

Universidad Autónoma del Estado de Morelos
Facultad de Diseño
Doctorado en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad

**Análisis de la imagen del paisaje a
partir de los geosímbolos en las
montañas de Tepoztlán-Tlayacapan**

Tesis para obtener el grado Doctoral en
Imagen, Arte, Cultura y Sociedad.

Mtra. Lizandra Cedeño Villalba

*Director Dr. Joel Ruiz Sánchez
Asesor Dr. Alex Ramón Castellanos Domínguez*

Agosto 2023

ÍNDICE

Agradecimientos	5
Introducción	6
Capítulo 1: La montaña	11
1.1 Exploración	11
1.2 Entre volcanes.....	20
1.3 Distinciones geográficas	25
Capítulo 2: Cartografía, imagen del paisaje	47
2.1 Las cimas y sus cruces.....	47
2.2 Cruces en la base de la montaña	61
2.3 Mapeo por medio de TIC's	63
Capítulo 3: Estudios culturales, un enfoque transdisciplinario	70
3.1 La cultura	70
3.2 Regiones, territorios y fronteras.....	75
3.3 Los Estudios Culturales y la Geografía Cultural en México	83
3.4 Los Geosímbolos	92
3.5 Estado del arte, algunos estudios de geosímbolos	96
Capítulo 4. La imagen del espacio sagrado	100
4.1 El Paisaje ritual.....	100
4.2 La magia.....	108
4.3 Lo sagrado y lo profano	111
4.4 La cosmovisión mesoamericana	120
4.5 El Altépetl como imagen de lo sagrado.....	126
4.6 La montaña sagrada	134
Capítulo 5. Estudio de la Imagen del paisaje de la montaña Tepoztlán-Tlayacapan	139
5.1 La complejidad y la transdisciplina: la construcción del método.	139
5.2 Reconstrucción de la imagen del espacio Sagrado: Las montañas tienen nombre	149
5.3 Las cruces como geosímbolos en el área delimitada	156
5.4 Los geosímbolos como imágenes.....	160
Conclusiones	167
Bibliografía y referencias	172
Anexos	183

ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1: Mapa de Áreas Naturales Protegidas de México	21
Imagen 2. Espacio determinado para ser el objeto de estudio	22
Imagen 3: Corredor Biológico Chichinautzin y Parque Ecológico el Tepozteco	25
Imagen 4: Corredor Biológico Chichinautzin	28
Imagen 5: Vista Panorámica La sierra del Ajusco-Chichinautzin	29
Imagen 6. Parque Ecológico el Tepozteco	33
Imagen 7: Cueva del Diablo	35
Imagen 8: Cueva del Ferrocarril	36
Imagen 9: La tepexinola	38
Imagen 10: Poza de Quetzalcóatl	39
Imagen 11: Cerro de la Ventana	40
Imagen 12: Dos piedras que se juntan	41
Imagen 13: Vista desde el cerro Tlamaco	42
Imagen 14: Pinturas Rupestres	42
Imagen 15: Pocitas ceremoniales o Teocomitl	42
Imagen 16: Mirador los corredores	45
Imagen 17: Cruz en la cima de San Andrés de la Cal	48
Imagen 18: Cruz mestiza San Juan Tlacotenco	49
Imagen 19: Captura de pantalla de Facebook	50
Imagen 20: Cruz de metal en San Juan Tlacotenco	51
Imagen 21: Cruz del Cerro Ayotzin en Los Laureles	51
Imagen 22: Cruces de chalmeros en los Laureles	52
Imagen 23: Cruz Cueva del diablo	53
Imagen 24: Cruz en el crucero en la entrada de Tepoztlán	54
Imagen 25: Cruz del Cerro del Hombre	55
Imagen 26: Cruz Cihuapapalotzin	56
Imagen 27: Cruz camino al Cihuapapalotzin	57
Imagen 28: Cruz de la abuela Tosi	58
Imagen 29: Cruz del cerro de la Ventanilla	59
Imagen 30: Cruz del cerro de la Ventana en Amatlan	60
Imagen 31: Segunda Cruz del Crucero de Tepoztlán	60

Imagen 32: Cruz, altar, presa, en San Andrés de la Cal	62
Imagen 33: Cruz y ofrendas en San Andrés de la Cal	62
Imagen 34: Cruz de Axitla en Tepoztlán	63

ÍNDICE DE ANEXOS

Anexo 1: Sitio Cinteopa	183
Anexo 2: Piramide el Tepozteco	183
Anexo 3: Zona arqueológica el Tlatoiani	184
Anexo 4: Sitio sitio tlalmimilolpan, Morelos	184
Anexo 5: Ejemplos de representaciones del mundo cartipartita	185
Anexo 6: Matrícula de tributos	185
Anexo 7: Curato de Tepostlan, Relaciones Geográficas de 1743.....	186
Anexo 8: La alcaldía mayor de Cuernavaca.....	186
Anexo 9: Curato de Tetela del Volcán Maldonado	187
Anexo 10: Curato de Cuernavaca	187
Anexo 11: Cruces en señal de epitafio	187
Anexo 12: Encrucijadas	188
Anexo 13: Cruces como marcadores de entrada.....	188
Anexo 14: Límite de mojoneras	188
Anexo 15: Cruces en el Popo por una manda personal según la etnografía	189
Anexo 16: Santuario de los tiemporos	189
Anexo 17: Cruces de las peregrinaciones a Chalma, y Capilla en la subida al bosque de Ahutlán.	189
Anexo 18: Criz de Tlaltenango, Cuernavaca, Morelos	190
Anexo 19: Crices atriales, atrio de la iglesia de Santo Domingo Tepoztlán y atrio de la iglesia de Los Tres Reyes Magos en Cuernavaca Morelos	190

Agradecimientos

A mi familia siempre.

A la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, a la Facultad de Diseño.

A la Doctora Lorena Noyola Piña.

A mi director Dr. Joel Sánchez Ruíz y a mi asesor, Dr. Alex Ramón Castellanos Domínguez.

A mis lectores.

Introducción

Este trabajo surge a partir de la observación y de la propia cercanía con el entorno como oriunda de Cuernavaca Morelos. La experiencia quisa comienza con algunos recuerdos de la infancia, el paisaje de la carretera desde Cuernavaca para Tepoztlán, en ese tiempo Tlayacapan no figuraba ni en mi mapa mental, ni estaba muy visibilizado para los turistas. La imagen comienza por un túnel cerrado de árboles, para entrar al que antes era un pueblito, el olor a incienso y copal, el humo de la iglesia, pero sobre todo la majestuosa serranía.

Seguro parte de la imagen de este paisaje, también fue alimentado por narraciones como la de José Agustín, en donde la pueril lectura de *La panza del Tepozteco*, la posibilidad de que adentro de las montañas estuviera el panteón mesoamericano era fascinante; o las *Cartas a Tepoztlán* de Pablo Coler Frost donde igual la idea de que a través de las montañas podemos acceder a un mundo mágico de trascendencia espiritual, mitológico, alentaba mi imaginación.

Después quisa también un sentimiento un poco etnocéntrico cuando estudié Antropología Social, que es mi primera formación, me tocó conocer el trabajo de Robert Redfield *Tepoztlán, a Mexican Village: A Study of Folk Life* y leer a Oscar Lewis con *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied* y *Algunos de mis mejores amigos son campesinos*.

Tepoztlán ha llamado la atención para diferentes estudiosos y literatos, artistas, poetas y religiosos, que transitan o se establecen ahí vitaliciamente, por ese “aire” de misticismo, de magicalidad, que la gente encontramos en el lugar y que no se puede decir exactamente a qué se le atribuye pero creo, cualquiera podría testificarla; y ahora también es el caso de Tlayacapan.

Quizá otro de los alicientes que fomentó este ambiente de misticismo fue que en los setenta, apareció la obra de *El valle sagrado de Tepoztlán. Los templos Atlantes de México*, de Daniel Ruzo, en donde el argumento consiste en que las montañas de Tepoztlán son esculturas que tallaron los atlantes que habitaron la zona en algún tiempo ancestral, lo que incrementó la

afluencia de la gente. Consolidándose como zona turística al entrar al Programa de Pueblos Mágicos más recientemente.

Mucho tiempo los ojos estuvieron puestos sobre Tepoztlán, ahora como parte de la visibilización para incentivar el turismo e incrementar la derrama económica, el municipio de Tlayacapan, también es promocionado como opción para pasar los días libres, fines de semana o vacaciones. Se ha formado un corredor turístico que “rodea” un brazo de la montaña, porque Tlayacapan, esta por así decir “al otro lado” de la misma montaña en donde está el valle de Tepoztlán (cabecera municipal).

En un primer momento, el pretexto que me llevó a materializar la investigación en un proyecto de doctorado con teoría de la imagen, fue la búsqueda de la identidad en una de las manifestaciones culturales más conocidas de la zona, la fiesta de los carnavales que se expresa en varios municipios de Morelos y la figura de los chinelos, en donde encontraba la imagen del chinelo, como un símbolo de identidad regional, icónico personaje que fluye entre la construcción folklórica del Estado, la tradición y “el costumbre” de los pueblos con herencia mesoamericana.

Si bien la identidad como tema siempre me ha interesado, el propio rumbo de la investigación me llevo a otro de los temas, que si bien van de la mano, hasta antes del momento de estar haciendo este doctorado, no lo había contemplado como temática de investigación propia: la montaña.

Por lo que, la presente investigación se plantea desde la perspectiva del estudio del paisaje inscrita en la geografía cultural, un estudio que me parece pertinente para contribuir a la disciplina dentro del marco del estudio de la imagen, que plantea el Doctorado en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad. Se busca analizar los geosímbolos, categoría que retomo de la Escuela de los Estudios Culturales, para abordarlos como imágenes, estos geosímbolos comprendidos dentro de un área geográfica delimitada y específica comprendida en la serranía Tepoztlán-Tlayacapan, como imágenes de lo sagrado, que se pueden apreciar en ciertos objetos tangibles, como las

cruces de las que se hace la georeferencia. El presente trabajo está organizado en cuatro capítulos que a continuación introduciré brevemente.

El primer capítulo, *La montaña*, procuro describir la zona desde varios ejes para armar un panorama general, una visión, de dónde se está trabajando y por qué es importante para la investigación. El primer apartado, Exploración, consiste en la descripción del espacio en el sentido de su tránsito cotidiano y el uso ritual que también se le da. También explico la relación entre los municipios Tepoztlán y Tlayacapan, a partir de la investigación documental y en el sentido de mostrar los antecedentes y el estado de arte sobre la zona de estudio. En *Entre volcanes* delimito el objeto de estudio a partir de la delimitación del territorio, así como el objetivo general y específicos de la presente investigación. Para concluir el capítulo en *Distinciones geográficas*, donde retomo las categorías desde las instituciones para enmarcar el espacio, así como categorías locales para nombrar puntos especiales, sagrados, de la zona, para entender mejor el contexto de la zona, la descripción de los dos sitios y las dos zonas arqueológicas que están documentadas, para finalizar la descripción de las cruces documentadas que conforman la geografía sagrada. Aquí debo mencionar que integro las fotos que consideré pertinentes en el cuerpo del documento y no en los anexos, por recomendación general de mis lectores, de igual forma procuré incluir más imágenes atendiendo a la recomendación general de mi sínodo.

En el segundo capítulo *Cartografía, imagen del paisaje*, consta de tres apartados, *Las cimas y sus cruces*, en donde se describen y se presentan imágenes de las cruces en las cimas de los cerros de la zona de estudio que se fueron mapeando, *Cruces en la base de la montaña* es el segundo apartado y corresponde a descripciones de cruces que se encuentran en la base de la montaña, y el apartado de Mapeo por medio de TIC's, en donde se describe la implementación de la tecnología para la georeferenciación de la cartografía sagrada.

El tercer capítulo, *Estudios culturales, un enfoque transdisciplinario*, busca ser un capítulo de corte teórico, para construir el estudio de la imagen desde la geografía cultural y la

identificación de geosímbolos. En el primer apartado, *Cultura*, se explorará el concepto y la relación dialéctica que forma con el segundo apartado, cuando hablamos de *Regiones, territorios y fronteras*. En el tercer apartado, *Los estudios culturales y la Geografía Cultural en México*, procuro hacer una revisión cronológica general del contexto de los Estudios Culturales y su desarrollo en las condiciones particulares de México. El tercer apartado retomo una de las propuestas teóricas para el análisis de la imagen, que es la de *Los geosímbolos*, que es como se llama el apartado, para finalizar este capítulo concluyo con algunos trabajos que retoman las categorías de geosímbolo, como marco comparativo, que titulo *Estado del Arte, algunos estudios de geosímbolos*.

En el cuarto capítulo *La imagen del espacio sagrado*, procuro abordar el estudio del paisaje para poder llevar la reflexión a la ritualidad de un espacio así en *El paisaje ritual*, conectándolo con los estudios sobre lo sagrado y algunos conceptos que van de la mano como el de hierofanía, que lo que se desarrolla en *Lo sagrado y lo profano*. El tercer apartado, La cosmovisión mesoamericana, es un recuento breve para poder dar un marco general sobre cómo estaba constituido el mundo para el ser humano prehispánico, profundizando el tema en la relación que se tenía con las montañas, que se desarrolla en *El Altépetl como imagen de lo sagrado*. El capítulo cierra con un último apartado que se llama *La montaña sagrada*, en donde se conjunta la parte de los estudios de las religiones con el pasado mesoamericano y la actualidad.

El capítulo quinto *Estudio de la imagen del paisaje de la montaña Tepoztlán- Tlayacapan*, conjunto el análisis integral de la zona de estudio en tanto la pertinencia con el discurso de la transdisciplina en *La complejidad y la transdisciplina: la construcción del método*, en donde se explica la pertinencia de la metodología usada. En el apartado de *Reconstrucción de la imagen del espacio sagrado* se plasma la descripción del espacio por medio de la descripción de la cartografía de puntos sagrados como los son particularmente algunas cumbres de esta serranía, cómo el ser humano se relaciona culturalmente con la naturaleza. Particularmente de los cerros en donde se encuentran las cruces que están ubicadas en las cumbres, que se describieron en

Las cruces como geosímbolos en el área delimitada. Cerrando el capítulo y la tesis con *Los geosímbolos como imágenes* en donde trato de que los conceptos teóricos fundamentales, como geosímbolo, hierofanía, cosmovisión, tengan cohesión para la interpretación del paisaje.

Por último, en las *Conclusiones*, se plantean algunas anotaciones que procuran retomar la parte teórica, así como el trabajo de campo realizado, para que la propuesta de análisis pueda considerarse como un posible camino metodológico en los estudios de geografía cultural y que la forma de sistematización de la información para la identificación de geosímbolos pueda ser replicable en otras regiones geograficas y en otros contextos culturales.

También mencioné varios temas que debieron ser mas explorados, pero por los mismos tiempos y rumbo de la investigación no se priorizaron o retomaron, pero que pueden ser posibles líneas de investigación, más para continuar la investigación, que para concluirla.

Capítulo 1: La montaña

En este capítulo se describirá la zona de estudio, para tener un panorama general de la imagen de lo planteado como objeto de estudio, por lo que también se encontrará el objetivo general y particulares de la investigación.

1.1 Exploración

El espacio ha sido utilizado por el ser humano de diferentes maneras, hay algunos lugares que han sido recorridos y vividos por los ancestros desde hace mucho tiempo, pero su huella, a simple vista, es poco perceptible para nosotros, en comparación a toda la producción de la cultura¹ que se puede apreciar en cualquier ciudad.

Uno de estos lugares son las montañas, en muchas, el trabajo arqueológico ha revelado la presencia de basamentos piramidales, monolitos, altares, que llaman la atención tanto de la academia, como de los turistas. Es el caso de la serranía del Corredor Biológico Chichinautzin, en donde la Zona Arqueológica *El Tepozteco* del lado del Tepoztlán, y ahora también la Zona

¹ La discusión sobre el término cultura, se remonta a los nobles en Europa desde la revolución industrial, que podían quedarse en su casa a cultivar el espíritu y el intelecto por medio de la literatura (además solo esa gente sabía leer y escribir), la música, la pintura, la danza, etc. Después, en contraposición “y es que estamos ante un término que, según Grimson (2008), la “Cultura” fue un concepto que nació para oponerse a la “Alta Cultura” y las teorías racistas que impregnaban en un primer estadio de la Antropología, al querer buscar diferencias – jerarquías – entre los diferentes grupos humanos con los que se encontró una primera Europa aislada al toparse con el mundo. Para Grimson (2008) el primer concepto de cultura surgió para oponerse a la idea de que hay gente con “cultura” e “incultos”, los que tienen esa “Alta Cultura” que define un grupo en concreto – minoría por cierto – de la gran masa “sin cultura” – ni media ni baja –. Pues debemos recordar que en el siglo XVIII estamos ante la visión de que una persona “culto”, es una persona leída, sensible a las artes – ópera, teatro –, con ciertas costumbres que le identifican con un grupo pudiente (Distinción que hoy en día podemos encontrar demasiado fácilmente en la popularización del término, esa distinción entre “cultos” e “incultos”, con los mismos aspectos de superioridad e inferioridad que se desprenden de esta categorización particular del que “clasifica””) (Barrera, 2013, p. 3)

Para referirse a la cultura es pertinente considerar el punto de vista desde el cual se comprende este concepto. Puede partirse de la definición del antropólogo británico Edward B. Tylor, quien en 1871 concibió la cultura como «... esa totalidad que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos que el hombre adquiere como miembro de la sociedad» (Lévi-Strauss, 1992: 368). (Podesta, 2016, p.26).

Según la página de la UNESCO, “el contenido de la expresión “patrimonio cultural” ha cambiado bastante en las últimas décadas, debido en parte a los instrumentos elaborados por la UNESCO. El patrimonio cultural no se limita a monumentos y colecciones de objetos, sino que comprende también tradiciones o expresiones vivas heredadas de nuestros antepasados y transmitidas a nuestros descendientes, como tradiciones orales, artes del espectáculo, usos sociales, rituales, actos festivos, conocimientos y prácticas relativos a la naturaleza y el universo, y saberes y técnicas vinculados a la artesanía tradicional.

Arqueológica *El Tlatoani*, del lado de Tlayacapan, han incrementado el tránsito, creando un corredor turístico-comercial.

Además de estas zonas arqueológicas, a partir de las observaciones que llevo a cabo al practicar senderismo, tanto en el estado de Morelos, como en otros lugares, es que he distinguido en las caminatas y recorridos, que existen lugares específicos en donde la gente realiza, además del tránsito habitual por los originarios de la región y el senderismo turístico, actividades rituales, que se pueden identificar por la presencia de cultura material en ciertos lugares. Tales como altares, figuras de santos, vírgenes y cruces, que pueden incluir o no, diferentes tipos de ofrendas como alimentos, veladoras, listones, flores y ojos de dios, generalmente, la zoo o antropomorfización de árboles y piedras que igual se distinguen por los ornatos.

Dentro del ámbito académico múltiples miradas han tenido acercamientos desde diferentes perspectivas al municipio de Tepoztlán, contrastando, son pocos los estudios que se han hecho sobre Tlayacapan. Haciendo una búsqueda rápida en *Google Academic*, resultaron 6,380 artículos para Tepoztlán y para Tlayacapan, 2,130². Si bien es solo un dato estadístico, lo que quiero exponer es que el interés sobre los municipios ha sido diferente. Comprensible por la temprana visibilización de la pirámide del Tepozteco.

Este corredor montañoso es particularmente importante para los habitantes de la región por varios motivos. No solo es parte de la vida cotidiana de la gente, hay una relación y uso ritual dentro de los usos y costumbres de la zona, de los que pondré los siguientes ejemplos.

Por una parte, tanto en Tepoztlán como en Tlayacapan, y los pueblos de cada uno de ellos, se sigue por los habitantes de la localidad, un calendario ritual que está relacionado tanto con las festividades del santoral católico como con el ciclo de las cosechas y otros sitios de la geografía ritual. Esto implica una serie de festejos rituales que involucran actividades como ir a dejar

² Realizada el 30 de abril de 2022.

ofrendas a lugares sagrados en las montañas, en especial cuevas, ojos de agua, miradores y en sus cimas. En algunas de estas cimas hay cruces de diferentes tamaños y materiales como madera, metal o concreto.

Es el caso de San Andrés de la Cal, en el Municipio de Tepoztlán, del que existen varios trabajos académicos que retoman la organización mayordomal, en la que se van a dejar ofrendas a una serie de cuevas en las montañas que rodean el poblado. David Lorente en *Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía*, analiza varios lugares en donde esta relación con la naturaleza está presente, entre ellos San Andrés.

En San Andrés de la Cal, Huicochea ilustró el rito de petición de lluvia a los "señores del tiempo" en las cuevas. Una comisión recogía la cooperación y doña Jovita, la ritualista, curandera de aires y partera, dirigía la entrega de las ofrendas—juguetes: tortugas, sapitos, viboritas, bailarinas, vajillas, arañas, gallinas, soldaditos, nueve en cada lugar [1997:237], así como frutas olorosas, cintas de colores y papel de china. Luego convocaba a los aires "a merecer" y una comitiva lanzaba cohetes; su pólvora servía de "arma" para que los "señores" hicieran los truenos. Los aires hablaban náhuatl y se expresaban como "rezumbadera" o en revelaciones oníricas; llamados yeyecatl—yeyecame y ahuaques, eran niños chiquitos que se desplazaban continuamente con el aire [1997:143–254]. (Lorente, 2009, p. 212)

El trabajo de Alicia María Juárez Becerril, desde su tesis de maestría *Peticiones de lluvia y culto a los aires en San Andrés de la Cal, Morelos*, ha contribuido bastante a la literatura, en donde a partir de un recorrido etnográfico, se testifican las ceremonias de petición de lluvias, a partir de los rituales que se realizan a partir de la observación y de una relación especial con la naturaleza, cómo está relacionado con el culto agrícola.

En dicha tesis, también se aborda la importancia de los cerros, desde la concepción de una relación sagrada con la naturaleza. En este caso, la petición de lluvia es fundamental para las cosechas y para que en general el ciclo de la vida siga, "Los indígenas mexicas sabían por experiencia que las altas cumbres influían en la formación de lluvias, es por eso que una de las

razones principales por las que se les rendía culto era para tener control del clima” (Juárez, 2005, p.39).

A pesar de que San Andrés de la Cal, ha entrado a la dinámica de la modernidad y la globalización como apuntaba Juárez desde 2005, lo atestiguamos día a día con su inmersión en las fiestas que el municipio ha incentivado para fomentar el turismo, o con la visible población de extranjeros que ya habitan el lugar, reflejándose también en la arquitectura, siguen existiendo rituales ligados al ciclo agrícola, como la petición de lluvias, en donde se sigue reproduciendo la cosmovisión del pensamiento mesoamericano. Una de las fiestas más importantes que tiene que ver con el culto de petición de lluvias, es la fiesta de la Santa Cruz. “La preparación de cruces pintadas de azul o verde, son un elemento muy importante, ya que simbolizan el agua. Son conocidas como “cruces de agua” y tienen la fuerza mágica de atraer la lluvia y proteger los cultivos de los peligros de la estación” (Juárez, 2005, p.48). De ahí el estudio se avoca a analizar el papel del culto de los graniceros o tiemperos.

El culto agrícola en San Andrés de la Cal ha llamado especialmente la atención de los investigadores³, esa relación especial que crea el ser humano con la naturaleza es fascinante.

³ “Debido a la peculiaridad que caracteriza el ritual, éste ha sido analizado en otras ocasiones por diversos especialistas de los cuales se destacan varias investigaciones que tienen como propósito de evidenciar, en su momento, dicha ceremonia. Thomas Grigsby (“In the Stone Warehouse: The Survival of the Cave Cult in Central Mexico”, *Journal of Latin American Lore*, University of California, Los Angeles, v. 12, n. 2, 1986, p. 161-179) da el primer registro de las ofrendas a los aires en las cuevas de San Andrés de la Cal en 1983. Posteriormente Liliana Huicochea (“Yeyecatl-yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal”, en: Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 233-254) y Chacón en 1992. Johanna Broda y Alejandro Robles (“De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán” en: Johanna Broda y Catherine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 271-288) en: 1995, bajo una reflexión analítica sobre la continuada vigencia de la creencia en los aires en la región de Tepoztlán. Maldonado durante el periodo de 1996 a 1998 (cfr. Alicia Juárez Becerril, *Peticiones de lluvia y culto a los aires en San Andrés de la Cal, Morelos*, tesis de maestría en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2005). Ana María Salazar, (“Yeyecatl-yeyecame: el espectro simbólico-religioso mesoamericano de las peticiones de lluvia en el paisaje cultural tepozteco”, en: Naomí Quezada (ed.), *Religiosidad popular México-Cuba*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Plaza y Valdés, 2004, p. 99-110) en 1997 y 1998. Alicia Juárez Becerril, (*Los aires y la lluvia. Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2010). En una perspectiva más general, consúltense a Kim Lim Se-Gun (*El cambio, sus características y el ecosistema en un pueblo campesino mexicano*, tesis de doctorado en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1999) para 1998 y a César Ruiz (*San Andrés de la Cal. Culto a los señores del tiempo en rituales agrarios, Cuernavaca*, Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Centro de Investigaciones y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, 2001) para el año 2000.” (Juárez, 2015, p. 269).

Alicia María Juárez Becerril, en Observar, pronosticar y controlar el tiempo, apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central, hace un estudio comparativo sobre el culto a los cerros y a los aires entre varios pueblos del altiplano central, enmarcándolos en un “paisaje ritual”, concepto que se abordará más adelante.

Pere Sunyer en *De camino del milagro al camino mágico: senderos y patrimonio en el norte de Morelos*, describe “El camino del Milagro”, que cruza de la localidad de San José de Los Laureles (Tlayacapan) a Amatlán de Quetzalcóatl (Tepoztlán) y luego a Tepoztlán, cabecera municipal. Al entrar Tlayacapan al programa de pueblos mágicos, en este “paso” se ha incrementado la afluencia. Sunyer muestra una postura crítica, cuestiona como no solamente la cabecera municipal de Tlayacapan ha sido afectada por su declaración como Pueblo Mágico⁴, sino que en conjunto el municipio se ha visto involucrado en esta iniciativa y se ha visto afectado en tanto su entorno físico y cultural.

Esta afirmación viene a colación por el anuncio que desde hace un tiempo está circulando localmente de que se denominará como “camino mágico” a un tramo del camino sagrado de Chalma, conocido localmente como “Camino del Milagro”, que atraviesa en una de sus etapas las montañas de Tlayacapan. Con este cambio se corre el riesgo de que se pierda la propia “magia”, la belleza y el interés del lugar y, sobre todo, una de las virtudes que todo camino “sagrado” u objeto sagrado debe de cumplir, su relativo aislamiento de lo profano (Sunyer, 2020, p. 102).

Sunyer parte de la relevancia que todavía tienen para muchos de sus transeúntes, los caminos hoy en día, la mayoría peregrinos que se dirigen hacia Chalma. La incorporación de Tlayacapan

⁴ El programa pueblos Mágicos surge como una estrategia para el desarrollo turístico orientada a estructurar una oferta turística para el desarrollo turístico orientada a estructurar una oferta turística, complementaria y diversificada hacia el interior del país basada fundamentalmente en los atributos históricos y culturales de localidades singulares. Esto contribuyó a revalorar poblaciones del país que siempre han estado en el imaginario colectivo que representan alternativas frescas y diferentes para los visitantes nacionales y extranjeros, teniendo historia, atributos simbólicos que emana “Magia” en cada una de sus manifestaciones naturales, culturales y sociales (Memoria documental, Modelo de Reglamento de Pueblos Mágicos 2018, p.4).

hacia lo “mágico”, ha abierto el turismo y visibilizando esta parte de la montaña, convirtiéndolos en recursos económicos, que busca explotar el patrimonio natural a costa de saciar las experiencias en ámbitos naturales a costa de banalizarlos.

Además de los atractivos turísticos de la región, existe aún el seguimiento del santoral católico en donde según Sunyer, una de las actividades más importantes son los festejos relacionados con Nuestra señora del Tránsito, relacionada a la cosmovisión mesoamericana y las deidades del agua.

“Los festejos a Nuestra Señora del Tránsito, en el cuarto viernes de Cuaresma, los del 29 de septiembre, día de san Miguel Arcángel. La primera, celebra una larga tradición que vincula a las poblaciones de Tepoztlán y Tlayacapan: muchachas que transitan de la niñez a la pubertad suben en peregrinación desde Tepoztlán hasta Tlayacapan por el camino de Amatlán (Favier, 1998: 190- 193). El lugar donde se ubica el templo de Nuestra Señora del Tránsito se halla en una zona rica en agua, el Plan, que alimenta los últimos jagüeyes que quedan en Tlayacapan. La vinculación del agua con la pureza y los cambios importantes en las diferentes etapas de la vida es universalmente aceptada y conocida (Eliade, 1981; Chevalier, 1986; Contreras, 1998; Piñeyro, 2006), y la volveremos a encontrar en otros puntos emblemáticos de las montañas de Tlayacapan. (Sunyer, 2020, p. 108)

Entonces tenemos que en el primer tramo de recorrido de lo que se conoce como el “camino de las promesas” o “ el camino del Milagro” que es el punto de origen (o final) del camino que recorren con mucha devoción los peregrinos rumbo a Chalma, existe un sendero que une las localidades de San José de Los Laureles y Amatlán de Quetzalcóatl, que está cargado de referentes simbólicos.

Tanto en San José de los Laureles como en Amatlán, además de su estratégica ubicación, encontramos numerosos vestigios, entre ellos topónimos, que hacen referencia a la relevancia que pudieron tener ambas localidades en tiempos prehispánicos. Son numerosas las cavidades con pinturas rupestres relacionadas con Tláloc, los astros y figuras zoomorfas, entre otras,

también abundan los hitos geológicos (cerros, rocas y cavidades), geosímbolos, a los que hacen alusión algunos de los relatos que se narran en una y otra localidad. A algunos de estos geosímbolos ascienden los pobladores para celebraciones tradicionales, como la del 3 de mayo, día de la Santa Cruz o, en la actualidad, para rituales diversos de sanación. En cualquier caso, la montaña –los cerros– con toda su variedad de formas y figuras, son parte de la vida de los habitantes. (Sunyer, 2020, P. p. 113-114)

Erika Román Montes, en Ritos y milpas en Amatlán de Quetzalcóatl, Tepoztlán, Morelos, México, describe como la comunidad, aunque cada vez menos, pero aún existen familias que se dedican a la agricultura y que tienen rituales que giran en torno a ello, por lo que los rituales de petición de lluvia, por ejemplo, siguen vigentes.

Este rito se inicia en el cerro más alto de la comunidad que es el Cuauhtzin, donde se realiza una meditación invocando a los cuatro puntos cardinales; se ofrenda copal, la música del tambor y el sonido del caracol y se efectúa un canto que conocen los graniceros (los agricultores que conocen las oraciones y métodos para pedir la lluvia). Esta ofrenda se brinda primero al oriente, luego al poniente (lugar de la tierra), luego hacia el norte (lugar del aire) y hacia abajo (lugar del agua). Se prenden veladoras en los cuatro puntos cardinales; se da vuelta haciendo un giro de 360°; se conectan las personas con la energía para tener agua durante la producción de la milpa (Román 2017, P.p 207-208).

Otro ejemplo es que, ambos municipios, son parte de la “ruta del chalmero” por lo que cada año desde la época mesoamericana se realizan peregrinaciones, antes hasta Malinalco, ahora al Santuario de Chalma que es muy cerca. La peregrinaciones vienen de diferentes poblados del Valle de México y Morelos. “En tiempo de peregrinación señalan los autores que rebasan las 50 mil gentes y el conducir las cruces a lo alto de los cerros es parte esencial de la ceremonia.” (Quiroz, 2012 p.129).

Además de que mucha gente sigue utilizando los caminos de las montañas como vía de comunicación habitual, para ir a vender, comprar o visitar a su familia. Existe un monitoreo

constante de la zona por parte de las personas que integran los escuadrones de vigilancia de la CONANP (Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas), que son gente de ahí mismo de la región, por lo que incluso tienen “permisos especiales” para transitar, a diferencia de cualquier persona que, sí es increpado en la zona sin guía, se le invita a bajar, puesto que los incendios y la depredación de la flora y fauna han sido una problemática constante de la región.

Lo que comprende el área territorial del estado de Morelos actualmente, está ubicado en el Eje Neovolcánico Transversal, un gran sistema montañoso que se observa a lo ancho y largo del país, lo que ha dado pie a múltiples orografías relacionadas con el clima, formando diferentes regiones. Las huellas que han dejado los habitantes en su paso por las montañas, las siguen siguiendo los habitantes actuales de la zona, preservando algunos de sus cultos, la cultura.

En 1998 Claudio Favier Orendáin publica *Ruinas de Utopía. San Juan de Tlayacapan. Espacio y tiempo en el encuentro de dos culturas*, en donde hace un amplio histórico-etnográfico de la cabecera municipal Tlayacapan. El estudio parte de una relatoría personal en donde a partir del recorrido de diferentes caminos en los cerros, se da cuenta de que la construcción arquitectónica de la población obedece a la repartición del espacio a partir de un centro, determinado por el cruce de ejes en el convento de San Juan Bautista, cumpliendo con los ejes de un plano cartesiano.

Desde la altura del Tla/toàni se aprecia con claridad la traza reticular de Tlayacápan con sus dos ejes en cruz, cuyas direcciones orientadas se relacionan con cimas de la topografía. Al norte está el Cerro de los gatos (Miztepéc), en cuya ladera se encuentra el pueblo de San Agustín Amatlípac (cerro/de/papel). Este pequeño monte domina el valle agrícola con terrazas escalonadas limitadas por tecorrales, fabricados desde tiempos del dominio Xochimilca.

Al sur, en el nivel más bajo del poblado, se juntan los cinco arroyos de temporal que, por estar casi siempre secos, son llamados “barrancas”. Tras las cinco barrancas que allí se hacen una, vuelven a levantarse altos peñascos. El más cercano llamado hoy La Ventanilla tuvo por nombre Tenanquiàa-huac (arrabal) acordé con el barrio bajo que denomina: en su cumbre está

clavada una cruz de madera renovada cada 3 de mayo, cuando celebran su fiesta los albañiles. Más atrás, de mayor altura, está otro peñasco en forma de bombín conocido como El Sombrerito. Es el símbolo de ubicación geográfica del pueblo, pues su forma se distingue desde muy lejos. Los antiguos vieron en él una nariz (yacàtl) y no un sombrero, posible origen de la toponimia del pueblo. Si unimos con una línea el Cerro de los Gatos y el Peñasco de la Nariz, se dibuja en la calle central que corta al pueblo de norte a sur desde la capilla de Santa Ana, cabecera del barrio de campesinos y propietarios, hasta la capilla del Santo Señor de la Exaltación, centro del barrio de los peones y cargadores.

Al oriente, sobre la Loma/dura (pàla), debió estar el Templo del Sol. Por allí salen los caminos al sur: el que va a Oax/tepèc, a menos de una legua, y el que va Oaxàca, a más de 100 leguas. La loma preside el barrio de Tezcàlpa, donde viven los muchos alfareros y los pocos ganaderos. Al poniente se yergue la montaña más alta del entorno. Se conoce como el Cerro/Grande, pero se recuerda su nombre antiguo de Mujer/Mariposa (Cìhua/papalòtzin). Si desde Loma/dura dibujamos una línea hasta los pies de los acantilados de la Mujer/Mariposa, trazamos la calle central de oriente a poniente que empieza en la capilla de nuestro Señor Santiago, cabecera del barrio, y termina en la capilla de Nuestra Señora del Santo Rosario, alrededor de la cual se agrupan los mercaderes y comerciantes. (Favier, 2004, P.p.24-28)

Además del rito del 3 de mayo al cerro de La Ventanilla, el texto analiza las festividades que se van desarrollando en cada uno de los barrios y como estas siguen reflejando la cosmogonía Mesoamericana, basada en la observación de la bóveda celeste, puesto que la orientación de los edificios no es aleatoria, sino que obedece a los movimientos de la tierra y en ello está basada la cuenta calendárica de los días.

Por último cabe mencionar el trabajo de César Augusto Ruiz Rivera pública en el 2021 *“El arcoíris Tepozteco, entre el turismo y la costumbre ritual”* en donde nos cuenta a partir de un reconocimiento etnográfico y su acercamiento a las barrancas de San Andrés de la Cal, Municipio de Tepoztlán, que aún persiste la creencia de que existen espíritus animales y

espíritus atmosféricos que habitan las barrancas, estos espíritus se conocen con el nombre de “Ahuaques” y “Aires” respectivamente y que tienen un origen religioso mesoamericano.

Ruiz Rivera hace una revisión de la literatura sobre las diferentes calzadas que estaban en Tenochtitlan, para explicar cómo hay una construcción simbólica de puente:

Esta descripción de las calzadas de Tenochtitlan, nos lleva a una concepción arquitectónica de un puente, es de acuerdo a que toda idea o noción es el antecedente de un bosquejo, este diseño antecede a la construcción física en el terreno temporal del hombre. Esta base conceptual concreta sirve para la conceptualización simbólica del puente mítico-místico dentro del paisaje ritual que era visto de acuerdo a la cosmogonía en agua mexicana sobre los “ahuaques, los aires” y los huehuentles en San Andrés de la Cal (Ruiz, 2021, p.28).

Así, el argumento se va desarrollando en cuanto a diferentes costumbres y tradiciones que se desarrollan en San Andrés de la Cal que están relacionadas a esta construcción simbólica que hay sobre los “pasos” en las barrancas.

1.2 Entre volcanes

Para poder delimitar el espacio como mi objeto de estudio a partir del territorio, comienzo por recuperar las clasificaciones contemporáneas en que el Estado organiza sus instituciones. La CONANP (Comisión Nacional de Áreas Protegidas) tiene declarado como territorio protegido el Corredor Biológico Chichihuatzin como Área de Protección de Flora y Fauna; así como al Tepozteco como Parque Nacional, como se puede observar en la *Imagen 1*.

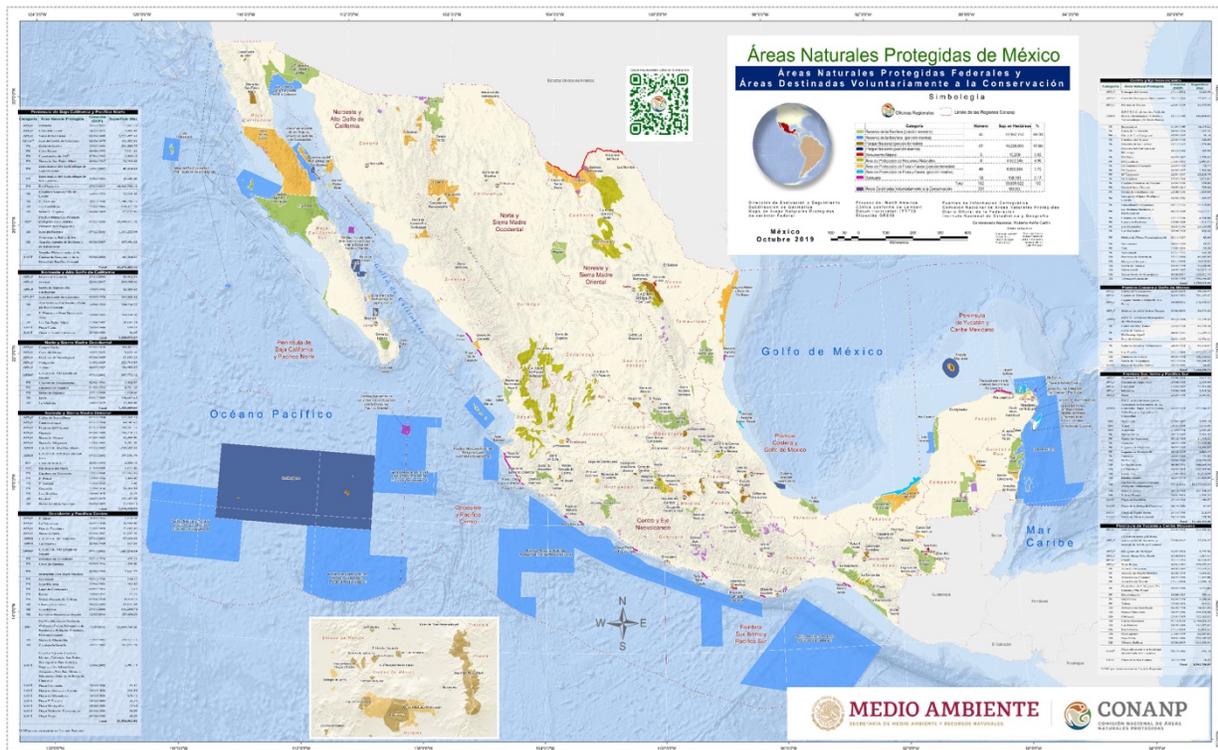


Imagen 1: Mapa de Áreas Naturales Protegidas de México

Al reflexionar sobre estas categorías geográficas, observar y analizar los mapas que ofrece la Comisión sobre estas zonas, noto que el Parque Nacional El Tepozteco no incluye la parte oriente del Corredor Biológico Chichinautzin, que es un brazo de la sierra en que se ubica Tlayacapan y la zona arqueológica *El Tlatoani*.

Estas categorías obedecen más a indicadores biológicos, como la altura, flora y fauna, aunque bien es cierto que actualmente se han incluido factores sociales como la presencia étnica. Por lo que la propuesta contempla analizar un área de estudio comprendida por una parte del Parque Nacional El Tepozteco y otra parte oriente del Corredor Biológico Chichinautzin como se muestra en la *Imagen 2*, siendo involucrados los municipios de Tlayacapan y Tepoztlán, Morelos.

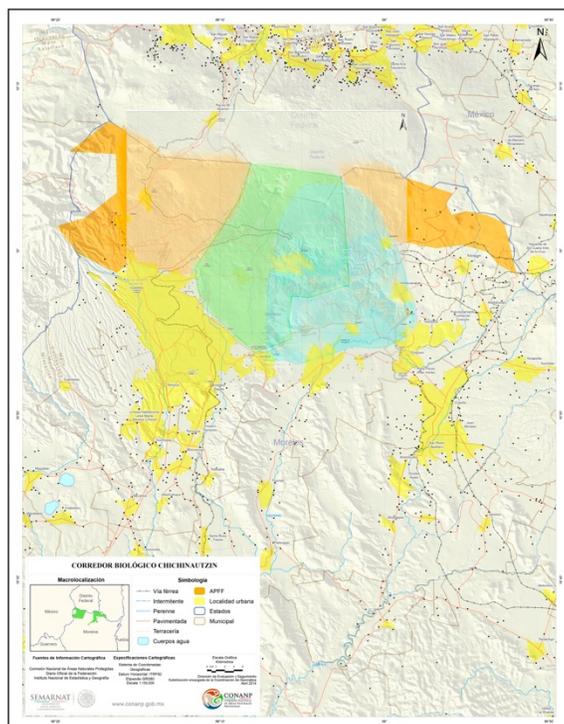


Imagen 2. Espacio determinado para ser el objeto de estudio

El tema que ocupa la presente investigación, se inscribe en la perspectiva que nos otorgan los Estudios Culturales, que se desarrollará en el Capítulo 2, lo que implica una concepción histórica del ser humano, considerando siempre cómo se ha construido socialmente en interacción con el medio ambiente. La investigación se inscribe en la necesidad de abordar las formas de vida y las imágenes, conceptualizándolos como geosímbolos, como parte de la imagen del paisaje, para coadyuvar a preservar y valorar el entorno y los elementos identitarios, así como la riqueza cultural de nuestros pueblos.

Por lo que la propuesta implica hacer un estudio de la imagen cultural del paisaje comprendido en esta región como unidad de análisis en donde se pueden ubicar lugares caracterizados como geosímbolos, para proponer una cartografía de puntos sagrados y establecer una geografía del paisaje ritual de la zona delimitada.

Por lo que la problematización del objeto de estudio gira en torno al análisis de la imagen que permita acercarse a la región desde un sentido amplio, transdisciplinar, que involucre a la comunidad y las relaciones sociales, culturales y religiosas que se gestan en la relación con la montaña. Partiendo de la premisa, de que el clima y el paisaje son cosas ambientalmente constitutivas de la vida humana. Esta reflexión tiene que ver con la relación espacio-tiempo-historia, por lo que es en sí misma intersubjetiva y se va complejizando.

