

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA  
DIVISIÓN DE POSGRADOS  
POSGRADO EN (ESPECIALIDAD)

---

INAH

SEP



RITUALIZANDO EN EL IZTACCÍHUATL Y EL  
POPOCATÉPETL.  
(CONSTRUCCIÓN DEL PAISAJE DESDE EL  
PENSAMIENTO BIOCULTURAL DEL CAMPESINO DE SAN  
PEDRO NEXAPA, AMECAMECA, ESTADO DE MÉXICO)

T E S I S  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
DOCTOR EN HISTORIA Y ETNOHISTORIA  
PRESENTA  
MAURICIO RAMSÉS HERNÁNDEZ LUCAS

DIRECTOR DE TESIS: DRA. MARGARITA LOERA CHÁVEZ Y PENICHE.

Investigación realizada gracias al apoyo del  
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología  
(CONACYT)

MEXICO, D.F.

2016

## **Agradecimientos**

Deseo agradecer a la Dra. Julieta Valle, directora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. A la Dra. Saydí Núñez Cetina, jefa del Posgrado en Historia y Etnohistoria. A la Dra. Margarita Loera Chávez y Peniche por todo el apoyo académico y el cariño que nos une por la naturaleza. Al Dr. Arturo Montero, el Dr. Samuel Hernández, la Dra. Alicia Juárez, la Dra. Aida Montes de Oca, la Dra. Laura Corona y el Dr. José Antonio Cruz, por sus comentarios y sugerencias a este trabajo. A María Esther Jasso Sainz, Rigoberto Mercado García (†), María del Socorro Zepeda Hernández, Elia García Gómez y Marcela Cobos Romero, personal de la Biblioteca Manuel Orozco y Berra de la Dirección de Estudios Históricos- INAH. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por financiar este trabajo.

A mis amigos de la montaña Antonio Sampayo (Atonaltzin Ipalnemohuani), Mariana Rivera (Marianita muscaria), Diana Álvarez (Pleyadiana), Gerardo Páez, Roberto Conde, Rodolfo Hernández, Marco Aguilar, Cristina Sandoval, Blanca Aurora, Juan Cruz y Coatzin Fernando, por los buenos momentos que pasamos juntos en el cerro.

A los tiemperos, sabios maestros de San Pedro Nexapa, Vicente Sánchez, Silvestra Palacios, Francisco Rosas Pedregal, María de Jesús Bautista García, Roberto Ramos Rivera, Natalia Hernández Hernández, Francisco Pedregal Agustín, Teresa Flores Plazas, Miguel Ramírez Plazas y María Borgel Martínez.

A mi árbol genealógico, Irene Lucas, Demetrio Hernández, Paula Hernández, Hugo Hernández, Ismael Hernández, Arturo Caruso, Aura Janic, Uriel Tona-tiuh, Jairo Issac, Dara Vanessa, Hugo Caleb, Max, Aristeo Caruso, Cinthya Díaz, Blanca Pérez, Juan Lucas, Alejandro Lucas, Lilia Lucas, Lucia Lucas, Delia Lucas, Marcel Lucas, René Lucas, Ariel Lucas, Manuel Hernández, Francisco Hernández, Santiago Hernández, Miguel Hernández, Lucio Hernández, Axelle Juárez, Victorino Juárez, Julia Vidal y Christian Juárez, por ser una gran familia.

## Dedicatoria

A Axelle, por la paz, por la unión  
por el amor, por el respeto.

In lak'ech  
(yo soy tu)



Hala ken  
(tú eres yo)

## Índice de contenido

### **Introducción.....1-26**

1. Los objetivos
2. Planteamiento del problema
3. Marco teórico
4. Preguntas de investigación
5. Hipótesis
6. Metodología

### **Capítulo I. Descripción geográfica.....27-50**

1. Diversidad biológica
  - Sistemas montañosos
  - Suelos
  - Pisos ecológicos
  - Bosques templados
  - Bosques mesófilos
  - Bosques de encino
  - Bosques de oyamel
  - Bosques de pino
2. Arqueología de los volcanes
3. Antropología de los volcanes
4. Acercamiento a Amecameca y San Pedro Nexapa

### **Capítulo II. Antecedentes Históricos de**

#### **San Pedro Nexapa.....51-89**

1. Época prehispánica. El altépetl
2. Los bultos sagrados
3. La estructura del altépetl de Chalco-Amaquemecan
4. La cosmovisión de los tecuanipas
5. La historia de los tecuanipas
6. Tlalocan
7. Tlaloc y los Tlaloques
8. Los rituales a Tlaloc y los Tlaloques
9. Las fiestas a los cerros
10. Tamoanchan
11. Época colonial. La visita de congregación de 1599
12. Siglo XIX y XX. El problema de la tierra y el campesino

### **Capítulo III. Construcción del paisaje y**

**organización socioeconómica..... 90-126**

1. Economía campesina.
2. Tenencia de la tierra
3. Propiedad ejidal
4. Propiedad comunal
5. La organización de los bienes ejidales y comunales
6. Formas de gobierno
7. Fiestas religiosas y mayordomías
8. Calendario religioso agrícola
9. La familia campesina agrícola y su relación con la ecología del paisaje
  - Piso ecológico semifrío
  - Piso ecológico frío
  - Piso ecológico helado
  - Piso ecológico subnevado

### **Capítulo IV. Rituales contemporáneos.....127-153**

1. El ritual y su finalidad
2. El ritual y sus dimensiones
3. El ritual y sus elementos
4. Análisis de contenido del ritual
  - Episodios rituales
  - Actos rituales
  - Recorrido ritual
  - Tiempo ritual
  - Espacio ritual
  - Destinatario
  - Víctima
  - Actores rituales
  - Sacrificador
  - Sacrificante

### **Capítulo V. ofrendas para los ancestros.....154-173**

1. La ofrenda y su propósito
2. La ofrenda y sus longitudes
3. Análisis de contenido de la ofrenda
  - El tiempo
  - El espacio, morada de potencias y difuntos
  - La orientación del paisaje ritual
  - Tipos de ofrendas
  - Preparativos
  - Objetos ceremoniales

<b>Capítulo VI. Paisaje ritual.....</b>	<b>174-200</b>
1. El paisaje ritual y su intensión	
2. El paisaje ritual y sus capacidades	
3. El paisaje ritual y sus componentes	
4. Análisis de contenido del paisaje ritual	
Templo de María Blanca	
Templo de Agua Dulce	
Templo de Malacaxco	
Templo de Provincial	
Templo de Alcalica	
Templo de Tlaxcoztepec	
Templo de Santo Domingo	
Templo de Soltepec	
Templo de Tlachaloni-Eloctitla	
Templo de Rosita	
Templo de Amula	
<b>Reflexiones finales.....</b>	<b>201-204</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>205-221</b>
<b>Fuentes documentales.....</b>	<b>222-222</b>
<b>Mesografía.....</b>	<b>223-224</b>

## Índice fotográfico

Foto 1. Bosque templado. 2013.....	32
Foto 2. Flor de nabo ( <i>Brassica napus</i> ). 2015.....	32
Foto 3. Cascada del bosque mesófiolo. 2015.....	34
Foto 4. Hongo <i>Psilocybe caerulesces</i> Muriil var. <i>caerulesces</i> . 2013.....	34
Foto 5. Hierba La Pastora. 2015.....	36
Foto 6. Culebra de agua. 2015.....	36
Foto 7. Bosque de pino de oyamel. 2013.....	38
Foto 8. Planta halófito de bosque de oyamel. 2013.....	38
Foto 9. Bosque de pino <i>hartwegii</i> . 2012.....	39
Foto 10. Coyote ( <i>Canis latrans</i> ). 2015.....	39
Foto 11. Abrigo rocoso de Alcalica. 2013.....	48
Foto 12. Volcán Iztaccíhuatl y Amecameca. 2014.....	49
Foto 13. Volcán Popocatepetl. 2014.....	50
Foto 14. Detalle del mural de Tepantitla en Teotihuacan. 2005.....	67
Foto 15. Campesinos de San Pedro Nexapa. 2014.....	89
Foto 16. Tierras parceladas. 2013.....	99
Foto 17. Tierras de uso común. 2013.....	99
Foto 18. Fiesta Sr. Del Sacromonte. 2013.....	109
Foto 19. Primeras ofrendas de maíz. 2013.....	109
Foto 20. Inicio de siembra. 2013.....	109
Foto 21. Abriendo surco. 2013.....	109
Foto 22. Sistema de milpa. 2014.....	118
Foto 23. Campesina recolectando habas. 2014.....	118
Foto 24. Sistema de siembra “yelomitl” o “yomitl” a los 3100 msnm. 2014.....	121
Foto 25. Campesina vendiendo “vara perlilla”. 2010.....	121
Foto 26. “Hierba popotillo”, “bosque alpino” y “volcán Popocatepetl”. 2013.....	124
Foto 27. Recolecta de “hongo venado”. 2011.....	124
Foto 28. Límite entre el mesomonte y la alta montaña. 2013.....	126
Foto 29. Relación ritual con la alta montaña. 2013.....	126
Foto 30. Cueva de Alcalica. 2013.....	143
Foto 31. Preparativo de la ofrenda. 2013.....	144
Foto 32. Inicio del recorrido ritual. Altar doméstico de Rosita. 2013.....	144
Foto 33. Senda al templo de Alcalica. 2013.....	145
Foto 34. Encender fuego. 2015.....	145
Foto 35. Tocando las puertas. 2013.....	146
Foto 36. Pidiendo permiso e invocando a los espíritus. 2013.....	146
Foto 37. Ofreciendo alabanzas, cantos y oraciones. 2013.....	147
Foto 38. Concesión de permisos. 2013.....	147
Foto 39. Presentación ante el espíritu de Alcalica. 2013.....	148
Foto 40. Limpiando el templo. 2013.....	149
Foto 41. Presentando la ofrenda. 2013.....	149
Foto 42. Haciendo ramilletes de flores. 2013.....	150
Foto 43. Depositando la ofrenda. 2013.....	150
Foto 44. Adornando el templo y las cruces. 2013.....	151

Foto 45. Encendiendo el <i>Tlecuil</i> . 2015.....	151
Foto 46. Comiendo con los ancestros. 2013.....	152
Foto 47. Repartiendo la ofrenda. 2013.....	152
Foto 48. Despedida del templo de Alcalica. 2013.....	153
Foto 49. Ofrenda de petición de lluvias. 2014.....	168
Foto 50. Ofrenda de petición de lluvias en el templo de Santo Domingo. 2014...169	
Foto 51. Ofrenda de petición de lluvias en el templo de Malacaxco. 2014.....	169
Foto 52. Ofrenda de agradecimiento en el templo de María Blanca. 2014.....	170
Foto 53. Ofrenda de agradecimiento en la zona de manantiales. 2014.....	170
Foto 54. Ofrenda de Todos Santos. 2014.....	171
Foto 55. Ofrenda en el altar familiar granicero. 2014.....	171
Foto 56. Objetos ceremoniales: alimentos. 2014.....	172
Foto 57. Sahumador, papel, cigarros, alcohol y veladoras. 2014.....	172
Foto 58. Tiras de papel de distintos colores. 2014.....	173
Foto 59. Objetos ceremoniales: escoba y flores. 2014.....	173
Foto 60. Templo de María Blanca. 2014.....	190
Foto 61. Manantial, contenedor de las potencias de los siete sótanos. 2014.....	190
Foto 62. <i>Parhelio</i> . 2014.....	191
Foto 63. Templo de Agua Dulce. 2014.....	191
Foto 64. Entre el bosque y la niebla. 2014.....	192
Foto 65. Templo de Malacaxco al pie de abrigo rocoso. 2014.....	192
Foto 66. Templo del huracán y el arcoíris. 2014.....	192
Foto 67. Templo del Provincial. 2014.....	193
Foto 68. Templo del huracán y el arcoíris. 2014.....	193
Foto 69. Depósito ritual de ofrendas. 2014.....	193
Foto 70. La cueva de los graniceros. 2014.....	194
Foto 71,72,73. Las moradas de Tlaloc. 2014.....	194
Foto 74. Templo de Tlaxcoztepec. 2014.....	195
Foto 75. El interior de la cueva. 2014.....	195
Foto 76. Templo de Santo Domingo, 2014..	196
Foto 77. Templo del arcoíris y el huracán. 2014.....	196
Foto 78. Templo de Soltepec. 2014.....	197
Foto 79. Templo del arcoíris y el huracán. 2014.....	197
Foto 80. Los umbrales de la tierra. 2014.....	197
Foto 81. Templo de Tlachaloni-Eloctitla. 2014.....	198
Foto 82. Oquedad o morada del arcoíris y el huracán. 2014. ....	198
Foto 83. Templo de Rosita. 2014.....	199
Foto 84. Altar doméstico granicero. 2014. ....	199
Foto 85. El templo de Amula se localiza en el fondo de una barranca. 2014.....	200
Foto 86. En el fondo se yerguen las cruces. 2014.....	200
Foto 87. El templo del arcoíris y el huracán. 2014.....	200
Foto 88. La puerta al inframundo. 2014.....	200



## Índice de esquemas

Esquema 1. Sitios arqueológicos del Popocatepetl.....	41
Esquema 2. Sitios arqueológicos del Iztaccíhuatl.....	41
Esquema 3. Calendario climático y festivo en la comunidad de San Pedro Nexapa y Amecameca.....	112

## Índice de Cuadros

Cuadro 1. Organización del Altépetl en México.....	55
Cuadro 2. Organización del Altépetl en Amaquemecan-Chalco.....	56
Cuadro 3. Proceso de poblamiento en el periodo 1982-2000, localidad de Amecameca de Juárez.....	97
Cuadro 4. Tierra comunal, ejidal y privada en Amecameca.....	102
Cuadro 5. Ejidos y comunidades del municipio de Amecameca.....	102
Cuadro 6. Análisis del ritual.....	137

## Índice de mapas

Mapa 1. Regiones fisiográficas de México.....	27
Mapa 2. Vegetación del Parque Nacional Iztaccíhuatl y Popocatepetl.....	31
Mapa 3. Amecameca al pie del volcán Iztaccíhuatl.....	49
Mapa 4. Amecameca y San Pedro Nexapa al pie del volcán Popocatepetl.....	50
Mapa 5. Ubicación de San Pedro Nexapa en 1599. 61X58 cm.....	87
Mapa 6. Distribución de la tierra ejidal de San Pedro Nexapa.....	99
Mapa 7. Uso del suelo y vegetación en San Pedro Nexapa.....	102
Mapa 8. Distribución de los templos graniceros en el paisaje. (Vista satelital).....	188
Mapa 9. Paisaje ritual. (Vista frontal).....	188
Mapa 10. Interconexión de montañas y templos.....	189

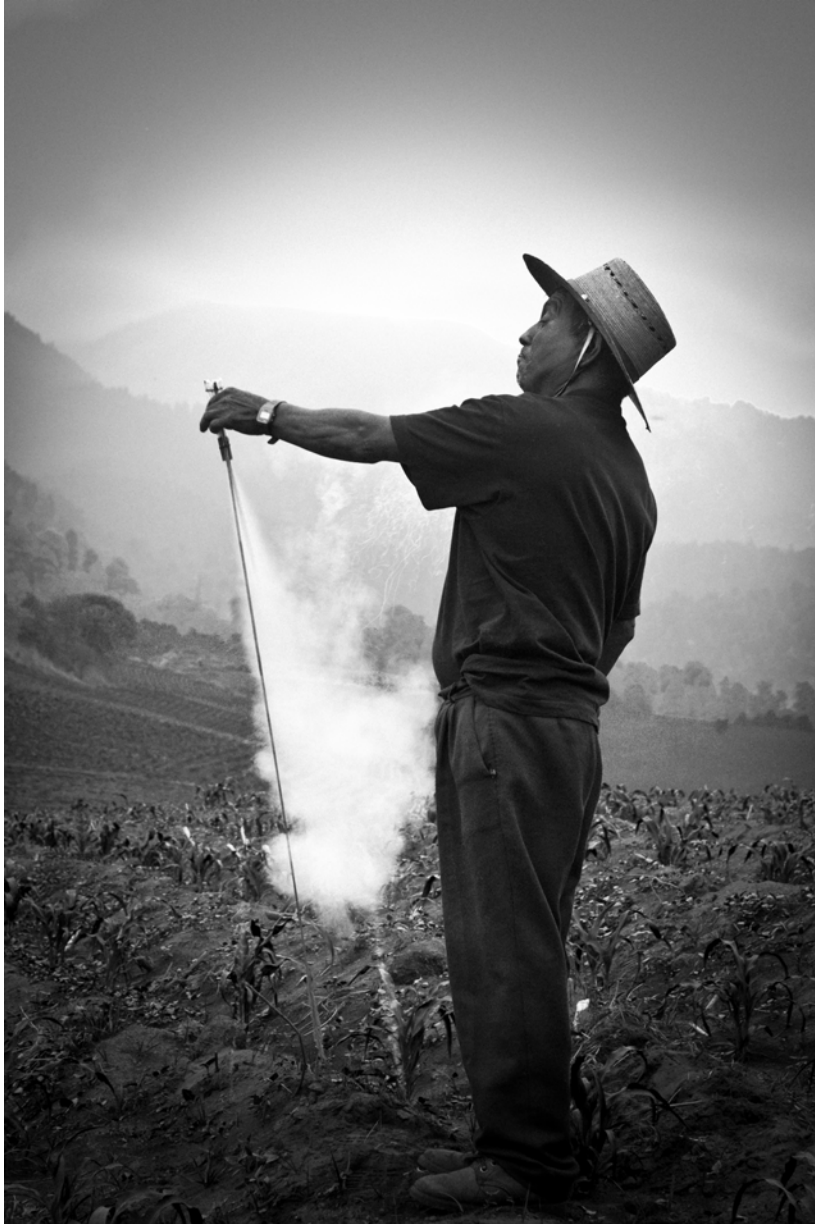
## Índice de imágenes

Imagen 1. Iztaccíhuatl y Popocatepetl. Óleo/lino. 40X110 cm. 2013.....	29
Imagen 2. Entre Tlalmanalco y Amecameca. Carbón/papel. 90X230 cm. 2013....	40
Imagen 3. Tiemperos de Santiago Xalitzintla, Puebla.....	43
Imagen 4. Los Teomamaqueh.....	53
Imagen 5. El recinto sagrado, según la reconstrucción del arquitecto Marquina...	54
Imagen 6. Mixcoatl, dios de la caza.....	60
Imagen 7. Los cinco árboles y el mundo del hombre.....	65
Imagen 8. La composición de los seres del mundo del hombre.....	65
Imagen 9. Los árboles cósmicos.....	66
Imagen 10. Tlaloc y Tlaloque.....	68
Imagen 11. Volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl.....	69

Imagen 12. <i>Axis mundi</i> .....	71
Imagen 13. Tlaloc y su relación con el calendario.....	72
Imagen 14. Depósitos de figurillas en los altares y templos.....	74
Imagen 15. Fiesta de <i>Tepeihuitl</i> .....	74
Imagen16. Figuras humanas que representan a los volcanes Popocatépetl e Iztaccíhuatl.....	77
Imagen 17. Volcán Popocatépetl.....	78
Imagen 18. Representación de la potencia Iztaccíhuatl.....	80
Imagen 19. Tamoanchan, la casa del descenso, el oeste mítico.....	83

## Ritualizando en el Iztaccíhuatl y el Popocatepetl

(Construcción del paisaje desde el pensamiento biocultural del campesino de San Pedro Nexapa, Amecameca, Estado de México)



Don Francisco festejando a la Santa Cruz. 2013.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> La totalidad de las fotografías expuestas a lo largo del presente trabajo, son obra del autor.

*Las religiones de culto son religiones del secreto.  
Las religiones del libro son religiones de la revelación.*

Jan Assman

*El ritual es una conducta formal prescrita  
en ocasiones no dominada por la rutina tecnológica,  
y relacionada con la creencia  
en seres o fuerzas místicas.*

Victor Turner

## Introducción

### 1. Los objetivos<sup>2</sup>

El objetivo de estas páginas es el estudio de los rituales que realizan los campesinos de San Pedro Nexapa<sup>3</sup> en su espacio geográfico. Éste abarca desde la zona urbana donde se asienta el poblado, hasta los distintos puntos altitudinales de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. El propósito inicial es explicar el por qué de la existencia de este tipo de prácticas en el presente. En ellas se observan algunos contenidos semejantes a los que se llevaban a cabo en el mundo mesoamericano, mismos que iremos señalando a lo largo de la investigación, sin que sean el eje o tema principal, debido a que ya otros autores han insistido en el asunto (López, 2001:47-65). Lo importante en consecuencia es adentrarnos en la ideología que sustenta los rituales, la forma específica cómo se llevan a cabo y la interrelación que de ella se deriva con el entorno biofísico y la configuración simbólica o cultural que termina transformando a este último en lo que podríamos denominar un “paisaje sagrado”<sup>4</sup>. Por último, se atiende el tipo de organización social que sustenta a los rituales, las raíces de las que procede, es decir, la realidad campesina contemporánea que conforma al poblado de Nexapa.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> A lo largo del presente trabajo, el autor escribe en plural, el cual consiste en referirse a uno mismo, sea hablante o escritor, mediante uso de la primera persona del plural y usando el pronombre “nos”, “hemos”, “nosotros”, en sustitución de yo.

<sup>3</sup> San Pedro Nexapa forma parte del municipio de Amecameca al oriente del Estado de México y es el poblado más cercano a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. Se encuentra justamente en el camino que conduce hacia Paso de Cortés.

<sup>4</sup> “El paisaje comprendido como ritual establece un vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos que inciden en la reproducción social. Los ritos llenan el paisaje de vida y definen los límites de los espacios culturales; ellos constituyen el paisaje ritual”, (Broda, Johanna, 2001a:322).

<sup>5</sup> Este estudio surge de investigaciones anteriores, realizadas en la tesis de licenciatura (2008) y maestría (2010), en las que desarrollé estudios etnohistóricos apegados a las líneas de la etnocología y la religiosidad popular, en la Sierra Nevada de Oriente y en la Sierra Norte de Puebla, posteriormente indagué por los campos del campesinado y los saberes ambientales, la cosmovisión, el paisaje y la ritualidad, en los que se fundamenta el presente trabajo.

## 2. Planteamiento del problema

Todo lo anterior tiene como propósito demostrar que la necesidad del campesino hacia la biodiversidad, existente en su entorno, ha sido el motor de una ancestral concepción de carácter biocultural, expresado en los rituales y que deriva de la relación entre el humano y la naturaleza circundante; relación que, por otro lado, mucho puede aportar al campo de la Historia Ambiental y su cristalización en un presente que demanda con urgencia el cuidado del medio ambiente y, para esto, el estudio de los saberes locales, derivados de acciones como los rituales campesinos, es indispensable.

El estudio del ritual ha sido uno de los temas más relevantes en el campo de la antropología, se desarrolló durante los siglos XIX, XX y XXI, entre grupos tribales africanos, americanos y asiáticos. El ritual, en términos generales, es una expresión cultural que en determinado tiempo y espacio da orden y sentido a la vida del ser humano, y en el cual, los antropólogos, han fijado su atención para desenvolver teorías, métodos, técnicas, estableciendo un diálogo interdisciplinario entre la historia, la sociología y la psicología, hasta obtener como resultado la corriente de los “estudios del ritual”. El ritual, en palabras de Thomas Barfield (2001:545): “[...] se refiere a los actos formales y prescritos que tiene lugar en contextos con el culto religioso —una misa cristiana, por ejemplo— o con el sacrificio a los espíritus de los antepasados”. El ritual cuenta con una amplia clasificación, la cual, los antropólogos han catalogado como: ritos de intensificación<sup>6</sup>, ritos de paso<sup>7</sup>, ritos de fertilidad<sup>8</sup>, etcétera.

El sentido o la función de los rituales, en la medida en que el ritual sostiene y

---

<sup>6</sup> “Ritos comunales cuya función es intensificar los sentimientos sociales de los miembros de una grupo y la solidad de éste” Barfield (2001:542-543).

<sup>7</sup> “[...] se denominan de paso aquellos ritos por medio de los cuales los seres humanos indican una transformación de una posición social a otra o el paso del tiempo calendárico. Como subyace a cualquier contenido específico de cualquier rito de paso particular, Van Gennep describió tres estadios: (1) separación; (2) estadio transicional de LIMINALIDAD; y (3) Incorporación”. (Barfield 2001:542-543).

<sup>8</sup> “Los rituales de fertilidad pueden tener lugar según ciclos calendáricos, como los ritos de paso dentro del ciclo de la vida, o como ritual vinculado a una aflicción que superar, por ejemplo, el aborto o una esterilidad prolongada. Estos cultos pueden girar específicamente en torno a la fertilidad, pero estos rituales suelen integrarse en religiones o instituciones sociales de mayor alcance” (Barfield,2001:542-543).

reproduce el orden social, ha sido el objetivo de múltiples investigaciones a lo largo de la historia; es decir, que las sociedades humanas constantemente recurren a los rituales para entablar un diálogo entre los dioses<sup>9</sup>, la naturaleza y el cosmos<sup>10</sup> para mantener el equilibrio. Además, el ritual es una acción que está acompañada de una verbalización conocida como mito. En palabras de Edmund Leach (1975:35): “Tal como yo lo veo, el mito considerado como una exposición en palabras «dice» lo mismo que el ritual considerado como una exposición en forma de acción”. Danièle Dehouve anota que el ritual puede ser un ritual oral y, por lo tanto: “hay que descifrar el sentido de los rituales en los rezos que los acompañan”(Dehouve,2007:32).

Los rituales contemporáneos que se desarrollan en el paisaje de la comunidad de San Pedro Nexapa tienen una cosmovisión<sup>11</sup> y una ideología<sup>12</sup> similar a la de los pueblos agrícolas mesoamericanos, originada por la observación de la naturaleza<sup>13</sup>. Existen otros elementos que se ligan a tales concepciones como el respeto a la naturaleza, a través de las ofrendas para las potencias, a los difuntos y a los elementos naturales; la idea del universo dividido en cuadrantes, lleno de voluntad y cargado de energías frías y calientes, masculinas y femeninas, vida y

---

<sup>9</sup> “Las ceremonias están dirigidas hacia unos seres que reciben por parte de los antropólogos el nombre de *dioses* o *deidades*. Estos términos, discutibles, toman su raíz de manera indebida en el politeísmo del viejo mundo. Más falso aún sería llamarlos «seres sobrenaturales» pues, precisamente, muchos de ellos encarnan los elementos naturales como el Fuego, la Tierra, entre otros. El término más adecuado parece ser el de *potencias* [...]” (Dehouve,2007:48).

<sup>10</sup> Según Enrique Florescano (2000:15), la visión del mundo de los indígenas contemporáneos, se construye a partir de: “el origen del cosmos (cosmogonía); la composición y distribución del universo (cosmografía); las leyes que mantienen el equilibrio del cosmos (cosmología); y la función de los seres humanos en la Tierra (historia).

<sup>11</sup> Para los pueblos mesoamericanos cosmovisión es “[...] la visión estructurada en el cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre” (Broda,1991b:462).

<sup>12</sup> “[...] se refiere al sistema de representación simbólica que es la cosmovisión, desde el punto de vista de su nexos con las estructuras sociales y económicas. La ideología tiene la importante función social de legitimar y justificar el orden establecido. Constituye el producto histórico de aquellas sociedades en las que ha surgido una diferenciación interna entre clase dominante y pueblo (las primeras sociedades de clase). En estas sociedades llegan a reinterpretarse las concepciones cosmológicas desde la perspectiva de crear la ilusión de que existe una armonía entre el cosmos y el orden social, así como dentro de la sociedad misma, con el fin de mistificar las relaciones de dominación establecidas” (Broda,1991b:462).

<sup>13</sup> “El culto prehispánico tenía una estrecha vinculación con la observación de la naturaleza. De hecho, el punto de partida para el ritual era la observación de la naturaleza, y una de sus principales motivaciones subyacentes era el de controlar las manifestaciones contradictorias de estos fenómenos mediante los ritos” (Broda,1991b:463).

muerte, sagradas y profanas; esencias de carácter dualista, creadas por los dioses que circulaban por el cielo, la tierra y el inframundo y que se posaban en los elementos naturales y en el cuerpo humano. Esta visión sobre la naturaleza permitió al ser humano formar una religión de carácter cosmoteísta y formar un amplio acervo cultural que aquí llamaremos tradición<sup>14</sup>.

Por lo tanto, los rituales actuales de San Pedro Nexapa forman parte de una milenaria tradición cultural, dentro de la cual se han ido transformado y evolucionando constantemente, sufriendo rupturas y olvidos, pues según Jan Assman (2008:61): “La repetición ritual asegura la coherencia del grupo en el espacio y en el tiempo”. La continuidad del ritual se debe de tratar desde una perspectiva histórica. “El ritual, como cualquier otra institución social, debe estudiarse en su *concreción histórica, es decir, en un lugar y un momento histórico concretos*”(Broda,2004c:62). Por lo tanto, estos rituales de carácter agrícola nos permitirán profundizar en la cosmovisión presente y en el pensamiento de carácter biocultural. Para lograrlo debemos de estudiar los rituales desde la metodología propuesta por Danièle Dehouve, quien aclara que este hecho social total se analiza desde: 1) “episodios rituales”, 2) “actos rituales”, 3) “recorridos rituales”, 4) “tiempos y espacios rituales”, 5) “destinatarios”, 6) “víctimas” y 7) “actores rituales”, subdivididos en: a) “sacrificadores” y b) “sacrificados”<sup>15</sup>. Por otra parte, tomaremos en cuenta a quién está dirigido el ritual: las potencias, los difuntos, los elementos naturales, los santos católicos; y los de orden cósmico como son las estrellas, el sol y la luna; así como en el simbolismo en general de los objetos rituales que se utilizan para formar una ofrenda dentro del paisaje. El paisaje será también objeto de análisis, pues a través de éste, se construye la cosmovisión, la organización ritual y la organización social. Todo esto con el fin de demostrar que el principio

---

<sup>14</sup> “Por tradición podemos entender un acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, compuesto por representaciones y formas de acción, en el cual se desarrollan ideas y pautas de conducta con que los miembros de una sociedad hacen frente individual o colectivamente, de manera mental o exteriorizada, a las distintas situaciones que se les presentan en la vida. No se trata por tanto, de un mero conjunto cristalizado y uniforme de expresiones sociales que se trasmite de generación en generación, sino de la forma propia que tiene una sociedad para responder intelectualmente ante cualquier circunstancia” (López,2001:51).

<sup>15</sup> Esta metodología fue compartida por Danièle Dehouve durante el *Curso categorías de la antropología para el estudio del ritual*, México, Universidad Iberoamericana, 3, 4, 10, 11 y 12 de octubre del 2011. Véase el capítulo 5, donde desarrollamos estas categorías de análisis.



estructurante de la coherencia ritual es mantener el mundo en marcha (Loera,2015a).

Una forma de mantener el mundo en marcha es por medio de las ofrendas. La ofrenda, por lo tanto, es un ritual. ¿Por qué la ofrenda es un ritual? La ofrenda significa entregar o presentar objetos sagrados como alimentos, bebidas fermentadas, humos aromáticos, luces, palabras, rezos, y en algunas ocasiones sacrificios de animales. Estas ofrendas se dedican a las potencias, los difuntos, los elementos naturales, los santos y al cosmos. Se ofrendan a los dueños del paisaje ritual para negociar y mantener el orden del entorno biofísico. La ofrenda va acompañada de palabras, rezos, plegarias y peticiones que sólo pueden pronunciar personajes “especiales” en un tiempo y espacio determinado. Esto es a lo que se le llama un “ritual oral”<sup>16</sup>.

La ofrenda también es una representación ritual. La ofrenda esta constituida por una serie de objetos rituales, los cuales hemos identificado e interpretado durante las prácticas de campo. Entre estos elementos sobresale la Santa Cruz, cargada de un alto valor simbólico: representa las cuatro esquinas del universo. Otros objetos rituales son las jícaras de color rojo que simbolizan el interior de los cerros como depósitos o contenedores de agua, así como las flores que simbolizan la pureza, el confeti el arcoíris, el cohete el trueno y el papel el vestido de la naturaleza. En este sentido, todo habla y el dirigente espiritual debe de estar atento a cada señal que se revela durante el proceso ritual para ser interpretado. La ofrenda en su totalidad simboliza la construcción del universo en miniatura, inserto en un paisaje ritual.

La ofrenda confecciona el paisaje ritual. Por lo general, las ofrendas son depositadas en lugares específicos donde las potencias del agua, la lluvia, las nubes, el granizo, el huracán y el arcoíris, se alojan. Estos lugares, por lo general, son húmedos, fríos, oscuros y alejados de la comunidad. En la narrativa

---

<sup>16</sup> “El ritual se puede definir como la práctica religiosa por la cual un grupo o un individuo busca alcanzar la prosperidad y alejar el mal. Este acto comporta una función de expresión y comunicación, es decir que trasmite un mensaje que se expresa generalmente de una manera verbal: son las plegarias” (Danièle,2009:19).

campesina local se les llama “templos”<sup>17</sup>, y están bajo la custodia de los dirigentes espirituales. Estos actores rituales acuden a los templos de la montaña cada época de secas para solicitar los favores celestiales y depositar una ofrenda en cada lugar especial. En palabras de Danièle Dehouve (2007:53): “Los depósitos rituales se dirigen a potencias específicas, en fechas y horas precisas y, hay que añadirle, en lugares particulares”. El paisaje ritual de los volcanes está constituido por los árboles, las cuevas, los manantiales, las barrancas, los texcales, los abrigos rocosos, los peñascos y las cimas de los cerros que se distribuyen por los distintos pisos altitudinales, residencia espiritual de los meteoros. En este espacio sagrado también conviven los muertos, donde los más potentes de ellos se sentarán al pie de la cruz para recibir cantos, plegarias, alimentos y bebidas.

La orientación del espacio con relación a los elementos cosmogónicos tales como los volcanes y las bajadas de agua son de suma importancia para confeccionar las ofrendas. En San Pedro Nexapa, todos los templos se ubican al oriente, y en cada lugar sagrado los dirigentes rituales tienden sobre la tierra las ofrendas. Estos rituales se ubican a partir de la organización del espacio sagrado. La organización del espacio sagrado es el resultado de dos tipos de experiencias diferentes sobre el mundo: la de los seres humanos y la que se le atribuye a las potencias y a los difuntos. La primera experiencia es de carácter profano, se refleja en los cargos políticos que tienen encomendados los dirigentes rituales en su comunidad y, por lo tanto, son de tipo vertical o cívico-jerárquico, insertos en una ideología dominante. La segunda experiencia es de orden sagrado y expresa la necesidad de los dirigentes rituales por entablar un diálogo con la esfera sagrada de la naturaleza. Este tipo de organización ritual es de carácter horizontal, y con una ideología de reciprocidad, sustentada en la comunidad campesina y sus unidades familiares, las cuales forman “la mesa granicera”<sup>18</sup>. Esta mesa granicera tiene la obligación de organizar el ritual y crear el paisaje ritual a través de las ofrendas.

