáneas del paisaje ritual	82
<i>Conclusiones</i>	85
<i>Bibliografía</i>	87
Anexo A. Guía de entrevista biográfica (semiestructurada)	90
Anexo B. Formato de observación participante	91
Anexo C. Formato de cartografía de recorridos (croquis).....	91
Anexo D. Matriz de operacionalización	92
Anexo E. Consentimiento informado	93
Anexo F. Carta de autorización para grabación (audio/foto/video)	94

El paisaje no debe reducirse a ser un escenario físico donde transcurre la vida, por el contrario, el paisaje es un espacio cargado de significados, memorias y prácticas que dan forma a las experiencias colectivas. Al interior de las comunidades rurales, como Achichipico, Municipio de Yecapixtla, Morelos, la vida cotidiana se entrelaza con el calendario religioso y agrícola a través de celebraciones que estructuran el tiempo social, el trabajo del campo y la organización comunitaria.

4

Esta investigación parte de la siguiente pregunta: ¿Cómo transforman las celebraciones religiosas y agrícolas la vida cotidiana en la comunidad de Achichipico, configurando un paisaje simbólico en el que convergen memoria colectiva, ritmos naturales y organización ritual del espacio? El propósito no es únicamente describir las fiestas, sino comprender cómo se viven, cómo se sienten y cómo estructuran el territorio, tanto en su dimensión física como en su dimensión simbólica.

Para responder, se adopta una perspectiva etnográfica que combina observación participante, registro fotográfico, diálogo con los pobladores y análisis reflexivo del territorio. Se incluyen además herramientas de lectura del paisaje como las orientaciones visuales, la relación con el horizonte o la ubicación de cerros simbólicos como Tlalolin y Tlalámac que permiten explorar la persistencia de saberes antiguos en torno a los ciclos naturales, sin asumir necesariamente una continuidad directa con el pasado prehispánico.

Desde el marco teórico, se retoman aportes de Johanna Broda (2001) sobre el paisaje ritual mesoamericano como sistema simbólico vinculado a los ciclos naturales; de Alfredo López Austin (1980, 1994), respecto a la fusión entre lo cotidiano y lo sagrado; de Victor Turner (1969) con su noción de liminalidad; y de Dora Sierra Carrillo (2008), quien desarrolla la idea de memoria emocional del territorio. Estas perspectivas permiten articular la vida cotidiana con las prácticas rituales y entender el paisaje como un ente vivo cargado de significados.

Las festividades de San Sebastián, San Isidro Labrador, la Virgen de los Dolores, San Miguel Arcángel y la Asunción son momentos clave del análisis, pues articulan el ciclo agrícola, la fe religiosa y la memoria colectiva. Lejos de entenderlas como eventos aislados, se proponen como actos que transforman el entorno en paisaje ritual.

La intención no es comprobar una hipótesis rígida, sino interpretar, desde la experiencia etnográfica, cómo se activa la dimensión simbólica del territorio en tiempo de fiesta. Esta mirada permite recuperar la voz de la comunidad, sus prácticas, silencios y gestos para comprender cómo la vida cotidiana se convierte en ritual, cómo el paisaje se transforma en símbolo y cómo la memoria se encarna en el territorio cada vez que la comunidad celebra.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En la comunidad de Achichipico, Yecapixtla, Morelos, las celebraciones religiosas y agrícolas organizan el ritmo de la vida colectiva (Homobono, 2004; Broda, 2001, pp. 41-88). Estas no solo marcan el calendario, sino que también transforman la manera en que se habitan el espacio, el tiempo y la memoria (Turner, 1969, cap. 3; Nora, 1989). Fiestas como la de San Sebastián, San Isidro Labrador, la Virgen de los Dolores, la Asunción o San Miguel Arcángel constituyen momentos clave del ciclo anual, en los que el paisaje cotidiano se resignifica mediante procesiones, altares y la participación de la comunidad (Broda, 1991, pp.461-500; Broda, 2002, pp.41-88).

Durante el trabajo de campo fue posible advertir cómo, en tiempo de fiesta, ciertos espacios cobran una presencia distinta, las calles se adornan, las cruces se convierten en puntos de reunión, los cerros se enmarcan visualmente en las procesiones, y los lugares de paso se transforman en escenarios rituales temporales; en términos morfológicos, funcionan como hitos y nodos que estructuran recorridos y orientaciones (Lynch, 1960; Nora, 1989). Aunque la comunidad no los designa explícitamente como sagrados, ni reconoce un vínculo consciente con el paisaje natural, su activación durante las festividades sugiere una dimensión territorial aún poco explorada, donde lo cotidiano y lo simbólico se entretajan (López Austin, 1994; Broda, 1991, pp. 461–500).

Estas transformaciones no se limitan a los días festivos, reconfiguran la vida cotidiana a través de preparativos, compromisos familiares, cooperación vecinal y memorias afectivas ligadas a lugares específicos (Turner, 1969, cap. 3; Nora, 1989). En este sentido, la comunidad activa mantiene relaciones con el territorio construidas desde la experiencia vivida, más que desde una conciencia histórica o discursiva.

Si bien las celebraciones están integradas en el calendario litúrgico, su correspondencia con momentos del ciclo agrícola como el inicio de la siembra o el fin de la cosecha revela la persistencia de formas de organización temporal que se sostienen en el hacer y en el ritmo del campo (Broda, 1991, pp. 461–500; Šprajc, 2018; Iwaniszewski, 1994). Lo significativo no es demostrar una continuidad directa con el pasado prehispánico, sino comprender cómo se actualizan sentidos compartidos mediante prácticas cotidianas cargadas de simbolismo, incluso sin nombrarlas como rituales.



Figura 2. Comunidad de Achichipico, Yecapixtla, Morelos, vista desde la Zona Arqueológica “Tlalolin”. Fotografía de Laura Peña, 2024.

Desde esta perspectiva, la presente investigación busca responder cómo las celebraciones religiosas y agrícolas transforman la vida cotidiana en un paisaje cargado de significados, donde convergen memorias comunitarias, temporalidades cíclicas y formas de organización territorial construidas desde la práctica social (Turner, 1969, cap. 3; Broda, 2001, pp. 41–88; Lynch, 1960). Más que describir lo que ocurre en las fiestas se pretende interpretar cómo lo cotidiano se vuelve ritual, cómo los espacios se llenan de sentido y cómo los modos de habitar el territorio revelan vínculos culturales profundos transmitidos a través del tiempo y de la experiencia compartida.

JUSTIFICACIÓN

La comunidad de Achichipico, en el municipio de Yecapixtla, Morelos, conserva una intensa vida ritual estrechamente vinculada al ciclo agrícola, configurando un paisaje en el que lo cotidiano y lo sagrado se entrelazan de manera constante. Las festividades en honor a santos patronos, como San Sebastián, San Isidro o la Virgen de los Dolores, no sólo organizan

el calendario comunitario, también congregan a los habitantes en torno a espacios significativos del territorio el cerro, la milpa, la iglesia, los altares domésticos, reforzando así la memoria compartida y el sentido de pertenencia (Broda, 1991, pp. 461–500).

Durante las celebraciones, estos espacios se transforman simbólicamente: las calles se adornan, los cerros se visitan, los altares se levantan y los campos adquieren un valor ritual que trasciende su función productiva. Estos actos no son simples adornos, sino expresiones cargadas de sentido que evocan memorias colectivas y modos particulares de habitar el mundo (Turner, 1969; Sierra Carrillo, 2008).

En los estudios mesoamericanos, se ha documentado ampliamente la relación entre el calendario agrícola y el calendario ritual. Broda (1991) sostiene que el culto agrícola se integraba a un sistema religioso-político que sacraliza el territorio mediante ritos cíclicos (pp. 461-500); estos procesos encuentran ecos en comunidades contemporáneas como Achichipico. A su vez, López Austin (1994) plantea que los lugares sagrados constituyen espacios del cosmos en los que el mito no permanece en el pasado, sino que se reactualiza continuamente en el presente a través de la práctica ritual.

Por su parte, Homobono (2004) plantea que la tradición no es repetición mecánica, sino acción simbólica viva que articula tiempo, memoria y presente; esto dialoga con Turner (1969) sobre el ritual como suspensión del tiempo ordinario y reafirmación de la colectividad (*communitas*). Sierra Carrillo (2008), desde la tradición oral, destaca la memoria emocional que transmite sentidos comunitarios ligados al paisaje (caso de la Cruz de Pericón en Morelos).



Figura 3. Imagen de las pinturas rupestres prehispánicas de Achichipico.

Fotografía de Laura Peña, 2024.

En este marco, el estudio del paisaje ritual en Achichipico permite comprender cómo la comunidad mantiene y reactualiza su identidad frente a procesos de homogeneización cultural. El análisis busca mostrar que estas prácticas no son solo expresiones religiosas, sino también formas de resistencia cultural y de continuidad simbólica. Tal como señala López Austin: “el mundo indígena no separa lo sagrado de lo cotidiano, sino que los funde en una misma realidad simbólica” (1980, p. 112).

La pertinencia de esta investigación radica en que ofrece una mirada reflexiva sobre la manera en que las comunidades rurales mexicanas recrean vínculos entre memoria, territorio y espiritualidad. Además, contribuye a los campos de los estudios territoriales, la

antropología simbólica y la gestión del patrimonio cultural, al visibilizar significados locales que suelen quedar marginados en los marcos institucionales de valorización patrimonial.

OBJETIVOS

Objetivo general

Analizar cómo las celebraciones religiosas y agrícolas transforman la vida cotidiana de la comunidad de Achichipico, Yecapixtla, Morelos, generando un paisaje cargado de sentido, donde convergen memoria, temporalidades vinculadas al ciclo natural y orientación ritual del territorio.

Objetivos específicos

- 1.- Describir las celebraciones religiosas y agrícolas de Achichipico y su relación con la organización temporal y social de la vida cotidiana.
- 2.- Analizar cómo las prácticas festivas reconfiguran el uso simbólico del espacio, dando lugar a un paisaje ritual compartido por la comunidad, elementos naturales y recorridos comunitarios.
- 3.- Explorar las correspondencias entre los momentos festivos, los ciclos naturales y las orientaciones espaciales, interpretando su vínculo con los saberes tradicionales sobre el entorno.



Figura 4. Celebración misa acción de gracias de las cosechas. Fotografía de Zuriel Vargas, 2024.

PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

Pregunta general

¿Cómo transforman las celebraciones religiosas y los tiempos del ciclo agrícola la vida cotidiana de Achichipico para configurar un paisaje significativo donde convergen memoria, calendarios locales y orientaciones rituales del territorio?

Preguntas específicas

- 1.- ¿Qué celebraciones religiosas y agrícolas organizan el calendario comunitario en Achichipico y cómo se integran a la vida cotidiana de sus habitantes?
- 2.- ¿Cómo transforman las festividades el uso cotidiano del espacio y qué elementos del paisaje adquieren un sentido simbólico durante estos momentos?

3.- ¿Qué correspondencias pueden observarse entre los momentos festivos, los ciclos naturales y las orientaciones espaciales, y qué saberes tradicionales se activan en esas relaciones?

HIPÓTESIS

Las celebraciones religiosas (fiestas patronales, procesiones), al articularse con los ritmos del ciclo agrícola, reconfiguran la vida cotidiana de Achichipico y producen un paisaje cargado de sentido, donde memoria colectiva, temporalidades locales y orientaciones rituales del territorio convergen y se refuerzan mutuamente.

ANTECEDENTES

Para comprender el contexto en el que se inscribe esta investigación, es necesario revisar estudios previos que abordan la relación entre paisaje, ritualidad, tradición oral y vida comunitaria en México y en Mesoamérica. Este recorrido teórico permite identificar las bases conceptuales sobre las cuales se apoya el trabajo, así como los vacíos que justifican un estudio específico sobre la comunidad de Achichipico, Yecapixtla, Morelos.

1.- Paisaje ritual en Mesoamérica

Uno de los aportes más influyentes a los estudios del paisaje como construcción simbólica y ritual proviene de Johanna Broda (2001), quien desarrolló el concepto de "paisaje ritual" a partir del análisis de las sociedades mesoamericanas. Broda sostiene que en Mesoamérica existía una profunda articulación entre los ciclos agrícolas, las concepciones religiosas y la organización del territorio, donde cerros, manantiales, campos de cultivo y construcciones sagradas formaban parte de un paisaje dinámico de sacralidad.

En sus investigaciones sobre el culto agrícola en Mesoamérica, Broda (1989) señala que la observación astronómica, los calendarios rituales y los ciclos agrícolas se entrelazaban en una compleja cosmovisión que definía la vida social y la construcción del espacio. Este enfoque resulta clave para Achichipico, ya que muestra cómo las comunidades actuales actualizan prácticas que resignifican simbólicamente su entorno, aun en contextos modernos.

2.- Tradición oral y memoria colectiva

El papel de la tradición oral en la configuración simbólica del paisaje ha sido abordado por diversos estudios. Dora Sierra Carrillo (2008), en su investigación sobre las creencias y prácticas tradicionales en los pueblos del sur de Morelos, destaca cómo los relatos populares actúan como mecanismos de transmisión de memoria colectiva, vinculando espacios naturales y culturales a historias de apariciones, milagros, protecciones divinas y fenómenos extraordinarios.

Según Sierra Carrillo, la palabra narrada fija sentidos en el territorio, convirtiendo al paisaje en un "depósito vivo de historias compartidas". Este enfoque resulta clave para comprender cómo en Achichipico, a través de relatos transmitidos de generación en generación, se mantiene la sacralidad de espacios como el cerro tutelar y los caminos procesionales.

De manera complementaria, Pierre Nora (1989) introduce el concepto de "lugares de memoria", refiriéndose a espacios físicos o simbólicos donde se cristaliza la identidad. Aunque desarrollado en el contexto europeo, este concepto resulta útil para interpretar cómo en comunidades rurales mexicanas ciertos parajes, capillas o cruces funcionan como anclajes de identidad y recuerdo.

3.- Ritualidad popular y resistencia cultural

La resignificación ritual del espacio y su importancia para la cohesión social ha sido ampliamente analizada por Victor Turner (1969, 1974), quien sostiene que el ritual constituye un momento de comunión social, donde el tiempo y el espacio ordinarios son suspendidos para dar lugar a experiencias de sacralidad y solidaridad comunitaria. Turner introduce el concepto de "espacio liminal", en el cual las jerarquías cotidianas se disuelven y la colectividad se reafirma en torno a símbolos compartidos.

En el contexto mexicano, José Ignacio Homobono (2004) estudia cómo las prácticas rituales populares funcionan como formas de resistencia cultural frente a procesos de modernización, secularización y cambio social. A través de la recreación simbólica del espacio y de la memoria comunitaria, las comunidades mantienen vivas sus identidades frente a las transformaciones externas.

Desde esta perspectiva, las prácticas festivas y rituales de Achichipico pueden entenderse no sólo como manifestaciones de fe religiosa, sino también como formas de continuidad identitaria y de reproducción cultural que, sin proponérselo explícitamente como resistencia, contribuyen a la persistencia de la vida comunitaria, en las que el paisaje cotidiano se activa simbólicamente en momentos específicos del calendario ritual.

Aunque los estudios revisados han aportado valiosas perspectivas sobre el paisaje ritual, la tradición oral y la espiritualidad cotidiana en contextos rurales, existe una limitada documentación específica sobre comunidades como Achichipico, donde la vida agrícola, la devoción religiosa y la memoria emocional configuran de manera particular el paisaje vivido. Esta tesis busca contribuir a ese vacío, mediante un análisis etnográfico detallado de cómo el paisaje cotidiano se transforma en paisaje ritual a través de las festividades religiosas vinculadas al ciclo agrícola, evidenciando los procesos de resignificación simbólica, espiritualidad cotidiana e identidad colectiva.

4. Vacíos de investigación

Aunque los estudios mencionados han aportado perspectivas valiosas sobre paisaje ritual, tradición oral y espiritualidad cotidiana, existe poca documentación etnográfica específica sobre comunidades como Achichipico. En este lugar, la vida agrícola, la devoción religiosa y la memoria emocional se entrelazan en una configuración singular del paisaje vivido.

Esta tesis busca atender ese vacío, aportando un análisis detallado de cómo el paisaje cotidiano se transforma en paisaje ritual a través de las festividades religiosas vinculadas al ciclo agrícola. Al hacerlo, se evidencian procesos de resignificación simbólica, espiritualidad cotidiana e identidad colectiva que fortalecen la continuidad cultural.

METODOLOGÍA

Enfoque, diseño y caso

El estudio adopta un enfoque cualitativo con perspectiva etnográfica descriptivo-interpretativa, anclado en un paradigma fenomenológico-constructivista (Hammersley & Atkinson, 1994; Creswell, 2013). En lugar de medir variables aisladas, se busca comprender cómo los actores definen, negocian y actualizan los sentidos de la devoción católica en su

vida cotidiana y en la configuración del territorio. Esta perspectiva privilegia la voz de las personas y la observación situada de prácticas, aspirando a una ‘descripción densa’ del mundo vivido (Geertz, 1973). En coherencia con manuales de metodología, se asume un enfoque cualitativo con diseño flexible y emergente y uso sistemático de la triangulación (Hernández Sampieri et al., 2018).

El diseño es de caso único (Achichipico, Yecapixtla, Morelos), con lógica inductiva, flexible y emergente. El carácter inductivo permite que las categorías analíticas memoria, temporalidades locales, orientaciones del territorio se ajusten al material empírico; la flexibilidad y el carácter emergente son coherentes con el enfoque naturalista y de diseño en desarrollo propuesto por Lincoln & Guba (1985).

La perspectiva emic guía todo el proceso: las prácticas festivas se registran y analizan como actos de devoción católica (religiosidad popular). No se atribuye a priori un sentido de “ofrenda a la naturaleza”. Sólo si los propios participantes asignan tal significado, se registrará como tal, distinguiendo enunciados nativos y elaboración analítica.

Justificación paradigmática. Este estudio se inscribe en el paradigma fenomenológico-constructivista, que asume que los significados del mundo social se construyen en la interacción. En coherencia, se adopta un enfoque cualitativo con perspectiva etnográfica descriptivo-interpretativa y un diseño flexible/emergente, privilegiando la voz de las y los actores y la co-construcción de sentido. Esta base permite comprender, junto con la comunidad de Achichipico, cómo las prácticas devocionales católicas reconfiguran rutinas, espacios y tiempos, generando un paisaje cargado de sentido. Los criterios de calidad se aseguran mediante triangulación, verificación con participantes y reflexividad sistemática, en el marco de consideraciones éticas estrictas (Creswell, 2013; Lincoln & Guba, 1985; Hammersley & Atkinson, 1994; Hernández Sampieri et al., 2018).

Participantes y muestreo

Se emplea muestreo intencional por criterios, idóneo para seleccionar informantes con experiencia directa y actual en las prácticas estudiadas (Miles, Huberman & Saldaña, 2014). El criterio de saturación temática orienta el tamaño muestral: se detendrá la incorporación de nuevos casos cuando, en dos entrevistas consecutivas, no emerjan códigos

o categorías sustantivas nuevas (Guest, Bunce & Johnson, 2006). El muestreo es no probabilístico por criterios y se cierra por saturación teórica cuando dejan de emerger categorías nuevas (Hernández Sampieri et al., 2018).

Cuotas orientativas (ajustables por saturación):

2–3 personas con cargos devocionales (mayordomías/mesas religiosas).

1–2 músicos/coheteros involucrados en la organización sonora de la fiesta.

2 personas adultas mayores con memoria diacrónica de rutas y cambios.

2 jóvenes participantes (perspectivas de continuidad y cambio).

1 custodio del templo o cronista local.

Criterios de inclusión: participación reciente en fiestas (San Sebastián, Virgen de los Dolores, San Isidro, 29 de septiembre), residencia en Achichipico o vínculo activo, y disposición a validar resúmenes. Criterios de exclusión: ausencia de vínculo actual o impedimentos explícitos para participar. Acceso relacional: presentación con autoridades eclesiales/comunitarias y mayordomías; acuerdos de comunicación y horarios preferentes (Hammersley & Atkinson, 1994).

Técnicas e instrumentos

Instrumentos. Se emplean: (I) Guía de entrevista biográfica para relatos de vida devocional y cotidianos (audio autorizado; véase Anexo A); (II) Formato de observación participante para registrar disposición espacial, puntos de parada y materialidades/sensorialidades (Anexo B); (III) Formato de cartografía de recorridos para croquis, horario y variaciones (Anexo C); (IV) Matriz de operacionalización para variables, dimensiones e indicadores (Anexo D); (V) Consentimiento informado y carta de autorización de grabación para garantizar ética y protección de datos (Anexos E–F). Los instrumentos se pilotearon y pueden ajustarse conforme al diseño emergente.

Se combinan entrevistas biográficas, observación participante, cartografía de recorridos y revisión documental/fotográfica, en una estrategia de triangulación de fuentes y métodos para robustecer la credibilidad (Denzin, 2001; Lincoln & Guba, 2018). Las

entrevistas semiestructuradas se someten a piloto para ajustar comprensibilidad y secuencia, y la guía se adecua conforme avanza el trabajo de campo (Hernández Sampieri et al., 2018).

Entrevista biográfica semiestructurada (historias de vida): itinerarios devocionales y cotidianos; autorización de audio. Duración por sesión: 45–75 minutos (Kvale, 1996).