Esta perspectiva se considera pertinente si pensamos en la herencia que tenemos de la cosmovisión mesoamericana, que se revisará en el Capítulo 3, en donde la organización de la vida era estacional, estaba directamente ligada a la observación del clima, del temporal y de la bóveda celeste. Hay muchos textos de corte antropológico sobre figuras que están relacionadas al estudio del clima, como los estudios sobre “los graniceros o tiemperos,” que son “los tocados por el rayo”, capaces de ofrendar efectivamente para que los dioses manden las lluvias y el ciclo de la vida se siga cumpliendo. Seres que son capaces de “hablar” con la naturaleza, con el clima, “con el tiempo”, seres que han sobrevivido a la modernidad y siguen haciendo funcionar el ciclo de la vida.

No existe, hasta donde pude investigar ningún tratado o acercamiento que hable de la zona comprendida como la propongo en conjunto, como estudio de la imagen del paisaje como eje central, por lo que considero que, desde este sentido, es una propuesta innovadora. Hay numerosos estudios sobre Tepoztlán y varios sobre Tlayacapan como pueblos surianos, sobre su papel como pueblos zapatistas, sobre la influencia del turismo en la zona, que voy retomando, considerando solo los pertinentes y más relevantes para el tema. Por lo que, a partir de esta delimitación geográfica, la presente investigación tiene los siguientes objetivos.

Objetivo general

Hacer un estudio de la imagen del paisaje de la serranía Tepoztlán/Tlayacapan para identificar lugares importantes para los pobladores de la región, que se puedan caracterizar por

la presencia de geosímbolos, para proponer una cartografía de puntos sagrados y establecer una geografía sagrada del paisaje de la zona delimitada.

Objetivos específicos

1.- Ubicar por medio de la etnografía y el trabajo de campo, la tradición oral para recuperar la ubicación de espacios específicos en donde se puedan apreciar geosímbolos en las montañas en el área delimitada.

2.- A partir del análisis de esta información, distinguir los elementos distintivos como lo son las cruces en algunas cimas, que son trascendentes para la comunidad, que servirán de referencia para poder hacer una cartografía de puntos sagrados y establecer una geografía del paisaje ritual de la zona delimitada.

3.- Visibilizar la importancia de un análisis del paisaje desde la geografía social para entender cómo funciona el espacio y la importancia de preservar el entorno desde una perspectiva compleja.

Esto llevó a pensar en un principio en las siguientes hipótesis como premisas de investigación: que existe una región cultural, que es un espacio cargado de sentidos y significados simbólicos, de diferente forma para cada uno de los habitantes de la región, también que existen múltiples imaginarios sociales en relación con este “espacio” que reflejan la relación entre la cosmovisión ancestral y la globalización imperante. En consecuencia las preguntas de investigación que se consideraron pertinentes fueron: ¿Cuáles pueden ser los factores que determinan la elección del lugar exacto para la asignación de un sitio ritual en un sitio natural? ¿Cómo se entiende la montaña desde diferentes contextos culturales? ¿La gente, oriunda del área cultural delimitada, tiene una relación aún consciente o inconsciente con la montaña, si esto genera algún tipo de identidad? ¿Estas prácticas, están relacionadas con el alo

de misticismo y magia que se ha tejido en torno a la región de Tepoztlán y Tlayacapan? ¿Cómo se puede abordar desde el estudio de la imagen el paisaje?

Dentro del área cultural observada, de entre todos los geosímbolos que se pueden observar, que se describirán más ampliamente como parte del cuerpo del proyecto, los geosímbolos que más llaman mi atención, quizá por estar ubicados en algunas cumbres de difícil acceso, son cruces de diferentes tamaños y diferentes materiales. Llama mi atención porque considero que el grado de dificultad que implica montar estas cruces, sobre todo en la parte alta de la montaña es elevado.

1.3 Distinciones geográficas

El área delimitada está ubicada en medio del Sistema Volcánico Transversal, lo que Esperanza Yarza de De la Torre, en su artículo *Los volcanes del Sistema Volcánico Transversal*, describe. El Sistema Transversal, se extiende desde el Volcán de Colima hasta el Cofre de Perote y el Pico de Orizaba, categoría que denominó Pedro C. Sánchez, Eje Volcánico y que Ramiro Robles Ramos la ha llamado Cordillera Neo-Volcánica. A esta Sierra Volcánica de México la designó José Luis Osorio Mondragón, Sistema Tarasco-Nahoa, por levantarse entre tierras que habitaron las razas tarasca y nahoa con ciudades de antigua fundación como Tzintzuntzan y Tenochtitlán. (Yarza, 2003, P.220).

Los principales picos de la Sierra Volcánica, tienen nombres nahuas, como el Popocatépetl, Iztaccíhuatl, Malitzin, Xinantécatl, o tarascos, como Quinceo, Paricutín, Zapicho, Tancítaro y Zirate. En nuestros días aún pueden localizarse regiones en las que se habla el tarasco, en Pátzcuaro, Uruapan, Apatzingán, Janitzio, Paricutín y el Nahua, en Tenango, Milpa Alta, Tenancingo, Tepoztlán y otros lugares, todos ellos cerca de la Sierra Volcánica. (Yarza, 2003, P.220).

La geografía particular del terreno crea diferentes conjuntos de cerros, barrancas y laderas. Dentro de todo el paisaje, a partir de la observación continua de las montañas, delimito la categoría de análisis geográfico que engloba el área específica para desarrollar. La geografía peculiar del conjunto de cerros que delimito, son formaciones volcánicas de la erupción del Chichinautzin, formaron la geografía que podemos apreciar al exterior, pero también existe una geografía interior que está conformada por una serie de túneles y bóvedas subterráneas interconectadas, característica que se puede encontrar en todo el eje neovolcánico.

Como mencioné anteriormente, para la comprensión del espacio, partí de la actual delimitación que otorga la CONANP, que se conformó para la conservación del patrimonio natural de México, contribuyendo como reza su misión, a la preservación y sustentabilidad de ecosistemas y ambientes naturales, representativos de la diversidad biológica. “Las Áreas Naturales Protegidas son espacios marinos y terrestres que resguardan una gran variedad de seres vivos”.⁵

Los programas consisten en múltiples iniciativas para la conservación y manejo sustentable de esa gran categoría que es la biodiversidad. En este marco es que se registran a la fecha 182 Áreas Naturales Protegidas. Para su organización la CONANP las administra en nueve Direcciones Regionales. Para nuestro caso vamos a describir lo comprendido como la Región Centro y Eje Neovolcánico, que, “está conformada por 36 Áreas Naturales Protegidas reconocidas a nivel mundial por su alto valor ambiental, las cuales suman 1,729,164 hectáreas.”

⁵ CONANP <https://www.gob.mx/conanp>

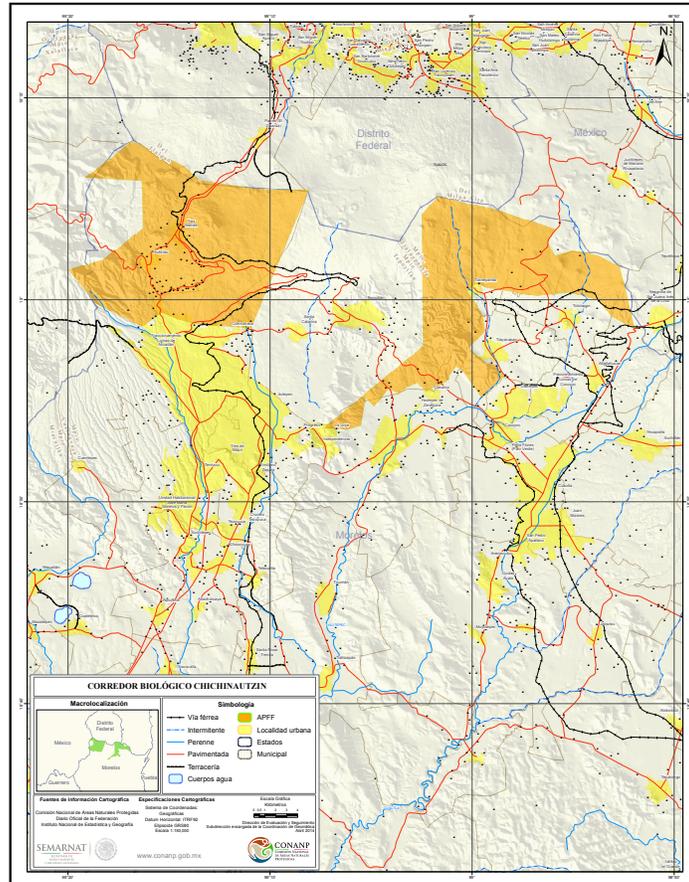


Imagen 4: Corredor Biológico Chichinautzin

Este corredor biológico comprende buena parte de la serranía volcánica situada entre CDMX y Cuernavaca, como se puede apreciar en la *Imagen 5* es una región que se caracteriza por tener más de 150 pequeños volcanes, cada uno rodeado de sus correspondientes campos de lava, todos ellos de edad muy reciente.

Por esta circunstancia geográfica, los asentamientos humanos en la región no se han extendido tanto para las montañas, como se observa en otros lugares. Además hay una carencia severa de agua durante el estiaje, no existen grandes ríos ni arroyos porque las aguas se infiltran, por las propias características porosas del suelo volcánico, en su mayoría se van al subsuelo. De hecho, esto es de suma importancia, porque la permeabilidad edáfica hace que sea justo aquí donde se recargan los mantos acuíferos de la CDMX y Cuernavaca.

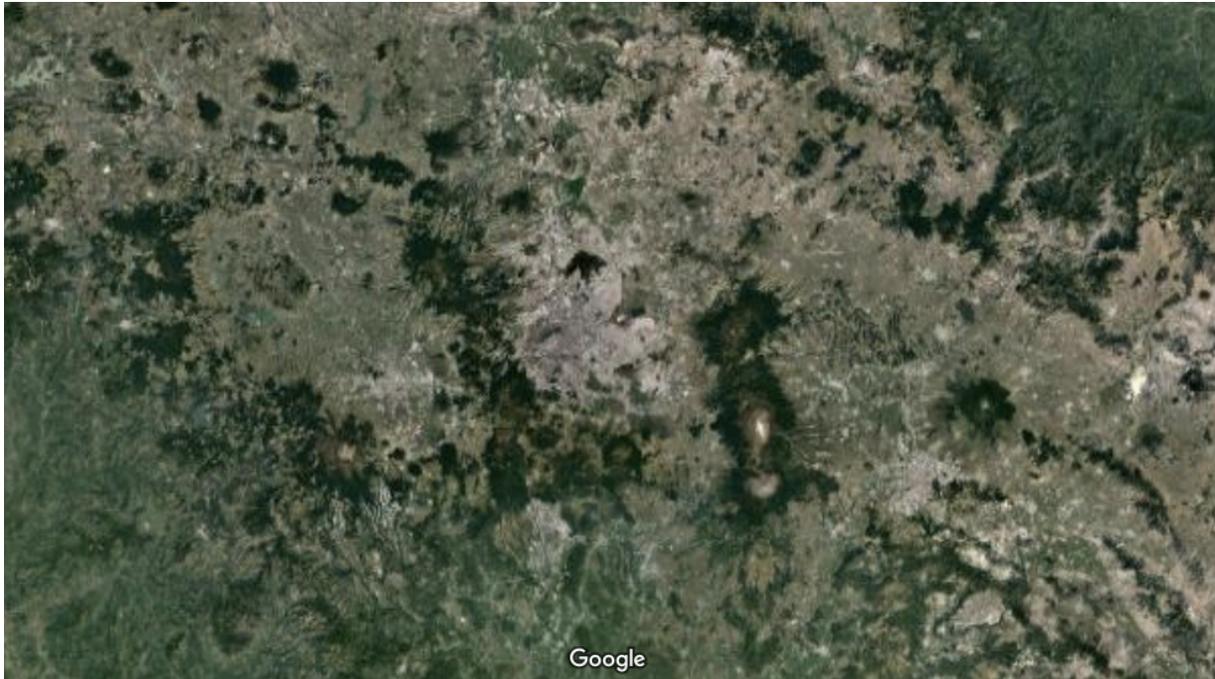


Imagen 5: Vista Panorámica La sierra del Ajusco-Chichinautzin

Según la Secretaría de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca y el Instituto Nacional de Ecología, en el documento de la Comisión Nacional para el Conocimiento y uso de la Biodiversidad, se declara al Área de Protección de Flora y Fauna, como Corredor Biológico Chichinautzin. “El 30 de noviembre de 1988 fue decretada área de protección de flora y fauna silvestre por el presidente Miguel de la Madrid Hurtado, con el fin de establecer un corredor biológico que integrase los parques nacionales Lagunas de Zempoala y El Tepozteco. Estos fueron decretados como tales el 19 de mayo de 1947 y el 22 de enero de 1937, respectivamente.” a lo comprendido entre los Estados de Morelos, Estado de México y Distrito Federal, ahora CDMX.

Específicamente entre los Municipios de Huitzilac, Cuernavaca, Tepoztlán, Jiutepec, Tlalnepantla, Yautepec, Tlayacapan y Totolapan en Morelos; Ocuilán de Arteaga en Estado de México y la Delegación Milpa Alta de la Ciudad de México. El Corredor Biológico tiene una

superficie de 37,302 hectáreas. La tenencia de la tierra continúa siendo Ejidal o Comunal. y sigue vigente el sistema de usos y costumbres.

Pertenece a la categoría de zonas núcleo, está conformada por ecosistemas “no perturbados” y característicos de una región concreta, en la que solo se permiten actividades que no interfieran en la conservación del ecosistema y debe asegurarse *per se* la protección de la biodiversidad. Son las zonas federales de mayor protección por así decir, donde no se puede construir, ni cultivar, ni llevar a cabo muchas actividades. Dentro del área de protección se establecen tres zonas núcleo:

- a) Chalchihuites 783.14 ha.
- b) Chichinautzin-Quiahuištepec 2,873.11 ha.
- c) Las Mariposas 1,740.86 ha.

Dentro del área protegida se encuentran diferentes tipos de asentamientos, como ciudades y pueblos que a continuación se mencionan: El Huerto de San Pedro, Monte Bello, San José de la Montaña, Guayacahuala, Atlixac, Coajomulco, Tres Marías, Cruz del Marqués, Fierro del Toro y Huitzilac (Cabecera municipal) del municipio de Huitzilac. El Vigía, Tepoztlán, Santa Catarina, San Andrés de la Cal, San Juan Tlacotenco, Ixcatepec, Acolapan, Amatlán, Santiago Tepetlapa del municipio de Tepoztlán; y San José de los Laureles del municipio Tlayacapan.

Los pueblos, ciudades y asentamientos humanos principales en la zona de influencia son: Ocoatepec, Ahuatepec, Antonio Barona (del municipio de Tlayacapan), El Parque (del municipio de Huitzilac), La Joya, Amador Salazar, Colonia del Bosque, Mexicapan, Oacalco, Lázaro Cárdenas (del municipio de Yautepec), El Capulín, El Fraile, San Esteban Cuecucuatitla, Nepantla de Sor Juana Inés de la Cruz (Estado de México), Oasis de América, Npopualco, San Diego Huixtla, Tepantongo, Amatlipac, Ahuatlán, Totolapan, Santa Inés (del municipio de Totolapan).

El área es transversada por diferentes vías de comunicación que permiten el acceso a la misma, varias carreteras federales, la autopista México-Cuernavaca-Cuautla y la autopista Del

Sol, son los accesos a Tepoztlán y Oaxtepec y la Carretera Federal entre estas mismas ciudades. Además hay numerosas carreteras secundarias y caminos de terracería.

El área protegida une la zona de los dos Parques Nacionales El Tepozteco y Lagunas de Zempoala, constituyéndose en un corredor biológico fundamental para la continuidad de los procesos ecológicos y de la de la zona. Junto con la heterogeneidad topográfica, histórico-geológica y climática, se genera una gama de condiciones ecológicas que se traduce en una notable diversidad de hábitats y especies, un medio ambiente en donde muchos de los habitantes siguen conservando costumbres y mitos relacionados a la convivencia con la naturaleza.

- **Parque Nacional el Tepozteco**

Lo que se conoce coloquialmente como la sierra de Tepoztlán o lo delimitado como Parque Nacional el Tepozteco, que se muestra en la *Imagen 6*, comprende la última parte al suroeste del gran Corredor Biológico Ajusco Chichiuatzin. Viendo la montaña desde la perspectiva del mapa, se aprecia que de un lado está el Valle de México y del otro lado el Valle de Morelos. Si bien es conocido mundialmente por el cerro Tlahuiltepec en donde se encuentra la pirámide del Tepozteco, el área comprende un gran espacio geográfico. En 1937, por decreto presidencial, fue nombrado Parque Nacional las 23,258, 7 hectáreas que lo comprenden, las cuales rodean el municipio de Tepoztlán en el estado de Morelos.

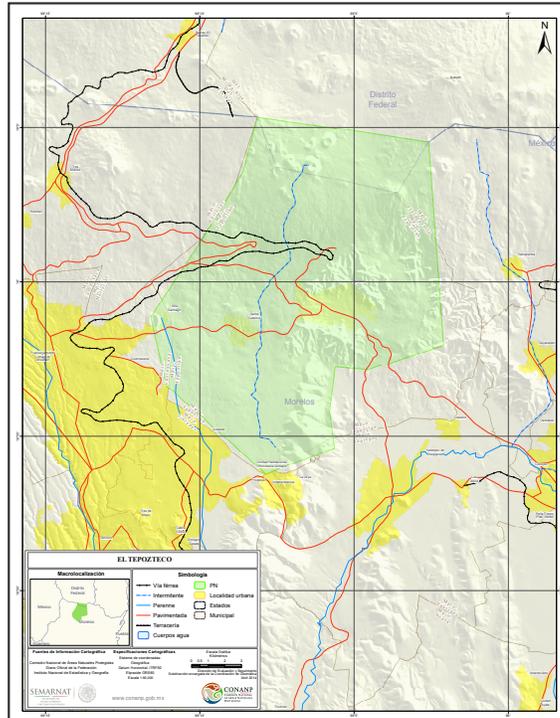


Imagen 6. Parque Ecológico el Tepozteco

Desde 2011, el Parque Nacional tiene su propio Programa de Manejo, que es un instrumento de planeación que orienta las actividades de conservación y manejo de la zona, por lo que se pueden realizar actividades turísticas de bajo impacto ambiental como: acampar, alpinismo y *rappel*, caminatas en los senderos, observación de flora y fauna silvestre.

Esto es importante porque el Programa invita a los habitantes de las comunidades para que se integren a los programas, conozcan más sobre la flora y fauna de su región, las características climáticas, lo que implica la biodiversidad y el manejo sustentable de los recursos naturales, así como, poder convivir con el medio ambiente. En general creo que ha tenido aceptación por parte de la población, puesto que los pobladores originarios son comisionados para que puedan tener autoridad sobre la forma en que las personas se pueden acercar a la montaña, hay un monitoreo constante sobre los senderos, los practicantes de senderismo en algunos lugares incluso llenan una responsiva, esto ha resultado en un mejor control de incendios forestales, de logística a la hora de encontrar a personas perdidas y a la conservación de los recursos naturales, puesto que

es común encontrar *graffitis* en las piedras escarpadas e incluso, tristemente, en donde hay pinturas rupestres.

Esto claro, resulta paradójico puesto que el conocimiento sobre cómo convivir con el medio ambiente era parte del conocimiento de los pueblos originarios, vestigio de ello la medicina tradicional, la culinaria de la región, la labor de las parteras, el cultivo de traspatio, el seguimiento del temporal para planear el ciclo agrícola, pero con los años, la entrada a la modernidad, el capitalismo imperante, la globalización y los medios de información masiva, parecería que el conocimiento se fue diluyendo, hasta quedar en un papel no solo rezagado, sino desprestigiado, gracias a que “la ciencia” en algún momento, minimizó e incluso reprobó completamente la veracidad de los saberes ancestrales de las comunidades, a estas prácticas se les condenó, como carente de metodología científica, e incluso se asoció en el imaginario cultural como brujerías, esoterismos, artes adivinatorias, prácticas satánicas, etc.

Hay que señalar que en los Altos de Morelos, la zona que estamos estudiando, además del Programa de “Pueblos Mágicos”, ha habido desde 2004 otros proyectos apoyados por instituciones diversas, como la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP) y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI, hoy Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, INPI). En todos ellos, bajo la tríada naturaleza, paisaje y cultura indígena se está promoviendo un tipo de turismo diferente –alternativo– que promete, sobre todo, experiencias irrepetibles a quienes participen en él. En nuestra opinión, los programas y proyectos citados parten de un grave error, pues privilegian la valoración económica del patrimonio natural y cultural y no atienden la necesaria labor de sensibilización, difusión y formación de los habitantes de las localidades en la valoración de sus propias riquezas, así como de sus visitantes, tampoco toman en cuenta los aspectos más espirituales que todo entorno “mágico” debe albergar. Son estos últimos los que ayudarán a preservar y a valorar el entorno y los elementos patrimoniales –la naturaleza y la cultura– y a propiciar su conservación y ese anhelado sentimiento mágico (Sunyer, 2020, p. 104).

Y no solo programas de gobierno han incursionado en la realización de proyectos en pos de preservar la cultura, fomentar el bienestar y el desarrollo social, también diferentes organizaciones civiles han dado cursos y capacitaciones a diferentes sectores de la población, cursos de cocina “prehispánica”, talleres de manualidades, cursos de sustentabilidad, cursos para aprender a utilizar la botánica de la región para la creación cosmética.

La incursión de estos programas ha resultado en un híbrido en donde la cocina tradicional de la región se ha fusionado con los “nuevos” aprendizajes de la comida prehispánica. También se pueden encontrar múltiples productos que resultan novedosos porque están elaborados de manera sustentable, se comercializan como “orgánicos” o “naturales”, comestibles como mermeladas, panes, cervezas, diferentes golosinas, saborizantes; cosméticos como cremas, maquillajes, jabones, desodorantes, repelentes, pastas de dientes; artículos de limpieza como desinfectantes, insecticidas, fertilizantes, etc.

Además de toda la industria cultural que se puede observar en la zona de Tepoztlán y Tlayacapan, desde mi perspectiva, parte “del encanto” que causa en las personas “la magia” de Tepoztlán, que se puede comprobar en la asidua afluencia turística de la zona, es la peculiaridad de la geografía de los cerros, no solo por la belleza de los caminos naturales, las cascadas que se pueden observar, o las vistas desde las partes altas, sino por el relieve que conforma formas que recrean un paisaje muy particular.

Han sido varios factores los que han contribuido a que el paisaje se conformara de esa forma, parte de la erosión natural del viento y de la lluvia, los incendios, generalmente causados por el hombre, ya sea por descuido involuntario, o por la disputa de terrenos que existe por parte de los ejidatarios a las faldas de los cerros y que antes de ser declarada zona protegida se propagaban fácilmente. Lo anterior deja al descubierto las caprichosas formas de las rocas que como son de material volcánico no consolidado, es decir, que es suelo un tanto poroso, que por así decir, resulta más susceptible de ser moldeado por el paso del tiempo, obteniendo el paisaje que podemos observar actualmente.

A continuación retomo algunos de los elementos que considero representativos, tanto de la geografía natural, como de las antiguas construcciones, como parte de las imágenes que van conformando el paisaje de la zona de estudio de la serranía Tepoztlán-Tlayacapan, que ayudan a construir la imagen de lo sagrado.

∞ Cuevas de lava labradas

Esta región es conocida como “cuevas labradas”, son una serie de conductos de aire que se formaron en el desplazamiento de la lava durante la erupción del volcán Suchiuc. La lava descendió de norte a sur, formando los túneles desde San Juan Tlacotenco hacia Tepoztlán. Actualmente se encuentran registradas la Cueva del Diablo (*Imagen 7*), Cueva del Ferrocarril (*Imagen 8*), Cueva de la iglesia, Cueva de Macaria, Cueva de Marcelo, Cueva de Tatamasquio, Cueva de Sushioc, Cueva de Chimalacatepec, Cueva de Iztaxiatla y Cueva de Eduardo⁶. He podido visitar algunas de estas cuevas y es interesante ver cómo en el interior se encuentran ofrendas contemporáneas que la gente va a dejar.



Imagen 7: Cueva del Diablo

⁶ <https://www.mexicodesconocido.com.mx/explorando-las-cuevas-del-volcan-sushiooc-estado-de-mexico.html>

También los guías que ofrecen estos recorridos, cuentan cómo estos túneles servían de refugio para los zapatistas, cuentan que dentro de las cuevas, se encontraron en algún momento armas de esa época.

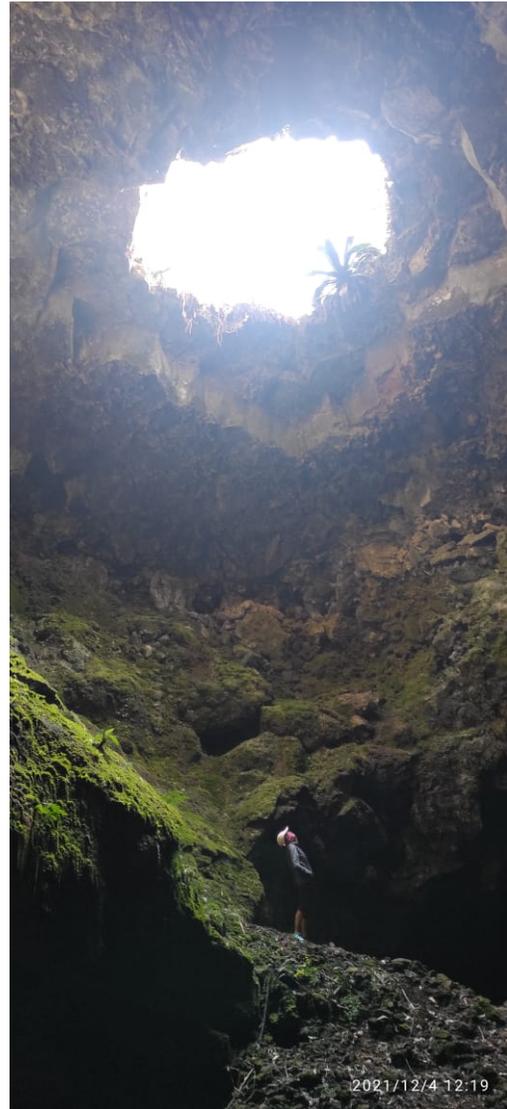


Imagen 8: Cueva del Ferrocarril

∞ **La "Tepexinola" o "cerro de la Señora o de la fertilidad"**

La historia mítica cuenta que el guerrero azteca llamado Popocatépetl hurtó a la hija y el nieto del Nevado de Toluca y estos huyeron con él. El Nevado de Toluca enfurecido, lanzó una maldición sobre su hija; que en el momento en que ella echara la mirada hacia atrás, la joven y su descendencia se convertirían en piedra. Como el camino era muy largo, Popocatépetl la llevaba cargando, al momento de llegar por el rumbo de Amatlán, hicieron una parada, ya que la joven tenía que hacer sus necesidades, entonces dejó a su hijo con el guerrero y para no perder el camino de regreso también le dejó la punta de su rebozo, se adentró en unos matorrales y en un descuido la joven volvió la mirada hacia atrás y en ese mismo instante ella y su hijo quedaron transformados en piedra. El guerrero, al ver al hijo de la joven transformado en piedra intuyó que lo mismo le había pasado con su amada y abandonó el lugar triste y solo⁷.

El mito cuenta la historia de la Tepexinola o Cerro de la Señora o de la fertilidad, es una formación rocosa natural en uno de los cerros ubicado cerca de Amatlán, que por su forma, se le podría asociar a una forma fálica. La gente le ha otorgado atribuciones mágicas llamándolo “la Tepexinola” o “la mujer de piedra”(*Imagen 9*). Es parte de las tradiciones o costumbres de los lugareños que las mujeres o parejas, que no pueden concebir, van a dejar ofrendas florales, dulces y juguetes al lugar, dice el costumbre que si se desea un niño se deben ofrendar carritos, muñecas si se desea engendrar una niña. Cabe señalar que en Amatlán había un *Teocalli* y que fue reemplazado por la figura Católica de María Magdalena.

⁷ <http://www.tlahui.com/medic/medic28/tepexinola.htm>



Imagen 9: La tepexinola

Al etnohistoriador Druzo Maldonado la presencia de un ahuehuete al pie de un ojo de agua en el patio de la iglesia de María Magdalena, santa patrona del pueblo de Amatlán, lo lleva a plantear que existieron en este lugar antiguos cultos al agua y la fertilidad. Estos cultos se practicaban comúnmente en la región: el Tepozteco fue bautizado al pie de antiguos ahuehuetes donde emanan manantiales y también en un ojo de agua que se encuentra al pie de un ahuehuete, antes de llegar a Chalma, los peregrinos proceden a un baño ritual y se coronan de flores (Neff, 2012, p.459).

∞ **Hidrografía: Poza que Quetzalcóatl**

Es famosa la Poza de Quetzalcóatl o Poza de la Nahuala (*Imagen 10*), según cuenta la leyenda ahí es donde se bautizó Quetzalcóatl. El recinto cuenta con una pequeña cueva en donde se observan ofrendas y restos de fuego.



Imagen 10: Poza de Quetzalcóatl

En la tesis de maestría *Quetzalcóatl nació en Amatlán: Identidad y nación en un pueblo mesoamericano* de Fernando Valentín Zamora Díaz, investiga el lugar partiendo de la hipótesis de que existen sedimentos culturales nahuas en la fiesta de María Magdalena, que no están presentes en la fiesta de Quetzalcóatl, como a continuación se lee.

Las ideas en torno a lo propio se manifiestan en hechos concretos: La fiesta de María Magdalena en Amatlán de Quetzalcóatl con su mezcla de imaginarios católicos y prehispánicos, refleja lo que se piensa como nación en este barrio de Tepoztlán cuyo nombre oficial (Amatlán de María Magdalena de Quetzalcóatl) recoge en sí mismo una serie de conceptos que afirman la idea del alma en el sentido católico y del *calpulli* en el sentido prehispánico (Zamora, 2007, p.19)

∞ Entradas a otros mundos

Cerca de Amatlán, existen lugares que son característicos por formar arcos naturales, por lo que se les ha asociado a lugares místicos o entradas mágicas para otras dimensiones dependiendo la cosmovisión:

○ Tepetlanextlotl o cerro de la ventana

Es una formación poligonal en lo alto de uno de los cerros, el acceso es restringido y a la gente de Amatlán, a los guías en general, “no les gusta subir”, porque dicen que es peligroso y que se ha caído mucha gente, dicen que es un cerro que “tiene muchos muertos” (*Imagen 11*). En la parte superior hay una cruz que se describirá más adelante.



Imagen 11: Cerro de la Ventana

○ **Oztocuanamiquian**

Para llegar a dos piedras que se juntan o piedras encontradas, conocido popularmente como “La Puerta” (*Imagen 12*). El lugar es conocido

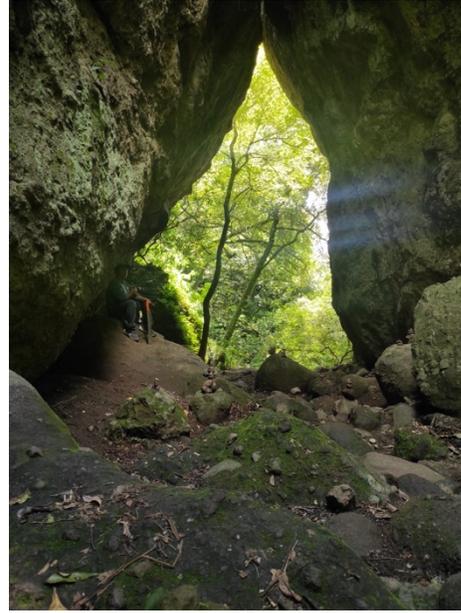


Imagen 12: Dos piedras que se juntan

∞ **Miradores**

○ El mirador *Tlamanco* (Imagen 13)

comienza el recorrido en Amatlán, pasando primero por un pasaje rocoso que se conoce como Laberinto de *Tezompa*, es estrecho como si fuera un pasillo largo formado por la roca natural, en una de las paredes se puede observar pinturas rupestres (imagen 14). Para llegar a un lugar que le dicen “la plaza”, porque la gente de la localidad cree que en este lugar los ancestros hacían un tianguis, creo que lo piensan así por la cantidad de tepalcates que hay en la zona a nivel superficial, por lo que se se asocia a un asentamiento y dicen que son de los platos en donde comían. También dicen que hay una pirámide ahí abajo, puesto que son visibles un sistema de terrazas escalonadas. En esa parte del camino hay una piedra que tiene dos morteros o pocitas ceremoniales o *teocomitl* (Imagen 15).



Imagen 13: Vista desde el cerro Tlamaco



Imagen 14: Pinturas Rupestres



Imagen 15: Pocitas ceremoniales o Teocomitl

- Mirador *Los corredores* (Imagen 16)

De el lado de Tepoztlán, en el camino que lleva a la zona arqueológica del Tepozteco, se puede uno desviar a la derecha, para subir a un lugar que se conoce como *Los Corredores*, es particular

porque es una ensición horizontal el uno de los cerros, desde ahí se tiene vista a todo el valle de Tepoztlán.



Imagen 16: Mirador los corredores

∞ **Arqueología de la zona**

Como se ha mencionado anteriormente, además de la antes concurrida zona arqueológica El Tepozteco⁸, existe la zona arqueológica El Tlatoani, que actualmente se mantiene activa. También existen dos sitios arqueológicos, es decir lugares que se encuentran localizados por la presencia de vestigios arqueológicos reconocidos y documentados, pero la institución, en este caso el INAH, no los habilita como zonas arqueológicas para el acceso al público, por múltiples motivos, aunque si se hace investigación sobre ellos.

⁸ Y enfatizo que era antes, porque actualmente, desde que comenzó la epidemia de Covid-19, se restringió tanto el acceso a Tepoztlán para el turismo, como el acceso a la zona. Después cuando se terminó la cuarentena o la primera ola de la pandemia, y se reactivara el turismo, pasó que ha habido varios incendios, y en el 2022 hubo un incendio muy grande que fue causado por un borracho dijeron primero, después por alguien que padecía de sus facultades mentales, pero una u otra, después de detenido, lo dejaron salir porque nadie presentó cargos y regresó al cerro a querer quemarlo. Después del lío, el acceso a los cerros, incluyendo la zona, de ese lado de la montaña esta completamente restringido y esta custodiado por los lugareños, hasta que se reforeste completamente, dicen.

◆ **Sitio Cinteopa. Templo donde se adora al dios del maíz (Anexo 1)**

Lo que se puede observar hoy, es un pequeño basamento piramidal muy pequeño, con apenas unos imperceptibles escalones, un altar de base rectangular compuesto por piedras apiladas. Francisco Salvador Granados Sausedo y Ricardo Arturo García Reyna, en su ponencia “*El Coatépec de Cinteopa, Morelos*”, nos comparten, que la cima de la loma de Cinteopa, fue excavado por Carmen Cook en los años 70, datada en el 400 d.C., de origen teotihuacano por unas almenas que se encontraron. A partir de sus observaciones realizadas, el argumento consiste en que se puede observar un calendario de horizonte a partir de las observaciones sobre la salida del sol en ciertos puntos clave en el horizonte, por lo que a partir de las cuentas calendáricas es que se le asocia a que era un templo relacionado con los cultos del nacimiento del sol y del maíz (Granados, 2020). En la tradición popular se dice que aquí fue el lugar donde nació Quetzalcóatl, los guías cuentan que es muy visitado por personas que vana a hacer temazcales y rituales estilo *new age*.

◆ **Zona Arqueológica el Tepozteco (Anexo 2)**

Ubicada en lo que se conoce como el Cerro *Tlahuiltepec*, está lo que se conoce con el nombre de “la pirámide del Tepozteco” o “santuario del dios Tepoztécatl”. “Hacia 1200 d. C., los Xochimilcas, llamados Tepoztecas por su dios patrono, iniciaron la construcción de la cabecera del señorío de Tepoztlán en la ladera Sur de la sierra del mismo nombre y para su edificación redujeron, cortaron, rellenaron y levantaron muros de contención en la pendiente, creando nivelaciones sobre las que construyeron casas, palacios, templos y otros edificios comunes a las ciudades mesoamericanas. Es posible que en la lejanía, la ciudad misma semejara un gran basamento piramidal, ya que sus muros de contención estaban aplanados con cal y arena.”⁹

◆ **Zona arqueológica el Tlatoani (Anexo 3)**

⁹ <https://www.inah.gob.mx/zonas/127-zona-arqueologica-tepozteco>

En el suplemento cultural el Tlacuache, Raúl Francisco González Quezada, nos explica que, la Zona Arqueológica El Tlatoani en Tlayacapan es una zona habitacional relacionada con lo sagrado, porque en la sección más alta de esta elevación se realizaban constantes eventos rituales desde el período Preclásico Terminal (200 años antes de nuestra era a 200 años de nuestra era), se han localizado de esa temporalidad múltiples signos petrograbados debajo de las construcciones presentes consistentes en representaciones zoomorfas, así como la ejecución de pequeños canales y receptáculos de agua adecuados para captar y dirigir agua de lluvia, pero es durante el período Clásico (entre los años 200 y 600 de nuestra era) que se construyó un templo en la cima, que parece ser parte del crecimiento de la gran ciudad de Teotihuacán que desarrolló un enorme sistema sociocultural con alcances en gran parte de América Media, del cual formaba parte Tlayacapan.

Al igual que *Cinteopa*, *El Tlatoani* también es un marcador solar. “Esta peña quizá fue elegida entre otras de la serranía, porque desde la cima el horizonte respecto al volcán Popocatepetl marca sistemáticamente un calendario anual donde el movimiento aparente del sol lo hace emerger desde la experiencia humana, por la cima del cráter, 65 días antes del Solsticio de Verano y nuevamente, 65 días después del mismo, lo cual representa la mitad del ciclo festivo ritual de 260 días o *tonalpohualli* (González, 2020, p.2).

◆ **Sitio Tlalmimilolpan (anexo 4)**

Raúl Francisco González Quezada también ha trabajado en el mismo municipio de Tlayacapan, la zona de San José de los Laureles, en donde se encuentra el sitio denominado Tlalmimilolpan, que según estas recientes investigaciones, apenas en el 2012 se comenzó con los proyectos que lleva formalmente el INAH. Es muy interesante porque además de datarse su ocupación en varios periodos se han registrado al momento diez sitios con pintura rupestre y siete con signos de petrograbados dispersos en los campos agrícolas e incluso en algún muro de una casa en la comunidad de Izquitepetl-Tlalmimilolpan.

De todas las zonas con pinturas rupestres destacan por su magnitud y complejidad aquellas que denominamos San José de los Laureles I, II y III y Cihuapapalotzin, al oeste de Izquitepetl-Tlalmimilolpan, pero existen otras de menor magnitud e incluso, casi perdidas, en los cerros Ayotzin, Tepozoco y Tonantzin. Todos los cerros están nombrados y la comunidad mantiene una tradición oral sobre el significado de cada nombre y algunas leyendas al respecto, el más famoso de ellos, que se ha convertido incluso en la imagen del Ayuntamiento de Tlayacapan, es el cerro Tonantzin, ya que los vecinos ancestralmente han advertido que desde la perspectiva de su comunidad se puede ver la cabeza de perfil de esta deidad. (González, 2020, p.25).

Capítulo 2: Cartografía, imagen del paisaje

A partir del reconocimiento geográfico, es que se han podido mapear una serie de cruces que se documentan para poder construir la propuesta de geografía sagrada de la zona delimitada en Tepoztlán y Tlayacapan. El trabajo de campo se realizó en el periodo de enero 2021 a septiembre de 2023. Debo señalar que no son las únicas cruces que existen, en cada nuevo camino que transito, en cada exploración sale alguna referencia nueva, pero para el presente trabajo la recolección de datos se apega a la duración del doctorado. También debo decir que gracias a los testimonios sabemos que había “otras” cruces, que se han perdido con el paso del tiempo, porque la gente ya no pasa por ahí, o se va urbanizando. El paisaje va cambiando.

2.1 Las cimas y sus cruces

1. Cruz de San Andrés de la Cal (*Imagen 17*)

Siguiendo la subida del cerro pasando la poza y capilla que se acaban de describir, también en San Andrés de la Cal, se pasa una caída de agua y otros accidentes geográficos, para llegar a un lado del cerro en donde se aprecia San Andrés de la Cal completamente. Hay una cruz de concreto, con su base. Huele a amoníaco porque es para de zopilotes, los residuos le dan una coloración blanca. También hay flores y veladoras. El guía informó que existe otra cruz mucho más arriba, pero ahora no se puede subir por lo accidentado del terreno.



Imagen 17: Cruz en la cima de San Andrés de la Cal

2. Cruz mestiza del Cerro de la Luz en San Juan Tlacotenco (Imagen 18)

En el cerro conocido como el Cerro de la Luz, se encuentra la única cruz que se podría clasificar como mestiza o *Tequiqui*, porque tiene elementos visiblemente indígenas, alrededor se pueden observar los depósitos ceremoniales indígenas que están labrados en la piedra del cerro alrededor. A diferencia de otras cruces en los cerros, esta no se ha cambiado desde hace mucho, y sobre todo llama la atención el rostro de cristo que no se salvo de ser vandalizado.



Imagen 18: Cruz mestiza San Juan Tlacotenco

Sobre esta cruz encontré una nota en FB donde la población se ofende por el comportamiento a su juicio vandálico de tres adolescentes y lo exponen en redes sociales (*Imagen 19*).

“A manera de mofa, tres jóvenes que visitaron Tepoztlán hace algunos meses posan en fotos difundidas en la red social Instagram sobre una cruz arquitectónica ubicada en específico en el Cerro de la Luz, del poblado de San Juan Tlacotenco, perteneciente a este municipio. Las imágenes fueron compartidas por el usuario *sergius_vivs*, quien a raíz de su difusión, puso su

cuenta como privada en Instagram. Lo anterior causó indignación entre los pobladores de Tepoztlán, quienes tienen muy arraigado sus tradiciones y cultura.”¹⁰



Imagen 19: Captura de pantalla de Facebook

3. Cruz de metal al oriente de San Juan Tlacotenco (Imagen 20)

En la parte más alta de San Juan, uno puede subir al cerro caminando hacia el oriente, pasando una presa artificial. En la cima, se encuentra una cruz muy sencilla, de metal, pintada de blanco, cimentada con una base en la piedra, no se ha observado ningún tipo de ofrenda. Los informantes refirieron que han sido varias veces que “otra gente” la quita, después la vuelven a poner, si bien no se manifiestan adeptos, consideran que es una falta de respeto la valdalización de la fe ajena.

¹⁰ Diario de Morelos <https://www.diariodemorelos.com/noticias/vandalizan-j-venes-cruz-hist-rica-en-tepoztl-n>



Imagen 20: Cruz de metal en San Juan Tlacotenco

4. Cruz del Cerro Ayotzin en Los Laureles (Imagen 21)

Desde la carretera que va de Tlayacapana a Los Laureles, se pueden apreciar dos cerros, en el más grande se observa la cruz que lo corona, el acceso por lo que comento el guía no es fácil y solo sube un grupo de mayordomos a dejar la ofrenda en día de la santa cruz.



Imagen 21: Cruz del Cerro Ayotzin en Los Laureles

5. Cruces de chalmeros en Los Laureles (*Imagen 22*)

Se accesa por Los Laureles, es una parada para las personas que vienen de diferentes lugares de estado de México, Puebla y mismo Morelos. Está compuesta por un montículo que alberga varias cruces de diferentes materiales, madera, metal, parece haber una cruz principal, que figura un cristo de bulto. Se observan varios mensajes para los peregrinos pidiéndoles que respeten el ecosistema y que no tiren basura, a pesar de esto se observa los desperdicios del paso humano. Geográficamente es un punto en el que se unen varios caminos, “cruza” la montaña desde Amatlán a Los Laureles.



Imagen 22: Cruces de chalmeros en los Laureles

6. Cruz cerca de la entrada de la Cueva del Diablo (*Imagen 23*)

Esta cruz esta al borde de carretera y se observa cuando uno sale de Amatlán a Santo Domingo, en el cruce donde uno dobla para entrar al terreno en donde está la entrada de la cueva del diablo.