---

<sup>17</sup> Los templos son las cuevas, las barrancas, las montañas y los árboles; se les llama así porque allí se localizan las imágenes y símbolos católicos, a los cuáles se les canta, alaba y reza, como en el templo católico, para propiciar buenos temporales.

<sup>18</sup> Es una forma particular de la organización ritual campesina de San Pedro Nexapa.

En este estudio no se hará un análisis desde el discurso indígena, en este caso del campesino. “Las explicaciones locales se presentan a menudo bajo la forma de expresiones vagas y difusas, entonces es necesario descifrar las frases y enunciados”(Dehouve,2007:32). El estudio se encamina al análisis del ritual agrícola, desde la postura de Van Gennep y Víctor Turner, quienes propusieron clasificar este tipo de rituales como ritos de paso o de transición. Los rituales agrícolas los podemos ubicar dentro de esta clasificación, porque marcan el tránsito de estaciones entre la época de secas y la época de lluvias. Finalmente, proponemos utilizar la perspectiva del ritual como un medio de expresión cultural o como una acción de comunicación a través de símbolos, propuesta elaborada por Edmund Leach (1975:35):“El ritual es una exposición simbólica que «dice» algo sobre los individuos que participan en la acción”.

### 3. Marco teórico

Las teorías antropológicas más adecuadas que apoyarán el desarrollo de la investigación para explicarnos el por qué de estos rituales, su contenido, y su finalidad, son la teoría de los ritos de paso y la teoría del ritual como una expresión comunicativa. Los antecedentes de estas teorías son, la *teoría sociológica del ritual*, que entiende al ritual como un dispositivo de la vida social. Émile Durkheim (2000:311-399) dijo que “Los rituales son maneras de actuar que no surgen más que en el seno de grupos reunidos”. Marcel Mauss expresó que los rituales consisten en “actos rituales” (Maus,1979:172).<sup>19</sup>, los cuales clasificó como: ritos positivos y ritos negativos: *a)* rito mágico, *b)* rito preparatorio, *c)* rito de salida, *d)* ritos manuales, *e)* ritos de sacralización, *f)* ritos de desacralización religiosa, *g)* ritos curativos, *h)* ritos conjurativos, *i)* ritos sacrificiales, *j)* ritos continuados, *k)* ritos orales, *l)* ritos orales religiosos, *m)* ritos míticos, *n)* ritos de origen<sup>20</sup>. En este sentido, la propuesta de

---

<sup>19</sup> En la obra de Danièle Dehouve podemos observar la influenciada, en particular de Marcel Mauss, y en general de la escuela francesa, ya que nos ofrece en sus estudios el detallado análisis antropológico del acto ritual. Por ejemplo, la autora distinguió etnográficamente que el actor ritual se representa por medio del depósito de una ofrenda (Dehouve,2013:127-166).

<sup>20</sup> Para un estudio más detallado por cada categoría es necesario acercarse a la obra de (Mauss 1979:56-108). Incluso sugiero al lector recurra a la categoría de sacrificio para reforzar sus recur-

Mauss y Durkheim nos permite colocar la categoría de ritual como un elemento con distintos significados, símbolos, valores e inmerso en la religión y en la dimensión sagrada y profana. Por consiguiente, se pueden identificar dos tipos de ritos: los “ritos mágicos” son actos de tradición, repetitivos, eficaces para todo el grupo y trasmisibles; y el de rito religioso es solemne, público, obligatorio y regular, tales como las fiestas y los sacramentos.

Jean Cazeneuve converge epistemológicamente con Durkheim y Mauss, respecto a que el ritual es un acto colectivo y repetitivo.

“[...] ¿qué es un rito? Es un acto individual o colectivo que siempre, aun en el caso de que sea lo suficientemente flexible para conceder márgenes a la improvisación se mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente, las que constituyen lo que en él hay de ritual.

La palabra latina *ritus* designa, además, tanto las ceremonias vinculadas con creencias que se referían a lo sobrenatural, cuanto los simples hábitos sociales, los usos y las costumbres (*ritus moresque*), vale decir: maneras de actuar que se repiten con cierta invariabilidad” (Cazeneuve, 1971:17).

Danièle Dehouve, inmersa en la corriente francesa, propone estudiar las distintas fases de las que se componen los rituales para entender la verdadera finalidad de la vida sagrada. Influenciada por Mauss elaboró su propio esquema interpretativo del ritual, el cual será de mucha utilidad para dar respuesta a nuestras interrogantes. Aunada a esta explicación retomaremos la corriente de la antropología simbólica, la cual tiene como finalidad determinar qué es lo que el símbolo significa, es decir, develar el sistema sinuoso que reproducen los individuos en su ejercicio ritual. Edmun Leach dijo que “El ritual en su contexto cultural es una pauta de símbolos” que da estructura y sentido a los individuos y a los grupos “La estructura que se simboliza en el ritual es el sistema socialmente aprobado de relaciones «adecuadas» entre los individuos y entre los grupos”. Debemos entender que en esta postura el ritual comunica, por medio de símbolos, mensajes y significados. La otra parte teórica que complementa el análisis de los

rituales es la corriente de los *ritos de pasaje*. Esta perspectiva teórica es uno de los modelos mejor contruidos hasta el momento, la cual designa un conjunto específico de actividades que simbolizan y marcan la transición de un estado a otro en la vida de una persona donde la vida ceremonial tiene su propio objetivo. El autor intelectual de esta línea de estudios fue el antropólogo francés Arnold Van Gennep, autor de la obra *Los ritos de pasaje*, una investigación para estudiar el ritual desde sus diversas dimensiones. *El esquema de los ritos de pasaje*, establece una clasificación sobre el mecanismo de las secuencias ceremoniales e incluye, en teoría: a) ritos *preliminares* (separación), b) *liminares* (margen), c) y *postliminares* (agregación) (Van Gennep, 2008:17-23).

El autor plantea que el modelo que construyó se creó a partir de una dialéctica: epistemológica (teórica) y experimental (práctica), la cual dió sentido y forma a los conceptos de Religión y Magia. En sus palabras explica su posición teórica, la cual nace del animismo y el dinamismo.

Por dinamismos se entenderá la teoría impersonalista del mana; por animismo, la teoría personalista, bien sea la potencia personificada en un alma única o múltiple, una potencia animal o vegetal (tótem), antropomórfica o amorfa (Dios). Estas teorías constituyen la *religión*, cuya técnica (ceremonial, rito, culto) llamo *magia*. Como esta práctica y esta teoría son indisolubles —convirtiéndose en metafísica la teoría sin la práctica, y en ciencia la práctica fundada en otra teoría— emplearé siempre el adjetivo *mágico-religioso* (Van Gennep,2008:28-29).

Hoy en día, el concepto de magia ha sido muy criticado, por lo tanto, manejaremos este término desde la perspectiva de los saberes locales de una comunidad enclavada en los volcanes, comunidad agrícola campesina con un arraigo ancestral a la naturaleza, la cual es vista como un ente vivo, que alberga seres no vivos: potencias, difuntos, santos católicos y fuerzas de la naturaleza<sup>21</sup>. Finalmente,

---

<sup>21</sup> “En los pueblos indígenas de México, la naturaleza es el centro del universo, el núcleo duro de la cultura, el origen de la identidad étnica. En el corazón de este profundo lazo está la percepción de todas las cosas vivas y no vivas y los mundos social y natural están intrínsecamente ligados (principio de reciprocidad). En la cosmovisión indígena cada acto de apropiación de la naturaleza tiene que ser negociado con todas las cosas existentes (vivas y no-vivas) mediante diferentes mecanis-

Victor Turner, antropólogo cultural escocés, estudioso de los símbolos y rituales de las sociedades tribales africanas, al lado de Clifford Geertz y Edmund Leach, son referentes de la antropología simbólica. Turner planteó los conceptos de: *liminalidad* y *communitas*. El primero se refiere a: *personae* («gentes de umbral»). Los entes liminales, como por ejemplo los neófitos en los ritos de iniciación o pubertad, pueden representarse como seres totalmente desposeídos; en cuanto seres liminales que son no tienen *status*, propiedades, distintivos, vestimenta secular que indique el rango o rol, ni posición alguna dentro de un sistema de parentesco: en suma, nada puede distinguirlos de los demás neófitos o iniciados, y se suele desarrollar entre los neófitos una intensa camaradería e igualitarismo y las distinciones seculares de posición y *status* desaparecen o acaban homogeneizándose (Turner,1988:102).

El segundo concepto, *communitas*, hace referencia a la forma reconocible durante el periodo liminal, es el de la sociedad en cuanto *comunitatus*, comunidad, o incluso comunión, sin estructura o rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada, de individuos iguales que se someten a la autoridad genérica de los ancianos que controlan el ritual. En las sociedades tribales hay determinados cargos fijos que tienen *muchos* atributos sagrados; de hecho, cada posición social tiene *alguna* característica sagrada. Pero este componente «sagrado» es adquirido por los titulares de posiciones en el curso de los *rites de passage*, a través de los cuales cambiaron de posición (Turner,1988:103). En efecto, el ritual nos orilla al análisis de la estructura social, a través de la cual hay una compleja urdimbre de propiedades de los símbolos rituales. En concreto: la *condensación*, la *unificación* y la *polarización del significado*, a lo largo del proceso ritual, poderosos impulsos y emociones asociados a la fisiología humana, en especial a la fisiología de la reproducción, se desprenden de sus propiedades antisociales y se vinculan a los componentes del orden normativo, al que presentan una vitalidad adicional, haciendo así deseable el «obligatorio» durkhemiano. Los símbolos son a la vez producto y los instigadores de este

---

mos como rituales agrícolas y diversos actos chamánicos (intercambio simbólico)” (Toledo y Barre-  
ra 2008,54).

proceso, y encierran sus propiedades (Turner, 1988:62).

La hipótesis plantada es: que la explicación de la existencia del ritual en la actualidad es el nivel de dependencia tan fuerte que tiene el campesino con la naturaleza en su paisaje circundante. Este es, a su vez, resultado de un largo proceso histórico y producto de su cosmovisión en particular. El contenido del ritual es al mismo tiempo una expresión simbólica del paisaje ritual y una forma de comunicación con los elementos que constituyen la naturaleza, es decir, se trata de una visión donde las potencias, los elementos de la naturaleza, los difuntos y el cosmos entran en contacto con el campesino, y sus dirigentes espirituales, por medio de la confección de la ofrenda. La finalidad del ritual es preservar el ciclo vida-muerte, así como dar algo a cambio a las potencias. La forma de “pago” se expresa por medio de la ofrenda, y ésta se deposita en los distintos niveles ecológicos del paisaje ritual. La explotación y el cuidado del ecosistema es lo que permite construir y dar significado al paisaje ritual.

La importancia de las ofrendas gira en torno a los rituales figurativos fundados en las representaciones materiales y miniaturizadas del cosmos. Desde la época prehispánica sabemos por las fuentes históricas (De Molina, 1992:126) que la palabra “ofrenda” en náhuatl etimológicamente proviene del verbo *tlamana* “ofrecer”. De este verbo se construye el sustantivo *tlamanalo* “mesa de ofrendas”, sobre la que se colocaba toda clase de objetos rituales, entre ellos, tamales, tortillas, carne de guajolote, tabaco, plantas enteogénicas, flores, papel salpicado con hule, plumas, pulque e incienso. Incluso existen otras variaciones lingüísticas para referirse a las ofrendas tales como *tlamanaliztli* “acto de ofrecer don u ofrenda”, *tlamanalli*, “ofrenda”, *tlamanal* “mesa”, y *tlamanani* “el que ofrece don u ofrenda”<sup>22</sup>.

Por lo que es común que en las excavaciones realizadas en el Templo Mayor de Tenochtitlan, se encuentran elementos teotihuacanos; debido a la importancia que tenían las ofrendas. Arqueológicamente sabemos que los primeros registros sobre las ofrendas, en el centro de México, provienen de Tolla-Teotihuacán, específicamente del Templo de la Serpiente Emplumada, hacia los años 150-210 d. C.

---

<sup>22</sup> En los códices mesoamericanos es muy común observar el *tlamanalo*. Por ejemplo, en el *Códice Borgia*, podemos apreciar en la lámina 2, diversas vasijas con alimentos que resaltan la importancia de la cosecha y la abundancia, bajo el signo calendárico de *tochtli* (Seler, 1963[1]:33).

(Florescano,2009:157).

Los últimos registros sobre las ofrendas provienen de México-Tenochtitlán, hacia los años 1325-1521 d. C. Estas ofrendas se hacían conforme lo exigía un calendario festivo. Estos calendarios eran conocidos como *xiuhpohualli*, “cuenta de los años o del año” (ciclo calendárico solar con años de 365 días), y *tonalpohualli*, “cuenta de los días” (ciclo calendárico “adivinatorio” con periodos de 260 días).

Sobre los indígenas contemporáneos de México se han realizado estudios etnográficos sobre dicha temática. Por ejemplo, entre los totonacos de la Sierra de Puebla están los estudios de Guy Stresser-Péan (2011) ; entre los huicholes del Gran Nayar del occidente de México, la emblemática investigación de Olivia Kindle, sobre la producción, el uso y significados de vasijas rituales (2003); otros estudios sobre los grupos étnicos del occidente de México como los tepehuas, coras, purépechas y nahuas, se pueden ver en la obra editada por Elizabeth Araiza (2010); entre los mayas de Quintana Roo, los originales trabajos de Dídac Santos-Fita (2013), sobre la conexión ser humano-fauna, arraigada en los diversos sistemas simbólicos, espirituales y culturales que conforman las distintas identidades de los pueblos indígenas y no indígenas; y entre los tlapanecos de Guerrero, Danièle Dehouve (2013) , sobre el caso de las ofrendas contadas.

Respecto al paisaje ritual es pertinente cuestionarnos cuáles son los elementos en esos rituales que llevan a construir el espacio sagrado, por qué estos rituales se realizan de manera paralela en el espacio urbano y en los distintos pisos altitudinales de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, ¿puede el espacio donde se llevan a cabo los rituales caracterizarse como un paisaje ritual? Para poder responder esta pregunta tenemos que alinearnos a la corriente teórica conocida como la del paisaje ritual, propuesta generada por Johanna Broda<sup>23</sup>, quien definió paisaje como un: “paisaje culturalmente transformado donde había numerosos santuarios y lugares de culto que reflejaban ideas de la cosmovisión de

---

<sup>23</sup> “El paisaje comprendido como ritual establece un vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos que inciden en la reproducción social. Los ritos llenan el paisaje de vida y definen los límites de los espacios culturales; ellos constituyen el paisaje ritual” (Broda, 2001a:322).



acuerdo con una concepción holística” (Broda,1997:130). Esta corriente se caracteriza por mantener un diálogo permanente entre disciplinas afines como son la Arqueología, la Antropología, la Arqueoastronomía, la Etnoastronomía, la Historia y la Etnohistoria. Un trabajo clave que abarca distintas metodologías aplicadas a la problemática de los pueblos mesoamericanos de ayer y hoy es de *La Montaña Sagrada en el Paisaje ritual* (Broda, et. al.,2001b).

Estudios sobre paisaje ritual más familiarizados con las mediciones astronómicas, la arquitectura y los calendarios rituales mesoamericanos son: *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica* (Broda,1991<sup>a</sup>), *Astronomía en la Antigua América* (Aveni,1980) y *Observadores del cielo en el México Antiguo* (Aveni,2005). Investigaciones que han contribuido al campo de los estudios mexicas. Desde la perspectiva de la Historia de las Religiones, *To change place: azteca ceremonial landscape*. En esta obra se planteó la problemática entre ciudad ceremonial y violencia, las cuales fueron consideradas bases del desarrollo de la civilización mexicana (Carrasco,1991). Un enfoque parcialmente distinto, que ha recogido las reflexiones teóricas de Johanna Broda sobre la construcción de un paisaje ritual como forma de expresión de la cosmovisión es el trabajo titulado, *Eating Landscape. Aztec and European Occupation of Tlalocan* (Arnold,1999).

Los trabajos etnográficos sobre paisaje ritual en comunidades indígenas campesinas mesoamericanas son: *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (Broda y Good,2004a), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola* (Broda y Gámez,2009a), “*Convocar a los dioses*”. *Ofrendas mesoamericanas* (Broda,2013a). Paralelamente sobresale la obra *América, tierra de montañas y volcanes. I: Huellas de la Arqueología* (Loera, Iwaniszewski y Cabrera,2011), *II: Voz de los pueblos* (Loera, Iwaniszewski y Cabrera,2013a) y *III: Historia y Ambiente* (Loera, Iwaniszewski y Cabrera,2013b). Esta trilogía contiene trabajos de especialistas en el tema de la montaña y el paisaje, donde se discute las distintas vertientes de análisis sobre México, Estados Unidos, Sur América y el Himalaya. Otra vertiente de paisaje proviene de la Geografía y la Ecología, postulada por Pedro Sergio Urquillo Torres, en “El paisaje en su connotación ritual. Un caso en la Huasteca potosina, México”, quien define paisaje así:

El paisaje ritual representa así el tránsito de lo morfológico a lo simbólico. Es producto de la cotidianeidad humana con el mundo natural y resultado de la sedimentación histórica de las diferentes generaciones que en él han marcado su presencia de forma tangible o intangible. Con esta connotación, el paisaje es un espacio sagrado cargado de significados culturales de profunda raigambre, que concilia el aquí y el ahora de la comunidad con su historia a través de la repetición de ciertas conductas consagradas. El ritual es un esfuerzo colectivo o estrategia social de refrendo o actualización de los convenios sagrados de reciprocidad entre las fuerzas de la naturaleza y los seres humanos. Para ello, el ritual apela a la memoria de la comunidad, que finca a la colectividad en el contexto cíclico de los pactos primordiales (Urquillo Torres,2010:3).

Por otra parte, el paisaje ritual es una unidad *material* que se constata en la construcción urbana, las rutas de peregrinación que conectan con los santuarios, caminos que interconectan poblaciones y cerros; y unidad *natural* que se concibe en las escarpadas montañas, bosques y cuevas. Pedro Sergio Urquillo Torres y Narciso Barrera Bassols, en “Historia y paisaje. Explorando un concepto geográfico monista” apuntan:

Como punto de partida, nuestra sugerencia es asumir una *postura monista*, en que la naturaleza y la sociedad se ubican inseparablemente en un marco común o como una totalidad, enfatizando la vinculación holística del ser humano en los procesos ecológicos e incluyendo aspectos que las ciencias biológicas pasaban por alto, tales como la mente humana, la religión, el ritual y la estética. La postura monista en el análisis ambiental nos permite superar la falsa dicotomía que ponderan las tesis dualistas y que suponen los órdenes naturaleza y sociedad como sistemas separados y autónomos, o, en el mejor de los casos, sutilmente matizados desde el enfoque de las esferas *dialécticamente interconectadas* por flujos de complementos y suplementos (Urquillo y Bassols,2009:229).

En concreto tomaré una posición teórica del paisaje desde la perspectiva monista. Esta posición se ha discutido en los círculos de reflexión antropológica de corte posmodernista y desde la perspectiva culturalista. Una obra angular que nos

permite revisar las discusiones más recientes sobre la epistemología del dualismo conceptual “naturaleza-cultura” es *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (Descola y Pálsson,2001). En uno de los artículos: “La ecología como semiótica”, se toca el “fundamento monista del contextualismo”. Esto argumenta que la gente, su saber y su medio ambiente existen inseparablemente ‘cada uno dentro de los otros’. Cuando el medio ambiente es ‘separado de los agentes humanos y percibido como un hábitat exterior no humano’ subyugado por especialistas que imponen distinciones y categorías exteriores en interés del orden, la racionalidad y la uniformación, queda abierto a la ‘apropiación, la dominación, el ataque, la conquista y la domesticación (Hornborg,2001:66) (Croll,1992). En este sentido, el concepto de naturaleza, ecología o sistema viviente debe su valor simbólico y cultural a una red de “ecocosmografías tradicionales”. Por ejemplo, una propuesta muy convincente es la de Rappaport, quien sostiene que la conceptualización de la naturaleza genera proposiciones “cuya verdad depende de las creencias de los agentes”.

Es un mundo en que lo legítimo y lo significativo, lo descubierto y lo construido, son inseparables, el concepto de ecosistema *no es simplemente un marco teórico* dentro del cual es posible analizar el mundo. Es él mismo un elemento de ese mundo, y un elemento fundamental en el mantenimiento de la integridad de ese mundo frente a ataques cada vez más fuertes. Para decirlo de manera algo distinta: el concepto de ecosistema no es simplemente descriptivo [...] También es ‘performativo’; el concepto de ecosistema y las acciones inspiradas por él son *parte de los medios de que el mundo dispone para mantener, si es que no en realidad para construir, ecosistemas* (Hornborg,2001:75) (Rappaport,1990:41-72).

Nuestra hipótesis es que el paisaje ecológico no está separado del paisaje urbano, así como lo está “naturaleza-cultura”. Paisaje es el espacio de convivencia entre el ser humano y la naturaleza, convivencia de mutua aceptación que permite estructurar la vida del individuo en sociedad y, por ende, obtener de éste, el sustento: alimento, vivienda, vestido, incluyendo la apertura de los saberes locales ambientales. Desde esta posición, el ritual es un saber ancestral que busca regular la vida

del hombre en sociedad con relación a la naturaleza, y por su puesto, con los ciclos de la agricultura, incluyendo las formas de organización social y económica: jerarquía cívico-ceremonial. Por lo tanto, el modelo cívico-ceremonial de la comunidad campesina es una maqueta que estructura el paisaje ritual. Otra propuesta importante proviene desde la perspectiva teórica del arqueólogo polaco Stanislaw Iwaniszewski, quien propone que el paisaje debe de comprenderse como la construcción cultural que crea las relaciones de significado entre los diversos componentes del medio ambiente. El paisaje desde el enfoque fenomenológico se define como el mundo-de-la-vida y como la construcción cultural que resalta de la experiencia- de vivir-en-el-mundo. En otras palabras:

El paisaje es el espacio vivencial del hombre subjetivamente centrado en el hombre, la relación que el paisaje con el hombre consiste en `darle fondo`, a partir del cual el hombre puede crearse así mismo.

De eso resulta que cuando el hombre se apropia del espacio circundante tiene que alejarse de su hogar. Para apropiarse del espacio, tiene que moverse recorriendo caminos. Los caminos relacionan al hombre con sus espacios circundantes y con otros lugares. Los lugares y caminos tienen direcciones, éstas ayudan al hombre a moverse en el espacio, lo orientan y lo relacionan con los lugares lejanos. Los caminos atraviesan paisajes que son más o menos familiares y conocidos por el hombre y entonces estructuran, junto con las direcciones, el espacio existencial del hombre. El espacio vivencial, que es estructurado, es un modo particular de vivir del hombre (Iwaniszewski,2011:35).

Aunado a esto entendemos paisaje ritual como “casa o morada” de las potencias, los elementos de la naturaleza, los difuntos y el cosmos. El paisaje es, por lo tanto, un espacio profano y sagrado donde el ser humano vive día a día en una convivencia mutua con las fuerzas de la naturaleza, las potencias quienes se posan en los cerros, las cuevas, y juegan el rol de guardianes de la naturaleza.

Hipotéticamente planteamos que el ritual se lleva a cabo en el espacio urbano, así como en los diversos pisos ecológicos, por una serie de necesidades que demanda la vida cotidiana. Como son económicas, sociales, culturales, políti-

cas y religiosas que establecen un alto grado de dependencia con la naturaleza para explotar el excedente de los recursos naturales que se distribuyen por toda la zona de los volcanes. Para llevar a cabo el ritual y la construcción del paisaje ritual<sup>24</sup> se requiere de una compleja forma de organización ritual, esencialmente de carácter campesino. Esta estructura campesina posee una fuerte dependencia de la naturaleza que le permite acceder a ella para ritualizarla y explotarla en su beneficio por medio de una estricta relación de compensación. Dentro de los elementos rituales que componen esta estructura de pensamiento sobresale la idea de intercambio o de “dar-recibir-devolver”<sup>25</sup>. En concreto, esta última categoría de análisis nos permitirá entender la lógica campesina de reciprocidad con relación al cosmos, la naturaleza, los difuntos y los santos.

Para terminar de conducir nuestro aparato teórico dedicaremos un espacio al estudio del campesinado en México, de vital importancia para entender la realidad contemporánea. La palabra campesino significa tradicionalmente, en el campo de la sociología, el miembro de una comunidad en una sociedad agraria. El matiz que ha tomado este sujeto en la historia de corta, mediana y larga duración es fundamental para comprender una serie de cambios, permanencias y movilizaciones sociales, económicas y políticas a nivel mundial. El estudio del campesinado es fundamental en todos los niveles sociales y en todos los tiempos, han asegurado por generaciones la sobrevivencia de la especie humana por medio de una de las revoluciones más importantes en la evolución del ser humano: la agricultura.

Por las diversas condiciones históricas, hoy en día, los campesinos son el

---

<sup>24</sup> Por construcción del paisaje ritual entendemos que “Cada cosmos es una construcción histórica y cultural producto de los pueblos que en su especificidad relativa toman conciencia del mundo reproduciendo procesos de significado muy específicos de su identidad [...]” (Aviña y Wiesheu, 2009:8).

<sup>25</sup> Modelo tomado de Marcel Mauss, quien analizó las formas primitivas del contrato entre los grupos tribales de la costa del Pacífico en el noreste de Norteamérica, tanto en los Estados Unidos como en la provincia de la Columbia Británica de Canadá. “*La obligación esencial del potlach es la de dar*. El jefe ha de dar *potlach*, por sí, por su hijo, su yerno o su hija y por sus muertos. No es de menos *la obligación de recibir*. No se tiene derecho a rechazar un don, a rechazar el *potlach*, pues actuar de ese modo pone de manifiesto que se tiene miedo de tener que devolver y de quedar «rebajado» hasta que no se haya devuelto. *La obligación de devolver es el todo en el potlach*, siempre que no consista en una pura destrucción. Generalmente, el *potlach* tiene que devolverse siempre ampliamente e incluso cualquier don ha de devolverse con usura” (Mauss 1979:208,209-210).

sector más marginado, tanto cultural como social y económicamente, en los procesos de civilización en general. Por esta razón, teórica y metodológicamente, se han desarrollado en la historia de la ciencia social, diversos argumentos que incluyen en su análisis a la clase más explotada y al servicio de los sectores dominantes. En los años setentas emergieron dos escuelas marxistas de teoría antropológica distintas: el marxismo estructural desarrollado principalmente en Francia e Inglaterra; y la economía política que emergió primero en los Estados Unidos, y posteriormente en Inglaterra (Orther,1993:8). El contexto de esta emergencia teórica se da muy a la par de las movilizaciones sociales, económicas y políticas; a nivel regional y mundial, fue un momento crítico porque se cuestionó la construcción teórica de los modelos de la ecología cultural como de la Antropología social británica y por ende, el tema del campesinado fue analizado profundamente.

A finales de los sesenta y principios de los setentas, el antropólogo Frank Cancian hizo una observación inteligente sobre el debate formalista-sustantivista, donde el telón de fondo era la teoría de la elección racional del comportamiento económico. Desde un enfoque microeconómico, tomó en cuenta en su artículo “El comportamiento económico en las comunidades campesinas”, los criterios económicos de la estructura interna de las comunidades campesinas (Cancian,1991:177-234). Ahí argumenta que algunos campesinos se dedican a trabajar la tierra, a rentarlas para cultivos; y existen aquellos que emigran para trabajar y obtener ingresos monetarios y regresar a sus comunidades de origen, o los que se ligan con movimientos sociales, y otros vinculados con el Estado. Aún más, otro grupo de campesinos se localiza tejiendo redes de dependencia en el mercado y otros garantizan la subsistencia básica de sus familias sin la intervención del mercado. Todo este argumento se unifica en tres conjuntos de comportamiento económico, referidos a los conceptos de la teoría de la homogeneidad, la heterogeneidad y la diferenciación.

La teoría de la homogeneidad campesina se refiere a los campesinos que poseen identidades culturales y sociales únicas, y conservan una resistencia fuerte a los cambios socio-económicos externos, ajenos a su forma de percibir el

mundo (Cancian,1991). La teoría de la heterogeneidad campesina se concibe al interior de la comunidad si existen diferencias económicas, pero sus pobladores generan una serie de pautas culturales para aceptar dichas diferencias. La teoría de la diferenciación campesina consiste en conceptualizar a ésta como el resultado de la inserción de su forma productiva al capitalismo. De esta manera, el sistema campesino es considerado como un *sector homogéneo e indiferenciado* que se polariza por efecto del impacto capitalista (Tejera,1984:59).

Más allá de Cancian, se consolidaron otros enfoques que permitieron observar como elemento de análisis a la *unidad doméstica campesina*, basados en las teorías de Chayanov, cuyo estudio se ligaba a la estructura interna del campesinado. La teoría de la economía campesina propuesta por Alexander Chayanov en su obra *La organización de la unidad económica campesina* parte de la demostración empírica de que la unidad doméstica campesina constituye una unidad de producción y consumo; que la producción y la reproducción, social y económica ocurre al interior del grupo familiar, y que el objetivo primordial de la producción campesina es la satisfacción de sus necesidades de consumo y no de lucro (Palerm,1997:24). La teoría del ejido, creada a partir de las políticas agraristas gira en torno a los estudios que se enmarcan desde una perspectiva global a la inserción en el proceso de desarrollo económico capitalista.

Si bien el reparto de tierras a través del ejido representó un gran logro que sentó las bases estructurales para la puesta en marcha de políticas o planes orientados al sector rural con propósitos modernizadores que al Estado convino, es claro que la dotación de tierras tuvo un déficit de estrategias de desarrollo para el campesinado, prevaleciente en múltiples territorios de México; además de que los grandes productores rurales continuaron siendo una élite concentradora de los beneficios del Estado. Así, durante la segunda mitad del siglo XX, coexistió en el gobierno una dualidad entre una visión agrarista y corporativa del campo, y una visión sectorial y modernizadora de un segmento de los productores rurales que serían beneficiados durante décadas por el avance científico y tecnológico de la revolución verde (Herrera,2013:138-139). Estos dos enfoques: el de la unidad doméstica, y la del ejido, se enmarcaron dentro de la teoría estructuralista agraria

y el materialismo histórico. La primera es una postura teórica que se encuadra en la heterodoxia del análisis económico del sector rural; su núcleo correspondía a la propiedad de la tierra, siendo ésta el epicentro sobre el cual se establecían las relaciones entre las demás instituciones, actores y estructuras.

La definición más adecuada es la de García, quien apuntó en su obra *Reforma agraria y dominación social en América Latina*, lo siguiente:

Un sistema de interrelaciones económicas, sociales, culturales y políticas cuyo núcleo central [sic] está constituido por la propiedad sobre la tierra y sobre los recursos para utilizarla, de acuerdo con patrones históricos de economía y de organización social. Dentro de este concepto, la propiedad sobre la tierra implica el dominio sobre los recursos para su utilización económica y política —la infraestructura física, las instituciones de transferencia de crédito y de tecnología, los mecanismos de comercialización agropecuaria en los diversos tipos de mercado— definiéndose el esquema de uso de acuerdo con la función histórica que desempeña la tierra como: bien de producción, como bien de inversión, o como elemento de poder y de dominación social” (García,1973:117).

El enfoque del materialismo histórico. La prioridad de su análisis se localiza en la estructura agraria apoyándose en el concepto de relaciones sociales de producción. Uno de los precursores de la corriente en México fue Rodolfo Stavenhagen, quien hizo los primeros intentos por estudiar la estructura agraria como estructura de clases. En su trabajo *Neolatifundismo y explotación*, distinguió los siguientes elementos (clases sociales) en la estructura agraria:

- a) El minifundio ejidal y el privado constituyen para el autor una misma categoría: “la rigurosa distinción entre el sector ejidal y el sector privado que hacen algunos autores, resulta significativo solamente a nivel de la estructura formal de tendencias de la tierra. De hecho, la gran mayoría de los ejidatarios son minifundistas funcionales y apenas se diferencian de los propietarios minifundistas del sector privado.
- b) Las unidades familiares son consideradas como algo más que minifundistas, sin llegar a ser explotaciones prósperas y productivas en alto grado:



“Supongamos que se trata de explotaciones familiares de tamaño suficiente para proporcionar ocupación plena a por lo menos dos personas activas”.

- c) Finalmente, separa los propietarios medianos de los grandes propietarios, en función del tamaño de sus precios: de 25 a 200 hectáreas los primeros, y de más de 200 hectáreas los segundos (Stavenhagen,1968:48-51).

A partir de estos postulados teóricos, a principios de los años setentas, surgen los estudios fundacionales de los cuales subyace la corriente histórica estructuralista con una tendencia marxista. Michel Gutelman (1974), inaugura esta vertiente con su obra *Capitalismo y estructura agraria en México*, junto con la obra de Roger Bartra (1974) *Estructura agraria y clases sociales en México*.

La otra tendencia más campesinista fue representada por Arturo Warman con sus obras, *Los campesinos hijos predilectos del régimen* (1988a) y con un desarrollo teórico más estricto en *...Y venimos a contradecir* (1988b).

Finalmente nace la tercera vertiente con una postura más ecléctica, la cual tiene puntos de convergencia con la temática agrarista del estructuralismo. Gustavo Esteva en “La economía campesina actual como opción de desarrollo”. En este trabajo, según Alejandro Schejtman, se deben de resaltar dos particularidades del campesinado mexicano actual:

- a) El alcance limitado y la lentitud del proceso de proletarización como consecuencia de la debilidad de “las fuerzas locales impulsores de la expansión capitalista”, y de la fortaleza del campesinado en su capacidad de resistencia y sobrevivencia.
- b) El paso del control de la tierra al control “desde afuera” del proceso de producción primaria en la expansión capitalista del agro, que se traduce en un remplazo de la “proletarización clásica” por un esfuerzo orientado a “subsumir” a los productores a la lógica del capital (Schejtman,1981) (Esteva,1979,223-246).

Una de las grandes influencias teóricas en los trabajos mexicanos sobre el campesinado, ayer y hoy, provienen del antropólogo estadounidense Eric Wolf.

Wolf, junto con Ángel Palerm, realizaron trabajo de campo por la Región del Bajío, Texcoco, y en el Pedregal de San Ángel. El resultado de estas observaciones de campo se consolidó en una obra conjunta: *Agricultura y civilización en Mesoamerica* (Palerm y Wolf,1972). En los años setentas aparece *Los campesinos*, obra de Eric Wolf, que influyó en una amplia diversidad de monografías y tesis. Para el autor, los campesinos eran concebidos como agricultores explotados por una clase dominante, y es ésta condición la que los distingue de los agricultores primitivos (Wolf,1971).