Observación participante: registro de preparativos, procesión y cierre; disposición del espacio, puntos de parada, materialidades y sensorialidades. Elaboración de notas de campo detalladas (Emerson, Fretz & Shaw, 2011).

Cartografía de recorridos: croquis y, cuando sea posible, rumbo/horario de ejes (templo, parroquia, cerro, campos).

Diario/cuaderno de campo: notas de contexto, incidentes, decisiones, citas textuales y glosario toponímico local (Emerson et al., 2011).

Revisión documental/fotográfica: programas parroquiales, avisos municipales, álbumes familiares (con permiso).

Matriz de operacionalización (Anexo): variables, dimensiones, indicadores, técnicas y fuentes.

Protocolos operativos: inicio de cada sesión con consentimiento y permisos de registro; al cierre, verificación breve con la persona entrevistada y acuerdos para contacto posterior (Lincoln & Guba, 1985). En observación, no interferir en dinámicas rituales; en espacios sensibles, privilegiar registro descriptivo si así lo indican las normas locales (Hammersley & Atkinson, 1994).

Procedimiento de trabajo de campo

En cada sesión se revisó el consentimiento informado (Anexo E) y, cuando aplicó, la autorización de grabación (Anexo F). La observación se registró con el Formato del Anexo B y las rutas se actualizaron en el Formato de Cartografía del Anexo C.

Fase 1

Preliminar: delimitación del problema, actualización de literatura y definición de categorías iniciales; salida piloto para ajustar guía y logística.

Fase 2

Acceso y acuerdos: presentación del estudio, firma de consentimiento informado, explicación de confidencialidad y derechos; calendarización de entrevistas y caminatas comentadas; acuerdos sobre registro audiovisual (Kvale, 1996).

Fase 3

Generación de información: entrevistas, observación participante en preparativos/procesión/cierre; levantamiento de croquis, puntos de parada y 'umbrales'. Registro multimodal cuando exista autorización (Emerson et al., 2011).

Fase 4

Cierre y devolución: sistematización, resúmenes por entrevista para verificación con participantes (member checking), y devolución comunitaria breve con mapas y cronologías validadas (Lincoln & Guba, 1985).

Análisis y criterios de calidad (incluye reflexividad)

El análisis será interpretativo-narrativo con codificación temática en tres momentos: abierta, axial y selectiva (Miles, Huberman & Saldaña, 2014; Braun & Clarke, 2006). Se mantendrá un diccionario de códigos con definiciones, ejemplos y notas de decisión, y se elaborarán memos analíticos periódicos. El análisis se apoya en matrices de datos y en la triangulación de fuentes y técnicas como criterios de calidad metodológica (Hernández Sampieri et al., 2018).

Criterios de calidad: (I) credibilidad, mediante triangulación de técnicas y fuentes y verificación con participantes (Denzin, 2001; Lincoln & Guba, 2018); (II) transferibilidad, mediante espesor contextual y cadenas de evidencia; (III) dependencia, con bitácora metodológica y protocolos; (IV) confirmabilidad, con auditoría de materiales y trazabilidad analítica (Lincoln & Guba, 1985).

Reflexividad y posicionalidad: bitácora reflexiva sobre supuestos, emociones y decisiones de campo; revisión de sesgos potenciales en selección, conducción e interpretación. Se asume la reflexividad como práctica necesaria en investigación cualitativa (Finlay, 2002), coherente con la perspectiva emic adoptada.

Ética y gestión de datos

Consentimiento informado por escrito; confidencialidad; uso de seudónimos; derecho a no responder o retirarse sin consecuencias. Protección de datos conforme a la Ley Federal de Protección de Datos Personales en Posesión de los Particulares (2010, DOF). Resguardo: archivos cifrados, separación de identificadores y contenidos, copias de seguridad y acceso restringido al equipo de investigación. Se garantiza consentimiento informado, confidencialidad y resguardo seguro de información conforme buenas prácticas de investigación (Hernández Sampieri et al., 2018).

Política de imagen, voz y fotografía: captura sólo con autorización expresa; difusión anonimizada salvo consentimiento explícito. Devolución y reciprocidad: entrega comunitaria de productos breves y útiles (mapa de ruta, cronología validada), lo que refuerza la ética de la investigación (Lincoln & Guba, 1985).

Cronograma, alcances y limitaciones

El trabajo de campo se organizará en un cronograma de 8 semanas con fechas absolutas, tareas y entregables definidos, y un checklist de ética/calidad. Alcances: comprensión profunda de un caso y construcción de evidencia cualitativa sobre la articulación devoción–espacio–tiempo. Limitaciones: dependencia de temporalidad festiva y disponibilidad de actores clave; mitigación mediante triangulación, cobertura de franjas horarias y verificación con participantes (Denzin, 2001; Lincoln & Guba, 2018).

Semana	Fechas	Tareas	Entregables	Fecha límite
1	01 Sep 2024 – 07 Sep 2024	Cierre de instrumentos; lista fina de participantes; calendario	Guía y consentimiento final; muestra intencional; plan de visitas; carpeta ética	2024-09-07

		tentativo; logística y permisos		
2	08 Sep 2024 – 14 Sep 2024	Piloto (1–2 entrevistas); ajuste de preguntas; primer mapeo de recorridos (croquis)	Transcripciones piloto; memo de ajustes; croquis base (parroquia–cerro–campos)	2024-09-14
3	15 Sep 2024 – 21 Sep 2024	3–4 entrevistas (mayordomías/mesas y 1 adulto (a) mayor); 1 caminata comentada	Transcripciones; diario de campo; mapa de ruta con puntos de parada	2024-09-21
4	22 Sep 2024 – 28 Sep 2024	Observación de preparativos; verificación de recorridos; 2 entrevistas (jóvenes/músicos)	Inventario sensorial; esquema de contingentes; checklist de seguridad/ética	2024-09-28
5	29 Sep 2024 – 05 Oct 2024	Observación participante el día de la fiesta (29/sep); 1–2 entrevistas post-evento	Ficha de evento; mapa definitivo de la procesión; galería curada	2024-10-05
6	06 Oct 2024 – 12 Oct 2024	2–3 entrevistas de contraste; inicio de codificación (temas/espacios/tiempos)	Esquema de códigos y categorías; memo analítico 01 (vida cotidiana ↔ espacio)	2024-10-12
7	13 Oct 2024 – 19 Oct 2024	Triangulación entrevista–observación–documentos; sesión de member checking	Memo analítico 02 (rutas/umbrales/memoria); acta breve de validación	2024-10-19

8	20 Oct 2024 – 26 Oct 2024	Síntesis preliminar; actualización de matriz; plan de vacíos	Informe corto (5–7 págs.); tablas/figuras; lista de datos faltantes	2024-10-26
---	---------------------------------	--	---	------------

Capítulo 1. El paisaje cotidiano y la construcción cultural del espacio en Achichipico

La vida en comunidad no se da de manera aislada, sino en espacios específicos habitados, recorridos y significados día a día. Estos espacios, más allá de su carácter físico, constituyen paisajes cotidianos: configuraciones culturales y simbólicas donde la naturaleza y la cultura se enlazan en una estructura de significados compartidos. El paisaje cotidiano es el escenario de la vida diaria y, a la vez, el resguardo de memorias, tradiciones y prácticas que sostienen la identidad colectiva.

En Achichipico, el paisaje cotidiano se configura a partir de caminos que conectan casas y parcelas, así como la parroquia de San Sebastián Mártir, que no solo convoca a la comunidad a participar en las actividades y celebraciones religiosas, sino que actúa como un centro simbólico; por los campos de maíz que marcan el ritmo agrícola; por el cerro Tlalolin, cuya presencia es clave en la orientación y la memoria del territorio. El paisaje no se limita a su dimensión material: incluye también significados culturales, creencias y afectos que se han transmitido de generación en generación.

Como señala Johanna Broda, “el paisaje es una construcción histórica y simbólica, producto de la interacción constante entre naturaleza y cultura” (Broda, 2001). En este sentido, el paisaje cotidiano de Achichipico es la trama donde se tejen prácticas, relatos y símbolos que han configurado tanto el territorio como las formas de vida de la comunidad. La gente de Achichipico vive y define su paisaje cada día, al caminar los senderos, al trabajar la tierra y al celebrar sus fiestas religiosas.

Este primer capítulo se propone explorar el concepto de paisaje cotidiano y su construcción cultural, subrayando la importancia de la memoria y la tradición en la configuración del espacio vivido. Se describen, además, los rasgos geográficos, históricos y comunitarios de Achichipico que dan sustento a este paisaje. El objetivo es comprender cómo

el espacio cotidiano se convierte en un tejido simbólico que da sentido a la vida diaria y cómo, en determinados momentos del calendario ritual, ese mismo espacio se transforma en paisaje ritual. En Achichipico, el paisaje cotidiano no sólo se habita: también se recuerda, se celebra y se resignifica constantemente.

Este recorrido permitirá comprender las bases simbólicas y culturales que sostienen el paisaje cotidiano y que hacen posible su posterior transformación en paisaje ritual, aspecto que será abordado en los capítulos siguientes.

1.1 Conceptualización del paisaje cotidiano

El paisaje cotidiano es mucho más que el fondo geográfico donde transcurre la vida: es la expresión sensible y simbólica de la relación de las personas con su entorno. Incluye caminos, parcelas, capillas, cruces, plazas y casas, pero también relatos, creencias, prácticas y afectos. Es un espacio habitado y simbólico (Broda, 2001; Báez-Jorge, 1991) que expresa la relación profunda entre las personas y su entorno.

Desde esta perspectiva, el paisaje puede entenderse como una construcción histórica y simbólica en la que naturaleza y cultura forman una unidad inseparable (Broda, 2001). No es un marco pasivo, sino un tejido que se renueva con cada práctica y recuerdo compartido. El paisaje cotidiano se produce y reproduce cada día, a través del trabajo agrícola, de las prácticas devocionales, de los recorridos hacia la parroquia, de las conversaciones en el camino, de las visitas a los manantiales y de los cuidados a los lindes de las parcelas.

En el contexto de la comunidad de Achichipico, el paisaje cotidiano se reconoce en la repetición de gestos y recorridos: la gente camina los mismos senderos, atraviesa las parcelas conocidas, comparte espacios públicos y religiosos. Esta repetición no agota su sentido; por el contrario, lo refuerza: cada trayecto reactualiza vínculos, evoca recuerdos y sostiene identidades. El paisaje se constituye así como un entramado de relaciones entre personas y lugares que no se reduce a la presencia física, pero también con la memoria, la fe y la tradición.

Félix Báez-Jorge (1991) subraya que la cotidianidad no excluye lo sagrado, sino que lo entreteje en prácticas concretas. En Achichipico, esa relación se manifiesta en la manera en que los espacios cotidianos adquieren valor simbólico: el camino comunal se convierte en

ruta procesional, el pie del cerro en lugar de rezo, el árbol antiguo en punto de referencia. La vida diaria no desactiva lo simbólico; al contrario, lo actualiza y lo fortalece. En la repetición de prácticas y recorridos se teje silenciosamente la red de significados que sostiene el paisaje cotidiano.

Dan Sperber (1974) aporta otra dimensión relevante al señalar que los símbolos condensan experiencias colectivas que se activan en contextos específicos. Un lugar, una cruz o un trayecto no son sólo objetos o líneas sobre un mapa; son condensaciones de memoria que se reactivan cada vez que se recorren o se nombran. El paisaje cotidiano, así, porta una memoria viva de generaciones que han recorrido esas mismas huellas.

La conceptualización del paisaje cotidiano implica, por tanto, reconocer que el espacio es una construcción cultural y simbólica. En Achichipico, el paisaje no es neutro: es recorrido, trabajado, celebrado, recordado y ritualizado. Cada parcela y cada camino puede leerse como un texto en el que se inscriben historias familiares, esfuerzos de trabajo, rezos comunitarios y festividades que marcan el tiempo agrícola y religioso. El paisaje cotidiano es el resultado de esa escritura colectiva.

En Achichipico, los campos no son sólo espacios de producción agrícola; son también lugares de memoria y devoción. Los caminos comunales no son sólo infraestructuras de tránsito o reunión: son territorios de memoria y afecto. Estos espacios expresan, de manera visible, cómo la comunidad habita y significa el territorio día a día. Por ello, hablar del paisaje cotidiano es hablar de la vida misma en su dimensión social, simbólica y afectiva.

De este modo, el paisaje cotidiano de Achichipico se presenta como base para comprender la dimensión ritual del territorio. La cotidianidad no se opone al ritual: lo prepara, lo sostiene y lo actualiza. En la continuidad de prácticas y recorridos se encuentran las claves para entender cómo el paisaje cotidiano se prolonga y se transforma en paisaje ritual, como se explorará en los capítulos siguientes.

1.2 La construcción cultural del espacio: memoria, tradición y vida diaria

El espacio no es una entidad neutra ni dada; es un producto cultural e histórico. Se construye colectivamente a través de prácticas, orientaciones, recorridos y relatos que, con el tiempo, sedimentan significados. En Achichipico, la configuración del espacio vivido se

apoya en la memoria colectiva y en la tradición oral, que sostienen la relación entre las personas y los lugares, y que cumplen un papel fundamental en la configuración del espacio vivido.

López Austin (2002) sostiene que el espacio forma parte de una trama simbólica donde operan fuerzas de sentido que integran lo cotidiano y lo sagrado. En Achichipico, el espacio cotidiano integra la casa, el camino, el campo y la parroquia, y pocos lugares son exclusivamente “profanos”: la religiosidad popular imprime una continuidad entre la vida diaria y las prácticas devocionales. Las procesiones, los rezos y las festividades no son interrupciones de la rutina, sino parte constitutiva de la vida comunitaria. Estos actos no se conciben como “ofrendas a elementos naturales” sino como expresiones de devoción católica en el marco de mayordomías, procesiones y rezos que articulan, sin pretensión explícita, el ciclo agrícola con el calendario religioso local.

La memoria colectiva es un mecanismo esencial en la construcción del espacio vivido. Pierre Nora (1984/1989) propuso la noción de “lugares de memoria” para referirse a aquellos espacios donde se condensan historias y significados compartidos. En Achichipico, la memoria se ancla en lugares, se encarna en espacios significativos. La comunidad recuerda los caminos de las procesiones, los puntos de reunión para las rogativas de lluvia, los árboles antiguos vinculados a promesas o agradecimientos. Estos lugares son más que coordenadas: son nodos de memoria que actualizan el pasado en el presente.

En Achichipico, los campos son recordados como sitios de rogativas, los pies de cerro como lugares de rezo y la parroquia como centros de reunión, de celebración religiosa y oración comunitaria o personal. En cada uno de esos espacios hay marcas que remiten a experiencias compartidas: cruces, flores, velas, huellas de pasos, historias contadas por abuelas y abuelos. Estos elementos constituyen una cartografía emocional del territorio, una geografía de la memoria que se recorre en la vida cotidiana.

La tradición oral es el vehículo principal mediante el cual se transmiten y actualizan los significados del paisaje. Los relatos sobre el cerro Tlalolin, sobre caminos antiguos que “nunca se secaban” forman parte del repertorio narrativo de la comunidad. Estas historias no son meras anécdotas: orientan prácticas, sostienen la identidad y refuerzan el vínculo con el

territorio. La tradición oral mantiene vivos los significados que se asocian con cada espacio y los adecua a las transformaciones del presente.

Sperber (1974) enfatiza que “un símbolo es un elemento del entorno que, por convención o práctica, evoca una red de significados compartidos”. El paisaje cotidiano de Achichipico está lleno de símbolos así: una cruz que recuerda antiguas promesas, una vereda que indica la ruta hacia la parroquia, un árbol cuya sombra amparó una reunión o un rezo. Estos símbolos no son abstractos: son condensaciones de historia, fe y experiencia comunitaria.

La vida diaria refuerza constantemente esta construcción simbólica del espacio. El trabajo agrícola organiza tiempos y recorridos; las prácticas devocionales enlazan lugares y personas; las festividades recomponen las jerarquías espaciales del pueblo. En conjunto, estas actividades configuran el significado cultural del espacio. Como plantea Báez-Jorge (1991), la vida social incorpora dimensiones simbólicas en gestos, recorridos y hábitos que hacen del territorio un espacio vivido.

Un ejemplo claro en Achichipico es el cuidado de los caminos comunales. No se trata sólo de mantener el tránsito: es un gesto que preserva la conexión entre casas, parcelas y la parroquia. El camino se mantiene para que la vida social circule, para que la comunidad se encuentre, para que las procesiones recorran sus rutas tradicionales. Del mismo modo, la parroquia y los patios de las casas funcionan como nodos de encuentro donde la memoria y la fe se actualizan.

Así, la construcción cultural del espacio en Achichipico es un proceso continuo que articula memoria, tradición y vida diaria. La repetición de prácticas y recorridos sostiene los vínculos entre personas y lugares. Estos vínculos dan forma a un paisaje cotidiano que, en momentos específicos del calendario, puede transfigurarse en un paisaje ritual, como se analizará en el siguiente capítulo.

1.3 Descripción general de Achichipico: geografía, historia y vida comunitaria

Achichipico se localiza a cinco kilómetros aproximadamente de la cabecera municipal de Yecapixtla, en el estado de Morelos. Su cercanía con la cabecera y con otros poblados favorece la circulación de mercancías y personas, y articula relaciones económicas

y sociales que sustentan el día a día. La comunidad se ubica en una zona de clima semicálido subhúmedo, con vegetación de matorral, pastizales y bosques bajos, y con presencia de cerros que marcan el horizonte y la orientación cotidiana. Esta geografía configura el conjunto de prácticas agrícolas y de movilidad que definen el espacio vivido.

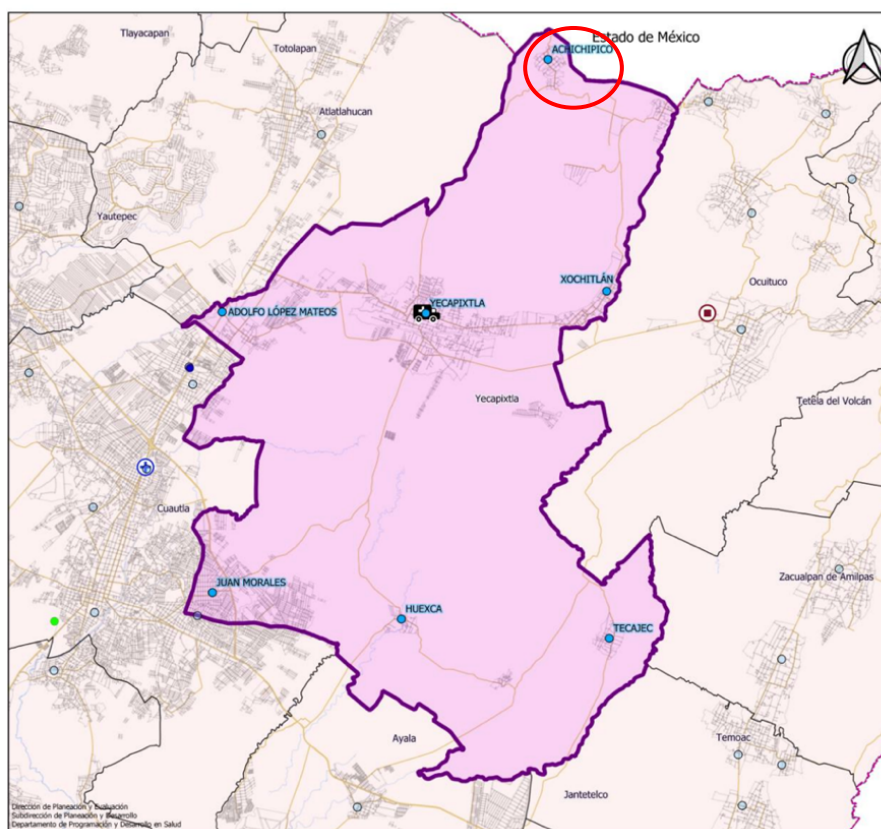


Figura 5. Localización del poblado de Achichipico en el municipio de Yecapixtla. Estudio de Regionalización Operativa 2021.

El municipio de Yecapixtla está localizado en el sector noreste del Estado de Morelos, ordenado entre barrancas que derivan en un complejo sistema hídricos que descarga en la Cuenca del Río Cuautla. Los espacios entre barrancas forman alargados valles donde se asentaron sociedades en lo que para el Posclásico sería el centro político que a partir de 1565 sería conocida como “la Tlalnaguac”, desde Patzulco hasta Axochiapan en el extremo suroriental del actual Estado de Morelos. Al noreste de la actual cabecera municipal se localiza la comunidad de Achichipico, etnohistóricamente se afirma que el asentamiento original de Yecapixtlan se encontraría situado en las inmediaciones del Cerro Achichipico. (Maldonado, 1990: 94)

Yecapixtla, a nivel municipal, es conocido por su producción cárnica (cecina) y por su vocación agrícola y ganadera. El paisaje municipal integra áreas de cultivo, pequeños establos, comercio local y una oferta turística incipiente asociada a la cecina y a su patrimonio histórico (como el ex Convento de San Juan Bautista). En este contexto, Achichipico se inserta como una comunidad de economía mixta con fuerte base familiar. Estas dinámicas se comprenden mejor si se reconocen las tramas de cooperación local y las formas de sociabilidad vinculadas a la fiesta y a la religiosidad popular (Homobono, 2004).