Imagen 23: Cruz Cueva del diablo

7. Cruz del crucero en la entrada de Tepoztlán (Imagen 24)

Uno puede acceder en la glorieta donde se unen la carretera que viene desde Cuernavaca, o la autopista de CDMX-Cuernavaca, está en una zona poblada de la montaña, a diferencia de todas las demás cruces. Es una cruz de cemento con su pedestal, parece contemporánea a simple vista. La cruz muestra cornisas que parecen un racimo de uvas y una hoja de parra coronado por un resplandor, en los cuatro puntos cardinales.



Imagen 24: Cruz en el crucero en la entrada de Tepoztlán

8. Cruz en la cabeza del Cerro del hombre (Imagen 25)

En uno de los cerros más renombrados por la literatura “el cerro del hombre”, se encuentra una cruz que lo corona. La particular morfología de la montaña le da su nombre. Está cerca del Barrio de la Santa Cruz, cuando es la fiesta de 3 de mayo, se le sube a dejar ofrenda.

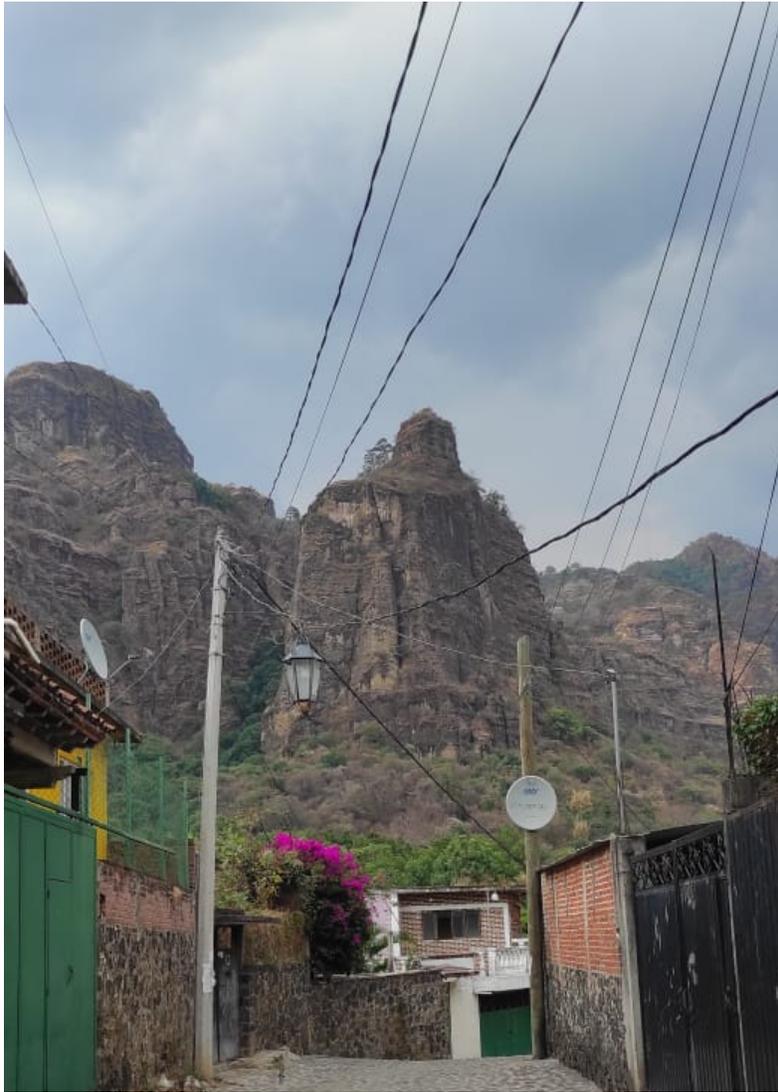


Imagen 25: Cruz del Cerro del Hombre

9. Cruz Cihuapapalotzin (Imagen 26)

La cruz de este lugar es de cemento colado, esta aparentemente colada sobre la piedra, esta rota de uno de los extremos en donde quedaron solo las varillas. Es un parador de zopilotes, por lo que el olor a amoníaco es muy fuerte. Es una cruz que en comparación a las demás es un poco más gruesa. Llama especial mi atención que el lugar es de difícil acceso, por pensar en la forma en que transportan los materiales para la construcción. En la parte inferior del montículo

en donde se encuentra, se alcanzan a apreciar muy vagamente las señales rojas que por lo que se sabe, son pinturas rupestres.



Imagen 26: Cruz Cihuapapalotzin

10. Cruz camino al Cihuapapalotzin (Imagen 27)

Sobre esta cruz no me supo decir a ciencia cierta a quien o a que esta dirigida, de hecho me comentaron que a veces “desaparece” y luego vuelve a aparecer. Esta ubicada en un serro que se divisa en el camino que uno toma para subir al cerro Cihuapapalotzin.

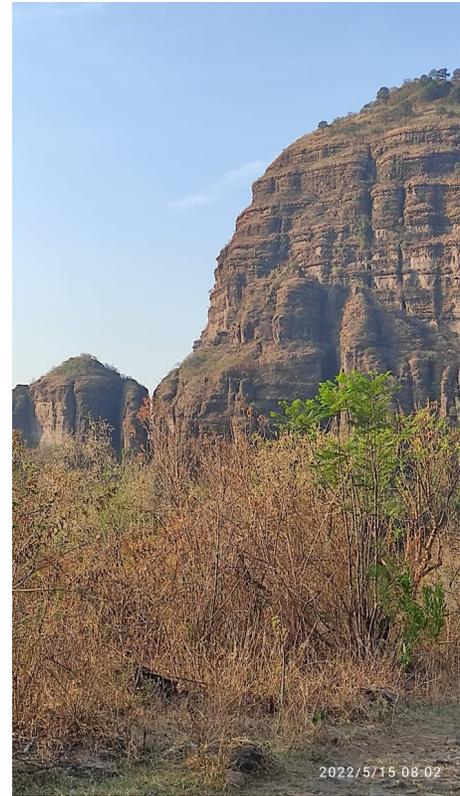


Imagen 27: Cruz camino al Cibuapapalotzin

11. Cruz Del sombrero o la Abuela Tosi (Imagen 28)

Está relativamente cerca de Tlayacapan, se puede observar desde la plaza principal. Es de cemento con varilla, colada a la piedra del cerro. Esta pintada de blanco y se ve un cable que viene desde el pueblo para jalar la electricidad porque en la noche la iluminan. Tenía un manto de satín blanco “vistiendo a la cruz” puesto que el día que se visitó no tenía mucho de haber pasado el día de la santa Cruz.



Imagen 28: Cruz de la abuela Tosi

12. Cruz del Cerro de la Ventanilla o Yacatecutli (Imagen 29)

Este cerro es muy famoso por sus características físicas, puesto que desde la carretera que baja de Tepoztlán y Tlayacapan parecería un cubo sobre la montaña. Es lo doble de camino que para llegar a la Abuela Tosi, aunque en perspectiva desde el pueblo se vean a la misma distancia. Es una cruz de madera pintada de blanco, delgada, clavada al piso igual en la piedra. También tiene el lienzo blanco de satín que la está vistiendo. Hay más presencia de vida silvestre que en otras cruces que es visible por los excrementos.



Imagen 29: Cruz del cerro de la Ventanilla

13. Cruz en el Cerro de la Ventana en Amatlán (Imagen 30)

Esta cruz es de difícil acceso, como la geografía del lugar es muy particular, y se considera un portal o umbral mágico, atrae a turistas y jóvenes de los alrededores, incluso hay una parte del camino que tiene cuerdas para ayudarse a subir puesto que es muy empinado.



Imagen 30: Cruz del cerro de la Ventana en Amatlan

14. Segunda Cruz del Crucero de Tepoztlán (Imagen 31)

Esta cruz se alcanza a ver desde el mirador en donde se encuentra la cruz 7. Cruz del crucero de la entrada de Tepoztlán.



Imagen 31: Segunda Cruz del Crucero de Tepoztlán

2.2 Cruces en la base de la montaña

Las siguientes dos cruces se encuentran en la base de la montaña, justo en “el principio” de los caminos cuando uno emprende la subida a otros destinos en los cerros. Aunque no están en las cimas de las montañas, considero que es importante para el presente trabajo marcar su ubicación y documentarles como parte del recuento geográfico para armar la propuesta de investigación.

Cruz, altar y presa en San Andrés de la Cal (*Imagen 32*)

Esta cruz se encuentra al pie de la montaña. Lo primero a lo que se tiene acceso es a unas piletas artificiales montadas sobre las rocas naturales que funcionan como lavaderos. En seguida se encuentra una presa pequeña, compuesta por dos estanques, en el estanque del lado derecho se encuentra una cruz de piedra con múltiples ofrendas. El espacio está coronado por una capilla, pintada de color rosa, decorada con guirnaldas el lado derecho, del izquierdo un árbol que de la misma forma presenta ornamentos. Es un punto de partida para las peregrinaciones que suben a dejar a los cerros. Lama la atención particularmente que en la base de la cruz hay una serie de objetos de barro, jarros y platos miniatura, lo que parecen muñecos de juguete como se aprecia en el close up de la *Imagen 33*.



Imagen 32: Cruz, altar, presa, en San Andrés de la Cal



Imagen 33: Cruz y ofrendas en San Andrés de la Cal

1. Cruz de Axitla en Tepoztlán (*Imagen 34*)

Esta cruz es muy característica por varias razones, primero porque esta sobre un Axis Mundis, segundo porque es la única que no está en las cimas de las montañas, pero tampoco entraría dentro de la categoría de cruz atrial, pues no está en un atrio, se encuentra justo al principio del camino para subir a la pirámide del Tepozteco, en la falda del cerro.



Imagen 34: Cruz de Axitla en Tepoztlán

2.3 Mapeo por medio de TIC's

Para concluir este capítulo se describe la forma en que se sistematizó la información para hacer la propuesta de geografía sagrada de la zona, que se justificará teóricamente en el siguiente capítulo.

El programa que se utilizó para la organización de la información es *Google Earth*, que es una herramienta para la sistematización de información geográfica que muestra al globo terráqueo de una manera virtual, permitiendo la visualización cartográfica basado en imágenes satelitales, permitiendo a los usuarios no especializados a lograr la creación de mapas en donde se puedan aplicar puntos, líneas y polígonos, que permiten delimitar o poner marcadores.

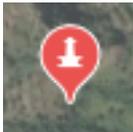
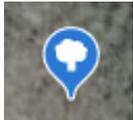
Un sistema de información geográfica (SIG), conocidos por sus siglas en inglés GIS (*Geographical Information System*), es un conjunto de herramientas que integra y relaciona diversos componentes que permiten la organización, manipulación, almacenamiento, sistematización, análisis y modelación de mapas.

La información de estas herramientas de procesamiento de datos procedentes del mundo real están vinculados a una referencia espacial, facilitando la incorporación de rasgos y aspectos sociales, culturales, económicos y ambientales.

El programa de *Google Earth* está compuesto de imágenes obtenidas por imágenes satelitales, fotografías aéreas e información geográfica proveniente de modelos de datos SIG de todo el mundo y modelos creados por computadora. El programa está disponible en varias licencias, pero la versión gratuita es la más popular, disponible para dispositivos móviles, tabletas y computadoras personales. La versión que se utilizó para el presente trabajo es la versión gratuita online para Mac.

Los colores que elegí utilizar para la nomenclatura, los retomé de el modelo **CMYK** que son las siglas de **C**yan, **M**agenta, **Y**ellow y **BlacK**, modelo de color que se utiliza para la impresión, retomado del modelo tradicional de los colores primarios para la obtención de toda la gama de colores, **RYB**: *Red-Yellow-Blue*. Por lo que no hay intención de identificar un color con una situación

de nuestro contexto, sino que una nomenclatura universal me parece pertinente. Quedando de la que la siguiente forma:

LUGAR	COLOR	SIGNO	ICONO
Cruces en las cimas	Magenta	Monumento	
Cruces en la base de la montaña	Magenta	Monumento	
Zonas y Sitios arqueológicos	Amarillo	Sitio histórico	
Lugares con geosímbolos	Cyan	Árbol	
Delimitación de la zona de estudio	negro	Poligono delimitado por líneas con vértices	

Para la secuencia de la presentación que llamé Altépetl, consideré valores organizacionales para la asignación de valores, e igual que con la asignación del color, de ninguna manera se consideró valores jerárquicos sobre la asignación del valor en la secuencia, sino más bien que tuviera una dinámica accesible, quedando 27 puntos organizados de la siguiente manera:

Zona de estudio

Zona arqueológica el Tlatoani

Sitio Cinteopa

1. Cruz en la cima de San Andrés de la Cal
2. Cruz mestiza del Cerro de la Luz en San Juan Tlacotenco
3. Cruz de metal al oriente de San Juan Tlacotenco
4. Cruz del Cerro Ayotzin en Los Laureles
5. Cruces de chalmeros en los Laures
6. Cruz cueva del diablo
7. Cruz en el crucero de la entrada de Tepoztlán
8. Cruz en el Cerro del Hombre
9. Cruz Cihuapapalotzin
10. Cruz camino al Cihuapapalotzin
11. Cruz del Sombrerito o de la Abuela Tosi
12. Cruz del Cerro de la Ventanilla o Yacatecutli
13. Cruz en el Cerro de la Ventana
14. Segunda cruz del crucero de Tepoztlán

Cruz, altar, presa y lavaderos de San Andrés de la Cal

Cruz de Axitla en Tepoztlán

Poza de Quetzalcóatl

Tepexinola

La Puerta "donde dos piedras de juntan"

La Ventana

Aguaje del Templo de nuestra señora del tránsito

Aguaje San Juan Doble

Aguaje San Juan Sencillo

A continuación se mostrarán tres capturas de pantalla del proceso de mapeo que se realizó con *Google Earth* de las cruces descritas en el apartado anterior, así como de la delimitación geográfica que se realizó (*Imagen 35*).

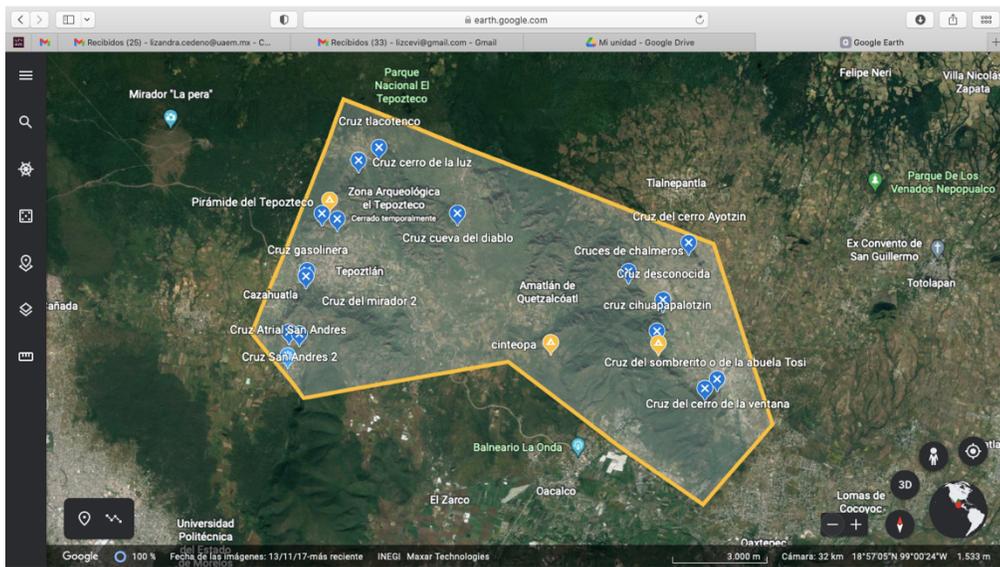




Imagen 35: Construcción de la zona de estudio y de la georeferencia de la geografía sagrada

El programa permite presentar la información a manera de recorrido, por lo que uno puede viajar virtualmente en el espacio observando las diferentes capas, así como la ilustración de los sitios georeferenciados con marcadores mostrando las fotos con las que se alimenta el proyecto.

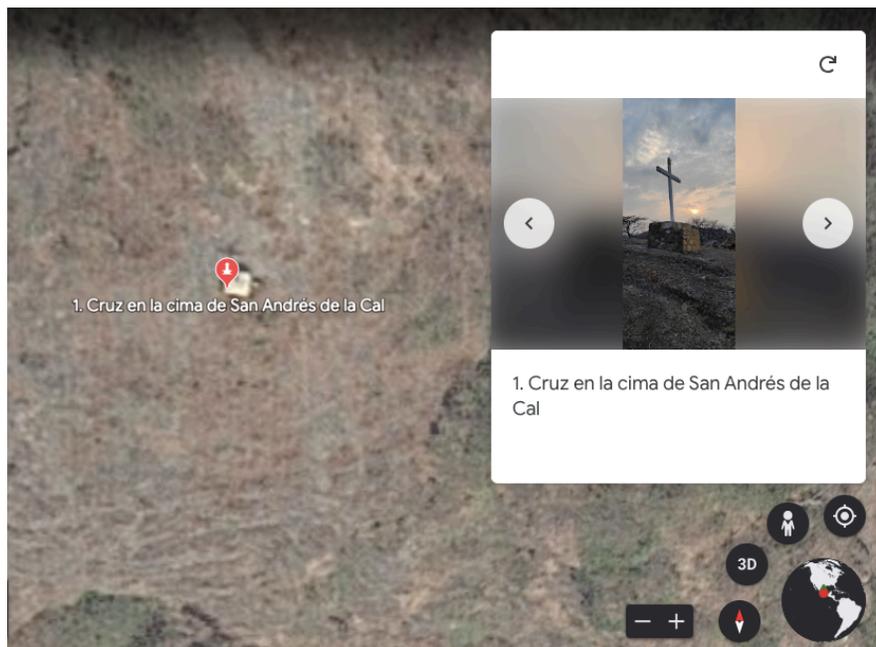


Imagen 36: Captura de pantalla de la ejecución de la presentación en Google Earth

Para dar continuidad con el presente trabajo, en el siguiente capítulo se mostrará un panorama general sobre el concepto de cultura, se ahondará en la tradición de la geografía cultural, así como su consolidación como disciplina en México. De esta escuela se retoma el concepto de geosímbolo, como categoría para distinguir y analizar algunos rasgos culturales de la región.

Capítulo 3: Estudios culturales, un enfoque transdisciplinario

Ya con una delimitación geográfica de la zona de estudio, conociéndola a partir de su descripción geográfica como se describe en el capítulo uno, así como la descripción de las cruces en las cimas de los cerros que conforman la geografía sagrada de la zona de estudio, la propuesta de análisis gira en torno a aproximarse a este territorio desde una perspectiva en donde el eje central sea la relación dialéctica del hombre con la naturaleza, para en ello, encontrar ciertas actitudes, que se puedan manifestar y nosotros, podamos apreciar en ritos o mitos, por medio de un acercamiento espacial. Para desarrollar este capítulo partiré de la idea de cultura, para amalgamarla a la escuela de los Estudios Culturales y la Geografía Cultural, concluyendo con la propuesta de geosímbolos como categoría para el análisis de la imagen.

3.1 La cultura

La cultura ha sido algo que nos ha acompañado desde que el ser humano es ser humano, e implica pensar en esa primera relación dialéctica, humano y naturaleza. Si bien en el primer capítulo se mencionó brevemente el origen de las clasificaciones entre alta o baja cultura, su relativamente nueva conceptualización, este capítulo partirá, a manera de recapitulación histórica desde la cultura como objeto de estudio.

El estudio antropológico no siempre ha permitido comprender las diversas formas de desarrollo, expectativas y formas de bienestar de los grupos humanos, como los entendemos

ahora. Desde el evolucionismo¹¹ y la concepción lineal del conocimiento, el culturalismo¹² y los diferentes relativismos culturales, hasta las diferentes escuelas simbólicas que proponen a la cultura como una estructura de significados¹³ desde un marco interpretativo, que es a partir de donde nos situamos nosotros, la mirada hacia “el otro” ha sido diferente.

El contexto histórico permea la idea de la asociación de la cultura con conocimientos sobre las bellas artes, puesto que solamente sectores muy específicos de la población podía consumirlos, todavía un grupo más selecto de personas era el que podía dedicarse de lleno a la pintura o a la escultura, a la literatura, la música, el teatro, la danza o cualquier otra actividad que elevara el espíritu, por lo que la producción y reproducción de los valores culturales altamente especializados, están asociados a estos valores que fueron considerados como la expresión de cultura. La industrialización separó el “tiempo del trabajo”, como el tiempo de las “actividades serias”. De forma tajante, la división crea la separación del “tiempo libre”, “el tiempo del ocio”, el tiempo que es destinado a las actividades concebidas como culturales. Es decir, el tiempo que es destinado a las actividades concebidas como culturales, por antonomasia entonces, es el tiempo del que solo pueden darse el lujo ciertos sectores de la población históricamente, que no tiene que ocupar todo su tiempo en trabajar.

Por nuestro contexto colonial, herederos de la occidentalización europea, que nos enseña el modelo de la antigüedad clásica y la tradición católica, es que se va definiendo nuestro sistema

¹¹ El nacimiento de la antropología tiene de antecámara el periodo de la Ilustración, en donde los científicos se interesaban por explicar las diferencias biológicas que correspondían al fenotipo de los seres vivos, con este visor es que distinguieron las “variedades raciales” entre los humanos. En ese contexto, la antropología se ocupa de clasificar las diversas sociedades humanas en una línea de desarrollo tecnológico lineal, en donde se asumía que a mayor desarrollo tecnológico, mayor cultura y más civilizado era el grupo, siendo la comparativa la sociedad europea en pleno desarrollo industrial, por lo que la antropología evolucionista clasificó a las sociedades en bárbaras, salvajes y civilizadas, según este paradigma.

¹² A diferencia del evolucionismo que ubica a las sociedades en diferentes etapas de desarrollo, el culturalismo afirma que cada cultura solo puede entenderse en sus propios términos, por lo que rechaza la búsqueda de leyes globales de desarrollo cultural, por lo que surge la idea de relativismo cultural, que permite pensar que no puede haber costumbres ni valores mejores o peores, dado que cada una obedece a sus propios particularismos históricos.

¹³ La antropología simbólica surge de la necesidad de estudiar y comprender estos sistemas culturales, diferentes entre sí, y comprender la relación entre los símbolos, es decir, la cultura ya se entiende como un sistema de significado, en donde su función es la socialización para la transmisión y repetición de esos significados del mundo.

de valores en la dicotomía de la cultura y la civilización, lo sagrado y lo profano, lo artístico y lo ordinario, lo distinguido y lo bajo, el mal gusto o el buen gusto.

La herencia del evolucionismo y del darwinismo social como modelo de desarrollo permeó la epistemología del siglo pasado, el esquematismo biológico se forjó y justificó muy bien la lógica del capitalismo, bajo el amparo de la premisa de que en la preservación de las especies, es natural que triunfe la supremacía del más fuerte. Es hasta la introducción del concepto de cultura Edward Tylor el 1871 en donde la cultura es, “ese complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en sociedad” (Giménez, 2005, p.20), que la cultura abarca más allá de las bellas artes.

Actualmente, con la visibilización de más expresiones culturales, es que la cultura, o lo que se considera como cultura, ya no es solo lo considerado como el núcleo privilegiado de las bellas artes, sino que el cúmulo de todas las experiencias humanas es lo que conforma la cultura de los pueblos y se considera ahora como patrimonio cultural.

La cultura se define, a partir de todo lo anterior, como una dimensión analítica de la vida social y el conjunto de hechos simbólicos presentes en una sociedad; la organización social del sentido. Por ello, Gilberto Giménez propone asignar un campo específico y relativamente autónomo a la cultura, entendida como una dimensión de la vida social, si la definimos por referencia a los procesos simbólicos de la sociedad. Así entonces, podemos hablar de culturas, en plural, que se contraponen unas a otras. La cultura es pues, dice Giménez, la acción y el efecto de “cultivar” simbólicamente la naturaleza interior y exterior humana, haciéndola fructificar en complejos sistemas de signos que organizan, modelan y confieren sentido a la totalidad de las prácticas sociales (Giménez, 2005 p. 67).

Desde esta primera conceptualización de cultura se puede observar que está ampliamente relacionada con las experiencias y representaciones sociales materializadas en las formas simbólicas de la cultura. Este proceso se puede entender en la formación de la cultura como

patrimonio, en donde siguiendo a Giménez, se crea una codificación de la cultura, es decir, la creación progresiva de sistemas de claves, la elaboración de referentes comunes que permitan fijar y jerarquizar significados y valores culturales que, a su vez son legitimizados y absorbidos por la misma cultura, por ejemplo creando sincretismos. Y como parte de esta absorción pueden convertirse en fenómenos de comunicación masiva.

Puede entenderse como la fase de la mercantilización de la cultura, que implica la subordinación masiva de los bienes culturales a la lógica del valor del cambio y del mercado, del capitalismo, la cultura pasa entonces a convertirse en un producto, porque es tratada como objeto en el mercado hipercapitalista en el que nos encontramos.

Este hecho ha convertido a la cultura en un sector de la economía muy importante, un factor de crecimiento económico, la industria cultural, los mercados del arte de las grandes metrópolis, el tráfico legal o ilegal de bienes culturales, la comercialización de los vestigios arqueológicos por ejemplo, la promoción a escala internacional del llamado turismo cultural, como los parques temáticos, los pueblos mágicos etc. Desde esta perspectiva, la cultura depende del mercado transnacional, el sistema económico capitalista y de los fines del Estado nacional.

Ahora bien, partiendo de que la cultura está en todos los modos de comportamiento, de actuar de las personas, las prácticas sociales, los usos y costumbres, el vestido, la alimentación, la vivienda, los objetos y artefactos, la organización del espacio y del tiempo en ciclos festivos, lo que la gente cuenta, etc., es que enfoco la mirada a esas manifestaciones culturales que tienen que ver con la montaña, puesto que como lo he descrito desde el primer capítulo, además del tránsito habitual, existe una relación que podemos observar a partir de las formas simbólicas, de la cultura, que se pueden apreciar, como el hecho de que exista una organización mayordomal tanto en Tepoztlán como en Tlayacapan, para que se suban a dejar ofrendas a lugares específicos, para nuestro caso las cruces en los diferentes cerros. La organización también implica la expedición a otros lugares específicos de la montaña, como el caso de los graniceros y

de los rituales en San Andrés de la Cal para petición de lluvia, lugares como cuevas, caídas de agua o manantiales en donde igual se lleva siempre una ofrenda.

Además de los sitios específicos para estas procesiones, en los caminos, en general, a veces se puede observar la zoo o antropomorfización de formas de la naturaleza como las piedras o los árboles, que se visibiliza por los ornatos que se les ponen a estos, como guirnaldas, gorros, sombreros, collares, que van dejando los caminantes, habituales o turistas, acto que también va construyendo cierta imagen del paisaje.

En cuanto estilo de vida, la cultura implica el conjunto de modelos de representación y de acción que de algún modo orientan y regulan el uso de tecnologías materiales, la organización de la vida social y las formas de pensamiento de un grupo. En este sentido, el concepto abarca desde la llamada “cultura material” y las técnicas corporales, hasta las categorías mentales más abstractas que organizan el lenguaje, el juicio, los gustos y la acción socialmente orientada. Consecuentemente, cabría introducir en este mismo apartado una subdivisión (metodológicamente muy importante) entre formas objetivadas y formas subjetivadas de la cultura o, como dice Bourdieu (1985:91), entre “símbolos objetivados” y “formas simbólicas interiorizadas”. (Giménez, 2009, p. 67).

La mirada de los Estudios Culturales ofreció a las Ciencias Sociales y a las Humanidades, una perspectiva más amplia hacia la comprensión de la diversidad. Los infinitos enfrentamientos bélicos en el marco de la lucha de las grandes potencias mundiales por el control político, económico, social, cultural, en general de toda la diversidad, se han alargado en un *continuum* permanente, materializándose en los miles de movimientos sociales, que exigen relaciones más justas, con más equidad, más inclusivas.

Los estudios culturales nacen en el contexto y en la necesidad de entender las relaciones sociales con énfasis en lo humano, que si bien es cierto que no se puede escapar de la cultura global en la que todos estamos inmersos, si se puede contribuir por medio de la gestión cultural a ambientes más sanos para una libre convivencia. En palabras de Giménez,

Una praxis cultural que oriente y dé significado al rumbo de un pueblo, que ofrezca sentido de pertenencia a sus miembros; que brinde las condiciones para desarrollar múltiples procesos dirigidos a la búsqueda, experimentación y concreción de sus más altas expresiones: el lenguaje, el ritual y el arte. Reto, invención, aprendizaje, comunicación, reivindicación permanente de uno mismo en un diálogo colectivo (Giménez, 2005, p.15).

El concepto de cultura llegó a cambiar las relaciones coloniales, para construir una postura crítica a las relaciones colonialistas y sus secuelas culturales. Esta postura ha reivindicado el derecho de los pueblos a la diferencia, descubre el valor de la variedad humana. En este sentido, la cultura debe entenderse como una capacidad humana, una capacidad creadora.

Además de él de Cultura, otro concepto que considero es relevante en cuanto a la construcción del estudio, es el de región. Así como el concepto de cultura ha ido cambiando con el paso del tiempo, el concepto de región también ha cambiado. A continuación se explorará el concepto así como el de territorio y frontera, lo que resulta en la imagen de paisajes particulares.

3.2 Regiones, territorios y fronteras

La RAE dice la región es “una porción de territorio, determinada por caracteres étnicos o circunstancias especiales de clima, producción, topografía, administración, gobierno, etc.”¹⁴ la misma definición abre aún más el concepto. El primer adjetivo, la idea de territorio que se explorará más adelante, es una representación subjetiva por lo que puede ser confusa en cuanto su extensión.

Por lo general, el término suele reservarse para designar unidades territoriales que constituyen sub-conjuntos dentro del ámbito de un Estado-Nación. Se trata, por lo tanto, de una

¹⁴ <https://dle.rae.es/región>

"subdivisión intra-nacional" que corresponde a una escala intermedia entre la del Estado y la de las microsociedades municipales llamadas "matrias". (Giménez, 1999, p.38)

Esta idea de matrias¹⁵, es una propuesta de análisis interesante, al gran proyecto del Estado Nación *Forjando Patria de Mauel Gamio*¹⁶, "hacer la patria", la vocación unificadora del mexicano, del mestizo. Es decir, al proyecto de identidad nacional, en donde la misión era formar la unidad nacional de un México desfragmentado en muchos sentidos, que ahora, un siglo después, se ha cuestionado que en el afán de incorporar al indígena en la vida nacional, se ha perdido parte de la cultura.

Lo anterior implica para la presente investigación, pensar en dos cosas respecto a la región, una en tanto las categorizaciones institucionales de las regiones para diferentes fines, organización política, territorial, etc., como lo organiza el estado mexicano, también pensar en la diversidad que se puede encontrar dentro de esa categoría.

La cantinela sobre la abundancia de pequeñas naciones, de identidades diferentes en el ancho territorio nacional alude a regiones y terruños. La configuración del territorio mexicano, tan lleno de sierras y otros obstáculos del relieve, ha sido desfavorable para la unidad nacional, ha ayudado a la formación de doscientas regiones con "características inconfundibles que se remontan a los tiempos prehispánicos o a los días de la colonia", según el poeta Homero Aridjis. La República Mexicana es un haz de regiones, algunas con nombres propios como el valle del Yaqui, los Altos de Jalisco, la Tierra Caliente de Michoacán, la Chontalpa, Mapimí, Tarahumara,

¹⁵ A decir de *Las matrias*, es un concepto de Luis Gonzáles que, dice: "*Las matrias*, los municipios, las parroquias o las patriecitas. Aunque el pequeño mundo municipal de Ramón López Velarde, Juan de la Cabada y Juan Rulfo no cesa de perder sus peculiaridades en los tiempos que corren, es aún una realidad muy notoria e influyente en la vida de México. Todavía una mitad de los mexicanos se insertan en minisociedades pueblerinas, municipios, terruños, tierrucas, parroquias, patrias chicas o matrias cuyas características objetivas vamos a esbozar una vez justificado el uso de la palabra madre como la palabra madre y sus derivados se usan frecuentemente en nuestro país en expresiones injuriosas, han caído en desuso las expresiones llanas. Sin embargo, como en busca de un término evocador de lo opuesto a patria no di con ninguno decente, me incliné por el uso de matria para referirme al pequeño mundo que nos nutre, nos envuelve y nos cuida de los exabruptos patrióticos, al orbe minúsculo que en alguna forma recuerda el seno de la madre cuyo amparo, como es bien sabido se prolonga después del nacimiento" (González, 1992, p.480).

¹⁶ Uno de los pilares del nacionalismo postrevolucionario, fue la obra *Forjando Patria de Manuel Gamio*, "Esta obra fue premiada internacionalmente en la Exposición Ibero-Americana de Sevilla (1930) y en la Exposición Internacional del Centenario de Río de Janeiro (1922), y se convirtió en un referente de investigaciones antropológicas de carácter integral (Mendieta y Núñez, 1979: 65-67) (Castillo, 2013, p. 112).

Costa Grande, el Bajío la Huasteca, la Laguna, los Tuxtlas y otras sin nombre, pero sí con peculiaridades. “Cada región -ha dicho Enrique González Pedrero- ha creado o recreado sus propias formas de relación y comercio con la naturaleza, una manera de trabajar relaciones sociales y hasta un estilo de ejercitar el poder”. La región mexicana es una unidad cambiante de índole ecológica, económica, histórica y cultural que suele producirse en un área promedio de diez kilómetros cuadrados, que reconoce como cabeza a una ciudad-mercado. Generalmente no corresponde a una forma político-administrativa. Tampoco la gran mayoría de regiones mexicanas ha engendrado agudas conciencias regionales ni pretensiones de autonomía. (González, 1992, p.479).

Desde esta perspectiva, considero que el territorio que conforma mi zona de estudio, ubicado en los parámetros nacionales como parte de los municipios de Tepoztlán Tlayacapan, son ejemplo de la idea de cómo existen “matrias”, “terruños”, dentro de las categorías institucionales.

Nuestras matrias han estado secularmente en contacto íntimo con la tierra. Su gente rústica y semirústica se ha repartido entre un corto caserío llamado pueblo y un número indeterminado de rancherías. Por regla general, los pueblos del Sureste, Sur, Oriente y Centro se fundaron con sus calles y plaza conforme al patrón de retícula o el tablero de ajedrez, en la segunda mitad del siglo de la conquista, hace cuatrocientos años (González, 1992, p.481).

Pensando en la serranía de Tepoztlán y Tlayacapan, desde la perspectiva que nos ofrece González, podríamos identificar dos regiones culturales en tanto que existen dos cabeceras municipales, pero que comparten usos y costumbre de una manera estrecha. La región se comprende entonces como un intermediario, una bisagra, un punto de conjunción entre diferentes unidades territoriales.

Giménez retoma a J.M. Hoermer para esclarecer que puede haber diferentes clasificaciones de regiones, por ejemplo las regiones históricas, ancladas en las tradiciones rurales o en contextos indígenas, las regiones polarizadas o funcionales, que obedecen más a las lógicas

urbanas y al movimiento del capital, o las regiones programadas elaboradas en el marco de la política para el desarrollo estatal, o las “anti-regiones”, como los *guettos*.

Para concretizar Giménez nos otorga un concepto de región socio-cultural que procura ser extenso, contemplando la parte económica, política y cultural, del presente y del pasado. En cuanto constructo cultural, la región es producto del medio-ambiente físico, de la historia y de la cultura. Surge así el concepto de *región socio-cultural*, definida por Guillermo Bonfil como “la expresión espacial, en un momento dado, de, un proceso histórico particular... (1973: 177). (Giménez, 1999, P.p.39-40).

En este sentido podemos pensar en la serranía de Tepoztlán y Tlayacapan como una región en cuanto a un constructo cultural, más allá de las delimitaciones municipales, puesto que el estudio solo implica los pueblos que están a los lados de esta serranía, aunque ambos municipios tienen mucha más extensión territorial.

En este sentido podemos hablar de zonas o regiones, como paisajes culturales, que engloban la biodiversidad en un sentido amplio, las relaciones humanas que se generan alrededor del ambiente. Siguiendo a Guillermo de la Peña, tenemos que, el concepto de región, se ha usado en varias disciplinas, en la biología está ligado a los conceptos de nicho ecológico y ecosistema, para la geografía ha pasado de ser un concepto delimitante del estudio fisiográfico, a incluir una perspectiva histórica.

No se trata de una categoría trans-histórica, no expresa una definición real, no es un concepto unívoco (monotético) en torno al cual pueda construirse un tipo ideal o una teoría general de las regiones. Por el contrario: es un concepto histórico, politético, cuyo significado se modifica por circunstancias de tiempo y lugar. (Pero ¿no ocurre lo mismo con algunos de los conceptos clave de la antropología social: parentesco, matrimonio, religión, campesinado, sin que por ello dejen de ser útiles y necesarios?). Refiere a “un espacio privilegiado de investigación” (Bellingeri, 1979); pero supone un planteamiento previo de problemas a partir de

teorías y conceptos “transregionales”; se trata, en fin, de un recurso metodológico de particular importancia, que puede incluso ser exigido por la propia teoría. (De la Peña, 2006, p.45).

La idea de pensar en una región o regiones, como unidad de análisis, permite primero pensar en una delimitación geográfica del territorio, que puede no estar sujeta a los parámetros institucionales, por ejemplo las fronteras que delimitan los municipios, estados o países, sino que, esta delimitación tiene que ver más con rasgos culturales, es decir, permite pensar en grupos de personas, que comparten características culturales en cierta distribución espacial, que han sido heredados históricamente a manera de patrones, durante cierta época u horizonte.

Tenemos así que el término región sociocultural implica pensar metodológicamente en el contexto histórico, en este caso generacional de la zona de estudio, así como en el acercamiento geográfico, lo cual se puede lograr gracias a la conjunción teórica metodológica que brindan los Estudios Culturales.

Cuando hablamos de región como unidad de análisis, se comprende que la zona puede incluir territorios geográficos que pertenezcan a distintas provincias, municipios, estados, países o incluso continentes. Gilberto Giménez, en su texto *La Frontera Norte como representación y Referente Cultural en México*, procura abordar la problemática de la frontera desde el punto de vista de la percepción y de la representación social, bajo la hipótesis de que las fronteras realmente no existen como tal, puesto que operan bajo los constructos y delimitaciones, que si bien a veces pueden coincidir con delimitaciones geográficas naturales, en general son abstractas y contradictorias, por lo que para entender esta perspectiva de fronteras, hay que pensar el territorio fuera de los marcos de la institucionalidad, sino por como las fronteras son comprendidas, vividas, representadas y respetadas por los actores sociales de uno y otro lado de la misma.

Por eso no son “fronteras”, sino límites, las divisiones y subdivisiones político-administrativas en el interior de un territorio nacional, como son los límites de los estados dentro del sistema federal mexicano, o los límites de los departamentos en Francia. La

discontinuidad que caracteriza a una frontera puede ser no sólo territorial, sino también económica, lingüística, cultural y hasta religiosa. Por eso hablamos de fronteras económicas, de fronteras lingüísticas y de fronteras culturales, que pueden coincidir o no con las fronteras geográficas (Giménez, 2007, pag.21).

Es decir, la misma génesis de las fronteras está ligada con el surgimiento de los imperios y después de los Estados Naciones modernos y por supuesto como con la emergencia de los nacionalismos.

Es decir, el territorio solo existe en tanto que sea valorado objetivamente dependiendo de las necesidades, un mismo espacio puede ser “una zona blanca” como zona de refugio; como medio de subsistencia fuente de materia prima y productos económicos, como área protegida estratégicamente por un tema ambiental, social, cultural como las reservas; por su circunscripción político administrativa a un continente, a un país, a un estado, a una alianza, a un bloque, como “belleza natural” o como “maravilla del mundo”, como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como espacio de inscripción de un pasado histórico o de una memoria colectiva, como símbolo de identidad socioterritorial.

Para este punto es fundamental el ángulo de la percepción, puesto que las fronteras concebidas en términos lineales no abarcan la percepción que tienen de su propia zona fronteriza aquellos que la habitan, o también la percepción que tienen los habitantes del interior de los “fronterizos” y su zona.

El concepto que se procuró recuperar de la nueva geografía es el de territorio o territorialidad. Se trata de un concepto extraordinariamente importante, no sólo para entender las identidades sociales territorializadas, como las de los grupos étnicos, por ejemplo, sino también para encuadrar adecuadamente los fenómenos del arraigo, del apego y del sentimiento de pertenencia socio-territorial, así como los de la movilidad, los de las migraciones internacionales y hasta los de la globalización (Giménez, 2005, pag.9).

Para nuestro caso, encuentro que los límites geográficos institucionales que funcionan como delimitaciones a nivel Federal ya sea para marcar las delimitaciones de los Estados o para designar un territorio como área ecológica protegida, no contemplan el uso real que se le da al espacio, puesto que desde mi perspectiva es una zona que obedece a los mismos dominios culturales y simbólico, además de un continuo intercambio simbólico por todo el sistema mayordomal y de procesiones a sitios sagrados, que usan todavía los pueblos de la región conservando las rutas ancestrales de sus antepasados.

En cambio, cuando se le considera como lugar de inscripción de una historia o de una tradición, como la tierra de los antepasados, como recinto sagrado, como repertorio de geosímbolos, como reserva ecológica, como bien ambiental, como patrimonio valorizado, como solar nativo, como paisaje natural, como símbolo metonímico de la comunidad o como referente de la identidad de un grupo, se está enfatizando el polo simbólico-cultural de la apropiación del espacio. Como decíamos más arriba, esta dimensión cultural del territorio es de capital importancia para entender, por ejemplo, la territorialidad étnica. (Barabas, 2003: 20 ss.) (Giménez, 2007, pág.11).

Entonces tenemos que para hablar de un territorio tendríamos que pensar a la vez en cuáles son las fronteras que lo delimitan, más allá de las establecidas institucionalmente. Entonces hablamos del territorio no solo como una delimitación geográfica física, sino el territorio como representación simbólica. Siguiendo a Gilberto Giménez tenemos que, según

J. Bonnemaïson (1981: 249-262) distingue tres niveles del territorio que hoy estudian los geógrafos: 1) el territorio estructural y objetivo representado en los mapas y estudiado por la geografía física; 2) el territorio vivido y subjetivado, que estudia la geografía de la percepción; y 3), el territorio cultural concebido como lugar de una escritura geo-simbólica (Giménez, 2007, pag.22).

Esto desde un punto de vista epistemológico, la Geografía Cultural y el análisis del territorio como espacio es concordante con las premisas básicas de la Etnografía, el trabajo de campo y la

observación participante. Se entiende que existe una realidad territorial “externa” aparentemente inmutable y visible de igual para todos, una realidad territorial “interna” y no visible, que no deja de coexistir con la primera, filtrada dependiendo de los diversos visores según los modos de quienes las viven.

La primera de estas, es la comprensión del territorio desde su dimensión cultural, lo que permite entender la organización social de un modo diferente. La función primordial del paisaje es servir como símbolo metonímico del territorio no visible en su totalidad, siguiendo a Giménez. Así el territorio deja de ser el estipulado por las categorías tradicionales.

En cambio, cuando se lo considera como lugar de inscripción de una historia o de una tradición, como la tierra de los antepasados, como recinto sagrado, como repertorio de geosímbolos, como reserva ecológica, como bien ambiental, como patrimonio valorizado, como solar nativo, como paisaje natural, como símbolo metonímico de la comunidad o como referente de la identidad de un grupo, se está enfatizando el polo simbólico-cultural de la apropiación del espacio (Giménez, 2005, pag.10).

Por lo tanto las fronteras pasan a conformar parte del territorio representado internamente por los actores sociales, que está incorporado a su vida cotidiana y a sus sistemas de valores en términos de lo simbólico.

La función primordial del paisaje es servir como símbolo metonímico del territorio no visible en su totalidad, según el conocido mecanismo retórico de la parte por el todo. Una serie de expresiones recurrentes en la reciente literatura geográfica remite directamente a esta función, como, por ejemplo, la idea de que el paisaje es un “resumen del territorio”, o “una ventana abierta sobre el territorio”, o “el elemento visible del espacio percibido”, o “la dimensión emblemática del territorio”, o un “mediador territorial”, o “la visión fugitiva del territorio vivido por los individuos que lo producen”, o “la faceta sensorial del territorio” o, finalmente, “la parte emergente del iceberg territorial” (Giménez, 2005, pag.15).