Erik Wolf distinguió una serie de características sobre el campesino: “a) El campesino es un productor agrícola, b) es propietario de la tierra y controla efectivamente el terreno que cultiva; y c) cultiva para su propia subsistencia, pues aunque venda parte de sus cosechas lo hace para cubrir sus necesidades cotidianas y para mantener un estatus establecido (en oposición al *farmer*, que vende sus cosechas para obtener ganancias reinvertibles” (Krantz,1977:89-80) (Wolf,1955:453-454). Esta definición responde a la pregunta ¿Por qué San Pedro Nexapa se incluye dentro de un modelo campesino? Una de las más recientes tendencias es la nueva ruralidad, propuesta de Hubert Carton de Grammont, quien retoma los trabajos clásicos de Alexander Chayanov, y propone dos conceptos claves para el análisis de campesinado contemporáneo mexicano: Unidad Economía Campesina Pluriactiva (UECP) y Unidad Familiar Pluriactiva (UFP).

La diferencia entre una y otra está en la posición de la tierra para el cultivo, ya que para Grammont, las características de cualquiera de los dos tipos de unidad doméstica es que el trabajo es fundamentalmente familiar, complementa su economía en actividades agropecuarias, son unidades que están subordinadas al capitalismo...la mayor parte de sus ingresos vienen del trabajo asalariado, parte de su producción puede ir hacia el mercado, pero en el caso de la UECP, son dueños de sus propios medios de producción, mientras que la UFP no (Godínez,2012:52).

Por último, el enfoque que tomaremos en este trabajo se localiza en la obra *Economía campesina indígena en la colonia. Un caso en el valle de Toluca* de Margarita Loera; y la tesis *¿Religión para creer o religión para vivir? Ofrendas del cam-*

*pesinado a los muertos. Prácticas al pie del Popocatepetl.* La primera autora propone como premisa de estudio al campesino, ya que este puede identificarse como un eslabón cultural producto de una secuencia histórica, no sólo por su presencia sino porque da forma y sentido a otros elementos complejos más amplios de un sistema económico dominante (Loera,1981). Aunado a esto, el antropólogo social, Pablo Godínez concuerda con la posición histórica de Margarita Loera. Ambos sostienen teóricamente que el campesino cumple más que nunca su función presente de la historia por medio de estrategias culturales o mejor dicho por la vía de la *resiliencia*: superar situaciones adversas.

Si trabajamos por la resiliencia de las comunidades que guardan en su memoria miles de conocimientos y sabidurías sustentadas con el medio ambiente, el mismo entorno tendrá un proceso de resiliencia. Esto me remite al concepto japonés: *Esho Funi*; que es, la inseparabilidad del individuo con su entorno, pues las raíces etimológicas de este concepto son: *e* = medio ambiente, *sho* = vida y *funi* = dos pero no dos, por lo tanto, si la vida humana tiene dignidad, el entorno también tendrá. Esta es una premisa que deben tener en cuenta los investigadores, organismos y en general las personas preocupadas por el deterioro ambiental (Godínez,2014:52).

Esta sugerencia del campesinado por vía de la resiliencia nos permitirá reforzar la teoría del paisaje, desde la perspectiva monista y etnoecologista, aplicado a un análisis en concreto y sobre una región biocultural donde aún se conserva el espacio por medio de estrategias culturales en base a un pensamiento biocultural, y por ende a su cosmovisión. Los campesinos con su forma de vivir contribuyen en la conservación y restauración de su patrimonio cultural y ecológico. Esta forma de existencia es una lucha, cuerpo a cuerpo, ante la problemática ambiental mundial como son el cambio climático y el calentamiento global y, a nivel local, ante la tala clandestina, la minería a cielo abierto, el saqueo de especies endémicas, la introducción de semillas genéticamente mejoradas en laboratorio, la caza inmoderada, el pastoreo, la contaminación del suelo, el agua y el aire. Aunado a esto debemos de mencionar que la comunidad campesina que estudiaremos vive

cerca de un volcán activo. Esto significa que están expuestos a vivir un fenómeno natural.

La vida de la comunidad campesina en torno al ritual tiene como objetivo mantener el ritmo del cosmos, la naturaleza y el ser humano, en una forma semejante a como se hacía en las antiguas culturas mesoamericanas arraigadas a los elementos de su entorno. Esto lo podemos ver a través de los rituales agrícolas que existen en la actualidad y que aún se realizan en las cimas de los cerros en honor a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl como muy probablemente se llevaban acabo en la época prehispánica.

En este sentido, el papel de la historia sirve para recuperar y reconocer el acervo cultural de carácter biocultural que portan los campesinos en su pensamiento y que se transmite de generación en generación a través de la palabra o la tradición oral, la práctica, la experiencia o la vivencialidad.

Todo lo anterior nos permitió dar cuerpo a la investigación a partir de las siguientes preguntas e hipótesis de trabajo con las que concretizamos nuestros propósitos a demostrar.

#### *4. Preguntas de investigación:*

¿Por qué en la actualidad en San Pedro Nexapa un alto porcentaje de la población realiza rituales, tanto en sus altares familiares como en los distintos pisos altitudinales de la montaña?

¿Cuál es el contenido ideológico que sustenta esos rituales y cómo se expresa éste en la estructura de los mismos?

¿Cuál es la estructura organizativa de los rituales y cómo se explica ésta en el contexto de la vida campesina, aún presente, en San Pedro Nexapa?

#### *5. Hipótesis de trabajo:*

1.- Los rituales tienen un alto contenido de carácter biocultural y existen porque la comunidad de San Pedro, a pesar de estar inserta en las formas de la economía neoliberal dominante, puede clasificarse dentro del modelo de vida campesino pero adaptado a los requerimientos estructurantes del mundo globalizado.

2.- La estructura de los rituales se lleva a cabo por sistemas organizativos de corte campesino y responden a formas culturales de carácter biocultural. Sus componentes evocan la composición del universo y del entorno biofísico y parecen mantener importantes semejanzas con la cosmovisión mesoamericana.

3.- El paisaje ritual se constituye a partir del respeto que los campesinos tienen por la existencia y los sitios de origen del elemento agua en relación con la montaña. Y en segundo término, por la gratitud que mantienen con las diferentes formas de biodiversidad que les brinda para su subsistencia, la explotación de cada uno de los distintos pisos altitudinales de su entorno natural. Estos van desde su zona habitacional hasta las diferentes cotas de la montaña conformando una unidad paisajística profana y ritual. Hay por último algunos elementos, en cuanto a los nombres de los sitios de culto y sus características naturales, que son sitios de culto de existencia muy ancestral.

## *6. Metodología*

Se trata de un trabajo etnográfico en el que para ejercer la hermenéutica se requirió del apoyo de los datos históricos. Para la formación del referente empírico se realizó una estancia de 24 meses con los habitantes de la población en estudio, especialmente con los especialistas rituales y las personas que forman parte de la organización de los rituales. Todo ellos campesinos que nos remitieron con otros informantes de la comunidad. Se trabajó también documentos históricos en el Archivo General de la Nación, el Archivo Parroquial de Amecameca, el Archivo General Agrario, el Archivo General del Agua; trabajos de mapoteca e información del INEGI. Desde el punto de vista teórico nos apoyamos en la escuela francesa e inglesas porque al compararse con otras escuelas se observó una mayor experiencia y amplitud geográfica, etnográfica y cronológica, por lo que sus apreciaciones resultaron más amplias y completas. En cuanto al campesinado se conformó

un estado de la cuestión partiendo fundamentalmente de la historiografía mexicana, y en cuanto al paisaje ritual, los estudios de Stanislaw Iwaniszewski, Rappaport, etcétera son los que más se adecuaron a nuestro estudio.

El trabajo se organizó en ocho apartados, incluyendo la presente introducción y las conclusiones al final del trabajo. El primer capítulo se titula: “Descripción geográfica”, abarca temas sobre geografía, biología, arqueología y antropología del Iztaccíhuatl y Popocatepetl. El segundo capítulo se titula: “Antecedentes históricos de San Pedro Nexapa”, es el intento por revisar la historia pueblerina de una comunidad enclavado en las faldas de los volcanes en diferentes tiempos históricos que van desde la época prehispánica, la época colonial, la época decimonónica y el siglo XX. El tercer capítulo se titula: “Construcción del paisaje y organización socioeconómica”, trata sobre la estructura y organización campesina de San Pedro Nexapa tales como economía, tenencia de la tierra, usos, costumbres y relación ser humano-naturaleza. El cuarto capítulo se titula: “Rituales contemporáneos”, presenta el análisis de contenido de la vida ceremonial de los especialistas rituales de San Pedro Nexapa. El quinto se titula: “Ofrendas para los ancestros”, indica la importancia de las ofrendas a través del análisis de contenido de éstas. El sexto capítulo se titula: “Paisaje ritual”, muestra como se construye el paisaje ritual a partir del pensamiento biocultural de los campesinos de San Pedro.

## Capítulo I. Descripción geográfica

### 1. Diversidad biológica

**Sistemas montañosos.** México tiene más de 60% de montañas y volcanes distribuidos por Sierra Madre Occidental, Sierra Madre Oriental, Madre del Sur, Sierra Madre de Oaxaca, Sierra Atravesada y la Cordillera Neo-volcánica. En esta última se encuentran ubicados los volcanes con mayor altitud del país.

Esta compleja formación se constituye desde el Pacífico al Golfo de México con anchuras que oscilan de 20 a 70 km, donde se incluyen las más altas montañas del país. Su recorrido continental muestra un patrón zigzagante. A este fracturamiento fundamental se unen otros dos, uno secundario denominado Arco Tarasco. El tercero es el de los Grandes Volcanes, llamado así debido a que su movimiento controla en parte las chimeneas del Nevado de Toluca, del Popocatepetl, de la Malinche, del Pico de Orizaba de la Sierra del Chichinauhtzin. Sobre el eje de este último emergen los mayores volcanes de México: el volcán de Colima, el Tan-cítaro, el Nevado de Toluca, el Popocatepetl, la Malinche, el Pico de Orizaba, el San Martín Tuxtla y el Iztaccíhuatl (Noyola,2011:23).

Mapa 1. Regiones fisiográficas de México.



Fuente: (Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática,2012)

El papel que desempeñan las montañas es de vital importancia para la subsistencia del ser humano, porque regulan temperatura; distribuyen agua por medio de la formación de arroyos, manantiales y ríos; el precioso líquido penetra la tierra, recarga mantos acuíferos subterráneos y se condensa en las altas cimas, generando de esa forma nublados o bien también se encierra en cuencas endorreicas propiciando la formación de vasos lacustres y zonas pantanosas; aportan oxígeno, carbono a ecosistemas con una amplia biodiversidad. En especial, los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl, junto con otras elevaciones menores, son denominados “fábricas de agua”, porque retienen la mayor parte de la humedad proveniente de los vientos fríos del Golfo de México, que a su vez se condensa en los picos más altos, formando glaciales que gota a gota descienden y se distribuyen en todas las áreas circunscritas a esta región. Por esta razón, también se le conoce como Sierra Nevada<sup>26</sup>, dado que desde algunos miles de años el ser humano ha considerado a estos grandes volcanes como ollas que contienen agua. Respecto al volcán Popocatépetl sabemos que “[...] es un estratovolcán aldesítico-dasíto de 5465 msnm; geológicamente se le considera como un volcán joven aún en actividad pues conserva su estado fumarólico variando cíclicamente los volúmenes de humo arrojados” (Montero,2004:73). Además:

Mantiene un cono interrumpido por un pico saliente, llamado el Ventorrillo al noroeste y otro más pequeño al sur. Del Ventorrillo descienden una serie de espinazcos que decaen al valle de Amecameca. Debajo del límite de las nieves se extienden contrafuertes y barrancas profundas. Este volcán se levanta sobre el cruzamiento de dos fracturas, a ello han atribuido los geólogos su gran volumen y actividad sísmica. Las lavas que forman el cono volcánico son dacitas, andesitas, traquitas y basaltos (Noyola,2011:25).

---

<sup>26</sup> “Tiene una orientación general norte-sur; sus principales elementos de alineamiento continuo son: a) los cerros Tláloc y Telapon, que son resultado de emisiones explosivas dacíticas; b) los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl, formados por andesitas de carácter explosivo; también obedecen a ese alineamiento, y c) los pequeños conos de formación reciente situados al pie de la Sierra, formados por basaltos” (Noyola,2011:24).



Imagen 1. Iztaccíhuatl y Popocatépetl. Óleo/lino. 40X110 cm. 2013.



Fuente: (Obregón,2013:36).

Los hielos perpetuos que un día cubrieron estos volcanes y embellecieron el paisaje mexicano, se encuentran en vías de extinción a causa del acelerado cambio climático. Sin embargo, el Iztaccíhuatl continúa proporcionando agua por medio de una red hidráulica conformada por el río Molinos, el cual nace del lado sureste, atraviesa la región occidental de Cholula y penetra en Atlixco para unirse después con el río Nexapa. En el límite del Estado de México y Puebla, nace la vertiente oriental de la Sierra Nevada, la cual constituye el nacimiento de la cuenca del río Atoyac, el cual serpentea de noreste a sureste del Estado de Puebla. El flanco oeste del Iztaccíhuatl, alberga una serie de caídas de agua, entre las que destacan las Cascadas de San Rafael, El Negro, Diamantes, Mipulco y Alcalican, cuyas aguas abastecen a la Ciudad de México. En la zona norte, el río Chopanac se une con el río de Tlalmanalco. En la zona centro-norte corren los arroyos de Almoloya y Coronilla, que a su vez dan origen al río Amecameca, proveedor de agua potable, así como los arroyos de Amipulco de la ciénega de Alcalican. Los deshielos del Popocatépetl formaban los ríos Molinos y Atlixco y posteriormente moldeaban el río Nexapa que sigue hacia el sur para unirse al río Mexcala. El río Atila se origina en las faldas meridionales del Popocatépetl que se dirige al sur, luego se une con el río Nexapa y posteriormente al río Atoyac. La vertiente sureste que nace del volcán, entre los límites territoriales del Estado de México, se dirige hacia el Estado de Puebla, para desembocar en el río Cuautla.

**Suelos.** Los suelos que albergan estos volcanes son de varios tipos: Fluvisoles<sup>27</sup>, Vertisoles<sup>28</sup>, Andosoles<sup>29</sup>, Litosoles<sup>30</sup>, Regosoles<sup>31</sup> e Histosoles<sup>32</sup>. Contienen una mixtura de minerales, materia orgánica, bacterias, agua y oxígeno. Se forman por la acción de la temperatura, el agua, el viento, los animales y las plantas sobre las rocas. Los suelos de esta región son de material orgánico, conducido por los arroyos de la Sierra Nevada, en las zonas semiplanas donde se ubica el área urbana, el cual es de tipo fluvisol; en las laderas de las montañas vertisol; y andosol en las partes más altas.

**Pisos ecológicos.** Los diversos pisos ecológicos<sup>33</sup> que construyen el paisaje volcánico, albergan una amplia diversidad climática y biológica. Estas cotas, dependiendo su altura, proporcionan especies endémicas que mantienen en equilibrio al ecosistema. Es una armoniosa composición natural que se visibiliza en sus bosques. Los bosques son ecosistemas cuya vegetación está compuesta princi-

---

<sup>27</sup> “Los Fluvisoles acomodan suelos azonales genéticamente jóvenes, en depósitos aluviales” (IUSS Grupo de Trabajo WRB,2007).

<sup>28</sup> “Los Vertisoles suelos muy arcillosos, que mezclan, con alta proporción de arcillas expandibles. Estos suelos forman grietas anchas y profundas desde la superficie hacia abajo cuando se secan, lo que ocurre en la mayoría de los años” (IUSS Grupo de Trabajo WRB,2007:96).

<sup>29</sup> “Los Andosoles acomodan a los suelos que se desarrollan en eyecciones o vidrios volcánicos bajo casi cualquier clima (excepto bajo condiciones climáticas hiperáridas)” (IUSS Grupo de Trabajo WRB,2007:70).

<sup>30</sup> “Los Leptosoles son suelos muy someros sobre roca continua y suelos extremadamente gravillosos y/o pedregosos. Los Leptosoles incluyen los: *Litosoles* [...]” (IUSS Grupo de Trabajo WRB,2007:83)

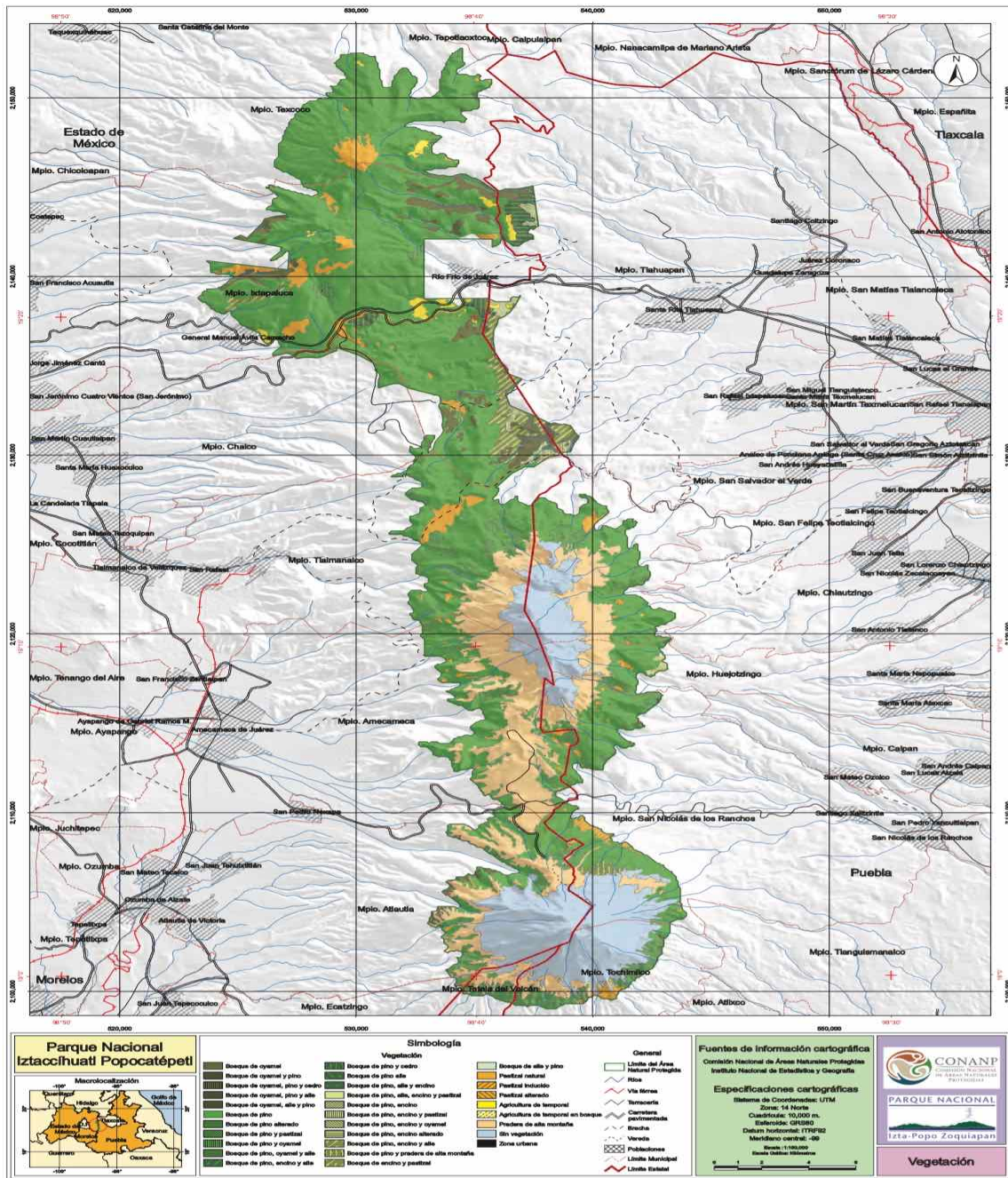
<sup>31</sup> “Los Regosoles forman un grupo remanente taxonómico que contiene todos los suelos que no pudieron acomodarse en alguno de los otros GSR. En la práctica, los Regosoles son suelos minerales muy débilmente desarrollados en materiales no consolidados que no tienen un horizonte *mólico* o *úmbrico*, no son muy someros ni muy ricos en gravas (*Leptosoles*), arenosos (*Arenosoles*) o con materiales *flúvicos* (*Fluvisoles*). Los Regosoles están extendidos en tierras erosionadas, particularmente en áreas áridas y semiáridas y en terrenos montañosos” (IUSS Grupo de Trabajo WRB,2007:91).

<sup>32</sup> “Los Histosoles comprenden suelos formados en *materia orgánica*. Varían desde suelos desarrollados predominantemente en musgo de turba en regiones boreal, ártica y subártica, via turba de musgos, turba de cañas/ciperáceas (pantanos) y turba de bosque en regiones templadas hasta turba de manglares y turba de bosque de pantano en los trópicos húmedos” (IUSS Grupo de Trabajo WRB,2007:81).

<sup>33</sup> “Si bien el concepto de pisos ecológicos nos ayuda a comprender la distribución altitudinal de la vegetación, es de destacar que no necesariamente hay cambios abruptos en la composición florística entre cada piso: éstos están unidos frecuentemente por una zona de entremezcla de especies de los dos pisos adyacentes, formando un «ecotono» entre ambos. Además, las especies cuya tolerancia hacia ciertas condiciones climáticas es muy amplia tendrán una distribución natural que lo refleja, por lo que podrían encontrarse en dos o más ecosistemas” (Challenger,1998).

palmente por grupos de árboles. Estos grupos de árboles se extienden desde las faldas de los volcanes hasta donde las condiciones climáticas lo permiten. La variedad de bosques que albergan los volcanes son templados, mesófilo de montaña, de encino, bosque de oyamel y de pino.

Mapa 2. Vegetación del Iztaccíhuatl y Popocatepetl.



Fuente: (Secretaria de Medio Ambiente y Recursos Naturales,2013)



Foto 1. Bosque templado. 2013.



Foto 2. Flor de nabo (*Brassica napus*). 2015.

*Bosque templado.* Estas zonas consideran la transición entre los climas templados y los cálidos. El bosque templado también es conocido como “bosque deciduo o templado”, “bosque caducifolio” o “bosque mesófilo de montaña” y “bosque mixto de pino y encino”. La proliferación de este tipo de bosque se da entre los 2350-2600 msnm, y en la actualidad se encuentran fuertemente amenazados por la tala de grandes extensiones para el desarrollo de la industria maderera, obtención del ocote y el pastoreo extensivo. No obstante, también son afectados por incendios forestales, así como por el cambio de uso de suelo para la agricultura y la ganadería, cacería para la subsistencia y tráfico ilegal de flora y fauna, lo que contribuye drásticamente al calentamiento global.

La flora, hongos y animales del bosque templado proporcionan al ser humano una gran variedad de especies alimenticias y medicinales. Por ejemplo, plantas medicinales: alantel (*Parmentiera aculata*), árnica (*Heterotbea inuloides*-Cass), cardo santo (*Cirsium mexicanum*), hierba del Ángel (*Eupatorium petiolare*), hierba del pollo (*Commelina diffusa*) (Rivera,2010:10,11,14,15-16). Hongos comestibles, hongo colorado (*Russelia lepida*), hongo de ocote (*Lentinus lepideus*), hongo de San Juan (*Amanita campestris*) (Gúzmán,1997:96,107,109). Animales de caza: serpiente de cascabel transvolcánica (*Crotalus triseriatus*), gavilán Cooper (*Accipiter cooperii*), búho cornudo (*Bubo virginianus*) (Rodríguez,2015).

*Bosque mesófilo de montaña.* Se ubica entre los 2500-2800 msnm y son los ecosistemas terrestres más amenazados. El bosque mesófilo es de elevada importancia debido a la extraordinaria biodiversidad que albergan y a los servicios hidrológicos que proveen. Además de la riqueza ecológica, intrínseca de la biodiversidad, numerosas especies de plantas y animales de este bosque son una fuente importante de productos para la obtención de madera, plantas medicinales y rituales, así como alimentos que no sólo se consumen a nivel local sino regional.



Foto 3. Cascada del bosque mesófilo. 2015.



Foto 4. Hongos *Psilocybe caerulesces* Murril var. *caerulesces*. 2013.

Las plantas medicinales que recolectan los campesinos de la región en este piso ecológico son: hierba del sapo (*Eryngium carlinae Delaroche*), hierba del zorrillo o *Tialepazote* (*Petiveria alliacea*), huela de noche (*Cestrum nocturnum*) (Rivera,2010:17,19,21). Hongos medicinales: (*Psilocybe aztecorum Heim var. aztecorum* y *Psilocybe aztecorum Heim var. bonneti*), hongos derrumbes (*Psilocybe caerulesces Murril var. caerulesces*) (Hernández,2008:184-200). Los animales que abundan son: gallinita de monte (*Dendrortyx macraura*), colibrí garganta rubí (*Archilochus colubris*), carpintero transvolcánico (*Picoides stricklandi*) (Rodríguez,2015).

*Bosques de encino.* Se encuentran distribuidos entre los 2500-3100 msnm y cuentan con suelos muy fértiles que albergan una enorme diversidad de especies de toda clase: plantas pequeñas, plantas epífitas, hongos, insectos, arañas, reptiles y mamíferos, seres vivos que pueden vivir en todos los rincones de los árboles, incluso hasta en sus raíces. Ejemplos de estas especies son el helecho (*Polypodium filix-mas*), heno (*Tillandsia usneoides*) (Máximo,1992:160,474). En el caso de los hongos se yerguen especies como: hongo pambazo (*Boletus edulis*), morillas (*Morchella*), gachupines (*Helvella crispa* y *Helvella lacunosa*) (Lamaison y Polese,2004:28,29,224,225,228,229). La fauna existente es águila cola roja (*Buteo jamaicensis*), correcaminos tropical (*Geococcyx velox*), cuitlacoche moteado (*Toxostoma ocellatum*) (Rodríguez,2015).

*Bosque de oyamel.* Situado entre los 2700-3500 msnm, es un ecosistema especializado de altura donde el clima frío excluye a casi todos los otros géneros de árboles y predomina el oyamel. El bosque de oyamel coincide con la franja de niebla de verano y es húmedo, con musgos y líquenes en el bosque del suelo, y un sotobosque rico en hierbas y arbustos que crecen bajo las áreas parcialmente abiertas. También habitan una variedad de hongos como: estrellas (*Geasreum*



Foto 5. Hierba La Pastora. 2015.



Foto 6. Culebra de agua. 2015.



*rufescens*), escobetillas (*Ramaria stricta*) (Lamaison y Polese,2004:197,205). Aves como el jilguerito pinero (*Spinus pinus*), trepadorcito americano (*Certhia americana*) (Rodríguez,2015).

*Bosque de pino.* México posee el record mundial en diversidad de pinos, ya que más del 50% de las especies de pinos que existen en el mundo habitan en la República Mexicana. En el Iztaccíhuatl y Popocatepetl se caracterizan por ser bosques abiertos, verdes con pocos arbustos y resistentes a heladas, sequias, incendios y pastoreo. Entre los 2500 y 3000 msnm predominan especies como *Pinus pseudostrobus*, *Pinus ayacahuite leiophila*, *Teocote* y *Montezumae*. Entre los 2600 y los 3000 msnm encontramos especies más bajas como *Pinus rudis* y en pendientes arriba de los 3350 msnm predominan los *bosques de pino hartweggi*. Y más arriba de la zona boscosa, a los 4000 msnm aproximadamente, encontramos la zona de *pastizales alpinos* con nieves perpetuas e intermitentes. En esta última cota se pueden apreciar flora, fauna y hongos alpinos, tales como los pastizales de las altas montañas del género *Festuca*, flores como la Crasulácea (*Echeverria secunda*), hongos y animales como conejo o zacatuche (*Romerolagus diazi*) (Neyra,2012:108,111), ratón de orejas negras (Neyra,2010) y aves como chara copetona (*Cyanocitta estelliri*) (Rodríguez,2015).

No es de sorprender que las cumbres nevadas del Iztaccíhuatl y el Popocatepetl fueran concebidas por los pueblos agrícolas mesoamericanos como fuerzas de la naturaleza controladoras de los fenómenos meteorológicos, imprescindibles para la producción agrícola que posteriormente se convirtió en la base del sustento campesino. Los estudios arqueológicos han demostrado que en las cimas de los volcanes el ser humano mantuvo una constante actividad ritual. El Popocatepetl ha sido un punto de referencia cultural dentro del paisaje ritual con base en los hallazgos arqueológicos que datan desde el Clásico Medio (500 d. C.) al Posclásico Temprano (900 a 1200 d. C)<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> La actividad arqueológica comenzó en 1857 con las excavaciones de Desire Charnay. El lector puede consultar: (Desiré,1884:279-291).



Foto 7. Bosque de pino de oyamel. 2013.



Foto 8. Planta halófito de bosque de oyamel. 2013.



Foto 9. Bosque de pino *hartwegii*. 2012.

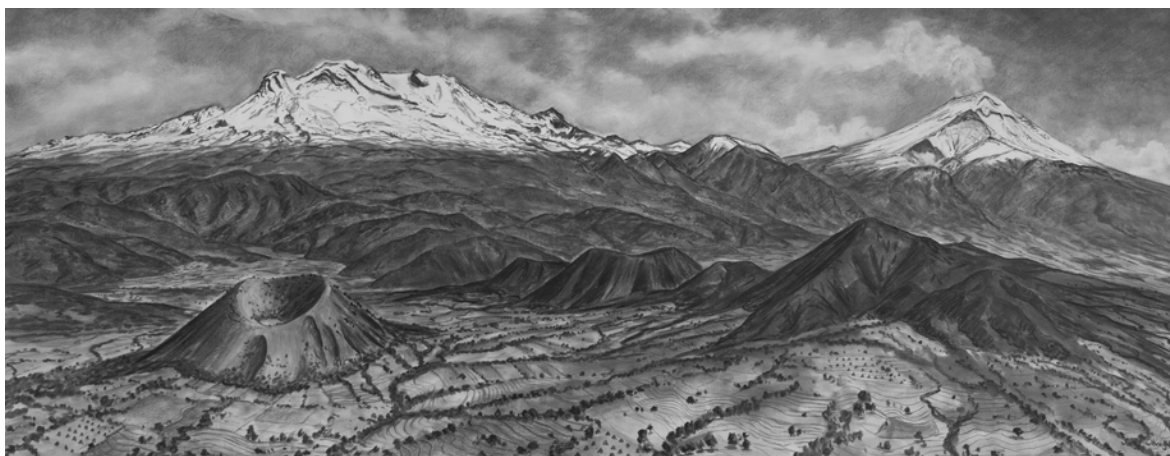


Foto 10. Coyote (*Canis latrans*). 2015.

## 2. *Arqueología de los volcanes*

Los sitios arqueológicos más importantes son del Popocatepetl: Teopixcalco, Nexpayntla, Tenenepanco y Lomas de Nexpayantla; donde se encontraron materiales que indican un claro culto al agua y la montaña (Lorenzo,1957). El Iztaccíhuatl es uno de los sitios que cuenta con más registros arqueológicos. Los materiales que se han localizado en la cimas de este volcán son: cerámica, cetros rayos serpientes, varas, carrillos, puntas de maguey, vasijas trípodes, de las cuales algunas conservan su pigmentación original azul y blanco, ollas con la efigie de Tláloc, silbatos, cuentas de jade y rajadas de copal que aluden al culto y veneración a las potencias de la lluvia. Hasta la fecha se han registrado siete sitios arqueológicos: El pecho, El Caracol, Amacuilecatl, El Solitario, Nahualac, Llano Grande el Alto, Milpulco, Cueva de Caluca, Cueva de Amalacaxco, Cueva de Huehuexotla, Cueva de Alcalican<sup>35</sup> y los Yautepemes. Todos los restos materiales datan a partir del Preclásico Tardío (200 a. C.), pasando por el Posclásico Temprano (900 a 1200 d. C.), hasta el Posclásico Tardío (1200 a 1500 d. C.).

Imagen 2. Entre Tlalmanalco y Amecameca. Carbón/papel. 90X230 cm. 2013



Fuente: (Obregón,2013:23).

<sup>35</sup> Cueva de culto contemporáneo, donde no se han podido desarrollar investigaciones arqueológicas. Sin embargo, el arqueólogo Ismael Arturo Montero, la incluye dentro de un circuito ritual de sitios arqueológicos de la ladera poniente del Iztaccíhuatl. Montero, Arturo (2004), *Atlas arqueológico de la alta montaña*, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Comisión Nacional Forestal, pp. 94 y 95. Véase abajo esquema 2, IZ-11.

Esquema 1. Sitios arqueológicos del Popocatepetl.



Fuente: Ipan tepeme ihuan oztome (1997),

Esquema 2. Sitios arqueológicos del Iztaccíhuatl.