El municipio de Yecapixtla se ubica al noreste de Morelos y sus límites territoriales conectan con seis municipios morelenses y uno del estado de Puebla. La topografía combina valles, lomeríos y cerros, entre los que destacan elevaciones como el cerro Achichipico y el Tlalolin, cuyos perfiles son referentes visuales y simbólicos. Este relieve, aun cuando de altitud moderada, influye en los microclimas y en el uso del suelo, favoreciendo la agricultura de temporal y la presencia de huertos familiares. Estas relaciones entre medio natural y prácticas sociales han sido señaladas como constitutivas del paisaje cultural mesoamericano (Broda, 1989).

La zona cuenta con una rica historia y cultura, y su economía se sustenta en actividades como la agricultura (maíz, frijol, hortalizas, frutales), la ganadería menor y el comercio local, además de empleos en la cabecera municipal y en localidades cercanas. En los últimos años se han incorporado algunas iniciativas de servicios y pequeñas manufacturas que se practican como parte del avance económico de la comunidad. En la actualidad, Achichipico es reconocido por su producción agrícola, por prácticas devocionales fuertemente arraigadas y por bienes patrimoniales como la zona arqueológica de traza piramidal Tlalolin y las pinturas rupestres “de Achichipico”.



Figura 6. Comunidad de Achichipico, Yecapixtla, Morelos. Fotografía de Zuriel Vargas, 2024.

Uno de los elementos geográficos más significativos del paisaje es el cerro Tlalolin, visible desde distintos puntos de la comunidad. Su presencia imprime una orientación espacial y simbólica. No es sólo un referente físico: en sus faldas se conservan sitios que son reconocidos como sagrados por la gente del lugar, especialmente en el marco de las celebraciones religiosas. El clima en Achichipico y Yecapixtla en general es considerado semicálido subhúmedo, con una temporada de lluvias bien marcada y periodos secos definidos. La precipitación anual es moderada, con un rango que puede variar entre 800 y 1200 mm, influida por factores orográficos y tropicales.

La flora en la comunidad de Achichipico está compuesta por vegetación típica de zonas subhúmedas y semiáridas. Entre las especies vegetales más comunes se encuentran matorrales, pastizales y plantas adaptadas a condiciones de estiaje. Existen matorrales, una vegetación dominante en la región, donde crecen arbustos que resisten periodos secos y suelos con drenaje variable; también hay zonas de pastizales y pequeñas plantas florales que crecen rápidamente con las lluvias. Este entorno natural es típico de las áreas semiáridas de Morelos y determina ciclos de siembra, cosecha y manejo del agua.

La altitud de Achichipico es moderada, lo que propicia temperaturas templadas y condiciones adecuadas para cultivos de temporal; los suelos, de origen volcánico, presentan buena capacidad de retención de humedad y nutrientes, condición favorable para maíz, frijol y hortalizas. La comunidad está situada en una región de transición entre zonas más húmedas y áreas semiáridas, lo cual influye en la disponibilidad de agua y en las prácticas agrícolas (por ejemplo, almacenamiento de agua de lluvia y uso eficiente de escurrimientos).

Las montañas y elevaciones cercanas no están directamente adosadas a la comunidad, pero, aunque distantes, influyen en el clima y la meteorología local. El relieve de Achichipico y su entorno ha favorecido históricamente un patrón de asentamiento humano de baja densidad con parcelas de cultivo, corrales, patios y caminos que articulan la movilidad diaria. Este patrón se refleja en la vida comunitaria y en la adaptación a las condiciones naturales del entorno.



Figura 7. Cerro Yoteco de Achichipico. Fotografía de Laura Peña, 2024.

Además de su relevancia agrícola, los cerros tienen una importancia ecológica y cultural: actúan como captadores de humedad, influyen en la formación de nubes, sirven como corredores biológicos para fauna y flora, y contribuyen a la conservación del suelo y del ciclo hidrológico de la región. Culturalmente, los cerros también tienen un valor simbólico para la comunidad, pues se integran en las tradiciones y narrativas locales. A

menudo, los cerros son escenarios de festividades y rituales que forman parte de la identidad cultural de Achichipico. Este entrelazamiento entre naturaleza, ritualidad y memoria es un rasgo ampliamente documentado para Mesoamérica (Broda, 1989).



Figura 8. Toma del frente del Cerro “Tlalámac”. Fotografía de Zuriel Vargas, 2024.

La comunidad posee un paisaje agrícola característico, orientado por el ciclo de lluvias. El paisaje agrícola de Achichipico se caracteriza por su diversidad y por prácticas de manejo que combinan cultivos básicos y huertos familiares. Los cultivos principales son: 1) el maíz es el cultivo predominante en la región, siendo fundamental para la alimentación y la identidad cultural; es utilizado tanto para el consumo familiar como para la venta local. 2) el frijol es cultivado a menudo en asociación con el maíz, el frijol complementa la dieta y aprovecha sinergias agronómicas entre ambas plantas, mejorando la productividad del suelo. 3) las hortalizas (chiles, jitomate, tomate, calabaza, cebolla) y frutas (guayaba, aguacate) se cultivan en huertos familiares, principalmente para el autoconsumo, venta local y nacional.

Aunque la mayoría de los cultivos dependen del temporal, existen estrategias de manejo de agua a pequeña escala (bordos, zanjias, terrazas) que aprovechan las aguas pluviales y escurrimientos de los cerros cercanos. Además de la agricultura, la economía de Achichipico se complementa con actividades comerciales, oficios y servicios locales. La

cercanía a Yecapixtla permite el acceso a mercados y empleos, lo que influye en la dinámica económica y social.

Históricamente, Achichipico ha sido una comunidad predominantemente agrícola con estructuras familiares extendidas que sostienen el trabajo en el campo, la organización de festividades y la gestión de espacios colectivos. La religiosidad popular expresada en mayordomías, procesiones y rezos estructura una parte importante del calendario local, que se enlaza con los tiempos agrícolas. Este calendario festivo conserva rasgos de concepciones mesoamericanas del territorio, reinterpretadas hoy en clave católica (López Austin 2002; Broda, 1989), sin que la comunidad se conciba a sí misma como “ofrendante a elementos naturales”.

La estructura social de Achichipico se caracteriza por fuertes vínculos de cooperación, que se muestran en el trabajo comunitario (tequio), en la participación en las mayordomías y en la organización de festividades. Existen espacios de encuentro que articulan la vida social: la parroquia, el atrio, los patios de las casas de los mayordomos y cruces dispersas en el territorio. El calendario festivo de la comunidad está íntimamente ligado al ciclo agrícola: inicio de la temporada de lluvias (rogativas), momentos de crecimiento de las milpas (acción de gracias y promesas), y cierre de cosechas (celebraciones patronales), con particular relieve en San Sebastián (20 de enero), Virgen de los Dolores (Lunes de Pascua), San Isidro (15 de mayo) y el 29 de septiembre.

Cada festividad moviliza a la comunidad, no sólo en la dimensión devocional, sino también en la reorganización de espacios: los caminos se vuelven rutas procesionales, los patios se preparan para recibir visitantes, la parroquia se adorna y se reconfigura la jerarquía espacial del pueblo. En estos momentos, el paisaje cotidiano activa su dimensión ritual y espiritual. La participación comunitaria en la organización de las fiestas y en el cuidado de espacios religiosos y comunales es clave para la continuidad de prácticas culturales y para la construcción simbólica del paisaje. En este entramado de geografía, historia y vida social, el paisaje cotidiano de Achichipico se vincula profundamente con la memoria y la tradición, y se transforma en paisaje ritual en momentos específicos del calendario festivo.

1.4 Espacios naturales y culturales

El paisaje cotidiano de Achichipico está compuesto por una íntima interrelación entre espacios naturales y construcciones culturales, tejidos en la vida diaria de la comunidad. No se trata de dos ámbitos separados, sino de un continuo simbólico y práctico donde lo natural se sacraliza y lo cultural se enraíza en el territorio.

Entre los espacios naturales más relevantes destacan los campos de cultivo, el cerro de Achichipico y los árboles antiguos que marcan los límites de los terrenos. Estos lugares no son valorados únicamente por su utilidad económica o ecológica; poseen también significados espirituales y emocionales que los inscriben en la memoria colectiva. Los campos de maíz son, en la cotidianidad, espacios de trabajo y sustento; pero, en determinados momentos, se vuelven escenarios de rogativas, bendiciones o agradecimientos que resignifican su valor simbólico. En esos actos, la comunidad no concibe “ofrendas a elementos naturales”, sino que despliega prácticas devocionales católicas rezos, promesas, procesiones articuladas (sin intención explícita) con el ciclo agrícola y la relación armoniosa con las fuerzas de la naturaleza (López Austin 2002; Broda, 1989).

El cerro de Achichipico ocupa un lugar central en el imaginario territorial, pues no sólo orienta físicamente el espacio, sino que también se constituye como un referente espiritual. En sus laderas y en los bordes de caminos cercanos, la comunidad se congrega para rezar en momentos específicos del calendario ritual, de modo que su presencia articula un sentido de orientación que es simultáneamente geográfico y simbólico.

Los manantiales son venerados como fuentes de vida. A pesar de su aparente “naturalidad”, su uso está inscrito en prácticas devocionales: limpiezas rituales de inicios de ciclo, rezos colectivos en tiempos de estiaje y agradecimientos tras lluvias. Cuando en la literatura histórica se habla de sacrificios y ofrendas, es importante aclarar que en el caso de Achichipico, hoy estas prácticas se integran en la religiosidad católica a través de las mayordomías, procesiones y rezos; no se conciben como “ofrendas a elementos naturales”, tal como señalan los propios habitantes en el trabajo de campo (López Austin, 2002; Broda, 1989).

Dentro de los espacios culturales, la parroquia principal dedicada a San Sebastián Mártir constituye el núcleo religioso y social de Achichipico. En la vida diaria, es un punto

de referencia para actos devocionales, para reuniones y acuerdos comunitarios; durante las fiestas se convierte en el eje de las celebraciones colectivas. En torno a la parroquia, el atrio y los patios de las casas de los mayordomos se configuran como lugares de sociabilidad intensa.

Los caminos comunales también son parte vital del paisaje cultural. No sólo comunican físicamente los espacios; son recorridos simbólicos y afectivos que, en las festividades, se adornan con flores y banderines, resignificando su uso diario. En los días de fiesta, las rutas procesionales reorganizan la jerarquía espacial: lo que en la cotidianidad es un trayecto funcional se convierte en una vía sacralizada.

Este doble uso de los espacios funcional y simbólico muestra cómo el paisaje cotidiano sostiene su propia transformación ritual. Como sintetiza Broda (2001), la vida cotidiana no se opone al ritual; este se nutre de su transfiguración periódica. Por eso, recorrer un camino o sembrar un campo no es en Achichipico un acto neutro: está investido de sentido, alimentado por la memoria, la tradición y la espiritualidad compartida.

Esta visión integrada del paisaje cotidiano y cultural en Achichipico permite comprender las bases sobre las que se asienta la metamorfosis del espacio durante las festividades religiosas vinculadas al ciclo agrícola. A través de este primer capítulo, se ha podido comprender que el paisaje cotidiano no es un fondo inerte, sino una trama viva donde la memoria, la tradición y las prácticas cotidianas otorgan sentido a cada espacio. Siguiendo las perspectivas teóricas de Broda (2001) y Báez-Jorge (1991), se observa que la vida social incorpora dimensiones simbólicas en gestos, recorridos y hábitos que, con el tiempo, sedimentan significados culturales transmitidos a través de generaciones.

La tradición oral, como vehículo de memoria, refuerza los vínculos entre personas y lugares; y el conjunto de prácticas devocionales propias de la religiosidad popular católica otorga coherencia al territorio afectivo, cargado de relatos, símbolos y rituales. La geografía, la historia y la vida comunitaria de Achichipico han contribuido a la conformación de este paisaje, que se actualiza constantemente y que, en momentos señalados del calendario, reorganiza el uso del espacio, transformándolo en un paisaje sagrado y colectivo. Así, el análisis del paisaje cotidiano permite sentar las bases para comprender su paso hacia el paisaje ritual durante las celebraciones religiosas vinculadas al ciclo agrícola.

El paisaje arquitectónico de Achichipico, es un componente esencial de la vida comunitaria y religiosa. A través de sus edificaciones y estructuras, se configura no sólo el espacio físico, sino los significados culturales y espirituales que lo habitan. La parroquia de San Sebastián Mártir, construcciones auxiliares, cruces, patios y senderos forman un entramado que da coherencia a la experiencia del territorio y a la construcción del paisaje cultural y la vida cotidiana de sus habitantes. El patrimonio construido contribuye a la identidad colectiva al integrarse como escenario de prácticas religiosas, sociales y festivas, y como soporte material de la memoria.

1.4.1 Parroquia de San Sebastián Mártir

Las entidades materiales permiten comprender relaciones sociales y culturales que, de otro modo, quedarían ocultas en los documentos. Desde la antropología del ritual, la parroquia articula vínculos de cooperación y sentido; en términos de Turner (1988), activa formas de *communitas* en torno a símbolos compartidos. Asimismo, en la tradición mesoamericana los espacios sagrados integran la vida cotidiana en una misma trama simbólica (López Austin 2002). En este marco, la presencia de la iglesia católica coadyuva a la configuración de sociabilidad e identidad, donde valores y fines comunes ordenan prácticas, jerarquías simbólicas y calendarios festivos (Homobono, 2004).



Figura 9. La Parroquia de San Sebastián Mártir en Achichipico, Morelos.

Fotografía de Laura Peña, 2024.

La parroquia de San Sebastián Mártir es un elemento fundamental en la conformación de la identidad y del paisaje arquitectónico de Achichipico, actuando como centro de la religiosidad popular, en donde se celebran las principales festividades y se articulan las prácticas cotidianas que sostienen y renuevan los lazos comunitarios.

El archivo parroquial se encuentra en la parte lateral de la iglesia con piezas que datan de mediados del siglo XVIII. Se conservan libros correspondientes a la tradición apostólica romana, entre ellos los de bautismos (1751–1774), confirmaciones (1762–1826), matrimonios (1751–1796) y defunciones (1760–1778). La parroquia no sólo es un sitio arquitectónico: es un espacio cargado de significados que ancla la memoria y la vida cotidiana, y que sostiene relaciones de cooperación, promesas y agradecimientos. Su presencia física y simbólica articula la vida comunitaria de manera decisiva, integrándose a una experiencia cultural que se ha transmitido a lo largo de generaciones.



Figura 10. Retablo al interior de la Parroquia de San Sebastián Mártir en Achichipico, Morelos. Fotografía de Laura Peña, 2024.

La comunidad de Achichipico incorpora y resignifica elementos propios de su cultura en diálogo constante con el catolicismo. Esta integración crea una simbiosis que da vida a la identidad comunitaria, donde la parroquia se erige como un punto de intersección entre lo sagrado y lo cotidiano. Las ideas y las creencias se comunican y transmiten por medio de símbolos y rituales; en Achichipico, la parroquia funciona como un “lugar de memoria” (Nora, 1984/1989) y como territorio simbólico de la identidad.

La parroquia, como parte del paisaje emocional y físico, trasciende lo individual para convertirse en patrimonio colectivo. Su presencia sostiene la continuidad de las prácticas devocionales y de la organización comunitaria, dando coherencia al territorio y al calendario festivo.



Figura 11. Entrada a la Parroquia de San Sebastián Mártir. Fotografía de Zuriel Vargas, 2024.

1.4.2 Chichiminquiahua, Achichipico

En el ámbito simbólico y ritual, las pinturas rupestres de Chichiminquiahua y la zona arqueológica de Tlalolin forman parte de un entramado de sacralidad del territorio que hoy se vive en clave de religiosidad popular (Broda, 1989; López Austin, 2002).

Las pinturas rupestres prehispánicas se encuentran en la zona de Chichiminquiahua, a cuatro kilómetros al sur de la comunidad, a una altura de 1920 msnm, en la parte alta de los cerros que rodean la comunidad, en abrigos rocosos y paredes naturales, de un acantilado occidental de la llamada Barranca Grande (Meléndez García, 2011, p. 264). Los diseños registran figuras humanas, animales y escenas interpretadas como representaciones de actividades rituales u observación del cielo; aparecen motivos geométricos, bandas y elementos contiguos que pueden remitir a calendarios y direcciones. También se observan representaciones de montículos piramidales, estructuras de madera, artefactos y cuerpos celestes. Aun cuando se trate de interpretaciones, lo relevante es el entramado cultural que les da sentido en cada época; en la actualidad, estas marcas se leen desde la religiosidad popular católica, y no como “ofrendas a elementos naturales” (Broda, 1989; López Austin, 2002).

Las pinturas de Chichiminquiahua se localizan en la sección centro-norte, en peñascos y barrancas de difícil acceso. Varias rocas presentan imágenes en tonalidades blancas. En ciertos casos, la superposición de figuras sugiere larga duración de uso ritual del sitio. En su análisis iconográfico, Piho y Hernández (1972), sugieren que las deidades representadas están relacionadas con el viento, el agua y la lluvia que aportan al desarrollo de la vegetación vinculada con los montes del mismo Popocatepetl, para algunos autores en las escenas pintadas se encuentran descritos los personajes más destacables del primer mes mexica Atlcahualo, “festividad en la que se celebraban a los Tlaloques como dioses de la lluvia, a su hermana Chalchihuitlicue como diosa de las corrientes de agua, a Ehécatl-Quetzalcóatl como dios del viento y precursor de la lluvia”. (Meléndez García, 2011, p. 264).



Figura 12. Imagen pinturas Chichiminquihua. México desconocido, 2019.

Los paneles están emplazados en la Barranca Grande, con relación directa al río Tlalámac y a corrientes que se le integran metros abajo; esa ubicación controla la visibilidad y ancla el significado ritual al paisaje hídrico local (Meléndez García, 2011, p. 253).

1.4.3 Zona Arqueológica “Tlalolin”

Achichipico es un asentamiento con presencia prehispánica; sin embargo, las investigaciones sistemáticas aún son escasas. La zona conocida como “Tlalolin” presenta estructura piramidal y plataformas asociadas; el estado de conservación, funciones y extensión están por determinar. La zona arqueológica está ubicada en el centro de la comunidad. Es posible identificar vestigios de muros y terrazas, así como basamentos de piedra que podrían corresponder a una pirámide de dimensiones moderadas. El cerro Tlalolin tiene una presencia significativa en el paisaje: organiza visualmente el espacio y articula orientaciones y rutas de tránsito entre viviendas, parcelas y la parroquia. Las historias transmitidas oralmente vinculan al cerro con sitios de rezo y recorridos procesionales. Aun sin excavación exhaustiva, el sitio conserva huellas de prácticas históricas de sacralización

del territorio que hoy se integran en la religiosidad popular católica (Sierra Carrillo, 2008; Broda, 1989).

El Viernes Santo, muchos habitantes realizan una caminata devocional hacia las faldas del Tlalolin. Allí se reza, se recuerda a los ausentes y se agradecen los frutos del ciclo agrícola. Este acto, además de ser un gesto de fe católica, reactiva la memoria comunitaria: las personas recuerdan a quienes antes hicieron el mismo recorrido, reconstruyen lazos y reafirman la pertenencia. En términos simbólicos, el cerro Tlalolin se convierte en un “paisaje emocional” que conecta el pasado con el presente a través de recuerdos y experiencias compartidas (Sperber, 1974).



Figura 13. Viernes Santo en las faldas de la Zona Arqueológica “Tlalolin”.

Fotografía de Laura Peña, 2024.

Desde una perspectiva simbólica, el acto de subir al Tlalolin también expresa el reconocimiento de la geografía sagrada: un gesto que, en el presente, se realiza dentro de la religiosidad popular católica, pero que guarda resonancias de prácticas antiguas integradas en el calendario festivo actual (Sierra Carrillo, 2008). El paisaje no es estático: se reinterpreta y se reactualiza con cada generación. El Tlalolin se asienta no sólo en el espacio físico, sino

en la memoria y en la fe de la comunidad. No es un monumento muerto, sino un elemento activo que fortalece las relaciones sociales y culturales.

Desde una perspectiva antropológica, el Tlalolin actúa como un punto de referencia emocional y un marcador de identidad para los habitantes de Achichipico. Sperber (1974) aporta una comprensión cognitiva de cómo los elementos simbólicos en el paisaje evocan experiencias pasadas, vinculando recuerdos individuales con los colectivos. En este contexto, el Tlalolin se convierte en un símbolo que, al ser evocado, trae consigo imágenes, sonidos y memorias que fortalecen la identidad de la comunidad.



Figura 14. Toma frontal de la Zona Arqueológica “Tlalolin”. Fotografía Laura Peña, 2024.

Capítulo 2. El paisaje ritual: transformación del espacio durante las fiestas religiosas

El paisaje cotidiano de Achichipico tejido por prácticas agrícolas, actos devocionales y vida comunitaria no permanece inalterable a lo largo del año. En momentos precisos del calendario festivo, los espacios comunes se transfiguran: caminos, campos, casas y plazas se

resignifican mediante símbolos, rituales y acciones colectivas que les otorgan una dimensión sagrada y festiva. Este proceso da lugar al paisaje ritual, una manifestación en la que memoria, tradición y espiritualidad se activan con alta intensidad, consolidando los lazos identitarios de la comunidad.