Esto es muy importante, porque en la zona, el sentido de comunidad y solidaridad son todavía parte de la vida cotidiana de los pobladores, sigue existiendo una cohesión e integración de las comunidades rurales en el territorio, es decir sigue siendo objeto de un fuerte apego afectivo, se presenta como un reflejo en el cual las comunidades proyectan su imaginario, sus valores y su identidad por medio de la práctica de diferentes ritos que involucran a la montaña.

La imagen del “terruño” aunque pareciera localista o bucólica sigue vigente en las comunidades y, a pesar de la desterritorialización que se supone aqueja a las comunidades, en este caso de Tepoztlán y Tlayacapan, es relativa en términos simbólicos y subjetivos. Conceptos que despiertan sentimientos como distancia, memoria, el recuerdo o nostalgia, están presentes hasta en el más cosmopolita.

A pesar de que Tepoztlán y Tlayacapan, como los dos centros urbanos más representativos, han presenciado un flujo migratorio continuo, esto no ha debilitado el arraigo socioterritorial ni ha desintegrado a las comunidades, como se podría esperar en aras del capitalismo y la globalización. Y paradójicamente incluso han reforzado y revitalizado sus identidades con la presencia de nuevos pobladores. Esto se puede observar en la organización del ciclo de las mayordomías en ambos municipios, que sigue estando vigente y que en algunas ocasiones involucra a nuevos habitantes que están dispuestos a asumir “un cargo”¹⁷.

3.3 Los Estudios Culturales y la Geografía Cultural en México

En el Tratado de Geografía Humana, que coordina Daniel Hiernaux y Alicia Lindón, Federico Fernández Christlieb abre su capítulo Geografía Cultural con una premisa que retomo para

¹⁷ Asumir un cargo en el sistema de mayordomías implica la responsabilidad de “hacerle su fiesta al Santo”, pagar la música, la comida, etc. Y aunque la comunidad ayuda, la responsabilidad cae en el mayordomo.

hablar de Geografía Cultural. “Llamamos geografía cultural a una forma de estudiar el espacio y no a una rama de las ciencias geográficas” (Fernández, 2006, p.220).

La brecha que abre la Geografía Cultural como parte de los Estudios Culturales, es la posibilidad transdisciplinaria de varias áreas de estudio. El espacio como objeto de estudio es entendido también por el investigador, por lo que el método etnográfico fue parte de las herramientas constitutivas. Esta perspectiva permite comprender el espacio sin separar sus componentes naturales de los sociales, en todo caso observar la simbiosis.

Fernández explica la influencia del Romanticismo alemán, en la consolidación de la corriente epistemológica. El hecho de que el Romanticismo alemán permeará la ideología en que se gesta la Geografía Cultural, pone en la mesa el hecho de la importancia de buscar el *volkgeist* (el espíritu de los pueblos) a través de la tradición oral, como es el conocido caso de los cuentos de los hermanos Grimm.

Al comenzar el siglo XX, la teoría occidental de la Geografía estaba profundamente marcada por los trabajos realizados en Alemania durante el siglo anterior. Tanto en Francia, como en Inglaterra como en los Estados Unidos, los geógrafos respondían todavía a los planteamientos formulados por sus colegas alemanes. En este último país se recuperó, después de la Primera Guerra Mundial, parte de la tradición alemana que en Europa parecía tener cierto rechazo. En la década de 1920, Carl O. Sauer, catedrático de la Universidad de Berkeley, abrió la línea de la geografía cultural. Es importante decir que Sauer es hijo de inmigrantes alemanes y que buena parte de su formación básica se desarrolló en Alemania, de manera que estamos ante un conocedor de la lengua y de los autores de ese país (Speth, 199: vii-xiii). Estamos también ante el geógrafo que revitalizó el interés por estudiar áreas culturalmente lejanas desde una práctica romántica. En el trabajo de Sauer se ve un distanciamiento con la geografía norteamericana en boga y una atención a los trabajos de los alemanes Otto Schlüter, Alfred Hetter, August Meitzen, Hermann Wagner, Eduard Hahn y Siegfried Passarge, sin descontara a clásicos como Humboldt, Ritter y Ratzel (Sauer, 1982: 351) (Sauer, 2006, p.221).

La escuela de Berkley con Carl Sauer, da línea a una forma de entender el paisaje como una unidad, que es equivalente a términos como área o región. Hacia finales del siglo XX, la idea de paisaje pasó de concebirse como resultado del medio natural moldeado por la cultura a ser analizado como un sistema simbólico, por lo que el paisaje se moldea a partir de creencias, ideologías, significados y valores, lo que permite que pueda ser leído como un texto.

En el siglo XIX el concepto de paisaje pasa del mundo de las artes al de la ciencia y se inserta en la geografía como una categoría que conjunta y devela elementos naturales y humanos. Entonces, se dan las primeras reflexiones orientadas a considerarlo como un método geográfico para el estudio de las regiones de la superficie terrestre, por lo que, desde su surgimiento, es una categoría que en la Academia está muy ligada con la de región. De acuerdo con Troll (2007:71), las primeras apariciones del concepto paisaje (*landschaft*) en la literatura académica se dan en 1884 y 1885, con los alemanes Oppel y Wimmer. Posteriormente, Carl Sauer le da un gran impulso a través de su texto de 1925, *La Morfología del Paisaje* (Ramírez, 1995, 68).

El estudio del paisaje, desde estas perspectivas, tiene vínculos profundos con el Romanticismo, tanto la escuela norteamericana de Sauer, como la suerte de que en México llegara Alexander von Humboldt con la misma línea.

De acuerdo con Nicolás Ortega (2009:27) este enfoque se inicia a principios del siglo XIX promovido por Humboldt y después es retomado por otros geógrafos notables entre los que destacan Reclus y Vidal de la Blache. La idea es que el paisaje refleja un orden geográfico donde naturaleza y cultura quedan comprendidas: “El paisaje expresa fisonómicamente una organización, el resultado unitario, integrador, de un conjunto de combinaciones y relaciones entre sus componentes” (*Ibid.*). Fue sin duda una categoría que sirvió para que los viajeros que descubrieron los recursos de los “nuevos mundos” pudieran reportar sus hallazgos y sistematizarlos (Ramírez 1995, p.85).

El Romanticismo alemán, también es el contexto de Alexander von Humboldt. “Humboldt presenta el análisis de la naturaleza como un proceso compuesto por observador y objeto en una

síntesis unitaria de mutua vinculación.”(Jiménez, 2015, p. 58). Reflejado en descripciones “románticas” de la naturaleza, desde su subjetividad, su percepción, su occidentalidad, su eurocentrismo incluso, etc.

Alexander von Humboldt había establecido que el estudio del entorno permitía descifrar la existencia de relaciones entre la materia animada e inanimada (Humboldt, 200, t.I:346). Con el objeto de explicar la diversidad ambiental, particularmente en lo concerniente a las especies vegetales (Capel, 1988: 169-26), Humboldt había introducido el concepto de medio (Claval,1996:63). Carl Ritter fue quien aplicó dicho concepto a la relación entre la naturaleza y los grupos humanos (Stoddart, 1988: 169-170), mientras que, décadas después, Friedrich Ratzel utilizó estas nociones para explicar la distribución de las diferentes culturas en el ambiente y su movilidad en los territorios (Ratzel,1987). A él debemos el término *Kulturgeographie* acuñado en 1875. (Sauer, 2006, p.221).

Las áreas disciplinares que se abordan desde una perspectiva transdisciplinar, presentan en sí mismas, una complejidad metodológica. Liliana López en: “La geografía cultural en México: entre viejas y nuevas tendencias”, nos hace reflexionar sobre el camino que ha tenido la Geografía Cultural en nuestro país. Podemos advertir que esta perspectiva está compuesta por dos conceptos clave: los estudios geográficos y los estudios culturales, paradigmas que por lo tanto también dependen de la corriente epistemológica de la que se parte y del momento histórico en el cual se inscriban.

La geografía cultural se desarrolló básicamente a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI, con dos episodios clave. El primero giró alrededor de la Escuela de Berkeley; el segundo sigue en proceso y se ha dado en el marco de la llamada nueva geografía cultural. A lo largo de este tiempo, tanto el objeto de estudio como los métodos utilizados han cambiado según el ámbito académico del investigador y del momento en el que se encuentre. Lo mismo ha ocurrido con los múltiples conceptos asociados, tales como la cultura, la identidad, el paisaje y el territorio (López, 2010, p.206).

La propuesta metodológica desde la geografía cultural se basa en la problematización de la cultura en una dimensión espacial. Reflejándose en estudios del espacio que está construido socialmente, que se puede ver materializado en determinados paisajes. “El paisaje es el resultado de la forma en que se ha ido modelando la superficie terrestre a través del tiempo, por medio de agentes tanto humanos como ambientales” (López, 2010, p.2068); de modo que en él se pueda apreciar agentes y elementos de la cultura de la sociedad que los plasma, que pueden dar fe de sus estructuras de poder, sus modos de producción, el intercambio económico, sus prácticas cotidianas, su tecnología, sus relaciones simbólicas y sus procesos históricos.

Nuestra posición geográfica como Nación, juega un papel importante en la propia construcción de nuestra historia, nuestra condición colonial y por lo tanto la herencia occidental y de la propia geografía cultural, para nuestro caso. Dice Liliana López que “hablar de geografía cultural en México, presenta de entrada tres problemas. El primero se refiere a la geografía, el segundo a la cultura y el tercero a México” (López, 2010, p.206).

Se podría considerar que la geografía cultural en México, enmarcada en la tradición occidental, empezó con las crónicas de los conquistadores. En particular, las llamadas Relaciones Geográficas, que describen a los diferentes pueblos y regiones de la Nueva España en el siglo XVI. Era un recurso para que las autoridades conociesen los territorios ocupados; para que imaginaran y consideraran sus características físico-ambientales, económicas, políticas, demográficas y culturales. En tal virtud, los virreyes, audiencias y otras personas del gobierno enviaron un cuestionario a los gobernadores, corregidores o alcaldes mayores para que narraran las características de los lugares que se encontraban bajo su jurisdicción. Entonces, quedaron asentados aspectos tales como los nombres de los pueblos, las costumbres, las enfermedades, las formas de gobierno, los caminos existentes, entre otros elementos de información que serían enviados a los reyes en España y al Consejo de Indias (López, 2010, p.210).

De la misma forma, la cercanía a Estados Unidos también ha influido tanto en la historia de México como en la de la Geografía Cultural, puesto que las primeras expediciones de la ya

conformada escuela, se realizaron en Baja California. La influencia de la escuela norteamericana permeó parte del pensamiento académico sobre geografía en el siglo XX en México.

La geografía cultural, *Kulturgeographie*, fue introducida al léxico geográfico por Friedrich Ratzel, un geógrafo alemán del siglo XIX. Sin embargo, como disciplina, se cimentó en la segunda década del siglo XX. Su primer auge se asocia invariablemente a Carl Sauer y a su liderazgo en la escuela de Berkeley. La Universidad de California, donde trabajó desde 1923 hasta 1957, le ofreció un medio adecuado, donde las relaciones interdisciplinarias, en particular con los antropólogos fueron de gran importancia para él. Sauer, de ascendencia alemana, se vio influido por las ciencias históricas, geográficas y culturales alemanas, a través de autores como Eduard Hahn, Alfred Hettner y Friedrich Ratzel; de norteamericanos como George Marsh y de británicos como Vaughan Cornish y H.J. Fleure (Sauer, 1974; Jackson, 1992: 11). Un punto de partida importante y documento central en su pensamiento fue *La Morfología del Paisaje*, escrita por él en 1925, donde define al paisaje como la forma de la tierra (*land shape*), misma que depende, en su proceso, no sólo de los elementos físicos, sino también de los culturales (Sauer, 1925) (López, 2010, p.211).

En ese momento el corte cuantitativo estaba influenciado por el positivismo y estaba quizá más allegado a las ciencias exactas. La cultura se estudiaba desde las también nacientes academias de antropología, las cuestiones demográficas y urbanísticas desde las escuelas sociológicas.

En un primer momento las problemáticas se encontraban en los temas tradicionales de la cultura, como lo son la religión, la raza, los grupos étnicos y sus lenguas, reunidas en compilaciones más de corte monográfico. Con el giro cultural, la caída de los grandes metarrelatos, el ímpetu de la posmodernidad, etc., los trabajos dejaron de ser solo descripciones de lugares, paisajes y parajes, así como de categorizar características de sus pobladores, sus formas de vida y de expresión, incorporando ahora diferentes problemáticas derivadas de la

socialización como las cuestiones urbanas, problemáticas de género, ambientales, es decir, del espacio que se construye socialmente.

En el contexto del siglo XX la geografía cultural tenía posturas teóricas enraizadas en el positivismo, comenzaron a ser cuestionadas metodológicamente, ya que el trabajo de campo consistía simplemente en un grado de observación, digamos superficial, complementando con investigación documental. En cambio, la incorporación de metodologías como la observación participante, la realización de entrevistas, el tratar de llegar a capas más profundas de la sociedad, se desarrollaban en el ámbito de las ciencias sociales. En cuanto a las líneas teóricas, en geografía cultural, tenían que ver más con geología y las ciencias de la tierra, que con la historia o las humanidades.

En los años setentas, la geografía cultural vislumbró nuevas perspectivas a través de los geógrafos humanistas, entre los que destacó Yi Fu-Tuan, un norteamericano de origen chino. Sus ecos llegaron a México y se habló de geografía de la percepción, de los mapas mentales, pero poco se hizo en términos de investigación; Peter Gould y Kevin Lynch eran referencias importantes, así como algunos filósofos de la fenomenología como Ernest Cassirer. Sin embargo, la mayoría de los trabajos enfocados en la geografía humana, publicados en las revistas y libros de las instituciones mexicanas de la época, hacían planteamientos se centraban en el territorio visto desde lo económico y lo social. De modo tal, que si entre sus artículos encontramos términos típicamente culturales, como podría ser el paisaje, lo utilizan bajo esa influencia. (López, 2010, p.214)

En México, en la segunda mitad del siglo XX, cuando se vivía el fervor del posicionamiento ideológico hacia el marxismo, siguiendo a Giménez (1999) afirma que el interés por el estudio de la cultura como objeto de una disciplina específica y con una perspectiva teórico-metodológica también específica, se puede vincular a la introducción de las obras de Antonio Gramsci en los años setenta, gracias a Alberto M. Cirese, obras que se tradujeron y se difundieron rápidamente en nuestro país al calor de la atmósfera marxista, materializándose en un “Primer seminario

sobre culturas populares en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), en julio de 1979, bajo el patrocinio de su entonces director, Guillermo Bonfil. El seminario subsiguiente que impartió sobre el mismo tema en la UAM- Xochimilco, en agosto de 1981, pueden considerarse como hitos importantes en el desarrollo de los estudios culturales en México” (Giménez, 1999, p.121).

Pero también Giménez, añade inmediatamente que si bien la lectura gramsciana amalgamó muy bien en la sociedad mexicana y el estudio de las clases subalternas se adecuó, al contexto cultural en donde ya existían antecedentes en cuanto a investigaciones culturales “como lo demuestran los trabajos de George M. Foster sobre “cultura de conquista” y “culturas tradicionales en México, y los de Vicente T. Mendoza sobre el cancionero popular mexicano (1954 y 1982) (Gimenez, 1999, p.122),” de corte evidentemente populista, porque en México, la arqueología que ya se practicaba desde la época porfirista, con la influencia de la escuela norteamericana de Franz Boaz que se difunde con Manuel Gamio y José Calvo, entre otros, consolidándose con el nacimiento del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), por lo que ya había, por decir así, los primeros pasos de una tradición antropológica indigenista que trató de forjar la imagen del pasado glorioso del México prehispánico y la riqueza del territorio mexicano como símbolos de patria.

Al mismo tiempo la construcción del estado moderno mexicano y la identidad nacional, como con el paisajista José María Velasco, quien retrata un bucólico México prerrevolucionario, por medio de las artes y el muralismo implicaron la temática de la cultura para construir esta dimensión de la “cultura nacional” o el “nacionalismo”, que implicó el estudio de las culturas populares. La construcción del paisaje, entendido como esa concreción de las relaciones históricas y geográficas, desde una visión sistémica de la cultura.

En 1997 se realizó en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM el Primer Coloquio Internacional de Espacios Imaginarios, con temáticas desde la filosofía, la geografía, el teatro, la literatura e historia, psicología y arte. En ese mismo año se realizó el Sexto Congreso

Internacional de la Asociación de Estudios Semióticos, llevado a cabo en Guadalajara, en donde uno de los temas centrales fue el estudio del espacio. Después la geografía cultural fue integrando temas de imaginarios sociales, la habitabilidad, el análisis del sentido y la dimensión simbólica de las múltiples actividades humanas.

El paisaje es el resultado de la forma en que se ha ido modelando la superficie terrestre a través del tiempo, por medio de agentes tanto humanos como ambientales; en él quedan plasmados los agentes y elementos tales como la sociedad que lo construye, su cultura, sus estructuras de poder, sus modos de producción, el intercambio, sus prácticas cotidianas, su tecnología, sus relaciones simbólicas y sus procesos históricos. (López, 2010, p.210)

Por lo que si pensamos en el paisaje como imagen, implica no solo ver las características geográficas, sino pensar en sus habitantes y en sus características, sus formas de vida y expresión cultural. “En 2001 aparece por primera vez en la revista Investigaciones Geográficas del Instituto de Geografía de la UNAM, un artículo orientado hacia la geografía cultural, donde Juan Carlos Gómez diserta sobre el espacio vivido” (López, 2010, p.216).

Otra de las figuras importantes en la Geografía Cultural es Gilberto Giménez, que desde el Instituto de Investigaciones Sociales (UNAM), del que se pueden encontrar numerosos estudios de los últimos 30 años sobre teoría de la cultura, análisis del discurso, representaciones sociales, geografía cultural, el arraigo, el paisaje, la identidad y su relación con el territorio.

También destaca Esteban Barragán López, del Colegio de Michoacán, por sus trabajos entre las montañas y cañadas del sur de Jalisco límites con Michoacán y García Zambrano por sus trabajos sobre el *Altépetl*, Julio Glockner que ha explorado los pueblos cercanos al Popocatepetl y los volcanes explorando su relación con ellos, Patricia Arias y Hiernaux Daniel desde la Universidad de Guadalajara, estudió la diversidad cultural del entorno rural y su transformación socio territorial y Alicia Lindon en cuanto a los temas que tienen que ver con la vida cotidiana, las tipofilias y topofobias, desde el Colegio de Sonora, José Manuel Valenzuela con temas relacionados a la migración y fronteras, entre otros.

3.4 Los Geosímbolos

Así como en el apartado anterior se revisó como los estudios culturales y la geografía cultural en México tuvieron antecedentes directos del Romanticismo y la influencia de los estudios de Sauer en la escuela mexicana, en este apartado procuro retomar el otro pilar constitutivo de la escuela de la Geografía cultural en México que es la Escuela Francesa.

El concepto de geosímbolo es una elaboración del geógrafo francés Joël Bonnemaison (1940-1997[†]), quien representa en Europa la corriente llamada “humanista” en geografía. Según este autor, “un geosímbolo puede definirse como un sitio, un itinerario o un espacio que, por razones religiosas, políticas o culturales, reviste a los ojos de ciertos pueblos y grupos étnicos una dimensión simbólica que los fortalece en su identidad” (2004:56). Este concepto permite profundizar el papel de lo simbólico en el espacio y supone que los símbolos adquieren mayor fuerza y relieve cuando se encarnan o se fijan en lugares y parajes concretos.

Desde esta perspectiva, el espacio cultural se presenta como un espacio geosimbólico cargado de afectividad y de significados: “en su expresión más fuerte –dice nuestro autor– se convierte en territorio santuario, es decir, en un espacio de comunión con un conjunto de signos y de valores [...]” (Bonnemaison, 1981:249). En conclusión, “el geosímbolo es un marcador espacial, un signo en el espacio que refleja y forja una identidad. Puede ser un lugar santo (Jerusalén, Roma), un lugar venerado (la Casa Blanca en Washington, una montaña, un monumento), un lugar sagrado (papel de los robles, fontanas sagradas, bosques y calvarios en Bretaña). [...] Estos lugares o sitios expresan, en efecto, un sistema de valores comunes que pueden dar origen a peregrinaciones” (Bonnemaison, 2004:55). (Giménez & Héau, 2007, p.17).

Desde esta perspectiva la apropiación del espacio, para nuestro caso la serranía de Tepoztlán Tlayacapan, desde las personas que viven en la región, la montaña sigue siendo un espacio

geosimbólico, puesto que hay un claro sentimiento de pertenencia, que adquiere la forma de una relación de esencia afectiva, e incluso amorosa, con el territorio. En este caso el territorio se convierte en un espacio de identidad o, si se prefiere, de identificación, y puede definirse como “una unidad de arraigo constitutiva de identidad” (Bonnemaison, 2004:130). (Giménez & Héau, 2007, p.12).

Desde esta perspectiva de la Escuela Francesa de la Geografía Cultural, “La función principal del paisaje es la *condensación metonímica del territorio no visible en su totalidad*, según el conocido mecanismo retórico de la parte por el todo. (Giménez & Héau, 2007, p.21), Es decir, el territorio como espacio geosimbólico, obedece a la metonimia, que es una figura retórica de pensamiento, que consiste en designar una cosa con el nombre de otra cosa, con la que existe una relación, ya sea de contigüidad espacial, temporal o lógica, por la que se designa.

En nuestro caso los ejemplos son los nombres de los cerros, *El Sombrerito*, *La Ventanilla* y el cerro de *La Tonantzin*, se llaman de esa forma porque en los tres casos la forma de los cerros pues tiene la forma en el caso de *La Tonantzin* de una cabeza, y sí de mujer porque parecería que tiene su “pelito femenino”, a diferencia de otra “cabeza” que no está dentro del área geográfica que estudio, pero está muy cerca, en donde esta la zona arqueológica Chalcatzingo, y a la montaña se le conoce como “El Gorila”, porque efectivamente parece un gorila desde la distancia y desde varias perspectivas. En el caso de los cerros *La Ventanilla*, la toponimia corresponde a que es una cumbre de donde se tiene una buena vista de todo el valle sin la necesidad de subir muy alto por así decir, dice la gente “que de ahí cuidaban que no vinieran los españoles”. *El Sombrerito*, pues es una meseta chica que da la impresión que está superpuesta en la montaña. O del lado de Tepoztlán, *El Cerro del hombre*, que figura una silueta humana. En los ejemplos, el signo le da el nombre y la cosa queda significada.

Bonnemaison (2004:60-61) distingue diversos tipos de paisaje: 1) El paisaje como marco de vida, como entorno de la vida cotidiana. 2) El paisaje-patrimonio, elemento de la memoria colectiva de los pueblos. 3) El paisaje-recurso, valorado en términos mercantiles, como son los

paisajes turísticos que “se venden bien”⁴) El paisaje-identidad, que por los signos que presenta permite a los grupos humanos situarse en el tiempo y en el espacio e identificarse con una cultura y con una sociedad. “Entendamos que nuestros paisajes, nuestros terruños y nuestros bosques son, lo mismo que nuestra lengua, la sustancia de nuestra identidad y el fundamento de nuestra personalidad colectiva” (2004:61). (Giménez & Héau, 2007, p.21).

En el caso de Tepoztlán y Tlayacapan, podemos identificar estos tipos de paisaje, que han sido descritos desde el primer capítulo, como la montaña como marco de vida que es transitada de manera continua por la gente de la región y tiene un sistema de mayordomías vigente con relación a la montaña, como patrimonio solo pensar en su categoría de pueblos mágicos y, paisaje e identidad, que se nota en la relación que la gente tiene con los cerros. Y que desde la perspectiva de la geografía cultural los podemos observar conceptualizados como geosímbolos.

Desde esta perspectiva, los geosímbolos, pueden encontrarse de tres formas diferentes. La primera como “bienes ambientales”. Estos pueden ser las áreas ecológicas en sus múltiples clasificaciones, los paisajes naturales, los paisajes rurales y urbanos, las comarcas, villas, los sitios arqueológicos, los monumentos, los sitios pintorescos o conmemorativos, la red de caminos y brechas, los canales de riego, o cualquier peculiaridad del hábitat, en general, cualquier elemento de la naturaleza antropizada.

Desde este punto de vista, los llamados "bienes ambientales" —como son las áreas ecológicas, los paisajes rurales, urbanos y pueblerinos, los sitios pintorescos, las peculiaridades del hábitat, los movimientos, la red de caminos y brechas, los canales de riego y, en general, cualquier elemento de la naturaleza antropizada— deben considerarse también como "bienes culturales" y por ende como formas objetivadas de la cultura. (Giménez, 1996, P. p. 14- 15).

La segunda forma es la de entender el territorio como marco o área de distribución de instituciones y prácticas culturales, específicas o geolocalizadas, como las fiestas del ciclo anual que obedecen al temporal y a las mayordomías en Tepoztlán y Tlayacapan. Los rituales

específicos que acompañan el ciclo de la vida, las costumbres y tradiciones locales, las danzas, las formas lingüísticas, etc.

Y de una tercera forma el territorio es entendido como objeto de representación y apego afectivo, que implica pensar en esta parte que se explicaba del paisaje-identidad, que implica pensar incluso en expresiones como “la belleza natural de los cerros”.

En este caso los sujetos (individuales o colectivos) interiorizan el espacio integrándose a su propio sistema cultural. Con esto hemos pasado de una realidad territorial “externa” culturalmente marcada a una realidad territorial “interna” e invisible, resultante de la filtración subjetiva de la primera, con la cual coexiste. Esta dicotomía –que produce la distinción entre formas objetivas y subjetivas de la cultura– resulta capital para entender que la “desterritorialización” física no implica automáticamente la desterritorialización en términos simbólicos y subjetivos. Se puede abandonar físicamente un territorio, sin perder la referencia simbólica subjetiva al mismo tiempo a través de la comunicación a distancia, la memoria, el recuerdo y la nostalgia. Cuando se emigra a tierras lejanas, frecuentemente se lleva “la patria adentro” (Giménez, 1996, p.15).

El sentimiento de pertenencia y la construcción de la identidad van de la mano, Giménez también retoma algunos conceptos de Pierre Bourdieu, como el de Habitus, como parte de esa internacionalización de la cultura; el de capital cultural, que puede aparecer en forma de bienes patrimoniales, las prácticas legitimadas mediante la institucionalización del Estado.

La “topofilia” (Yi-Fu Tuan, 1974:42), es decir el apego afectivo al territorio y particularmente al lugar de origen, parece ser una constante antropológica en la relación del hombre con su medio ambiente que, en cuanto tal, trasciende las condiciones sociales y los niveles de desarrollo. Y ello es probablemente así porque el entorno territorial ha representado siempre para el hombre –cualquiera sea su condición social y su nivel de Cultura– lo familiar y conocido, lo bello y lo saludable, un ámbito de seguridad y abrigo, una extensión del propio hogar y, un medio para construir su identidad y mantenerse en comunión con su pasado. Lejos de cancelar

el amor al territorio, el impacto de la urbanización ha contribuido más fiel a revalorar hasta el grado de contribuir de convertir en “patrimonio cultural” digno de ser conservado incluso a la “naturaleza salvaje” (ibíd.: 102). De aquí la multiplicación de parques nacionales y de grandes reservas ecológicas para proteger ecosistemas en el mundo entero (Giménez, 1996, p.24).

Para concluir el capítulo, voy a mencionar algunos trabajos que retoman la perspectiva de los Estudios Culturales en contexto latinoamericano, a manera que sirva como un estado del arte en cuanto a lo que se ha hecho similar al presente estudio, que desde un inicio dio rumbo a la presente investigación.

3.5 Estado del arte, algunos estudios de geosímbolos

Uno de los primeros artículos que encontré relacionados con el tema, fue el de Fabián Claudio Flores y Marcos Bruno Giop de la Universidad Nacional de Luján, Buenos Aires, en donde propone la ciudad de Luján, como principal centro de peregrinaje religioso mariano de Argentina. El estudio es una aproximación a la apropiación del espacio público principalmente del centro histórico, que está relacionada a un modelo espacial donde el catolicismo ha tenido un papel central, tanto en la traza urbana como en las relaciones sociales que se gestan, mediante el concepto de geosímbolos, entendidos como huellas identitarias que marcan lugares y expresan sentidos.

El artículo identifica y presenta una cartografía de los geosímbolos religiosos que se advierten tanto en el espacio público, como en el espacio privado, visibilizando los procesos de diversidad religiosa y de expresiones desiguales de apropiación del territorio, como lo que nombran como una hierápolis católica, espacio por excelencia del turismo religioso.

Por un lado, un fenómeno interesante que tiene emergencia en el núcleo histórico, es la creciente presencia de elementos reunidos bajo la categoría *New Age*. Como mencionábamos

anteriormente, tanto la categoría misma como el conjunto de geosímbolos que se encuadran allí son diversos y polisémicos. Desde íconos del ying-yang del taoísmo, locales comerciales que exponen y comercializan bienes relacionados al orientalismo, tarot, cursos de reiki, terapias alternativas, prácticas de yoga y meditación, hasta imágenes de buda en altares privados de uso público son algunas de las manifestaciones presentes. Todo ello da cuenta de procesos de individuación de las creencias y desinstitucionalización de lo religioso, pero también de usos “más seculares” de la simbología religiosa, por ejemplo las vidrieras decoradas con figuras del Buda. En este sentido, el universo de los geosímbolos asociados a la *New Age* prevalece en las calles comerciales, como San Martín y muy relacionadas a la apropiación de estos símbolos en tanto mercancías. (Flores & Giop, 2017, p. 185).

El trabajo me parece pertinente, puesto que hay una propuesta de cartografía sagrada aunque el contexto sea urbano. Este contexto me parece que puede contrastarse con el ambiente de Tepoztlán, en donde la religiosidad también se ha tornado en una serie de manifestaciones holísticas que incluyen los símbolos de diferentes religiones y culturas, resultando en una serie de sincretismos observables.

Otra referencia que me pareció importante es el trabajo de Carlos Alberto Zambrano Barrera, publicado en la Revista Virtual de Geografía, Cultura y Educación *AneKuneme*, de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia. En su artículo “Aproximación a la construcción de la ciudad a partir de los geosímbolos”, en donde se aborda la ciudad de Bogotá a partir de la construcción de sus iglesias católicas como un geosímbolo retomando conceptos desde la ontología del espacio y diferentes posturas teóricas sobre las formas de apropiación.

Para lo que retoma conceptos como el de espacio, que radica en las formas de apropiación, a diferencia de cualquier lugar, lo que da pie al concepto de territorio, en la medida en que se comportan “como soportes privilegiados de la actividad simbólica y como lugares de inscripción de las excepciones culturales” (Zambrano, 2014, p.57). Conceptos que retoma de Gilberto

Gimenez, afirmando que un espacio es un territorio cuando el espacio es apropiado y valorizado simbólica y/o instrumentalmente por los diversos grupos humanos.

Finalmente, el artículo hace un recorrido por algunos aspectos que inciden en la transformación de las primeras iglesias católicas como geosímbolos para el turismo cultural en Bogotá, en donde se puede observar el control territorial que implica tres tipos de operaciones: la creación de mallas, la implementación de nudos y la creación de redes a partir de las formas de ser de sus habitantes, es decir de un espacio cultural, que es un espacio geosimbólico.

También retoma a Bonnemaison, para abordar la categoría de geosímbolo, de la cual se retoma tres aspectos fundamentales: el político, el cultural y el sagrado, en donde precisamente la reflexión nos arroja la diferenciación de dos tipos de espacio: el profano y el sagrado.

En México encontramos también varios trabajos donde se retoma el concepto de geosímbolo, como el de Alberto Tapia Landeros de la Universidad Autónoma de Baja California, en “Algunos geosímbolos de Baja California. Identidad y memoria colectiva” en donde se presenta una descripción de algunos lugares de Baja California que históricamente han sido nombrados por el ser humano nativo y colono en virtud de su utilidad como sitios de referencia para orientarse al viajar, ya sea porque poseen agua, o porque han sido testigos de algún hecho relevante, o por algún motivo religioso, reconocidos en cultos indígenas sincréticos, destacados por razones políticas o por cualquier otra causa que justifique la asignación de un significado simbólico.

Al igual que la propuesta metodológica que presentó, la información sobre estos sitios se ha obtenido a través de investigación documental y registros orales, en visitas de campo y mediante entrevistas con la población circundante en el medio rural:

Indígenas, vaqueros, gambusinos, guías de cazadores, cazadores, pescadores, botánicos, zoólogos, exploradores, antropólogos, hierberos, campesinos, leñadores, mineros y recientemente campistas, personajes que han destinado gran parte de su vida a explorar y convivir en el medio natural bajacaliforniano (Tapia, 2009 p.142).

La descripción de estos geosímbolos se analiza también desde la perspectiva de Joel Bonnemaïson y Gilberto Gimenez. En la cultura del desierto estos lugares sagrados implican muchas veces la diferencia entre la vida y la muerte, por lo que no son solo accidentes geográficos, sino lugares naturales con representaciones sociales. Tapia hace una extensa recopilación de estos sitios incluyendo su localización y extensas referencias.

Pero además del uso material y objetivo que los actores sociales dan a los sitios y lugares, el sujeto rural les otorga otros significados. Algunos simbolizan conceptos, identidad, orgullo, capacidad, éxito, pertenencia, identificación. Esta gama subjetiva que los sitios y lugares representan para ellos es parte de su patrimonio cultural inmaterial (Tapia, 2009 p.142).

En esta misma línea Catherine Héau Lambert, investigadora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia y Gilberto Giménez, investigador del Instituto de Investigaciones Sociales, publican “El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad” en donde describen que los grupos de cazadores-recolectores que recorrían los desiertos del Septentrión mexicano se los apropiaban a través de sus circuitos de trashumancia optimizando el acceso a sus recursos, y al mismo tiempo plasmaban en los recovecos de sus relieves su cosmovisión, sus creencias y sus mitos (geosímbolos).

Por eso mismo contemplaban y vivían los paisajes del desierto como “paisajes rituales”. Pero como todo territorio, el desierto es también objeto de representación colectiva, esta representación tiene su eficacia propia como guía potencial de las prácticas y, por ende, de las políticas espaciales. El artículo ilustra esta eficacia confrontando dos visiones contrastantes de los desiertos norteros: por un lado, la de las autoridades coloniales y los políticos liberales del siglo diecinueve, por otro lado, la de los colonos anglosajones protestantes reconocidos como “pioneros”.

Como se puede observar en el capítulo, las categorías que otorgan los estudios culturales y particularmente la Geografía Cultural, como el de territorio, región, frontera, espacio, paisaje y geosímbolos, sirven para aproximarse a la región de la montaña de Tepoztlán y Tlayacapan.

Capítulo 4. La imagen del espacio sagrado

En el capítulo anterior se procuró hacer una revisión de la literatura sobre la escuela de los Estudios Culturales y la Geografía Cultural, en donde se puede observar, desde la misma conformación y ejecución de las disciplinas, que ha habido una discusión teórica y metodológica sobre qué es el espacio, y qué implica pensar en paisaje, región, territorio o un lugar, un sitio, una zona.

Voy a retomar el concepto de paisaje, para poder continuar con el planteamiento teórico que implica pensar en las categorías que nos otorga la geografía cultural, como el de región, territorio y paisaje, para aunarlo a la parte histórica que conforman precisamente ese paisaje, lo que tiene que ver con la cosmovisión y la herencia del mundo prehispánico que es lo que se desarrolla en este capítulo.

4.1 El Paisaje ritual

En la historia del arte, las primeras referencias al paisaje se hicieron desde la pintura, hacia el Renacimiento Italiano, momento en que el paisaje deja de ser periférico en la pintura y se convierte en el elemento de la misma. En este momento el paisaje tuvo la facultad de evocar a la naturaleza y por medio de esa evocación pudo despertar distintos sentimientos en quien lo observaba. Así, el pintor renacentista se vuelve consciente de su capacidad de abstraer y simbolizar el paisaje que observa, lo convierte en un cúmulo de significados que transmite al espectador. Lo anterior abrió una serie de posibilidades de contemplación que hasta aquel momento no se habían tomado en cuenta en el ámbito de la pintura.

Blanca Ramírez y Liliana López en *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo*, distinguen que para las ciencias, las categorías de espacio, paisaje, región, territorio y lugar han sido utilizadas indiscriminadamente. Así como en un

principio los estudios de geografía se enfocaban más a una recopilación de las características físicas, naturales, de los territorios, como se revisó en el capítulo anterior, los estudios del paisaje también estuvieron asociados al estudio del paisaje natural, del medio ambiente en un sentido romántico.

La idea de paisaje, como concepto académico, es una categoría relativamente reciente en las Ciencias Sociales, en particular de la geografía, en la cual se ha destacado en dos momentos en su evolución. En la primera mitad del siglo XX, se utilizaba para el análisis de las regiones, en las últimas décadas del siglo XX y lo que va de este, su uso está más en el marco de la sustentabilidad y la posmodernidad.

Sin embargo, el concepto es mucho más antiguo y pertenecía en gran medida al ámbito de los artistas. Las montañas, los jardines, los lagos, en fin, las formas visibles de la superficie terrestre fueron representadas con técnicas diversas durante toda la modernidad, bajo múltiples miradas que quedaban plasmadas en un jardín, en un lienzo, en una piedra, en los edificios, en una novela, en toda una serie de materiales propios del arte y que reflejaban los imaginarios de su propio tiempo, de su forma de entender el mundo. De acuerdo con Johnston et al. (1994:425), otro antecedente importante viene de la Inglaterra medieval, donde se usaba el término para aludir a la tierra controlada por el señor feudal o habitada por un grupo social concreto. Con base en los antecedentes en el ámbito artístico, Cresswell (2008:10) afirma que el paisaje refiere a una porción de la superficie que puede ser vista de un paraje o sitio particular. El paisaje es entonces una “intensiva idea visual”. (Ramírez, 2015, p.65).

Me parece importante nombrar que la idea de paisaje, en sí misma está asociada en un primer momento a algo visual, que se puede ver, e incluso que se puede retratar y representar por medio de la pintura o la fotografía, la idea de paisaje va cargada en sí misma de un valor simbólico, e incluso estético.

En la historia del arte, las primeras referencias al paisaje se hicieron desde la pintura, hacia el Renacimiento Italiano, momento en que el paisaje deja de ser periférico en la pintura y se

convierte en el elemento central de la misma. En este momento el paisaje tuvo la facultad de evocar a la naturaleza y por medio de esta evocación pudo despertar distintos sentimientos en quien lo observaba. Así, el pintor renacentista se vuelve consciente de su capacidad de abstraer y simbolizar el paisaje que observa, lo convierte en un cúmulo de significados que transmite al espectador. Lo anterior abrió una serie de posibilidades de contemplación que hasta aquel momento no se habían tomado en cuenta en el ámbito de la pintura.

De acuerdo con Ernst Gombrich, en el campo de la historia del arte, el concepto de paisaje surge hasta el siglo XVII, surgimiento que se da –como propone Federico López– gracias a la presencia de una “burguesía ociosa y dispuesta a la contemplación que permitió el Renacimiento” (Valdovinos, 2019, P.p. 32-33).

Como hemos visto, el concepto o idea de paisaje se ha utilizado, tanto desde la perspectiva del mundo físico de la naturaleza, como en el ámbito social de lo humano. Si pensamos en cómo los pintores, no están plasmando necesariamente los paisajes observados en el campo o en las ciudades, sino que más bien toman de ellos lo que les gusta o lo que perciben y eso es lo que pintan o buscan proyectar, la esencia que ellos perciben de lo que están viendo, no necesariamente la realidad o lo que ven literalmente, sino sus propias visiones sobre el mundo.

El concepto, de acuerdo con Urquijo y Barrera (2009:233) tiene sus raíces en dos bases lingüísticas: la germánica con los términos *landschaft*, del alemán, *landskip* del holandés, y *landscape*, del inglés; y la romance, donde se hacen presentes el *paesaggio* italiano, el *paysage* francés, el *paisagem* portugués y el paisaje español (Ramírez, 2015, p.68).

Cuando uno piensa en el paisaje de Tepoztlán y Tlayacapan, se crea cierta imagen, por lo menos de las personas que vivimos en el estado de Morelos o de las personas que conocen la región y “que saben”, o podrían reconocer que el paisaje es diferente a otros lugares, ¿mágico?, ¿especial?, ¿místico?.

El paisaje natural en sí mismo de la zona de estudio mantiene a la percepción propia un aire de misticismo, quizá configurada por la cultura. En los años noventa en Tepoztlán, solo se ponía

el *tianguis* turístico sábado y domingo en la calle Revolución de 1910 y solo eran dos cuadras. Había muchas tiendas de cosas manufactura industrializada que podía confundirse con artesanías, que traían de la India e Indonesia principalmente, y una diversidad de geodas y fósiles de todos los tamaños, ahora solo hay un par de tiendas de este tipo.

Los puestos ambulantes vendían cosas de diferente tipo de estética, algunas cosas de referencia a la cultura celta, como estatuillas de hadas, *trolls*, hongos amanitas, atrapasueños inspirados en la cultura Lakota, que se han vuelto a poner de moda en modelos muy contemporáneos.

Amuletos, inciensos, esencias aromáticas, y otros artificios que asociamos a magia, que aún se siguen viendo, pero es menos común. También es menos común encontrar unas artesanías que eran de las espinas de las ceibas, labraban en ellas casitas y paisajes, así como flautas de carrizo.

Ahora el *tianguis* abarca todas las calles de la manzana central y la calle Del Tepozteco, que desemboca a la base del cerro donde está la Cruz de Axitla, y los puestos casi llegan a medio camino de subida. En general si bien se siguen encontrando las cosas anteriormente descritas, los puestos que predominan ahora son los de las cervezas en sus múltiples preparaciones y otros “tragos coquetos”, artículos diversos y ropa china, zapatos, bolsas, joyería de plata, perfumería y comida “artesanal”, vegana, sin gluten, boutique del chocolate, ramen tepozteco, las famosas Tepoznieves que desde que tengo uso de razón existen, etc.

Y todo sigue coexistiendo con la comida mexicana en sus diferentes versiones, los expendios tradicionales como las jarcerías y la gente que comercia aún lo que siembra y trae todo lo de temporada, flores de calabaza y chayotes en época de lluvias, habas, maíz, frijol, frutas como peras y ciruelas de la región, pepitas, tabletas de chocolate, pinole, pero tristemente cada vez es menos.

En México existe una tradición, herencia milenaria, del uso de las diferentes hierbas y plantas para la sanación y curación del cuerpo, así como la práctica de diferentes rituales para el mismo

fin, como el uso del Temazcal, que en Morelos sigue siendo de uso común, pero ahora el que se comercializa para el turismo es parte del catálogo de lo que uno puede encontrar para curarse, como diferentes tipos de masajes curativos, limpias, iridología, reflexología, terapias con peces pequeños que se comen las células muertas de los pies, lectura del aura, herencia del movimiento *new age* que se popularizó en los setenta en México¹⁸.

Entonces aquí podemos distinguir entre dos tipos de paisaje, el paisaje natural por decirlo de alguna manera, y el paisaje ritual, que es un espacio o un entorno, un paisaje natural transformado por el hombre a través de la historia, en donde se puede distinguir la presencia de actividades rituales por parte de la gente.