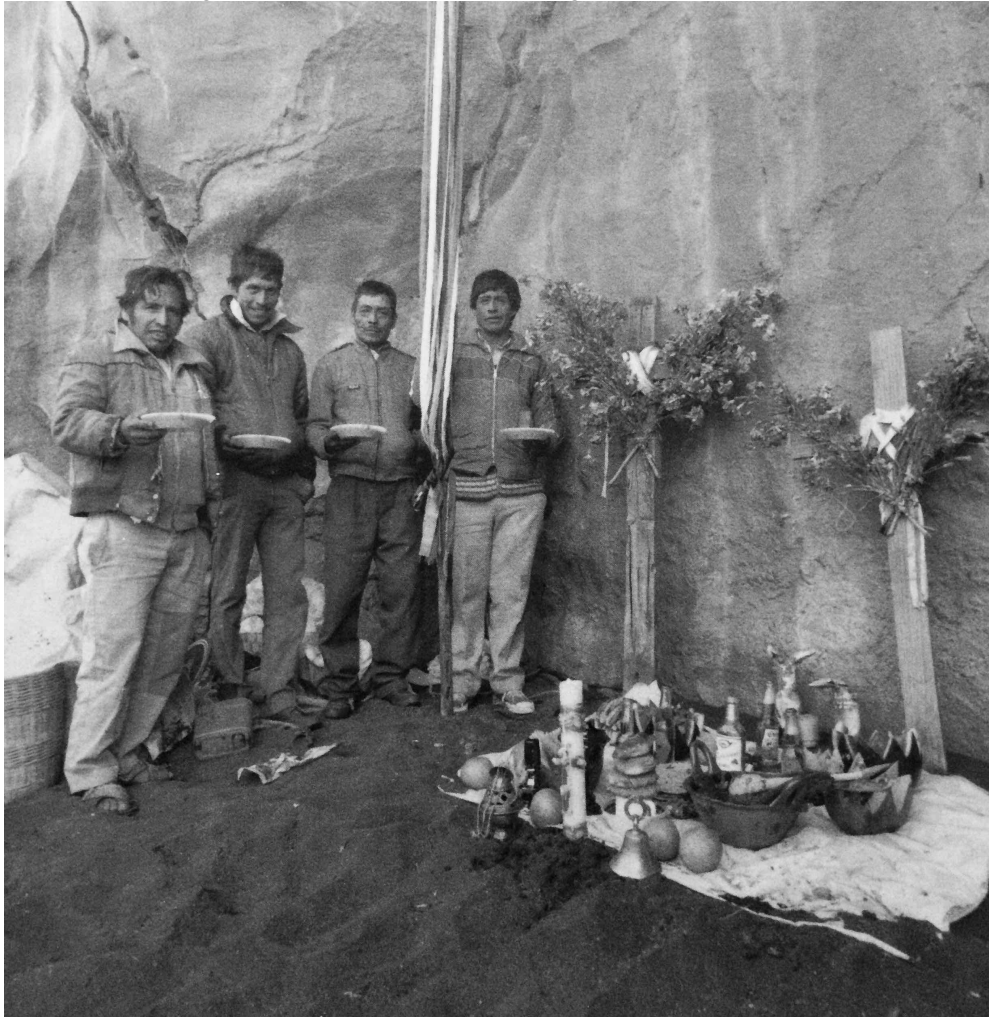


Fuente: Ipan tepeme ihuan oztome (1997)

### *3. Antropología de los volcanes*

La antropología nos ofrece un panorama etnográfico sobre los rituales que aún continúan reproduciéndose en las inmediaciones de los volcanes. Por ejemplo, la etnóloga sueca Helga Larsen, a principios de los años treinta del siglo XX, fue enviada por la expedición del Museo Etnográfico de Suecia a México. Durante su trabajo de campo visitó Amecameca, tuvo contacto con algunos dirigentes espirituales en la cueva de Alcalica ubicada en el volcán Iztaccíhuatl y observó un ritual de iniciación (Linné,1938:141-142). En 1936, la etnóloga danesa Bodil Christensen recogió algunos testimonios sobre la labor de los dirigentes espirituales de la región de Amecameca y Texcoco. En sus palabras “los graniceros en la región de Amecameca hacen una ceremonia cada año el 3 de mayo, el día de la Santa Cruz, en la Cueva de Alcalica en las faldas del Iztaccíhuatl”(Christensen,1968:87-95). Para 1955, la arqueóloga mexicana Carmen Cook de Leonard descubrió en San Andrés Metla, en las cercanías de Amecameca, un ritual de petición de lluvias. “Este grupo celebró una ceremonia el día 3 de mayo frente a una cruz fálica (cruz verde con falo negro). Se encuentra esta cruz en las cerámicas de xalapila, donde vive Tepoztecatl. La fiesta es organizada por una mujer y en ella se inician a los nuevos graniceros colocándoles una corona de flores en la cabeza” (Cook y Lemoine,1954-1955:289-295). Además logró documentar una curación que le realizaron los dirigentes espirituales de San Pedro Nexapa a Roberto Weitlaner (Cook,1966:291-298). Para los años sesenta, el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, descubrió en el pueblo de Tepetlixpa rituales de petición de lluvia (Bonfil Batalla,1995:239-270). A finales de los años ochentas y principios de los noventas, el antropólogo Julio Glockner (1996) realizó una serie de etnografías sobre los graniceros del Estado de México, Puebla y Morelos. En la actualidad Johanna Broda (2013a,b), Catharine Good (2013:45-81a), Margarita Loera y Ramsés Hernández (2015b), Stanislaw Iwaniszewki (2012:17-49), Arturo Montero (2011b:59-84), David Lorente (2012), Alicia Juárez (2015), Antonio Sampayo (2007), Pablo Godínez (2012), Mariana Rivera (2009), Diana Álvarez (2012), Iván Ramírez (2013a), Alfredo Paulo Maya (1997:255-289), entre otros han realizado trabajo antropológico en la región.

Imagen. 3. Tiemporos de Santiago Xalitzintla, Puebla.



Fuente: (Rivera,2000:33).

#### *4. Acercamiento a Amecameca y San Pedro Nexapa*

Los volcanes albergan una serie de municipios, barrios y delegaciones. Uno de estos municipios es Amecameca, en el Estado de México. El municipio se conforma por seis barrios: Panoaya, Iztaccíhuatl, Sacromonte, Rosario, Popocatépetl y Atenco. Y por siete delegaciones: San Francisco Zentlalpan, Santa Isabel Chalma, Santiago Cuahutenco, San Diego Huehuecalco, San Antonio Zoyatzingo y San Pedro Nexapa. El paisaje que abriga a este municipio es la Sierra Nevada y el Popocatépetl, así como una pequeña elevación ubicada en el centro de la urbe conocida como el cerro del Sacromonte y una cueva enclavada en el bosques de oya-

mel, frecuentada por los especialistas rituales como la cueva de Alcalica. Arqueológicamente se sabe que cerca de Amecameca se albergó una comunidad “olme-ca” que data del periodo formativo medio. Este sitio es conocido como Coapexco.

La importancia de Coapexco radica en que muestra una de las primeras comunidades sedentarias de la Cuenca de México: se estima que tenía una población máxima de 2650 habitantes y data aproximadamente de 1150-1100 aC, según el radiocarbono. Llama la atención el que sus habitantes se establecieron en un medio ambiental inusual, cercano a los 2600 m.s.n.m., lo que los colca en el límite superior de los asentamientos permanente dentro del preclásico en la Cuenca de México, en un clima bastante frío para aquel entonces y alejado de los atractivos cuerpos lacustres (Sampayo,2007:107) (Tolstoy,1989:85-121).

Otro lugar importante de la geografía sagrada de Amecameca es el cerro del Sacromonte, donde según las fuentes históricas, se asentaron grupos olmecas, xicalancas, quiyahuiztecas y cocolcas.

[...]en la cima del monte hoy llamado Amaqueme, existía el ara y adoratorio que llamaban Chalchihmomozco [«altar de la diosa Chalchih (tlieue)»], porque ahí era adorada y reverenciada el agua. Habitaban ahí los macehuales nombrados xochtecas, olmecas, quiyahuiztecas, cocolcas. Estas cuatro parcialidades muy perversas eran y dadas a las artes de la brujería; eran magos que podían tomar a voluntad aspecto de fieras y bestias. También eran brujos llovedizos que podrían provocar a voluntad la lluvia; eran nahuales [...] (Chimalpahin,1965:77).

En la actualidad el cerro es el recinto por excelencia para los cultos y celebraciones de los calendarios agrícola y católico. La mayor celebración es la del miércoles de ceniza, dedicada al Señor del Santo Entierro, la cual tiene una doble función: por un lado abre el tiempo de la Cuaresma y la Pasión de Cristo; y por el otro marca el inicio de temporal, por medio de rituales de petición de lluvias que aún se llevan a cabo, aisladamente, en las cuevas del cerro del Sacromonte, por los especialistas rituales del barrio de Panoaya. También en la cueva de Alcalica, a 3110 msnm, se llevan acabo rituales contemporáneos de petición de lluvia por los espe-



cialistas de la región, especialmente por los del barrio de Panoaya y Atenco en Amecameca, y por los de la delegación de San Pedro Nexapa.

De la región de Amecameca nos interesa la delegación de San Pedro Nexapa, la cual se localiza a 13, 500 m de distancia del cráter del volcán Popocatepetl, tiene una altura de 2690 msnm, se ubica en el flanco sureste del Estado de México y colinda con el complejo hidráulico río Moctezuma-Panuco; al norte con el municipio de Tlalmanalco, al sur con los municipios de Atlautla y Ozumba; al oeste con el municipio de Ayapango y Juchitepec; y al este con el poblado de Santiago Xalitzintla, y los municipios de San Nicolás de los Ranchos, San Andrés Calpan, Nealtican, San Jerónimo Tecuanipan, San Pedro Cholula y Huexotzingo, en el Estado de Puebla. Es una pequeña comunidad que conecta con diversos caminos porque se localiza en medio de los dos volcanes a una distancia relativamente corta de Amecameca, la cual desde tiempos ancestrales ha sido una ruta de peregrinaje, de comercio y de paso con Puebla, Oaxaca, y el puerto de Veracruz, al oriente; con Tlaxcala, al norte; con la ciudad de México y la sierra del Chichinautzin al poniente; y con Morelos, Guerrero y el camino al puerto de Acapulco, al sur. Puntos del paisaje donde desde tiempos ancestrales residen los centros de comercio y de peregrinaje más importantes del centro de México.

El paisaje de San Pedro Nexapa se compone por los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, así como por otras elevaciones menores tales como los cerros Atlzomoni, Yoloxochitl, Venacho, Amalacaxco y Otlatepec; y las barrancas Tzintzintla, Huehuetla, Nexpayantla<sup>36</sup>; Palomas; al este, con la serranía del Pulpito del Diablo, el cerro Xaxalpa, el cerro Tlapexpa, el cerro Tepetol, el cerro Tepetongo, barranca Cuamilulpa y barranca Tetzahua, al norte; cerro del Sacromonte, cerro Joyacan, al oeste; cerro de Soltepec, barranca Ahuatla, barranca Zoyatzingo, barranca Capula y barranca Estafiatepetec, al sur.

La población de San Pedro Nexapa tiene una estrecha relación con el paisaje circundante, el cual ha sido parte importante de su dependencia para su exis-

---

<sup>36</sup> La población de San Pedro Nexapa se abastece principalmente del agua del manantial proveniente de Nexpayantla, el cual surge de los deshielos y derrames del volcán Popocatepetl, hasta unirse al cauce del río Amalacaxco. Así como de la acumulación de agua generada por las lluvias de temporal y de las diversas venas de agua de la tierra.

tencia material y espiritual. Esto lo demuestra el hecho de que la mayoría de la población tiene una economía de tipo campesino con actividades asalariadas que complementan su economía.

Los campesinos de San Pedro Nexapa son recolectores de maderas, resinas, hongos, semillas y plantas que se utilizan en la medicina tradicional local y en la cocina. También desempeñan actividades como la caza de aves, reptiles, mamíferos e insectos, que complementan su dieta alimenticia. En la vida ceremonial se distinguen del resto de los poblados a la redonda porque tienen una organización ritual de graniceros o tiemporos<sup>37</sup>. Esta organización ritual de graniceros o tiemporos, la compone y apoya principalmente la comunidad de tipo campesino. Después la constituyen las familias que tienen el cargo de tiemporo o granicero y que se dedican exclusivamente al trabajo agrícola. Este parentesco ritual se llama “mesa granicera”. La mesa granicera, según explican los campesinos, se constituye por graniceros o tiemporos vivos y muertos. Los vivos, es decir, por un matrimonio (marido y mujer), nombrados caporales, los cuales tienen mayor edad-experiencia y cumplen con dirigir el ritual de petición de lluvias, custodiar los templos del paisaje ritual y formar a los nuevos miembros del ramal, curar, espantar el granizo y desviar las tempestades que pueden dañar los campos de cultivo. Los muertos, es decir, el ramal de graniceros muertos son los difuntos que resguardan los cerros y la Santa Cruz y que tienen como función principal “echar el agua”, “hacer llover” y guiar a los graniceros vivos a través de los sueños<sup>38</sup>. También anotan que la mesa granicera se compone de fuerzas de la naturaleza como el rayo, el arcoíris, el huracán, la neblina, las nubes, la lluvia y el viento, los cuales habitan en el interior de los cerros y en las cuevas. Finalmente, los Santos, se incluyen en los altares familiares y templos de montaña. Los de mayor importancia son el Santo Entierro, el Señor de Chalma y el Señor del Pueblo o de Tepalcingo. Así como las vírgenes: María, Guadalupe y Remedios.

---

<sup>37</sup> Los tiemporos o graniceros son especialistas rituales expertos en el manejo y control atmosférico, laboran en los distintos pisos ecológicos de la región, que ellos consideran sitios sagrados o de asistencia de fuerzas sobrenaturales. Para ejecutar su trabajo ritual se encuentran organizados en grupos o mesas de tlaquiasquis.

<sup>38</sup> Los cuales describiremos más adelante.

Los rituales de petición de lluvias están dirigidos a esta serie de seres invisibles, patronos y guardianes de la comunidad y de los bosques. Dichos rituales de petición de lluvias se llevan a cabo en el paisaje circundante. El objetivo de esta actividad se enmarca en la solicitud de la bonanza alimenticia y el bienestar social de las comunidades. La invocación de los elementos naturales (agua, fuego, viento y tierra) se realiza a través de las plegarias y por medio de un depósito ceremonial denominado "ofrenda", la cual se compone de colores llamativos, olores exquisitos, comida y bebidas alcohólicas.

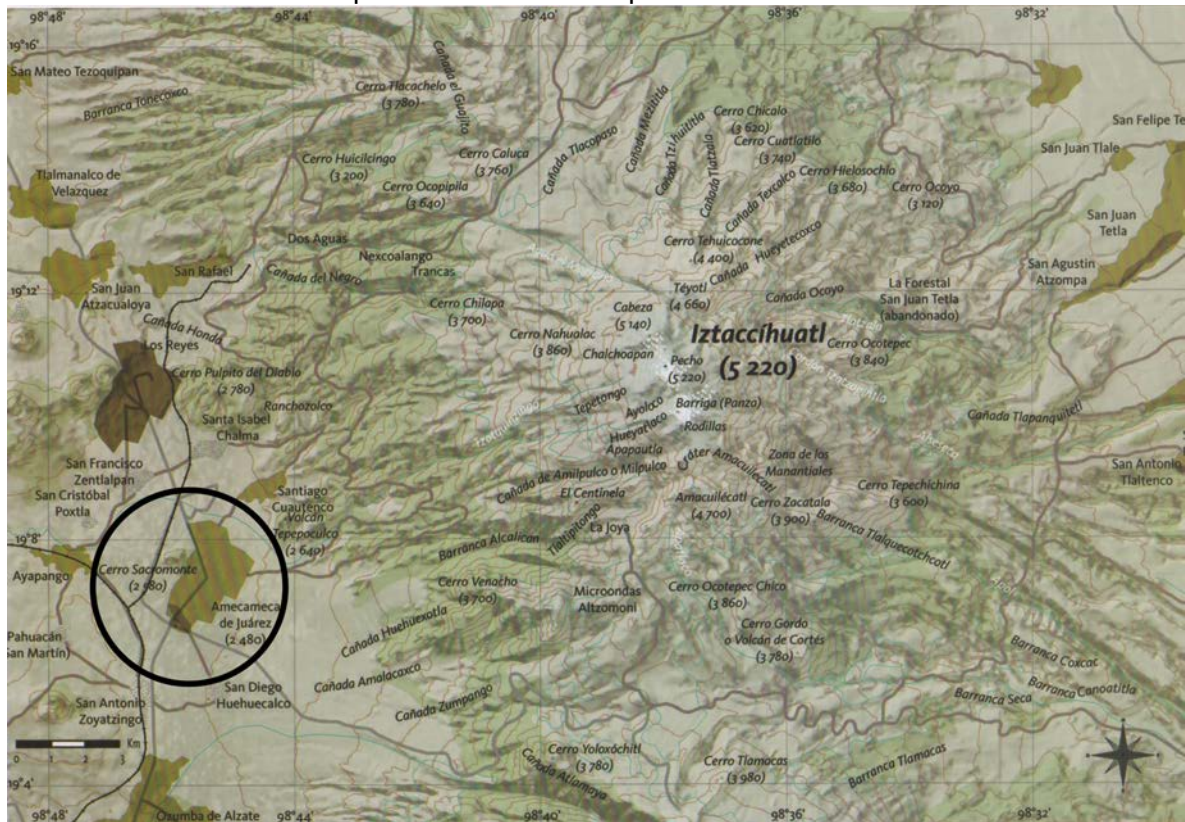
Las ofrendas se orientan al Este por donde sale el sol y se van depositando desde la cota más baja en los bosques de encino a los 2500-3100 msnm. En este piso ecológico se cuentan los templos tales como Amula, Elocitla y Rosita, los dos últimos metidos en el paisaje urbano y conocidos como altares domésticos. La siguiente cota es el bosque de oyamel, entre los 2700-3500 msnm, donde se ubican la mayoría de templos de montaña tales como Tlachaloni, Santo Domingo, Provincial y Malacaxco, los cuales están insertos en las profundidades de las barrancas y custodiados por árboles de cedros, excepto por el templo de Soltepec que se localiza en la cima de un cerro y alrededor de los campos de cultivo de la comunidad. El último piso ecológico es el de bosque de pino hartweggi, a los 4000 msnm, donde se ubican los templos de Agua Dulce y María Blanca, insertos en los manantiales provenientes del volcán Iztaccíhuatl. Es importante plantear que estos templos no fueron elegidos al azar, sino que tienen una dimensión mucho más allá de los ojos del espectador.

Estos templos delimitan territorialmente las bajadas de agua provenientes de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl y, por lo tanto, demandan su cuidado y conservación por medio de los rituales. El paisaje ritual de la comunidad de San Pedro Nexapa nos permite conocer el origen de la comunidad, sus continuidades y rupturas; así como los elementos que sobreviven en la actualidad.



Foto 11. Abrigo rocoso de Alcalica. 2013. Según los graniceros de San Pedro Nexapa, en el orificio de la roca (arriba) está posado el espíritu del granizo. Las cruces de color azul representan a los espíritus de los tiempos o graniceros muertos.

Mapa 3. Amecameca al pie del Iztaccíhuatl.

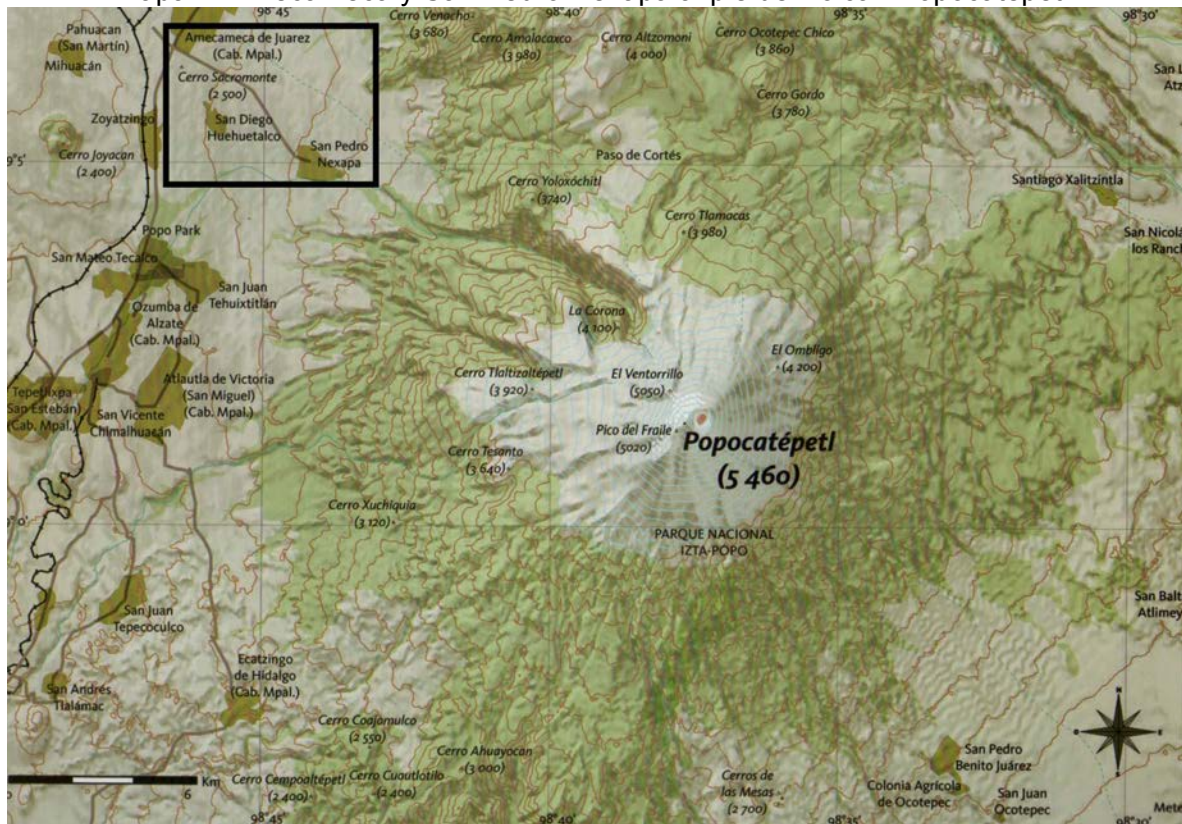


Fuente: (Neyra,2012:68)



Foto 12. Volcán Iztaccíhuatl y Amecameca. 2014.

Mapa 4. Amecameca y San Pedro Nexapa al pie del volcán Popocatepetl.



Fuente: (Neyra, 2012:69).



Foto 13. Volcán Popocatepetl. 2014. San Pedro Nexapa (al fondo), Amecameca al pie del cerro del Sacromonte, vistos desde el cerro de la Coronilla, Ayapango, Estado de México.

### Capítulo III. Antecedentes históricos de la región de estudio

#### 1. *Época prehispánica. El altépetl*

Para entender la estrecha relación que estableció el ser humano con la naturaleza y el cosmos, tenemos que acercarnos al pensamiento de las primeras poblaciones de Mesoamérica, especialmente a las del centro de México que se asentaron al pie de los volcanes, más o menos entre los siglos VII y XIV. Estas poblaciones contaron con una compleja organización social llamada altépetl. El altépetl fue una estructura socioeconómica y política que delimitaba un territorio bajo el mando de un *Tlatoani*. En el caso de los altepemes, fundados en la región de los volcanes, sobresalió el de Chalco-Amaquemecan. Este altépetl fue fundado por diversos grupos que llegaron a la región en distintos momentos históricos, y se caracterizaban por portar a sus espaldas a sus dioses en bultos sagrados a los que se les conoció como *tlaquimilolli*. Dichos objetos rituales se confeccionaban con restos de animales, pieles, colmillos, plumas y piedras preciosas como pedernales, chalchihuites, piritas, etcétera.

#### 2. *Los bultos sagrados*

El bulto sagrado era custodiado y transportado de un lugar a otro por un *Teoma-maqueh* o cargador del dios entrenado desde la infancia. Estos artefactos rituales transmitían información a los líderes espirituales de cada grupo por medio de un lenguaje ritual: revelaciones oníricas y señales en el paisaje. Por esta razón, el *tlaquimilolli* fue importante, ya que resguardaba la historia de los linajes y cumplía la función de guiar a los grupos, fundar asentamientos, construir paisajes rituales y ordenar la vida ceremonial a través de estrictos rituales y ofrendas. En síntesis: “Testigo de la entrada en la historia de un pueblo, el *tlaquimilolli* o bulto sagrado contenía los símbolos de una deidad tutelar así como la memoria histórica del pueblo cuya identidad resguardaba” (Olivier,2010:53-59).

Imagen 4. Los Teomamaqueh.



Fuente: *Códice Boturini* (Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015)

### 3. La estructura del altépetl de Chalco-Amaquemecan

El siguiente es un ejemplo para ilustrar cómo fue la organización social y el paisaje ritual de esta región. El altépetl o “cerro agua” es una estructura de carácter económico, político, social, territorial, militar y religioso. Una estructura que conjuntaba todas las esferas de la vida humana, y estaba a cargo de un principal o *tlatoni*, el cual ocupaba el rango más alto, y desempeñaba funciones políticas y religiosas. En síntesis, el altépetl era el arquetipo de la montaña ubicada en el centro del universo. Altépetl en palabras de Margarita Loera es:

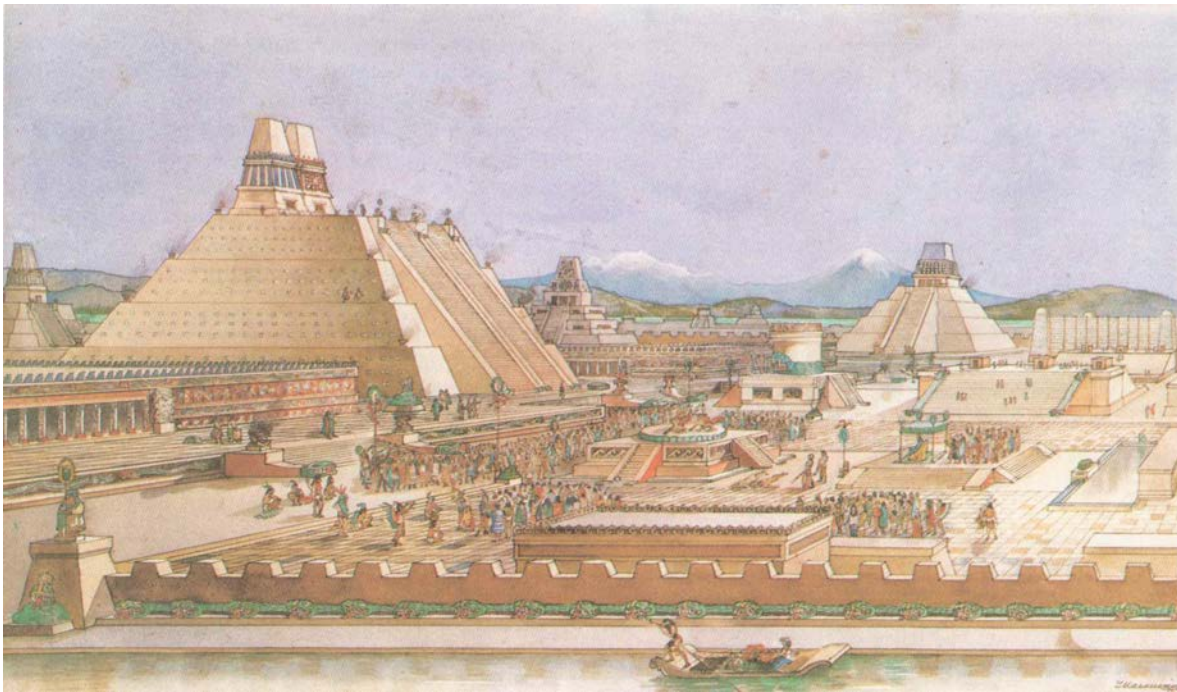
El *altépetl* tiene[...]un significado mucho más amplio de lo que denota, tanto el vocablo náhuatl (cerro agua), como el glifo que lo escenifica: un cerro del que brota agua. Se trata de un concepto que llegó a ser dominante en el pensamiento previreinal, entre cuyos rasgos más sobresalientes está en representar la estructura piramidal de poder, jerarquía señorial encabezada por un *tlatoni* (cacique en el virreinato) del que dependía un grupo un grupo social determinado, adscrito a un territorio y, por último, era a la par, el templo, el *teocalli* (casa de Dios), sitio de ritual e imagen de la cosmovisión. En otras palabras era un espacio sagrado y profano, donde se sintetizaba «el todo social en movimiento» del grupo que constituía cada *altépetl*” (Loera, 2006a:97).



El altépetl era una unidad donde se sintetizaban la ideología dominante, la religión, la economía, la política y el territorio (Véase cuadro 1, p.56). El territorio estaba ordenado por una cabecera o Huey Altépetl, por ciudades o Altépetl, estancias o Altepetzin y barrios o Calpullis, donde se encontraban templos, mercados, escuelas de arte, oficios y militares.

El altépetl abarcaba tanto el centro urbano, o cívico, como el territorio entero de la ciudad, incluso la zona rural. Sus elementos básicos eran un territorio dividido en barrios llamados calpolli (gran casa), habitados por familias unidas por lazos de sangre, un gobernante (tlatoani), un templo principal que era a la vez símbolo de soberanía y residencia del dios patrono, y una gran plaza que servía para las celebraciones, los ritos colectivos y mercado (Florescano,2006)

Imagen 5. El recinto sagrado, según la reconstrucción del arquitecto Marquina.



Fuente: (Benítez ,1984[1]: 61).

El templo, símbolo del centro del universo, y lugar de origen y destino, era la emulación de la montaña sagrada, y en donde se depositaban los objetos rituales tales como esculturas, piedras preciosas, códices, pinturas murales, arte plumario,

ofrendas de alimentos, bebidas, animales y sacrificios humanos. Las ofrendas y los sacrificios humanos se realizaban dentro de un estricto calendario ritual. La estructura del calendario derivaba de los ciclos estacionales y agrícolas. “De acuerdo con los fenómenos climatológicos, la división básica del año se hacía en *xopan*, «el tiempo verde» (la estación de lluvias), y *tonalco* «el tiempo de sol y calor» (la estación de secas)” (Broda,2009b:62). El calendario ritual y festivo se componía de 365 días, dividido en dieciocho meses y cada mes constituido por veinte días, y para completarlo se adjuntaban cinco días de resguardo o nefastos. En cada día o casa gobernaba una fuerza de la naturaleza. Por esta razón, se ofrecían festines, ofrendas y sacrificios humanos. En el caso de las fiestas a Tláloc y los Tlaloques, por ejemplo, el Tlatoani realizaba los rituales en el templo principal de Tláloc en Tenochtitlan. Por otro lado, los llevaban acabo en el paisaje, en las cimas del Monte Tláloc, ubicado en la Sierra Nevada de oriente y en la laguna de Pantitlan.

Las festividades a Tláloc, los Tlaloques y los montes, se realizaban durante las veintenas de *Atlcahualo*, *Tozoztontli*, *Huey Tozoztli*, *Etzalcualiztli*, durante la época de secas, *Atemoztli* y *Tepeilhuitl*, en la época de lluvias. Según Danièle Dehouve<sup>39</sup>, el acto ritual de sincronizar ceremonias y depósitos rituales en distinto tiempo y espacio, son planteados como rituales en fractal o en ladrillo<sup>40</sup>.

El altépetl de Chalco-Amaquemecan es una de las estructuras más complejas que hayan estudiado los historiadores. Esto se debe principalmente por la diversidad cultural y lingüística que se conglomeró en la región que hoy se conoce con el nombre de Amecameca. Como hemos dicho arriba, la zona gozó de una rica y abundante biodiversidad que llamó mucho la atención a las hordas de cazadores-recolectores, asentándose a los alrededores de los volcanes. El altépetl de Chalco-Amaquemecan se llama así porque:

---

<sup>39</sup> *Curso categorías de la antropología para el estudio del ritual*, México, Universidad Iberoamericana, 3, 4, 10, 11 y 12 de octubre del 2011.

<sup>40</sup> En la etnografía que hemos realizado con los dirigentes espirituales de San Pedro Nexapa, observamos durante el recorrido ritual que ellos sincronizan actos rituales en fractal (continuos, repetitivos), primero en el espacio urbano (altares domésticos) y posteriormente en el paisaje ritual (templos de montaña), durante la época de secas y de lluvia.

Chalco era una confederación de altépetl que ocupaban algunas de las tierras más fértiles y productivas de la cuenca, así como buena parte de sus bosques y fuentes de cantera, localizadas en la parte suroriental del valle de México, desde la zona lacustre del lago de Chalco hasta el pie de los grandes volcanes Popocatépetl e Iztaccíhuatl, así como de la sierra del Ajusco. Esta confederación estaba constituida por al menos once altépetl diferentes, cada uno con su propio tlatoani, reunidos en cuatro grandes grupos o parcialidades: Tlalmanalco (o Tlacoachcalco), Amaquemecan, Chimalhuacan y Tenanco- Tepopollan. (Navarrete,2011:343). Los altépetl que formaban parte de cada una de estas parcialidades se detallan en el cuadro 2.

Cuadro 1. Organización del Altépetl en México<sup>41</sup>.

Organización Política Territorial Prehispánica Colonial Excan Tlahtollayan o Excan Tlahtolloc Tripe Alianza o Estado Mexica (México-Tenochtitlan, Texcoco, Tlacopan)
<b>HUEY ALTEPETL (Cabecera)</b>
<b>ALTEPETL (Señoríos, ciudades-estado, repúblicas, pueblos de indios, pueblos sujetos)</b>
<b>ALTEPETZIN (Estancias)</b>
<b>CALPULLI o TLAXILACALLI (Barrios)</b>

De acuerdo con la crónica de Francisco de San Antón Muñón, la región de Chalco-Amaquemecan estaba conformada por un *Chalcayotl* o alianza regional de pueblos completamente desarrollados: “Justo allí estaba la cúspide del *chalcayotl*, (representado por cuatro partes): *Tlalmanalco Tlacoachcalco*, *Amaquemecan*, *Tenanco Texopalco Tepopolla* y *Chimalhuacan Chalco*, su cabecera estaba en *Acxotlan Chalco*” (Schroeder,1994:172).

<sup>41</sup> (Cfr. Chimalpahin1991) (Cfr. Herrera,2013:7-35).

Cuadro 2. Organización del Altépetl en Amaquemecan-Chalco.

Parcialidad	Altépetl que la conformaban
Tlalmanalco o Tlacohcalco	<b>Opochohuacan, Itzcahuacan, Acxotlan o Chalco Atenco.</b>
Amaquemecan	<b>Itztlacoauhcan, Tlailotlacan, Tzacualtitlan Tenanco, Atlauhtlan Tenanco, Pochtlan Tecuanipan, Huixtoco, Tecuanipan, Panohuayan.</b>
Chimalhuacan	Tepetlixpan, Xochimilco.
Tenanco-Tepopollan	¿?

Estos cuatro altepemes y su cabecera o Huey Altépetl, estaban consolidados por linajes muy ancestrales, guiados espiritual y políticamente por un jefe que portaba el título *Tecuhtli*, *Huey Tecuchtlí*, que quiere decir “Señor” o “Gran Señor”. Existen dos momentos históricos en la constitución de esta estructura política administrativa: un tiempo anterior al arribo de grupos de cazadores; y otro después de la presencia de los chichimecas. El periodo previo a los chichimecas se conformó por los linajes llamados: *Acxotecas* y *Tlayllotlaques*. La fase posterior a la llegada de los grupos de cazadores se consolidó por: *Totolimpanecas*, *Tenancas*, *Tecuanipas*, *Nonohualcas Teotlixcas* y *Nonohualcas Poyauhtecas*. De estos últimos cuatro grupos nos importa abordar el altépetl de *Amaquemecan* y en especial el altepetzin de los *Tecuanipas*<sup>42</sup>.