Lejos de ser actos aislados, las fiestas operan como procesos rituales que abren liminalidad y producen *communitas*, reordenando vínculos y obligaciones (Turner, 1969). En Mesoamérica, su eficacia descansa en la articulación entre devoción católica y ciclo del maíz, más que en la idea de “propiciar fuerzas de la naturaleza” (Broda, 1989, 2001). En este entramado, las imágenes, los santos actúan como intermediarios y en ocasiones propiciadores en la relación con el agua y el tiempo, lo que explica su centralidad en procesiones, promesas y ofrendas (Millones, Entre los hombres y las deidades).

La transformación ritual no es improvisada: resulta de la organización comunitaria (mayordomías, comités, familias) y de la movilización de memorias que “encienden” el territorio. Visto desde el espacio, las celebraciones “escriben” el pueblo mediante rutas, nodos (atrio, parroquia, panteón) e hitos visibles (el Cerro Tlalámac) que ordenan la experiencia (Lynch, 1960; Iwaniszewski, 2012/2021). En particular, el Tlalámac funciona como hito de horizonte: sus referencias oriente/poniente se relacionan con ventanas estacionales del año agrícola; este calendario de horizonte se documenta en 2.1.1 y se lee en conjunto con las fiestas.

Este capítulo analiza cómo los rituales y celebraciones transfiguran el paisaje de Achichipico. Primero se presenta el paisaje ritual en relación con el ciclo agrícola (2.1) y su calendario de horizonte (2.1.1). Luego se describen las principales festividades (San Sebastián, Virgen de los Dolores, San Isidro, Asunción, San Miguel, Muertos) destacando su lectura paisajística (2.2). Más adelante se examinan peregrinaciones y procesiones como formas de resignificación del espacio (2.3). Finalmente, se reflexiona sobre la gestión y transformación del paisaje con propuestas de manejo participativo (2.4).

Entender estos procesos permite reconocer cómo la comunidad habita y re-habita su entorno, renovándolo periódicamente como extensión de su identidad y memoria colectiva (Broda, 1989; Montiel & Jiménez, 2023).

2.1 Concepto de paisaje ritual y su relación con el ciclo agrícola

En las culturas mesoamericanas, el tiempo no era una sucesión lineal, sino una estructura cíclica y orgánica ligada a los ritmos celestes; el Sol, la Luna y las estrellas ordenaban el calendario sagrado, guiaban las siembras y la ritualidad comunitaria. Este principio sustenta la arqueoastronomía, que estudia la relación entre fenómenos celestes y culturas en su dimensión ritual, simbólica y arquitectónica. “La observación sistemática del cielo y de sus ritmos estacionales permitió a los pueblos mesoamericanos articular un calendario ritual que vinculaba el movimiento celeste con el tiempo agrícola y religioso” (Broda, 2001, p. 82).

Dentro de este marco, cerros, cuevas, manantiales, templos y caminos operaron como marcadores del tiempo cósmico, insertos en una geografía simbólica: el paisaje funcionó como un calendario tridimensional donde el horizonte y las posiciones solares anuales servían de referencia para la organización agrícola y social. “El paisaje ritual mesoamericano estaba codificado astronómicamente: los lugares sagrados eran, al mismo tiempo, observatorios, altares y símbolos de una geografía celestial interiorizada en la comunidad” (Šprajc, 2005, p. 212).

En la tradición náhuatl, cada mes ritual se vinculaba con actividades agrícolas y ceremoniales determinadas por el ciclo solar. En la actualidad, aunque los nombres de las fiestas sean cristianos, sus tiempos siguen respondiendo a una lógica agrícola-astronómica de larga duración (Broda, 1989, p. 64).

En suma, el paisaje vivido de Achichipico y, en particular, el perfil del Tlalámac conserva una arquitectura simbólica heredada: el territorio, el cielo y la comunidad permanecen en relación dinámica; la arqueoastronomía implícita del calendario festivo actual refleja la persistencia de antiguas lógicas celestes, transformadas por el sincretismo y la historia (Broda, 2001, p. 91).

En este marco, el Cerro Tlalámac se vuelve un hito que traduce los cambios celestes en marcas visibles del año agrícola; por ello incorporo observaciones de salida/puesta del Sol

para mostrar el calendario de horizonte local y su vínculo con las prácticas devocionales. (Broda, 2001; Šprajc, 2005).

2.1.1 Alineaciones solares del Cerro Tlalámac y calendario de horizonte

Las observaciones de salida/puesta del Sol se realizaron desde dos puntos de observación: (a) el sector norte de Tlalolin y (b) el atrio de la iglesia. En cada evento se registraron acimut (A) y altura del horizonte (H) en los instantes de primer/último contacto del disco solar. Con A y H se estimó la declinación para identificar familias de fechas estacionalmente significativas mediante la relación trigonométrica: $\sin \delta = \sin \varphi \cdot \sin h + \cos \varphi \cdot \cos h \cdot \cos A$. El protocolo terminológico calendario de horizonte, orientaciones astronómicas, registros solares, ejes visuales sigue la propuesta del Dr. Francisco Salvador Granados Saucedo (2019), y el marco comparativo de arqueoastronomía mesoamericana (Broda, 2001; Šprajc, 2005; Aveni, 2005; García Reyna, 2022).

En Achichipico, el Cerro Tlalámac funciona como marcador de horizonte. Las posiciones observadas del Sol en torno a 12–13 de marzo y 4 de abril, junto con los extremos solsticiales (21/VI y 21/XII), señalan hitos del año agrícola. Las series medidas desde Tlalolin y atrio son congruentes; las pequeñas diferencias se explican por paralaje y obstrucciones puntuales del horizonte.

Desglose por punto de observación.

(a) Tlalolin.

- Salida (oriente → Tlalámac): ventanas alrededor de 12–13 de marzo y 4 de abril.
- Puesta (poniente): marcas de 29 de marzo y 12–13 de abril, útiles para verificación equinoccial y seguimiento hacia el solsticio de junio.

(b) Atrio de la iglesia.

- Salida (oriente → Tlalámac): repite la ventana marzo–abril, reforzando la lectura apertura de trabajos.
- Puesta (poniente): referencias cercanas a equinoccio ($\approx A = 270^\circ$) y a los extremos solsticiales, válidas para calibración del eje oeste.

Lectura estacional.

Marzo–abril → apertura de trabajos (limpiezas, cercos, preparación de tierras).

Solsticio de junio → plenitud vegetativa (crecimiento/maduración de la milpa).

Solsticio de diciembre → cierre y resguardo (fin de ciclo, resguardo de grano).

Control de calidad y limitaciones. Incertidumbre de campo: $A \pm 0.5\text{--}1.0^\circ$; $H \pm 0.5^\circ$. Se realizó calibración equinoccial en poniente ($\approx 270^\circ$). La interpretación de las familias de fechas se integra con la organización devocional local en 2.2.

2.1.1.1 Tlalolin → salida (Tlalámac)

Desde el sector norte de Tlalolin, las salidas en torno a 12–13 de marzo y 4 de abril confirman una ventana de apertura operativa (limpiezas, cercos, siembra temprana) vivida hoy como devoción católica (Lunes de Pascua) más que como observación técnica (Broda, 2001).



Figura 15. (a): Horizonte oriente; datos de A/H/coords; crédito y basado en Granados Saucedo (2019).

2.1.1.2 Tlalolin → puesta (poniente)

Las puestas de 29 de marzo y 12–13 de abril marcan el avance hacia el solsticio de junio y enmarcan el periodo pascual; ofrecen puntos de verificación estacional útiles en la organización comunitaria.



Figura 16. (a): Horizonte poniente; datos de A/H/coords; crédito y basado en Granados Saucedo (2019) Nota: Registro preliminar en poniente.

2.1.1.3 Resultados y lectura estacional

Las declinaciones se agrupan en tres familias: (I) marzo–abril (apertura de trabajos), (II) solsticio de junio (plenitud vegetativa) y (III) solsticio de diciembre (cierre y resguardo). En términos de paisaje, el Tlalámac actúa como hito-agente; en términos sociales, activa nodos como templo, atrio y panteón (Iwaniszewski, 2012/2021).

2.1.1.4 Iglesia → salida (Tlalámac)

Desde el atrio, las salidas próximas a 12–13 de marzo y 4 de abril reafirman la ventana estacional; el templo funciona como nodo devocional que organiza procesiones y acuerdos (Lynch, 1960; Broda, 2001).



Figura 17. (b) aquí: Horizonte oriente; datos de A/H/coords; crédito y basado en Granados Saucedo (2019).

Las puestas cercanas a equinoccio y los extremos solsticiales permiten calibrar el oeste (270°) y respaldan el tránsito hacia San Miguel y Día de Muertos (fase de cierre y resguardo)



Figura 18. (b): Horizonte poniente; datos de A/H/coords; crédito y basado en Granados Saucedo (2019) Nota: Registro preliminar en poniente.

2.1.1.6 Comparativa Tlalolin–Iglesia y lectura devocional

Los rumbos son congruentes; las pequeñas variaciones se explican por paralaje y obstrucciones. Esta coincidencia robustece la lectura del paisaje como calendario y explica la transformación ritual del espacio vivido (calles-altar, atrio-centro, cerro-hito) (Šprajc, 2005; García Reyna, 2022).

Las fotografías de horizonte oriente (punto de salida) tomadas desde la pirámide y desde la iglesia muestran coincidencias angulares preliminares. En poniente, las tomas resultaron desplazadas hacia el norte, por lo que no permiten aún una evaluación concluyente del punto de puesta. Además, la orientación de la iglesia presenta una desviación atípica respecto de los rumbos solares esperados (p. ej., solsticio de verano), por lo que proponemos verificación in situ con medición de azimut y perfil de horizonte.

2.2 Fiestas religiosas principales: San Sebastián, Virgen de los Dolores, San Isidro y el 29 de septiembre

La fiesta es un proceso ritual que abre liminalidad y produce *communitas*, suspendiendo rutinas y reordenando vínculos (Turner, 1969). Opera como tecnología social: mediante mayordomías y hospitalidad redistribuye prestigio y obligaciones (Homobono, 2004). En contextos mesoamericanos, su anclaje estacional y su eficacia simbólica (objetos, gestos, recorridos) articulan devoción católica y ciclo del maíz (Broda, 1989, 2001; Sperber, 1974). En el centro de México y en Morelos en particular los santos, especialmente San Miguel, funcionan como intermediarios ante los “señores del tiempo” y como protectores/propiciadores de la siembra y la cosecha (Croda León, 2005; Broda, 1989, 2001). A la par, la danza actúa como dispositivo de mediación que “abre” tiempo y espacio ritual, sosteniendo promesas y reciprocidades (Croda León, 2005).

Las festividades religiosas de Achichipico no son eventos aislados, sino momentos centrales de transformación del paisaje cotidiano en paisaje ritual. Cada celebración moviliza a la comunidad en la reconfiguración simbólica del espacio, resignificando campos, caminos, iglesia y hogares como territorios de fe, memoria e identidad colectiva. Estas festividades, íntimamente ligadas al ciclo agrícola, muestra cómo el tiempo sagrado y espacio ritual se entretajan en la vida comunitaria.

Para analizar la transformación del paisaje en Achichipico, se seleccionaron las festividades de San Sebastián, la Virgen de los Dolores, San Isidro Labrador, la Asunción de la Virgen, San Miguel Arcángel y el Día de Muertos. En conjunto articulan los momentos clave del ciclo del maíz, preparación, siembra, crecimiento, cosecha y renovación simbólica y las etapas de resignificación espiritual del territorio. Cada fiesta activa distintos espacios comunitarios (campos, caminos, casas, iglesia, panteón), revelando cómo el pueblo reescribe su geografía vivida en función del calendario ritual. Lectura paisajística: estas celebraciones se interpretan en diálogo con el calendario de horizonte documentado en 2.1.1. véase Fig.

Aunque existen otras celebraciones locales, este estudio se centra en aquellas con relación más estructural a los ritmos agrícolas, la memoria comunitaria y la configuración simbólica del espacio.

2.2.1 Fiesta de San Sebastián (20 de enero)

La fiesta de San Sebastián Mártir es un eje del calendario ritual en Achichipico. Cada 20 de enero el pueblo “enciende” su tiempo sagrado: la misa abre el umbral, las danzas marcan el pulso comunitario, la procesión reescribe el espacio y la noche culmina con la quema del castillo. No es una secuencia aislada de actos, sino un proceso ritual que abre liminalidad y produce *communitas*, suspendiendo rutinas y reordenando vínculos (Turner, 1969). En el centro de México y en Morelos en particular los santos median ante los “señores del tiempo” y son invocados como protectores/propiciadores de siembra y cosecha (Broda, 1989, 2001; Croda León, 2005).

“El 20 regresamos todos; el santo nos junta otra vez.” (Cargador, 34 años, E05, 2024-01-20)

Aunque San Sebastián es un mártir cristiano, su patronazgo hereda funciones tutelares más antiguas: en la larga duración mesoamericana, las veintenas iniciales del *xiuhpohualli* se vinculaban al descanso/renovación de la tierra y a peticiones de agua; hoy esa lógica pervive resemantizada bajo el amparo del santo (Broda, 1989, 2001). Como ha documentado Báez-Jorge (1993), en muchas comunidades los santos asumieron funciones de antiguos dioses tutelares. La fiesta conserva estructura (danza, comida ritual, recorrido) y la actualiza en clave católica.

La danza no adorna: media entre comunidad y mundo sagrado, “abre” tiempo y espacio ritual, sostiene mandas y activa reciprocidades (Croda León, 2005). Las cuadrillas y la música hacen visible la comunidad en acto; la coreografía traza líneas que cosen casas, calles y atrio.

“Cuando suena la banda, ya sabemos que empezó de veras; el cuerpo camina distinto.” (Músico, 46 años, E14, 2024-01-20)



Figura 19. La procesión en honor a San Sebastián Mártir. Fotografía de Zuriel Vargas, 2024.

La fiesta no empieza el 20: semanas antes, mayordomías y comités coordinan limpiezas, adornos, ensayos de danza, cocina y hospitalidad. Se revisa la imagen, se pulen andas, se convoca cooperación. Las vísperas dejan ver una economía moral del don: se comparte trabajo, maíz, leña, música; se acumula prestigio mediante la buena hospitalidad.

“Se invita porque es obligación y gusto; si uno recibió, luego le toca dar.” (Mayordomo, 58 años, E03, 2024-01-19)

La celebración es coordinada por mayordomías y comités (cargadores de la imagen, músicos y danzantes, cocina/hospitalidad). El sistema de cargos distribuye responsabilidades y prestigio, garantiza continuidad intergeneracional y da cauce a las mandas; aceptar un cargo es honor y compromiso público (Jáuregui; Báez-Jorge, 1993).

“Ser mayordomo es compromiso: uno cumple la manda y el pueblo ve si lo hizo con respeto.” (Mayordomo, 58 años, E03, 2024-01-19)

La procesión recorre las calles principales; la imagen del santo, las andas, los estandartes, las flores y el incienso funcionan como objetos performativos que densifican el sentido. La ruta al panteón o a la parroquia intermedias integra a los ausentes y a los barrios; el pericón en puertas y cruces señala resguardo.

Durante la fiesta, el pueblo reescribe su geografía vivida: calles-altar, casas-refugio, atrio-centro. La circulación de la imagen convierte lo cotidiano en espacio consagrado; el Tlalámac marca, al oriente/poniente, un calendario de horizonte con ventanas estacionales que dialogan con la fiesta (véase 2.1.1).

“Al asomarse el Tlalámac en la ruta, parece que el pueblo se bendice.” (Joven, 22 años, E13, 2024-09-29)

La quema del castillo condensa la energía festiva. Más que espectáculo, opera como ritual de renovación: el fuego purifica y protege; el encendido produce un cierre/apertura bajo el amparo del santo. La fabricación del castillo trabajo colectivo con cartón, carrizo y pirotecnia consolida autoría compartida.

“El castillo limpia y protege; ya queda uno tranquilo para empezar el año.” (Hombre, 41 años, E11, 2024-01-20)

La fecha convoca retornos: migrantes vuelven “para estar”, agradecer y reafirmar pertenencia. En términos de memoria social, la fiesta recicla afectos e ideas que se transmiten y perduran (Sperber, 1974). La epidemiología de las representaciones ayuda a entender por qué ciertos motivos (protección, renovación, promesa) se replican con éxito año tras año.

“Venimos aunque estemos lejos; San Sebastián es el hilo que nos amarra.” (Hombre, 41 años, E11, 2024-01-20)

La fiesta se inscribe en una temporalidad temprana del año; su relación con las ventanas observadas en marzo-abril no es lineal, pero sí analógica: ambos momentos abren ciclo y ordenan expectativas (limpiezas, cercos, preparación de tierras; agradecimientos y peticiones).



**Figura 20. Quema del castillo en honor a San Sebastián Mártir, Achichipico.
Fotografía de Laura Peña, 2024.**

Aunque el día central es el 20, el programa suele extenderse por una semana: velaciones, danzas, repiques, encuentros y convivios escalonan la intensidad y distribuyen la participación de barrios y familias. La hospitalidad (comida, bebida, acogida) es una tecnología social que reafirma vínculos y prestigio.

La fiesta también procesa tensiones: expectativas sobre “cómo debe hacerse”, costos del cargo, aprendizajes de jóvenes. La solución no se impone, se negocia en la práctica: los mayores transmiten y los jóvenes ensayan su lugar.

“A los muchachos hay que soltarlos tantito; si no bailan ahora, ¿cuándo van a aprender?” (Danzante mayor, 67 años, E12, 2024-01-20)

San Sebastián no es solo devoción: es un dispositivo de activación del paisaje que renueva la cohesión, reactualiza la memoria colectiva y afirma la identidad local (Broda, 1989, 2001; Croda León, 2005; Báez-Jorge, 1993). La fiesta inscribe en Achichipico una

geografía de rutas, nodos y hitos que, año con año, sella la pertenencia y proyecta el ciclo que comienza.

2.2.2 Fiesta de la Virgen de los Dolores (lunes de Pascua)

En Achichipico, la Virgen de los Dolores ocupa un lugar central del calendario devocional. Su fiesta móvil, ajustada a la Semana Santa se celebra en Lunes de Pascua, siguiendo la tradición oral de la renovación milagrosa: una imagen “abandonada” manó agua y “se compuso sola”. La comunidad leyó el signo como presencia y cuidado de la Virgen sobre el pueblo y sus ciclos.

“A la Dolorosa la sentimos cerca porque ‘renueva’ al pueblo; por eso venimos cada año.” (Mujer, 45 años, E07, 2024-03-24)

El momento de la fiesta cae, por lo general, entre fines de marzo y comienzos de abril, en resonancia con las ventanas del calendario de horizonte detectadas en Achichipico (12–13 de marzo y 4 de abril). No se afirma causalidad astronómica estricta, pero sí afinidades estacionales: apertura/renovación, agua que corre, limpieza de espacios y preparación de tierras.

La Dolorosa madre que sufre y acompaña dialoga con antiguas figuras femeninas mesoamericanas asociadas al agua, la protección y el duelo. Chalchiuhtlicue (renovación y purificación) y Cihuacóatl (madre doliente, protectora de partos y de los muertos) ofrecen imágenes de fondo que la memoria local reinterpreta sin reducirlas a equivalencias (López Austin, 1980, p. 78). En la larga duración, el culto mariano en regiones indígenas asume atributos simbólicos de deidades del agua y del maíz poder afectivo y regenerador que hoy se expresan en cantos, flores, agua bendita y rezos (Matos Moctezuma, 1997, p. 133).

“Traemos agua y flores porque con la Virgen ‘se estrena’ el año del corazón.”
(Rezandera, 52 años, E09, 2024-03-24)



Figura 21. Virgen de los Dolores de Achichipico. Fotografía de Laura Peña, 2024.

La jornada combina misa, procesión y visitas-altar. La liminalidad abre un tiempo “entre” que suspende rutinas y produce *communitas* (Turner, 1969): el pueblo camina despacio, en silencio cantado, marcando una emocionalidad compartida. El rito desborda el atrio y penetra la espiritualidad doméstica: los altares en casas y linderos convierten lo cotidiano en espacios consagrados; el agua rociada, las velas y el olor a flor “encienden” la geografía vivida. En términos de paisaje ritual, el rito carga de sentido a los sitios, anclando lo sagrado en el territorio (Broda, 2001).

“Con la Virgen el pueblo se aquieta; el agua limpia y uno se acomoda por dentro.”
(Mujer, 62 años, E08, 2024-03-24)

La imagen con siete espadas en el corazón, el vestido morado/negro, el manto, las flores blancas y los listones forman una gramática material del dolor y el consuelo. Los pañuelos y velas son objetos-puente: toman y devuelven la aflicción; condensan promesas (mandas) y agradecimientos. El agua bendita, central en esta fiesta, purifica umbrales (puertas, patios, cercas) y restituye la armonía doméstica.



Figura 22. Danza “Los Doce Pares de Francia”. Fotografía de Laura Peña, 2024.