En la cosmovisión mexicana, el culto era el principal mecanismo de esta apropiación del espacio basada en los conceptos de la cosmovisión que se proyectaban en el paisaje real. Johanna Broda define el paisaje ritual en los siguientes términos: “una red de lugares de culto donde los

¹⁸ La potencia narrativa de *El legado de Cuauhtémoc* es que contribuye a encadenar el mito de origen con movimientos milenaristas de distinta índole, en especial los inscribe en una red iberoamericana que articula movimientos nativistas de Norte América y de Sudamérica y con una extensa red *New Age* (como son *los Guerreros del Arco Iris*, la red *MAIS* y la red *Luz Ibérica*) que inscribe a la civilización mexicana dentro de las grandes tradiciones del mundo. La mexicanidad, aunque inicialmente es una filosofía que busca restaurar la cultura del pasado indígena en el México presente, parecería tendiente a rechazar el sincretismo y el ecumenismo. Pero de ella también han surgido asombrosas convergencias con otras filosofías. Una de ellas, es la convergencia que ha habido con grupos de Rosacruces, y en especial con el dirigente internacional de la Asociación Gnóstica, Samuel Aun Weor, quien en los años 1960 se instaló en México y escribió diferentes libros sobre la doctrina secreta del Anáhuac y su relación con los conocimientos ocultos o saberes esotéricos (De la Peña 2002: 154). Otra articulación que me parece sumamente importante, es aquella que interpreta el advenimiento del Sexto Sol como signo de la llegada de una Nueva Era regida por la espiritualidad de Acuario, y que permite la transitoriedad de la utopía mexicanista del regreso al pasado azteca, con la expansión de una cultura de carácter planetario e intercultural como profecía que anuncia la salvación de la tierra y un nuevo renacer de la conciencia cósmica. Para muchos de los generales de danzas y sacerdotes de tradiciones ancestrales, la profecía de Cuauhtémoc es un mandato a abrir los secretos de sus tradiciones a nuevos escenarios y a transmitirlos a nuevos actores, pues es el momento de emprender la reconquista cultural sobre la cultura occidental y los valores de la modernidad capitalista. Así, “los guardianes de la tradición” viven también una apertura que les permite vincularse con redes alternativas o espirituales denominadas como *New Age*. Este movimiento se inicia en los años 1970 en México, y está formado fundamentalmente por jóvenes de clase media (algunos profesionales, artistas y universitarios) que se identifican con los movimientos ecológicos, con el movimiento *hippie*, con las causas ecológicas, con la salud y la espiritualidad alternativa. El movimiento *New Age* funciona como una red de redes, que no tiene un liderazgo central, pero del cual sí podemos identificar algunos nodos e influencias importantes. Uno de ellos es José Argüelles, norteamericano de origen hispano, que es reconocido como uno de los pioneros del movimiento *New Age*, pues colaboró con sus investigaciones con Marilyn Ferguson en la obra madre del pensamiento *New Age*: *La conspiración de Acuario* (De la Torre, 2008, p. 67-68).

mexicas hicieron construcciones y monumentos que sólo adquieren significado si son vistos como parte de un conjunto”(Juárez, 2015, p.38).

Alicia Juárez retoma principalmente a Johanna Broda y a Gilberto Giménez para complementar sus categorías de análisis. De Johanna Broda retoma la importancia que le da a los cerros, que se supone son lugares sagrados del paisaje, en donde se llevan a cabo ciertos ritos, que generalmente se pueden encontrar santuarios, en los que se celebraban ritos dentro del ciclo anual.

Broda propone que el paisaje ritual de la cuenca refleja los conceptos cosmológicos de los mexicas. Se trataba de un lenguaje visual, creación del hombre, destrucción del espacio simbólico plasmado en la naturaleza.

En la mayoría de los cerros existían petrograbados de diversas índoles: los de contenido cosmológico, histórico y aquellos que representaban a sus dioses. El paisaje ritual tallado en roca que crearon los mexicas, incluía también obras arquitectónicas y artísticas muy importantes (Juárez, 2015, p.38).

Esta idea de paisaje ritual, que ha estado presente desde los inicios de la historia, nos acerca a entender como el ser humano se sigue desarrollando en la tradición de culto a la naturaleza. El paisaje, en el caso de la cuenca, pero igual en cualquier lugar en donde existan montañas, está íntimamente vinculado a las grandes montañas, que para empezar son en sí mismo el propio paisaje que uno tiene enfrente.

En la Tesis doctoral *El paisaje simbólico. Una mirada al arte rupestre del norte de Morelos*, de Elda Vanya Valdovinos Rojas encuentra en el paisaje ritual una conexión mítica entre el pasado y el presente.

En el contexto del presente escrito y con los antecedentes arriba establecidos, entiendo el paisaje ritual como aquel que recuerda y reactiva el pasado mítico de un pueblo y su relación con las deidades, por medio de una apropiación y una transformación cultural que se logra gracias a la reelaboración constante de la cosmovisión de los pueblos, que permite la integración del

espacio que el ser humano habita con la cosmovisión vigente dentro de una sociedad en particular. Basado en un sistema de creencias y reglas es posible apropiarse de los espacios, sacralizarlos e incluirlos en su historia, otorgando así sentido a su geografía y a su propia vida. (Valdovinos, 2019, P. 35).

Entonces tenemos que la categoría de paisaje la podemos entender como eso que percibimos, la interpretación simbólica que los grupos sociales hacen de su entorno y del medio ambiente, es decir el espacio geográfico transformado y vivido por en este caso los habitantes de Tepoztlán y Tlayacapan y su capacidad para modelar el paisaje, de convertirlo de un paisaje natural a un paisaje ritual. En este espacio natural, el cual “es apropiado por un grupo social, donde se asegura la reproducción y satisfacción de sus necesidades vitales, las cuales pueden ser materiales o simbólicas”. (Juárez, 2015, p.40).

Ahora bien, para cerrar a este apartado voy a retomar a Jean Baudrillard, con el texto Cultura y simulacro, porque considero que conceptualmente es pertinente para entender la idea de paisaje y territorio, de nuestra zona de estudio, en la época contemporánea.

Baudrillard analiza sobre todo la sociedad de consumo sobre la que desarrolla su obra a mediados del siglo pasado, observa como en este tipo de sociedad, permeada por el capitalismo voraz, los bienes de consumo y los medios de comunicación, crean un medio en que la primacía de los símbolos, por sobre las cosas, se vuelve la característica de la sociedad de masas, entonces la representación de la realidad se sobrepone a la realidad misma.

Lo real ya no es aquello que se puede reproducir, sino lo reproducido. De esta manera, la dinámica del consumo se basa en la adquisición de signos antes que de objetos. Ya no se le ofrece al consumidor un objeto en relación con su utilidad, sino a través de su significado colectivo: prestigio, opulencia económica, estar a la moda, pertenecer a cierto grupo social, etc. (Leandro, 2021 p. 3)

Su desarrollo teórico está encaminado a analizar cómo es que la sociedad ha construido para sí un mundo que es más real que lo real, es decir, como es que los habitantes de ese mundo (el

mundo moderno) viven obsesionados con la perfección de las tecnologías, con la alta definición de las imágenes, la preocupación por evitar el paso del tiempo y en general la promesa de la modernidad. Esto lo conceptualizó como hiperrealidad.

Cuando lo real ya no es lo que era, la nostalgia cobra todo su sentido. Pujanza de los mitos del origen y de los signos de realidad. Pujanza de la verdad, la objetividad y la autenticidad segundas. Escalada de lo verdadero, de lo vivido, resurrección de lo figurativo allí donde el objeto y la sustancia han desaparecido. Producción enloquecida de lo real y lo referencial, paralela y superior al enloquecimiento de la producción material: así aparece la simulación en la fase que nos concierne, una estrategia de lo real, de neo-real y de hiperreal, doblando por doquier una estrategia de disuasión (Baudrillard, 1978, p.13).

El texto *Cultura y Simulacro* comienza por contar una historia de Borges en donde los cartógrafos de un imperio relatan “lo que ven” de las tierras que están describiendo¹⁹, como cuando Buffon veía en los indígenas animales salvajes o Voltaire almas inocentes cuando se referían a los habitantes del “Nuevo Mundo”. La misma alegoría me es útil para pensar en como las ideas sobre el territorio moderno corresponden más a esa hiperrealidad a la que se refiere Baudrillard.

Ese territorio correspondiente a la hiperrealidad lo identifiqué con toda la parte institucionalizada por el Estado conforme a como se debe clasificar el territorio, es decir el modelo de lo real, si por áreas naturales, si por parques protegidos; por la lógica de las fronteras

¹⁹ Si ha podido pareceros la más bella alegoría de la simulación aquella fábula de Borges en que los cartógrafos del Imperio trazan un mapa tan detallado que llega a recubrir con toda exactitud el territorio (aunque el ocaso del Imperio contempla el paulatino desgarramiento de este mapa que acaba convertido en una ruina despedazada cuyos girones se esparcen por los desiertos —belleza metafísica la de esta abstracción arruinada, donde se ve el orgullo característico del Imperio y a la vez pudriéndose como una carroña, regresando al polvo de la tierra, pues no es raro que las imitaciones lleguen con el tiempo a confundirse con el original) pero ésta es una fábula caduca para nosotros y no guarda más que el encanto discreto de los simulacros de segundo orden. Hoy en día, la abstracción ya no es la del mapa, la del doble, la del espejo o la del concepto. La simulación no corresponde a un territorio, a una referencia, a una sustancia, sino que es la generación por los modelos de algo real sin origen ni realidad: lo hiperreal. El territorio ya no precede al mapa ni le sobrevive. En adelante será el mapa el que preceda al territorio —PRECESIÓN DE LOS SIMULACROS— y el que lo engendre, y si fuera preciso retomar la fábula, hoy serían los girones del territorio los que se pudrirían lentamente sobre la superficie del mapa. Son los vestigios de lo real, no los del mapa, los que todavía subsisten esparcidos por unos desiertos que ya no son los del Imperio, sino nuestro desierto. El propio desierto de lo real (Baudrillard, 1978, p.13).

estatales, municipales o incluso nacionales que separan los territorios como los identificamos actualmente, luego también por las categorías para la comercialización del patrimonio, como la de pueblos mágicos, o artesanías para la mercantilización de los productos. Cuando en sí podemos encontrar otro tipo de relaciones que tienen que ver con realidades ancestrales, como la herencia de mantener una sacralidad con las montañas y los cerros, como se procura evidenciar en el presente trabajo.

En la misma lógica de pensar en que demarcaciones del territorio radica su realidad o su veracidad, también da para pensar como lo que se asocia coloquialmente con lo que no es real, en el contexto de esta hiperrealidad en la que vivimos, es traducido para nuestro contexto como supersticiones, el hecho de ir a dejar ofrendas a las cruces en las cimas de las montañas por ejemplo, no entra dentro del orden secular de la hiperrealidad, de la vida moderna, de la simulación.

Entonces lo que vulgarmente se asociaría con la no realidad, es decir, la creencia de pensar que no es importante nuestra relación con la naturaleza, incluso el conocimiento sobre herbolaria, por no tratarse de lo científico, como la magia, o la sacralidad que existe con las montañas se traduce o malinterpreta más bien como superstición.

Por lo que para continuar el capítulo retomo lo relativo a esta idea de sacralidad, para poder complementar la idea de paisaje ritual. Voy a retomar algunos conceptos generales de Mircea Eliade y que han sido parte de la literatura indispensable en las temáticas relacionadas con historia de las religiones, conceptos que fueron precursores y siguen siendo vigentes para la comprensión del tema.

4.2 La magia

En el apartado anterior observábamos la construcción de la imagen del paisaje a partir de una serie de características y elementos que lo conforman. Uno de los elementos que ya se ha mencionado anteriormente es el halo de misticismo o magia que engloba a la región.

El concepto de magia, o la idea de lo mágico, no ha desaparecido a pesar de que vivimos un mundo occidental y moderno, más en culturas sincréticas o mestizas como se dice de la cultura mexicana.

En el momento en que se trató de secularizar el conocimiento por medio del método científico y la creación de las ciencias y del pensamiento científico, todo lo que no se podía explicar bajo estos parámetros se tachaba como mágico, y la magia se asociaba a la religión o la brujería que trataba de erradicar la religión. Ese pensamiento lo heredamos por medio de la colonia y el proceso de occidentalización, que condenó como no científico, por lo tanto mágico el conocimiento de los pueblos originarios, lo que incluía la forma en que se curaban y entendían la salud y la enfermedad en el cuerpo, que actualmente se sigue asociando a supersticiones, brujería, hechicería o charlatanería, etc. Lo cierto es que ahora entendemos el pensamiento mágico/religioso como esa etapa de relación y dominación del propio cuerpo y de la naturaleza.

Con la aparición del psicoanálisis es que la discusión sobre las ideas se materializó en una propuesta, pero la omnipotencia de las ideas es un fenómeno humano universal, que va más allá del psicoanálisis, los actos mágicos, la sugestión y los actos curativos, las religiones. Es un fenómeno prelógico que ha sido parte constitutivo del pensamiento humano, universal pero independiente de las diferencias culturales.

El brujo primitivo domina o cree que domina con su magia los fenómenos de la naturaleza que se rebelan a los deseos humanos en su sentido más amplio. Ello incluye los sufrimientos y las necesidades de la supervivencia, las enfermedades y la muerte. Así nace la medicina primitiva empapada de animismo, magia y de manifestaciones “artísticas”, entre las que se destaca el ritmo y la música, el baile y distintos objetos.

Michael Balint, en el primer párrafo de su libro *El médico, el paciente y la enfermedad* de 1960, dice refiriéndose a décadas pasadas antes de la invasión tecnológica: “la droga más frecuentemente utilizada en la práctica general era, con mucho, el propio médico, es decir, que no solo importaban el frasco de medicina o la caja de píldoras, sino el modo como el médico las ofrecía al paciente”. Este extraño fenómeno del poder que emana de la presencia del curador, se remonta río arriba en la historia, a las mismas simientes. Es un poder mágico que tiene dos polos: el del sanador que desea sanar, y el del enfermo que desea ser sanado. Ese binomio interactúa dinámicamente y no existe el uno sin el otro. (Díaz, 2015, p.147).

Las experiencias basadas en el empirismo y en la subjetividad del propio curador por lo tanto están sujetas a la validación de la cultura, como es el caso de nuestros graniceros y chamanes mexicanos. El poder del curador sobre el paciente, se encauza a través de una fe compartida, por así decirlo, que se manifiesta en la confianza de ambos, en este acto de fe radica la omnipotencia de la magia de sanar y de ser sanado.

Por ejemplo, a finales de siglo pasado, se visibilizaron o se visibilizaron las historias, sobre varios chamanes de México que curaban de manera psíquica, e incluso que hacían cirugías de esta forma, fue famosa Bárbara Guerrero, mejor conocida como «Pachita», nació en Parral, Chihuahua, hacia 1900 y murió en la Ciudad de México el 29 de abril de 1979²⁰.

Un personaje que se ha popularizado en los últimos años, porque desapareció de manera misteriosa, relacionado a toda esta idea de magia, es el Dr. Grinberg²¹, que entre sus múltiples estudios sobre las neurociencias y la consciencia, recorrió México documentando a los diferentes chamanes, entre ellos Pachita.

En *Los Chamanes de México*, escribe sobre “El linaje de los graniceros del Estado de Morelos”, en donde a partir de las entrevistas que tiene con un granicero llamado Don Lucio,

²⁰ Cultura UNAM. <https://tv.unam.mx/portfolio-item/conversos-capitulo-13-cirujanos-psiquicos/#:~:text=Cap%C3%ADtulo%2013%3A%20Cirujanos%20ps%C3%ADquicos%20Una,pa%C3%ADs%20y%20en%20el%20extranjero.>

²¹ La historia se puede ver en el documental *El secreto del Doctor Grinberg*.

describe sus funciones: “Don Lucio, es el director de uno de los linajes de granicero que se llama a sí mismos servidores del tiempo, puesto que su trabajo consiste principalmente en resguardar los pueblos de catástrofes naturales, causadas por granizos, tempestades, etcétera” (Grinberg, 1987, p.61).

En el primer capítulo de este trabajo, cuando se hacía la descripción del territorio se mencionó la existencia de múltiples trabajos sobre la figura de los graniceros en Morelos, sobre todo los realizados en San Andrés de la Cal. Estos meteorólogos tradicionales con parte de los chamanes o figuras mágicas que seguramente contribuyen al misticismo que encierra la región. “Don Lucio, al igual que los demás directores de linajes de graniceros, tiene a su cargo un número variable de discípulos a los que inicia en su tradición y enseña artes curativas y de manejo del tiempo (Grinberg, 1987, p.62).

Según Mircea Eliade la experiencia mística en las sociedades primitivas es privativa de una clase de individuos: los chamanes, los “hombres-medicina”, los magos, los curanderos, los extáticos. Se distinguen por la intensidad de la experiencia religiosa y suelen ser investidos de poderes sobrenaturales, ocultos a los demás, que están en relación con los espíritus, con lo divino o con lo demoníaco. Para Eliade, la experiencia sensorial es para estos elegidos, el vehículo que permite encauzar el conocimiento y los poderes ocultos (Díaz, 2015, p.148). Por lo que en el siguiente apartado se profundizará en dos conceptos relacionados como lo son lo sagrado y lo profano.

4.3 Lo sagrado y lo profano

Desde que el ser humano es ser humano, se ha cuestionado y preguntado de dónde viene, cuál es su origen, a dónde vamos cuando nos morimos, si los padres, madres, abuelos, abuelas y demás ancestros nos están esperando en algún lugar, etc. Es por medio del pensamiento

mágico/religioso, que nos hemos ido contestando algunas de estas preguntas trascendentales, por lo que este tipo de pensamiento ha sido inherente al desarrollo cultural de los pueblos.

Entre estas expresiones religiosas de la cultura, existen historias sobre el origen o creación de la misma, el génesis. Responden a preguntas como cuáles fueron los primeros ancestros, qué sentido tiene la vida, tenemos una misión o estamos predestinados para algo al momento de nacer o incluso desde la concepción, cómo dios o los dioses formaron el mundo, creando una cosmogonía que podemos conocer a partir de la herencia de esas historias en los mitos y leyendas que se conservan o se recrean gracias a la tradición oral.

Morir, lo más natural, lo único seguro, ha perturbado el pensamiento de los individuos y de las sociedades, la idea de la finitud humana, ha dado pie a la construcción de múltiples creencias y construcciones sobre “el más allá”. El no saber a ciencia cierta que hay después de la muerte, genera incertidumbre y nos angustia, experimentamos la necesidad de vivir en un mundo total y organizado, que le propicie a uno seguridad y certezas. Se crea la necesidad de crear vínculos por así decir, entre el pasado y el presente, entre la vida y la muerte.

En el contexto, de que “Dios ha muerto”²², la modernidad y la desacralización de la vida humana en las sociedades globalizadas, por lo menos en la cultura occidental, aunque el ser humano procure vivir ajeno al pensamiento religioso, sin embargo, de una u otra forma, desde la postura de Eliade, con la cual simpatizo, lo sagrado siempre está presente, el mundo que construimos está cargado de estos valores religiosos, aunque no nos demos cuenta. Incluso, solo por oposición tiene que existir un concepto opuesto, la dicotomía sagrado/profano.

²² Puesto que la problemática no gira en torno a cuestiones ontológicas, la referencia me es útil solo como punto de partida. “No es posible encontrar en los textos de Nietzsche otro párrafo o aforismo que haya llamado la atención y a la vez provocado la confusión de un gran número de lectores. El párrafo 125 de *La Gaya Ciencia* ha despertado un notable interés sobre todo en el campo religioso. Muchos interesados en el tema, católicos y sobre todo ateos, percibieron que esa afirmación “Dios ha muerto” podría justificar sus intereses: unos para continuar defendiendo su dogmatismo y otros para aseverar su emancipación” (Choque, 2019, p. 140). A la fecha se siguen haciendo reinterpretaciones y nuevas traducciones de los textos en alemán. El argumento general gira en torno a que la seguridad científica ha creado en el hombre una “ausencia”, esa ausencia es la muerte de dios como metáfora. El episodio es una escena incluso narrada con humor entre un loco y Diógenes que provoca una algarabía en el mercado. El tema ha sido en sí mismo un aforismo para la filosofía moderna.

Digamos de antemano que el mundo profano en su totalidad, el Cosmos completamente desacralizado, es un descubrimiento reciente del espíritu humano. No es de nuestra incumbencia el mostrar por qué procesos históricos y a consecuencia de qué modificaciones de comportamiento espiritual ha desacralizado el hombre moderno su mundo y asumido una existencia profana. Baste únicamente con dejar constancia aquí del hecho de que la desacralización caracteriza la experiencia total del hombre no-religioso de las sociedades modernas; del hecho de que, por consiguiente, este último se resiente de una dificultad cada vez mayor para reencontrar las dimensiones existenciales del hombre religioso de las sociedades arcaicas (Eliade, 1981, p.8).

Sin embargo el *homo religiosus* a pesar de la modernidad y la globalización sigue manifestándose. Es decir la desaparición de las religiones no implica que desaparezca el sentido de religiosidad de las personas. Para entender esto, es importante entender las categorías de sagrado y profano desde esta perspectiva. Entonces tenemos aquí dos dimensiones específicas, la experiencia religiosa y la experiencia profana del mundo.

Esta experiencia religiosa dice Mircea Eliade, se puede apreciar en el estudio de las sociedades tradicionales que aún practican la agricultura como su medio de vida. La relación de los campesinos con la madre tierra, la realización de cultos y simbolismos que refieren a la fecundidad son prueba de ello, las situaciones existenciales de una persona que mantiene una relación con la tierra son muy diferentes a las de una persona de ciudad, que probablemente no tenga un conocimiento sobre las lluvias, las sequías, los animales, las plantas, por lo que no alcanza a entender, por así decir, la importancia de los elementos, vive en un mundo desacralizado.

El ser humano entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de *hierofanía*, que es cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido

etimológico, es decir, que *algo sagrado se nos muestra*. Podría decirse que la historia de las religiones, de las más primitivas a las más elaboradas, está constituida por una acumulación de hierofanías, por las manifestaciones de las realidades sacras. De la hierofanía más elemental (por ejemplo, la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol) hasta la hierofanía suprema, que es, para un cristiano, la encarnación de Dios en Jesucristo, no existe solución de continuidad. Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo «completamente diferente», de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo «natural», «profano» (Eliade, 1981, p.7).

Entonces es importante entender que hay dos distinciones conceptuales, lo profano *vs* lo sagrado. El tiempo profano es el tiempo de la vida diaria, el tiempo normal por así decir, los objetos o situaciones que son parte del mundo de lo profano son los que no tienen ningún contenido ni valor simbólico. Pero cuando lo sagrado se manifiesta, cambia esa cotidianidad a un orden diferente, el mismo objeto o situación se sacraliza convirtiéndose en una hierofanía. Este concepto se puede apreciar si pensamos en todas las imágenes de lo sagrado con las que convivimos.

Desde una postura agnóstica, tal vez es difícil comprender las manifestaciones de lo sagrado, como el hecho de que lo sagrado pueda manifestarse en una pulserita roja protectora, en las piedras o en los árboles, no se trata en sí de venerar la piedra o al árbol en sí mismos, sino que se trata de entender la sacralidad que se le otorga a la piedra o al árbol, la fuerza protectora que implica portar la pulserita y sentirse seguro, confiado, es decir otorga esa certeza por la que comenzó el apartado, es decir son sagrados en tanto que son hierofanías, por el hecho de mostrar algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo sagrado, la imagen que representa.

Desde esta perspectiva, para las sociedades tradicionales, que mantienen su sentido de religiosidad, la existencia humana solo es posible gracias a esa comunicación permanente con el mundo de lo sagrado. Por eso dentro de la vida cotidiana, el mundo de lo “real”, encontramos rupturas que dan paso al tiempo y al espacio de lo sagrado. Estas rupturas permiten la

construcción del mundo, esos lazos entre la vida y la muerte. Las hierofanías son manifestaciones de estas rupturas en la homogeneidad del espacio profano. La manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente el mundo.

Para el hombre religioso el espacio no es homogéneo; presenta roturas, escisiones: hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras: «No te acerques aquí —dice el Señor a Moisés—, quítate el calzado de tus pies; pues el lugar donde te encuentras es una tierra santa» (Éxodo, III, 5). Hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, «fuerte», significativo, hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos. Más aún: para el hombre religioso esta ausencia de homogeneidad espacial se traduce en la experiencia de una oposición entre el espacio sagrado, el único que es real, que existe realmente, y todo el resto, la extensión informe que le rodea (Eliade, 1981, p.12).

Desde la experiencia profana, el espacio es homogéneo y neutro, no hay ninguna diferencia, puede ser señalado y delimitado en cualquier dirección posible, pero la experiencia religiosa, tiene que ver con esa vivencialidad del espacio, “para vivir en el Mundo hay que fundarlo” (Eliade, 1981, p.12) y para eso se necesita una «abertura» hacia lo trascendente, es decir, instalarse en un territorio de fundarlo, implica el acto de consagrarlo. La revelación del espacio sagrado permite fijar un punto, el punto fijo que permite situar el centro mismo de la existencia, es como situar el punto de partida.

Por ejemplo, el punto de partida que significa el hogar, el simbolismo que implica la consagración de ese territorio para las personas que lo habitan, la seguridad que otorga saber que esta ahí aunque el que experimenta la sensación este a mil kilometros de distancia, pero se siente parte de, también esta ahí de manera simbólica. O la forma en que son recordadas las personas cuando mueren, por medio de hierofanías, se sigue recordando a los muertos, y hacemos que de cierta forma continúen aquí, por medio de una foto, un objeto personal de ellos que se atesora en un lugar secreto, o se exhibe en un espacio común del espacio doméstico, en ambas situaciones la intención, el acto simbólico es el mismo.

Estas hendiduras en el mundo de lo profano, en donde se manifiesta lo sagrado, se manifiestan como umbrales, que además de lo que la palabra misma refiere, hay que entender que estos espacios son precisamente el cruce a ese otro mundo de lo sagrado. Si pensamos en imágenes de estos umbrales tenemos por ejemplo, las iglesias comunes en las ciudades, en donde, aunque esté en medio del caos del mundo de lo profano, un templo implica entrar a otra dimensión, aunque no se sea religioso, en general hay una actitud de respeto por tratarse de algo sagrado, la gente pasa y se persigna, aunque no sea muy asiduo de ir a misa, o deja de tirar basura en las calles donde se ha tirado consuetudinariamente, donde se ponen “virgencitas” y aunque no lo sea para la creencia propia, el remedio funciona. Otro ejemplo es el umbral que se tiene que cruzar para entrar a una casa “que alguien te abra puertas de su casa” como expresión lingüística, u otros umbrales, la entrada de la escuela el primer día de clases, el principio de un camino, etc., que implica un acto de respeto y de sacralidad.

En los niveles más arcaicos de cultura esta posibilidad de trascendencia se expresa por las diferentes imágenes de una abertura: allí, en el recinto sagrado, se hace posible la comunicación con los dioses; por consiguiente, debe existir una «puerta» hacia lo alto por la que puedan los dioses descender a la Tierra y subir el hombre simbólicamente al Cielo. Hemos de ver en seguida que tal ha sido el caso de múltiples religiones. El templo constituye, propiamente hablando, una «abertura» hacia lo alto y asegura la comunicación con el mundo de los dioses (Eliade, 1981, p.14).

Por lo que en la cultura podemos encontrar múltiples espacios que podemos ubicar como sagrados, ya que podemos ver en ellos hierofanías, o los lugares en sí mismos son hierofanías, irrupciones de lo sagrado dentro del mundo de lo profano, que tienen por sentido sacralizar un territorio. Un signo cualquiera puede bastar para indicar la sacralidad del lugar. “Y es que el signo portador de significación religiosa introduce un elemento absoluto y pone fin a la relatividad y a la confusión. Algo que no pertenece a este mundo se manifiesta de manera apodíctica y, al hacerlo así, señala una orientación o decide una conducta” (Eliade, 1981, p.14).

Es decir, por medio de un rito se trata de hacer una evocación de las fuerzas o figuras sagradas, esto tiene como fin, la orientación en la homogeneidad del espacio y a la “desorientación” que esto provoca, lo que provee las condiciones necesarias para encontrar “un punto de apoyo”. Por lo que se comprende el porqué la consagración de un territorio equivale a su cosmización.

La exclamación del neófito kwakiutl: «Estoy en el Centro del Mundo», nos revela de golpe una de las significaciones más profundas del espacio sagrado. Allí en donde por medio de una hierofanía se efectúa la ruptura de niveles se opera al mismo tiempo una «abertura» por lo alto (el mundo divino) o por lo bajo (las regiones infernales, el mundo de los muertos). Los tres niveles cósmicos —Tierra, Cielo, regiones infernales— se ponen en comunicación. Como acabamos de ver, la comunicación se expresa a veces con la imagen de una columna universal, Axis mundi, que une, a la vez que lo sostiene, el Cielo con la Tierra, cuya base está hundida en el mundo de abajo (el llamado «Infierno»). Columna cósmica de semejante índole tan sólo puede situarse en el centro mismo del Universo, ya que la totalidad del mundo habitable se extiende alrededor suyo. Nos hallamos, pues, frente a un encadenamiento de concepciones religiosas y de imágenes cosmológicas que son solidarias y se articulan en un «sistema», al que se puede calificar de «sistema del mundo» de las sociedades tradicionales: a) un lugar sagrado constituye una ruptura en la homogeneidad del espacio; b) simboliza esta ruptura una «abertura», merced a la cual se posibilita el tránsito de una región cósmica a otra (del Cielo a la Tierra y viceversa: de la Tierra al mundo inferior); c) la comunicación con el Cielo se expresa indiferentemente por cierto número de imágenes relativas en su totalidad al Axis mundi: pilar (cf. la universalis columna), escala (cf. la escala de Jacob), montaña, árbol, liana, etc.; d) alrededor de este eje cósmico se extiende el «Mundo» (= «nuestro mundo»); por consiguiente, el eje se encuentra en el «medio», en el «ombligo de la Tierra», es el Centro del Mundo (Eliade, 1981, p.18).

Como veremos en el siguiente apartado la cosmovisión mesoamericana obedece a este mismo sistema estructural del mundo. La montaña figura entre las imágenes que expresan ese vínculo

entre el cielo y la tierra. El vínculo de lo sagrado, se cree por lo tanto que las montañas están o son el centro del mundo.

El mismo simbolismo del Centro explica otras series de imágenes cosmológicas y de creencias religiosas, de las que no mencionaremos sino las más importantes: a) las ciudades santas y los santuarios se encuentran en el Centro del Mundo; b) los templos son réplicas de la Montaña cósmica y constituyen, por consiguiente, el «vínculo» por excelencia entre la Tierra y el Cielo; c) los cimientos de los templos se hunden profundamente en las regiones inferiores. Algunos ejemplos nos serán suficientes. A continuación trataremos de integrar todos esos aspectos diversos de un mismo simbolismo; así se verá con mayor nitidez cuan coherentes son esas concepciones tradicionales del mundo (Eliade, 1981, p.19).

Estos simbolismos cosmogónicos del mundo a partir de un punto central, el ombligo, nos hace pensar en las imágenes del Universo (Anexo 5) que se desarrollan a partir de un centro y se extienden hacia los cuatro puntos cardinales, esto se puede apreciar en la forma en como las comunidades tradicionales están asentadas, se contruyen a partir de una encrucijada evidentemente visible, tal es el caso de las cabeceras municipales Tepoztlan y Tlayacapan, pero también lo podemos apreciar en las comunidades más pequeñas como San Andrés de la Cal y Santiago Atenco y San Juan de los Laureles de lado de Tlayacapan.

El cuadrado construido a partir del punto central es una *imago mundi*. La división del pueblo en cuatro sectores, que implica por lo demás una partición paralela de la comunidad, corresponde a la división del Universo en cuatro horizontes. En medio del pueblo se deja con frecuencia un espacio vacío: allí se elevará más tarde la casa cultural, cuyo techo representa simbólicamente el Cielo (a veces indicado por la cima de un árbol o por la imagen de una montaña). Sobre el mismo eje perpendicular se encuentra, en la otra extremidad, el mundo de los muertos, simbolizado por ciertos animales (serpiente, cocodrilo, etc.) o por los ideogramas de las tinieblas (Eliade, 1981, p.19).

En nuestra cultura, a pesar de ser parte de la modernidad y de la globalización, no se tiene que ir muy lejos de las grandes ciudades para encontrar lugares, como lo son Tepoztlán y Tlayacapan, en donde estas imágenes de tradicionales persisten, en donde aún existe una relación con lo sagrado, aunque no siempre se tenga conciencia inmemorial. La secularización de la naturaleza es parte del propio desarrollo de la cultura.

Desde esta perspectiva, la religión, o pensamiento religioso, debe entenderse como una categoría global que se refiere a los hechos sociales y a los fenómenos religiosos a partir de la propia experiencia humana, la organización ceremonial que abarca a las instituciones, los rituales, ceremonias, o demás actuaciones que certifican y avalan las creencias y las ideas. En un proceso deductivo, de lo general a lo particular, se puede observar en la zona de estudio estas ideas acerca de cómo se construye la religiosidad y como la seguimos perpetuando.

De esta forma podemos observar la religiosidad de Tlayacapan y Tepoztlán si la entendemos como un hecho social, un sistema de acción de la vida social, en donde los ritos, especialmente los ritos relacionados con las montañas como se explicara más a profundidad en el cuarto capítulo, constituyen una parte fundamental para investigar el ritual y establecer un vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión.

Esta vivencia de la religiosidad, implica por ende una activa participación social, ya que en el ritual incide en los actores sociales y los motiva a involucrarse en las actuaciones comunitarias mediante un papel en el ritual, forjando un lazo en la comunidad. Esto se plasma en la vivencia social una cosmovisión expresada por las concepciones abstractas y simbólicas de los sujetos sociales.

Y claro otros factores, como la organización económica, política, los cambios que se han vivido en las comunidades a lo largo del tiempo, la globalización, al igual que los aspectos de la cultura expresados en los valores locales.

La religión implica pensar en la dimensión simbólica y su relación con el desarrollo histórico de la vida social y la producción material en este caso de los habitantes de los municipios de Tepoztlán y Tlayacapan, que aún siguen conservando el sentido el ritual.

Es a partir de la relación de las personas como sujetos sociales, vinculadas con distintas instituciones y estructuras de la sociedad, es que el ritual es el medio por el cual se materializa, el pensamiento mágico religioso de manera particular, se sincretiza con el culto agrícola para solicitar el crecimiento de las cosechas, creando una relación con los seres divinos que rigen los fenómenos de la naturaleza. Estas prácticas están especialmente ligadas al conocimiento del clima, lo que permite pronosticar la llegada de las lluvias, a su vez esto, permite hacer una planeación para el mejor aprovechamiento del recurso y sembrar adecuadamente la semilla, garantizar su crecimiento y su máximo aprovechamiento.

Las comunidades de Tepoztlán y Tlayacapan, aún siguen teniendo esta herencia de conocimiento del entorno natural. La relación que mantienen las comunidades con el medio ambiente, creando redes de significaciones simbólicas es que se construye este paisaje ritual, en el orden de lo sagrado.

4.4 La cosmovisión mesoamericana

Para Johanna Broda “la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en el que viven y sobre el cosmos en que se sitúa la vida del hombre” (Juárez, 2015, p. 33) así los estudios que tienen que ver con cosmovisión abordan las representaciones simbólicas que poseen las sociedades con herencia indígena mesoamericana, acerca de la naturaleza y su relación con el medio ambiente.

“Dentro de la cosmovisión podemos ubicar el término saberes campesinos, concepto que integra las formas y los conocimientos que las comunidades campesinas han acumulado con el

paso del tiempo. Al respecto Virginia González señala: “los saberes campesinos tienen su origen en la acumulación milenaria de experiencias, son el resultado de la producción y la reproducción social e individual del conocimiento, se trata de conocimientos basados en la experiencia lo que llega a construirlos como parte de las tradiciones culturales.”(González, 2008, p.40.)” (Juárez, 2015, p.34).

Estas representaciones simbólicas no están a veces tan a simple vista, como son parte de las expresiones populares y la vida cotidiana de una comunidad. Es decir, encontrar en que expresiones culturales de una comunidad está la cosmovisión, es parte de la labor de la investigación. Conceptualmente el término de cosmovisión, de entrada es abstracto. Y por otra parte también resulta abstracto o complejo para la visión occidentalizada, entender la importancia de la relación entre el ser humano y la naturaleza. Para nuestro caso, la relación que existe entre la montaña de Tepoztlán, Tlayacapan y las comunidades, su forma de relacionarse con la montaña.

“En este sentido, la cosmovisión es un término más amplio: es la parte abstracta de un sistema de representación simbólica que se concreta en el ritual y en la vida cotidiana. En ella se comprende la reproducción cultural, social, ideológica e incluso económica de las comunidades indígenas mesoamericanas contemporáneas. Aunque la cosmovisión alude a una parte del ámbito religioso, no sustituye el concepto más amplio de la religión. Así, un factor fundamental que influye en la construcción de la cosmovisión es la observación de la naturaleza. Analizar la relación dialéctica entre el desarrollo de la observación concisa de la naturaleza y su transformación, a partir de cierto punto, en mito y religión, es uno de los aspectos más interesantes en la cosmovisión”(Juárez, 2015, p.35).

Es por esta razón que me parece prudente traer la reflexión sobre como la ciencia moderna ha influido en la relación del ser humano con la naturaleza. Y esto pensándolo desde la visión occidental, porque entonces hay que considerar que para el México prehispánico el mundo

mágico-religioso-científico, estaba fusionado y no existían existía una separación dicotómica como en el pensamiento occidental.

En mesoamérica no existía la dicotomía entre la ciencia y religión tal como ocurre en las ciencias occidentales modernas la observación de la naturaleza estaba íntimamente ligada a los elementos de la religión y la magia formando una unidad para el hombre mesoamericano”(Juárez, 2015, p.37).

El concepto de cosmovisión, tiene que ver con las ideas que se crea un pueblo, acerca de cómo se forma el universo, cómo se organiza el mundo. Para entender un poco sobre la herencia cultural que tenemos de los pueblos prehispánicos, retomaremos el contexto histórico para comprender como se construye la cosmovisión mesoamericana.

Primero hay que recordar que lo que se conoce hoy como Aridoamérica y Mesoamérica, son clasificaciones para el acercamiento y el estudio. Naturalmente se tiende una barrera ecológica que “divide” al norte y al sur de lo que ahora es México. El término mesoamérica desde su categorización por Paul Kirchhof, involucra a todas las actividades relacionadas con la agricultura que el hombre pudo desarrollar dado las posibilidades que la naturaleza misma le proveía. En el norte los índices de precipitación disminuyen, por lo que es mucho más árido y seco que el sur, en donde la fertilidad del suelo y los recursos agrícolas eran más accesibles.

En *El Universo Mesoamericano*, de Rubén Morante López, explica que a los grupos del norte se les llamó chichimecas, o descendientes del perro. Este apelativo no fue necesariamente despectivo, ya que en la época azteca, se les reconoció como los antepasados de las etnias dominantes, además de que a los guerreros más valerosos se les daba el título de Chichimeca (Morante, 2000, p.31). A pesar de que en un primer momento desarrollaron culturas diferentes, dadas todas las condiciones, también hubo migraciones e intercambio cultural. Un buen ejemplo es la creación del mito de Quetzalcóatl, que narra la fusión de estos dos mundos en una solo cosmogonía. Quetzalcóatl será el héroe mítico, el guerrero y el hombre sabio, el símbolo de

la fusión de dos culturas, de dos comovisiones opuestas y a la vez complementarias: la del norte y la del sur, la nómada y la sedentaria, la militar y la campesina (Morante, 2000, p.33).

Esta fusión cultural entre los pueblos guerreros y los pueblos agrícolas se consolida siglos después en el valle de México. Los pueblos mesoamericanos eran observadores de la bóveda celeste y entretejieron todo un sistema conceptual alrededor del mundo que habitaban, las estrellas, montañas, ríos, lagos, animales y plantas fueron ocupando un lugar dentro de un cosmos.

No es solo que los grupos del norte se dedicaran a la caza y a la recolección, que los mesoamericanos desarrollaran el arte de cultivar, sino entender que son dos formas diferentes de ver y sentir el mundo, que alrededor de las dos circunstancias climáticas-geográficas se tienen que hacer estrategias productivas diferentes, se gestan esquemas míticos e ideológicos diferentes, entender las relaciones sociales en un ambiente árido, escaso de comida y de agua, lo que implica una concepción de la vida y de la muerte distinta, el entendimiento de la guerra, el enfrentamiento continuo, diferente a los grupos del sur, en donde la cultura se gesta sobre todo cerca de donde tuvieran acceso al agua, por lo que hay un entendimiento diferente de la vida, relacionado con la tierra, con la fecundidad, la relación con los animales, etc.

La imagen del mundo se concibió como un inmenso lagarto o *cipactli*, que se encontraba flotando sobre el gran océano, el *Cemanahuac*. Las protuberancias de la piel de este monstruo terrestre, también llamado Tlaltecuhltli, eran las montañas; los orificios de su cuerpo, las grutas su pelambre, la vegetación de la tierra. En el horizonte, las aguas saladas de los mares se unían al agua celeste o *ilhuicatl*. La piel del monstruo servía para filtrar el agua salobre del mar y así permitir que la vida prosperara con el agua dulce. Para crear este mundo fue necesario que los dioses Tezcatlipoca y Quetzalcoatl partieran en dos al *cipactli* y luego lo extendieran sobre el mar. A su vez, para que el firmamento permaneciese en su sitio, cuatro portadores debieron sostenerlo en las esquinas del mundo (Morante, 2000, p.34).

Desde esta primera figura mítica, que compara Morante con su paralelo entre los Mayas, nos dice que en los tableros del conjunto de la Cruz de Palenque está grabado que *Hun Nal Ye* nació junto con el cosmos y que uno de sus primeros actos fue levantar el cielo y construir una casa orientada hacia los cuatro rumbos del universo, de la misma forma la idea del mundo comprendido entre los cuatro puntos cardinales, en donde también se repite la idea del árbol que simboliza los tres niveles del cosmos.

Para el hombre prehispánico el cosmos se dividía tanto vertical como horizontalmente. El plano horizontal contaba con cuatro sectores y una quinta región, donde se equilibraban las fuerzas cósmicas. Era el centro u ombligo, un punto de gran importancia, ya que servía para acceder a los tres planos verticales: el cielo (con sus trece niveles), la tierra y el inframundo (con sus nueve estrados). El mundo inferior se relacionaba tanto con la vida como con la muerte. Allí nacía el maíz y de allí venían los hombres, los grupos étnicos y sus dioses patronos (Morante, 2000, p.34).

Entonces, para entender este tipo de cosmovisión tenemos tres imágenes importantes, la primera es la de la montaña, por el altepetl (cerro-agua o población), que es considerado el centro del cosmos y simultáneamente la residencia de los ancestros, el hogar de los dioses fundadores del cosmos. Dentro de este horizonte también está la figura del árbol que une de igual forma lo que está en el inframundo con el inframundo y que obedece a la misma analogía cartesiana que la montaña. Desde esta perspectiva tenemos una tercera imagen importante que es la de la cruz.

Sumando el sincretismo religioso con la cristiandad y la colonia, resulta una cultura llena de símbolos que hoy en día siguen siendo vigentes y dotan de identidad a la comunidad. La cruz, es un elemento muy importante, no solo para el catolicismo, sino que para las culturas del valle de México, se consolidó la visión del cosmos en un mundo que podemos imaginar como en cuarta dimensión con un eje cartesiano central. Morante nos explica que:

Desde épocas muy tempranas (Preclásico Inferior, 900- 1200 a.C.) encontramos esquemas que nos muestran la división cuatripartita del cosmos, bajo la forma de imágenes cruciformes (fig. 2). Es interesante observar que tales esquemas se presentan en todas las culturas mesoamericanas e incluso hoy los encontramos en múltiples diseños indígenas. Las cruces, en todas sus formas y contextos, son una manera de expresar esta La cruz de Quetzalcoatl, la Cruz de Dainzú, Oaxaca, las cruces de Palenque y Xochicalco, son algunos ejemplos que expresan la importancia de este concepto. Los esquemas señalan con sus brazos un rumbo cardinal, un espacio que domina ciertos periodos y augurios. Las cruces punteadas que aparecen en Teotihuacan, Tepeapulco, Monte Albán, Río Verde, Chalchihuites, Uaxactún y otros puntos de Mesoamérica (fig. 3) se hicieron al menos desde el periodo clásico y representan un sistema de cómputo de días que pudo predecir acontecimientos astronómicos y auxiliar en ajustes calendáricos. (Morante, 2000, p.35).

Este entendimiento del mundo se materializa en la representación del cerro sagrado en las pirámides, los templos como las cuevas que engullen al sacerdote durante los rituales. La montaña guarda en su interior el maíz, de su interior emana el agua, por lo que se reafirma este carácter sagrado de la imagen. Esta concepción crea tres planos, el espacio celeste, el terrestre y el plano inferior. La planta del maíz, como poste cósmico esencial, vinculaba los tres espacios del universo.