#### 4. La cosmovisión de los tecuanipas

La historia de los tecuanipas se conoce por la obra *Las relaciones originales de Amaquemecan-Chalco*. En dicha obra se describen la vida de los gobernantes prehispánicos, la evolución de sus señoríos y las alianzas matrimoniales, así como

<sup>42</sup> “Procedían de Huejotzingo, situado entre Atlixco y Tochimilco, presentan una organización a la de ellos, y se plantea la posibilidad de que fueran originarios de su parte. Se establecieron en el valle de Amecameca y fundaron dos tlahtocáyotl: Tecuanipan-Pochtlan y Tecuanipan-Huixtoco. Tenían una organización superior a los totolimpanecas. El linaje se emparentó con el de los señores de Itztlacoauhcan. Gracias a estas alianzas obtuvieron tierras y cargos importantes. Ocuparon extensas zonas boscosas y entre sus actividades se cuenta la agricultura y el dominio de las técnicas textiles y pictóricas. Se dice que eran buenos artesanos y orfebres” (Tomás,2008:50).

información de carácter geográfico, militar, religioso y bélico. En específico, el linaje de los tecuanipas se caracterizó por ser un grupo con ciertas habilidades en el arte de la cacería, y en particular en la habilidad de provocar la lluvia a voluntad. La cosmovisión de los tecuanipas se basó en los movimientos complejos del cosmos y de la naturaleza. La organización de la vida cotidiana y ceremonial era de carácter totémico, porque al jefe de los tecuanipas Tziuhtlacauhqui Yáopol de Tzompahuacan cargaba en su cabeza el *tlaquimilolli* o bulto sagrado de Mixcoatl, quién aconsejaba y dirigía a todo el grupo. Esta potencia estaba asociada con la cacería y en la historia también se le conoció como Citécatl.

Y estos del Huehue Tziuhtlacauhqui Yáopol y el Chalchihuitzin, allá arribaron al llamado Citlan. Y como el Huehue Tziuhtlacauhqui Yáopol traía consigo andaba cargando su dios el nombrado Mixcóhuatl, fue así que al llegar allá a Citlan, a Tziuhtlacauhqui Yáopol le fue dicho por la gente de Citlan, [...] ¿Y cómo llamáis, cómo nombráis al que traéis en vuestro envoltorio, al que andáis cargando y que sobre vuestra cabeza andáis trayendo?" En seguida respondió: "Su nombre es Mixcóhuatl." Y luego le replicaron los citecas: "Pues ahora aquí le daremos [otro] nombre a vuestro dios: Ya no se llamará Mixcóhuatl, sino su nombre será Citécatl, pues nosotros hacemos el cambio de su nombre para que parezca que se ha vuelto citeca" (Chimalpahin,1965:146-147).

Mixcoatl (Citécatl), "Serpiente de Nube"<sup>43</sup>, tuvo como advocación principal a Tlatlahuqui Tezcatlipoca<sup>44</sup> y era conocido por otros nombres tales como: Acol Yei Ácatl "Tres Cañas en el Hombro", Camaxtli "El que Sólo tiene Bragas y Calzado", Ce Ehécatl "Uno Viento", Nahui Tecpatl "Cuatro Pedernal", Yei Maxtlatl "Tres Braqueros". Fue dios principal de la caza, patrono de las tribus cazadoras, sus devo-

<sup>43</sup> Fue creado por Tonacatecuhtli, durante el tercer Sol de Agua (año Tochtli), periodo en el que cayó mucha agua sobre la tierra. "Tezcatlipoca y Quetzalcoatl, se hicieron árboles grandes. Tezcatlipoca, en un «árbol de espejos», y el Quetzalcoatl en un árbol que dicen *quetzalhuexoltl*. Y con los hombres y con los árboles y dioses alzaron el cielo con las estrellas como ahora está. Después que el cielo fue levantado, los dioses dieron vida a la tierra porque murió cuando el cielo cayó. Y en el segundo año después del diluvio —que era ácatl—, Tezcatlipoca dejó el nombre y se le mudó en *Mixcóatl*, que quiere decir «culebra de nube»" (Garibay,2005:32-33). (Las cursivas son mías).

<sup>44</sup> Esta divinidad fue creada por Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl. "Al mayor llamaron Tlatlahuqui Tezcatlipoca, —y los de Huexotzingo y Tlaxcala, los cuales tenían a éste por su dios principal, le llamaban Camaxtle: éste nació todo colorado" (Garibay,2005:23).

tos fueron los cazadores en general. Moró en el decimosegundo de los cielos y habitó en la región del este. Los atributos de esta divinidad fueron asociados con la Vía Láctea, los meteoros, las estrellas, el canto, el fuego, la cacería, el sacrificio y la guerra. Como deidad sideral Cecilio Robelo lo define como:

«Culebra de Nube» es una divinidad y no es una nube cualquiera, sino la *Vía Láctea*, que tiene la apariencia de nube, y que los nahuas llamaban también *Iztacmixcoatl* «Culebra de Nube Blanca». [...] la nube «Culebra de Agua» se forma a impulsos del viento, es un torbellino en el que el aire juega el papel principal; así es que el nombre de los nahuas fue muy apropiado *ehcacoaatl* «culebra de aire», o *ehcayocoaatl* «Culebra airada». No cabe duda que los nahuas comprendieron el meteoro (Robelo,1951:345).

Además representaba a las estrellas del cielo del norte, las cuales eran conocidas como “los *centzon mimixcoa* (las cuatrocientas-innumerables-mixcoa), que eran consideradas como las almas de los guerreros caídos o sacrificados” (Spranz,2006:116). Otros atributos eran el canto porque en templo dedicado a él, llamado *Mixcoacalli* o “Casa de Mixcoatl” asistían “los cantores para ensayar los nuevos cantares. Le daban este nombre porque una de las funciones del dios *Mixcoatl* era la de presidir a los cantos” (Robelo,1951:174). La asociación con el fuego se da a través de *Tezcatlipoca*, quien “tomó el nombre de *Mixcoatl*, sacó lumbre por medio de la frotación de dos palos e instituyó la fiesta del fuego encendiendo muchas y grandes fogatas. Por esto se tributa culto a *Mixcoatl* como dios del fuego” (Robelo,1951:175). La fiesta que se le celebraba se llevaba a cabo en la veintena de *Quecholli* y se ejecutaban sacrificios de animales y humanos en el templo y en la montaña. Esta es la relación:

*Mixcoatl* tenía un templo propio, *Mixcoaiteopan* en el mayor de México, que nombraban *Teotlalpan*, en el cual tenía una gran fiesta y procesión en el mes *Quecholli*, después de terminadas las cuales, el rey y la nobleza salían al cerro Zacatepec, cuatro leguas al Sur de la ciudad, lo rodeaban y ojeando en seguida, hacían reunir la caza en el lugar donde de antemano habían colocado los lazos; tomaban de los

animales lo que les parecía para sacrificarlos al numen, y el resto lo dejaban vivo para que se fuese por riscos y montañas. Al fin de la fiesta mataban a una mujer, que era la imagen de *Mixcoatl* (Robelo,1951:175).

Mixcoatl como imagen era llamado *Mixtecuacuilli* (Mixtli, nube; tecuacuilli, ídolo) “Ídolo de las Nubes”, y los antiguos mexicanos del centro de México lo tenían en gran estima. “Los indios, en los tiempos primitivos, adoraban a sus dioses en las cimas de las altas montañas donde se posaban las nubes, dentro de las cuales se figuraban que estaban envueltos los dioses que bajaban del cielo” (Robelo,1951:176).

Imagen 6. Mixcoatl, dios de la caza.



Fuente: *Códice Borgia* (Seler,1963:fol.25).

Un rasgo muy particular de los tecunipas era el hecho de propiciar la lluvia a voluntad. Como se vio en los párrafos de arriba, la potencia que portaban era una “Culebras de Aire”. Por lo tanto, una de sus habilidades era conjurar la lluvia en la cima de las montañas como lo menciona el siguiente pasaje.

Y este Chalchiuhtzin fue el que trepó arriba del Popocatépetl buscando propiciar la lluvia, porque por entonces sol y sequía habían cobrado fuerza. Allá [arriba] se flageló el Chalchiuhtzin. Según refieren los ancianos, llegó bien hasta la mera cabe-

za, hasta arriba del Popocatepetl y allí se flageló. Él fue el único que pudo llegar de aquí, de Tecuanipan Amaquemecan (Chimalpahin, 1965:147).

Los rituales de propiciación de lluvia desde tiempos ancestrales se han caracterizado por realizarse en las cimas de las montañas, y en especial en las de mayor altura donde se condensaban las nubes y se tenía el dominio del paisaje circundante. Este paisaje ritual era donde moraban las potencias, en especial aquellas que se asocian con el agua, la lluvia, el granizo, las nubes, la neblina, los huracanes, los ciclones, el arcoíris y el hielo. Estos espacios fueron los escenarios rituales donde interactuó el hombre con los dioses de la montaña y el agua. Ahí, los hombres se transformaron en seres sagrados para ordenar el mundo del ser humano, a través de un lenguaje ritual y el depósito ceremonial, así como por medio del autosacrificio.

### *5. La historia de los tecuanipas*

Una vez que hemos visto las características de este grupo pasaremos ahora al análisis de la historia de los tecuanipas en la región de Amaquemecan. El primer momento de la “Quinta relación” de Chimalpahin nos indica la fecha calendárica “Año 11-Caña, 1295”, momento que aconteció la salida del lugar mítico de las tribus chichimecas: Chicomezco. Después de 75 años de peregrinaje arriban a la región de los volcanes, por las poblaciones de Huexotzingo y Calpan, hasta instalarse en el cerro del Otlatepec.

Año 11-Caña, 1295. En el año de 11-Caña salieron, las gentes tecuanipas. Aquí se narra cómo vinieron los piadosos solicitantes de la gente tecuanipa, comandados por el de nombre Tziuhtlacauhqui Yáopol de Tzompahuacan, mismo que venía cargando la deidad, el dios de ello que era el llamado Citécatl. Traía consigo una mujer cuyo nombre no se sabe bien, la cual era la Hermana Mayor de la gente tecuanipa, como decían; era la joven del referido Tziuhtlacauhqui, quien la traía. Ya hacía 75 años que habían ido para salir, y de allí partieron, de la Cueva de los Siete, del lugar de Donde se Parte, desde allí subieron para venir hacia Huexotzingo y Calpan, por donde vinieron, y por donde bajaron cuando andaban rodeando Aten-



co. Alguna gente fueron dejando de ellos mismos, de los tecuanipas, por donde pasaban, y según se verá al final de esta historia, llegaron al borde del bosque en el llamado Otlatepec". [...] Y ocurrió que andando Tliltecatzin, Capitán Militar chichimeca de caza, vino a salir en donde se levantaba sola, sin nada junto, una encina, y contra ella estaba recostado un hombre, por lo cual luego le preguntó el Tliltecatzin, Capitán Militar Chichimeca, le dijo: «Vos, ¿quién sois?» «¿De dónde venís?» Le respondió: «De por Huexotzingo bajé.» Le dijo el Tliltecatzin: «¿Cuál es vuestro nombre?» Le respondió: «Soy Tziuhtlacauhqui, soy Yápol.» Otra vez le preguntó Tliltecatzin: «¿Y adónde vais. Adónde os dirigís?» «No voy a ningún lado, no más por aquí ando mirando.» Otra vez le dijo Tliltecatzin: «¿Y qué cosa es vuestra comida de camino, con qué cosas es con lo que hacéis vuestro itacate?» Le preguntó otra vez Tliltecatzin: «¿Acaso sabéis comer lo que nosotros comemos? ¿Acaso conocéis nuestra comida, la que en este cuero está aquí arriba [de mí], las cosas que forman mi comida de camino?» «¡Ahora me provocáis compasión, os daré de lo que yo como en esta ocasión, pero ahora que estáis aquí no queréis esconderos ni poner redes trampas, porque chichimeca soy y verdaderamente que por ello, os haría esclavo! ¡Arco y flecha os doy, aquí está todo junto, envuelto y atado con cuerdas, para que de aquello que vos conozcáis y encontréis aquí, pues lo comáis, ya que puesta no está la Pintura, ni hecho el Atado de Cabellos» Y éste del Yáopol dijo al Tliltecatzin: «Me habéis favorecido, enternecido fue vuestro corazón, dicho con reverencia!» (Chimalpahin, 1965:139-140).

Posteriormente Tliltecatzin logró la alianza matrimonial con la hermana mayor de los tecuanipas, la cual ya venía embarazada. De esta manera, los tecuanipas pudieron acceder a un territorio y establecer un asentamiento.

Así fue como Tliltecatzin se amancebó con esta mujer, hermana mayor de los tecuanipas que Tziuhtlacauhqui Yáopol había traído, así fue como embarazó el vientre de esta mujer con un niño hijo suyo, Tliltecatzin, quien era el hermano mayor de Atonaltzin, aun cuando dicen que cuando llegaron los piadosos solicitantes de los tecuanipas, la mujer que traía el de nombre Tziuhtlacauhqui y que se amancebó con Tliltecatzin, ya venía embarazada, ya traía en su vientre esta mujer al niño hijo de Tliltécatl, el que era el hermano mayor de Atonaltzin [...] (Chimalpahin, 1965:140).

Tliltecatzin y Atonaltzin, andando de cacería, observaron que Tziuhtlacauhqui Yáopol, merodeaba por una parte del bosque, la cual nombró como Tecuálloc, “lugar donde se prepara y frota el papel ceremonial”. Al ver esto, los líderes totolimpanecas, otorgaron esas tierras al líder tecuanipa.

Y entonces fue cuando fue por Tecuálloc el Tziuhtlacauhqui Yáopol y dijo: «Veo que he llegado a Tecuálloc.» Allá en Tecuálloc sabía dar el apresto y bruñir el papel [...] Y allí en Tecuálloc, en donde estaba parada una encina, junto a ella fue donde se detuvo el Tziuhtlacauhqui Yáopol, y estándome allí detenido fue cuando andando de cacería los Señores chichimecas totolimpanecas Atonaltzin y Tliltecatzin, llegaron al lugar donde se levantaba la encina allá en Tecuálloc. Luego dijeron a Tziuhtlacauhqui Yáopol: «¿Acaso allí donde estáis es de vuestro gusto? ¡Pues quedáos allí, establecéos allí!», por lo que en respuesta dijo el Tziuhtlacauhqui Yáopol: «Me favorecéis, queréis el bien para mí, mas, ¡oh Señores Chichimecas! ¿Cómo [podré estar] donde nadie haya? ¿Adónde podré ir? ¿Dónde podré estar? ¿Adónde podré salir a mercadear, a qué pueblo?» Con esto, regresáronse los Señores Chichimecas Atonaltzin y Tliltecatzin a su cacería (Chimalpahin, 1965:141).

Después de un tiempo, al final del año 11-Caña, 1295, Tziuhtlacauhqui Yáopol, llevó su tlaquimilolli a la cima del cerro Amaqueme. Donde Tliltecatzin y Atonaltzin, adoptan el bulto sagrado de Mixcoatl y lo integran a su panteón de deidades de la caza. Esto permitió que los tecuanipas vivieran dentro del territorio de los totolimpanecas.

Y pasado un tiempo, trepó el Tziuhtlacauhqui Yáopol arriba del Amaqueme, allá fue a arrimarse con Atonaltzin Chichimecateuhtli y con Tliltecatzin, Capitán Militar Chichimeca. Vino cargando su petaca en donde tenía al que era su dios. Allá lo fue a tender sobre el suelo. Le dijeron los chichimecas: «¡Traedlo aquí con vos, traedlo a vivir aquí, pues inútil cosa es que por dondequiera andéis llevándolo y andéis cargando su petaca!» Así fue como llegó como vino a alcanzar nobleza mediante

su petaca; y para este año ya comenzó a vivir con los totolimpanecas, cuando ya iba a salir el año 11-Caña, 1295 (Chimalpahin,1965:141-142).

El resultado del acto ritual de fusionar el bulto sagrado de los tecuanipas con los totolimpanecas en la cima del cerro, fue la fundación del altepetzin de los tecuanipas, el cual integró al altépetl de Amaquemecan. El territorio que ocupó este altepetzin se llamó Tecuálloc y estuvo conformado por tres cerros: Tepetongo, Citepec y Otlatepec, donde reinó el linaje de Tziuhtlacauhqui.

Luego marchó a Tepetongo. Le dijeron: «¡Estableceos allá!», por lo cual se estableció en donde ahora llaman Citépec, en donde el linaje reinante de éste fue «Tziuhtlacauhqui Yáopol», porque su título era Tziuhtlacauhqui. Durante todo el tiempo que estuvo arriba del cerro, siempre anduvo observando por allá, por Tecuálloc [y Citépec], hasta que logró establecerse el Tziuhtlacauhqui Yáopol (Chimalpahin,1965:142).

Los tecuanipas una vez asentados integraron a su vida cotidiana elementos culturales que elevaron su existencia. Esto sucedió gracias a que Tziuhtlauhqui llevó a sus padres al altepetzin de los tecuanipas.

Pasado un año y la mitad de un año, llegó Tziuhtlauhqui, vino a llegar con sus padres, los de nombre Cuáuhquez y Eztecon. Y aquí en estos papeles penetrados de pintura [se ve] cómo introdujeron al pueblo las vestiduras de cuero de venado, las joyas o collares de conchas y caracoles, las faldillas de caracolillos cuechtli, los bezotes largos como zacates hechos de concha, y los sostenes o fajas de vientre, cuando llegó con sus padres, cuando bajó a establecerse a Tecuálloc, que fue por lo que ahora se llaman «tecuanipas», porque fundaron en Tecuálloc, allá donde primeramente vio Tliltecatzin a Yáopol de pie contra el muro que allí se levantaba, por lo cual, ahora le llaman «Muro Real» (Chimalpahin,1965:142).

## 6. Tlalocan

Después de analizar quiénes fueron los tecuanipas y cómo fue su altépetl, vamos ahora a considerar cómo era la cosmovisión y la ideología que dominaba a este grupo de la región de los volcanes. En principio partiremos de las concepciones: Tamoanchan y Tlalocan<sup>45</sup>. Más allá, Tamoanchan y Tlalocan, son consideradas las divisiones cósmicas donde interactúan lo sagrado y lo profano, los dioses y el ser humano, lo frío y lo caliente, y se dividieron en tres sectores: “los nueve cielos, los nueve pisos del inframundo, y el sector central compuesto por cuatro pisos y formado por el vacío de la separación de las mitades de Cipactli. La parte media fue la morada del hombre” (López,2006:74). En los nueve cielos (Topan) habitaban las fuerzas calientes, en los nueve pisos del inframundo o ámbito de la muerte (Mictlan) las fuerza frías, y en el piso central (Tlaltípac), el habitáculo de los seres humanos, las plantas y los animales. El plano terráqueo se dividía en cuadrantes representados por cinco árboles.

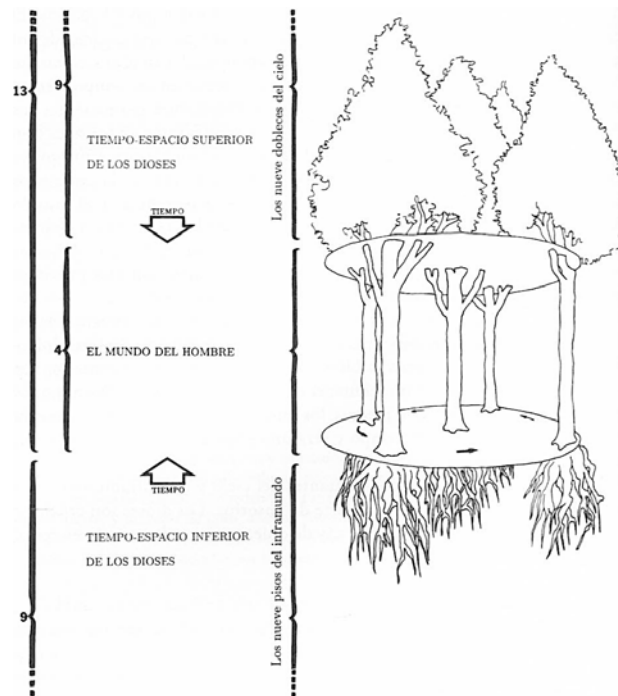
El árbol central, el *axis mundi*, estaba enraizado en lo mundo de los muertos y se elevaba hasta los cielos más altos. Las columnas eran las proyecciones del árbol central en los cuatro extremos del mundo. Los cinco árboles tenían como base un monte. Por el interior hueco de sus troncos fluían las fuerzas del Topan y del Mictlan, permitiendo el movimiento cíclico del tiempo, la vida, la muerte, las fuerzas, los astros, los meteoros y el sustento. Rotos los árboles o derrocada la pared de sus bases pétreas, los flujos manaban sobre el Tlaltípac para regresar en el siguiente siglo. Los seres del Tlaltípac (incluidos los objetos creados por el hombre) participaban de la naturaleza divina, constituyendo un ámbito animado en el cual el hombre podía entablar comunicación y reciprocidades generalizadas (López,2002:32).

---

<sup>45</sup> “Sitios de niebla. Así definieron Tamoanchan y Tlalocan la poesía, los himnos sacros y las descripciones de la religión antigua. Tamoanchan es el lugar de la creación. La pareja suprema, Ometecuhtli y Omecíhuatl, envía desde Tamoanchan el germen anímico del niño al vientre de la madre, y fue en Tamoanchan, en el tiempo primordial, donde los dioses pusieron el maíz en los labios del hombre después de haber triturado los granos de sus propias muelas.

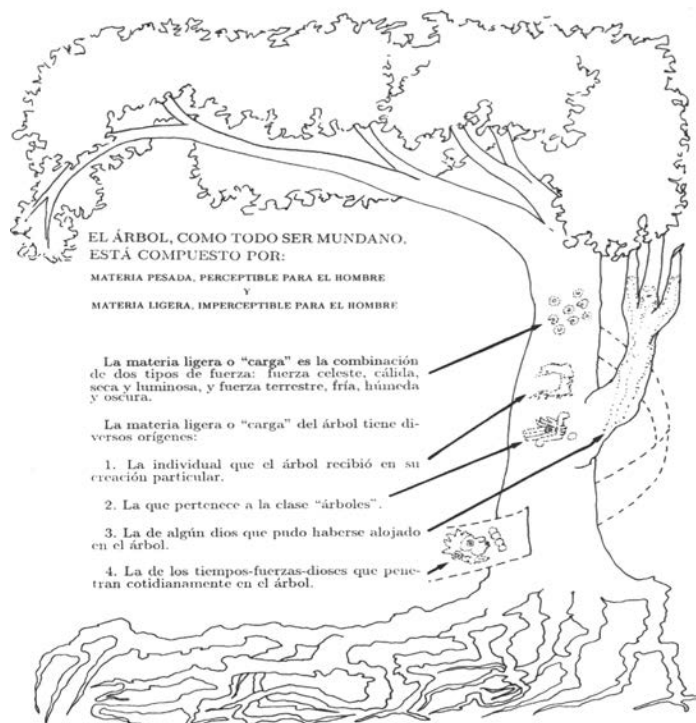
Tlalocan, en cambio, es lugar de muerte. Es una montaña hueca llana de frutos porque en ella hay eterna estación productiva. A su interior van los hombres muertos bajo la protección o por el ataque del dios de la lluvia: los caídos por el golpe del rayo, los ahogados, los bubosos, los hidrónicos, cualquiera que haya parecido por mal de naturaleza acuosa” (López,1994:9).

Imagen 7. Los cinco árboles y el mundo del hombre.



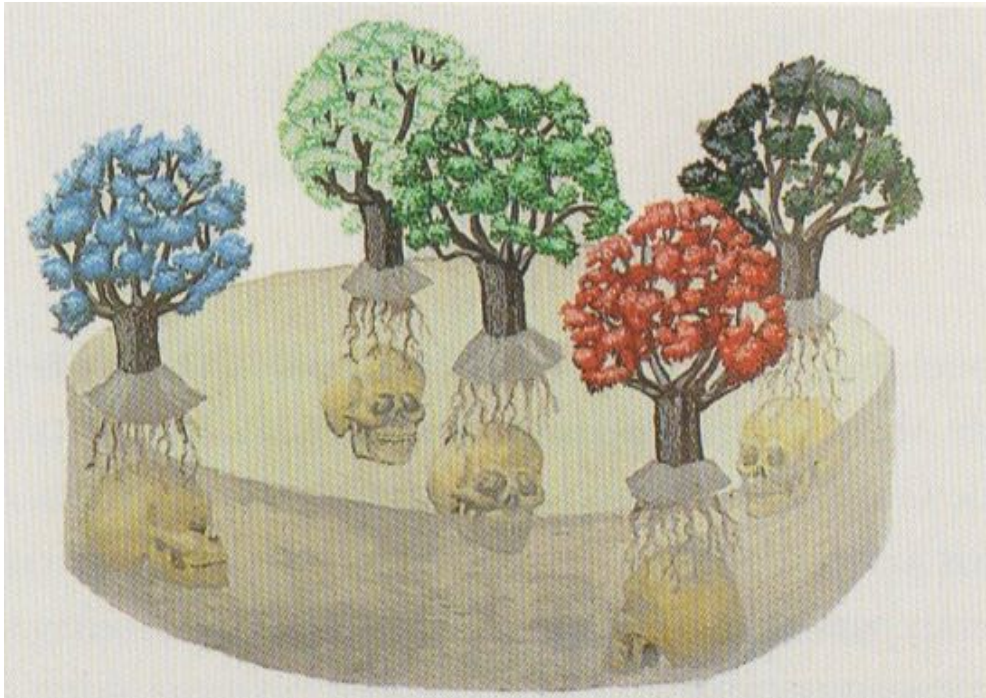
Fuente: (López,2006:84).

Imagen 8. La composición de los seres del mundo del hombre.



Fuente: (López,2006:166).

Imagen 9. Los árboles cósmicos.



Fuente: (López,2002:23).

Por ejemplo, los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl fueron vistos como el complejo cosmogónico de Tamoanchan-Tlalocan, porque se creía que su interior de éstos era por donde emergían las fuerzas meteorológicas animadas tales como las nubes, los relámpagos, el granizo, el arcoíris, el huracán, la culebra de aire y la lluvia. Por esta razón, los volcanes, fueron imaginados como la morada de Tlaloc o *Tlalocan*.

Tlalocan se describe también como un cerro hecho de tierra, una olla, un contenedor de agua. Tlalocan es más que la morada del dios, es el mismo dios. Incluso, esta potencia no debe de estar exclusivamente vinculada al elemento acuático, también está fuertemente relacionado con el elemento ígneo. El rayo, el relámpago, el trueno y, como potencias de todos los cerros, quizá también las erupciones volcánicas, son atribuciones naturales de las advocaciones de la lluvia (Contel:2009:20-25).

En las crónicas del siglo XVI, Tlalocan se definió como: “camino debajo de la tierra o cueva larga” (Durán,2002:89), se ubicaba al oriente en la Sierra de Texcoco, fue considerado como un lugar de origen y destino, pues los seres humanos que morían ahogados o por enfermedades de naturaleza acuática y fría como hidropesía o fulminados por un relámpago, se decía que habían sido solicitados por Tláloc y que tenían que trabajar en lo alto como nube para distribuir la lluvia por los cuatro puntos cardinales.

Existen algunos ejemplos iconográficos que representan a Tlalocan. Por ejemplo, los murales de Tepantitla teotihuacanos. En una de las escenas observamos una montaña de la cual emerge agua hasta formar corrientes donde varios seres humanos retozan, juegan y se divierten. Otros se encuentran sentados, cortando flores, llorando, cantando, jugando, bailando, todo es literalmente flor y canto. En otra escena, sobre la montaña, se yergue un árbol florido, el cual está representado por Xochiquetzal, la fuerza de la belleza, la juventud y la fecundidad. Esta potencia fue la primera esposa de Tláloc, pero le fue robada por Tezcatlipoca. De su cabeza emergen ramas y flores, sobre las que se posan aves preciosas y ojos desincorporados, así como una araña que desciende y simboliza la sequedad (Ott,1996:177-185). Otro ejemplo se puede observar en los murales del templo de la agricultura teotihuacana, donde la montaña es el centro del universo, y en su interior, resguarda semillas, plantas acuáticas, caracoles y conchas (Florescano,2009:133)



Foto 14. Detalle del mural de Tepantitla en Teotihuacan. 2005.

## 7. Tlaloc y los Tlaloques

Otros ejemplos los podemos apreciar en los códices prehispánicos, donde aparece Tlaloc, Chalchiuhtlicue y los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl. En la primera lámina vemos: “El dios de la lluvia, Tlaloc, el que está sentado sobre las montañas, cuida, manda y da las púas de maguey para el autosacrificio. Desde arriba Tlaloc habla truenos y mueve su serpiente, el rayo” ( Anders,1991:138).

En la imagen 10 podemos apreciar la fecha sagrada año 7 Pedernal, día 8 Movimiento, los montes nevados a los que se les llama Señor Lluvia, rodeado por nubes, y la Mujer de la Falda azul rodeada por nubes, que están asociados con los días 1 Muerte y 9 Serpiente (Anders,1992:114).

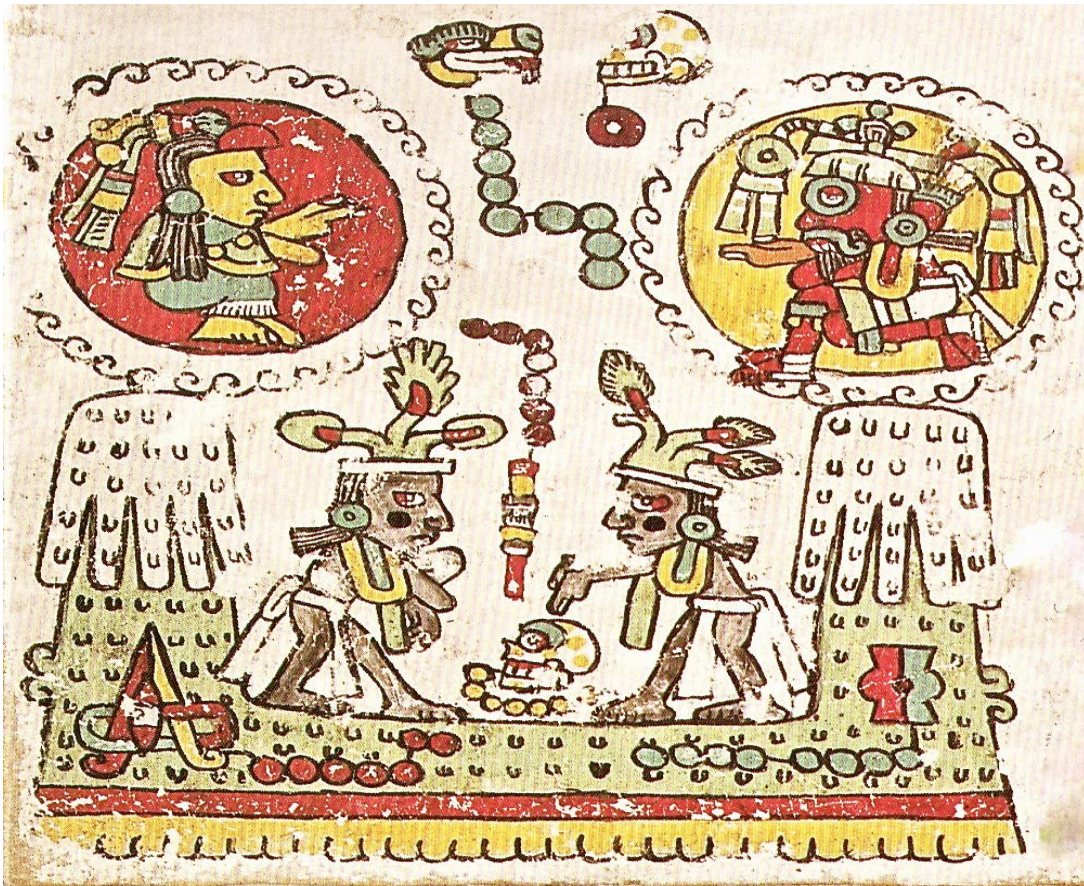
Imagen 10. Tlaloc y Tlaloque.



Fuente: *Códice Borbónico* (Anders,1991:fol.7).



Imagen 11. Volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl.



Fuente: *Códice Zouche-Nuttal* (Anders,1992:foj.14).

Los *Tlaloques*, o pequeños seres que servían a Tlaloc, tenían la función de regar la lluvia por los cuatro puntos cardinales del universo. “Tlaloc creó a muchos ministros pequeños de cuerpo, los *tlaloques*, que tenían recipientes de barro con los cuales dejaban caer el agua sobre la tierra a partir de cuatro depósitos en los que se almacenaban diferentes tipos de lluvia” (Olivier,2009:43). Así como de cuidar ciertos puntos del paisaje como las lagunas, ojos de agua, manantiales, arroyos, mares, cascadas, cuevas, peñascos, barrancas, árboles y montes. Existieron siete de estos pequeños dueños de los montes, los cuales se llamaron: *Huixtocihuatl*, *Amímitl*, *Atlahua*, *Nappatecuhtli*, *Opochtli*, *Tomiauhtecuhtli* y *Yauhqueme*. Su poder, tanto de Tlaloc y los *Tlaloques*, era benéfico y maléfico. Algunas enfermedades, se creía, provenían de los cerros, y para poder sanarlas los especialistas rituales hacían fiestas y ofrendas.

## 8. Los rituales a Tlaloc y los Tlaloques

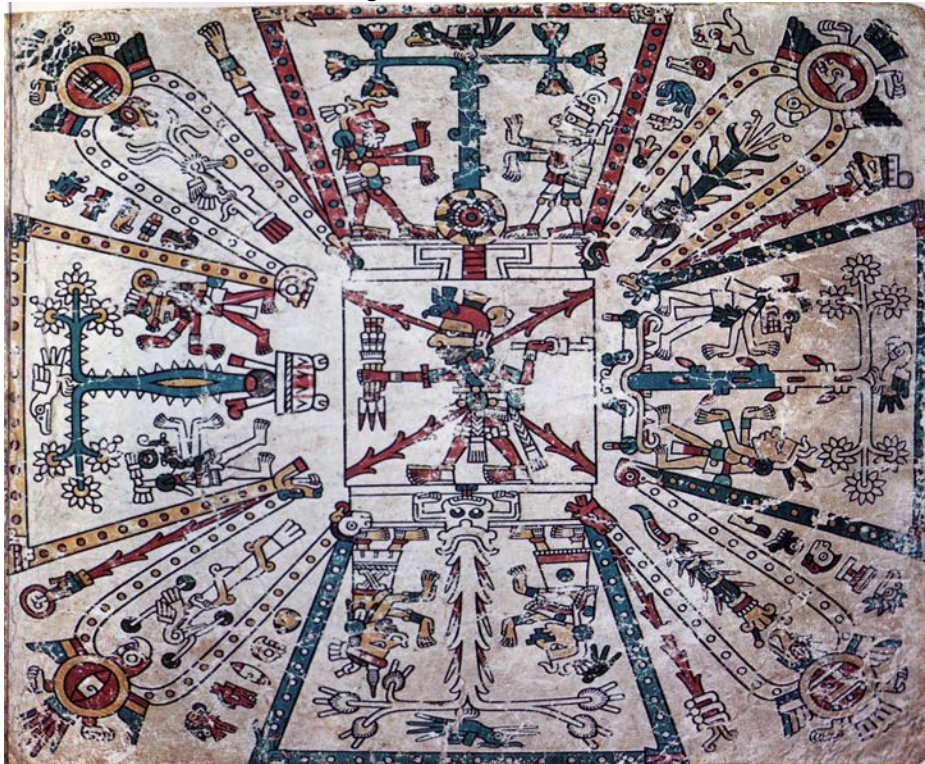
Las fiestas a Tlaloc y los Tlaloques se celebraban durante las veintenas de: *Atlcahualo*, *Tozoztontli*, *Huey Tozoztli*, *Étzacualiztli* y *Atemoztli*. Durante la fiesta de *Atlcahualo*, cuando la tierra está seca, descansando y se han recogido los frutos de la tierra como las mazorcas (periodo que corresponde al calendario gregoriano al dos de febrero), los especialistas rituales de Tlaloc ascendía a las cimas de las montañas de Cuahtepetl (sierra cercana a Tlatelolco), Yoaltecatl (hoy sierra de Guadalupe), Tepetzinco (sierra adentro de la laguna con la frontera de Tlatelolco), donde se tenía edificado un *Ayauhcalli* Poyauhtla (sierra en los límites de Tlaxcala), la laguna de Pantitlan en México, Tepepulco, Cocotl (monte de Chalco Atenco), Yiauhqueme en Atlacuihuaya para realizar sacrificios de niños y niñas, depositar ofrendas de bebidas y alimentos, así como papeles teñidos de ulli, banderas de papel, bolas de copal, cetros en forma de serpiente y rayo, piedras preciosa como chalchihuites, flores, plumas preciosas, mantas, sangre y corazones humanos (Sahagún,2002[1]:176).