La Danza de los Doce Pares de Francia no es espectáculo, sino ofrenda. Su trama medieval (Carlomagno, Roldán, Ganelón) llegó con los evangelizadores del siglo XVI; en América fue reconfigurada, generando un mestizaje de las representaciones donde signos cristianos adquieren significados locales (Gruzinski, 1991). Desde la teoría del performance ritual, la danza dramatiza conflicto y reconciliación bien/mal, lealtad/traición y a la vez apropia la historia (Turner, 1969). Como archivo viviente, “lo que no se escribe, se inscribe en el cuerpo” (Connerton, 1989). En Morelos, como en el Totonacapan, la danza media entre comunidad y mundo sagrado, sosteniendo promesas y reciprocidades (Croda León, 2005).

“Cuando entran los danzantes con su paso, el pueblo respira parejo; se siente que la Virgen acompasa el corazón.” (Músico, 46 años, E14, 2024-03-24)

La celebración del lunes de pascua en Achichipico es una fiesta singular se organizan limpiezas, ensayos, flores, cocina y hospitalidad. La mayordomía articula una economía moral del don: dar-recibir-devolver prestigia y cohesiona; las mandas encauzan agradecimientos y peticiones (Jáuregui; Báez-Jorge, 1993).

“Se invita por obligación y por gusto; si uno recibió, luego le toca dar.” (Mayordomo, 55 años, E03, 2024-03-24)

La procesión activa la secuencia rutas–nodos–hito (Lynch, 1960): calles principales, atrio e iglesia, se enlazan mediante estandartes, rosarios, flores y agua, así como objetos performativos que densifican el sentido. En tramos específicos, el Cerro Tlalámac reaparece como hito que ordena el horizonte y “sella” la procesión.

Celebrarse en Lunes de Pascua hace a la fiesta singular: comparte repertorios (dolor/consuelo), pero reordena el tiempo, regalando a la comunidad un momento propio de renovación inmediatamente después del Domingo de Resurrección. Esta posición liminar justo “después del clímax” potencia el sentido de estreno del año devocional.

Las vísperas reorganizan la semana (ensayos, adornos, compras, turnos); los días posteriores mantienen visitas-altar y compartires. El tiempo de Dolores introduce alegría contenida y reflexión; re-encuadra el trabajo agrícola como tarea acompañada. En clave de epidemiología de las representaciones (Sperber, 1974), los motivos de agua/consuelo/renovación se replican porque resuenan con experiencias locales y encuentran soporte material en prácticas y objetos (agua, velas, flores).

La fiesta distribuye papeles: rezanderas y cuidadoras de altar; cargadores y danzantes; jóvenes que aprenden, mayores que enseñan. El resultado es una transmisión por hacer: se aprende haciendo y acompañando.

“A las muchachas les toca altar y canto, pero también ya organizan; van agarrando la fiesta en sus manos.” (Rezandera mayor, 68 años, E15, 2024-03-24)

Aparecen tensiones (gastos, tiempos, formas “correctas” de hacer, ruidos); la solución no se decreta, se negocia en la práctica. La autoridad de la mayordomía y del párroco se combina con el criterio de la gente; lo común prevalece por acuerdo más que por imposición.

La Virgen de los Dolores no solo consuela: reordena el tiempo, enciende el territorio y actualiza la pertenencia. Su fiesta transfigura el paisaje del atrio a la casa y ancla dolor y esperanza en rutas, nodos e hito (Tlalámac). Al articular agua, memoria y cuerpo danzante, la comunidad afirma su identidad y proyecta el ciclo que sigue (Broda, 2001; Croda León, 2005; Gruzinski, 1991; Connerton, 1989; Turner, 1969).

2.2.3 Fiesta de San Isidro Labrador (15 de mayo)

La fiesta de San Isidro Labrador es quizá la celebración que más explícitamente conecta el paisaje ritual con el ciclo agrícola. Cada 15 de mayo, en los umbrales del temporal, el pueblo pide lluvias y fertilidad; se bendicen semillas y herramientas, y la imagen del santo sale en procesión hacia los terrenos. No es un gesto aislado: es el inicio simbólico de un régimen del tiempo en el que la tierra deja de ser solo espacio de trabajo para convertirse en territorio consagrado.

“Bendecimos semilla y herramienta; allí empieza de veras el temporal.” (Campesino, 63 años, E02, 2024-05-15)

En el calendario nahua, el periodo de Tozoztontli y Huey Tozoztli (primavera) se dedicaba a peticiones de lluvia y a la primera siembra del maíz. Broda (1989, p. 57) documenta ofrendas florales en cerros, procesiones y papeles sacrificiales enterrados como sustitutos rituales. Hoy, sin reproducir literalmente ese repertorio, persiste el principio de reciprocidad: ofrecer para recibir. Broda (2001, p. 85) sostiene que la coincidencia entre

fiestas actuales y fechas-clave del calendario agrícola prehispánico no es casualidad, sino herencia ritual de larga duración.



Figura 23. Festividad de San Isidro Labrador en Achichipico (2023), Facebook, 17 mayo. Disponible en: <https://www.facebook.com/sansebastianachichipico>.

San Isidro dialoga con la ventana estacional que en Achichipico se registra entre marzo–abril (12–13 de marzo y 4 de abril) y el avance hacia el solsticio de junio: la secuencia apertura de trabajos → plenitud vegetativa documentada en 2.1.1. Aunque el 15 de mayo no se define por una alineación solar puntual, su posición en el cielo consolida la lectura: preparación de tierras, primeras emergencias de la milpa, expectativa de lluvias. El Cerro Tlalámac actúa como hito que encuadra visualmente la temporada.

La procesión conduce la imagen del santo por calles y veredas hasta el linde de los campos. En sitio, el párroco y las mayordomías aspersan agua bendita sobre semillas, herramientas y surcos; se clavan cruces de carrizo o madera en las esquinas; se depositan flores, fruta y mazorcas como señales de alianza. Esos objetos performativos agua, cruz, flor, semilla convierten el paisaje en texto ritual, donde cada gesto inscribe la petición de protección y abundancia.

“Se riega agua bendita en las milpas y se pide por todos los surcos.” (Rezandera, 52 años, E09, 2024-05-15)

La fiesta no empieza el 15, debido a que semanas antes hay faenas de limpieza de acequias, reparación de cercos, acondicionamiento de caminos y ensayos de música y danza. Las familias preparan semillas y aperos; las mayordomías coordinan flores, sombras y agua fresca para la gente del campo. Ese trabajo previo “enciende” el territorio y deja marcas visibles mojoneras adornadas, cruces de linderos que persisten tras el rito.

La celebración se sostiene en el sistema de cargos (mayordomías, cargadores, músicos/danzantes, cocina y hospitalidad). Siguiendo a Jáuregui y Báez-Jorge (1993), estas instituciones distribuyen responsabilidades y prestigio, enmarcan mandas y aseguran continuidad intergeneracional. La hospitalidad alimentos, agua, cobijo funciona como tecnología social: se da para unir y, al unir, se fortalece la promesa de lluvia.

“Ser mayordomo es cumplir la manda; si la milpa se salvó el año pasado, este año tocan las flores y el gasto.” (Mayordomo, 58 años, E03, 2024-05-15)



Figura 24. Bendición de semillas durante la festividad de San Isidro Labrador en Achichipico (2023), Facebook, 17 mayo. Disponible en:
<https://www.facebook.com/sansebastianachichipico>.

Los campos escenario de faenas, trato y cálculo se resignifican como territorios de fe y esperanza. La semilla deviene promesa; la herramienta, bendición; el surco, escritura. Al final del rito, las mojoneras y cruces quedan como marcas de consagración. En el regreso, la imagen transita por rutas que cosen nodos (atrio, parroquia, ojos de agua) y reafirman el hito Tlalámac. La geografía cotidiana se transfigura como paisaje ritual (Broda, 2001).

La fiesta distribuye papeles: rezanderas y cuidadoras de altar; cargadores, regadores y músicos; jóvenes que aprenden y mayores que enseñan. La transmisión es corporal y situada: se aprende haciendo y acompañando, no en abstracto.

“Mi mamá me enseñó a escoger la semilla “gordita”; ahora yo llevo a mis hijas.”
(Mujer, 38 años, E12, 2024-05-15)

El repertorio se adapta: junto a la bendición de yuntas, hoy se rocía también tractores o carretillas; las botellas con agua bendita reemplazan a veces los antiguos cántaros. Cambia la forma, permanece el principio: abrir y resguardar el ciclo agrícola mediante reciprocidad.

“Aunque ahora vayamos en camioneta, la parada en el lindero no se quita.”
(Tractorista, 29 años, E15, 2024-05-15)

La fiesta procesa la incertidumbre climática: cuando la lluvia tarda o llega fuerte, el rito ofrece marcos de sentido y herramientas de cuidado acompañar, compartir, prometer, agradecer que regulan expectativas y refuerzan la cooperación.

“Si el año viene duro, aquí se siente alivio; con la bendición uno le entra con ganas.”
(Jornalero, 41 años, E06, 2024-05-15)

En la lectura por familias de fechas (véase 2.1.1), San Isidro se acopla al tramo de apertura (marzo–abril) y prepara el camino hacia la plenitud vegetativa del solsticio de junio. La fiesta pone palabras, música y cuerpo donde el Sol y el horizonte ya marcaron ventanas: una doble escritura celeste y comunitaria que organiza el trabajo.

San Isidro no solo pide lluvia: enciende el territorio, abre el ciclo y resitúa el trabajo agrícola en clave de reciprocidad. La comunidad performativiza su alianza con la tierra mediante rutas, nodos y el hito Tlalámac; la semilla bendecida deviene síntesis de promesa y memoria (Broda, 1989, 2001; Croda León, 2005).

2.2.4 Fiesta de San Miguel

Arcángel (29 de septiembre)

En Achichipico, las cruces de pericón no son simples adornos: son dispositivos de protección que “cierran” el pueblo frente a los embates del temporal y a los malos aires. A finales de septiembre, cuando todo “está en flor”, la comunidad amarra manojos de flores amarillas en forma de cruz y los coloca en puertas, ventanas, cercas, milpas y hasta vehículos. Ese gesto, repetido año con año, convierte umbrales cotidianos en umbrales sagrados: un cinturón vegetal que blindo casas y parcelas y reescribe el paisaje en clave devocional.

Desde la mirada colonial temprana, Diego Durán describe a Tláloc como señor de los aguaceros, rayos y relámpagos, cuyo culto movilizaba ofrendas de copal, procesiones y un repertorio ritual orientado a gobernar el temporal (Durán, 1984, pp. 81–83). En palabras del cronista, Tláloc era “dios de los aguaceros, rayos y relámpagos”, asociado a cuevas y al fuego que “del cielo echaba” en las tempestades (1984, pp. 81–83). Aunque Durán no nombra en ese pasaje al yauhtli por su término náhuatl, su cuadro etnográfico copal, espacios liminales, tempestades encuadra el uso de plantas aromáticas y flores como mediadoras y protectoras del tiempo, continuidad que Dora Sierra documenta para Morelos y el centro de México en su análisis de la Cruz de pericón (Sierra, 2008).

Este rito echa raíces en el yauhtli prehispánico, planta vinculada a Tláloc y a los ciclos de la lluvia. En las ceremonias del México antiguo, el yauhtli purificaba, perfumaba y protegía espacios, ofrendas y personas; su potencia simbólica lo hizo pasar de incienso y guirnalda ritual a cruz protectora en el mundo cristiano. La continuidad del yauhtli en los ritos agrícolas aparece documentada por Dora Sierra, quien subraya cómo plantas, semillas y flores formaban parte de tributos, jardines rituales y liturgias, cristalizando una estructura de larga duración que llega viva al presente. En Achichipico, la muralla de cruces floridas es la traducción visible de esa negociación histórica entre cielo y tierra.

El 29 de septiembre, San Miguel Arcángel “defiende lo en flor”. Así lo recoge la tradición etnográfica del centro de México: la Cruz de pericón protege contra malos aires y tempestades; se coloca en milpas, puertas y ventanas; y su eficacia se entiende justamente por la venida de San Miguel, que resguarda todo lo que la planta sella con su flor. En Morelos,

además, se reconoce su uso contra granizadas y para guardar la cosecha al cierre del ciclo de lluvias.

No es casual que el pericón ocupe ese papel. En la iconografía y liturgia agrícola mesoamericana, el orden de las aguas y de los vientos debía pedirse, templarse y negociar. La evangelización refiguró ese pacto: el Ángel guerrero que derrota al Maligno pasó a encarnar la defensa del temporal y de la abundancia; por eso el pueblo “levanta” su muralla de flores cuando se acerca San Miguel. En Achichipico, la propia memoria local describe cómo “el pericón es para tapar la puerta y que no entre el aire malo; en la milpa, para que no la maltrate la piedra (granizo)”. (Testimonio en proceso de transcripción, mujer, 62 años).



Figura 25. Cruz de Pericón en los campos de Achichipico, siembra de maíz.

Fotografía de Laura Peña, 2024.

Dora Sierra es referencia insoslayable en este tema: su trabajo, cuyo título recoge la fórmula popular “El demonio anda suelto” mapea las creencias y prácticas protectoras del sur de Morelos, mostrando cuándo y dónde se levantan las cruces, y qué amenazas buscan contener. Incorporar su marco teórico te permite leer el pericón como tecnología ritual que ordena vientos, lluvias y fronteras del pueblo, y como marcador visual que transforma la fisonomía de Achichipico durante la fiesta de San Miguel.

Desde la arqueoastronomía del paisaje, el paso del yauhtli de ofrenda a cruz liminar dialoga con la estacionalidad: el fin del temporal, el madurar del maíz y la necesidad de resguardo. Tu propio registro muestra cómo el pueblo se llena de cruces floridas, altares y rezos hacia el 29 de septiembre, resignificando plazas, fachadas y linderos; es el cierre simbólico del circuito agrícola y devocional.



Figura 26. Cruz de Pericón en casas, año pasado y presente año, comun de la comunidad de Achichipico. Fotografía de Laura Peña, 2024

A nivel regional, los especialistas del tiempo (graniceros/tiemperos) documentan desde hace décadas el uso de cruces de madera y de pericón para atajar granizadas y “cortar” tormentas, integrándolas a un conjunto de instrumentos protectores (cuchillos, tijeras, cucharas rituales). En ese inventario etnográfico aparece explícitamente la “Cruz de pericón o yauhtli”: se coloca en milpas y puertas/ventanas y su eficacia se liga al 29 de septiembre, cuando San Miguel “defiende lo enflorado” frente al maligno.

Desde la lectura del paisaje ritual, la fiesta de San Miguel activa tres operaciones:

- Cierre y resguardo del ciclo agrícola. La comunidad consagra lo maduro y “termina” el año de campo con protección y agradecimiento; el pericón opera como sello y umbral.
- Re-sacralización de la trama urbana-agraria. Cruces y altares transforman umbrales (puertas, portones), corredores (calles procesionales) y bordes (linderos de parcelas) en espacios apotropaicos, reforzando la frontera entre adentro/afuera, protegido/expuesto.
- Articulación devocional estacional. La iconografía de San Miguel espada, balanza, victoria sobre el maligno se superpone a la semántica agrícola del fin del temporal, encajando en el calendario de horizonte local y su lectura del año.

“Primero misa y ya de regreso cada quien pone su cruz. En la calle y en los campos huele a pericón; uno siente que ya se cerró el temporal.” (Mujer, 44 años, Achichipico, registro 2024)



Figura 27. Cruz de Pericón en los vehículos de los habitantes de la comunidad de Achichipico. Fotografía de Laura Peña, 2024.

En suma, la Cruz de pericón es la pieza clave para entender cómo Achichipico habita, protege y nombra su territorio en el tramo final del ciclo de lluvias. Con ella, el pueblo hace visible

la antigua negociación entre cielo y tierra, viento y maíz: una coreografía simbólica donde las flores amarradas son, a la vez, memoria de Tláloc y estandarte de San Miguel.

2.2.5 Fiesta de la Asunción (15 de agosto)

La Fiesta de la Asunción de la Virgen María se celebra el 15 de agosto en Achichipico, en pleno apogeo de la temporada de lluvias y crecimiento agrícola. Aunque más discreta que otras, cumple una función simbólica clave: proteger los cultivos en su fase de maduración y bendecir los campos que están “en su punto”. La fecha cae cuando la milpa granea, y el pueblo “enciende” un paisaje devocional que acompasa esperanza y resguardo.



**Figura 28. Festividad de la Virgen de la Asunción en Achichipico (2023),
Facebook, 14 agosto. Disponible en:
<https://www.facebook.com/sansebastianachichipico>.**

El calendario indígena asocia este periodo con Chicomecóatl, señora de los alimentos y del maíz tierno; durante Xocotlhuetzi se ofrecían frutos nuevos en señal de agradecimiento.

En esa larga duración, la Asunción puede leerse como una relectura cristiana de la maduración: María que asciende "con fruto en el seno del tiempo" dialoga con las antiguas diosas de fecundidad y sustento. Como sintetiza Báez-Jorge (1993, p. 141), en muchas comunidades la Asunción porta un trasfondo agrícola que conecta con ritos de primicias y gratitud.

El día central corresponde a:

- Misa solemne en honor a la Virgen, en la parroquia del pueblo.
- Altar en la iglesia con flores de temporada (gladiola, lirios) y frutos.
- Procesión breve con la imagen de la Asunción por las calles principales.
- Ofrendas de frutos verdes y mazorcas tiernas como agradecimiento y expectativa de buena cosecha.

"En Asunción se ofrece lo primero y bonito: flor fresca y mazorca tierna; la milpa ya está y hay que pedir que llegue bien." (Mujer, 38 años, E12, 2024-08-15)

En Achichipico, la mesa directiva de la fiesta está conformada por mujeres, y adornan con manzanas. Esa elección abre un abanico de sentidos:

En la tradición mariana de la Asunción, se bendicen flores y frutos como primicias del verano. La manzana opera como fruto entero, brillante y perdurable, ideal para "poner bonito" y agradecer lo que comienza a colmarse.

En clave iconográfica, la manzana resignifica el fruto del Edén: de símbolo de caída a signo de redención y vida nueva cuando se ofrece a María. En el altar, la manzana catequiza sin palabras: plenitud, consuelo, promesa cumplida.

La preparación del altar -arreglo floral, selección de frutos, hospitalidad- encarna un saber femenino que históricamente cuida casa y huerto. Las mujeres median entre devoción y abundancia, articulando el adorno con la milpa que madura afuera.

Aunque la manzana sea poshispánica, su uso como fruto bello y entero dialoga con la antigua lógica de ofrecer lo primero y mejor en temporada de maduración. Así, altar doméstico y campo quedan simbólicamente ensamblados.

"Las manzanas se ven 'contentas' en el altar; son primicia para la Virgen, como la mazorca tierna es primicia del campo." (Celadora, 55 años, E03, 2024-08-15)



Figura 29. Procesión durante la festividad de la Virgen de la Asunción en Achichipico (2023), Facebook, 14 agosto. Disponible en: <https://www.facebook.com/sansebastianachichipico>.

La procesión reescribe el pueblo mediante rutas (calles), nodos (atrio, parroquia, esquinas con altares) y el hito del Cerro Tlalámac, que vuelve a asomar como referencia del horizonte. La cromática de flores y frutos “enciende” fachadas y umbrales: el paisaje

cotidiano se vuelve paisaje ritual. En la lectura estacional, Asunción se ubica entre la apertura de marzo-abril y el solsticio de junio ya pasado: tiempo de plenitud y cuidado; espera activa de la cosecha.

El liderazgo femenino garantiza continuidad (saberes de arreglo, rezos, hospitalidad) y acopla generaciones: niñas y jóvenes aprenden haciendo; mayores enseñan a leer el tiempo de la milpa desde el altar. La fiesta también procesa tensiones (costos, formas “correctas” de adorno): se resuelven negociando en comunidad, siguiendo el criterio del bien común.

La Asunción en Achichipico no sólo celebra la elevación de María: resguarda la maduración del maíz, agradece las primicias y enlaza altar y milpa en una misma trama. La mesa femenina y las manzanas funcionan como teología doméstica del fruto: enseñan que abundancia y protección se conquistan adornado, ofreciendo y cuidando. En términos de paisaje, la fiesta corona el tramo de plenitud del ciclo y dispone al pueblo para el cierre que traerá San Miguel.

2.2.6 Día de Muertos (1 y 2 de noviembre)

En el pensamiento religioso mesoamericano, la muerte no es término, sino tránsito: los difuntos habitan otros planos del cosmos y mantienen vínculos activos con los vivos. El Día de Muertos actual es una expresión sincrética de antiguas festividades de culto a los antepasados, resemantizadas en clave cristiana sin perder su estructura relacional entre familias, territorio y tiempos sagrados.

Las fuentes del siglo XVI (Códice Florentino) registran Miccailhuitontli (fiesta de “los muertos pequeños”, julio–agosto) y Hueymiccailhuitl (la “gran fiesta de los muertos”, septiembre–octubre). En época colonial se reacomodan a Todos los Santos (1/XI) y Fieles Difuntos (2/XI), cambiando fechas y emblemas, no la lógica ritual profunda (López Austin, 2001, p. 52).

Para los nahuas, el destino post mortem dependía menos de la moral y más de la forma de morir: Mictlán (inframundo de la mayoría), Tlalocan (muertes ligadas al agua) y Tonatiuhichan (guerreros y mujeres en parto) conforman un más allá plural. En fechas

señaladas los difuntos regresan para alimentarse de los tonalli (esencias) de las ofrendas (Matos Moctezuma, 1997, p. 145).