Los conceptos cósmicos medulares nacen desde épocas muy tempranas en las culturas prehispánicas. Las similitudes que aparecen en épocas posteriores entre diversas regiones indican un mismo origen y la existencia de contactos frecuentes que mantuvieron viva una tradición. Las variantes regionales enriquecen un mosaico integrado por ideas básicas compartidas.

Granados en su estudio de Arqueoastronomía y paisaje en El Cerrito, Querétaro, que ya se había mencionado anteriormente, hace una interpretación sobre varias cualidades que tienen

los cerros a partir de los planteamientos de Broda, Glokner y Glinier, sobre estas evocaciones a la cosmovisión mesoamericana, que a continuación retomaré.

1. La altura. La idea de elevación evoca la potencia y lo sagrado; la noción de altura remite a una proyección del hombre hacia lo sacro; asimismo, sugiere un eje vertical que se encuentra sumergido en el centro del mundo. Este eje es identificado como su soporte terrestre (el cerro), permite la conexión entre el mundo celeste y el terrestre, así como entre la divinidad solar y las fuerzas del inframundo.

2. La jerarquía. Los cerros son el receptáculo de una serie de divinidades; ellos son el reflejo y modelo de la forma de organización social comunitaria, expresada por las nociones de altura, subdivisión y jerarquía; también son oposiciones entre clases: mayor-menor, masculino-femenino. Los cerros fueron edificadas por las divinidades o gigantes; igualmente, fueron ellos quienes erigieron los templos que se localizan en sus cimas. Estos gigantes, una vez concluida su obra, se convirtieron en piedras, acto que quedó señalado en el momento de la aparición o nacimiento del Sol.

3. La génesis. Los cerros representan la parte emergida del mundo acuático; sus oquedades y cavernas son centros donde se generan las nubes y la lluvia (Granados, 2019, P.p. 31-32).

Entonces, encontramos que existe una relación indisoluble entre el ser humano y el medio ambiente por medio de las montañas, desde esta perspectiva potencializadora de lo sagrado, por eso es quizá que en los cerros más altos, normalmente son nicho de cruces, las divinidades que en ellos viven y que favorecen la agricultura y la cosmovisión mesoamericana que en ellos está representada, para ello vamos a revisar brevemente la imagen del *altépetl* desde esta perspectiva.

4.5 El Altépetl como imagen de lo sagrado

Una de las imágenes dentro de la cosmovisión mesoamericana que es importante ubicar para el presente estudio, es la de *altépetl* que es herencia del pensamiento mesoamericano. En un principio se entendía más como un modelo de desarrollo político y económico de corte militarista que se implementaba, lo que llevó a imponer una estructura política-territorial en dos “provincias” tributarias, o *huey altépetl*, llamadas *Cuauhnáhuac* y *Huastepéc*. Estas provincias tributarias, consisten a su vez en las 38 provincias que se incluyen en la nómina de tributos en especie de la *Matrícula de tributos* y el *Códice Mendocino* (Anexo 6).

En vísperas de la conquista española, dos grupos de filiación cultural náhuatl que se había establecido desde el siglo XIII en el territorio actualmente conocido como el estado de Morelos, son nombrados en las crónicas del siglo XVI como tlahuica o tlahuicas y xochimilcas. Los primeros que ocuparon predominantemente la “Tierra Caliente”, Tlahuic o tlahuic (tlahuic que significa literalmente “lugar de la luz”; lalhuic, “hacia la tierra”). Los xochimilcas, cuyo centro de poder era Xochimilco, se asentaron en la Ribera meridional del lago dulce del mismo nombre. El fraile dominico Diego Durán, en su *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de tierra firme* 1967, II, p.22), refiere que los xochimilcas extendieron sus dominios hasta Tlaximilco (u Ocopetlayuca), al este de Puebla, así como al abrupto corredor del noreste de Morelos, donde se encontraban poblaciones como Ocuituco, Tetela del Volcán, Hueyapan, Tlalmimilulpan, Xumiltepec, Tlacotepec, Zacualpan, Temoac, Tlayacapan, Totolapan y Tepoztlán. (Maldonado, 2018, P.p.63-64).

De acuerdo con la *Matrícula de Tributos* y el *Códice Mendoza*, durante casi cien años, ambas provincias intervinieron en un sistema de dominio y explotación hasta la conquista de ese territorio por la colonia en 1519 aproximadamente. La provincia de Cuahunahuac estaba formada por un total de 16 pueblos y abarcaba todo el oeste del actual estado de Morelos, con una pequeña parte del Estado de Guerrero: desde Huitzilac en el norte, hasta Teocaltzingo, en los límites de Guerrero. La provincia de Huastépec se componía de 26 pueblos, el territorio

incluía casi todo el estado de Morelos, con excepción de las zonas donde actualmente se sitúa Ocuilco, Tlacotepec, Zacualpan y Temoac, que es la parte sur del volcán Popocatepetl.

Con la conquista militar española, Cuauhnaáhuac y Huaxtepec, que figuraban dos unidades político-territoriales fundamentales en la estructura del imperio mexica, fueron fragmentadas en siete “cabeceras”, con sus respectivos pueblos sujetos: Cuauhnáhuac al este; la provincia de Huaxtepec, al oeste, fue dividida en cinco cabeceras: Huaxtépec, Yauhtépec, Tepoztlan, Yacapichtlan y Totolapan; Ocuilco formaba parte de una cabecera aparte, que tributaba a México-Tenochtitlan por medio de Xochimilco (Maldonado Jiménez 1990). Una cabecera era una capital donde había un Gobierno indígena local (Gibson, 1977, p.37.) (Maldonado, 2018, P.p.63-65).

Desde 1438, fecha aproximada en que los mexicas conquistaron dicho territorio, hasta la colonia en 1519 es que se mantienen estas dos provincias en un sistema tributario, que según Maldonado, fue un sistema de dominio y explotación. La forma de organizar el espacio geográfico social se adaptó a las nuevas necesidades, la organización política y económica estaba ligada de buena forma a los procesos religiosos (y no por que antes no lo estuviera), como se puede apreciar en la adaptación del nombre de los pueblos, “Santo Domingo Tepostlan”, “Santiago Tetetlapan”.

Sin duda alguna, la conquista trastocó los esquemas de los pueblos mesoamericanos. Empero, su riqueza y variedad cultural fluyen de entre las líneas de *Las Relaciones Geográficas*, donde documentos elaborados por instrucciones del monarca Felipe II, en las que se describen de manera pormenorizada el potencial natural y la pluralidad social de las regiones mesoamericanas. De ellas se obtiene información sobre el sistema de desarrollo de los asentamientos de la tierra caliente o tlahuica, instrumentado por el monarca mexica Moctezuma Ilhuicamina, llamado el Viejo, así como del tributo exigido por Moctezuma Xocoyotzin, último soberano mexica (Córdoba, 2018, p.25-26).

De entre todos los cambios que generó la conquista española y el periodo colonial en los pueblos mesoamericanos, el cambio que se llevó en la estructura política y económica, con la modificación al sistema tributario y la creación de las encomiendas por la corona española, se convirtió en el *Marquesado del Valle de Oaxaca* (Anexo 8). Primero vale aclarar, que el territorio que se englobaba dentro de esta denominación, no es un territorio contiguo, sino que involucra una serie de pueblos adscritos, segundo que tuvo cambios y modificaciones, que no siempre se conformó de los mismos pueblos. También creo que vale la pena mencionar que la organización geográfica ha estado directamente ligada a un sistema tributario, en la época prehispánica, tenemos las dos provincias tributarias, o *huey altépetl*, Cuauhnáhuac y Huastepéc, después durante la colonia se conservó el sistema tributario ahora organizado en jurisdicciones políticas.

Dentro de la organización del *Marquesado del Valle*, como se le conocía comúnmente, la jurisdicción de mayor extensión e importancia, fue la *Alcaldía Mayor de Cuernavaca*, que abarcaba la mayor parte de lo que ahora conocemos como el estado de Morelos, una parte del estado de Puebla y otras partes de lo que ahora es CDMX, Toluca y Oaxaca. El *Marquesado del Valle* fue una encomienda que subsistió desde su creación en 1529 hasta la consumación de la independencia de México en 1821.

En la Nueva España se establecieron dos señoríos: el Marquesado del Valle de Oaxaca y el Ducado de Atlixco (que fue creado posteriormente a principios del siglo XVIII), “donde la jurisdicción fue ejercida por un Señor, en sustitución del Rey” (Wobeser1985)... Al respecto Von Wobeser nos recuerda que el Marquesado del Valle se originó el 6 de julio de 1529, cuando Carlos V, rey de España (1516-1556), recompensó al conquistador Hernán Cortés con una extensa merced, que le confería los títulos de marqués del Valle de Oaxaca y capitán general de la Nueva España. Le otorgaba el dominio señorial sobre una amplia parte de tierras, que se denominaron Estado del Marquesado del Valle de Oaxaca. No comprendía una unidad

territorial contigua, sino que estaba constituida por 22 pueblos que, a su vez, formaban siete jurisdicciones, entre otras, la alcaldía Mayor de Cuernavaca. (Maldonado, 2018, P.p.63-65).

Como parte de las nuevas actividades en la colonia, se introdujo la caña de azúcar que se traía de África y la industria de las haciendas azucareras fue muy próspera, quizá consistió en la actividad económica más importante de la región, desde su fundación en el siglo XVI, hasta finales del siglo XVIII.

Desde la época prehispánica, las dos provincias tributarias, o *huey altépetl*, Cuauhnáhuac y Huastepic eran conocidas por su buen clima y la facilidad con lo que todo crecía, por lo que se cultivaba el algodón, con el que se formaban finas mantas, artículos que eran destinados a las élites políticas y religiosas, por lo que tenían un valor simbólico que denotaba importancia sociopolítica (Anexo 9).

Unos 200 años más tarde de iniciada la labor evangelizadora de las órdenes religiosas mendicantes en la Nueva España (franciscanos, dominicos, agustinos, y ya en la segunda mitad del siglo XVI los jesuitas), se llevó a cabo, en cumplimiento de la real cédula del Rey Felipe V de 19 de junio de 1741, y por despacho de 1743 del virrey de la Nueva España, Conde de Fuenteclara, D. Pedro Cebrián, la recopilación de una densa información sobre la situación de las jurisdicciones eclesiásticas del arzobispado de México. Son las denominadas Relaciones geográficas del arzobispado de México de 1743. (Maldonado, 2018, p.66 y 67).

En estas *Relaciones Geográficas* se nota que para la administración local del Marquesado, se dividió en jurisdicciones eclesiásticas de las cuales, tres se ubican en el hoy estado de Morelos, éstas corresponden a los curatos de Tepoztlán, Tetela del Volcán y Cuernavaca. Estas jurisdicciones estaban a cargo de sus respectivos corregidores y alcaldes mayores, cada uno con sede en el pueblo más importante de su jurisdicción. (ANEXO 10).

Investigaciones complementarias encuentran en la figura, del *altepétl*, un reflejo, reminiscencia en nuestra época de la concepción del cosmos en la cultura Mesoamericana. Para el desarrollo del presente proyecto esto es importante puesto que lo que ahora podemos

entender como identidad regional náhuatl, identidad que se puede observar en el entramado social de las poblaciones involucradas.

Cayetano Reyes García retoma varios estudios para explicar que el concepto o la idea del *altépetl* en un principio, no sé había terminado de comprender del todo, ya que había dudas en que sí se refería únicamente a una cuestión que tenía que ver con la economía, pero ahora se entiende que también tiene que ver con una comprensión del espacio muy particular, ligado con otro de los conceptos importantes en la cosmovisión Mesoamericana, con la idea del “cerro-agua”, los manantiales que nacen de la montaña, que dan vida, que permiten la agricultura, que por lo tanto el concepto incluye a los individuos que la llevan a cabo, es decir que hacen la agricultura, por lo tanto hacen la cultura y el tramado de relaciones sociales que se pudieran encontrar.

El estudio que hace Reyes es tanto documental como etnográfico retomando hablantes nahuas de la región de Cholula y de los pueblos que componen principalmente San Pedro Cholula y San Andrés Cholula, caso que ejemplifica como para la población existen dos cabeceras que integran una sola, incomprensible si se habla de un municipio, es decir no se hace una distinción de las jurisdicciones municipales (Reyes, 2000, p.14).

Aquí se puede observar que el término *Altépetl* se castellaniza como “pueblo o barrio”, a los encargados como “principales del pueblo o del barrio” aplicable a la región de Tlayacapan y Tepoztlán, así como de los poblados de San Andrés los Laureles, San Andrés de la Cal, Amatlán de Quetzalcoatl, San Juan Tlacolenco y Santo Domingo Ocotitlán, pertenecientes a ambos municipios, en donde además de la organización municipal para los comicios o actividades regionales, los pueblos están organizados en barrios con un sistema de rituales que llevan a cabo “los mayordomos” y sus familias durante todo el año.

“Los informantes tradicionales son los que aportan mayor luz sobre el significado del *Altepétl*, pues son hablantes del náhuatl y además han modernizado las formas orgánicas tradicionales y reproducen los elementos que se encuentran en sus raíces antiguas. Ellos señalan

que el Altépetl significa pueblo. Pero el pueblo está compuesto exclusivamente por las autoridades civiles y religiosas de cada localidad, integrado por los jefes de familias extensas que han cumplido con una serie de cargos jerarquizados: topil, mayordomo, sacristán (teopixca), portero, tequiua (encargado de algún trabajo o actividad) teniente, fiscal, tíachca (principal), tlatoani y tlatocaltépetl. En resumen Altépetl significa pueblo o una estructura orgánica local” (Reyes 2000. p.42).

Y es que se necesita reconocer nuestro propio sistema de pensamiento enmarcado en el mundo occidental como limitante para entender que la concepción del altepetl tenía que ver más con una comprensión ecológica diferente, una relación más orgánica quizá, con la naturaleza. En la era de la democracia, de las repúblicas, de la lucha por los derechos de las personas, en la búsqueda de sociedades más igualitarias, o por lo menos en el discurso, de la estandarización del conocimiento y de la promesa a su accesibilidad para todos, resultó erróneo pensar que los pueblos mesoamericanos también mantenían un sistema de castas sociales puesto que la idea de ser todos iguales, en la idiosincracia mesoamérica que se está tratando de esclareser, parecería ser absurda “ La existencia de un modelo *sui generis* que procediera del mundo náuatl no fue aceptada y fue considerada increíble” (Reyes 2000. p.36).

En realidad es poco lo que se sabe acerca de la sociedad nativa de México. La lógica de la conquista es por sí mismas de dominación y suplantación, por lo que a partir del siglo XVI la historia también está contada con sesgo cultural de los frailes que funcionaron como cronistas de lo que llamaron las nuevas indias. La creación del sistema de castas colonial convirtió y permeó la idiosincracia del tema racial que subsiste hasta nuestros días. También permeó la idea de que la estratificación social es mala, puesto que para ellos iba en orden descendente colocando al indígena en una posición de marginalidad. Por lo que la comprensión de un sistema social estratificado que no implique una connotación necesariamente negativa (en nuestro sistema de valores) es difícil de comprender.

El concepto Altépetl se utiliza para referirse a la estructura sociopolítica en diversos niveles horizontales. El Altépetl en distintas instancias funciona para organizar la selección y nombramiento de las autoridades religiosas, las cuales se encargan de la celebración del santo patrón y ejecución de las obras públicas. Además, como ya se ha señalado al conjunto de unidades orgánicas de la urbe se nombra Altépetl, al cohesionar un primer nivel horizontal, funciona en calidad de cabecera local. Otra instancia de distinta naturaleza del Altépetl se encuentra en calidad de parroquia, semejante al municipio pero se distingue en el número de localidades, geografía y funciones, pues reúne a los representantes de diferentes poblaciones. Los “principales de esa colectividad se nombran altepeme (plural de Altépetl” (Reyes 2000. p.42).

La religión establecía la idea del origen del universo y esta concepción se reflejó en el concepto que se tenía del Altépetl. Los antiguos mexicanos decían que todo principio radicaba en Tonacatecutli y Tonacacúatl, ellos eran los generadores de todas las cosas, de la vida de los hombres y de los animales. El principio dual moraba en lo alto, en el cielo decimo tercero. Ambos dioses engendraron a cuatro hijos: Tlatlauqui Tezcatlipoca (Tezcatlipoca Rojo) Yayauqui Tezcatlipoca Tezcatlipoca negro), Quetzalcoatl y Omitecutli (Reyes 2000. p.44).

Aquí observamos como, como parte de la construcción del pensamiento náhuatl, nacen de los dioses primigenios cuatro figuras que coinciden con los cuatro puntos cardinales y cartesianos.

La mar entraba “por la tierra por sus venas y caños, andaba por debajo de la tierra y de los montes”. Los montes estaban llenos de agua, como si fuesen vasos grandes o como casas de agua. “De aquí acostumbraban a llamar a donde vive la gente “Altépetl, quiere decir monte de agua o monte lleno de agua” o cerro-agua. El altépetl era representado por las pirámides, las cuales imitaban a los montes, los creadores del agua, por tal motivo “los cerros artificiales” eran deificados y en su construcción participan todos los subordinados. Así el agua-cerro y la piramide significaron la producción agrícola, la cual era la base de la economía náhuatl; en la HTCH los dos conceptos son sincretizados en el tlachiuáltépetl y en la construcción se dibuja

una rana y se representan siete flores significando la ubicación de Chicomecóatl, la “diosa de los mantenimientos” (Reyes 2000. p.45).

Como vimos, el concepto de Altepētl se ha asociado a diferentes tipos de organizaciones. En realidad, el área donde se asienta Los Laureles, posiblemente la mayoría de las localidades de los Altos de Morelos, bien se puede asociar a lo que se conoce en lengua náhuatl como *xomolli*²³, un espacio custodiado por el relieve, cuyo horizonte ayudaba a identificar fenómenos astronómicos y que a su vez podía servir para resguardar recursos básicos, además de proteger contra posibles ataques enemigos (Bernal y García, 2006: 62). (Sunyer, 2020, p. 112).

4.6 La montaña sagrada

Después de esta breve introducción a la cosmovisión mesoamericana, nos adentraremos un poco más a uno de los conceptos que se mencionó en el apartado anterior. La Montaña y su papel entre los pueblos precolombinos.

Hablar de geografía cultural implica entender otras categorías como la de espacio y tiempo, que si bien comprendemos en un sentido cronológico, se debe entender que para las culturas de los antiguos habitantes de México, la forma de entender el tiempo y el espacio son diferentes. Ya se revisó en apartados anteriores cómo se organizaba el territorio para el sistema de tributaje, tanto en época prehispánica como en la colonia, ahora abordaremos los aspectos que impactan la parte simbólica de estas relaciones económicas-sociales.

Retomaré primero algunos apuntes de *La Montaña en el paisaje Ritual* de Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero. El texto reúne en varios ensayos en donde se trata el tema de las montañas y de los grandes volcanes desde un enfoque transdisciplinario, que

²³ En el *Gran Diccionario Náhuatl* (UNAM, 2012) se asocia este término con otros dos para conformar *xomolli caltechtlī nicnotocti* que en sentido estricto significa “rincón a la sombra”.

conjunta la arqueología de alta montaña y se hace referencia a alineamientos constelares, a conceptos de la cosmovisión prehispánica, así como una descripción densa de recientes datos etnográficos, obtenidos gracias a un notable trabajo de campo.

Rescato la premisa de la importancia de la observación de la naturaleza y el culto a las montañas, como una totalidad que en su conjunto conforman un “paisaje ritual”, no sólo para los grupos étnicos que siguen cohabitando la región, sino como parte del imaginario cultural que se mantiene en el aire y que involucra a las zonas urbanas, o a los viajeros.

El papel de los volcanes y las montañas ha sido fundamental en el pensamiento mágico-religioso de mesoamérica, según ésta y varias investigaciones siguen vigentes muchas prácticas religiosas en torno a los cerros. “Se buscaba el establecimiento de la colaboración humana con las deidades para mantener el orden sagrado” (Broda, 2001, p.36).

Así tenemos que para analizar una montaña hay que contemplar qué tipo de montaña es, donde esta ubicada, por las laderas y la ubicación que estas le acomodan, por el piso altitudinal térmico, por la influencia nival o glacial, por sus zonas hídricas, por la presencia de materiales arqueológicos, por el dominio del paisaje, por su relación con las cuevas, por sus formas.

Para López Austin (1994:162) el gran cerro es también el “corazón de la tierra”, el *Tolokan*, lugar ubicado al oriente en el que habitaban los dioses creadores y se depositaban grandes riquezas. En su centro se yergue el árbol de flores de distinto color. Este cerro tiene como réplicas a todos los demás cerros, donde también se reproducen los sitios sagrados para colocar ofrendas. No debemos olvidar que del interior del cerro vinieron los huesos sagrados con los que Quetzalcóatl creó al hombre y que de allí también obtuvo las semillas del maíz, base del sustento de la economía de los pueblos prehispánicos (Broda, 2001, p.53).

Como parte de la geografía local, las montañas siguen siendo transitadas por los peregrinos que van y vienen de diferentes centros religiosos, como de La villa de Guadalupe o al Santuario del señor de Chalma. Como hemos visto Las montañas han sido puertas de acceso a lo sagrado. “Esta fusión de los cerros con las deidades pluviales tuvo impacto sobre la estructuración de los

rituales relacionados con el culto al agua y realizados en diferentes lugares en el paisaje ritual” (Broda, 2001, p.123).

Las montañas nombre y género, en este caso generalmente son nombres en náhuatl, que atestiguan una larga relación con el paisaje montañoso. Las cuevas, los manantiales, las fuentes, las cuevas, los túneles y los abrigos rocosos se interpretan como los orificios del cuerpo antropomorfo de las deidades pluviales. “Los lugares ceremoniales, las metas de las peregrinaciones, se convirtieron en puntos importantes en la geografía sagrada transformando un espacio homogéneo y uniforme en un paisaje lleno de significados” (Broda, 2001, p.139).

Samuel Villela, en su texto “El culto a los cerros en la montaña de Guerrero” que es parte de *La montaña en el paisaje ritual*, antes mencionado nos comenta que el culto a las montañas es un fenómeno cultural universal. Para comprender el porqué de su carácter sagrado, se remonta hasta los olmecas, “quienes asociaron las fuerzas telúricas de la tierra con las cuevas –también acceso al inframundo– y con un animal fabuloso: el jaguar. Las cuevas empotradas por lo general en los cerros o montañas, fueron objeto de la formación de Hierofanías asociadas con estos elementos” (Broda, 2001, p.331).

También comenta que, “entre los mexicas los cerros se concebían como en contenedores de agua *los altepeme*, entidades en cuyas cumbres se producían las nubes que traen la lluvia (Broda, 1982: 48), en una asociación muy comprensible a partir de su primera percepción sensorial” (Broda, 2001, p.332).

Vemos otra vez como la configuración del carácter sacro de los cerros y montañas, esta asociada con la idea de que en el interior de los cerros se alberga el *tepeyollotl* o corazón del cerro, entidad que no es más que la transfiguración del llamado monstruo en la tierra o del simbolismo del Jaguar, nos explica Villela.

Aquí Samuel Villela propone que el ritual agrícola de la zona los cerros revisten un carácter sagrado y liminal a partir de cuatro modalidades:

- 1) Las costumbres como espacios liminales donde las aposentan las cruces.

- 2) Los cerros como parte significativa en la representación simbólica del territorio
- 3) Los cerros en los contenidos plasmados en las plegarias.
- 4) La representación de los cerros en los tamales *Tzoalli*.

Si bien los cuatro puntos dan línea en posibles observaciones, retomo el primero en donde se nos propone la idea de que la cima de los cerros son utilizados como lugares sagrados y espacios liminales “preferenciales” para aposentar las Cruces.

Ya decíamos que para los antiguos mexicanos la cruz era un símbolo de los cuatro rumbos del universo y hubo un atributo de las divinidades de la lluvia y del viento de modo que en la utilización sacra de las cruces cristianas aparecieron los primeros brotes de un sincretismo que ha perdurado a lo largo de 5 siglos hasta nuestros días el resultado de esta profunda simpatía fue la de un campo mexicano sembrado de cruces por todos lados en los caminos y en las encrucijadas en los campos de cultivo en los peñascos y en las cimas de los cerros. “Existen testimonios históricos y arqueológicos de que las primeras fiestas de este ciclo se caracterizaban por el sacrificio de niños en la cima de algunos montes o en el propio Templo Mayor de Tenochtitlan, que era, a su vez, la representación del cerro Coatépetl, lugar mitológico en donde nació Huitzilopochtli” (Glockner, 2012, 90).

Dice con toda razón Eduard Seler, en sus comentarios al código Borgia, que era natural que los antiguos mexicanos supieran que las cimas de las montañas eran el tlalocan, es decir, la morada y el país del dios de la lluvia, aunque no las cumbres más altas, cubiertas de hielo y nieve, sino las crestas de mediana altura que aún se encuentran cubiertas de vegetación. Según el antropólogo alemán, la concepción del Dios se daba a los pueblos, la lluvia se asociaba “más o menos conscientemente, hasta se confundía en cierta medida con la de la deidad considerada como guardiana y protectora o como principio vivo de la montaña”. Este “principio vivo” de la montaña en náhuatl del cerro o náhuatl obviamente la secular tradición cristiana en la seguridad en la región ha desplazado los viejos al viejo Dios de la lluvia para sustituirlo por Jesucristo. en una de las detenidas que cantan los campesinos poblanos se refieren al volcán Popocatepetl

como “montaña de Cristo” y al espíritu guardián o principio vivo en la montaña lo llaman el fórum poca tepetzintla (Glockner, 2012, p.105).

Esta idea de “principio vivo” es fundamental para entender las relaciones del ser humano con la naturaleza y con la montaña, para nuestro caso. En el siguiente apartado procurare cerrar la investigación, con la recopilación etnográfica y el trabajo de campo para reflejar los conceptos teóricos que se procuraron mostrar en los apartados anteriores.

Capítulo 5. Estudio de la Imagen del paisaje de la montaña

Tepoztlán-Tlayacapan

Para dar continuidad a la presente investigación, en este capítulo, es que planteo el estudio de la imagen del paisaje de la montaña de Tepoztlán y Tlayacapan, a partir del reconocimiento de la zona que se hizo por medio del acercamiento etnográfico y el trabajo de campo que se realizó, así como de información documental sobre la zona, lo que se especificará en cada caso.

En el primer apartado se hace una revisión teórica metodológica breve, para dar paso a la descripción etnográfica para la reconstrucción de la imagen por medio de la etnografía, de los espacios en donde se encuentran las cruces, para procurar hacer el cruce entre el análisis de la imagen por medio de su identificación como geosímbolos, que tienen claras características como hierofanías, ya que permiten una conexión con el mundo de lo sagrado y con el universo mesoamericano.

5.1 La complejidad y la transdisciplina: la construcción del método.

Como se ha abordado desde el principio de este trabajo, el doctorado en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad, por sus propios principios epistemológicos, nos da un punto de partida desde las ciencias transdisciplinarias, que como se apuntó en el capítulo 2, permearon la propia construcción de los estudios culturales, en específico de la geografía humana.

La epistemología compleja sienta sus raíces en las tierras de la incertidumbre, la dialógica, incitando a las ciencias duras y blandas a deponer las armas, el arsenal de sus certezas, para inscribirse en una nueva relación conocimiento-sujeto-objeto de estudio con su dimensión

humana para enfrentar la aventura del desafío, más allá de los constreñimientos de la respuesta apresurada... La complejidad es una alternativa, no una respuesta; es territorio fértil, pero inexplorado, guarda en su seno riqueza del devenir y un corazón enamorado del momento (Bragdom, 2014, p.17).

Es decir, desde esta perspectiva el método no es autónomo, sino que es por el propio proceso de conocimiento-sujeto-objeto, que implica una dimensión subjetiva que implica afectos, deseos, pasiones, o demás experiencias que puedan, en el mejor de los casos orientar, enriquecer una investigación y en el peor, desviar, mutilar o incluso inventar una investigación o un conocimiento.

Seguir el paradigma de la complejidad, requiere poder entender las dimensiones de las ideas entre sujeto-objeto, así como a la de sistema-organización. Desde esta visión, en este caso el ejemplo de los mitos, pero en general la tradición oral, se puede abordar desde la perspectiva transdisciplinar.

Los mitos, una de las formas más logradas del sentido compartido, no construyen, como tampoco el símbolo en una acepción más amplia, un producto del que alguna cultura pueda prescindir, son inherentes al pensamiento del hombre. Pero al igual que tales estructuras mentales obedecen a una lógica cultural sin la cual no podrían existir, no por ello son reductibles a las reglas que de ellas se desprenden (Bragdom, 2014, p.18).

De esta forma “se pretende plantear el mito como forma privilegiada adoptada por la memoria individual y colectiva, como un conocimiento digamos virtual, potencial; no instituido todavía como oficial o capturado dentro de las redes formales de la institución o de la Historia, con mayúscula” (Bragdom, 2014, p.20). De esta forma, el mito es un texto que esta siempre en permanente construcción, igual que la cultura, igual que el conocimiento, es decir, es devenir constante, se construye a sí mismo y se va asentando también en la historia, con minúscula, la tradición o el costumbre.

“Re-flexionar sobre los caminos posibles del método antropológico es una tarea impostergable para el pensamiento contemporáneo. Hay que re-tomar el análisis de presupuestos, incidencias y prejuicios de la academia respecto a la investigación en las ciencias humanas” (Bragdom, 2014, p.136). Esto implica revalorar la importancia de la revisión documental y bibliográfica del tema, la función de la lectura y el análisis, recurrir a epistemologías históricas, el reconocimiento de conceptos y procesos antropológicos como la construcción de una hipótesis, así como la función del observador en el proceso y las herramientas que la disciplina otorga.

Bajo estos presupuestos es que por medio de la recolección etnográfica de diferentes elementos, la sistematización y análisis de los mismos, a partir de la teoría que en este caso funciona como paradigma y se utiliza para abordar la imagen y el estudio del paisaje que se hace el ejercicio transdisciplinario.

Si bien existen numerosos estudios en antropología desde las escuelas culturalistas, funcionalistas y estructuralistas, europeas y norteamericanas que describen técnicas y perspectivas, para el presente trabajo solo voy a retomar algunas aproximaciones para enmarcar el trabajo de campo, como la de Rosana Guber, primero por tratarse de una visión desde Latinoamérica, segundo por ser una perspectiva sensible, desde el sentir y la mirada latinoamericana y acorde al método transdisciplinario en tanto que es sensible para con uno como investigador, como para el otro.

Y lo es para uno como investigador porque desde el dualismo cartesiano somos herederos de una serie de ideas “científicas”, el modelo de la vida moderna y occidental nos permea como personas y como investigadores, por lo que metodológicamente, la conciencia de nuestra propio *ethos* y nuestro propio bagaje cultural es necesaria para podernos “ubicar en el mundo” (como se explicaba en el apartado de lo sagrado) y después poder acercarnos al mundo de los demás.

El dualismo filosófico se corresponde con el planteamiento de una escisión entre objeto de conocimiento y sujeto cognoscente. Pero si asumimos que el investigador no está fuera de la

realidad que estudia y que su conocimiento no es indeterminado, se torna necesario examinar cuáles son sus condiciones y de qué modo selecciona y elabora sus objetos. La realidad social es entonces construida desde la práctica humana, la cual sólo puede ser comprendida en el seno de la totalidad social que contribuye a producir y que la produce. (Guber, 2004, p.29).

Si pensamos en los aspectos que tienen que ver con hechos sociales objetivos, pensamos en aspectos económicos o demográficos, estadísticos, con lo que generalmente está asociado a las estructuras del Estado, si pensamos en subjetividad pensamos en representaciones sociales, creencias, organización política, bagaje cultural e ideológico de los grupos sociales, pero esta concepción sigue siendo maniquea del conocimiento en el sentido que lo sigue separando. El tema filosófico sobre el conocimiento como lo plantea Rosana Guber en *El Salvaje Metropolitano*, es en su mismo origen, de un orden dialógico:

En el plano del conocimiento, la práctica teórica merece ser entendida también como una forma de práctica social (transformadora de una materia prima, sean datos empíricos en un nuevo producto, conceptos, hipótesis, etcétera) que revierte en explicaciones y por ello, en cierta medida, en la modificación de lo real (¿sigue el mundo siendo el mismo antes y después de un Adam Smith, un Emile Durkheim o un Karl Marx?). Pero esta práctica, en tanto que social, está determinada por sus condiciones concretas de producción y no se plantea como atemporal e inmanente. Aunque el conocimiento sea construido por individuos, su organización cognitiva – teorías, procedimientos metodológicos, objetos de investigación— no empieza ni termina en ellos, sino que es social. Así como la teoría es momento y aspecto de la práctica, así el sujeto cognoscente es productor a la vez que producto de su realidad, siendo además posible que esa realidad sea la misma que se ha propuesto investigar” (Guber, 2004, p.29).

Siguiendo esta línea, podemos acercarnos a la realidad por medio de la experiencia sensorial, en este caso a los geosímbolos de la montaña de Tepoztlán-Tlayacapan, es decir, al mundo de lo tangible, el mundo conocible y cognoscible. Esto gracias a que podemos articular los contenidos por medio de la objetividad que nos impera como investigadores, es decir, la existencia de una

realidad de carácter preteórico, en donde, pensar en el papel que toma el investigador como sujeto cognoscente, como interpretador, como duplicador de esa realidad, es muy importante, puesto que será el primer filtro de la realidad y nuestras propias subjetividades y bagaje cultural, los cuales permearán la visión y la perspectiva de investigación, pueden nublar la realidad.

El investigador no conoce por situarse externamente a aquello que conoce, en el sentido de indeterminado que observa o revive lo dado, sino porque se ubica en una relación activa con lo que se propone conocer. Y esto significa que se involucra en la búsqueda y análisis de los condicionamientos que operan tanto sobre su objeto como sobre su propio proceso de conocimiento (Guber, 2004, p.29).

Uno de los conceptos clave para los estudios de corte antropológico es lo que comprende la comprensión de la diversidad cultural. El entendimiento mismo viene desde la consciencia de que la perspectiva va a cambiar dependiendo del actor. Y no solamente en entendimiento, sino la misma forma de enunciación de las nociones que quiera expresar sobre las actividades, representaciones, atributos, prácticas, contextos, es decir, los atributos que integran la descripción compete en buena medida a la organización cognitiva del investigador, a su capacidad de análisis e interpretación, o su simple registro. El lastre siguiendo a Guber, tiene que ver con el mismo origen de la ciencia, el evolucionismo que permeó al positivismo y a toda la comprensión del mundo desde el pensamiento científico, como se describe a continuación.

La antropología planteada inicialmente, desde el evolucionismo como ciencia de la diferencia sociocultural, se abocó a la tarea científica de explicar y, para ello, de describir los pueblos primitivos como supervivencias del pasado de la humanidad. En el período de entreguerras, la antropología moderna instauró su referente empírico también en los pueblos primitivos, pero como representantes de la diversidad cultural. Finalmente, después de la Segunda Guerra Mundial, la antropología reubicó su interés por la diversidad en el interior de las propias sociedades de los investigadores e, incluso, de las sociedades que habían sido colonias, pero entendidas como partes de un mismo orden mundial. Así, la atención en la diversidad revirtió la

investigación en sectores de las sociedades capitalistas avanzadas y en sectores del mundo que no gozaban de las ventajas ni de la acumulación del mundo capitalista. Esos sectores, aunados por la desigualdad, eran los campesinos, los desempleados, los pobres urbanos, los marginados, etcétera. Estos estudios se extendieron a otros agrupamientos humanos y tuvieron en cuenta la singularidad de sus valores y modos de organización: comunidades migrantes, hippies, linyeras, consumidores de estupefacientes, adeptos a sectas religiosas, etcétera (Guber, 2004, p.36).

Es necesario observar en este punto, que el marco teórico incide entonces en dos instancias: una en el proceso general de investigación, otra en el proceso particular del trabajo de campo. Ambos procesos tampoco deben comprenderse por separado, puesto que uno sustenta al otro, se debe tener cuidado de no tratar de embonar la realidad a la teoría, y si bien solo es posible conocer el mundo de los otros a través de conceptos, el puente epistémico entre la teoría y realidad debe construirse con cuidado.

Para eso, desde la antropología clásica ya se siguen una serie de pasos para delimitar el trabajo de campo, que procuraré ir reflejando con la misma delimitación de mi objeto de estudio comenzando por la definición que retomo de Rosana Guber:

El campo de una investigación es su referente empírico, la porción de lo real que se desea conocer, el mundo natural y social en el cual se desenvuelven los grupos humanos que lo construyen. Se compone, en principio, de todo aquello con lo que se relaciona el investigador, pues el campo es una cierta conjunción entre un ámbito físico, actores y actividades. Es un recorte de lo real que “queda circunscrito por el horizonte de las interacciones cotidianas, personales y posibles entre el investigador y los informantes” (Rockwell, 1986:17). Pero este recorte no está dado, sino que es construido activamente en la relación entre el investigador y los informantes. El campo no es un espacio geográfico, un recinto que se autodefine desde sus límites naturales (mar, selva, calles, muros), sino una decisión del investigador que abarca ámbitos y actores; es continente de la materia prima, la información que el investigador transforma en material utilizable para la investigación. (Guber, 2004, p.47).

En esta línea, tenemos que el campo, es un recorte de la realidad que tenemos a bien hacer para poder acercarnos de mejor forma a fenómenos observables y de la significación que los actores le asignan a su entorno y a la trama de acciones que los involucra; en él se integran prácticas y nociones, conductas y representaciones. En sentido práctico, la investigación de campo, aunque bien puede ser un espacio simbólico, es un espacio físico que se conoce como “unidad de estudio” y a los sujetos de estudio o “unidades de análisis”.

Para este proyecto defino como unidad de estudio al paisaje que comprende una parte del Área de Protección de Flora y Fauna protegido del Corredor Biológico Chichihuatzin como así como una parte del Parque Nacional Tepozteco, que denomino como el paisaje comprendido en la región cultural de la montaña que involucra a los municipios de Tepoztlan y Tlayacapan, implicando a las comunidades de San Juan Tlacotenco, San Andrés de la Cal, Tepoztlán, Amatlán de Quetzalcóatl, Santo Domingo Ocotitlán, Tlayacapan y San José de los Laureles. (Anexo15).

Después de la identificación del área geográfica comprendida, se pensó en las diferentes formas para acercarse a la comunidad y para poder tener accesos a más lugares, además de los ya conocidos, en donde se podían ubicar geosímbolos. Por lo que se fue localizando a diferentes individuos que pudieran colaborar y dar accesos a estos lugares.

Encuentro dos tipos de colaboradores, los que se dedican a cuestiones relacionadas con el turismo y los que no. Los primeros están relacionados con la CONANP o con el programa de *Pueblos Mágicos* y como parte de sus ingresos dan estos recorridos, son senderistas nativos de sus comunidades y son ellos los que conocen los caminos. Los segundos son personas originarias de sus comunidades, con diferentes ocupaciones, que accedieron a colaborar, que también son originarios de sus comunidades y por lo tanto subir el cerro es parte de las actividades recreativas que ocasionalmente hacen. A continuación se muestra una breve tabla, a modo de resumen cuantitativo, de los colaboradores para el presente trabajo. Los nombres han sido cambiados en protección a sus datos personales.

LUGAR:	COLABORADORES	DESCRIPCIÓN
Tlayacapan	Cuahutemoc Edad aprox: 50	Hace recorridos a los diferentes puntos de interes, en Tlayacapan o en las montañas, es actor, cantante, taxista, etc.
	Miguel Edad aprox: 43	Se dedica a ser guia de turisra.
	Don Epifanio	Abuelito originario de Tlayacapan.
Los Laurees, Tlayacapan	Eduardo Edad aprox:37	Quiere poner un centro ecoturistico en los laureles, es licenciado en turismo, esta inscrito en los programas de la conanp
San Juan Tlacotenco, Tepoztlán	Padre Edad aprox:58 Raul (hijo grande) Edad aprox: 27 Diego(hijo chico) Edad aprox:21	Originarios de Tlacotenco, se hicieron un par de recorridos a las cruces de Tlacotenco, no se dedican a nada relacionado con el turismo, siembran nopal. Un hijo es egresado de derecho, el otro esta estudiando.
San Andrés de la Cal	Tonatihu y Familia Alvarez	Originario de Sasn Andrés, arquitectecto, sin trabajo formal aún, recién egresado. Su familia siembra y produce miel.

En ambos casos la constante es que son originarios de sus comunidades y conocen bien la montaña, por lo que por medio del trabajo de campo y del establecimiento de la confianza, se han llevado a cabo recorridos con ellos. Esta gente conoce el lugar mucho mejor que nadie, además de saber puntos estratégicos en donde la población tiene una relación más directa con la

montaña. Además de la caminata, tiene una oportunidad de escuchar infinidad de datos y de historia y tradición oral.

Aunque las técnicas cualitativas hayan dado un mayor espacio a estas consideraciones, la concepción empirista prevaleciente ha oscurecido tanto la activa y evidente participación selectiva del investigador desde su bagaje teórico-afectivo y de sentido común, como la decisión de los individuos de transformarse o no en informantes, desde su experiencia, sus tipificaciones sociales, sus expectativas y la situación concreta. Las impresiones, sentimientos, intuiciones y todo aquello que compone lo que llamamos subjetividad no son un obstáculo para el conocimiento objetivo, en la medida en que la subjetividad es social y, también, en que lo real está integrado/producido por ella. Subjetividad no es lo opuesto a sistematicidad ni sinónimo de capricho o caos. Sin la subjetividad y el posicionamiento social y afectivo que ella supone, el conocimiento sería imposible (Guber, 2004, p.91).

Esta articulación vivencial entre teoría y referente empírico puede interpretarse como un obstáculo subjetivo al conocimiento, o como su eminente facilitador. En las ciencias sociales y con mayor fuerza en la antropología, no existe conocimiento que no esté mediado por la presencia del investigador. Pero que esta mediación sea efectiva, consciente y sistemáticamente recuperada en el proceso de conocimiento depende de la perspectiva epistemológica con que conciba sus prácticas.

Al acceder al campo, el investigador se interna en una trama de relaciones que, aunque le resulte desconocida, tiene una existencia objetiva y determinante de las actitudes y disposiciones hacia él. El investigador puede aparecer, sin quererlo, adscrito a subgrupos y facciones, como si tomara partido por unos u otros. Ya hemos visto cómo el ingreso por determinado agrupamiento político puede sesgar la información y la red de informantes (cf. Capítulo 6). (Guber, 2004, p.93)

Desde esta perspectiva, la etnografía como enfoque no pretende reproducirse según paradigmas establecidos, sino vincular teoría e investigación favoreciendo una pesquisa que busque la producción de nuevos conocimientos y no solo la reproducción de las teorías.

Para el trabajo de campo se construyó un guion de entrevista abierto a profundidad como Instrumento de Recolección de Datos, que se fue ajustando en las salidas a campo. En general la experiencia consiste en hacer la caminata. Con los guías se apalabra el costo del recorrido, los que como parte de la caminata comienzan a narrar sobre la zona, algunos en algunos casos datos oficiales. Los recorridos pueden durar entre 3 y 5 horas a buen paso, haciendo algunas breves paradas en los claros, o en miradores, para llegar a la meta, la cima en donde se encuentran de pie cruces montadas en sus pedestales, las cuales se describirán a mayor detalle en el siguiente apartado. De igual forma con los colaboradores a los que no se les da una remuneración económica, se realiza la caminata y se lleva una conversación casual que da pie a la indagación sobre el tema, en este caso todo lo que puede estar relacionado con las cruces.

Para entender el espacio que se está estudiando, es importante recapitular algunos elementos que, si bien, no es sobre ellos puramente la investigación, es importante considerarlos como parte del contexto, puesto que considero que la construcción arqueológica de los ancestros en las montañas, la imagen de una pirámide en la montaña, en sí misma tiene una carga simbólica, mística o sagrada. Por lo que se revisaran tres aspectos: Primero la descripción de cuatro puntos arqueológicos importantes, segundo algunos accidentes geográficos que me parece importante mencionar puesto que también son parte del paisaje ritual de la zona delimitada, tercero los nombres de los cerros del área delimitada, porque el hecho de que a las montañas se les asigne nombre o se les asocie con figuras humanas, parece atestiguar también una larga tradición, para después presentar la propuesta de la georeferencialización de las cruces, distribuidas en estos cerros.