Estos rituales se realizaban en el paisaje urbano donde se encontraba el templo dedicado a Tlaloc, así como en el paisaje ritual, es decir en las cimas de las montañas donde se encontraban las esculturas de Tlaloc teñidas de verde y azul. Ejemplo de estos rituales, a los que denominamos en fractal los podemos apreciar durante la fiesta de *Huey Tozoztli*. Este periodo corresponde a la etapa de secas cuando se estaban dando los primeros brotes del maíz que se había sembrado. Era una fiesta para pedir un buen año y una buena cosecha, en el calendario gregoriano pertenece al veintinueve de abril, los especialistas rituales de Tlaloc, Tlatoanis de Texcoco, Tenochtitlan, Xochimilco y Tlalocan, acudían a la cima del Monte Tlaloc donde había un *Tetzacualco* o encierro ceremonial de piedra, inserto entre la Sierra de Texcoco y la Sierra Nevada. En ese lugar se hacía una velación y posteriormente cada Tlatoani hacía su depósito de ofrendas y sacrificios de niños. Mientras eso sucedía en el paisaje ritual, en cambio en el paisaje urbano se recreaba un mini bosque en el centro de la plaza del templo dedicado a Tlaloc, donde sobresalían cinco árboles acomodados en cada punto cardinal del

cosmos: al del centro llamaban *Tota* y al pie del este, sentaban a una niña, bien ataviada. Esta ecocosmografía, o división del cosmos en cuadrantes, e incluso de distintos colores, fue muy representativa en la cosmovisión mesoamericana y se puede apreciar en la lámina 1 del *Códice Fejérváry-Mayer* (Anders,1994).

Allí, se observan los cuatro rumbos cósmicos: oriente *ácatl*, “caña”; norte *técpatl*, “pedernal”; poniente, *calli*, “casa”; y sur *tochtli*, “conejo”. Así mismo encontramos cuatro colores en las franjas que delimitan los espacio trapezoidales: oriente-rojo (con puntos azules), norte-amarillo (con puntos rojos), poniente-azul (con puntos blancos) y sur-verde (con puntos amarillos). Dentro de cada uno de éstos, aparece una pareja de dioses, en medio de ellos un árbol sobre la que se posa un ave. *Quetzalquáuhtli* al oriente, sobre este árbol aparece el quetzal. Mezquite al norte y encima el águila. *Quetzalpóchtli* al poniente, sobre él se posa el colibrí. El árbol de cacao al sur, sobre él un loro (Camacho,2012:21-60).

Imagen 12. *Axis mundi*.

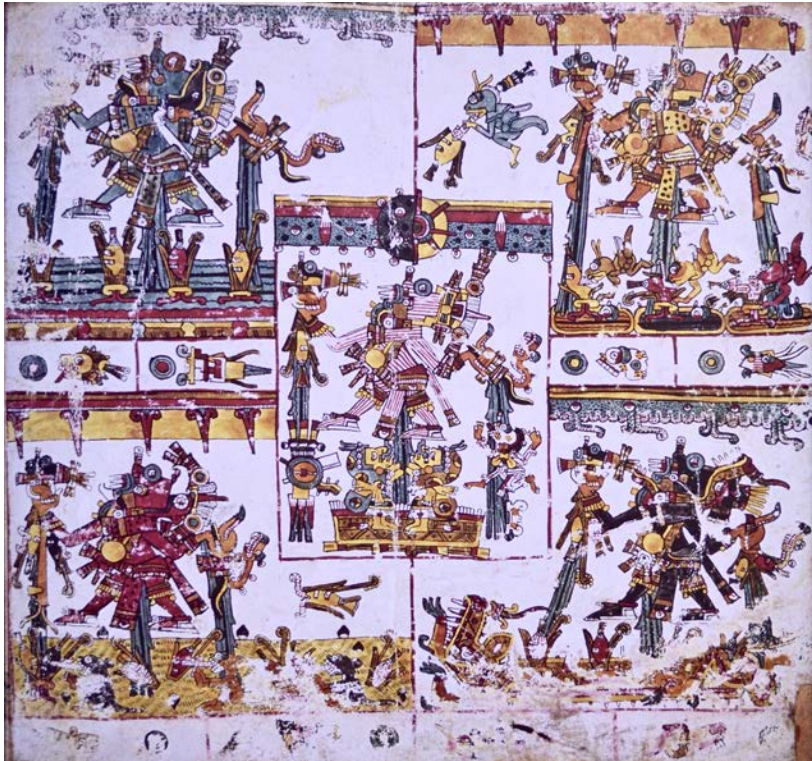


Fuente: *Códice Feyérváry Meyer*, (Anders,1994:fol.1).

Así como en la lámina 27 del *Códice Borgia*, donde aparece:

[...] el dios de la lluvia en cinco manifestaciones, compartiendo atributos con otras deidades. Sus actos y aspectos tienen consecuencias para las cosechas en los diferentes años. Los años con el portador Caña, con el portador Pedernal, con el portador Casa y con el portador Conejo pertenecen al Oriente, al Norte, al Poniente y al Sur, respectivamente (Anders, 1993:167).

Imagen 12. Tlaloc y su relación con el calendario.



Fuente: *Códice Borgia* (Seler, 1963:fol.27).

Después cortaban el árbol del centro, lo subían a una canoa junto con la niña y se los llevaban hasta la laguna de Pantitlan, donde se reunían todos los Tlatoanis que bajaban apresurados del Monte Tlaloc para ofrendar el tronco del árbol y sacrificar a la niña para echarla al remolino de agua. Esta secuencia ritual culminaba con el depósito de piedras preciosas o chalchihuites. Una fiesta muy peculiar era la del periodo de *Atemoztli*, dedicada a los montes, los cuales se materializaban en pequeñas figurillas hechas a base de bledos de amaranto (llamados *tepicton*), se sacrificaban y se comían. Un acto ritual de antropofagia.

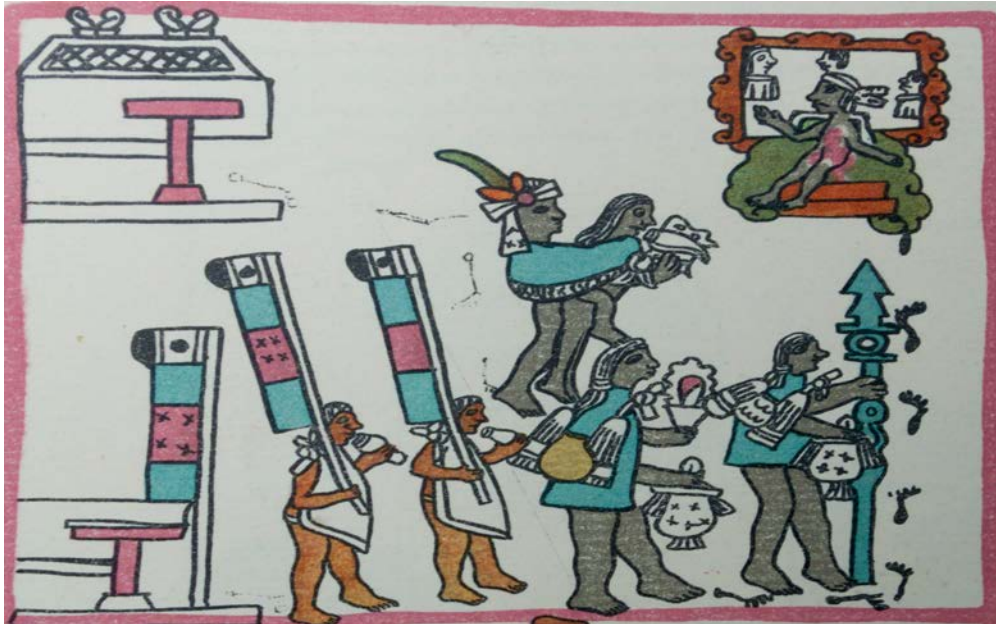
Hecho esto, luego se juntaban los convidados y comían y bebían a honra de las estatuas muertas, que se llamaban *tepicme*. Luego ponían delante comida a cada uno por sí. Habiendo comido, dábanles a beber pulque. Y las mujeres que entraban en este convite todas llevaban maíz o mazorcas de maíz en los almantos. Ninguna iba sin llevar algo, o mazorcas de maíz hasta quince o veinte. Entrando, sentábanse a parte y dábanles allí comida a cada una por sí, y también a beber pulcre. Tenían este pulcre en unos cangilones prietos. Bebían tomado el pulcre de los cangilones con unas tazas negras. Acabado e convite, cogían los papeles de los varales que estaban puestos en los patios, que llamaban *tetéhuítl*, y llevábanlos a ciertos lugares del agua que estaban señalados con unos maderos hincados, o a las alturas de los montes (Sahagún,2002[I]:256).

#### 9. Las fiestas a los cerros

Otras fiestas relacionadas con el culto a la montaña era la de *Tepeihuitl*. “En la fiesta que se hacía en este mes cubrían de masa de bledos unos palos que tenían hechos como culebras, y hacían unas imágenes de montes, fundadas sobre unos palos hechos a manera de niños, que llaman *ecatotoni*” (Sahagún,2002[I]:239). Dichas figuras se realizaban durante la noche, al amanecer y el atardecer. “En aquellas piecitas y oratorios hacían esta ceremonia de hacer cada uno la figura de todos al volcán y á la Sierra Nevada y todos los demás á la redonda de ellos.” Véase, por ejemplo, la lámina de los Primeros Memoriales de Fray Bernardino de Sahagún (1993:fol.1). Estas figurillas no sólo de depositaban en los templos, sino también en los altares domésticos. Ahí se sacrificaba a los montecillos y se les ingestaba.

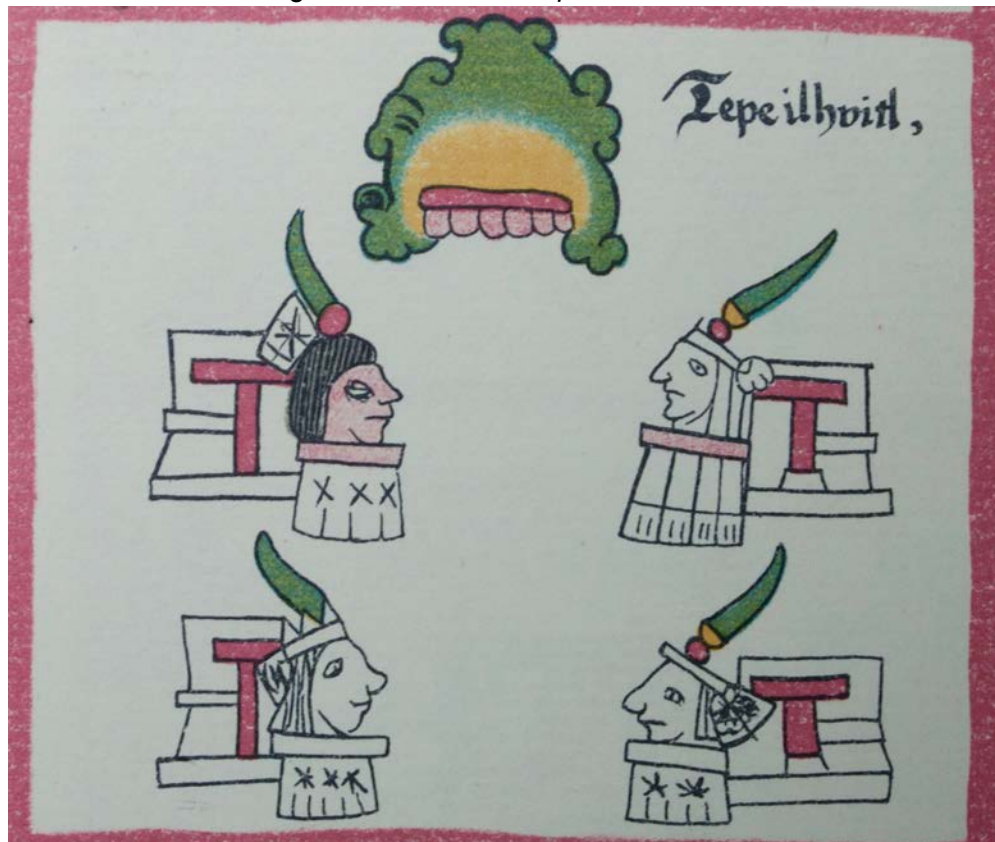
Había en cada casa fiesta...a sus cerros fingidos ofrecíanles grandes *ofrendas* y sahumeros y hacían innumerables ceremonias...tomaban los cerrillos de masa y con *cuchillo de pedernal* les cortaban la cabezas...en nombre de sacrificio comíanse aquella masa...la cual era *medicinal* para los *bubosos* y *tullidos*...*los cerrillos fingiendo ser los mismos dioses* y aquellos comían creyendo ser aquello bastante para sanallos [...] (Durán,2002[II]:279).

Imagen 14. Depósitos de figurillas en los altares y templos.



Fuente: (Sahagún,1993:fol.1).

Imagen 15. Fiesta de *Tepelhuittl*.



Fuente: (Sahagún,1993:fol.252r).

Los cerros fueron tan importantes que cada uno tenía una fiesta en especial. En el caso de los volcanes Popocatépetl e Iztaccíhuatl, sabemos por Fray Diego Durán, quien dedicó un apartado sobre la relación de la fiesta del Popocatépetl, en el capítulo XVIII: “De la solemnidad de los indios hacían al volcán debajo de este nombre Popocatzin que quiere decir el humeador y juntamente á muchos otros cerros”, menciona:

A este cerro reverenciaban los indios antiguamente por el mas principal cerro de todos los cerros especialmente los que vivían alrededor de él y en sus faldas la cual tierra cierto así en temple como de todo lo que se puede desear es la mejor de la tierra y así con ser sus faldas tan ásperas de quebradas y cerros de quebradas y cerros y tierra asperísima están los cerros y quebradas pobladísimas de gente y lo estuvieron siempre por las ricas aguas que de este volcán salen y por fertilidad grande que de maiz alrededor de él se coje y frutas de Castilla que mientras mas llegadas á él mas tempranas y sabrosas se dan no olvidado el hermoso y abundante trigo que en sus altos y laderas se coje por lo cual los indios le tenían mas devoción y le hacían mas honra haciéndole muy ordinario y continuos sacrificios y ofrendas sin la fiesta particular que cada año le hacian la cual fiesta se llamaba Tepeylhuítl que quiere decir fiesta de los cerros [...] (Durán,2002[II]:168-169).

Los antiguos pobladores de este paisaje observaron la importancia ecológica que el Popocatépetl resguarda en sus bosques. Este valor se funda a partir de que el volcán les proporciona lo necesario para sobrevivir, e incluso para formar una manera de pensar. De esto se derivó un pensamiento simbólico que emanaba de la constante observación del paisaje circundante. Esta idea se sustenta con la fiesta de Tepeilhuitl:

[...] toda la multitud de la gente que en la tierra había se ocupaba en moler semilla de bledos y maíz y de aquella masa hacer un cerro que representaba el volcán al cual ponían sus ojos y su boca y le ponían en un preminente lugar de la casa y alrededor de él ponían otros muchos cerrillos de la misma masa de tzoalli con sus ojos y bocas los cuales todo tenían sus nombres que era el uno Tlaloc y el otro Chicomecoatl y a Iztactepetl y Amatlalcueye y juntamente á Chalchiuhtlycue que era la diosa de los ríos

y fuentes que de este volcán salían y á Cihuacoatl. Todos estos cerros ponían este día alrededor del volcán todos hechos de masa con sus caras los cuales así puestos en órden dos días arreo les ofrecían ofrendas y hacían algunas ceremonias donde el segundo día les ponían unas mitras de papel y unos San Benitos de papel pintados donde después de vestida aquella masa con la misma solemnidad que mataban y sacrificaban índios que representaban los dioses de la misma manera sacrificaban esta masa que habían representado los cerros donde después de hecha la ceremonia se la comían con mucha reverencia (Durán,2002[II]:169).

En esta ofrenda podemos interpretar la importancia jerárquica, de forma vertical, que tenían los cerros dentro de la cosmovisión prehispánica, en donde el Popocatepetl figuraba el centro del universo. Por otra parte, planteamos que los cerros que lo acompañan en esa ceremonia son sus ayudantes que representan las cuatro esquinas del universo.

En este caso la ofrenda es la metáfora de una pequeña maqueta que representa el paisaje ritual, donde habitan las fuerzas naturales. Los elementos que conforman la ofrenda y que dan fondo a la ecografía representan la base de la solidaridad y el sentido de agradecimiento y reciprocidad que siembra el paisaje, al momento de responder a las peticiones que implora el corazón del ser humano a través de la flor, el canto y la plegaria. Una manera de demostrar esa fuerte relación que tuvo el ser humano con la naturaleza es a través de la “comuni3n ritual con el paisaje”. Por ejemplo, las figurillas de los cerros humanizados a base de semillas de bleo o amaranto, revestidos de papel ceremonial, teñidos de color azul, se ingestaban simb3licamente.

No sólo el hombre come. Los cerros también comían, pues eras considerados potencias a las que se les tenía que ofrecer alimento. Estos alimentos que se ofrecían expedían olores y estos eran lo que se pensaban que ingestaban las potencias. Por lo general, se depositaban en el interior del cerro, en las cuevas donde se realizaban rituales y sacrificios humanos.

Llamaban a esta comida Nict3o-quaque que quiere decir como a Dios. También sacrificaban algunos niños este día y algunos esclavos y ofrecían en los templos y en



presencia de la masa en que fingía la imagen de este cerro y de los deja, muchas mazorcas de mas fresco y comida y de copal y entraban a las cumbres de los cerros a encender lumbres y a encenzar y quemar de aquel copal y a hacer algunas ceremonias (Durán,2002[II]:170).

Imagen 16. Representación de los volcanes.



Fuente: (Sahagún,1980[I]:f.40,p.52).

Esta ceremonia, como veremos en las siguientes líneas, es también una ceremonia en fractal, porque se realizaba tanto en México como en Tlaxcala y otros puntos relevantes de la orografía ceremonial.

El mismo día que se hacia la fiesta de este volcán en México y en toda la tierra y la de todos los cerros hacían en Tlaxcala una solemne fiesta a dos cerros principales que tenía y hoy en día tiene muy altos y hermosos al uno llaman Matlalcueye y al otro llaman Tlalpatecatl, Amatlacueye además de acudir a ella los tlaxcaxtecas acudían de todos aquellos pueblos comarcanos a encender encienzos y a ofrecer olin y comidas y papel y plumas y a sacrificar hombres como eran Tepeaca Atlixco Cuauhquecholan. Al segundo que era el cerro que llamaban y hoy en día le llaman Tlapaltecatl cosa de muchos colores o señor de ellas según nuestro romance a este tenían los de Tlaxcala gran reverencia y la reverenciaban con grandes ofrendas y sacrificios muy ordinarios (Durán,2002[II]:170).

Otros sitios que se festejaban en relación al Popocatépetl eran Tlachihualtepec, Cholula (*tepictoc-ton*), Tetela del Volcán, Ocuituco, Temoac y Tzacualpan y donde había un lugar nombrado Teocuicani.

En Cholollan tenían un cerro hecho a mano el cual por ser hecho a mano le llamaban Tlachihualtepectl que es lo mismo que cerro. A este cerro tenían en mucho y en é era la ordinaria y continua adoración que hacían y plegarias y grandes sacrificios y ofrendas y muertes de hombres. A un lado del volcán hacia la parte sur en la comarca de Tetela y Ocuytuco, Temoc, Tzacualpan hay un cerro a donde acudía toda esta comarca con sus ofrendas y sacrificios y opciones el cual se llama Teocuicani que quiere decir el cantor divino el cual está tan cerca del volcán que del uno al otro puede haber poco más de una legua. Es tan alto y áspero que e cosa de ver: a este llamaban cantor divino por que las más veces que hay en él nubes asentadas que son las que congela el volcán dispara grandes truenos y relámpagos y tan sonoros y retumbantes que es espanto oír su tronido y voz ronca. Toda esta comarca acudía a este cerro a sacrificar y a ofrecer inciensos y comidas y olin y papel y plumas ollas platos escudillas jícaras y otros géneros de vasijas y juguetes y a matar hombres en el cual cerro había una casa muy bien edificada de toda esta comarca a



la cual llamaban Ayauhcalli que quiere decir casa de descanso y sombra de los dioses en esta casa tenían un ídolo grande verde que llamamos piedra de hijada tan grande como un muchacho de ocho años tan rico ypreciado que hubo sobre ellosquitar grandes guerras entre los de esta provincia y los de Hujotzingo y Cuauquechollan y Atlixco (Duran,2002:170).

Imagen 17. Volcán Popocatépetl.

Fuente: (Duran,2002[II]:lámina 28).

La función de todas estas ceremonias era hacer llover por medio del lenguaje ritual: los depósitos ceremonias, los ayunos, las penitencias y los sacrificios humanos e infantiles. Estos rituales tenían como finalidad entablar un diálogo entre el ser humano y la potencia (Durán,2002[II]:170-171). Respecto al volcán Iztaccíhuatl sabemos, por la obra de fray Diego Durán, que existe un apartado titulado “En que se cuenta la relación de la diosa Iztaccíhuatl que quiere decir muger blanca”. Y este dice lo siguiente:

Estaba muy adornada y reverenciada con no menos reverencia que en la ciudad donde acudían con ofrendas y sacrificios de muy ordinario teniendo junto á sí en aquella cueva mucha cantidad de idolillos que eran los que representaban los nombres de los cerros que esta Sierra tenía á la redonda como contamos del ídolo llamado Tlaloc á la cual fiesta basta remitirnos á causa de que la misma solemnidad á la letra que se hacía al cerro que allí dijimos la misma puntualmente se hacia acá a la Sierra Nevada y si acaso no nos acordamos por este nombre Tlaloc acordaremos por el dios de los rayos y lluvias donde acudían los Señores á ofrecer y asi habiendo contado allí tan á larga las ceremonias y ritos [...] en la ciudad de México tenían á esta Diosa de palo vestida de azul, y en la cabeza una tira de papel blanco pintado de negro: tenia atrás una medalla de plata de la cual salían unas plumas blancas y negras: de esta medalla salían muchas tiras de papel pintadas de negro que le cayan á las espaldas. Esta estatua tenía un rostro de moza con una cabellera de hombre cercenada por la frente y por junto á los hombres: tenía siempre puesta su color en los carrillos: estaba puesta encima de un altar como los demas dentro de una pieza pequeña aderezada de mantas galas y otros ricos aderezos (Durán,2002[II]:163).

Las características explícitas antes descritas por el fraile nos remite a la observación etnográfica de las cruces que figuran en varios de los templos que hoy día continúan reverenciando (especialmente una cruz de color azul, aproximadamente de cinco metros de altura) cada tres de mayo, visitado y adornado con tiras y flores de papel blanco, en una cueva del volcán Iztaccíhuatl, por los especialistas rituales de Amecameca y San Pedro Nexapa. La fiesta al volcán Iztaccíhuatl se cometía en el templo levantado en México y en la misma Sierra Nevada, acompañado de sacrificios de infantes, así como de ofrendas.

El mismo día de la fiesta de esta diosa vestían una india esclava y purificada en nombre de esta ídolo toda de verde con una corona ó tiara en la cabeza blanca con unas pinturas negras para denotar que la Sierra nevada está toda verde con las arboledas y la coronilla y cumbre toda blanca de nieve. A esta india mataban en México delante la imagen del ídolo y á la Sierra nevada llevaban dos niños pequeños y dos niñas metidos en unos pabellones hechos de mantas ricas y á ellos muy vestidos y galanos á los cuales sacrificaban en la misma Sierra. [...] en el segundo lugar donde la tenían justamente llevaban todos los señores y principales otra presente de coronas de plumas y camisas de mujer y enaguas y joyas y piedras preciosas (chalchihuites) y de mucha comida sin hacer diferencia de lo que del cerro Tlaloc de jo dicho poniéndole las guardas al presente que aculla ponían á causa de que les hurta sen toda aquella riqueza hasta que sin provecho las dejaban podridas con las aguas y humedad. Estaban en lo áspero de la Sierra dos días más metidos haciendo las ceremonias á esta Diosas con grandes plegarias y sacrificios ayunando todos aquel día principal un ayuno muy guardado y riguroso (Durán,2002[II]:164).

Imagen 18. Representación de la potencia Iztaccíhuatl.



Fuente: (Sahagún,1980:fol. 264 v).

## 10. Tamoanchan

Después de plantear que Amaquemecan y la región de los volcanes era considerada la región de Tlaloc, al mismo tiempo era una réplica en la tierra del mítico Tamoanchan. Tamoanchan es la recubierta de la montaña sagrada, en el centro de la montaña se yergue un árbol frondoso, símbolo del sustento y de la abundancia que clava sus raíces por las coyunturas de la tierra para abrir el camino hacia Tlalocan. En este eje cosmogónico el ser humano ocupa un lugar especial, pues en medio de este árbol se originó el tiempo profano, la guerra y el juego, el frío y el calor, el agua y el fuego, la salud y la enfermedad, la vida y la muerte, el arriba y el abajo. Este mítico lugar fue como un paraíso apreciado por muchos grupos mesoamericanos, los cuales lo buscaron durante mucho tiempo. Un ejemplo de aquellos grupos que buscaban Tamoanchan en su andar, fueron los olmecas, xicalancas, xochtecas, quiyahuiztecas y cocolcas. Según el *memorial* de Chimalpahin, citando los manuscritos del franciscano Fray Bernardino de Sahagún, nos ofrece la siguiente relación sobre quienes eran estos olmecas:

[...] presentemos aquí brevemente la historia de los olmecas xicalancas xochtecas quiyahuiztecas cocolcas, [relatando] cómo llegaron antiguamente a su ciudad Chalchihmomozco, que ahora [se llama] Amaquemecan. Ésta es la relación que averiguó y dejó escrita nuestro padre fray Bernardino de Sahagún, religiosos de San Francisco, después de interrogar a los ancianos que custodiaban los pinturas hechas tiempo atrás por los antiguos; en ellas se trata de todo lo que aconteció antiguamente, y se aclara [, por tanto,] quienes fueron los primeros que llegaron a establecerse y merecer tierras en Chalchihmomozco, que después se llamó Amaquemeca (Chimalpahin,2003:127).

El principal objetivo de este grupo era establecerse en Tamoanchan, el cual se encontraba sobre una alta montaña que abasteciera de agua y desde donde se podían controlar las cuatro direcciones cardinales.

También es verdad que los primeros que vinieron a asentarse y merecer tierras eran hombres grandes, muy hábiles, entendidos y astutos...cuando llegaron a la vista de las dos montañas grandes, el Iztactépetl y el Popocatépetl, se asentaron sobre un cerrito que quedaba frente a las dos montañas grandes. En la cumbre del cerrito al que llegaron, vieron que brotaba una fuente...y enseguida los olmecas...tomaron por diosa aquella fuente, y así le construyeron un templo, en cuyo interior quedó el manantial; y tomaron por diosa a esta fuente quizá porque lo antiguos al agua en su conjunto la llamaban Chalchihmatlálatl... [porque es] como si dijeran que el cerrito era el altar de sobre el cual estaba el agua...Por esta razón dieron al cerrito el nombre Chalchihmomoztli...los dichos olmecas allí hacia sus penitencias y sus devociones...[al mismo tiempo le dieron otro nombre al cerro] Tamoanchan...el paraíso terrenal (Chimalpahin,2003:137-139).

Tamoanchan fue tan apreciado al grado de que era imposible defecar en dicho espacio sagrado. “Y porque creyeron que allí se encontraba el paraíso terrenal, respetaban y reverenciaban [el lugar]...los dichos olmecas...ni siquiera se atrevían a hacer allí sus necesidades corporales [...]”. Una de las habilidades de este grupo era la de hacer llover. *“Estas cuatro parcialidades muy perversas eran y dadas a las artes de la brujería: eran mayor que podían tomar a voluntad aspecto de fieras y bestias. También eran brujos llovedizos que podían provocar a voluntad la lluvia; eran brujos nahuales, y gentes muy carniceras”* (Chimalpahin,2003:76-77).

El culto y veneración al agua y a la montaña fue uno de los saberes ancestrales más notorio de los antiguos mexicanos, así como las habilidades con las que contaban estas personas para hacer llover llenaron de fama a la región de los volcanes. Fue un hecho que marcó la vida entera del ser humano en todas sus dimensiones. Aquí podemos plantear que la idea del equilibrio entre ser humano y las fuerzas naturales era una constante búsqueda, así lo marcó el calendario de festividades y rituales que se manejaba a lo largo del tiempo, acorde a los ritmos de la naturaleza, el cambio de estaciones y el movimiento de los astros. La expresión más notable de esta apreciación es la ofrenda, la cual siempre se ofreció con la finalidad de conservar el medio ambiente y mantener el equilibrio con el ser humano. Aunado a esto podemos decir que en su totalidad el universo de los anti-

guos mexicanos fue una “filosofía mesoamericana del paisaje ritual” (Broda,2004b:55). Para sostener esto cito la siguiente reflexión:

Bajo el marco de las «fiestas de las veintenas» se celebraban diversos ritos encaminados a recobrar la salud. Cabe señalar que la enfermedad en el mundo prehispánico se percibía como un desequilibrio en el *tonalli* del hombre, el cual bien podría haber sido alterado por una deidad de carácter impredecible, quien también era capaz de brindar la cura siempre y cuando se le evocara en tiempo (momento de su influencia en la tierra) y espacio (templo o sitio de adoración) específicos (Arreola y Murillo,2012:213).

Imagen 19. Tamoanchan, la casa del descenso, el oeste mítico.



Fuente: *Códice Borgia* (Seler,1963:fol.24).

### 11. *Época colonial. La visita de congregación de 1599*

Después de analizar los conceptos de Altépetl, Tlalocan y Tamoanchan en la región de los volcanes, pasaremos a la época colonial donde por primera vez aparece geográficamente el poblado de San Pedro Nexapa. Esto nos indica que para el virreinato la política de congregación<sup>46</sup>, la cual se asentó sobre las bases prehispánicas que se sostenían sobre las formas de gobierno indígena, consolidada en el altépetl y dirigida por un gobernante o *tlatoani*, no congregó a dicha población en una traza arquitectónica, sino que respetó su original asentamiento donde se ubicaba el altépetl de Tecuanipan-Amaquemecan. De esta manera podemos plantear que sus costumbres se conservaron, ya que se mantenían alejados de la cabecera, la cual continuó siendo Amaquemecan. En Amecameca, la política de congregación se efectuó el día 8 de noviembre de 1599<sup>47</sup>, fundada como Ciudad, congregándose en la antigua Amaquemecan con sus seis barrios: El Rosario, San Juan Evangelista, San Juan Bautista, Santiago, San Felipe y San Mateo, tenía 697 tributarios mexicanos y 13 pueblos que eran sujetos<sup>48</sup>. En un documento proveniente del Archivo General de la Nación, del ramo de *Tierras*, tomo 2783, expediente 5, se hace referencia a dicha

<sup>46</sup> “La política de «congregación», impuesta a los pueblos de indios en la segunda mitad del siglo XVI, modificó radicalmente el espacio social, político, económico y cultural novohispano. Fue, por decirlo en otros términos, el motor de consolidación de las estructuras virreinales sobre las prehispánicas. Antes de la conquista española, los indios solían usar la forma de asentamiento disperso y habitaban junto a sus milpas; después de las congregaciones fueron obligados a residir en poblados trazados arquitectónicamente conforme a modelos occidentales. La justificación de estas acciones fue que al estar los indios dentro de este modelo de organización, sería más fácil su cristianización y el alejamiento de costumbres paganas que habían tenido durante su ‘gentilidad’” (Loera,2006b,37).

<sup>47</sup> “En el año de 1549 ya se había fundado Amecameca como Ciudad, por mandato de su gobernador y principales” (Romero,1975:140). “En la de 1599, gobernaba un acta en la que obedecían sumisamente el plan de la congregación” (Lemoine,1961:11).

<sup>48</sup> Santo Domingo Tecomaxochititlan, San Francisco Texinca, Nuestras Señora de la Anunciacion Coatlan, San Andres Tezcacoac, Santa Catalina Texinca, Santa Catherina Atzingo, San Juan Baptista Huitzcuztilla o Huitzcuahtitlan, Santa Maria Nativitas Tepanco, San Miguel Atlauhtla o Atlauhcan, San Pedro Nexapan, Santiago Metepec, San Pedro Martir Tlapechhuacan y San Mateo Tlachixtlalpa o Tlahuixtlalpa. Esta información proviene de los Autos de Visita. Los Autos de Visita son documentos resguardados en archivos parroquiales y nacionales, que ofrecen información sobre las distintas visitas que se realizaban a las iglesias de la Diócesis, a través de los cuales se pude conocer aspectos de la vida social, cultural, espiritual de las parroquias; estas visitas fueron sin pretenderlo, beneficiosas para el estudio y conservación de la cultura o religiosidad popular, ya que al prohibirla o corregirla nos da noticia de la misma en su rica variedad de matices, estilos y modos de entender la vida (Sutil,1998:199).



congregación. Este documento va acompañado de un mapa a colores de 61 por 67 cm<sup>49</sup>. Y la información que nos arrojó es muy valiosa. Veamos como se describe la región de los volcanes en la época virreinal.