La ofrenda actúa: cempasúchil guía con su color solar; copal purifica y convoca; agua y maíz sostienen vida y regeneración; pan, tamales, mole y los gustos del difunto reconstituyen su presencia sensible. “Luz, aroma, color y sabor” son condiciones para reabrir la comunicación (Broda, 2001, p. 118).

“Ponemos el agua porque vienen con sed de camino; el olor del copal les avisa la casa.” (Mujer, 62 años, E08, 2024-11-01)



Figura 30. Ofrenda en memoria de “Día de muertos”, Achichipico. Fotografía de Laura Peña, 2024.

Unos días antes, casas y calles se preparan: limpieza de patios, compra de flores, elaboración de papel picado, reparto de encargos (velas, pan, frutas). La víspera espesa el tiempo: lo cotidiano se vuelve expectante; se cocina de noche, se “prueba” el altar, se afina la lista de nombres a recibir.

“Desde el 30 ya huele a flor; en la noche probamos el altar, que no falte nadie.”
(Hombre, 41 años, E06, 2024-10-31)

El altar doméstico sintetiza cosmos y biografía: niveles (cielo–tierra–inframundo), fotografías, objetos del oficio o gusto del difunto, rutas de pétalos desde la puerta al altar. No “representa”: hace lugar a la visita. El agua en vaso limpia el umbral; el maíz anuda vida–muerte–renacimiento.

El paisaje se reescribe con rutas (caminos de cempasúchil), nodos (altares, cruces, tumbas) e hitos: atrio, panteón y, al fondo, el Cerro Tlalámac, que ordena el horizonte. Esa topología materializa el regreso de los difuntos: de la calle al umbral, del umbral al altar, del altar a la mesa.

El panteón condensa comunidad y linaje: se limpia la tumba, se arregla con flores, se reza en familia, se conversa. La visita no es duelo silencioso, sino hospitalidad compartida: se saluda, se ofrecen alimentos, circulan recuerdos. El panteón deviene plaza de memoria.

El tañido de campanas, rezos coralizados, murmullos y risas bajas; el aroma de copal, cera y comida. La paisajística sensorial ancla la experiencia: el pueblo “suena” y “huele” a recibimiento.

Se da y se devuelve: flores, pan, café de olla, favores de limpieza, “préstamos” de velas; los intercambios tejen confianza y pertenencia. La ofrenda es también ética del cuidado: cuidar a los muertos es cuidar la comunidad.

Las mujeres suelen coordinar altar y cocina; varones y jóvenes cargan agua, cortan flor, preparan mesas. La transmisión es corporal: se aprende haciendo, contando y acompañando. Niñas y niños encienden velas “por los abuelitos”; adolescentes hacen el camino de flor.

“A mí me toca contarles quién fue la bisabuela; así no se pierde su nombre.” (Mujer, 45 años, E07, 2024-11-02)

La vigilia abre el umbral; a medianoche se encienden velas “para que vean”; al alba se “desayuna con ellos”. El día 2 se visita el panteón y se “levanta” poco a poco el altar; una parte se deja: señal de que el lazo permanece.

Cambian formatos (velas led en exteriores, flor comprada en mercado regional), pero permanece el corazón: recibir, alimentar, contar, agradecer. La plasticidad de la ofrenda resguarda la estructura del vínculo.



Figura 31. Panteón por la noche el 01 de noviembre, Achichipico. Fotografía de Laura Peña, 2024.

El Día de Muertos constituye uno de los momentos de mayor intensidad simbólica en la vida ritual de Achichipico. Durante los días 1 y 2 de noviembre, el paisaje cotidiano se transforma radicalmente, tanto en los espacios domésticos como en el espacio público, mediante la instalación de altares, ofrendas, flores y veladoras.

Las principales actividades incluyen:

- Elaboración de altares domésticos dedicados a los difuntos, decorados con flores de cempasúchil, veladoras, fotografías, alimentos tradicionales (pan de muerto, tamales, mole) y objetos personales de los seres queridos fallecidos.

- Visitas al panteón comunitario, donde se limpian y adornan las tumbas con flores y ofrendas.
- Colocación de caminos de flores desde las puertas de las casas hacia el interior, para guiar a las almas de los difuntos.
- Rezos colectivos en los hogares y en el panteón, acompañados de veladas y convivencias familiares.

El rito ocurre mientras el Sol descende hacia el invierno y la cosecha se cierra: la comunidad responde con luz (velas), color (flor) y aroma (copal). Se agradece lo recibido, se comparte con los ausentes y se renueva la alianza con la tierra y el linaje.

En Achichipico, Día de Muertos reabre el circuito entre vivos, muertos y territorio: el altar doméstico y el panteón cosen hogar y comunidad; las flores trazan rutas; el copal limpia umbrales; el agua y el maíz renuevan la promesa. Más que memoria del pasado, es presencia relacional que ordena el paisaje y afirma la identidad colectiva (López Austin, 1980; Matos Moctezuma, 1997; Broda, 2001).

2.3 Rituales, peregrinaciones y procesiones: formas de resignificar el espacio

Las fiestas caminan: al moverse, describen la geografía vivida. En Achichipico, el desplazamiento ritual convierte calles, atrios, patios, iglesia y campos en un circuito sagrado de corta y media distancia. Ese tránsito abre liminalidad y produce *communitas* (Turner, 1969), redistribuyen obligaciones y prestigio a través del sistema de cargos (González Homobono, 2004) y activan la textura ritual del paisaje con arreglos florales, altares, cruces y mojoneras. Analíticamente, el territorio puede comprenderse a partir de la articulación de rutas, nodos e hitos (Lynch, 1960, pp. 46–48). En este sentido, se identifican rutas procesionales que conectan la parroquia con los barrios y los campos; nodos significativos, como el atrio, la parroquia, el panteón y los ojos de agua; y un hito mayor, el cerro Tlalámac, que organiza el horizonte y marca referencias estacionales.

En San Isidro, la bendición de semillas y herramientas junto a los linderos consagra el campo; en San Miguel, las cruces de pericón sellan umbrales y bordes para “defender lo

enflorado”; en Dolores, los altares domésticos en la puerta convierten la casa en nodo público de devoción; en San Sebastián, la danza abre y sostiene el tiempo sagrado del recorrido. Estos gestos no son decorativos: son mecanismos de consagración que cargan de sentido el espacio (Broda, 2001; Báez-Jorge, 1993).

“Cuando pasa la imagen y queda el arco, la calle cambia; ya no es nomás camino.” (Mujer, 45, E07, 2024)

En Achichipico, peregrinar suele ser “coser” el territorio mediante recorridos que anlazan casas, altares y la parroquia, o bien extenderse hacia los linderos de las milpas para bendecir los sembradíos. Ese caminar con sentido transforma el traslado funcional en acto de promesa y deuda, donde cada paso reafirma pertenencia e identidad comunitaria (Homobono, 2004).

“A San Isidro lo llevamos hasta el surco; allí se abre el temporal.” (Campesino, 63, E02, 2024)

El altar en puerta (Dolores) extiende lo sagrado al tejido doméstico; la cruz de pericón (San Miguel) levanta una muralla floral de protección en puertas, ventanas y linderos; y, según repertorio local, algunas procesiones cierran con limpias en arroyos o con visitas a cuevas/cerros como descarga y renovación (Jáuregui & Bonfiglioli, 1996; Montiel & Jiménez, 2023). En este marco, los santos median ritualmente con los ritmos del agua y del tiempo (Báez-Jorge, 1993; Croda León, 2005).

Rutas: parroquia → atrio → calles → cuces → campos/panteón.

Nodos: atrio (inicio/clímax), calles (estaciones), panteón (memoria), cruces (purificación).

Hito mayor: Iglesia (oriente/poniente) que encuadra visualmente los recorridos y ancla la lectura estacional.

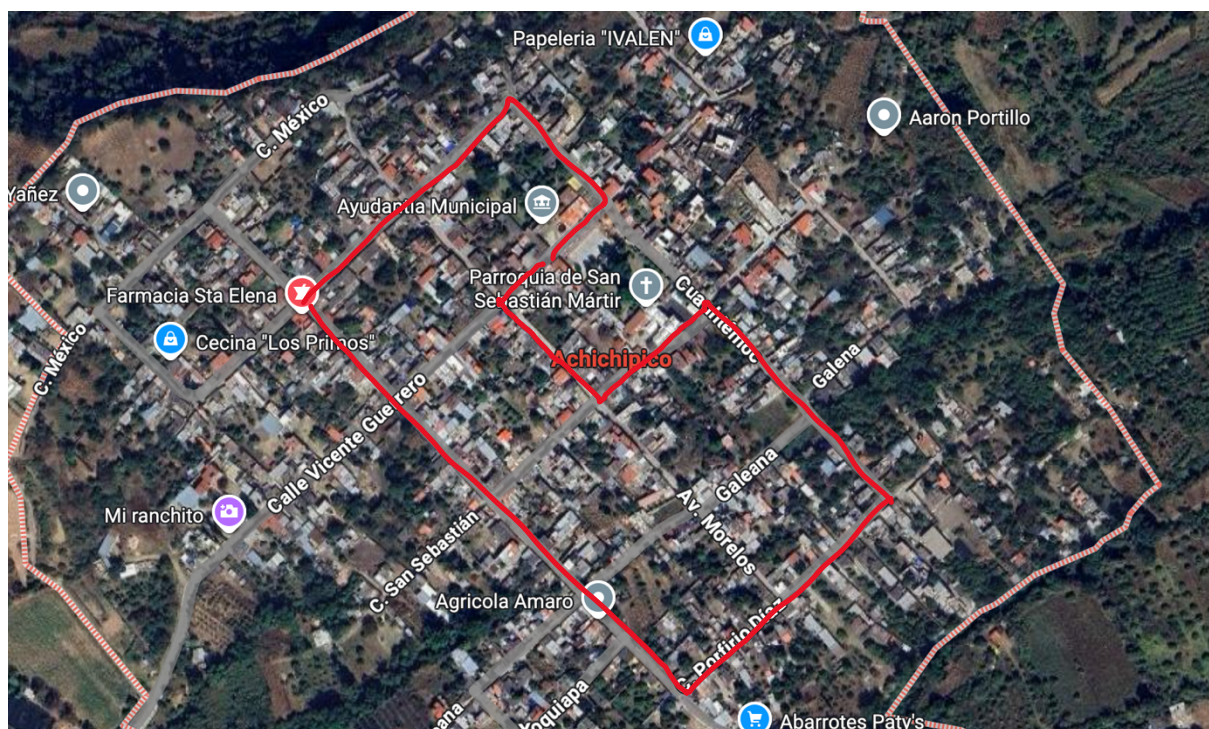


Figura 32. Mapa 1: Rutas procesionales (San Sebastián, Virgen de Los Dolores) con nodos e hitos (Tlalolin).

El andar ritual redistribuye obligaciones (cargos, gasto, trabajo común) y teje hospitalidad (agua, sombra, comida) una economía moral del don que sostiene el circuito (Homobono, 2004; Báez-Jorge, 1993).

Rituales, peregrinaciones y procesiones no son apéndices de la devoción; son máquinas de paisaje: rutas que conectan casas y campos, nodos que concentran memoria y promesa, hitos que orientan el año. Al andar, el pueblo reescribe su territorio en clave sagrada y hace visible la alianza entre comunidad, cielo y tierra. Achichipico convierte así el espacio vivido en espacio consagrado, sin salir de casa: se camina el lugar para volverlo propio, protegido y compartido.

2.4 Gestión y transformación del paisaje

El territorio de Achichipico debe leerse como paisaje cultural: una obra conjunta de naturaleza y cultura, dinámica, que cambia por usos, ciclos agrícolas y rituales. Siguiendo enfoques de gestión como el aplicado en Xochimilco y su patrimonio cultural, el objetivo no

es inmovilizar el paisaje, sino gestionar el cambio para que las transformaciones conserven sus valores simbólicos, visuales y comunitarios.

Proponer criterios y líneas de manejo participativo que articulen: (a) protección visual y simbólica del Cerro Tlalámac como hito; (b) continuidad de rutas y nodos rituales (atrio, parroquia, panteón, veredas a campos); (c) mantenimiento de infraestructuras ambientales (acequias, bordes vegetales); y (d) interpretación del paisaje cultural para uso comunitario y visitantes.

Gestionar el paisaje de Achichipico implica acompañar sus transformaciones para que sigan hablando de lo que son: rutas que cosen casas y campos, nodos de memoria y promesa, y el Tlalámac como hito que orienta el año y la fe. Estas líneas operativas permiten que la comunidad lidere la gestión del cambio con herramientas simples, acuerdos claros y resultados medibles.

2.4.1 Participación comunitaria en la activación simbólica del paisaje

La transformación del paisaje cotidiano en paisaje ritual no sería posible sin la participación activa y colectiva de la comunidad de Achichipico. Cada festividad religiosa moviliza a los pobladores en una serie de actividades organizadas, coordinadas y simbólicas que no sólo modifican físicamente el entorno, sino que también reafirman los lazos sociales y la pertenencia identitaria.

La activación simbólica del paisaje implica mucho más que adornar calles o levantar altares: es un acto consciente de recreación del territorio como espacio sagrado, un proceso que requiere de la cooperación de todos los sectores de la comunidad. Desde los niños que recogen flores para los altares, las mujeres que preparan ofrendas alimenticias, hasta los hombres que organizan las procesiones o colocan los arcos florales, cada acción contribuye a la reconfiguración ritual del entorno.

El papel de la mayordomía resulta central en este proceso. Los mayordomos son los encargados de coordinar las celebraciones, de convocar a los participantes, de gestionar los recursos necesarios y de mantener viva la tradición. Ser mayordomo en Achichipico es un

honor, pero también una responsabilidad comunitaria que implica un compromiso profundo con la continuidad de las prácticas rituales y con la transmisión de valores culturales.

José Ignacio Homobono (2004, p. 57) sostiene que los rituales populares constituyen una forma de resistencia cultural que mantiene viva la identidad de los pueblos frente al cambio. En este sentido, la participación comunitaria en las celebraciones no sólo responde a un mandato religioso, sino que también representa un acto de resistencia simbólica frente a las transformaciones sociales contemporáneas: migración, cambios económicos, influencia de nuevas religiosidades.

Durante las festividades de San Sebastián, San Isidro, la Virgen de los Dolores y San Miguel, la comunidad entera se moviliza para preparar el espacio: limpiar los caminos, levantar arcos de bienvenida, instalar altares, organizar rezos y procesiones. Estos actos colectivos no son meramente logísticos; son rituales en sí mismos, actos de consagración del espacio mediante la acción social coordinada.

Además, la participación comunitaria refuerza los vínculos intergeneracionales. Los adultos transmiten a los jóvenes no sólo técnicas de preparación de los altares o los cantos tradicionales, sino también el sentido profundo de los rituales, el valor de la cooperación, el respeto por los espacios sagrados y la importancia de mantener viva la memoria comunitaria.

Como afirma Johanna Broda (2001, p. 82) los rituales, al movilizar colectivamente a la comunidad en la transformación simbólica del espacio, refuerzan las estructuras sociales y la identidad cultural. En Achichipico, cada acción ritual desde colgar una guirnalda hasta recorrer un camino en procesión es una reafirmación de la pertenencia al territorio y al tejido social.

De esta manera, el paisaje ritual de Achichipico no es un fenómeno espontáneo ni impuesto: es una construcción colectiva, dinámica y profundamente enraizada en la experiencia compartida de habitar, transformar y celebrar el territorio.

A lo largo de este capítulo, se ha mostrado cómo en Achichipico el paisaje cotidiano se transforma en paisaje ritual a través de la acción colectiva, la memoria simbólica y la práctica espiritual. Las festividades religiosas, profundamente vinculadas al ciclo agrícola,

no sólo marcan el calendario comunitario, sino que activan y resignifican los espacios naturales y culturales de la vida diaria.

Cada fiesta San Sebastián, la Virgen de los Dolores, San Isidro Labrador y San Miguel Arcángel opera como un umbral de transformación simbólica. Los caminos, los campos de cultivo, las casas y las plazas son reconfigurados mediante rituales, procesiones, peregrinaciones y altares que suspenden temporalmente su función cotidiana para convertirlos en territorios sagrados de comunión y pertenencia.

Siguiendo la perspectiva de Johanna Broda (1989), se ha evidenciado que la dimensión ritual del paisaje refleja y sostiene las concepciones religiosas, sociales y culturales de la comunidad, permitiendo que la relación con el territorio no sea meramente instrumental, sino espiritual y emocional. Asimismo, en sintonía con los planteamientos de Victor Turner (1969), se ha entendido que el ritual transforma tanto el espacio como el tiempo, generando momentos extraordinarios donde se refuerzan los lazos comunitarios.

La participación activa de los pobladores, especialmente a través de las estructuras tradicionales como las mayordomías, resulta esencial para la construcción de estos paisajes rituales. Lejos de ser simples espectadores, los habitantes de Achichipico son agentes conscientes de la activación simbólica de su entorno, reafirmando con cada acción su identidad y su pertenencia a un territorio vivido y celebrado colectivamente.

Esta comprensión del paisaje ritual como una construcción comunitaria y dinámica permitirá, en el siguiente capítulo, profundizar en cómo la tradición oral, la espiritualidad cotidiana y los procesos de memoria colectiva configuran de manera aún más profunda la identidad territorial de Achichipico.

Capítulo 3. Tradición, espiritualidad e identidad en la configuración del paisaje ritual

La transformación del paisaje cotidiano en paisaje ritual en Achichipico no se explica únicamente por los actos materiales de preparación y celebración de las festividades. Detrás de cada altar, de cada procesión y de cada camino adornado, subyacen sistemas profundos

de memoria, tradición y espiritualidad que otorgan sentido a las acciones colectivas y configuran una identidad territorial compartida.

El paisaje ritual es, por tanto, también un paisaje emocional y narrativo, donde los recuerdos, los relatos orales, las prácticas devocionales cotidianas y los vínculos espirituales se entrelazan para producir un espacio vivido y sentido como propio y sagrado. Como afirma Dora Sierra Carrillo (2008, p. 44) la memoria colectiva se narra a través de los relatos que fijan lugares y tiempos, convirtiendo al paisaje en un depósito vivo de historias compartidas. En Achichipico, esta tradición oral actúa como el hilo que conecta el pasado con el presente, el territorio con la identidad comunitaria.

Este capítulo tiene como objetivo analizar cómo la tradición oral, la espiritualidad cotidiana y los procesos de memoria emocional no sólo preservan los significados asociados a los espacios rituales, sino que también los renuevan y actualizan constantemente, reforzando la identidad colectiva de la comunidad.

En primer lugar, se explorará cómo los relatos orales fijan sentidos y valores sobre determinados espacios naturales y culturales. Posteriormente, se abordará la espiritualidad cotidiana como una forma permanente de interacción simbólica con el territorio. Más adelante, se reflexionará sobre el paisaje como un reflejo de la identidad comunitaria, y finalmente, se analizarán las tensiones y permanencias que enfrenta el paisaje ritual frente a las transformaciones contemporáneas.

Este recorrido permitirá comprender que en Achichipico el paisaje ritual no es únicamente una expresión visible de fe, sino una construcción dinámica en la que la memoria, la espiritualidad y la identidad comunitaria encuentran su anclaje más profundo.

3.1 La tradición oral como transmisora de paisajes emocionales y sagrados

En Achichipico, la tradición oral no sólo cumple una función narrativa o histórica; es el principal mecanismo mediante el cual los espacios naturales y culturales se dotan de significado emocional y espiritual. A través de los relatos transmitidos de generación en generación, la comunidad construye una cartografía simbólica del territorio, en la que cada cerro, manantial, camino o campo adquiere una dimensión sagrada y afectiva.

Como plantea Dora Sierra Carrillo (2008, p. 44) la memoria colectiva se narra a través de los relatos que fijan lugares y tiempos, convirtiendo al paisaje en un depósito vivo de historias compartidas. En Achichipico, las narraciones sobre apariciones de santos, milagros concedidos, fenómenos naturales extraordinarios o eventos comunitarios pasados sirven para anclar la memoria colectiva en el territorio, dotando a cada espacio de una historia que refuerza el sentido de pertenencia.

Uno de los ejemplos más recurrentes en la comunidad es el del cerro de Achichipico, considerado un lugar de protección y de peticiones de lluvia. Los relatos orales cuentan que antiguamente los habitantes subían en procesión hasta el cerro para pedir el inicio de la temporada de lluvias, ofreciendo flores, veladoras y rezos a las fuerzas naturales allí presentes. Aunque actualmente la práctica ha disminuido, el cerro sigue siendo un referente espiritual y emocional en el paisaje cotidiano, cargado de memorias transmitidas oralmente.

Otro ejemplo es el del camino antiguo que conecta Achichipico con Yecapixtla, del cual los mayores cuentan que era el sendero tradicional utilizado para las peregrinaciones religiosas y para llevar las cosechas al mercado. En la actualidad, aunque existen caminos más modernos, el recuerdo de aquel sendero persiste en las narraciones comunitarias, reafirmando su valor simbólico como vía de comunicación espiritual y económica con el exterior.

La tradición oral también revitaliza cada año los espacios durante las fiestas religiosas. Relatos sobre milagros atribuidos a San Sebastián, promesas cumplidas por intercesión de la Virgen de los Dolores o bendiciones agrícolas otorgadas por San Isidro, actualizan los vínculos sagrados entre los espacios y las personas. Cada altar, cada procesión y cada ofrenda se enraízan en esta memoria colectiva, que no sólo recuerda el pasado, sino que reactiva los significados en el presente.