De igual forma hay registro de que a los cerros en general se les asignan nombres, que se conocen como miradores, en donde generalmente se encuentran cruces, como lo son Cerro los

Pilares, Malinaltepec, Ometusco, Papalocaltitla , del lado noroeste de la zona. O parajes como el de la “piedra con la forma del Perro” o el paraje “Tlapulco” zonas de descanso que también están cargadas de simbolismos.

Hasta aquí para sostener que es pertinente un estudio desde la perspectiva de la geografía cultural así como el uso de las categorías geosímbolos para designar estos lugares.

5.2 Reconstrucción de la imagen del espacio Sagrado: Las montañas tienen nombre

A partir de varios textos y de la recopilación oral es que iré mencionando a continuación, una pequeña descripción de los cerros y los nombres que la gente le asigna, en algunos de estos están algunas de las cruces.

Del lado de Tlayacapan podemos encontrar:

∞ *El Tlatoani*

En este cerro se encuentra la zona Arqueológica que ya se ha descrito anteriormente y por la cual el nombre. Hay diferentes miradores en la subida y unos túneles naturales por los que hay que pasar de los que igual se cuentan leyendas de los antiguos habitantes.

∞ *Huixtocihuatl*

Se encuentra ubicado del lado de San José Los Laureles, es por decir así la entrada a esa parte de la Serranía, porque ahí es donde los caminos se reparten para ir ya sea a Amatlán de Quetzalcóatl, o para subir al Cihualpapalótzin. Me llama la atención que se llame de tal forma puesto que Huixtocihuatl era la diosa de la sal (Huijtocíhuatl, Huixtocihuatl. Huijotcíhuatl, Vixtocioactl), durante el último periodo de esplendor mesoamericano, en la Cuenca de México.

Era un mineral importante tanto en la vida ritual y religiosa de los indígenas en esa época.²⁴ En donde se supone era la hermana mayor de los Tlaloque que son los ayudantes de Tláloc.

∞ **Cihualpapalótzin**

Es el cerro más alto de la zona, en él está una Cruz que lleva el nombre, que en la fiesta del 3 de mayo se cambia saliendo la procesión de Los Laureles.

∞ **Tonantzin**

Este cerro se puede observar desde que uno va de Tlayacapan a San Jose de los Laurales, se le llama así porque parece una cebeza femenina, esta formado por una cabeza que simula la bobeda de los ojos, en la cima hay una cruz y tambien suben a dejar ofrendas.

∞ **Yacátl**

∞ **El sombrero o La abuela Tosi**

∞ **Cruz del cerro de la ventanilla o yacatecutli**

En la publicación *Los cerros de Tepoztlán*, que creó el programa *Contigo a la distancia. Cultura desde casa*²⁵, en el marco de la pandemia, hizo una recapitulación de las diferentes leyendas de los cerros de Tepoztlán, en una versión infantil para colorear que trae los nombres y las historias, a las cuales agregaré algunas notas personales.

∞ **Cuahnectepetl, “El cerro de la miel”**

“Es el primer cerrito que encontramos en la entrada de tepoztlán su nombre proviene de cuahnectli que en náhuatl quiere decir miel y *tépetl* que significa “cerro”. Se llama así porque al parecer anteriormente había muchas colmenas en algunas de sus cuevas o laderas y todavía quedan huellas en los panales colgados en las rocas”

∞ **Ocelotepetl “El cerro del jaguar”**

“Este cerro es el que se encuentra del lado izquierdo de la subida al tepozteco, también se conoce con el hombre chico me ocelotl que quiere decir el cerro de siete Jaguares, la palabra

²⁴ <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6291079>

²⁵ https://issuu.com/baruchqt/docs/cerros_tepoz_corregido

chico es el número 7 en náhuatl y ocelotl quiere decir Jaguar algunos sabios de Tepoztlán cuentan que en este cerro se puede distinguir la figura de un puma que se ve sobre todo en abril si lo vemos desde el sur hacia el norte puedes intentar observarlo en esta época del año”

∞ **Tlacatepetl “El cerro del hombre”**

“Este cerro se llama así porque parece la figura de un rey de perfil sobre sus hombros parece llevar puesta una capa adornada con grecas por ser un gran personaje pareciera que está mirando hacia el pueblo de Tepoztlán, observando atento las fiestas y todas las situaciones de la vida diaria de tepoztlán”. Si uno mira el cerro tiene ciertamente la silueta de un hombre. En la parte superior hay una cruz que se cambia el 3 de mayo desde el Barrio de la Santa Cruz en Tepoztlán. Se hizo famoso por el trabajo de Ruza antes mencionado sobre los atlantes que están debajo de las montañas.

∞ **Tepozteco “La casa del tepoztécatl”**

“Este es uno de los cerros más conocidos de tepoztlán ya que en su cima se encuentra lo que fue el templo del Rey Tepozteco la pirámide fue edificada en 1150 después de Cristo y fue dedicado a Ometochtli (Dios 2 conejo) y a Tepoztécatl (Dios del pulque la fertilidad y la cosecha). Cada 8 de septiembre se sube a la pirámide a poner una ofrenda en honor al Tepozteco.”

∞ **Tlahuiltepetl “El cerro de la luz”**

“Su nombre proviene de la palabra en náhuatl qué quiere decir luz. Es el cerro más alto por el que se sube al tepozteco. Probablemente ahí se inicia algún río relacionado con el fuego nuevo pues existen narraciones que dicen que cuando es año nuevo quienes tengan el don de la suerte y suben a las 12:00 pm a la cumbre en este cerro pueden ver una luz que alumbra buena parte del cerro para apagarse en seguida”. El acceso también puede ser por San Juan Tlacotenco. Tiene varios miradores, en el mirador principal hay una cruz híbrida.

∞ **Ehecatepetl “el cerro del aire”**

“Eheca quiere decir viento o aire en náhuatl y a esta zona se le conoce también como *Los corredores del viento*. Algunas personas dicen que este cerro se llama así porque ahí se encuentra un agujero grande del que sale mucho aire y también porque según la leyenda del Tepozteco este fue la morada del padre del Tepozteco y el Tepozteco también es el Dios del aire pues cuando se enoja suelta mucho viento en el pueblo” Los corredores es el segundo acceso más visitado después del Tepozteco, pero también esta cerrado por los incendios.

∞ **Malinaltepetl “Cerro donde nace el agua”**

“Quiere decir cerro del zacate torcido ya que, *malinao* quiere decir hierba o zacate náhuatl se conoce como un cerro donde hay manantial y el que se iba a buscar agua anteriormente. También quiere decir movimiento y esto se debe a que el agua cae desde muy alto de las rocas por eso también se conoce como el cerro del remolino.”

∞ **Ohtlayo “Cerro de las muchas veredas”**

“Este cerro se llama así porque usted quiere decir camino o vereda en náhuatl y es un lugar en donde podemos encontrar muchos caminos que van hacia muchos lugares y a pueblos como Santo Domingo ocotitlán desde la época prehispánica los caminos fueron muy importantes en tepoztlán puede sirvieron como medios de comunicación y de transporte a través de ellos intercambiaban productos en los tianguis y entregaban los tributos a pueblos dominantes. De igual forma durante la época colonial fueron muy utilizados por los arrieros para llevar sus productos de un pueblo a otro a lomo de burro o mulas y también han sido utilizados para las peregrinaciones religiosas”

∞ **Huilotepetl “Cerro de las Huilotas ” o “Las Palomas”**

“Este pequeño cerro se ubica al este de tepoztlán justo donde se encuentra la colonia Huilotepec su nombre proviene de huilotl que significa Paloma náhuatl y hace referencia a que anteriormente llegaban bandadas de palomas migratorias a las que les gustaba posarse en esta loma.”

∞ **Yohualtecatl “Cerro del vigilante nocturno”**

Yohualtecatl quiere decir vigilante de noche y lo igual significa noche en náhuatl puede traducirse como vigilante. Esto se debe a que en los tiempos de la revolución se ponía en este cerro los vigilantes del General Mariano Sánchez y desde ahí avisaban en caso de que llegaran las tropas enemigas también se le conoce con el nombre de *La casa de la noche*, aquí se encuentran una pirámide varias tumbas y un gran horno de calor utilizados en tiempos prehispánicos actualmente mucha gente conoce con el nombre del cerro del enano porque tiene la forma de un enano acostado.

∞ **Cematzin “Cerro de una mano”**

“Quiere decir cerro de la mano porque tiene forma de una mano y su nombre proviene de la palabra náhuatl que quiere decir uno y *Mat* que significa mano. Debajo hay otro cerro que en 1930 le empiezan a conocer con el nombre de pata de buey porque parece una pezuña y porque justo en esta época en Tepoztlán comienzan a generalizarse la ganadería y el uso de yuntas de bueyes en las tareas del campo.”

∞ **Chalchitepetl “Cerro del tesoro”**

“Este es el primer cerro que nos encontramos del lado derecho cuando entramos a Tepoztlán si venimos desde la Ciudad de México o Cuernavaca. Existen diversas historias sobre este cerro y es un lugar considerado como sagrado pues se considera que en su interior hay cuevas llenas de agua y riqueza es por esto que su nombre proviene del náhuatl *chachi* que puede traducirse como piedra preciosa o tesoro en el mes de mayo se llevan ofrendas a 7 cuevas que hay en este cerro para pedir que caiga suficiente agua en los cultivos para así obtener una buena cosecha de las mismas.” Cabe mencionar que actualmente este cerro ha sido intervenido por las últimas remodelaciones del libramiento nuevo de la autopista a Tepoztlán-Cuautla, quedando solo una parte de él.

La fiesta de la Santa Cruz en Tepoztlán y Tlayacapan.

Para cerrar este apartado, voy a hacer una breve descripción basada en la observación participante de los días dos y tres de mayo de los años 2022 y 2023 en los Municipios de Tepoztlán y Tlayacapan.

Tepoztlán

Es tradición que el 3 de mayo se festeje el día de la Santa Cruz en el Barrio Santa Cruz, Tepoztlán. Por la propia geografía del lugar, “hay que subir” si se viene del centro de Tepoztlán, de forma que la iglesia queda, relativamente cerca del *Cerro del hombre*, que está coronado por una cruz. Antes que amanezca la gente se reúne en la iglesia y se comienza la procesión para subir a dejar la flor y la cera (veladoras) que se prepara con anticipación, la gente del barrio copera económicamente. También llega la banda de música y se están continuamente tirando cuetes.

Un día antes comienza el festejo, con un par de juegos de feria, un local de expendio de “pan de pueblo”, otro par de locales de dulces típicos y otro de tenis y gorras, pero la organización realmente se planea con meses de anticipación y obedece al sistema mayordomal por lo que se va rotando.

Se ponen mesas de tabloncillos de ambos lados de la calle y sillas y bancas del lado de las paredes de las casas, para que en medio pueda estar la danza, en los tabloncillos la gente pone “lo que se le va a dar” a la gente que va a la fiesta, entonces hay trastes, jarritos platos y ollas tradicionales y modernos de plástico como jarras, coladeras, varios tipos de topers, cestos de basura, jícara para el agua, otros enceres domésticos como jergas, bolsas con pinzas para tender ropa, botellitas de cloro, pan tradicional en embolsado, gorditas de nata y bolsas de chicharrones. También se da de comer y se están repartiendo cervezas continuamente.

La gente del barrio de la Santa Cruz con antelación se prepara para recibir “a la danza” que llega de San Miguel Almaya, Estado de México (cerca de Atenco). La calle se cierra con dos carpas grandes, en cada una de ellas, de un lado están “los músicos” y del otro “las ofrendas”,

que son muy peculiares, porque por estar San Miguel Almaya al lado de una Laguna, la ofrenda consiste en cojines que llevan pescaditos secos y salados hilvanados.

Los músicos tocan “las cumbias tradicionales”. La mayoría viste de blanco, ya sea de manta, mezclilla o ropa moderna, pero jóvenes y adultos van de blanco con un cinto rojo amarrado a la cintura, algunos el conjunto incluye morralito de ixtle. Y también están “los arrieros galleteros”, un grupo de hombres, que van vestidos diferente, botas vaqueras, sombreros, chaparreras de cuero, llevan una pezuña de res trabajada artesanalmente con cuero, o un fute normal. También bailan diferente, solo entre ellos en parejas que giran y se intercambian, mientras que gritan ciertas coplas que hablan de entre el agua y los animales y agradecimientos, muy a su manera cabría, por poder estar ahí.

El 8 de agosto, la gente del Barrio de la Santa Cruz, va a San Miguel Almaya para “llevar al Chinelo” en reciprocidad a que el 3 de mayo la gente de San Miguel Almaya trae “La danza de Arrieros”.

En una tesis de la UAM de 1995, titulada Fiestas religiosas y mayordomías en Tepoztlan como signos de identidad sociocultural, describen la fiesta y el sistema mayordomal de la Santa Cruz, pero no mencionan nada de cruces en el cerro²⁶.

Tlayacapan

La fiesta de la Santa Cruz en Tlayacapan, se torna diferente. La cuestión es que, hay varias cruces, por lo menos tres cruces en cerros, “que se siguen cambiando cada año”. De ello se encargan los diferentes mayordomos de diferentes barrios.

Aquí no hay peregrinación que llegue, ni danza tradicional que se practique.

El día 3 de mayo, en la capilla de la Cruz de Altica, no se sube ninguna cruz a los cerros. Ahí se hace misa y la mayordomía organiza una comida. Se cierra la calle y la cuadra completa se llena de varias filas de mesas tabloide plegables, manteles blancos y las sillas. Se colocan

²⁶ <https://docplayer.es/77115488-Fiestas-religiosas-y-mayordomias-en-tepoztlan-como-signos-de-identidad-sociocultural-tesina-que-para-obtener-el-titulo-de-licenciatura-en-sociologia.html>

guirnalda de papel picado blanco y rojo. La gente que sale de misa se sienta a comer, conforme va llegando el resto de la tarde se le va sirviendo al que llegue, frijoles, arroz, esta vez cerdo en barbacoa, agua de jamaica y cervecitas. Largo rato tocó un grupo de Mariachi y después se sentaron a comer y llegó una banda de música de viento. Todo el tiempo la artillería está aventando cuetes.

La ermita de la Tlaxcalchica, es una pequeña capilla en la esquina de una calle. La misa fue por la tarde, se sube a una cruz de madera, al cerro *El sombrero* o de la *Abuela Tosi*, para cambiar la que esta actualmente, la procesión la acompaña una banda de música de viento, la calle también se cierra, pero solo hay tres bancas, en comparación también hay menos gente que en los otros escenarios.

En la alcaldía municipal de la colonia 3 de Mayo mismo en Tlayacapan, también se ofició misa a medio día, aunque no es iglesia, de ahí salió una procesión en la mañana para llevar una cruz nueva al cerro de *La Ventanilla*, igual con banda. También pusieron lona, mesas y sillas para dar de comer y de tomar después de la misa.

De San Jose de Los Laureles es que salen otras peregrinaciones al cerro más alto que es el Cihuapapalotzin para igual cambiar la cruz, esta celebración se organiza igual por medio de la mayordomía.

5.3 Las cruces como geosímbolos en el área delimitada

Las cruces han sido un signo que, ha estado asociado a la cosmovisión mesoamericana, como se revisó en el apartado anterior, con la llegada de la cristiandad a Mesoamérica, se propició un sincretismo cultural en donde según Serge Gruzinski en la *Guerra de las imágenes*, se dio un tanto de manera natural.

La corona hizo surgir ciudades, la iglesia construyó conventos iglesias catedrales palacios; Europa envió a sus arquitectos, sus pintores y sus músicos: el México del compositor barroco Manuel de Zumaya fue contemporáneo de la Alemania de Telemann... Pero también era el corazón floreciente de un imperio que emprendió la tarea colosal de integrar las sociedades y las culturas indígenas a las que, en parte, había desmantelado. Algunos indios resistieron otros se opusieron a base de ardidés, buscaron e imaginaron acomodos con el régimen de los vencedores. Muy pronto, las etnias se mezclaron; los seres, las creencias, los comportamientos se hicieron mestizos. La América hispánica se volvió, así, la tierra de todos los sincretismos, el continente de lo híbrido y de lo improvisado. Indios y blancos, esclavos negros, mulatos y mestizos coexistían en un clima de enfrentamientos y de intercambios en que, sin dificultad podríamos reconocernos (Gruzinski, 2006, p.15)

Guzinski en su análisis *La guerra de las imágenes*, va haciendo un análisis de cómo las imágenes de la nueva cultura se fueron incorporando a la vida de América, cómo durante el proceso de colonización, la colonización religiosa fue efectiva.

Los «conquistadores» españoles y portugueses tomaban posesión, en nombre de Jesucristo, de los territorios que habían descubierto y conquistado. La erección de la Cruz consagraba la comarca, equivalía, en cierto modo, a un «nuevo nacimiento»: por Cristo, «las cosas viejas han pasado; he aquí que todas las cosas se han hecho nuevas» (II Corintios, 17). El país recién descubierto quedaba «renovado», «recreado» por la Cruz. (Eliade, p,16).

Actualmente la cruz es un elemento que se sigue utilizando y que podemos observar en diferentes espacios, Dentro de los espacios públicos, están las cruces que se encuentran en las calles o en las carreteras en señal de fallecimiento, ya sea por accidente u homicidio, funcionan a manera de epitafios (Anexo 11). También están las que podemos encontrar en los cruceros de las calles de las ciudades y comunidades, que se llaman encrucijadas, que son los lugares donde se cruzan varios caminos o calles de distinta dirección. Lo que se muestra en el Anexo 12 de

izquierda a derecha, es una cruz en el cruce de Temixco, otra de Ocotepec en Morelos y la tercera en San Juan Amecac, Puebla.

Otras como límite de mojoneras (Anexo 13), que son marcadores de límites entre un pueblo y otro en donde en época prehispánica la gente hacía altares de piedra a las deidades de la comunidad, entonces cuando llegan los españoles se sustituyen también por cruces.

Generalmente marcan las entradas en los 4 puntos cardinales, a manera de cruz (Anexo 14). Y hay otras que son paradas para las procesiones de la representación de la pasión de Cristo en semana santa.

Además de estas que son puestas, por así decirlo en un sentido comunitario, hay otras que son colocadas de manera personal para hacer alguna petición personal o pagar alguna manda, en lugares específicos de la montaña, ya pensando en el objeto de estudio. Como ejemplo, la imagen del Anexo 15 corresponde a una de estas cruces, colocadas en un peñasco ya en la parte alta del Popocatepetl, en donde ascendiendo, comienza el área de ceniza del volcán y los guías que nos llevaron al lugar, originarios de Cuautomatitla, Puebla, nos contaron que fue una familia ajena al lugar que desconocen y ajena a las localidades circundantes que la colocaron.

Existen también lo que se conoce como los santuarios de los graniceros o tierperos, las imágenes que se muestran en el Anexo 16, fueron tomadas en la parte sur del Popocatepetl, las cruces están ubicadas adentro de una cueva, que es espacio ritual para las costumbres mesoamericanas en donde desde tiempos ancestrales, estos sacerdotes, que deben ser elegidos, son los encargados de llevar las ofrendas a Tláloc, para que el ciclo de la lluvia y de las cosechas continúe. Se pueden observar las cruces azules porque están relacionadas con Tlaloc. Estas cruces si bien están en las partes altas de las montañas, no están en las cimas, sino en cuevas, generalmente en conjunto.

También están las cruces que se dejan en las peregrinaciones a los lugares sagrados, en época prehispánica a Malinalco y ya después en época colonial y ahora en la modernidad al Santuario de Nuestro Señor de Chalma, en donde se va a agradecer por el tiempo de cosecha. Caminatas

que están guiadas por los tiempos de la bobeda celeste, en este caso orientadas por la salida del sol a partir del equinoccio de otoño. Las imágenes son de una parada en este recorrido, marcado por una capilla, que se encuentra en lo que se conoce como el bosque de Ahuatlán (Anexo 17).

Otro tipo de cruces que puedo identificar son las cruces de barrio de época colonial, pero de manufactura prehispánica, completamente sincréticas, que fueron construidas para delimitar el espacio entre poblaciones y para continuar prácticas procesionales. Como ejemplo está la Cruz de Barrio de San Jerónimo del siglo XVI, que esta cerca del templo de San Jerónimo en Tlaltenango, en Cuernavaca Morelos, en la cual podemos encontrar este evidente sincretismo religioso como se muestra en el Anexo 18.

Este sincretismo religioso también se puede observar en las cruces atriales, *Tequiqui* o híbridas, se refiere a las manifestaciones artísticas realizadas por indígenas del área mesoamericana luego de la Conquista de México. Término que fue propuesto por José Moreno Villa en 1949.

El término *tequitqui* significa "tributario". La influencia iconográfica y técnica europea fusionada con la técnica e iconografía indígena dio origen a un conjunto de manifestaciones singulares pictóricas y escultóricas. Este se manifestó principalmente en las portadas de los templos cristianos, cruces atriales y murales en los claustros y capillas abiertas de los conventos.

Si bien la cruz, es un icono del simbolismo judeocristiano, también para el mundo prehispánico, jugaba un papel fundamental, representaba el axis mundi, los remates que se pueden apreciar en las imágenes, son al estilo prehispánico. En las imágenes de la izquierda, la cruz atrial en el templo de Santo Domingo en Tepoztlán, se puede apreciar al centro una representación del sol, astro rector de las culturas mesoamericanas, que también es una advocación de cristo. Del lado derecho la cruz atrial de la Catedral de Cuernavaca, donde se aprecia un cráneo, al igual que en la cruz de en medio que está en la capilla de los Tres Reyes Magos, en Tetela del Monte, también en Cuernavaca Morelos Anexo 19.

Estos sincretismos se pueden encontrar en muchas representaciones labradas, como en ángeles con alas de águila, representaciones de serpientes que se pueden asociar al pecado original bíblico o a la deidad de Quetzalcóatl.

5.4 Los geosímbolos como imágenes

En el territorio delimitado que propongo como objeto de estudio, se realizan diferentes actividades que involucran el tránsito en los cerros por diferentes motivos. Principalmente, distingo dos categorías, que me parecen pertinentes para la comprensión del objeto de estudio. Los primeros, los naturales, la gente originaria de la zona que conoce bien la montaña porque aunque vivan en las zonas urbanizadas, conservan sus terrenos con lo que estén sembrando en las laderas de las montañas, también porque siguen siendo cruce habitual para mucha gente, en este grupo es que se encuentran los colaboradores a los que ya se les refirió anteriormente. Y los segundos los transeúntes senderistas ocasionales o frecuentes, que como parte del impacto del programa de pueblos mágicos cada vez son más frecuentes. También aumentó la afluencia en el contexto de la pandemia causada por el SARS-CoV-2, pues la gente comenzó a buscar actividades cuando todo estaba cerrado, que se supone fueran menos riesgosas de contagio, pasó que en algunas partes de Morelos recibieron la afluencia de camiones llenos de la capital para hacer los recorridos, con guías externos que no eran de la zona, sin el protocolo necesario para acceder a la montaña si uno es visitante, por propia seguridad, como el zapato cerrado o como llevar ropa adecuada por la fauna silvestre con la que se está al contacto, o por el sol y el calor que en algún momento puede tornarse muy pesado, más con el esfuerzo que implica la caminata.

En los cerros del espacio delimitado, existen lugares específicos en donde se construyen altares, o se montan cruces, de forma cíclica la gente va a dejar ofrendas. Por ejemplo, en San

Andrés de la Cal, existe un nacimiento de agua que tiene una capilla con la virgen de Guadalupe y una cruz al centro, anualmente, el tercer viernes de mayo, se juntan la gente y los mayordomos del pueblo para llevar ofrendas a nueve sitios que están en la montaña por medio de comisiones a cargo de una sola persona. Las ofrendas involucran una serie de personajes de barro, María, José, el niño Jesús y animalitos suficientes para completar 13 figuras de los animales de la región, (araña, serpiente, cacomixtle, etc.)

En relación con los orígenes de los lugares santos existen muchas discusiones, si bien en la mayoría de los casos se considera que acepta su origen prehispánico; tampoco se puede negar la influencia del catolicismo y la mezcla, que como producto de estas dos tradiciones, han creado y todavía siguen recreando nuevas corrientes sincréticas. Cabe señalar que en España y en diversos lugares del mundo existía –y existe todavía– una completa serie de fiestas, santuarios y peregrinaciones... Estas costumbres paralelas tanto en España como en América durante la época colonial, se mezclaron adoptando características propias de cada grupo étnico, tanto en las comunidades mestizas, como en las zonas urbanas. (Quiróz, 2007, P.p.11-12).

Me parece interesante pensar como ya entrado el siglo XXI, estas prácticas sincréticas se siguen generando cíclicamente pese a la introducción de los dispositivos tecnológicos y los mass media y el internet. Tonatihu, quien es unos de mis colaboradores, un chico de ventitantos, que es parte de las tradiciones de su poblado, me contó que hace un par de años, su primo, un par de años más grande que él, enfermó de cáncer y murió, la enfermedad duro un año. Antes de eso, el primo había retomado la tradición de hacer las figuritas de barro, porque según la anécdota, antes eran de plástico, después las volvieron a hacer de barro pero grandes, como era difícil subir las ofrendas a los cerros, entonces las dejaron de hacer, hasta que su primo comenzó a hacerlas otra vez en barro, pero ahora en miniatura.

Los santuarios, las peregrinaciones y las consecuencias fiestas y ritos que se desarrollan alrededor de estos, se remontan a la conjunción de antiguas y nuevas tradiciones, que se van recreando cada año. Su permanencia y los cambios que se van gestando en cada repetición

cíclica, son una de las múltiples expresiones de la varedada riqueza cultural de México. Están relacionados con imágenes de vírgenes o santos y los milagros que se les atribuyen. Podemos afirmar que las peregrinaciones como fenómeno cultural se pueden ubicar en casi toda la totalidad de los estados de la República, aunque en muchos casos, se desconoce la cantidad de lugares y las acciones y ritos que se generan durante su desarrollo. (Quiróz, 2007, p.12).

Estos lugares ubicados en la montaña, son ubicados en el imaginario como sitios sagrados, no cualquier persona sube as dejar las ofrendas, no son accesibles, nadie sabe a ciencia cierta cuántos son ni tampoco donde están, solo “los que saben”. Estos lugares están destinados a recibir las ofrendas necesarias para que el universo siga funcionando, es un acto de reciprocidad con la naturaleza, del cielo cae lluvia que permite que la vida siga y que la gente continúe dejando ofrendas en agradecimiento y petición para el próximo temporal.

Entender esta dimensión cultural del territorio es fundamental para entender la organización social de un modo diferente. La función primordial del paisaje es servir como símbolo metonímico del territorio no visible en su totalidad, pero presente como una dimensión simbólica.

La propuesta es que podemos acercarnos a estos geosímbolos como imágenes, con una metodología para análisis de la imagen. En el texto *La Imagen. Análisis y representación de la realidad*, se aborda el estudio de la imagen desde al análisis de la percepción de la realidad, el impacto que tienen los sentidos, como el sistema visual y auditivo, para la percepción, partiendo del principio de que nadie tiene la misma percepción nos planteamos como y que percibimos de otro.

Desde el arte rupestre, los creadores de imágenes han seleccionado una parte de la realidad y han desechado otra, han escogido determinados motivos y han obviado otros. La neurobiología nos ha enseñado que emoción y razón se funden, interaccionan y se condicionan respectivamente, atendiendo a complejos fenómenos físicos y químicos que implican a su vez

todo un aún más complejo sistema en el que nuestro cerebro ejerce de ordenador central. (Aparici, 2006, p. 232).

Además de las condiciones biológicas imprescindibles, la capacidad de percepción está influida por nuestro bagaje cultural, nuestro contexto, nuestra historia, la construcción de la imagen entonces en esta realidad queda entendida como la relación entre las capacidades físicas sensoriales, afectivas, sensitivas, sociales, culturales, económicas, etc.

Desde los orígenes del pensamiento filosófico muchos pensadores se han preguntado si existe una realidad, palpable, común a todos los seres humanos. La existencia de unas leyes perceptivas ya descritas, más o menos aceptadas, no impide que cada ser humano perciba el mundo de una forma individualizada y matizadamente distinta. A pesar de lo que eso implica: múltiples percepciones, infinidad de realidades múltiples subjetivas, tantas, como seres humanos existen; a lo largo del tiempo se ha venido reafirmando una idea de «realidad», como resultado del mundo real, que sentimos con un conjunto de referentes palpables, no contradictorio con la existencia de todas esas visiones perceptivas, sensoriales, subjetivas, de quienes en cada momento de la historia han habitado el planeta. Nuestra percepción global del mundo, nuestra forma de ver, de escuchar, de sentir globalmente esa realidad asumida por algunos como algo inexistente en términos absolutos, implica ponernos de acuerdo en las mínimas convenciones que permiten a los seres humanos percibir una realidad común, interpretar su mundo y ser capaces de comunicarse (Aparici, 2006, p. 232).

En este sentido, pienso en las personas que transitan por los espacios denominados como geosímbolos, tienen una forma diferente de interpretar la realidad a diferencia de las “otras” personas que podrían parar de largo sin que les haga sentido dada de lo que es observable para transeúntes o habitantes que viven el espacio de manera diferente.

A través de la percepción podemos captar e interpretar la realidad. Nuestro conocimiento del mundo no va a depender sólo de la suma de sensaciones visuales, olfativas, táctiles, etc., sino

también de las asociaciones significativas que realizamos con cada una de ellas y según nuestra experiencia previa (Aparici 2006, p. 19).

La información que se capta gracias a la percepción se organiza de una forma particular y selectiva, es decir, por medio de la experiencia es que comenzamos mecanismos de síntesis sobre los que se articula la imagen y la realidad. Y es gracias a la construcción de esta realidad que podemos llegar a formar nuestras unidades de significado, que son las que nos van permitiendo establecer nuevas asociaciones mentales. “Las imágenes que llegan al cerebro, no son estáticas, sino que están en continuo movimiento, pero la característica esencial de la percepción es su constancia y estabilidad” (Aparici, 2006, p. 21).

Las imágenes que formamos son resultado de todos los signos escritos, visuales, sonoros, audiovisuales que pueden ser análogos o digitales, que aprendemos y utilizamos, que tienen una forma de codificación específica y un determinado nivel de abstracción o concreción con respecto al objeto real, que es representado.

Una imagen es una representación de algo que no está presente es una apariencia sea de algo que ha sido sustraído del lugar donde se encontraba originalmente que puede perdurar muchos años una pintura una fotografía una viñeta de cómic una película o un videojuego una página de periódico ofrecen imágenes que son sólo apariencia del objeto representado (Aparici, 2006, p. 237).

La noción de imagen en sí misma es compleja. De primera instancia siempre pensamos en una imagen visual, que ya de entrada es una categoría muy amplia, podría implicar desde un dibujo infantil, una película, una pintura rupestre o impresionista, una foto, un graffiti, una postal, una marca, etc. Pero la categoría de “imagen” no solo implica las capturadas análogas o digitalmente, el término abarca las imágenes mentales, por ejemplo si pensamos en estereotipos o clichés de una u otra cosa, o en el paisaje de un lugar que conocemos, es diferente evocar una playa o un bosque, o la imagen de uno mismo, o la imagen de tal profesión. Pero a pesar de la

variedad de significados que tiene la palabra, o a lo que puede referir, todos la entendemos en general cuando alguien la utiliza.

La confusión podría venir nos explica Joly Martine, en su texto *Introducción al análisis de la imagen*, a que, en el contexto de la modernidad, con los medios de comunicación masiva como parte de nuestro cotidiano, la palabra imagen se ha vinculado inmediatamente a la reproductibilidad técnica, por medio de tecnología digital o los medios análogos.

De manera más o menos confusa recordamos que “Dios creó al hombre a su imagen y semejanza”. Este término de imagen, en este caso fundador, ya no evoca la representación visual sino la semejanza. El hombre-imagen de una perfección absoluta, para la cultura judía-cristiana, acerca el mundo visible de Platón, sombra, “imagen” del mundo ideal e inteligible, a los fundamentos de la filosofía occidental. Aprendimos que, del mito de la caverna a la Biblia, nosotros mismos somos imágenes, seres que se asemejan a lo bello, al Bien, a lo Sagrado (Martine, 2009. P. 20).

El acto mismo de imaginar, de recordar o de soñar, implica la elaboración de construcciones mentales que se proyectan en imágenes, “¿para qué sirve un libro sin imágenes pregunta Alicia. Imágenes inmóviles, fijas, que pueden perdurar aún más bajo la forma de estereotipos y convertirse entonces en una “imagen de epinal” (Martine, 2009. P. 20).

La propuesta que se lee en *Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea*, de Elisenda Ardevol y Nora Muntañola, implica desde el origen un acercamiento etnográfico, método por excelencia de la Antropología, para el análisis cultural de la imagen.

Para Berger, lo que sabemos afecta a lo que miramos, de modo que nunca vemos el objeto por sí mismo, sino que la relación que establecemos con este objeto interviene en nuestra mirada. Cuando miramos una pintura o una fotografía, miramos cómo ha mirado el artista y, al mismo tiempo ponemos en juego nuestro conocimiento sobre cómo debemos mirar una obra de arte. Una pintura o una fotografía son miradas recreadas o reproducidas en la tela o en el papel. Cada

imagen corporaliza una forma de mirar. La forma en que miramos depende, en buena medida, de lo que hemos aprendido a buscar o lo que de lo que esperamos encontrar al mirar una imagen miramos una forma de mirar y nuestra relación con la mirada. (Ardevol p. 18).

En este sentido me pregunto como cada persona percibe de una forma diferente el espacio, dependiendo de todo su bagaje cultural, como es que las personas no solo viven, si no ven los geosímbolos. La fotografía en si misma ya como herramienta etnográfica, abre la posibilidad para enmarcar hechos sociales, dar seguimiento y después poder contar una historia a partir de nuestra propia interpretación. Es como pintar al pintor que está pintando.

En el libro *La cultura primitiva* (1871), E.B Taylor dedica un apartado a la idolatría oculto a la imagen y nos presenta su visión de esta relación del hombre con la producción de imágenes. Nos dice que la imagen puede ser tratada como signo o representación de algo, o como un objeto energético por sí mismo, como la encarnación de un ser espiritual y, por lo tanto, como portadora de una fuerza viva, independiente y activa (Ardevol p. 26).

Tylor reconoce que la imagen para el hombre primitivo y en el origen de la humanidad, ha sido parte fundamental de los procesos de construcción de la cultura. Por medio del relato del mundo onírico, es que se obedecen mandatos divinos, se habla con los dioses y con los antepasados.

Desde la antropología clásica, el estudio de la imagen ha tenido un papel importante, ha intentado entender la relación que existe entre el ser humano y esta, en principio conceptualizándola como polos opuestos, como símbolo o como representación.

Como símbolo, puede ser la imagen encarnada de un dios, un principio vivo y activo, la imagen de un dios, o una fuerza natural o sobrenatural, que si tiene una existencia real, pero que se representa de forma encarnada, de una persona, o un animal, o un árbol, pero para que tenga sentido se tiene que salir del pensamiento y materializarse.

Conclusiones

El presente trabajo es la consolidación de un proceso de investigación que en sí mismo no ha terminado. Cada vez que regreso a la montaña encuentro nuevas referencias de otras cruces, de otros cerros, de otras pozas, de otras cuevas o túneles, otras cascadas o nacimientos de agua, otros lugares mágicos, etc. El espacio me da la sensación de ser infinito en la infinitud de caminos y recovecos. La cultura que generamos en torno a nuestro habitat es el lenguaje del ser humano con la naturaleza.

Delimité la zona de estudio dentro de los municipios de Tepoztlán y Tlayacapan en el propio proceso de investigación, una de las primeras cosas que pude observar cuando comencé a hacer los recorridos más sistemáticamente, es como es común marcar entre los mismos guías las diferencias entre cómo los otros pueblos lo hacen a su manera, o no lo hacen bien.

Durante los recorridos es común escuchar por parte de los guías, quejas sobre como “los otros” (los otros guías, los otros pueblos) no prestan la suficiente atención, o dejan subir gente y hay accidentes, si bien a simple vista pudiera parecer una contradicción o una situación que aleje a las comunidades, creo que pasa lo contrario, se esta tan pendiente de lo que pasa con los vecinos, lo que hacen, lo que dejan de hacer, de cuando llega alguien que no es de la comunidad o no es reconocido por la comunidad como guía, es para ellos fácil ubicarlo porque tienen una red de comunicación. Esto desde mi perspectiva, en lugar de alejar a las comunidades mantiene la comunicación (aunque aparentemente no se pongan de acuerdo).

Bajo la propuesta de región cultural desde la perspectiva de Gilberto Gimenez, siendo dos municipios diferentes, organizados institucionalmente de forma diferente, y con historias particulares cada uno, con las implicaciones económicas, políticas y legales en la vida moderna que esto conlleva, comparten ciertas estructuras en su sistema de creencias, tradiciones y costumbres.

En general hay una conciencia de lo que a cada pueblo le toca hacer más allá de la institucionalidad, de cómo, lo que hagan unos o hagan otros les afecta a los demás. Cumpliendo con la idea de Giménez sobre la región como esa bisagra cultural.

Desde esta perspectiva, se puede entender al territorio que conforma mi zona de estudio, ubicado en los parámetros nacionales como parte de los municipios de Tepoztlán y Tlayacapan con sus propias subdivisiones en pueblos o colonias, y se puede entender también al mismo territorio fuera de esas categorías institucionales y más por el lado de las relaciones sociales de la gente entre los pueblos, con el turismo, etc.

Por ejemplo la región cultural Tepoztlán-Tlayacapan comprende un territorio específico que si bien está en lo que se reconoce institucionalmente como el territorio de Morelos, tiene conexión cultural con otros territorios por la forma en que es vivido y experienciado por la comunidad, muestra de ello es que esta serranía es parte del camino a Chalma, que desde la época Mesoamericana es uno de los centros de peregrinaje más importantes. También porque hay ciertas cuestiones compartidas con otros territorios que no están en Morelos como el intercambio de las danzas el 3 de mayo que llega la *Danza de los Arrieros* de San Miguel Almaya, Edo. De México a Tepoztlán, y el 8 de agosto que van *Los Chinelos* del Barrio de la Santa Cruz, Tepoztlán a San Miguel Almaya.

Me contaron que existe una antigua ruta que conecta desde el cerro de Cuahilama en el pueblo de Santa Cruz Acalpíxca, en la alcaldía de Xochimilco, en donde se sigue haciendo una caminata en el aniversario de Amatlán de Quetzalcóatl. No encontré ningún trabajo académico que testifique esta caminata, pero la referencia me lleva a pensar en los alcances simbólicos del territorio.

La idea de paisaje tiene múltiples aproximaciones, construir una imagen del paisaje que estoy estudiando es parte del trabajo que realicé. La imagen de este paisaje lo puedo sintetizar en la cartografía que se explica en el capítulo segundo y que se presenta gracias a la tecnología que nos permiten las aplicaciones de georeferenciación. Pero la imagen va más allá creo de lo que

podemos apreciar en la imagen digital, la geolocalización de las cruces, sus fotografías o descripciones, o de los otros lugares caracterizados como geosímbolos, si no que también la imagen se va complementando a partir de las descripciones que se hacen desde el primer capítulo cuando se describe el espacio. También de la reflexión teórica a la que llevo él cause de la misma investigación, complementa la conceptualización de la imagen del paisaje.

Pensar en esta imagen, implica pensar en un paisaje mágico, cargado de significaciones, en donde la realidad y la verdad en la que nos sugiere vivir el pensamiento occidental, la modernidad, la globalización, el capitalismo imperante, los medios de comunicación, los *mass-media*, en donde todo ese contexto se nos presenta como parate de la hiperrealidad en la que vivimos, pero que a la par podemos encontrar vestigios del mundo perteneciente a otros niveles de realidad.

Considero que el hecho de que los pueblos de Morelos, específicamente de estos dos municipios, primero que existan las cruces en las cimas de los cerros, segundo que sigan organizando actividades rituales en torno a subir a dejar ofrendas en las cimas, a cambiar las cruces en algunos casos, actividades que aparentemente no tendría sentido desde el punto de vista moderno y occidental, pero que para las personas de la comunidad sigan teniendo todo el sentido y estén cargadas de significados, habla de los diferentes niveles de realidad que podemos encontrar en un mismo territorio. O el hecho de que la figura de graniceros, esos “magos del tiempo” sigan coexistiendo hoy por hoy cerca de las grandes urbes y las ciudades cosmopolitas.

Esta magia materializada la podemos ubicar en las cruces ubicadas en las cimas de las montañas, elementos que se puede entender como hierofanías desde la perspectiva de Mircea Eliade, puesto que se trata de imágenes de lo sagrado que se nos muestra, ¿cómo es que se nos muestra? Por medio de su representación en las cruces. Estas cruces en las cimas de las montañas también representan estos lazos entre la vida y la muerte, las aperturas que generan estas hierofanías, están representadas en estas cruces que conforman el paisaje de la región, un paisaje ritual.

La relación del ser humano con la naturaleza sigue siendo algo vigente en las comunidades de Tlayacapan y Tepoztlán, se sigue manteniendo mediante el rito, la organización de la mayordomía y la celebración del 3 de mayo como la parte institucional, pero también el sentido de religiosidad con que la gente de la localidad transita los caminos aunque no sea por una causa ceremonial. Las montañas y las cruces que coronan algunas de ellas, son un punto de apoyo para la comunidad, puesto que ordena el mundo de lo social y de esta forma también se ratifica el orden del mundo, como de la herencia de la cosmovisión mesoamericana. Encuentro que las montañas de Tepoztlán y Tlayacapan, funcionan como representaciones del *axis mundis* del que habla Eliade, una “*imago mundi*”.

Uno de los temas que menciono en varias partes del cuerpo del proyecto, que me resulta importante, pero que ya no ondane más, dada la amplitud y las mismas betas del tema, es el papel de los extranjeros en toda esta historia, por varias razones. Primero porque ha habido diferentes olas migratorias en diferentes épocas, y porque como lo mencionábamos cuando la época de los 60 y 70 en donde Tepoztlán albergó a mucha gente de otras partes de México y otros países, que traían múltiples ideologías, segundo porque el papel del turismo saltaría inmediatamente y es en sí mismo un tema de investigación y la investigación se abre aún más, el extranjero turista o senderista, entendiéndose extranjero como el que no sea de la región y su impacto en la economía local así como su influencia en la organización local por lo que considero puede ser parte de una línea de investigación futura.

Otro de los temas que estuvo presente en la investigación, a la par del papel del turismo, pero de una forma más velada, es el de la importancia del territorio como escenario de la lucha y resistencia de los pueblos surianos que es muy importante para en estado de Morelos, como escenario del movimiento armado zapatista en la época de la Revolución, haciendo que el papel en la Historia del territorio, tenga particularidades, sobre todo en la organización del territorio, en donde las figuras de lo ejidal, y lo comunal, siguen estando presentes, tanto así que es parte de la cultura popular decir que “la tierra es de quien la trabaja”. Por lo que considero que para la

presente investigación que es más factible encaminar una línea para abordar el tema de identidad que este hecho genera.

A partir de la literatura consultada, pude darme cuenta de la cantidad de betas que están y se pueden abrir en el estudio de la montaña, todo lo referente a arqueoastrología y calendarios de horizonte me resulta ahora de sumo interés para entender y pensar en el paisaje.

Este trabajo busca ser un aporte desde la transdisciplina, al combinar el acercamiento teórico del estudio de la imagen por medio de la conceptualización de los geosímbolos, como imágenes, es decir como unidades completas de significado, las cimas de las montañas que se encuentran coronadas por cruces, como estas unidades cargadas de sentido en donde se puede apreciar el sentido de la sacralidad y la herencia mesoamericana.

Bibliografía y referencias

Agustín, José (2017). *La panza del Tepozteco*. De bolsillo.

Aparici, Roberto, Agustín García Matilla, Jenaro Fernández Baena, Sara Osuna Acedo (Coord.) (2006). *La Imagen. Análisis y representación de la realidad*. Gedisa Editore.

Ardevol, Elisenda y Nora Muntañola, N. (s.f) en “Visualidad y mirada. Análisis cultural de la imagen” en *Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea*. Editorial UOC. <https://www.uoc.edu/dt/esp/ardevol1004.pdf>

Barrera, Luna Raül (2013). “El concepto de la Cultura: definiciones, debates y usos sociales” en: *Revista de Claseshistoria*. SSN 1989-4988.