En la parte superior, correspondiente al oriente astronómico, están dibujados, de manera escenográfica, los volcanes que, limitando por aquel rumbo las jurisdicciones de Chalco y Huejotzingo, separaba también el Arzobispado de México del Obispado de Puebla. El Popocatepetl está indicado con la anotación “El Bolcan” y el Iztaccíhuatl con la de “Sierra Nevada”. Al centro y destacando de todo el conjunto se ve Amecameca, dibujado con una iglesia y una enorme parrilla cuadriculada –señal de su calidad urbana--, con la siguiente leyenda: `La cabecera S. María Asunción Amecameca. Y en sus seis barrios están congregados 697 tributarios mexicanos. Es tierra fría´. En la parte inferior del mapa (el Poniente astronómico) vemos un gran cerro, sin nombre, que seguramente es el conocido Sacromonte. Excepto uno, todos los pueblos están marcados a la derecha de la cabecera (el Sur astronómico), con su leyenda repectiva, en la que se indica número de tributarios, clima y distancia en leguas de Amecameca. Observese también dos arroyos que bajan de la Sierra Nevada y cruzan la población principal; y un camino que asciende por entre los volcanes, con la leyenda: `Camino Real´ que viene de México y va a la ciudad de los Angeles y otras muchas partes (Lemoine,1961:15).

De este documento nos interesa obtener la información de nuestro poblado de estudio, San Pedro Nexapa. En el siguiente párrafo, pudimos obtener elementos de carácter geográfico, distancias, número de tributarios, pisos ecológicos, alimentos, flora, fauna y límites territoriales. Veamos:

San Pedro Nexapan, ubicado a una lengua y media de Amecameca, con 22 ½ tributarios mexicanos; tierra fría. Y de él se prosiguió con la dicha visita hasta el de Sant Pedro Nexapan, que esta puesto y asentado en un llano. Dista de la cabecera lengua y media. Tiene una ermita pequeña cubierta de paja, sin otro

---

<sup>49</sup> Agradezco a Margarita Loera Chávez y Peniche, especialista en la historia regional de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, quien amablemente me proporcionó este material para citarlo en esta investigación.

edificio ninguno de consideración, donde Juan de Santo Domingo, tequitlato y mandón del dicho sujeto, declaró haber en él veintidos tributarios y medio mexicanos, y ser tierra fría. Las granjerías que estos indios tiene, es el maíz que siembran, frisoles, calabazas, habas y otras semillas de la tierra, a su modo; tienen algunos árboles frutales de duraznos, peras y membrillos en cantidad; crían gallinas de Castilla y de la tierra. Tienen el monte a una legua, a las faldas del volcán. El agua que beben es de un arroyo que pasa a un tiro de arcabuz de este pueblo. Siembra cada indio de estos, a cuarenta y cincuenta brazas de las referidas, en cuadra. Ocupan con lo que siembren, y tienen por baldíos dos caballerías de tierra, poco más o menos. No pasa por este sujeto camino real alguno (Lemoine,1961:29).

Siguiendo lo antes dicho, San Pedro Nexapa, se asentó en una planicie desde donde se podía apreciar los distintos pisos ecológicos. Situado a dos leguas<sup>50</sup> de distancias de la cabecera o a 11,144m ó 11.144km, es importante resaltar las características del paisaje urbano, entre las que sobresale una ermita católica. Lo que nos indica que fueron evangelizados y que sus creencias cosmoteístas sobre el medio ambiente, muy probablemente, se fueron fusionando o integrando, poco a poco, con las creencias monoteístas del catolicismo. También indica un número de 22 ½ tributarios, cantidad que no asegura el total de la población que residía en dicho poblado, pero que muy probablemente se dedicó a las labores del campo y a la agricultura de temporal, posteriormente con la introducción del ganado a la región al pastoreo, a la caza y a la recolección de especias animales y vegetales, lo que nos permite interpretar que algunas actividades fueron introducidas por los españoles y otras continuaron siendo parte de su cultura o forma de ver el mundo, tales como la cacería y la recolección.

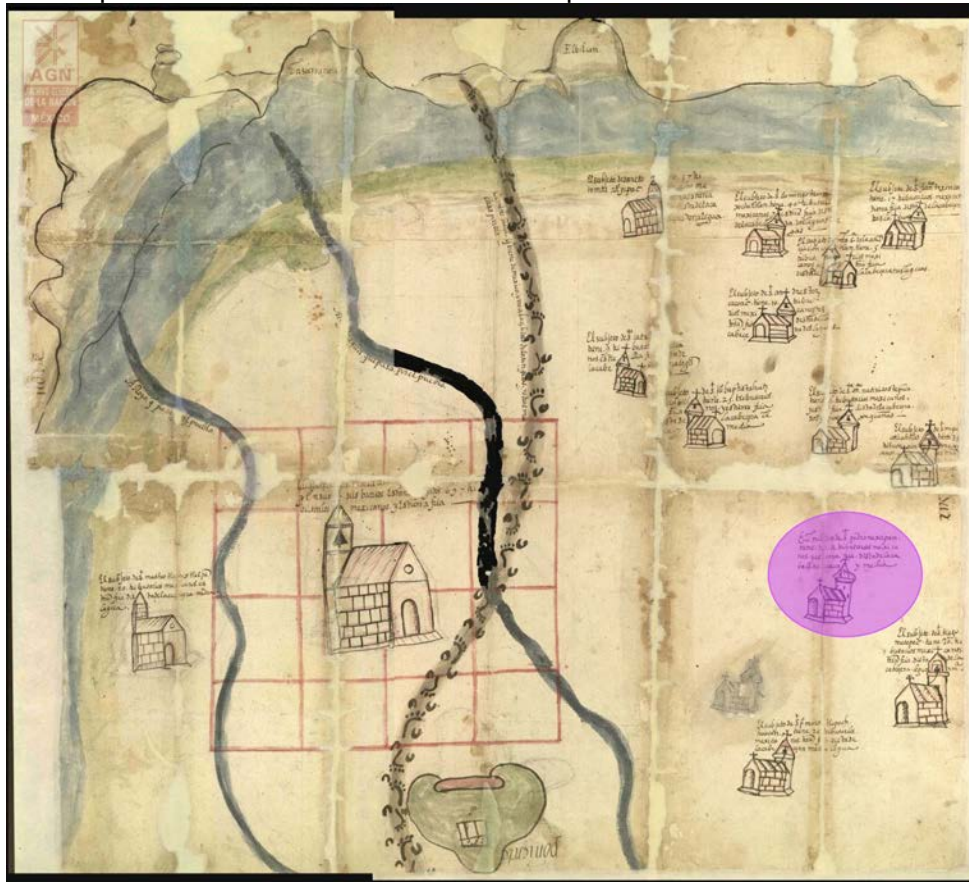
Otro dato valioso que nos arroja el documento es el que los pobladores de San Pedro Nexapa fueron campesinos porque se dedicaban a sembrar maíz y otras leguminosas para la subsistencia, la cual complementaban con la caza y la recolección. Esto nos lleva a afirmar que desde que se volvieron sedentarios los

---

<sup>50</sup> "Legua: medida de tierra que varía según la nación, aquí equivale a 5.572 metros" (Bribiesca,2002:80).

tecuanipas, aprendieron las artes de la agricultura y continuaron así hasta la época colonial. El hecho de conocer el paisaje les permitió construir redes hidráulicas, desviando las aguas que proveía el río Nexpayantla, para abastecer a la población. Una de estas construcciones o “apancles” se encontraba a un tiro de arcabuz<sup>51</sup>, es decir, a 30 ó 50 m de distancia de la urbe. Por último, otro dato interesante es que San Pedro Nexapa y San Miguel Atlautla fueron los únicos pueblos que resistieron a la estructura de organización hispana; el resto de los 13 pueblos congregados desaparecieron de sus lugares de origen.

Mapa 5. Ubicación de San Pedro Nexapa en 1599. 61X58 cm.



Fuente: Archivo General de la Nación, *Ramo tierras*, vol. 2783, exp. 1, foj. 19.

<sup>51</sup> Un tiro de arcabuz era una medida de distancia para los navegantes de la época de los grandes descubrimientos que oscilaba entre los 30/50 m.

## *12. El siglo XIX y XX. El problema de la tierra y los campesinos*

En el orden cronológico que estamos siguiendo, debemos de comentar que desde finales del siglo XVI al XIX, se pierde el rastro de San Pedro Nexapa. Es hasta mediados del siglo XIX, en la época del porfiriato, que sabemos que a los alrededores del territorio de San Pedro Nexapa se construyeron dos grandes haciendas, las cuales tenían un sistema de organización económico colonial. La población (mestiza e indígena) muy probablemente fue despojada de sus tierras por los españoles y criollos que vivían en las haciendas de San Pedro Martir, la cual colindaba con Amecameca; la hacienda de Guadalupe que limitaba con el poblado de San Juan Tehuiztitlan; y la hacienda de Santa Catarina ubicada en la montaña, camino al Paso de Cortés. La instalación estratégica de estas haciendas, en los distintos pisos altitudinales, tal vez, les permitió obtener un mejor aprovechamiento de los recursos naturales madereros y no madereros. La explotación desmedida, el despojo de las mejores tierras y la explotación de la mano de obra no permitió establecer una buena relación entre los pobladores originarios y los hacendados. Estas condiciones dieron pie a una serie de conflictos por el derecho y acceso a la tierra. Por ejemplo, en 1890, una coalición entre el ayuntamiento, jefes políticos, jueces de distrito y gobierno estatal, apoyó la administración de San Pedro Martir para despojar, al pueblo de San Pedro Nexapa, parte de sus tierras. En efecto, dicho despojo también tuvo la intención de apoderarse de la madera y explotación de los bosques para venderlos a la empresa papelera de San Rafael (Tortolero,2008:253). De la participación de los campesinos de Amecameca y San Pedro Nexapa, durante la Revolución Mexicana de 1910, se tienen datos por la tradición oral de los hijos de aquellos personajes que combatieron al lado del Ejército Zapatista, comandado por el general Emiliano Zapata. Los resultados fueron drásticos: muchas personas murieron, los derechos que se demandaban no se cumplieron y, entonces, podríamos decir que fue una revolución fallida. Sobre el reparto agrario después de la Revolución, existen muchos documentos en el Archivo General Agrario, que tratan sobre esta temática. Este tema es un poco delicado, ya que después de la

Revolución, los límites territoriales quedaron confusos y muchas poblaciones vecinas con San Pedro Nexapa, como por ejemplo Amecameca, Atlautla y Ozumba, entraron en disputas por el territorio. Uno de los problemas territoriales más fuertes se desató entre San Pedro Nexapa y Atlautla, entre los años 1950 y 1960. Una situación que hasta la actualidad continúa, pues al no contar con un mapa y documentos históricos territoriales que amparen cuál es el territorio de San Pedro Nexapa, las poblaciones vecinas han aprovechado para robar montes y parajes. Este paisaje en pleno siglo XXI es un documento vivo que nos permite dar lectura de los graves problemas humanos y económicos, por los que ha atravesado la región de estudio. Así como de los procesos de campesinización y descampesinización. Sin embargo, es importante acercarnos al análisis de la comunidad campesina, lo cual haremos en el siguiente capítulo.



Foto 15. Campesinos de San Pedro Nexapa. 2014.

### Capítulo III. Construcción del paisaje y organización socioeconómica

#### 1. Economía campesina

El objetivo de este capítulo es analizar la forma de organización socioeconómica campesina: su unidad familiar y la relación de la comunidad de San Pedro Nexapa con los pisos altitudinales de su paisaje: parcelas cultivadas, praderas para el ganado, bosques preservados o degradados, cursos del agua libre o canalizados, caminos y asentamientos humanos construidos con peculiares formas por la calidad de los materiales locales empleados o por las condiciones que el clima imponen son muestra de esta integridad.

El estudio del campesinado en México ha sido un tema de análisis desde disciplinas tales como la Economía, la Sociología, la Historia y la Antropología. Más allá de la racionalidad científica y metodológica del estudio del campesinado, la realidad es que el papel del campesino y su actividad ha sido un punto clave en el desarrollo económico, social y cultural en la evolución de la humanidad. “En esencia el campesino debe de sostener una simbiosis con la tierra [...] es necesario que [...] tenga relación con la tierra, debe tener acceso a ella para hacerla producir. El campesino es un tenedor de tierra para cultivar en ella” (Warman, 1988a:116).

El campesino por lo regular forma una familia y la autoabastece. Dando pie a una economía campesina. La cual entendemos como la actividad agrícola que se fundamenta en el trabajo del propio productor y su familia. Esta economía se le ha llamado de subsistencia y se complementa con el trabajo asalariado. En este sentido, Alexander Chayanov formuló la teoría de la organización y funcionamiento de la explotación agrícola doméstica, basada en el trabajo familiar. Para este autor la Unidad Económica Campesina (UEC), tiene ciertas características tales como: “no utilizar fuerza de trabajo asalariada, el trabajo es directamente con la tierra, combina actividades artesanales y comerciales, sobre la base de fuerza de trabajo familiar” (Chayanov, 1985).

Esta UEC permite el desarrollo de la economía campesina (EC), porque se logra a partir de la producción familiar, la cual utiliza la fuerza de trabajo doméstica

para explotar moderadamente los recursos naturales que permiten asegurar la sobrevivencia del núcleo familiar. Es importante resaltar que la EC es una economía que depende directamente de los recursos naturales, y por ende, de la observación de los ciclos de reproducción de ciertos animales, aves plantas, así como del comportamiento climatológico y otros hechos y fenómenos que se suscitan en el paisaje. Todo esto ha permitido que la producción campesina se caracterice por su alta diversidad productiva. Por otra parte, la UEC es una unidad económica mercantil, porque se reproduce a partir de la fuerza de trabajo familiar y se inserta en el capitalismo vía el crédito y la circulación de mercancías.

La explotación agricultura familiar permite ejemplificar dicha inserción en el sistema capitalista, a partir de una lógica que tiene una doble funcionalidad: en principio porque sirve para el autoabastecimiento, y en segundo lugar para vender los excedentes extraídos del paisaje al mercado. “Las tierras con aptitud agrícola están fundamentalmente en manos de las familias campesinas, las cuales se cultivan en forma intensiva para asegurar su alimentación y, si hay excedente, sirven para abastecer los mercados locales” (Gaos,1998:11). Más allá de la economía campesina y su doble funcionalidad, no es suficiente trabajar la tierra: el pequeño campesino y su familia especializada, fuerza laboral básica de la pequeña agricultura, buscan constantemente otras actividades productivas que fortalezcan su autosuficiencia, pues la mayor parte de su producción es para el autoconsumo.

En la propuesta de Arturo Warman, la estrategia clave de un modelo de EC es “aportar ingresos” y “eliminar gastos”. Dicha propuesta ilustra cómo un campesino es parte de una familia. En el interior de esta unidad la actividad económica toma dos rumbos:

Los campesinos están organizados de otra manera. El campesino individual es parte de una familia que no sólo se realiza junto a su consumo, sino que constituye también la verdadera unidad productiva en la que participan todos sus integrantes, independientemente de su edad o sexo. Dentro de esta unidad la actividad económica tiene dos direcciones: aportar ingresos y eliminar gastos monetarios, evitando la participación en el mercado de productos y de trabajo. Este segundo sentido tiene muchas de las actividades de los campesinos como el trabajo de las mu-

jeros y los niños en la parcela, las numerosas e importantes tareas de recolección o el intercambio recíproco de trabajo entre diferentes unidades familiares. Otras actividades, como el cultivo de maíz, tiene signo doble y aportan ingresos al mismo tiempo que evitan la concurrencia al mercado y permiten la realización de actividades complementarias, como la cría de animales domésticos o los cultivos en el solar, que en algún momento se convierten en ingresos, y que están al cuidado de mujeres y niños. Muchas artesanías, el pequeño comercio y hasta la emigración como sirvientas son trabajos que proporcionan dinero pero que realizan los que desde el punto de vista del capitalismo son económicamente inactivos. Todas estas tareas se combinan en una estrategia compleja que apenas da para la subsistencia de conjunto y para la que es tan importante lo que se gana como lo que se deja de gastar. En el campo hay poca gente inactiva económicamente aunque hay mucha gente desocupada —que no es lo mismo— y el trabajo de todos tiene importancia (Warman,1988a:149).

En el caso concreto del poblado de San Pedro Nexapa proponemos que es una comunidad que queda inserta en una economía de corte campesino, por las siguientes razones: en primer lugar porque los bienes producidos por la unidad familiar campesina son consumidos localmente, y los excedentes, si los hay, se destinan a gastos rituales y festivos, así como a la conservación y restauración de su patrimonio cultural y ecológico. Esto se logra por medio de la *reciprocidad* y *redistribución*. Por la primera entendemos un patrón de intercambio a través de presentes en el contexto de relaciones de largo plazo, mientras que en la segunda entendemos que es un patrón de intercambio basado en líderes de parentesco que recibían y redistribuían bienes de subsistencia (Plattner,1981:34) (Polanyi,1976:296-302). En este sentido, los campesinos de San Pedro Nexapa, caben en la definición que dio Erik Wolf:

- a) El campesino es un productor agrícola, b) es propietario de la tierra y controla efectivamente el terreno que cultiva; y c) cultiva para su propia subsistencia, pues aunque venda parte de sus cosechas lo hace para cubrir sus necesidades cotidianas y para mantener un estatus establecido (en oposición al *farmer*,



que vende sus cosechas para obtener ganancias reinvertibles (Wolf, 1955:453-454).

La EC de San Pedro Nexapa se ve obligada a complementar sus actividades agrícolas con otras relacionadas con el trabajo asalariado. En este sentido, se aborda desde los estudios de la nueva ruralidad, propuesta generada por Hubert Carton de Grammont, punta de lanza en las investigaciones de la nueva ruralidad, y que influenciado por Alexander Chayanov, analizó la familia rural como un sistema económico desde dos perspectivas de estudio: Unidad Económica Campesina Pluriactiva (UECP) y Unidad Familiar Pluriactiva (UFP).

Proponemos hablar de Unidad Económica Campesina Pluriactiva (UECP) cuando se trata de unidades campesinas mercantiles (parcial o totalmente) y de Unidad Familiar Rural (UFR) cuando se trata de hogares sin actividad agropecuaria propia o cuando estas sean exclusivamente de autoconsumo. En el primer caso, las actividades del hogar se vinculan al ámbito del trabajo propio, mientras en el segundo pertenecen al ámbito del trabajo asalariado (raras veces de negocios propios). La UECP se define como una unidad de producción que: 1) se organiza en torno al trabajo familiar propio para producir mercancías; 2) se vende, aunque sea parte, la producción en el mercado; 3) existe una lógica patriarcal y patrimonialista de la organización del trabajo que se centra en la producción agropecuaria, aunque deja espacio para actividades complementarias como son las artesanías, el trabajo asalariado a domicilio o el trabajo asalariado fuera del predio; 4) tiene una racionalidad propia, aunque se vincula al sistema capitalista dominante, esencialmente a través del mercado de producto. Por su lado, la UFR se define por: 1) organizarse esencialmente en torno al trabajo asalariado; 2) puede existir una lógica patriarcal y patrimonialista de la organización del trabajo asalariado en diferentes actividades, pero el poder del jefe de familia se ve mermado por la ausencia de la tierra, y cada miembro de la familia tiene mayor autonomía para decidir sobre sus propias actividades; 3) el trabajo en la producción agropecuaria de autoconsumo subsiste como posibilidad pero se reduce normalmente a actividades de traspatio (Carton, 2009:279-280).

La primera categoría de análisis UECP se pudo corroborar, en San Pedro Nexapa, con la organización de cinco unidades familiares campesinas dedicadas a la producción de calabaza, maíz, haba y frijol. En segundo lugar, la mayor parte de granos de maíz son para autoconsumo interno, festividades y rituales locales, son la materia prima en la cocina tradicional campesina para elaborar atole, tamales y tortillas. Además, los maíces de color rojo se utilizan en la medicina tradicional para levantar la sombra de los enfermos por susto. El *totomoxtle* u hoja de la mazorca se utiliza para envolver la masa y crear los ancestrales tamales; el *olote* y cañuela como alimento para los animales de carga, combustible de los fogones de aldea y para calentar los alimentos y el agua de los temazcales, como abono para las tierras de cultivo y, en algunos casos, la cañuela se utilizaba para construir casas. El resto de la producción de granos de maíz se vende a pequeñas empresas locales (tortillerías) y medianas empresas al interior de la república. El precio del maíz es muy inestable, por ejemplo, en el año 2011, un kilogramo de maíz costó \$15.00 pesos, mientras que una carga<sup>52</sup> costó \$1,500 pesos, para el año 2015 bajó el precio del maíz y un kilogramo costó \$9.00 pesos y la carga \$900.00 pesos.

En tercer lugar, la lógica de la UEC gira en torno al jefe de familia, éste y el resto de los hombres se dedican a las labores del campo más fuertes e intensas como, por ejemplo, limpiar la tierra durante los meses de noviembre y febrero: una actividad que consiste en terminar de pisar todo el maíz que se convirtió en mazorca, así como cortar toda la cañuela seca que se amontona a lo largo de los surcos formando “mogotes”; labrar la tierra y sembrar durante los meses de febrero y marzo, actividades que consisten en remover la tierra con la ayuda de la yunta y los animales de carga para formar surcos donde el campesino, con la asistencia de una coa, abre un pequeño hoyo en la tierra para sembrar sus semillas. Los terrenos de cultivo son desyerbados por los niños y las mujeres, entre los meses de mayo y junio, así como el “diuno”, una actividad que hacen los hombres que consiste en volver a remover la tierra con la yunta y permitir la filtración de la humedad y el calor. El crecimiento y desarrollo de los primeros elotes se da cuando caen

---

<sup>52</sup> Carga equivale a cien cuartillos.

con regularidad e intensidad las primeras lluvias que corren entre los meses de julio, agosto y septiembre, momento de cosechar los primeros frutos para elaborar el chileatole. Las mujeres y niños acompañan a los hombres al campo, les dan de comer y los asisten en varias actividades como son seleccionar semillas, retirar la hoja de la mazorca, cosechar las habas, los frijoles, así como cocinar los productos del campo o vender comida al turismo que visita la zona de los volcanes.

En cuarto lugar, San Pedro Nexapa y su EC, tienen una racionalidad propia que les permite interactuar con el sistema capitalismo por medio del mercado. El mercado como unidad económica permite a los campesinos de San Pedro ofrecer el excedente al exterior, insertos en una red económica más extensa de interacción y dominación. Por ejemplo, los productos del campo ofrecen a los mercados regionales más importantes, económicamente, como son Chalco, Amecameca y Ozumba, donde se concentran pequeños, medianos y grandes productores de los estados de Puebla, Morelos, México y el Distrito federal. Una gran parte de los productos del campo se destinan a la Central de Abastos, el Mercado la Merced y el Mercado de Sonora.

En San Pedro Nexapa también se corroboró la UFR. Algunas familias carecen de tierras, o por otras razones abandonan el trabajo agrícola, y prefieren los trabajos asalariados en los diversos centros económicos de la región como son Chalco, Amecameca y Ozumba. Mientras que otro sector prefiere migrar a la Ciudad de México e incluso a los Estados Unidos y Canadá, donde se integran a las labores domésticas y del campo. En una familia campesina, cuando un miembro migra a otro país, éste trabaja y parte de las ganancias obtenidas son enviadas a la comunidad campesina donde se redistribuye una parte para el seno familiar y otra parte para cubrir los gastos de las fiestas patronales. Una tercera alternativa cuando se carece de tierras, y no hay trabajo asalariado, la EC se activa a través de los cultivos de traspatio. De éstos se obtienen plantas de ornatos (comestibles y medicinales), frutas (manzanas, peras, capulines, nueces de castilla, aguacates y duraznos). También se crían gallinas, pollos, cerdos, guajolotes, conejos, vacas, borregos y caballos. En algunos casos, cuando los solares de traspatio son muy grandes, se puede sembrar magueyes o se utilizan como viveros donde se hacen

bancos de semillas de los árboles de la región. La mayoría de los productos obtenidos es para el autoconsumo y el excedente se vende o se intercambia local y regionalmente<sup>53</sup>.

## *2. Tenencia de la tierra*

Respecto a la tenencia de la tierra en San Pedro Nexapa, sabemos que para el año de 1982, el poblado contaba con una superficie de 51.25 has, presentaba vivienda dispersa de baja densidad, así como terrenos con grandes solares. La traza urbana es reticular y de forma alargada, siendo su eje rector la carretera que cruza el poblado con dirección al albergue Tlamacas, localizado en las cercanías del volcán Popocatepetl y el Paso de Córtes. En el año 1989, el mayor crecimiento se dió al sur de la localidad, en donde existen terrenos agrícolas que fueron ocupando sus propietarios para habitarlos y seguir cultivando. La superficie que ocupa para este período el centro de población es de 70.58 has, incrementándose en tan sólo 19.33 has. En el año 2000, el incremento de la superficie fue de 15.58 has.; aumentando a 86.16 has. Este aumento fue superior al del período anterior, y de igual forma la mancha urbana se desplazó hacia el sur de la localidad y un poco hacia el lado oriente. La densificación de las nuevas áreas obedece al mismo patrón que viene estableciéndose desde años antes, con lo cual se reafirma que la población, en su mayoría, se dedica al sector primario.

---

<sup>53</sup> Los campesinos de San Pedro Nexapa rentan el uso de la tierra al pueblo vecino de Amecameca. El costo de una hectárea, por dos años, oscila entre los \$1, 000 y \$2, 000 pesos. Aunado a esto, se rentan peones, a los cuales se les paga \$150. 00 pesos, por día, animales por \$200. 00 y \$300. 00 pesos, por día y una yunta que cuesta \$250. 00 pesos. Un campesino sin tierra invierte en total entre \$1, 600 y \$2, 700, por día. A la semana entre \$4, 200 pesos y \$5, 000 pesos. Información obtenida en trabajo de campo realizada en el año 2015.

Cuadro 3. Proceso de poblamiento en el periodo 1982-2000, localidad de Amecameca de Juárez.

PERIODO	SUPERFICIE EN HAS	%RESPECTO A 2000	POBLACIÓN TOTAL	TOTAL DE VIVIENDAS	DENSIDAD HAB/VIVIENDA
1982	51.25	59.48	1,830	291	6.29
1989	70.58	81.92	2,695	435	6.20
2000	86.16	100.00	4,094	620	6.60

Fuente: *Plan Municipal de Desarrollo Urbano de Amecameca* (Gobierno del Estado de México, 2003).

El proceso de ocupación de esta localidad se ha generado por medio del asentamiento en las parcelas agrícolas de sus propietarios, donde se establecen para seguir cultivando la tierra, así como para almacenar su producto y para la crianza del ganado. Se puede observar que los nuevos asentamientos que se dan en los terrenos agrícolas, y la traza urbana de la localidad, corresponden a la parcelación de la tierra agrícola, no se observa que haya habido un proceso de comercialización de la tierra a través de un mercado inmobiliario. La redensificación que se da al interior de los predios, en su mayoría, es por la ocupación de los mismos familiares. La tenencia de la tierra es una parte importante de la economía campesina, es una institución, es decir, un conjunto de normas establecidas por las sociedades para regular el comportamiento. Las reglas sobre la tenencia definen quién puede utilizar qué recursos, durante cuánto tiempo y bajo qué circunstancias. Estas reglas se formulan a partir de la forma de apropiación: privada, comunal y ejidal.

La tenencia de la tierra en la práctica tiene varias modalidades. Se puede ser propietario absoluto, dueño irrestricto de una porción territorial; también se puede serlo sólo en la teoría por falta de documentación que demuestre la propiedad. Otros están en posesión de una extensión definida pero sin derecho de propiedad sobre la misma, como en los ejidos o comunidades parceladas. Se puede tener derecho de manera permanente a una porción indefinida y cambiante de tierra como en las comunidades y ejidos no parcelados que se redistribuyen constantemente. También es posible tener derecho a una participación en la explotación de un territorio que en su misma no puede fraccionarse sino que constituye una sola unidad productiva: éste es el caso de los bosques o pastizales ejidales o comunales y el de los ejidos colectivos. Es posible lograr el uso temporal de la tierra por arrendamien-

to, medianía o aparcería. Hay otra variedad más bien curiosa: se puede tener reconocido el acceso potencial a la tierra pero sin realización; es el caso de los `ejidatarios con derechos a salvo´ o de los hijos de los ejidatarios, a los que se les reconoce el derecho y se acepta la justicia de su demanda territorial que físicamente ni puede satisfacerse. Estas modalidades no son excluyentes. De hecho una misma persona puede mantener varias de ellas; se puede, por ejemplo, tener derechos a salvo y ser aparcerero; ser ejidatario y propietario, etcétera (Warman,1988a:116-117).

### 3. La propiedad ejidal

El ejido<sup>54</sup> es una fracción de tierra no laborada y de uso público. Es un bien de propiedad del Estado y de los municipios. En nuestro país, el ejido es una propiedad rural de uso comunal. En la *Ley Agraria* (2012), dice: “Para efectos de esta ley las tierras ejidales, por su destino se dividen en: I. Tierras ejidales para el asentamiento humano; II. Tierras de uso común; y III. Tierras parceladas” (Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión,2012).

Respecto a la primera fracción sabemos del Artículo 63 de la *Ley Agraria*:

Las tierras destinadas al asentamiento humano integran el área necesaria para el desarrollo de la vida comunitaria del ejido, que está compuesta por los terrenos en que se ubique la zona de urbanización y su fundo legal. Se dará la misma protección a la parcela escolar, la unidad agrícola industrial de la mujer, la unidad productiva para el desarrollo integral de la juventud y a las demás áreas reservadas para el asentamiento (Procuraduría Agraria,2014:48).

En relación a la segunda fracción conocemos el Artículo 73: “Las tierras ejidales de uso común constituyen el sustento económico de la vida en comunidad del

---

<sup>54</sup> A partir de 1992, el presidente Carlos Salinas de Gortari, modificó el artículo 27 de la Constitución, con el objetivo de convertir el ejido en propiedad privada. Anteriormente, el ejido era tradicionalmente de propiedad comunal. En aras del Tratado del Libre Comercio entre México, Estado Unidos y Canadá, se eliminó de dicho artículo las trabas que impedían que las tierras entraran en el mercado mundial de tierras para ajustarse al sistema de compra y venta. Este hecho suscitó el levantamiento armado de los indígenas chiapanecos el primero de enero de 1994, bajo el nombre de Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

ejido y están conformadas por aquellas tierras que no hubieren sido especialmente reservadas por la asamblea para el asentamiento del núcleo de población, ni sean tierras parceladas” (Procuraduría Agraria,2014:50). En conexión a la tercera facción observamos el Artículo 76: “Corresponde a los ejidatarios el derecho de aprovechamiento, uso y usufructo de sus parcelas” (Procuraduría Agraria,2014:51).

Mapa 6. Distribución de la tierra ejidal en San Pedro Nexapa.



Fuente: *San Pedro Nexapa, Estado de México* (Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática,2016).



Foto 16. Tierras parceladas. 2013.



Foto 17. Tierras de uso común. 2013.

En esta población existen alrededor de 193 ejidatarios, los cuales han formado la Sociedad de Productores Rurales. El objetivo de dicha sociedad es generar empleos a partir de la producción y venta directa de árboles de navidad, con apoyos provenientes de PROBOSQUE y del Parque Nacional IZTAPOPO (Ramírez de la O.,2005:62).

#### *4. La propiedad comunal*

En San Pedro Nexapa la propiedad de la tierra es ejidal, la cual es reconocida por la Constitución y pertenece a todos los vecinos de un lugar, especialmente a los del municipio de Amecameca cuyas tierras son denominados comunales o bienes comunales. En el Artículo 74 de la Ley Agraria se define este tipo de propiedad así:

La propiedad de las tierras de uso común es inalienable, imprescriptible e inembargable, salvo los casos previstos en el artículo 75 de esta ley. El reglamento interno regulará el uso, aprovechamiento, acceso y conservación de las tierras de uso común del ejido, incluyendo los derechos y obligaciones de ejidatarios y avvecindados respecto de dichas tierras (Procuraduría Agraria,2014:51).

Las decisiones sobre la tierra son tomadas por un Comisariado de Bienes Comunales de la comunidad. Él actúa apegado a los Artículos 32 y 33 de Ley Agraria. Tiene la función de proteger los bienes de la comunidad, no puede vender, sólo puede hacer una cesión de derechos agrarios. Incluso, no se puede transformar en propiedad privada como el caso de los terrenos ejidales (Procuraduría Agraria,2014:42). Dentro de la superficie total del Municipio de Amecameca, 18.70% corresponden a la propiedad privada, el 81.30% corresponde a la propiedad social, del cual a su vez el 70.98% corresponde a bienes comunales y el 10.32% restante a bienes ejidales.



Cuadro 4. Tierra comunal, ejidal y privada en Amecameca.

Propiedad Comunal	12,898.49 HAS.	70.98%
Propiedad Ejidal	1,875.35 HAS.	10.32%
Propiedad Privada	3,398.16 HAS.	18.70%
Total	18,172.00 HAS.	100.00%

Fuente: *Plan Municipal de Desarrollo Urbano de Amecameca* (Gobierno del Estado de México, 2003:49).