Desde una perspectiva simbólica, como señala Dan Sperber (1974, p. 36) un símbolo es un elemento del entorno que, al ser interpretado colectivamente, adquiere un valor que trasciende su materialidad. Así, en Achichipico, un campo de cultivo no es sólo un terreno agrícola: puede ser el lugar de una bendición, de una rogativa, o de un relato de abundancia o escasez que se inscribe en la memoria local.

La transmisión oral de estos relatos no es una actividad estática; se adapta, se reinterpreta y se resignifica de acuerdo con las experiencias actuales de la comunidad. De esta manera, el paisaje ritual de Achichipico no permanece congelado en el tiempo, sino que se renueva constantemente a través de las palabras, las memorias y las emociones compartidas.

La tradición oral, por tanto, constituye el sustrato invisible que sostiene la sacralidad del paisaje, asegurando que cada espacio significativo continúe habitado no sólo físicamente, sino también emocionalmente y espiritualmente.

3.2 Espiritualidad cotidiana: prácticas devocionales y sentido de pertenencia

En Achichipico, la espiritualidad no se restringe a los grandes eventos rituales ni a los espacios institucionalizados del culto religioso; por el contrario, impregna la vida diaria a través de prácticas devocionales sencillas pero profundamente significativas. Esta espiritualidad cotidiana configura también el paisaje vivido, reafirmando la conexión entre las personas, su territorio y su fe.

Victor Turner (1974, p. 142) afirma que la espiritualidad se manifiesta en los gestos más humildes: rezar un camino, encender una vela, bendecir una cosecha. En Achichipico, estas prácticas sencillas son parte integral de la vida comunitaria. En muchos hogares, es común encontrar pequeños altares domésticos dedicados a San Sebastián, la Virgen de los Dolores o San Isidro, adornados con flores frescas, veladoras encendidas y ofrendas de alimentos. Estos altares no son solo objetos de veneración privada, sino nodos que conectan la vida familiar con el tejido ritual y espiritual del pueblo.

La búsqueda de protección y bendición para las actividades cotidianas también se refleja en actos como la bendición de semillas antes de la siembra, la colocación de cruces de pericón en puertas y caminos durante la temporada de lluvias, y el rezo colectivo en los campos antes de iniciar la cosecha. Estos gestos, aunque aparentemente cotidianos, reafirman el sentido de sacralidad del paisaje y la pertenencia espiritual al territorio.

Uno de los ejemplos más representativos de esta espiritualidad cotidiana es el cuidado ritual de los caminos. En preparación para las fiestas, los caminos por donde pasarán las procesiones son limpiados, barridos, adornados con flores y marcados con altares

provisionales. Sin embargo, incluso fuera de las festividades, existe una noción de respeto hacia estos senderos como espacios por donde ha transitado lo sagrado. Como comentan algunos pobladores, "no es cualquier camino, es el que pasa el santo".

Esta práctica cotidiana de espiritualizar el entorno refuerza la percepción de que el territorio de Achichipico no es simplemente un espacio utilitario, sino un espacio cargado de relaciones espirituales vivas. Cada acción diaria trabajar la tierra, caminar al campo, visitar un altar, prender una vela constituye un acto de reafirmación simbólica de pertenencia al paisaje y a la comunidad.

Además, la espiritualidad cotidiana favorece la cohesión social. Los rezos colectivos, las promesas compartidas, las visitas a altares comunitarios fortalecen los lazos entre las familias, reafirmando que la fe es también una dimensión relacional, que no sólo vincula al individuo con lo divino, sino a la comunidad consigo misma.

En este sentido, el paisaje espiritual de Achichipico se construye no solo en los grandes rituales visibles, sino en los pequeños actos cotidianos que mantienen vivo, día tras día, el tejido simbólico que une a la comunidad con su territorio y con su historia.

3.3 El paisaje como reflejo de la identidad colectiva en Achichipico

El paisaje ritual de Achichipico no sólo constituye un escenario de prácticas devocionales o agrícolas; es también un espejo donde la comunidad reconoce, celebra y reafirma su identidad colectiva. Cada espacio significativo: el cerro tutelar, los caminos procesionales, los campos de cultivo, la parroquia condensa no sólo funciones prácticas, sino también memorias compartidas, sentimientos de pertenencia y valores culturales profundamente enraizados.

Félix Báez-Jorge (1993, p. 102).) señala que la fiesta popular es el espejo donde la comunidad reconoce y celebra su identidad colectiva. Esta afirmación puede extenderse al paisaje ritualizado: en Achichipico, los espacios adornados, recorridos y celebrados durante las festividades funcionan como escenarios donde se visibiliza y renueva la identidad comunal.

Durante las celebraciones de San Sebastián, San Isidro, la Virgen de los Dolores y San Miguel, el territorio de Achichipico se transforma en un testimonio vivo de su memoria

histórica y su continuidad cultural. Los caminos adornados con flores, los altares familiares abiertos al público, los campos bendecidos con oraciones colectivas, son expresiones visibles de una identidad que se construye y reconstruye año tras año.

Esta identidad no se sostiene únicamente en los elementos materiales del paisaje, sino en los significados compartidos que la comunidad otorga a estos espacios. Como afirma Dan Sperber (1974, p. 36) un símbolo es un elemento del entorno que, al ser interpretado colectivamente, adquiere un valor que trasciende su materialidad. Así, en Achichipico, un cerro, un manantial o un camino no son meramente recursos naturales o infraestructuras de tránsito: son territorios simbólicos cargados de historias, milagros, promesas cumplidas y esperanzas colectivas.

La participación comunitaria en las fiestas y rituales no sólo reactiva estos significados, sino que también refuerza el sentimiento de pertenencia. Cada miembro, al colaborar en la limpieza de caminos, la construcción de arcos florales o la organización de procesiones, reafirma su lugar dentro del tejido social y su conexión emocional y simbólica con el territorio.

Además, el paisaje ritual funciona como un elemento de transmisión intergeneracional. Los niños y jóvenes que participan en las festividades aprenden, a través de la práctica y el relato oral, el valor de los espacios y de las tradiciones que los sostienen. Así, el paisaje se convierte en un medio pedagógico vivo, donde la identidad comunitaria se renueva y se proyecta hacia el futuro.

En Achichipico, el paisaje cotidiano y el paisaje ritual no son sólo territorios físicos: son territorios de identidad, espacios donde la memoria, la fe y la vida comunitaria se entrelazan para dar forma a una manera particular de estar en el mundo. Cada celebración, cada altar, cada peregrinación, cada semilla bendecida en los campos es un acto de reafirmación de lo que significa ser parte de esta comunidad, habitando y resignificando continuamente su paisaje.

3.4 Tensiones y permanencias: transformaciones contemporáneas del paisaje ritual

Aunque la comunidad de Achichipico mantiene vivos muchos de sus paisajes rituales, también enfrenta tensiones derivadas de los procesos de cambio social contemporáneo. La

migración, la diversificación de creencias religiosas, el acceso a nuevas tecnologías y las transformaciones económicas han impactado en las prácticas tradicionales, generando ajustes, adaptaciones e incluso, en algunos casos, rupturas.

Uno de los principales factores de tensión es la migración, especialmente de los jóvenes hacia zonas urbanas o al extranjero. La partida de nuevas generaciones implica, en muchos casos, una disminución en la participación activa en las celebraciones religiosas y en las prácticas de resignificación del paisaje. Como resultado, algunos caminos ya no se adornan como antes, y ciertas actividades colectivas han reducido su escala o frecuencia.

Por otro lado, la pluralización religiosa también ha generado cambios. El surgimiento de nuevas denominaciones cristianas distintas al catolicismo tradicional ha impactado en la participación de algunas familias en las festividades vinculadas al ciclo agrícola. Mientras para algunos, la celebración de San Sebastián o San Isidro sigue siendo central, para otros estas prácticas ya no forman parte de su vida espiritual cotidiana.

Sin embargo, pese a estos cambios, muchas permanencias resisten y se adaptan. Las festividades principales, como San Sebastián y San Isidro, continúan convocando a la mayoría de la comunidad, incluyendo a quienes migran y regresan específicamente para participar. Estas celebraciones funcionan como momentos de reencuentro comunitario y de reafirmación identitaria, donde el paisaje ritual vuelve a activarse con fuerza simbólica.

La resiliencia del paisaje ritual en Achichipico puede entenderse a partir de lo que José Ignacio Homobono (2004 p. 68) plantea las formas rituales populares sobreviven como expresiones de una memoria colectiva que se adapta sin perder su raíz profunda. En este sentido, aunque las formas externas cambien nuevos materiales para adornar, modificaciones en los recorridos, variaciones en la organización, el núcleo simbólico del paisaje ritual se mantiene vigente.

Asimismo, la tradición oral sigue desempeñando un papel crucial en la transmisión de los significados asociados al paisaje. Relatos sobre los milagros de San Sebastián, las rogativas en el cerro o las bendiciones en los campos continúan circulando, fortaleciendo la conexión emocional con el territorio, incluso entre quienes viven fuera de la comunidad.

La capacidad de adaptación creativa de Achichipico frente a las transformaciones contemporáneas muestra que el paisaje ritual no es una herencia estática, sino una construcción dinámica y flexible, capaz de integrar el cambio sin perder su sentido profundo de identidad y pertenencia.

Así, el paisaje ritual de Achichipico sigue siendo un espacio de resistencia cultural, de memoria activa y de afirmación comunitaria, proyectando hacia el futuro las raíces simbólicas que lo han sostenido a lo largo del tiempo.

A lo largo de este capítulo se ha analizado cómo el paisaje ritual de Achichipico no puede entenderse únicamente a partir de sus expresiones visibles o materiales. Detrás de cada altar, de cada camino adornado, de cada campo bendecido, subyace una red profunda de tradiciones orales, prácticas devocionales cotidianas y construcciones identitarias colectivas que dotan al territorio de un sentido sagrado y afectivo.

La tradición oral emerge como un pilar fundamental en la configuración del paisaje emocional y simbólico de la comunidad, transmitiendo relatos que fijan sentidos y valores en los espacios naturales y culturales. Como señaló Dora Sierra Carrillo (2008), el paisaje se convierte así en un depósito vivo de historias compartidas que refuerzan la pertenencia al territorio.

La espiritualidad cotidiana, manifestada en gestos sencillos como la colocación de veladoras, la instalación de altares domésticos o la bendición de los caminos y sembradíos, confirma que la relación de Achichipico con su paisaje es permanente y vivencial. Más allá de los momentos festivos, el territorio es constantemente reactivado como espacio de fe, protección y esperanza.

El paisaje ritual, además, funciona como un espejo de la identidad colectiva. Siguiendo a Félix Báez-Jorge (1993), las festividades y los rituales permiten a la comunidad reconocerse y reafirmar su ser colectivo, no sólo en términos religiosos, sino también en términos culturales y emocionales.

Finalmente, se ha mostrado que, pese a las tensiones contemporáneas derivadas de la migración, la pluralización religiosa y los cambios económicos, la comunidad de Achichipico ha logrado preservar, adaptar y resignificar sus paisajes rituales. La memoria colectiva, la

tradición oral y la participación activa en las celebraciones siguen sosteniendo la continuidad simbólica del territorio, evidenciando que el paisaje ritual es una construcción dinámica, capaz de integrar el cambio sin perder su raíz profunda.

Conclusiones

Este estudio cumplió el objetivo de analizar cómo las celebraciones religiosas y agrícolas transforman la vida cotidiana de Achichipico, mostrando que, más que fechas aisladas, las fiestas reordenan la experiencia del espacio, del tiempo y de la memoria hasta generar un paisaje cargado de sentido. En términos empíricos, se constató que las fiestas de San Sebastián, Virgen de los Dolores, San Isidro, Asunción y el 29 de septiembre reorganizan rutas, umbrales y nodos (calles adornadas, cruces, parroquia, patios, atrio), donde el paisaje cotidiano se resignifica mediante procesiones, altares y participación comunitaria; en esos días, “las calles se adornan... y los lugares de paso se transforman en escenarios rituales temporales”, activando vínculos afectivos y memoria local que se construyen desde la experiencia vivida más que desde discursos históricos explícitos.

En la convergencia entre memoria y temporalidades del ciclo natural, la investigación mostró que el calendario litúrgico mantiene una correspondencia práctica con los ritmos agrícolas (siembra/cierre de cosecha), lo cual evidencia formas locales de organización del tiempo sostenidas “en el hacer y en el ritmo del campo”; así, lo cotidiano no solo precede lo ritual, sino que lo prepara y lo sostiene, y lo ritual devuelve espesor simbólico a lo cotidiano.

La orientación ritual del territorio se hizo visible al integrar lectura de horizonte y alineaciones solares (Tlalolin/Tlalámac ↔ atrio), desarrolladas en el capítulo “Alineaciones solares y calendario de horizonte”. Se evita postular continuidad lineal con el pasado prehispánico; más bien, la evidencia sugiere una arqueoastronomía implícita que ajusta sensibilidades devocionales a ventanas estacionales locales, incidiendo en rutas y momentos festivos. En oriente, dos emplazamientos independientes convergen en resultados coherentes; en poniente, las tomas disponibles quedaron desplazadas hacia el norte, por lo que se programó una repetición más al sur y una medición in situ de azimut y perfil de horizonte ante la orientación atípica de la iglesia. Estas precisiones metodológicas no alteran

el argumento: las fiestas patronales y la devoción católica reordenan el territorio y producen paisaje ritual; el componente astronómico se mantiene como línea de verificación y trabajo futuro.

Estos resultados dialogan con la teoría y preservan tu enfoque emic: las y los participantes nombran sus prácticas como religiosidad popular (no “ofrendas a elementos naturales”), pero en la práctica activan una relación densa entre territorio, tiempos agrícolas y celebración. Ello coincide con los marcos que fundamentan la tesis: “en Mesoamérica, el culto agrícola era parte integral de un sistema religioso estatal que sacralizaba el territorio mediante ritos cíclicos” (Broda, 1991, p. 203), y “el espacio no es un mero escenario, sino un ente dotado de significados simbólicos que se activan en momentos rituales” (López Austin, 1994, p. 86), proposiciones que aquí se observan actualizadas en clave católica local y sostenidas por tradición oral, memoria emocional y organización comunitaria.

En suma, las celebraciones transforman la vida cotidiana porque reconfiguran usos y jerarquías del espacio (de trayectos funcionales a rutas sacralizadas), sincronizan temporalidades locales con el ciclo natural, y orientan la práctica devocional mediante marcadores paisajísticos (cerro, atrio, cruces, veredas) que funcionan como “lugares de memoria” y de comunión social. Con ello, el objetivo general se cumple: en Achichipico convergen memoria, temporalidades vinculadas al ciclo natural y orientación ritual del territorio para producir un paisaje significativo. Aun con tensiones contemporáneas (migración, pluralización religiosa, cambios económicos), la comunidad preserva, adapta y resignifica sus paisajes rituales, manteniendo una continuidad simbólica capaz de integrar el cambio sin perder su raíz.

Finalmente, estos hallazgos aportan a los estudios territoriales y de antropología simbólica al visibilizar significados locales y a la gestión patrimonial al señalar líneas concretas de cuidado del paisaje (vistas protegidas al Tlalámac, mantenimiento de rutas y nodos rituales, calendarios comunitarios de limpieza y micro-guías de interpretación), con la convicción de que el patrimonio no es solo lo edificado, sino la relación viva entre fe, memoria y territorio que, en Achichipico, organiza la vida común.

Bibliografía

Agar, M. (1996). *El extraño profesional: una introducción informal a la etnografía* (2.^a ed.). Academic Press.

Báez-Jorge, F. (1991). *Fiestas indígenas en México: Tradición y cambio*. Instituto Nacional Indigenista.

Báez-Jorge, F. (1993). *Los rituales del poder y del amor: El universo simbólico de la brujería*. Fondo de Cultura Económica.

Báez-Jorge, F. (2004). *Celebraciones rituales campesinas: entre la tradición y la transformación cultural*. Universidad Veracruzana.

Braun, V., y Clarke, V. (2006). El uso del análisis temático en psicología. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77–101.

Broda, J. (1989). *Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto agrícola en Mesoamérica*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Broda, J. (2001). *El paisaje ritual: Dimensiones simbólicas del espacio en Mesoamérica*. Fondo de Cultura Económica.

Broda, J. (2001). *Espacio sagrado y paisaje ritual: del México prehispánico al México contemporáneo*. En J. Broda y F. Báez-Jorge (Eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 41-88). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica.

Broda, J. (2001a). *La montaña en el paisaje ritual*. México: UNAM/IIA.

Creswell, J. W. (2013). *Diseño de investigación cualitativa: elección entre cinco enfoques* (3.^a ed.). SAGE Publications.

Denzin, N. K. (2001). *Interaccionismo interpretativo* (2.^a ed.). SAGE Publications.

Denzin, N. K., y Lincoln, Y. S. (2018). *Manual de investigación cualitativa* (5.^a ed.). SAGE Publications.

- Emerson, R. M., Fretz, R. I., y Shaw, L. L. (2011). *Cómo escribir notas de campo etnográficas* (2.^a ed.). The University of Chicago Press.
- Gadamer, H. G. (1990). *Verdad y método* (2.^a ed.). Ediciones Sígueme.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa.
- Hammersley, M., y Atkinson, P. (1994). *Etnografía: principios en la práctica* (2.^a ed.). Routledge.
- Hernández Sampieri, R., Fernández-Collado, C. y Baptista, P. (2018) *Metodología de la investigación*. 6^a edn. México: McGraw-Hill.
- Homobono, J. I. (2004). *Rituales populares y religiosidad en México contemporáneo*. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Kvale, S. (1996). *Las entrevistas: una introducción a la investigación cualitativa de entrevistas*. SAGE Publications.
- López Austin, A. (1980). *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México: UNAM.
- López Austin, A. (1990). *El pasado indígena*. Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, A. (1994). *Tamoanchan, Tlalocan*. 2^a ed. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, A. (2001). *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. Fondo de Cultura Económica.
- Lynch, K. (1960). *The Image of the City*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Meléndez García, A. (2011) 'Pictografías y el culto al río Tlalámac en el extremo sureste de la región de Chalco-Amaquemecan'. En: Iwaniszewski, S. y Vigliani, S. (coords.), *Identidad, paisaje y patrimonio*. México: INAH-ENAH-DEH-DEA, pp. 251-270. ISBN 978-607-484-232-6.
- Nora, P. (1989). Entre memoria e historia: La problemática de los lugares. *Revista de Historia*, 24(1), 7-28.

Piho, Virve y Carlos Hernández (1972) “Pinturas rupestres aztecas en el Popocatepetl”, en Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda, México, Sociedad Mexicana de Antropología.

Sierra Carrillo, D. (2008). El demonio anda suelto: Tradiciones y creencias en los pueblos del sur de Morelos. Plaza y Valdés Editores.

Sperber, D. (1974). El simbolismo en general. Taurus.

Turner, V. (1969). The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Aldine.

Turner, V. (1974). Dramas, campos y metáforas: El estudio del ritual. Fondo de Cultura Económica.

Turner, V. (1988). El proceso ritual: estructura y antiestructura. Taurus.

ANEXOS (ENTREVISTAS, MAPAS, FOTOGRAFÍAS, CALENDARIOS FESTIVOS)

Esta tesis se elaboró con trabajo de campo realizado entre septiembre y octubre de 2024 en Achichipico. Se incluyen bitácora, croquis y memos analíticos como trazabilidad. El documento conserva control de cambios e historial de versiones con observaciones de mi director, Francisco Salvador Granados Saucedo, y de la Comisión Revisora.

Anexo A. Guía de entrevista biográfica (semiestructurada)

Propósito:

Reconstruir itinerarios devocionales y cotidianos y su relación con la organización del espacio/tiempo en Achichipico.

Estructura sugerida (45–75 min):

- 1) Apertura y consentimiento: presentación, propósito, confidencialidad, autorización de audio.
- 2) Trayectoria personal: origen, familia, oficios; primeros recuerdos de fiestas/procesiones.
- 3) Devoción y participación: cargos (si los hay), promesas, cooperaciones, organización.
- 4) Espacios y recorridos: rutas, puntos de parada, cambios, horarios; objetos y sensorialidades memorables.
- 5) Temporalidades: santoral, estaciones del campo, escuela/trabajo y ajustes cotidianos.
- 6) Cierre: verificación de datos, consentimiento para contacto posterior, agradecimiento.

Preguntas guía (editar/ajustar):

¿Cómo aprendiste a participar en la fiesta/procesión?

¿Qué lugares no pueden faltar en la ruta y por qué?

¿Ha cambiado la ruta o los horarios? ¿Quién decide esos cambios?

¿Qué sonidos/olores/comidas recuerdas como propios de la fiesta?

¿Cómo se organizan las cooperaciones y los cargos (mayordomías/mesas)?

Anexo B. Formato de observación participante

Objetivo:

Registrar disposición espacial, puntos de parada, objetos/materialidades, personas/roles, sensorialidades y decisiones durante preparativos, procesión y cierre.