<https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjftTN9tb9AhXmh-4BHbI7D5EQFnoECBIOAw&url=https%3A%2F%2Fdialnet.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F5173324.pdf&usg=AOvVaw2ddQBu058PUllygylpkQ7>

Bartra, Armando (2019). *Los nuevos herederos de Zapata. Un siglo en la resistencia 1918-2018*. INEHRM/FCE.

Baudrillard, Jean (1978). *Cultura y simulacro*, Letrae.
<https://www.studocu.com/latam/document/universidad-de-la-republica/estetica-general/cultura-y-simulacro-jean-baudrillard-texto-completo-pdf/22658293>

Bragdom, Paloma (2014). *Antropología del Método*, Editorial Fontamara.

Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski, Arturo Montero (2001). *La Montaña en el paisaje Ritual*. Conaculta/Inah.

Brotherston, Gordon. 1995. “Las cuatro vidas de Tepoztécatl.” *Estudios de Cultura Náhuatl* 25 (1): 185-205.

Choque Aliaga, Osman Daniel (2019). “Dios ha muerto y la cuestión de la ciencia en Nietzsche”, en: Estudios de filosofía No. 59. <http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n59/0121-3628-ef-59-00139.pdf>.

Concheiro, Bórquez Luciano (2012). Zapata cabalga por el Tepozteco. México: Universidad Autónoma, <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20121019113428/ZapataCabalgaporelTepozteco.pdf>

Comisión Nacional de Áreas Protegidas (Conanp). <https://www.gob.mx/conanp/que-hacemos>

Comisión Nacional de Áreas Protegidas (Conanp). <https://simec.conanp.gob.mx/ficha.php?anp=39®=7>

Comisión Nacional de Áreas Protegidas (Conanp). <https://www.gob.mx/conanp/documentos/areas-naturales-protegidas-region-centro-y-eje-neovolcanico?state=published>

Contigo a la Distancia. Cultura digital, Cultura desde casa. Los cerros de Tepoztlán, https://issuu.com/baruchqt/docs/cerros_tepoz_corregido

Córdoba Tello Mario, Carolina Meza Rodríguez (2018). “Morelos Prehispánico” en: *Arqueología Mexicana*. Arqueología e historia del Estado de Morelos. Vol.XXVI-Núm.153.

Díaz, Berenguer Álvaro (2015). “Magia, religión y medicina”, en: Archivos de Medicina Interna, vol.37 no. 3 http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1688-423X2015000300010

De la Peña, Guillermo (2006) “Los estudios regionales y la antropología social en México” en: *Relaciones*, No. 25, Colmich. <https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/008/GuillermodelaPena.pdf>

De la Torre, René (2008). “Tensiones entre el esencialismo azteca y el universalismo New Age a partir del estudio de las danzas “conchero-aztecas”” en: Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre, núm. 54, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos <https://www.redalyc.org/pdf/4238/423839510005.pdf>

Demesa Medina, Cinthia (2009) “Creencias y ritos a la fertilidad en la Tepexinola, Amatlán, Morelos, México” en: Tlahui-Medic. No. 28, II/2009 <http://www.tlahui.com/medic/medic28/tepexinola.htm>

Diario de Morelos <https://www.diariodemorelos.com/noticias/vandalizan-j-venes-cruz-historica-en-tepoztl-n>

Eliade, Mircea (1981). Lo sagrado y lo profano. Guadarrama/Punto Omega. <http://www.fba.unlp.edu.ar/hav1/wp-content/uploads/2019/03/ELIADE-Mircea-Lo-Sagrado-y-lo-Profano.pdf>

Explorando las cuevas del volcán Suchiuc. México Desconocido, 03 noviembre 2010. <https://www.mexicodesconocido.com.mx/explorando-las-cuevas-del-volcan-sushiooc-estado-de-mexico.html>

Favier, Orendáin Claudio (1998). *Ruinas de Utopía. San Juan de Tlayacápan (Espacio y tiempo en el encuentro de dos culturas)*. FCE

Fernández, Christlieb Federico (2006). Geografía Cultural en: Tratado de Geografía Humana. Hiernaux Daniel, Alicia Lindon (directores) Antropos/UAM. http://www.igeograf.unam.mx/sigg/cultural/vista/archivos/publicacion/Geografia_cultural_tratado_geo_humana.pdf

Flores, Fabián Claudio, Marcos Bruno Giop (2017). “Geosímbolos religiosos en el espacio público. El centro de Luján como laboratorio de diversidad religiosa” en Estudios

Socioterritoriales. Revista de geografía, No 21. <https://ojs2.fch.unicen.edu.ar/ojs-3.1.0/index.php/estudios-socioterritoriales/article/view/293>

García, Martínez Bernardo (2018) “El marquezado del Valle” en: Arqueología Mexicana. Arqueología e historia del Estado de Morelos. Vol.XXVI-Núm.153, septiembre-octubre 2018.

Garza Tarazona, Silvia (2002) “El Nombre de Xochicalco antes del siglo XVI: ¿Tototlhuacalco? en: Arqueología Mexicana. Iconografía del México Antiguo. Vol. X-Núm.55.

Giménez, Gilberto, Héau Lambert, Catherine (2007). “El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad” en: Culturale, Vol III, Núm 5. ISSN 18701191, UABC.

<https://www.redalyc.org/pdf/694/69430502.pdf>

Giménez, Gilberto (1996). “Territorio y Cultura” en: *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. Universidad de Colima año II, número 004.

<https://www.redalyc.org/pdf/316/31600402.pdf>

Giménez, Gilberto (2005). “Territorio e Identidad. Breve introducción a la geografía cultural” en: *Trayectorias*. Universidad Autónoma de Nuevo León, Vol. VII, Núm. 17.

<https://www.redalyc.org/pdf/607/60722197004.pdf>

Giménez, Gilberto (2007). “La Frontera Norte como representación y Referente Cultural en México” en: *Territorio y Frontera*. Año 2, Núm, 3.

<http://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v2n3/v2n3a2.pdf>

Giménez, Gilberto (2005), "La concepción simbólica de la cultura", en: *Teoría y análisis de la cultura*. Conaculta.

https://pics.unison.mx/SemyAct/LA_CONCEPCION_SIMBOLICA_DE_LA_CULTURA%5B1%5D.pdf

Giménez, Gilberto (1999). “La investigación cultural en México. Una aproximación” en: *Perfiles latinoamericanos: revista de la Sede Académica de México de la Facultad*

Latinoamericana de Ciencias Sociales.

<https://perfilesla.flacso.edu.mx/index.php/perfilesla/article/view/356>

Giménez, Gilberto (1999). “Territorio, Cultura, e Identidades” en: *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Época II. Vol. V. Num. 9.

https://www.culturascontemporaneas.com/culturascontemporaneas/contenidos/region_socio_cultural.pdf

Giménez, Gilberto (2005). Teoría y análisis de la cultura. CONACULTA: México.

González Quezada, Raúl Francisco, “Culto a los ancestros en Tlayacapan”, en suplemento cultural *El Tlacuache*, Centro INAH Morelos.

https://www.inah.gob.mx/images/otros/20200501_tlacuache_931.pdf

González Quezada, Raúl Francisco, “Historia Antigua de Tlaimimilolpan, Aqueología de San José de los Laurales, Tlayacapan, en suplemento cultural el Tlacuache, Centro INAH Morelos, 26 de marzo de 2019, https://www.inah.gob.mx/images/otros/20190319_tlacuache_873.pdf

González, Casanova Pablo (1928), “El ciclo legendario del Tepoztécatl.” *Revista Mexicana de Estudios Históricos* 2 (1-2): 18-63.

González, Luis, (1992). “Patriotismo y matriotismo, cara y cruz”, en: *El nacionalismo en México*, Cecilia Noriega Elio (edit.), El colegio de Michoacan.

Granados Saucedo, Francisco (2019). Arqueoastronomía y paisaje que en El Cerrito Querétaro. UAEM.

Granados Saucedo, Francisco Salvador , Ricardo Arturo García Reyna, “El Coatépec de Cinteopa, Morelos” en: Homenaje a la Dra. Johanna Broda “Observaciones del cielo, calendarios y cosmovisión en Mesoamérica” https://www.youtube.com/watch?v=1V_QN53sQjA

Grinberg, Zylberbaum Jacobo (1987). Los chamanes de México. Facultad de psicología UNAM/Instituto Nacional para el Estudio de la conciencia/Alpa Corral.

Guber, Rosana (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires/Barcelona/México: PAIDÓS.

Instituto Nacional de Ecología y cambio Climático

<http://www2.inecc.gob.mx/publicaciones2/libros/2/chichinau.html>

INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía), Comunicado de prensa NÚM. 352/21
22 de junio 2021,

https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2021/OtrTemEcon/ENDUTIH_2020.pdf

Jiménez Pazos Bárbara (2017). Percepción, descripción y explicación en la obra de Alexander Von Humboldt, en: *Ideas y Valores*, vol. LXVI, núm. 165 Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

<https://www.redalyc.org/journal/809/80955136003/html/>

Joly, Martine (2009). *Introducción al análisis de la imagen*. Ediciones la Cuadrícula.

Juárez Becerril, Maria Alicia (2005). *Peticiones de lluvia y culto a los aires en San Andrés de la Cal, Morelos*, Tesis para Maestría: UNAM.

http://132.248.9.195/ptb2005/01040/0349120/0349120_A1.pdf

Juarez, Becerril Alicia María (2015). *Observar, pronosticar y controlar el tiempo, apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*. Instituto de investigaciones Historicas/UNAM.

Quero Morgan, “Una periferia que puede ser centro: sociedad civil y gobernabilidad en Tepoztlán.” En *Crisis y conflicto en el capitalismo latinoamericano*.

<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/levy/quero.pdf>

Leandro Luis, Ignacio (2021). “La realidad como reflejo del misterio: Jean Baudrillard” en: Alcances extraestéticos de la experiencia del arte, Romina Conti, Mariano Martínez Atencio (comp), Editorial Teseo.

Lewis, Oscar (1951). *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied*. Urbana (ILL): University of Illinois.

Lewis, Oscar. *Algunos de mis mejores amigos son campesinos*. USA.

LÓPEZ LEVI Liliana (2010) “La geografía cultural en México: entre viejas y nuevas tendencias” en: Hiernaux Daniel (director) Construyendo la geografía humana. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa / Anthropos. ISBN: 978-84-7658-962-5. Págs. 205-228.

Lorente, Fernández David (2009). Graniceros, los grandes ritualistas del rayo de México: historia y etnografía en: Cuicuilco vol.16 no.47 México: UNAM.

<https://www.scielo.org.mx/pdf/cuicui/v16n47/v16n47a9.pdf>

Mexico Desconocido. <https://www.mexicodesconocido.com.mx/explorando-las-cuevas-del-volcan-sushiooc-estado-de-mexico.html> (Consultado el 7 de octubre de 2020).

Morante, Lopez Rubén B. (2000). “El universo mesoamericano” en: *Desacatos*, No. 5 CIUDAD DE México, versión On-line ISSN 2448-5144 versión impresa ISSN 1607-050X.

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2000000300003

Maldonado, Jiménez Druzo (2018). “La colonia en Morelos” en: *Arqueología Mexicana*. Arqueología e historia del Estado de Morelos. Vol.XXVI-Núm.153.

Memoria documental Modelo de Reglamnto de Pueblos mágicos (2018)

<https://www.sectur.gob.mx/wp-content/uploads/2018/10/Memoria-Documental-MRPM.pdf>

Neff Nuixa, Françoise (2012). “Tepexenola” en: *Historia de Morelos, Tierra, gente, tiempos del Sur*. Crespo, Horacio. Tomo IX, Patrimonio Cultural de Morelos. Navarro editores.

Podesta, Paola C. (2006). “Un acercamiento al concepto de cultura”, en: *Journal of Economics, Finance and Administrative Science*, vol. 11, núm. 21, diciembre, Universidad ESAN Surco. <https://www.redalyc.org/pdf/3607/360733601002.pdf>

Quiróz, Malca Haydée (2007). *Fiestas, peregrinaciones y santuarios en México*. CONACULT

Redfield, Robert (1930). *Tepoztlán, a Mexican Village: A Study of Folk Life*. University of Chicago.

Reyes, García Cayetano(2000). El Altépetl, origen y desarrollo, Construcción de la identidad regional náuatl. COLMICH.

Román, Montes de Oca Erika (2017). Ritos y milpas en Amatlán de Quetzalcoatl, Tepoztlan, Morelos, México. En: *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* Relac. Estud. hist. soc. vol.38 no.151 Zamora. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So185-39292017000300193

Ruiz, Rivera César Augusto (2021). “*El arcoiris Tepozteco, entre el turismo y la costumbre ritual*”. México: Edición del autor. ISBN: 978-607-99470-1-9

Ruzó, Daniel (2011). *El valle Sagrado de Tepoztlán. Los Templos Atlantes de México*. Punto de Lectura.

Ruiz López, Cinthia Fabiola, Concepción Alvarado Rosas (2017). “Los falsos escenarios turísticos y la reconfiguración del territorio en Tepoztlán, Morelos” *El periplo sustentable*. Cuernavaca: UAEM. <https://rperiplo.uaemex.mx/article/view/4859>

Salazar Peralta, Ana María (2010 “El movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán, turismo y riesgos medioambientales: un caso de ciudadanía cultural” *Nuevas Tendencias en Antropología*.

<https://revistas.unal.edu.co/index.php/rcg/article/view/59161>

Salazar Peralta, Ana María (2010). “Riesgos medioambientales: un caso de ciudadanía cultural”. *Nuevas Tendencias en Antropología*
http://www.ia.unam.mx/difusion/2015/31/Tepoztlan_movimiento_etnopolitico_y_patrimonio_cultural_Una_batalla_victoriosa_ante_el_poder_global

Salazar Peralta, Ana María (2014). “Tepoztlán: Movimiento etnopolítico y patrimonio cultural: una batalla victoriosa ante el poder global. *Nuevas Tendencias en Antropología*.
<https://www.worldcat.org/title/tepoztlan-movimiento-etnopolitico-y-patrimonio-cultural-una-batalla-victoriosa-ante-poder-global/oclc/897847732>

Sunyer, Martín Pere (2020). “De camino del milagro al camino mágico: senderos y patrimonio en el norte de Morelos”, en: *Caminos y paisaje, Aproximaciones desde la Geohistoria*. Universidad Nacional Autónoma de México Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad.
https://www.researchgate.net/publication/343399536_DE_CAMINO_DEL_MILAGRO_AL_CAMINO_MAGICO_SENDEROS_Y_PATRIMONIO_EN_EL_NORTE_DE_MORELOS/link/5f282688299bf134049d095f/download

Ramírez Blanca y Liliana López. (2015) *Espacio, paisaje región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo*, UNAM.
<https://web.ua.es/es/giecryal/documentos/blanca-uam.pdf>

Santos, Marquez Julieta (1995). Fiestas religiosas y mayordomías en Tepoztlán como signos de identidad sociocultural. Tesis de licenciatura, UAM-Iztapalapa
<https://docplayer.es/77115488-Fiestas-religiosas-y-mayordomias-en-tepoztlan-como-signos-de-identidad-sociocultural-tesina-que-para-obtener-el-titulo-de-licenciatura-en-sociologia.html>

SDPNoticias (marzo 23, 2022 a las 14:10 MDT) “¿Qué pasó en Tepoztlán? Te contamos si ya detuvieron al responsable del incendio” <https://www.sdpnoticias.com/estados/morelos/que-paso-en-tepoztlan-te-contamos-si-ya-detuvieron-al-responsable-del-incendio/>

Soler, Frost Pablo (1997). *Cartas a Tepoztlán*. Ediciones Era.

Tapia, Landeros Alberto (2009). “Algunos geosímbolos de Baja California. Identidad y memoria colectiva de la ruralidad” en: *Culturales* vol.5 no.10.<http://www.scielo.org.mx/pdf/cultural/v5n10/v5n10a6.pdf> (Consultado 21 de abril de 2020).

UNESCO ¿Qué es el patrimonio cultural inmaterial? <https://ich.unesco.org/es/que-es-el-patrimonio-inmaterial-00003>

Valdovinos, Rojas Elda Vanya (2019). El paisaje simbólico. Una mirada al arte rupestre del norte de Morelos. Tesis doctoral, UNAM.

Vaschetto, Andrea (2008). “La migración utópica: recorridos migratorios, fronteras e identidades de los europeos en el pueblo de Tepoztlán, México”, en *Maguaré*.
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/rcg/article/view/59161>

Velázquez García, Mario Alberto (2008) “La construcción de un movimiento ambiental en México: El club de golf en Tepoztlán, Morelos” *Región y sociedad* vol.20.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-39252008000300003

Velázquez García, Mario Alberto (2008). “Las luchas verdes: los movimientos ambientalistas de Tepoztlán, Morelos y el Cytrar en Hermosillo, Sonora”, ambos en la revista *Región y sociedad* vol.21 no.44
https://www.academia.edu/33078032/Las_luchas_verdes_Los_movimientos_ambientales_de_Tepoztlán_Morelos_y_el_Cytrar_en_Hermosillo_Sonora

Warman, Arturo (1978). *Y venimos a contradecir: los campesinos en Morelos y el Estado nacional*. México: La Casa Chata.

Zambrano, Barrera Carlos Alberto (2014). “Aproximación a la construcción de la ciudad a partir de los geosímbolos” en: Revista Virtual de Geografía, Cultura y Educación *AneKuneme*, de

la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia.

<https://revistas.pedagogica.edu.co/index.php/anekumene/article/view/6477/5384>

Zamora Díaz, Fernando Valentín (2007) Quetzalcóatl nació en Amatlán: Identidad y nación en un pueblo mesoamericano, Tesis de Maestría. Universidad Iberoamericana.

<http://www.bib.uia.mx/tesis/pdf/014888/014888.pdf>

Zona Arqueológica Tepozteco, Última actualización el Lunes, 21 de Febrero de 2022, Instituto nacional de Antropología e Historia. <https://www.inah.gob.mx/zonas/127-zona-arqueologica-tepozteco>.

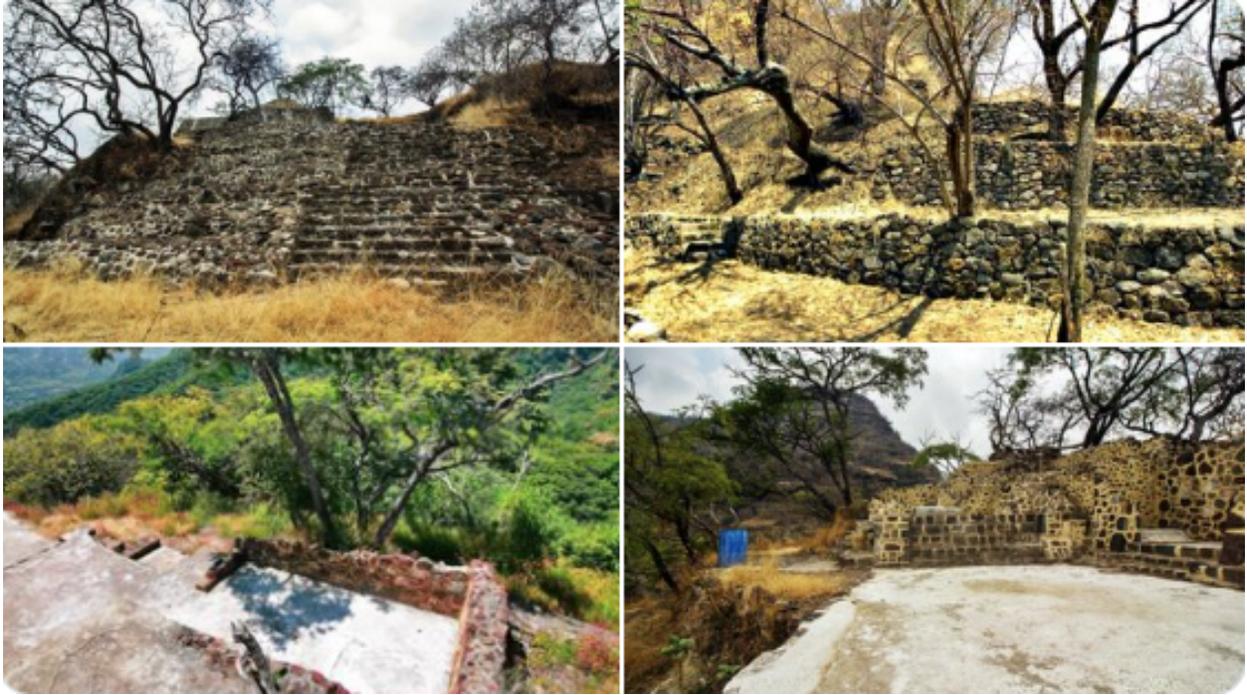
Anexos



Anexo 1: Sitio Cinteopa, Imagen tomada de: <https://www.google.es/imgres?imgurl=https%3A%2F%2Fmapio.net%2Fimages-p%2F43762809.jpg&tbid=zIwG8IOgjbFKM&vet=12abUKEjpywR64-BAxVxKt4.AHWYCEgQMjgBegQLARBS..i&imgrefurl=https%3A%2F%2Fmapio.net%2Fpic%2Fp-43762809%2F&docid=T2t-Mi34mFeF9M&w=1024&h=768&q=cinteopa&client=safari&ved=2abUKEjpywR64-BAxVxKt4.AHWYCEgQMjgBegQLARBS>



Anexo 2: Piramide el Tepozteco, foto tomada de: http://sic.gob.mx/ficha.php?table=zona_arqueologica&table_id=182



Anexo 3: Zona arqueológica el Tlatoiani, foto tomada de: <https://twitter.com/LuyenSicard/status/1346505403451011075>



Petrograbado con la representación de una escalinata rematada por una alfarda.



Aspecto general del cerro Tezontla, que está constituido en su mayor parte de tezontle, un basalto rojizo, poroso y ligero.



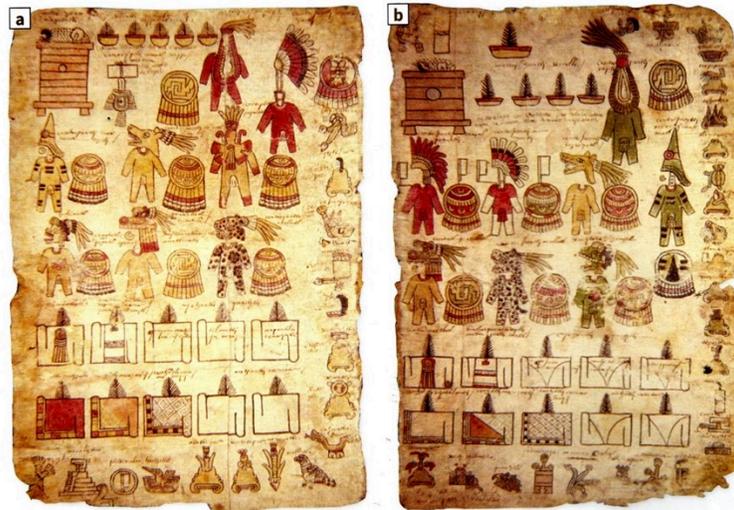
Imagen con filtro donde se aprecia un signo en pintura blanca perteneciente al período Posclásico (1200-1521 n.e.), que representa a un animal cuadrúpedo sobre otro que representa al Signo Xi, con un numeral siete, en el sitio San José de los Laureles III, pintura roja perteneciente al Epiclásico (600900 n.e.).

Anexo 4: Sitio sitio tlalmimilolpan, Morelos. Imágenes tomadase de: <https://www.pressreader.com/mexico/el-sol-de-cuernavaca/20190316/282432760482527>



Representaciones gráficas del universo maya.

Anexo 5: Ejemplos de representaciones del mundo cartipartita

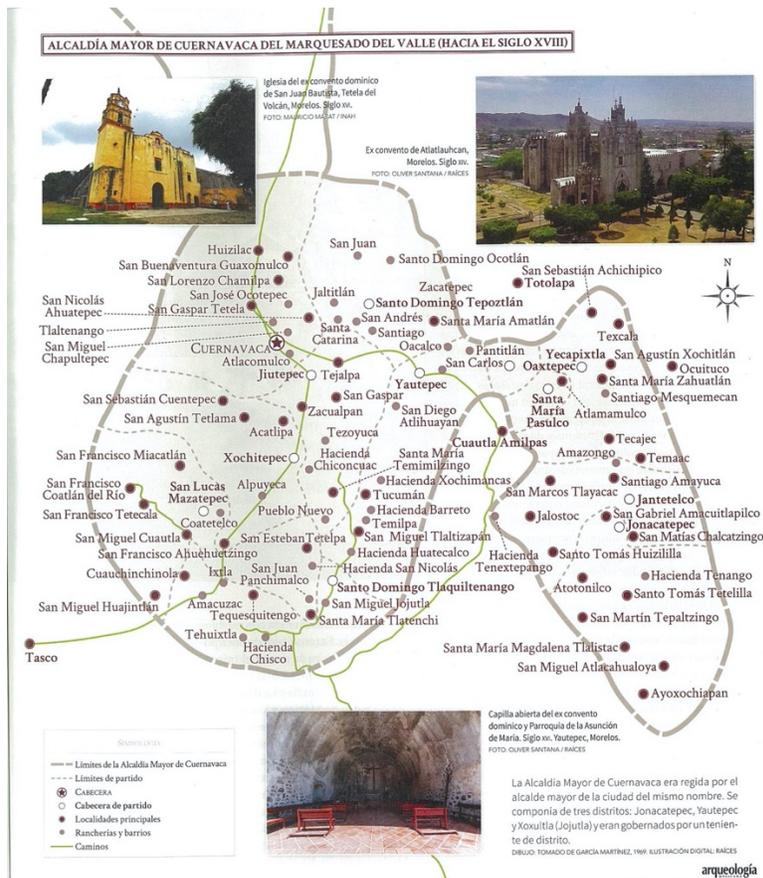


*Anexo 6. a) Con la conquista militar española, Cuauhnáhuac fue fragmentada en 7 cabeceras con sus respectivos pueblos sujetos. Matricula de tributos. b) la provincia de Huaxtepec en la Matricula de tributos, están registrados 26 pueblos sujetos, entre ellos cinco que se convirtieron en cabeceras en la época colonial: Huaxtepec, Tepoztlán, Yautepéc, Yecapixtla y Totolapan. matricula de tributos. Tomado de: Maldonado, Jiménez Druzo. "La colonia en Morelos" en: *Arqueología Mexicana. Arqueología e historia del Estado de Morelos. Vol. XXVI-Núm. 153, septiembre-octubre 2018.**



1. En el mapa del Curato de Tepostlán se ve la iglesia de Santo Domingo "Tepostlán", y entre los pueblos que conforman la jurisdicción eclesiástica están: Santiago Tepetlapan, Santa Catharina, San Andrés, Amatlan, Ycatepeque, Santo Domingo y San Juanico. Mapa del "Curato de Tepostlán", acompaña las Relaciones geográficas del Arzobispado de México, 1743.

Anexo 7: Curato de Tepostlan, Relaciones Geográficas de 1743. Tomado de: Maldonado, Jiménez Druzó. "La colonia en Morelos" en: *Arqueología Mexicana. Arqueología e historia del Estado de Morelos. Vol. XXVI-Núm. 153, septiembre-octubre 2018.*



Anexo 8: La alcaldía mayor de Cuernavaca. Tomado de: García, Martínez Bernardo (2018) "El marquesado del Valle" en: *Arqueología Mexicana. Arqueología e historia del Estado de Morelos. Vol. XXVI-Núm. 153, septiembre-octubre 2018, p.71.*



Anexo 12: Encrucijadas



Anexo 13: Cruces como marcadores de entrada



Anexo 14: Límite de mojoneras



Anexo 15: Cruces en el Pojo por una manda personal según la etnografía.



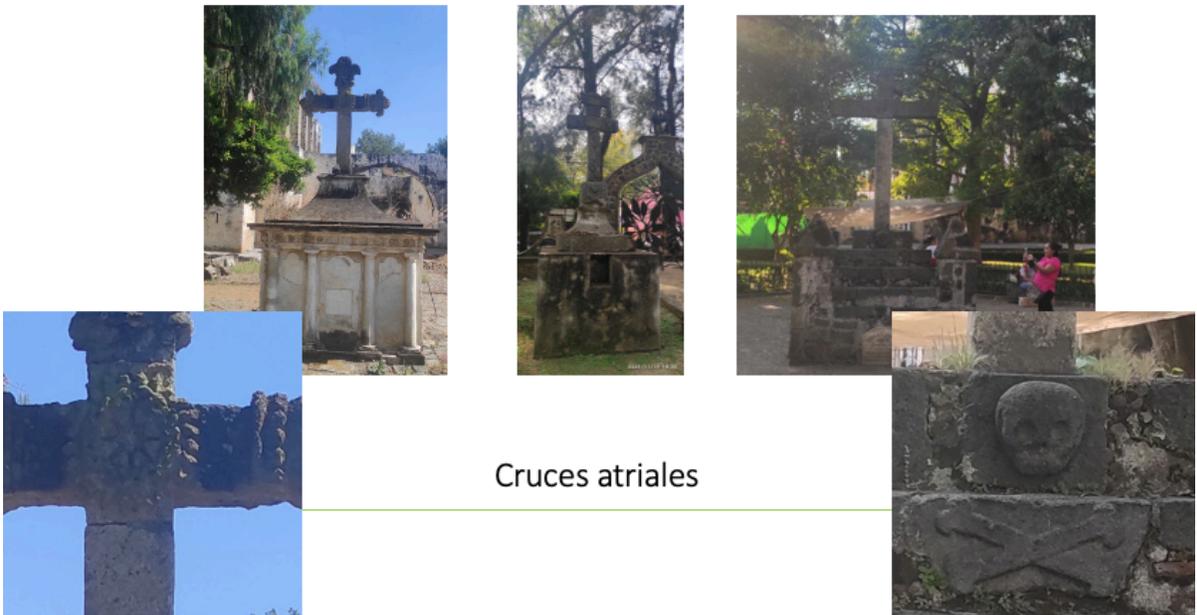
Anexo 16: Santuario de los tiempos



Anexo 17: Cruces de las peregrinaciones a Chalma, y Capilla en la subida al bosque de Abutlán.



Anexo 18: Cruz de Tlaltenango, Cuernavaca Morelos



Cruces atriales

Anexo 19: Cruces atriales, atrio de la iglesia de Santo Domingo Tepoztlán y atrio de la iglesia de Los Tres Reyes Magos en Cuernavaca Morelos

Cuernavaca, Morelos a 5 de octubre de 2023.

Dra. Araceli Barbosa Sánchez
Coordinadora del Doctorado en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
P r e s e n t e

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

**Análisis de la imagen del paisaje a partir de los geosímbolos en las montañas de
Tepoztlán-Tlayacapan**

que presenta la alumna:

Lizandra Cedeño Villalba

Para obtener el grado doctoral en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad. 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 que la tesis:

Plantea una propuesta novedosa y con un abordaje teórico-metodológico adecuado. Se agregan propuestas visuales y de análisis interdisciplinario que hacen de la tesis un trabajo que cumple con todos los requisitos para su defensa.

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

A T E N T A M E N T E

Por una humanidad culta



Dr. Alex Ramón Castellanos Domínguez

PITC CICSER UAEM



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

ALEX RAMON CASTELLANOS DOMINGUEZ | Fecha:2023-10-05 12:57:16 | Firmante

Qog1JE2MD7yyRahKpzE7jblqH1xcuAi6r9K+U6epW/HfshY7SJKs0ZfaHaPB0N7c2tGzHdY3n4L2u0Cwmfdb3VnVxhu5o/G+PS1duUdI9dpcgeHnj3GgIA+9jrX1RNwxyAHxyt/mouvU4xnD9/Ur6reoqoM9/mXeVhaRPlzGXWBAETfDe2HHvOjqFLTMZU2E2Pdk8sO4U+KjqmWV+1QkZMaYfJjH1AwRmt0f1vkkBiX2b465QXyxvsjQKeNj27ZBDu4Ahfuz2QwRMOS8mTz9Zm5Zr7S2MeSyBE3VVnjEuvdZ0K6cMviVDL6f+dLLQTa/RsoS2XXzce5pmn1jrQUXGg==

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



[gr0cLqmKt](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/2NRxGbaW8Me9YHJvn5OIH2nsoLZeyl05>



Cuernavaca, Morelos a 4 de octubre de 2023.

Dra. Araceli Barbosa Sánchez

Coordinadora del Doctorado en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

P r e s e n t e

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

Análisis de la imagen del paisaje a partir de los geosímbolos en las montañas de Tepoztlán-Tlayacapan

que presenta la alumna:

Lizandra Cedeño Villalba

Para obtener el grado doctoral en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad. 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 que la tesis cumple con los elementos teóricos y metodológicos fundamentales que enfatizan sus propuestas y resultados.

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

A T E N T A M E N T E

Dr. Francisco Salvador Granados Saucedo

Por una humanidad culta



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

FRANCISCO SALVADOR GRANADOS SAUCEDO | Fecha:2023-10-04 22:56:13 | Firmante

xf21x6jblXtOJrOmoMGJpUnmS3h5GpAriccW6rpnr6lgjvUF9vxhhnnYd2SVRvI5mOWorFZ/6OrYmhVMledDhJy92sRIVhB4iVeWAc+sJPr5M5Qwjf1kG+fzu9kx6Wabr5VCrHstGmyzDtDB1FpvxfIk82nCCoThDvqIPQbuiCziPjfp7eK6jJmvJ4fjPIPvWqFDnjqZ8gKzWPU5F5WBHKjda+17zU+FcV3GssQ10D8+EAU91phVtUoyHMRGlbQ7u3QStahydiziQJ2TdDzfGg+3e5c7cQZxdEofnY6EZRwvcUwNkqUVGBrnm3p13R0jNrHzRXqx6SL3wR1oGwJ8A==

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



[Drl5Aldzp](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/sgjnNZ2o6o7Q1xKrYpGjPIRsrPi0hWnw>



Cuernavaca, Morelos a 10 de octubre de 2023.

Dra. Araceli Barbosa Sánchez

Coordinadora del Doctorado en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

P r e s e n t e

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

Análisis de la imagen del paisaje a partir de los geosímbolos en las montañas de Tepoztlán-Tlayacapan

que presenta la alumna:

Lizandra Cedeño Villalba

Para obtener el grado doctoral en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad. 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 presenta un buen manejo del discurso escrito para el nivel al que está optando
- . Existe una profunda reflexión teórica y crítica; asimismo, cuenta con una clara metodología de investigación
- . El estudio de los geo símbolos para analizar la imagen del paisaje brinda alternativas teóricas y metodológicas para investigaciones con enfoque transdisciplinar principalmente de carácter socioespacial
- . Atendió integralmente las observaciones de forma y contenido del trabajo hechas en su examen de candidatura

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

A T E N T A M E N T E

Por una humanidad culta

Dra. Emma Yanet Flores Zamorano



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

EMMA YANET FLORES ZAMORANO | Fecha:2023-10-13 06:09:40 | Firmante

HnyB8Q+fPHvFKqJcGXLZsofsmsRAmGoeaaGxIrv2YAOxarwIz1ZdBVbppsJs5KDv0bFdVXH2I9biUYc2Lyyj+ojx9GmCd223EqJg9cVnJwVluPAQuXgdsMche6qGHpeVpxmwrhhXjAIFP0vmZ8SDq9YS3t+0nkc1XftH7uBcMhKkq6IIRFQMwxDcmR9C+2W5JMSMYKsYKXA8qKSX0X7TqZXZnsliBRqmriZZNUgq7sRlbZrN9vEmYbXHq6mGDkqzf6kmaSennYz8DXXi4ukGcTAnHO/ljJJBjHMoVHx09SZF18Rjo2FfA9A1BLUyFB76YiIOOJKykQ/YN6fOVx7LyCmg==

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



[AEZ0W3Nmh](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/898QDirN9Axvg3WHnJJS7P9GihU4OeDu>



Cuernavaca, Morelos a 10 de octubre de 2023.

Dra. Araceli Barbosa Sánchez
Coordinadora del Doctorado en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad
Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Presente

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

Análisis de la imagen del paisaje a partir de los geosímbolos en las montañas de Tepoztlán-Tlayacapan

que presenta la alumna:

Lizandra Cedeño Villalba

Para obtener el grado doctoral en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad. 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 que considero la tesis de especial interés por la conjunción que se realiza en el trabajo, entre la significación sustentada culturalmente sobre lo tradicional, el territorio como espacio vitalmente situado y el paisajismo que trasciende la mera observación de panorámicas, para poder enredar un sentido que permita restituir los relatos vinculados con la tierra y el habitarla.

Si bien el trabajo se inscribe en un inicio desde la geografía cultural, la espacialidad y temporalidad de la región enmarcada para el estudio, rebasa la constitución de límites inamovibles, de manera que se debe destacar cómo la investigadora atina en la elección del geosímbolo para constituir el índice que permite pensar los tránsitos conceptuales dentro del ovillo que implica la heterogeneidad de Tepoztlán y Tlayacapan.

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

ATENTAMENTE
Por una humanidad culta



Dr. JUAN CARLOS BERMÚDEZ RODRÍGUEZ
PITC- Facultad de Diseño -UAEM



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

JUAN CARLOS BERMUDEZ RODRIGUEZ | Fecha:2023-10-10 20:17:52 | Firmante

aysy3lujBShirwYstihOvkTzJ4UoMvp/jqCLt4wrbyOyuzbyJfisY4JIXbxaC93ytJGeyOuopuN+twG/o3qeKmqmfVUh2E1is/rhCNrUQOeSOnFJsWZKzXcnVOQcD5yC8a5Ozi/L1ENEydVkmofixOXXZxZasTLqe2dQJAIXQP6KS/du8J9q9CLzL+1XVLH2AbkZd/7mKKYQAObnEb6hZiT6jFWPOjQ7oJT2a4bxJnQePB8OGhiK81xV6KfCKJIWb7QdbrGhrzW4TUSCDcn9RWuab9vcVEdGnl4BIIMCmOmneZBTm/LE+HyfqsBu3h/YScANEKztfedP8BqACj8ibhw==

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



bEH4FRLyY

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/cirVgK1gNd8eQQ2SFpDL1mpkOzl4fHvs>



Cuernavaca, Morelos, a 04 de octubre de 2023.

Dra. Araceli Barbosa Sánchez

Coordinadora del Doctorado en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

P r e s e n t e

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

Análisis de la imagen del paisaje a partir de los geosímbolos en las montañas de Tepoztlán-Tlayacapan

que presenta la alumna:

Lizandra Cedeño Villalba

Para obtener el grado doctoral en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad. 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 refleja un manejo adecuado de los conceptos adquiridos a lo largo del posgrado, y cumple con todos los puntos establecidos en los lineamientos de titulación del Doctorado en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad.

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

A T E N T A M E N T E

Por una humanidad culta

Dr. Joel Ruiz Sánchez



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

JOEL RUIZ SANCHEZ | Fecha:2023-10-04 19:23:01 | Firmante

K/55QmNbaFF0ymjd9Wc2SIU37Qoof+OfMWXI+VZSXwk5qDgMagbJI6TxMazPPHH3x96Rn4e/N8OHb/kJQtzMs04nzvol7YgDLURII7aUfG1EIFqlvv+p53K5wfYBTzarW9gCVjZd
dTXEICNbCc3mekcOfEewQepp/uEj/qMVOvmOsgW6woA+wArffgRom4PITZsycq0zM71wbWSpl4KbufOjVkyM7i9jFkMkzqccpVilOngo1KE9I48P3nibjHgaff4QZfoH79pfe4Hqhh
WciwaeUOKHx5UUiw/1ErV4ZNx7/2Ow+n6Bgml6rgG6zQSloEI/KZDT/1I2PuxLAheA==

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



[wbXhS7aUx](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/m2SgtjN0NBKRMiGN1EijSGQ0hZS5Upq3>



Cuernavaca, Morelos a 3 de octubre de 2023.

Dra. Araceli Barbosa Sánchez
Coordinadora del Doctorado en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
P r e s e n t e

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

**Análisis de la imagen del paisaje a partir de los geosímbolos en las montañas de Tepoztlán-
Tlayacapan**

que presenta la alumna:

Lizandra Cedeño Villalba

Para obtener el grado doctoral en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad. 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 que la tesis de la maestra Lizandra Cedeño Villalba realiza un abordaje de su trabajo de investigación desde una mirada transdisciplinaria, dada por su formación como antropóloga, su compromiso con la realidad estudiada y el enriquecimiento teórico durante sus estudios en el doctorado en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad.

Los aportes de la Mtra. Cedeño son importantes si consideramos que las montañas de Tepoztlán y Tlayacapan son un referente en el paisaje morelense, por su formación y belleza, lo cual las ha convertido en un atractivo turístico. Lizandra conoce esas montañas por su actividad como senderista, pero tiene la mirada antropológica. Se sabe que las mencionadas montañas son sagradas en la tradición mesoamericana y se han realizado algunos estudios sobre ello, en especial en San Andrés de la Cal. Pero Lizandra Cedeño realiza un exhaustivo registro de cruces en las montañas, las cuales simbolizan el territorio y se inscriben en un ciclo ritual. Por ello considero que con este trabajo de tesis doctoral se realiza un gran aporte al estudio de la imagen, la cultura y la sociedad de los pueblos surianos.

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

A T E N T A M E N T E
Por una humanidad culta

Dr. Victor Hugo Sánchez Reséndiz



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

VICTOR HUGO SANCHEZ RESENDIZ | Fecha:2023-10-16 23:29:44 | Firmante

hbuv40YDq9TplwAeof6pGvi23/LUkgxg9kvqYHxuniLpi3e5Adnr0LHzqjmPWKwunqfwVldf1s2wZ3bJPQfSCNfzbzNYaWwLxH/JcRfz/kOT5iLwKD9X8MNKgpnsynMWXaCiQiMvAo
RiQUuqP/ff85bEcvQyB4aJjHdPC5Gus1+W8iL5SVrvz8oKwpx5kzJ4AF8EItMNZtsWlp1ozSL8OgEHnfmeotW5rWYw9IzOO08RK3VeJE7tFK+v3emBLqvt2n6N54PC2i3WcHrybMq
RjZJKSYpkAhjS7QMP6l/wHBXp9TxlrxJAmuXWaLdDRkcc/6HCvVN2V11RXPwt9pwQWg==

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



[4NVCbpakv](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/DwD6F56bxgdtuUfvo44ZdqjUGqdsqt7R>



Cuernavaca, Morelos a 4 de octubre de 2023.

Mtra. Bianca Vanessa Farías Bahena,
Encargada de Despacho de la
Facultad de Diseño,
P r e s e n t e.

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

**Análisis de la imagen del paisaje a partir de los geosímbolos en las
montañas de Tepoztlán-Tlayacapan**

que presenta la alumna:

Lizandra Cedeño Villalba

Para obtener el grado de Doctora en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad. 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 que la alumna ha realizado las correcciones en atención a las observaciones del Examen de Candidatura, por lo que ha quedado bien planteada y estructurada la tesis, asimismo el aparato crítico es claro y consta de fuentes originales y amplias.

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

A T E N T A M E N T E

Por una humanidad culta

María Araceli Barbosa Sánchez
PITC, FAC. DISEÑO, UAEM.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

MARIA ARACELI BARBOSA SANCHEZ | Fecha:2023-10-04 13:09:27 | Firmante

iezEZxL9sSKqKolgMbkKursEP976rnz1DuowpxBW22bEpri11AzW2l83nzEIJT35irZwTTPDU+IrowB1xd9MdPNEXfec0pmJMMNdNxRLpbRGeR7Zy0HaYN9h4IMG1c8l3229ANsH9dh9Va/YvUgMiAOm5j1Hmzd5q6bCchxUGmGKhBMVXJyc1nwZjIQQui1xwJMLBUeeRJgc8MDK1lgB6f4n+fRhdX5QLfN5rvqGbALHRJqk0E9BbvaFhukPPN7iFI3jNoWIEVNFjhbgc1Sa+Su62z9Jb3rxvZmT/AtYYb9cjLUyXuG/E82TLj588SYP6ayUIX1DmDI/dDZXhCvQ==

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



[dsX9Vbtzy](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/DSDoAMdJirf4Yn0tqCviGIXVol4MuBaE>