Campos a completar:

- Fecha y hora
- Evento/actividad
- Lugar (templo/calle/punto)
- Participantes/roles
- Hechos relevantes
- Objetos/materialidades
- Sensorialidades (sonidos, aromas)
- Incidentes/decisiones
- Notas éticas

Fecha/Hora	Lugar/Punto	Actividad/Evento	Observaciones clave	Notas éticas

Anexo C. Formato de cartografía de recorridos (croquis)

Objetivo:

Registrar croquis, puntos de parada, horarios aproximados y variaciones interanuales de la ruta.

Campos a completar:

- Fecha
- Inicio/fin de la ruta
- Puntos de parada (lista)
- Hora aproximada por tramo
- Variaciones respecto a años previos
- Actores responsables
- Incidentes

Fecha	Inicio/Fin	Puntos de parada	Horario aprox.	Variaciones	Actores

Espacio para croquis a mano o inserción de imagen:san miguel

Anexo D. Matriz de operacionalización

Propósito:

Alinear variables, dimensiones, indicadores, técnicas y fuentes para seguimiento analítico y trazabilidad.

Variable	Dimensión	Indicador	Técnica	Fuente	Evidencia prevista
Sentido del paisaje	Memoria/afecto	Relatos de “lugares que no pueden faltar”	Entrevista	Historias de vida	Citas, fragmentos narrativos
Temporalidades	Santoral–ciclo del campo	Ajustes de rutina por fechas clave	Entrevista/Obs.	Participantes/diario	Cronologías, fichas de evento
Orientación ritual	Rutas/puntos de parada	Estabilidad/variedad de recorrido	Obs./Cartografía	Croquis/mapas	Mapa consolidado, fotos

Anexo E. Consentimiento informado

Título del estudio:

Paisaje y vida cotidiana de Achichipico (Yecapixtla, Morelos)

Responsable(s):

[Nombre(s), institución, contacto]

Yo, _____, acepto participar en el estudio con fines académicos. Se me explicó el propósito, procedimientos (entrevistas/observación), riesgos mínimos y medidas de confidencialidad. Puedo retirarme en cualquier momento sin consecuencias.

Autorizaciones específicas (marque):

☐ Entrevista con audio

☐ Uso de seudónimo

☐ Contacto posterior para verificación

Protección de datos personales (ARCO): podré solicitar acceso, rectificación, cancelación u oposición al tratamiento de mis datos.

Nombre del/de la participante: _____

Firma:

_____ Lugar/Fecha: ____/____/____

Contacto del equipo: _____

Anexo F. Carta de autorización para grabación (audio/foto/video)

Yo, _____, con domicilio en _____, manifiesto que he sido informada/o del propósito del estudio y de los procedimientos consistentes en entrevistas biográficas y, en su caso, registro audiovisual.

Autorizaciones específicas:

☐ Autorizo la grabación de audio de mi(s) entrevista(s).

☐ Autorizo la grabación de video (opcional).

☐ Autorizo la toma de fotografías en el contexto de la entrevista/observación.

☐ Autorizo el uso académico de mis testimonios, sin datos que me identifiquen (salvo autorización explícita).

Alcances y derechos:

- Puedo retirar mi autorización y detener la entrevista en cualquier momento, sin consecuencias.
- Puedo solicitar correcciones o la eliminación de fragmentos que considere sensibles.
- Puedo decidir no responder a cualquier pregunta.
- Se usará seudónimo si así lo prefiero; mis datos personales no se harán públicos sin mi consentimiento.

Condiciones de resguardo:

- Archivos protegidos con contraseña y copias de seguridad cifradas.
- Separación de datos personales y contenidos de entrevista.
- Acceso restringido al equipo de investigación.

Datos y firmas:

Participante: _____ Seudónimo: _____

Lugar y fecha: _____ Firma: _____

Investigadora/or: _____ Firma: _____



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



ME MAESTRÍA EN
ET ESTUDIOS
TP TERRITORIALES,
PP PAISAJE Y
PATRIMONIO

FACULTAD DE ARQUITECTURA

Maestría en Estudios Territoriales, Paisaje y Patrimonio

Jefatura del Programa Educativo de Maestría en Estudios Territoriales, Paisaje y Patrimonio

**COORDINACIÓN DE LA MAESTRÍA EN ESTUDIOS
TERRITORIALES, PAISAJE Y PATRIMONIO.
FACULTAD DE ARQUITECTURA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS
PRESENTE.**

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis:

Paisaje y vida cotidiana de la comunidad de Achichipico, Yecapixtla, Morelos

Elaborado por: Laura Elena Peña Tufiño.

Para obtener el grado de Maestro(a) en Estudios Territoriales, Paisaje y Patrimonio. Considero que dicha tesis reúne los requisitos necesarios para ser sustentada en el examen de grado por lo que doy mi **VOTO APROBATORIO** para que se proceda a la defensa de la misma.

Lo anterior con base en:

La tesis cumple con una redacción adecuada, una estructura de análisis acorde con el título y tema. Los capítulos de la tesis son claros y mantienen una estructura lógica en función de los objetivos e hipótesis planteada. Hace una reconstrucción histórica del poblado de Achichipico pertinente. El trabajo da respuesta a las interrogantes enunciadas, por lo que se considera listo para presentarse como examen de grado.

Sin más por el momento me despido, quedando de usted para cualquier aclaración.

Cuernavaca, Morelos, 15 de diciembre del 2025.

A T E N T A M E N T E

Dr. Francisco Salvador Granados Saucedo





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento con firma electrónica UAEM, soportada por el certificado vigente a la fecha de su elaboración y con efectos plenos de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS PUBLICADOS en el ÓRGANO INFORMATIVO UNIVERSITARIO "ADOLFO MENÉNDEZ SAMARÁ" número 117 de fecha 20 de abril de 2021.

Sello electrónico

FRANCISCO SALVADOR GRANADOS SAUCEDO | Fecha:2025-12-15 14:39:27 | FIRMANTE

Ue2LfeDHnzh7WZ5elbJskM97dc6g0WiW8e03H8YPqlatCbDoXmU9aH+8SyTa+Trag1sC1eawjR6RoQOabb5qePT23DWqxY50VQL1gG7Gxe5gU39CEfwE9bOXCSE+NON3f0c
tlb+sZjVVkGwv+o5eyp0YeVWYHgzgmzVb3uQ5mX35S3m3tJOFUskxZ4RP0hpo8VXTTW0x2MO1cMNIh1RdeZkkTIATB3pJtoF48a5AA2RImW1Lfpl+HQoS2lsNaSXzY0njUNY8
30t7xpo2JLnb1yrFNQedQOJwpuJI5cGUKA+uLR3JNdmjqsIG+rxGBU6AK/MuBmBtE9KlcpVYhrYw2A==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[w9mD8B0OL](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/IG34L9TVq3QC2DqNuqMbt38av1iSyqBx>



UAEM
RECTORÍA
2023-2029



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



ME MAESTRÍA EN
ESTUDIOS
TERRITORIALES,
PAISAJE Y
PATRIMONIO

FACULTAD DE ARQUITECTURA

Maestría en Estudios Territoriales, Paisaje y Patrimonio

Jefatura del Programa Educativo de Maestría en Estudios Territoriales, Paisaje y Patrimonio

**COORDINACIÓN DE LA MAESTRÍA EN ESTUDIOS
TERRITORIALES, PAISAJE Y PATRIMONIO.
FACULTAD DE ARQUITECTURA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS
PRESENTE.**

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis:

Paisaje y vida cotidiana de la comunidad de Achichipico, Yecapixtla, Morelos

Para obtener el grado de Maestro(a) en Estudios Territoriales, Paisaje y Patrimonio por parte de la alumna **Laura Elena Peña Tufiño**. Considero que dicha tesis reúne los requisitos necesarios para ser sustentada en el examen de grado por lo que doy mi **VOTO APROBATORIO** para que se proceda a la defensa de la misma.

Lo anterior con base en:

- El trabajo cumple con los requisitos académicos de una tesis de maestría.
- La tesis aborda una población escasamente documentada—Achichipico— y lo articula con debates antropológicos sobre *paisaje cultural, ritualidad popular y memoria territorial*.
- Los objetivos están claramente formulados y guardan correspondencia con las preguntas de investigación e hipótesis. La justificación destaca la pertinencia de este enfoque, pues permite comprender la cognición y el sentido comunitario vinculados al entorno y la construcción de este *paisaje ritual*.
- La metodología es pertinente y está descrita con detalle: criterios de selección, técnicas, fases de trabajo de campo y criterios de calidad. En este sentido, se evidencia una planeación cuidadosa y una adecuada práctica profesional ética (consentimientos, resguardo de datos, devolución comunitaria).
- Las figuras y fotografías complementan la argumentación de manera coherente con los objetivos. Por otra parte, el aparato crítico está en formato.
- En cuanto a las aportaciones, la tesis ofrece una propuesta integral del *paisaje ritual* como una construcción comunitaria dinámica, útil para la gestión del patrimonio inmaterial. En este sentido, propone acciones comunitarias que pueden derivar en una mejor conservación y continuidad cultural de las fiestas y tradiciones asociadas.





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



ME MAESTRÍA EN
ESTUDIOS
TERRITORIALES,
PAISAJE Y
PATRIMONIO

FACULTAD DE ARQUITECTURA

Maestría en Estudios Territoriales, Paisaje y Patrimonio

Jefatura del Programa Educativo de Maestría en Estudios Territoriales, Paisaje y Patrimonio

En conclusión: Se trata de una investigación bien escrita, rigurosa y reflexiva, de una buena calidad descriptiva e interpretativa, que conjuga el trabajo etnográfico con una adecuada base teórica y aporta elementos importantes, como los análisis arqueoastronómicos, que contribuyen a profundizar en el estudio del paisaje ritual en la Mesoamérica contemporánea.

Sin más por el momento me despido, quedando de usted para cualquier aclaración.

Cuernavaca, Morelos, 29 de octubre del 2025.

ATENTAMENTE

Dra. Diana Armida Platas Neri

Profesora Investigadora de Tiempo Completo
Centro de Investigación Transdisciplinar en Psicología





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento con firma electrónica UAEM, soportada por el certificado vigente a la fecha de su elaboración y con efectos plenos de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS PUBLICADOS en el ÓRGANO INFORMATIVO UNIVERSITARIO "ADOLFO MENÉNDEZ SAMARÁ" número 117 de fecha 20 de abril de 2021.

Sello electrónico

DIANA ARMIDA PLATAS NERI | Fecha:2025-10-29 11:27:26 | FIRMANTE

vR5uWsoo/d5Vl6Y/8zl6UgWWCAhNRRuBhbFVMfildNaY7sPtqIktzeOmNZtSWDBSDrDhJwCuFCrISUGqhvFBjPt4EF8WjqGcEHnRwF9qcWsidehziHsmU6/mYSxiYJ1Mv2PrvzC
KUjAmlvDYGnD/9NRwDoJQR5a/Mxug348rP5YTWrgdNSiKTin34wmS1POgxa/2u1MQ8lj9JFZ3xflR0FgCEW+DAmY5xXwQiaWyViAcyiF0mLRCIGu6sIBBiCgaqL68WAN++va
4Y8WUNGqInx5WPoBz622RgjLqzP7yrPDz+ztu9ykV3yarpkNEkE36H6QjNavPqFbVV1m1AuiA==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



ZXvd6l4wJ

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/XLcXrG2t9ZR1NgEm3UR8X7FbWpfdCUvj>



UAEM
RECTORÍA
2023-2029



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



ME MAESTRÍA EN
ET ESTUDIOS
TP TERRITORIALES,
PP PAISAJE Y
PATRIMONIO

FACULTAD DE ARQUITECTURA

Maestría en Estudios Territoriales, Paisaje y Patrimonio

Jefatura del Programa Educativo de Maestría en Estudios Territoriales, Paisaje y Patrimonio

**COORDINACIÓN DE LA MAESTRÍA EN ESTUDIOS
TERRITORIALES, PAISAJE Y PATRIMONIO.
FACULTAD DE ARQUITECTURA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS
PRESENTE.**

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis:

Paisaje y vida cotidiana de la comunidad de Achichipico, Yecapixtla, Morelos

Elaborada por **Laura Elena Peña Tufiño** para obtener el grado de Maestra en Estudios Territoriales, Paisaje y Patrimonio. Considero que dicha tesis reúne los requisitos necesarios para ser sustentada en el examen de grado por lo que doy mi **VOTO APROBATORIO** para que se proceda a la defensa de la misma.

Lo anterior con base en:

Se aprecia claramente el conocimiento del tema. La metodología utilizada es adecuada proporcionando un documento de calidad, en donde se aprecia claramente el trabajo de investigación y la variedad en la selección de las fuentes. Considero que cumple cabalmente los lineamientos establecidos y la calidad esperada para una tesis de maestría

Sin más por el momento me despido, quedando de usted para cualquier aclaración.

Cuernavaca, Morelos, 26 de octubre del 2025.

ATENTAMENTE





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



ME MAESTRÍA EN
ESTUDIOS
TERRITORIALES,
PAISAJE Y
PATRIMONIO

FACULTAD DE ARQUITECTURA

Maestría en Estudios Territoriales, Paisaje y Patrimonio

Jefatura del Programa Educativo de Maestría en Estudios Territoriales, Paisaje y Patrimonio

Dra. Patrizia Granziera



Av. Universidad 1001 Col. Chamilpa, Cuernavaca Morelos, México, 62209, 2º nivel, Edificio 1
maestriaetpp@uaem.mx

UAEM
RECTORÍA
2023-2029



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento con firma electrónica UAEM, soportada por el certificado vigente a la fecha de su elaboración y con efectos plenos de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS PUBLICADOS en el ÓRGANO INFORMATIVO UNIVERSITARIO "ADOLFO MENÉNDEZ SAMARÁ" número 117 de fecha 20 de abril de 2021.

Sello electrónico

PATRIZIA GRANZIERA | Fecha:2025-10-26 19:30:24 | FIRMANTE

a04D3Q4DUncIY+8g9Be/wfNpc2C+1+pDATtrYHVYScNqOVnD29LWC9YpcjNHuy35b59WMsD7IN2CuFBMc2DeculualdsVtTJTWWTUQ3E1STWZo4isxA/wRk4Q4fKZtuLrsXP2xE1rlyhIZ9STNXzBtUJIBx3gG3nK1bKuW524bAKd4QIY+qJAP6rBNsx1C7YkBAzf3YN7y/DJNLjfa6f2K4FZF8NB+8CRFAGiVZdD6e92Okh/wr/pEmU2Cz+h7P748w6nOLpXy0wlb2Pb/jj1WW8WG5IZ6K4VNEz0s8Dq1oePIM+uFOF2JDIW5i3EwZzLjRMDrnbC5tj+LmZQnMx3w==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



Xf6W7VL01

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/qnEeCKFKbBmSjaaXQr1okGhbBgbNpGs>



UAEM
RECTORÍA
2023-2029



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



ME MAESTRÍA EN
ESTUDIOS
TERRITORIALES,
PAISAJE Y
PATRIMONIO

FACULTAD DE ARQUITECTURA

Maestría en Estudios Territoriales, Paisaje y Patrimonio

Jefatura del Programa Educativo de Maestría en Estudios Territoriales, Paisaje y Patrimonio

**COORDINACIÓN DE LA MAESTRÍA EN ESTUDIOS
TERRITORIALES, PAISAJE Y PATRIMONIO.
FACULTAD DE ARQUITECTURA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS
PRESENTE.**

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis:

Paisaje y vida cotidiana de la comunidad de Achichipico, Yecapixtla, Morelos

Elaborado por: Laura Elena Peña Tufiño

Para obtener el grado de Maestro(a) en Estudios Territoriales, Paisaje y Patrimonio. Considero que dicha tesis reúne los requisitos necesarios para ser sustentada en el examen de grado por lo que doy mi **VOTO APROBATORIO** para que se proceda a la defensa de la misma.

Lo anterior con base en la revisión cuidadosa que hice de su documento final. En esta lectura pude observar que la Lic. Laura Elena Peña desarrolló un trabajo con una calidad académica destacada. El marco teórico-conceptual es pertinente y el estudio fue adecuadamente contextualizado a la zona de estudio. El desarrollo del trabajo lo realizó en forma coherente con los apartados protocolarios del proyecto de investigación; el planteamiento del problema, las preguntas de investigación, los objetivos y la hipótesis se entrelazan de manera correcta con el trabajo de campo y la recolección de información y a su vez con el análisis de los resultados. En mi opinión, la metodología de trabajo está muy bien planteada y llevada a cabo en forma acertada y permite apreciar que la Lic. Peña Tufiño realizó un esfuerzo importante por comprender el fenómeno de estudio. Además, el material gráfico me parece que enriquece al documento. En suma, considero que el reporte de investigación es un trabajo pertinente y con la calidad académica para ser aprobado.

Sin más por el momento me despido, quedando de usted para cualquier aclaración.

Cuernavaca, Morelos, 21 de enero del 2026.

ATENTAMENTE

Mtro. Carlos Alberto Lemus Ramírez
Lector 2





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento con firma electrónica UAEM, soportada por el certificado vigente a la fecha de su elaboración y con efectos plenos de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS PUBLICADOS en el ÓRGANO INFORMATIVO UNIVERSITARIO "ADOLFO MENÉNDEZ SAMARÁ" número 117 de fecha 20 de abril de 2021.

Sello electrónico

CARLOS ALBERTO LEMUS RAMIREZ | Fecha:2026-01-29 13:09:27 | FIRMANTE

be2APXFSqThZrV4R6UFDLqyXD3gFTBfdRuvtkteYK2F6dg3EsSCZ8NN+wwnexKbThl/N5T4ip6KF7wuoba3gY9pBT/cesCCWjaDbq4v6HmsrjYvXTk2lFkUdhvV5X1xnrz4nRy9OP
aEm2SxgX5wq3tjAh88GgMm/VRs+bN6x4qp8jzqDDRuwuU3jh1h76mWCIDQTmPdoyW0ADCr0+JsJ33aQWEyufmpTTJzi4iksWutVV2YttwyWfVDHOJ4nr9CBtbWDB6doJ3BOz9
Ak1mW8Le2lEXGle3REJ3IJMPg3Or37QXiCs7DS2a6MLp4UUBHL2c08l2anJRkCiUniXaMPw==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



XZV61Kj2o

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/HUgXI85tT3Z88OPZVqBhmBEOJAqS8YrE>



UAEM
RECTORÍA
2023-2029



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



**COORDINACIÓN DE LA MAESTRÍA EN ESTUDIOS
TERRITORIALES, PAISAJE Y PATRIMONIO.
FACULTAD DE ARQUITECTURA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS
PRESENTE.**

FACULTAD DE ARQUITECTURA

Maestría en Estudios Territoriales, Paisaje y Patrimonio

Jefatura del Programa Educativo de Maestría en Estudios Territoriales, Paisaje y Patrimonio

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis:

Paisaje y vida cotidiana de la comunidad de Achichipico, Yecapixtla, Morelos

Elaborado por: Laura Elena Peña Tufiño.

Para obtener el grado de Maestro(a) en Estudios Territoriales, Paisaje y Patrimonio. Considero que dicha tesis reúne los requisitos necesarios para ser sustentada en el examen de grado por lo que doy mi **VOTO APROBATORIO** para que se proceda a la defensa de la misma.

Lo anterior con base en:

La tesis explica con amplitud la metodología seguida; detalla el estudio de cuatro festividades religiosas representativas que se organizan en el poblado de Achichipico; identifica claramente la transformación del territorio y de la vida cotidiana durante las celebraciones; aborda la gestión patrimonial considerando no sólo el aspecto material del territorio, sino también la relación dinámica que éste tiene con la fe y la memoria. Los resultados de la investigación son congruentes con la hipótesis y los objetivos planteados.

La tesis presenta pocos problemas de redacción, puntuación y ortografía que han sido señalados en el archivo del texto y detallados en un archivo aparte.

Sin más por el momento me despido, quedando de usted para cualquier aclaración.

Cuernavaca, Morelos, 15 de diciembre del 2025.

A T E N T A M E N T E

Dra. Natalia García Gómez





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento con firma electrónica UAEM, soportada por el certificado vigente a la fecha de su elaboración y con efectos plenos de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS PUBLICADOS en el ÓRGANO INFORMATIVO UNIVERSITARIO "ADOLFO MENÉNDEZ SAMARÁ" número 117 de fecha 20 de abril de 2021.

Sello electrónico

NATALIA GARCIA GOMEZ | Fecha:2025-12-19 09:43:55 | FIRMANTE

Wgx/qjvDM7NWcWa08ALXcA4KSAmcTz18ckoV2LzBUzk8593SrJRGpWJOUtmpl3MU2z+WteDyOOTIWMAOI1btcHAAL7wmvVluki0nxBjUH/fW/KN8Pa13GsW9UoKGsGcm9f
UeL1iATlvhOhsjmgD7gs/BDWTQAOK7a3iZdLGuMHa4NQy38OqUEqLCqU6WwPvOXGNDxIjhAFlyR+tOSd1xqgdH3w//r3F/HnFaRtkUslbCp5ApaD+O1lojcK6mcNCOz1uG9IsTw
AVbL6Cz/PtB/Ny8N4f6Nd3xbWr3+vkzgCOCEPsa4PtG/FNSqXUcPHcx1zzJrMVei8tS/rYRcNjQ==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



KxuObiUng

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/n7kaRuGoSLobwqN6vKjORabsqwQRaw7S>



UAEM
RECTORÍA
2023-2029