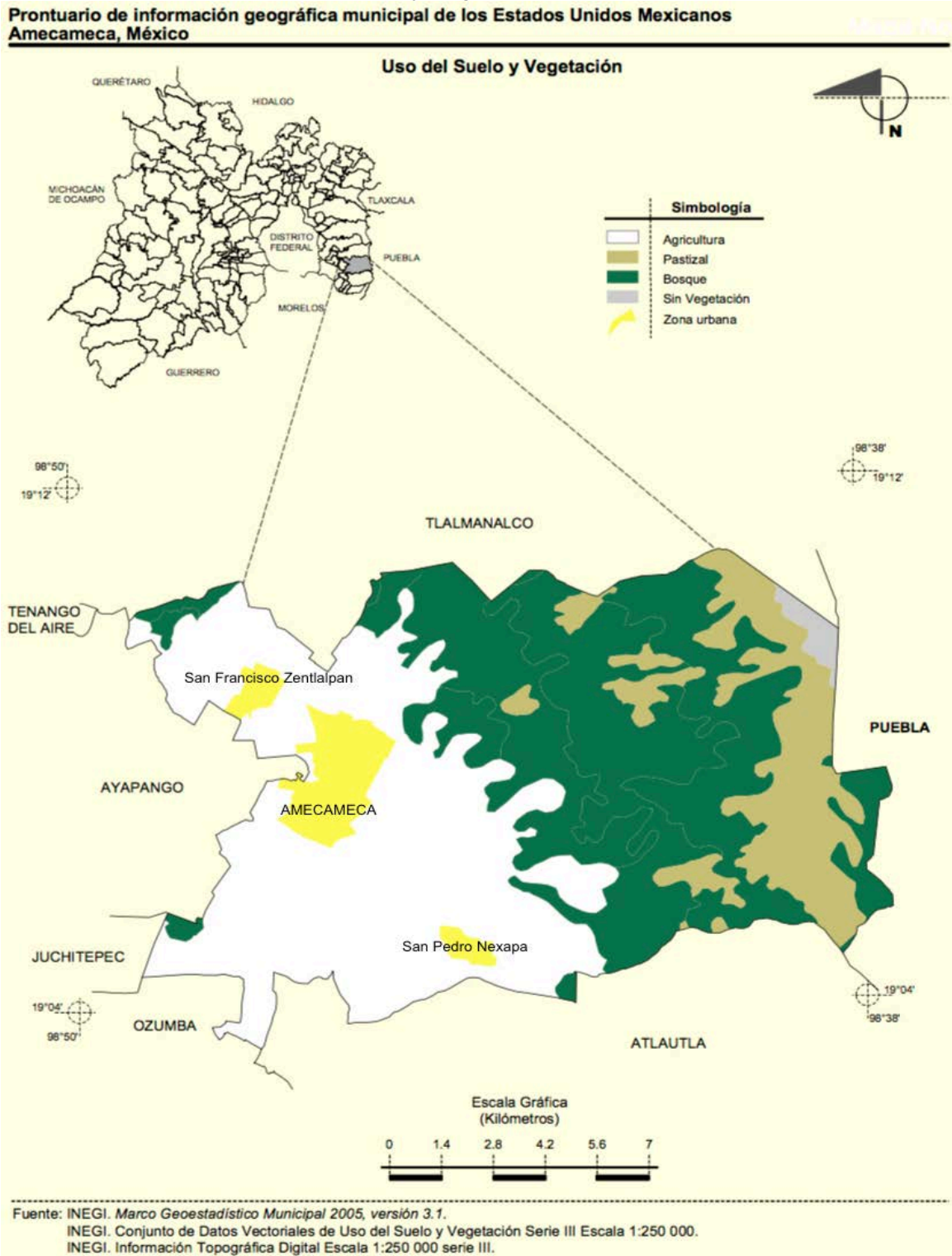
A continuación se desglosan los ejidos y comunidades que se localizan dentro del Municipio.

Cuadro 5. Ejidos y comunidades del municipio de Amecameca.

Localidad	Ejido o B.C.	Superficie en HAS	Miembros
Amecameca	B.C.	10,490	564
Sta. Isabel Chalma	B.C. Ejido	955 60	98 78
Santiago Cuautenco	B.C. Ejido	1,421 93	86 129
San Francisco Zentlalpan	Ejido	398	144
Zoyatzingo	Ejido	159	99
San Pedro Nexapa	Ejido	600	144
Huehucalco	Ejido	562	84

Fuente: *Plan Municipal de Desarrollo Urbano de Amecameca* (Gobierno del Estado de México, 2003:49).

Mapa 7. Uso del Suelo y Vegetación en San Pedro Nexapa.



Fuente: *Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. Amecameca, México. Clave geoestadística 15009* (Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, 2009).

### *5. La organización de los bienes ejidales o comunales*

Existe un órgano interno denominado Comisariado ejidal o de bienes comunales. Este órgano ejecuta y hace cumplir los acuerdos tomados por la Asamblea legalmente constituida. El comisariado se integra por: Presidente, Secretario, Tesorero. Propietarios y sus respectivos suplentes, Comisiones y Secretarios auxiliares. Las obligaciones y facultades del comisariado ejidal se deben de apegar al artículo 33 de la Ley Agraria. Los cuales son:

- Representar al núcleo de población ejidal y administrar los bienes comunes en términos que rige la asamblea con las facultades de un apoderado general para actos de administración, pleitos y cobranzas.
- Procurar que se respeten estrictamente los derechos de los ejidatarios.
- Convocar a la Asamblea en los términos de la ley.
- Cumplir con los acuerdos que se toman en la Asamblea.
- Dar cuenta a la Asamblea de las labores efectuadas y del movimiento de fondos, así como informar a ésta sobre los trabajos de aprovechamiento de las tierras de uso común y el estado en que éstas se encuentren.

Además la Ley señala que son obligaciones del comisariado:

- Ser responsable de la permanencia de las cédulas para convocar a Asamblea en lugares fijados para efectos de su publicidad.
- Verificar que se respete el derecho de tanto en su caso de primera enajenación sobre las parcelas en que se hubiere adoptado el dominio pleno.
- Llevar el libro de registro en donde se asentarán los nombres y datos básicos de identificación de los ejidatarios que integran el núcleo de población.

La elección de un Comisariado Ejidal se realiza de acuerdo al artículo 37 de la Ley Agraria; los miembros del comisariado y del consejo de vigilancia, así como sus suplentes, son electos en Asamblea mediante voto secreto, y el conteo y revisión son pública e inmediata. En dicho artículo se señala que en caso de empate, la

votación deberá repetirse y si se volviese a empatar se asignarán los puestos por sorteo entre los candidatos que hubiesen obtenido el mismo número de votos. Hay una serie de requisitos que debe de cubrir el nuevo Comisariado Ejidal por ley establecidos en el *Gerenciamiento de núcleos agrarios. Estructura de ejidos y/o comunidades. Comisariado ejidal o de bienes comunales*. El artículo 38 de la Ley Agraria señala que para poder ser miembro de comisariado y del consejo de vigilancia se requiere: a) ser ejidatario del núcleo poblacional en cuestión, b) haber trabajado en el ejido durante los últimos seis meses, c) estar en pleno goce de sus derechos, d) no haber sido sentenciado por delito intencional que amerite pena privativa de libertad (Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal,2016).

#### *6. Formas de gobierno*

La delegación de San Pedro Nexapa pertenece al municipio de Amecameca. Las autoridades auxiliares se organizan de la siguiente manera: primer delegado, segundo delegado, tercer delegado, comandante y encargado del auditorio. Éstos son elegidos por votación, duran en el cargo tres años. Sus funciones son informar anualmente, a la cabecera municipal, sobre la administración de los recursos que en su cargo tenga; ayudan en la elaboración y ejecución del Plan de Desarrollo Municipal, vigilan el estado de los canales, barrancas, ríos y desagües e informan a la cabecera municipal para la realización de acciones correctivas, mantener el orden, la tranquilidad, la paz social, la seguridad y la protección de los vecinos, conforme a lo establecido en los reglamentos municipales.

#### *7. Fiestas religiosas y mayordomías*

En San Pedro Nexapa existen mayordomías o sistemas de cargos que giran alrededor de las fiestas religiosas de los santos. En especial a San Pedro, día 29 de junio; y a la Virgen de Guadalupe, día 12 de diciembre. Estos sistemas son cargos cívicos-religiosos que se llevan a cabo anualmente por dos sectores sociales: el primero por las autoridades eclesiásticas, y el segundo por los mayordomos de la

comunidad. Según Pedro Carrasco, “Uno de los aspectos básicos de las comunidades campesinas de Mesoamérica es la jerarquía cívico-religiosa que combina la mayoría de los cargos civiles y ceremoniales, en un escalafón de cargos anuales (Carrasco,1976:165). En la comunidad, los cargos más altos son los de los mayordomos. Los mayordomos tienen que cubrir una serie de características y obligaciones. Según Frank Cancian:

Cuando ya se hayan casado y construido casa, un hombre es elegible para los cargos de mayordomo, que son casi por completo de carácter religioso. Implican patrocinio de fiestas y la responsabilidad de santos. En algunas comunidades parte de sus obligaciones incluye la abstinencia sexual antes de llevar a cabo rituales importantes. Su oficio normalmente lleva consigo gastos considerables para la bebida y la comida consumida por los demás cargueros y los miembros de la comunidad (Cancian,1996:198).

En San Pedro Nexapa, los mayordomos principales son los delegados y después siguen los mayordomos encargados de recolectar todas las cosas necesarias para la fiesta. Desde la institución eclesiástica, las figuras que representan los cargos religiosos son: el párroco de la Virgen de la Asunción de Amecameca, el padre de la comunidad, sus ayudantes y los gestores. Una figura muy característica es el sacristán.

Los sacristanes son especialistas rituales relacionados con los cargos de mayordomos, y por lo regular son cinco o menos. Pueden ser ayudantes de un sacerdote residente o visitante. En muchas comunidades es una posición de por vida que exente al individuo de las obligaciones de servir en la jerarquía regular (Cancian,1996:201).

En el caso de los ciudadanos de la comunidad, tienen una función dentro de esta organización cívico-religiosa; en el aspecto civil, la función de servir con el objetivo de subir de status social, y en el aspecto ceremonial, se realiza por un voto religioso, por medio del cual se obtiene ayuda espiritual. Desde el punto de vista econó-

mico, las fiestas religiosas populares<sup>55</sup>, son costeadas por la unidad familiar campesina. Según Wolf:

En este sistema, la dirección del culto religioso, incumbe, por turno, a todas las familias de la comunidad. Cada año, un grupo diferente de hombres es encargado de celebrar los oficios religiosos; cada año un grupo diferente asume la responsabilidad de las compras y empleo del alimento, del vino, de las velas, del incienso, de los cohetes y todos los gastos necesarios (Wolf,1996:179).

En este sentido, la unidad familiar campesina cumple la función económica de la reciprocidad. Un rasgo de esta reciprocidad lo pudimos observar a la hora que la comunidad dona alimentos, bebidas o artefactos ceremoniales a los santos. También cuando las unidades familiares sacrifican animales y preparan alimentos para donarlos a las distintas comparsas de música y danzas. Así, para la confección de ofrendas en los altares de la iglesia hay también una reciprocidad de artefactos comprados, cartones de cervezas, rejas de refrescos, platos, vasos, cucharas, servilletas, manteles, sillas, mesas, lonas. Además están los alimentos que se producen localmente como maíz, frijol, haba, calabaza, chile, cerdos, toros y pulque. La reciprocidad conlleva a explorar otros vínculos, los cuales, según Catherine Good: “Estos vínculos de reciprocidad se expresan también en los otros planos: entre los grupos domésticos y el pueblo, y también entre pueblos. En todas las comunidades de la región los miembros dan trabajo o servicio a la colectividad” (Good,2008:92). Por ejemplo, durante el trabajo de campo, observamos la alianza de todas las unidades familiares con los delegados y los mayordomos, así como con las autoridades eclesiásticas para solventar todos los gastos que conlleva organizar la vida ceremonial. Para Margarita Loera el sistema de cargos o mayordomías, vinculadas a las actividades ceremoniales de la comunidad campesina,

---

<sup>55</sup> “Este concepto, de acuerdo con Félix Báez-Jorge, trata de una compleja articulación de fenómenos. Sus coordenadas analíticas son su dimensión histórica, los condicionamientos étnicos y su clase y su anatomía frente a la institución eclesiástica. Se trata de una religiosidad distante de la ortodoxia en la doctrina de la Iglesia, que tiene una pronunciada orientación terrenal. La religión popular enfatiza los aspectos devocionales y protectores, centrada en el culto a los santos; la importante función que desempeñan las imágenes, los santuarios y las peregrinaciones, tienen su origen en la religiosidad barroca” (Broda,2009c:8) (Báez-Jorge,1998:236-241).

juegan una importante función histórica en el presente: “Las mayordomías jugaban, como en la actualidad, el papel de redistribuir en el conjunto social una parte del excedente económico individual o familiar” (Loera, 1981:100). En la antigüedad y en la época actual los sistemas de cargos son una unidad de intercambio y redistribución, es decir, son un módulo de equilibrio y sustento. En palabras de Eric Wolf: “Al igual que un termostato que se mueve bajo la influencia del calor, los gastos religiosos mantienen la riqueza en un estado de equilibrio, al destruir cualquier acumulación de bienes que puede trastornarlo (Wolf, 1996:180).

#### *8. Calendario religioso agrícola*

El sentido de las festividades de los santos gira alrededor de los ciclos calendáricos religiosos agrícolas de las comunidades campesinas. “Además de los santos patronos, durante el ciclo de ceremonias y rituales anuales se celebraba a otros muchos santos, los cuales coincidían en el calendario agrícola con fuerzas de la naturaleza a las que se solicitaba sus favores en torno al calendario anual agrícola” (Loera, 2005:15). En el caso de San Pedro Nexapa, la fiestas patronales relacionadas con el ciclo agrícola son las siguientes: dos de febrero, día de la Virgen de la Candelaria, el momento adecuado para llevar a bendecir a los niños Dios y a las semillas que posteriormente se sembrarán en los campos de cultivo durante los meses de febrero, marzo y abril.

Durante estos meses se celebra el Miércoles de Ceniza, el inicio de la cuaresma y la fiesta al Señor del Sacromonte, así como la Semana Santa en Amecameca y, en general, en toda la región de los volcanes. Los campesinos de San Pedro Nexapa son muy devotos al Señor del Santo Entierro, pues se piensa que es un santo de la renovación de la tierra y brindará su energía caliente para que abran las semillas de maíz. En el mes de mayo, las primeras matas de maíz empiezan a brotar y una corporación de graniceros, o especialistas rituales vinculados con los sistemas de cargos locales de San Pedro Nexapa (ver capítulo siguiente), suben a ritualizar a los distintos templos de montaña y solicitar las lluvias

para los campos de cultivo. Esta práctica ceremonial ancestral consiste en depositar ofrendas para los volcanes y en los distintos altares del paisaje ritual.

En el mes de junio es la celebración de San Pedro, en pleno apogeo de la época de lluvia. El hecho de que llueva ese día es signo de que el santo patrono ha recibido las oraciones, plegarias, votos, mandas y todo el sacrificio por parte de la comunidad. Es el momento clave para que crezcan sanas y fuertes las matas de maíz. Para el mes de agosto y septiembre se recolectan los primeros frutos de la tierra. Es cuando el ciclo del maíz se define, es decir, si el temporal fue muy bueno, los elotes se terminarán de desarrollar, y cuando hubo un mal temporal, los elotes no madurarán. En Amecameca se celebra la fiesta mayor de la Virgen de la Asunción.

En el mes de noviembre la corporación de graniceros sube a ofrendar a los templos de la montaña para agradecer por las cosechas recibidas de maíz, frijol, haba, calabaza, chile y diversos frutos, hongos y plantas comestibles, sostén alimenticio para la comunidad. También es el tiempo de venerar a los ancestros muertos, pues se piensa que una vez al año retornan para tomar un poco de los aromas de las ofrendas que se confeccionan en los altares familiares y en el campo santo. En el mes de diciembre se hace una festividad a la Virgen de Guadalupe y, con esta ceremonia, se cierra el ciclo anual religioso y agrícola de los habitantes de San Pedro Nexapa y Amecameca. Para entender la completud de la vida ceremonial y los ritmos cíclicos de la agricultura y las festividades populares religiosas, presentamos un esquema interpretativo sobre estas actividades<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Agradezco a Margarita Loera por permitirme utilizar la información que se recolectó durante la práctica de campo adscrita al proyecto "Jades y Chalchihuites" de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia. También agradezco a don Jerónimo Tezcacuahtli por su paciencia y tiempo que nos otorgó durante el trabajo de campo. Véase entrevista al especialista ritual realizada el 2 de mayo de 2014 y el diagrama 3.





Foto.18. Fiesta Sr. Del Sacromonte. 2013.



Foto 19. Primeras ofrendas de maíz. 2013



Foto 20. Inicio de siembra. 2013.



Foto 21. Abriendo surco. 2013.

### Entrevista a don Jerónimo Tezcacuahtli:

Miren, [empezó a explicar señalando con su vara de mando]<sup>57</sup> “la cruz de Agua” que es azul. “Esta punta [la central en la parte baja] está puesta sobre la tierra, en el monte, sobre la sierra, plantada en el monte. Esta de arriba es el fuego que hay en el cielo del universo, el sol... Sus bracitos son el agua [señalando al izquierdo], es el primer viento, el otro [señala el brazo derecho] es el segundo viento.

Esto se divide, haz de cuenta que es un círculo [el movimiento, según narraba, es al revés de las manecillas del reloj]. Todo junto es la creencia, es Dios Creador, el Dios que se reviste siempre [con tiras de papel]. El centro [de la cruz] es el cielo.

Aquí en la parte superior va a empezar nuestra cuenta, el día que se viste la cruz, el día tres de mayo. De aquí hasta el brazo izquierdo es el quince de agosto [en Amecameca fiesta patronal de la parroquia de la virgen de la Asunción]. En este

<sup>57</sup> Los corchetes son comentarios nuestros.

tiempo, es tiempo de agua, cuando ya los elotes empezaron a madurar, ya se pueden comer. De este tiempo, a este tiempo [señala del brazo izquierdo y luego la parte de abajo de la cruz] es el día de muertos, ya se puede comer todo, ya son las ofrendas de dos de noviembre. De aquí al otro extremo [señala el brazo derecho], es el dos de febrero.

No veas forma de cruz cristiana, es cruz cuadrada, como la cruz de Tláloc. La mitad derecha [de la cruz] es tiempo de secas [del 2 de noviembre, abajo, al 3 de mayo, arriba, pasando en el centro derecho por el 2 de febrero]. Y mitad izquierda es tiempo de agua [del 3 de mayo a al dos de noviembre pasando por el 15 de agosto, brazo izquierdo]. No existe otoño ni nada de eso. Es tiempo de agua y seca. El Dios que se reviste [de tiras de papel] en una parte es seco y en otra es verde. Está muriendo y reviviendo. Eternamente, siempre, siempre.

El dos de febrero, si eres campesino, empiezas a preparar, se bendicen las semillas. También eso de agua y secas es lo que nos sustenta. Los dos son un sólo tiempo. Y a la vez, como la Santísima Trinidad, son los dos tiempos que nos sustentan. Pero todo junto, los dos, son uno y son cuatro, como la Trinidad ahora que es tres. Son cuatro señores que rigen el mundo [cada uno en un brazo de la cruz, posiblemente un Tlaloque ayudante del dios Tláloc]. Cuatro hijos de la pareja principal, la pareja divina [piensa], Ometeotl.

Dentro de todo el círculo de fiestas, porque son fechas [que evocan un santo o una celebridad católica], que van haciendo los campesinos. Del lado del agua son todas las fiestas que corresponden al crecimiento de las milpas. Y del otro lado, están todos los agradecimientos de las cosechas y el descanso de la tierra. [Del 2 de noviembre al 2 de febrero].

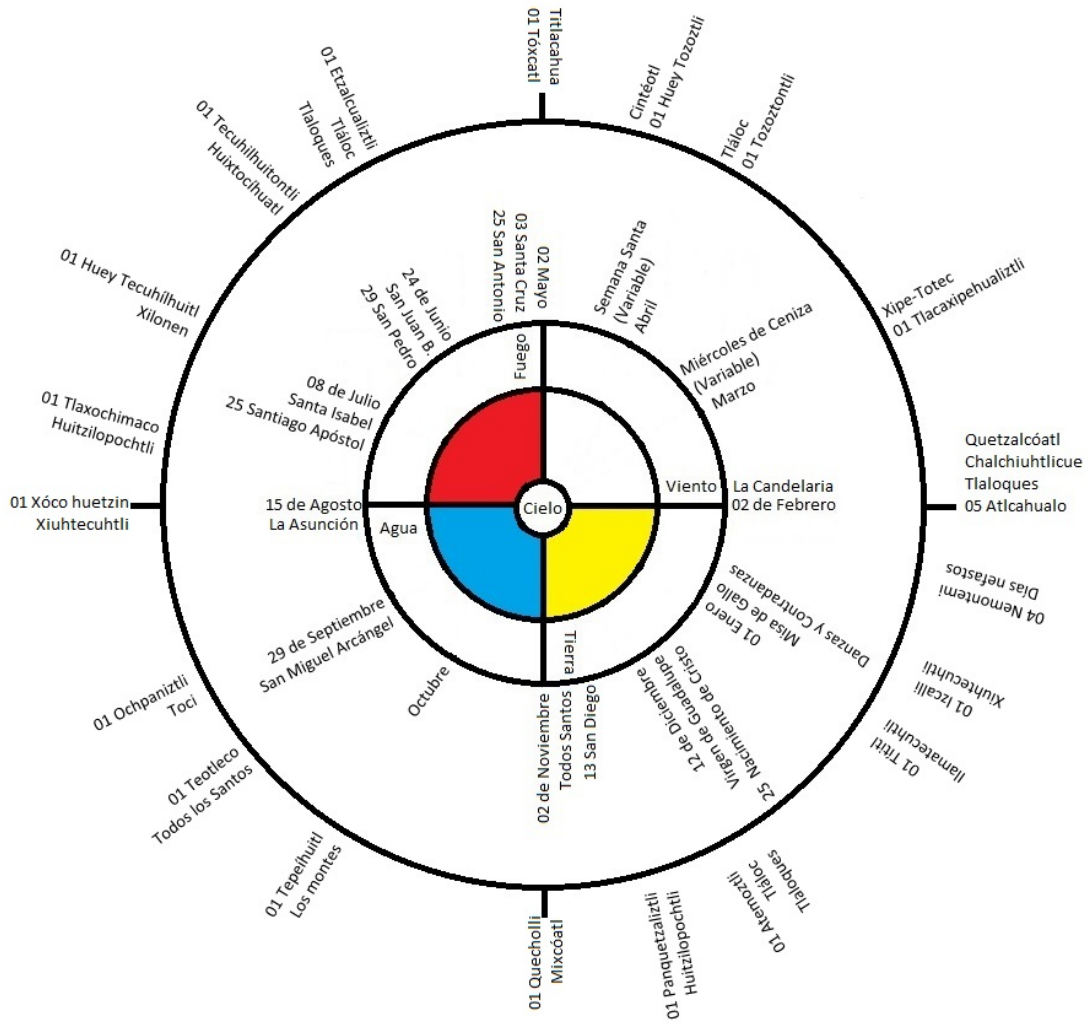
Que el 2 de febrero por lo que hoy festejamos es la cuaresma y las fiestas ya católicas, hasta el tres de mayo [cuando ya se sube físicamente a los templos de los volcanes al mando de otros graniceros]. En esta época la tierra se va a renovar otra vez a preparar y a volver a renacer, para volver a sustentar, no nada más a los humanos, a los animales y a las plantas. [Es el tiempo del dios Xipetotec, “el desollado”, “el cambio de piel de la tierra”, deidad afín a Tezcatlipoca, señor representado en el guajolote blanco, el Totollin, de la cueva del Sacromonte que también representa al agua].

Todo se debe contar, que son 9 lunas del lado que rige el temporal del agua. Contando de abril, no de marzo, abril mayo, junio, julio, agosto, septiembre y noviem-

bre. Es desde marzo hasta la luna llena de noviembre, que prácticamente noviembre se está preparando para cosechar y allí acaba la gestación y ya es el maíz. Nueve meses como nosotros, como los humanos que tardamos nueve meses en gestar o nacer. Entonces son nueve lunas. Esto es respecto a la cruz de temporal. Esta, [señala la otra cruz], también es una cruz, pero no es de temporal es igual pero es referente al sol. Es un círculo con 20 rayos como los 20 meses que componían el año [suponemos que está refiriéndose al Tonalpohualli]. También tiene puntas en las cuatro partes que están repartidas durante todo el año. Pero esto no es el tiempo del temporal, sino es el año. Entonces estas son fiestas de todo el año. Cada rayo lleva amarradas 13 flores y sacas la cuenta de 13 por 20. Te da 269, que era el año. Estas cruces son los dos calendarios que manejaban nuestros antepasados. La diferencia es que ésta es de danzas y la otra de petición de aguas. Pues prácticamente los rituales son los mismos, muy parecidos en petición de permisos, de limpias, porque también se hacen limpias, cuando los danzantes van a las casas o cuando los visitan las gentes, o cuando acaban sus velaciones. Igual que los graniceros cuando hacen las peticiones de permiso, hacen limpias, son iguales. Las alabanzas, casi, casi, son iguales. Yo creo que así como estaban en Tenochtitlan el templo de Huitzilopochtli y Tláloc, así [estas cruces] son su sobrevivencia.

Las costumbres pueden variar de pueblo en pueblo y son válidas unas y otras, pero si ya no se lleva la cuenta ya ni la danza, ni las peticiones tienen razón de ser... (Loera y Hernández, 2015b:89-91).

Esquema 3. Calendario climático y festivo en la comunidad de San Pedro Nexapa y Amecameca.



Fuente: (Loera y Hernández, 2015b:92).

### 9. La familia campesina agrícola y su relación con la ecología del paisaje

La familia campesina ha mantenido un alto grado de dependencia con el ambiente. En esta relación simbiótica “sociedad-naturaleza”, es posible entender por qué el campesino a lo largo de la historia ha logrado mantener un equilibrio con el medio ambiente, fuente de riqueza biológica y cultural, aprovechada al máximo para su subsistencia por medio de la explotación moderada de los recursos naturales, y la práctica agrícola.

La inseparabilidad “naturaleza-cultura” da pie a los saberes locales<sup>58</sup>. Ejemplo de estos saberes locales los ubicamos en la relación que establece la familia agrícola con la “ecología del paisaje”<sup>59</sup>. En San Pedro Nexapa observamos el aprovechamiento de los diversos pisos ecológicos para agricultura, pastoreo, recolecta, cacería y otras actividades relacionadas con el medio ambiente, y que se desarrollan desde el piso más bajo hasta el más gélido.

Estos pisos son clasificados así: semifrío, frío, helado, subnevado y helado. *Piso Ecológico Semifrío*. Tienen una altitud que oscila entre los 2500 msnm y 2600 msnm, la temperatura va de los 13 °C a 15 °C anuales, con una precipitación de agua de 1000 mm. a 1600 mm. Es el lugar idóneo para los bosques subhúmedos y semihúmedos que se extienden sobre la tierra fría rica en *humus*. Esto permite regular la nutrición vegetal, mejora la asimilación de abonos minerales, ayuda al proceso del potasio y el fósforo en el suelo, produce gas carbónico y aporta nitrógeno.

Es aquí donde se han asentado los pueblos de Amecameca y San Pedro Nexapa para urbanizar, industrializar y ocupar el espacio para la agricultura intensiva y extensiva. Respecto a la primera, se desarrolla en áreas de alto potencial, los efectos que produce son degradación del suelo, agotamiento de aguas subte-

---

<sup>58</sup> Desde la etnoecología se puede definir como un “enfoque holístico y multidisciplinario, ha permitido el estudio del complejo integrado por el conjunto de creencias (*kosmos*), el sistema de conocimientos (*corpus*) y el conjunto de prácticas productivas (*praxis*), lo que hace posible comprender cabalmente las relaciones que se establecen entre la interpretación o lectura, la imagen o representación y el uso o manejo de la naturaleza y sus procesos” (Toledo y Barrera, 2008:111).

<sup>59</sup> Hay investigaciones que trataron el tema de las actividades campesinas en distintos pisos ecológicos. Por ejemplo Murra (1975), apoyado en Troll (1958), desde el punto de vista ecológico, desarrolló los términos: “pisos o islas ecológicas” y “archipiélagos verticales”.

rráneas, contaminación por agroquímicos, pérdida de la biodiversidad biológica local (natural y agrícola), emisiones de gases de efecto invernadero, enfermedades de animales, la segunda agota los nutrientes por efectos de erosión del suelo en el sitio agrícola, pierden la retención de aguas en tierras altas (río arriba), degradación de pastizales en áreas comunales, reducción del 'secuestro' del carbono por la deforestación y emisiones de bióxido de carbono en los incendios forestales (*Informe sobre el desarrollo mundial 2008,2007*).

No podemos negar que en San Pedro Nexapa se han hecho presentes todos estos efectos. La mayoría de los campesinos han sustituido el abono natural por los agroquímicos, los cuales producen una serie de problemas ambientales, pérdida de la diversidad natural local y emisiones de gases con efecto invernadero, la contaminación del suelo y el agua. Al paso de los años, la tierra poco a poco envejece y va dejando de producir los nutrientes necesarios para la agricultura. Estas contradicciones se hacen presentes en la comunidad de estudio. Son pocas las unidades familiares campesinas que se rehúsan a utilizar los abonos industriales, porque utilizan el excremento de ganado bovino, estiércol de caballo, estiércol de cerdo y estiércol de algunas aves para fertilizar los cultivos.

Por ejemplo, una estrategia cultural y económica que sí usan y que es altamente sustentable son los patios de traspatio donde se cultivan hortalizas, plantas medicinales, árboles frutales, maíz, y se crían guajolotes, gallinas, patos, vacas y borregos. Esta situación la podemos considerar una economía de traspatio para la supervivencia campesina, que permite a los campesinos obtener alimentos para el sustento familiar y el fortalecimiento de los lazos de unión en la comunidad a través del intercambio recíproco de productos entre diferentes miembros, así como el establecimiento de otras redes con agentes externos (López González, *et al.*,2012:51-62).

La mayoría de las unidades familiares campesinas usan las formas más tradicionales para cultivar la tierra, y se ven íntimamente en una relación con la naturaleza<sup>60</sup>, en la que la tierra es concebida como un ser animado que come, bebe y que, por lo tanto, tiene un cierto nivel de respeto y veneración. Esto lo pudi-

---

<sup>60</sup> Véase cuadro 5, p.102.

mos constatar con aquellos miembros de la comunidad que sobresalen como especialistas ceremoniales, curadores, sobadores o hierberos, porque en ellos se concentra la memoria de su pueblo. Son, por lo general, personas que saben la historia local y cuidan la naturaleza. Por ejemplo, corroboramos que más allá de las actividades agrícolas y de traspatio se desarrollan la recolección y la caza.

En San Pedro Nexapa, tener acceso al bosque, a menos de dos kilómetros de distancia, es una gran ventaja. En este piso observamos la recolecta de plantas medicinales, por ejemplo: árnica (*Heterotbeka inuloides* Cass), se da todo el año y crece de manera silvestre en el campo y a las orillas de los campos de cultivo de maíz. Es útil en la medicina local para limpiar a las mujeres embarazadas o a las que no pueden quedar embarazadas, y para los nervios. La planta es de naturaleza fría por lo que las enfermedades que cura son calientes (Rivera,2010:11).

Los hongos comestibles que se recolectan por los bosques de coníferas, y la barranca de Nexpayantla, son parte de la micología económica de San Pedro Nexapa. Una gran variedad de especies crecen entre los meses de junio a septiembre. Por ejemplo, el más común como alimentación de la familia, así como para la venta en los mercados locales, es el hongo “gachipin”: blanco y negro (*Helvea crispa* o *Helvea lacunosa*), que crece en superficies húmedas donde abunda el musgo, y cerca de los ríos. Es una especie que por ningún motivo debe de comerse cruda, necesita recolectarse en perfecto estado, sin el menor deterioro, y hervirse antes de comerse.

La madera seca es otro producto que se recolecta en los bosques que rodean la mancha urbana de San Pedro Nexapa. Aún la forma más tradicional de calentar los alimentos, agua para consumo, remedios caseros: té o agua de tiempo, el temazcal o baños de vapor se hacen por medio de la fogata o *tlecuil*. Las fogatas son un medio cultural para reunir a la familia y establecer el diálogo, transmitir los saberes y conocer las tradiciones.

La resina de árbol y rajas de ocote se recolecta para consumo familiar, pero también se llegan a vender en los mercados locales. La primera sirve para cicatrizar heridas y la segunda para encender fogatas de aldea. En este mismo espacio, la cacería se puede llevar a cabo. Por ejemplo, los campesinos para mantener

limpios los campos de cultivo, cazan tuzas (*Geomys bursarius*). Las tuzas son moderadamente grandes con tamaños que van de los 12 hasta los 30 cm. de longitud y un peso de unos 100 gm. Todas las tuzas cavan madrigueras en las que pasarán la mitad de su vida. Una señal inequívoca de su presencia es la aparición de montículos de tierra fresca; éstos suelen aparecer en huertos, pastizales y granjas. Les gusta alimentarse de verduras, bulbos y raíces, y por esta razón se les considera una plaga agrícola, siendo parte de la dieta alimenticia de los campesinos.

Recolección de agua miel. Los magueyes (*Agave sp.*) se utilizan para delimitar territorialmente una parcela de tierra de otra. También contribuyen en la erosión de la tierra y, por su belleza estética, forman el típico paisaje mexicano. Esta planta de origen milenario es parte de la economía campesina: esta planta cuando alcanza una edad de madurez se abre durante la fase de luna menguante. Una vez descubierto se comienza a raspar para obtener una savia conocida como agua miel. Esta agua miel se fermenta para producir una bebida embriagante conocida como pulque. El pulque, localmente, es parte de la dieta del campesino, y se usa como remedio para hacer “atole de pulque” que cura la gripe y la tos. En los eventos cívicos-ceremoniales se bebe con símbolo de prestigio.

Recolección de agua. La comunidad se abastece de los deshielos y derrames de agua del volcán Popocatepetl. Estos forman un sistema de distribución de agua potable conocido como Alfredo del Mazo, conformado por los manantiales de Nexpayantla, La Cueva del Negro, Palo Rechino, Provincial y Apitza. Estos manantiales han sido entubados por el municipio de Amecameca y bajan por gravedad para abastecer a otras comunidades como San Diego Huehualco y San Antonio Zoyatzingo. Un grave problema en la actualidad es el desperdicio de agua de lluvia por la pavimentación de las calles de la urbe, lo que no permite captar este recurso y que sea desperdiciado. Una mínima parte de la población ha optado por crear cisternas para captar agua de lluvia y utilizarla. Los ejidatarios han creado, en zonas de reforestación, cajetes para retener el agua y así mantener húmedas las zonas de recuperación forestal.



La comunidad de San Pedro Nexapa desarrolla la mayoría de sus actividades económicas en el piso semifrío, localizado muy cerca de los bosques subhúmedos y semifríos, obteniendo de éstos una cantidad de alimentos suficientes para sustentar la unidad familiar campesina. Sin embargo, conforme sube a otra cota obtiene otros beneficios. Veamos a continuación la relación que sostiene con el piso ecológico frío.

*Piso Ecológico Frío.* La temperatura media anual oscila entre los 9 °C y 10 °C. Las temperaturas son bajas durante todo el año, y las precipitaciones son abundantes, 1700 mm, pero disminuyen a medida que las nubes ascienden por las laderas de la montaña y descargan su humedad. El paisaje ecológico es habitado por los bosques de alta montaña semihúmedos, principalmente por pinos de oyamel, pinos reales y ocote. Estos boques subhúmedos, constituidos por bosques mesófilos como el pino blanco y el pino *ayacahuite*, cubren las laderas más altas de las montañas sobresalientes de la región. La importancia de los bosques es que por medio del proceso de fotosíntesis capturan dióxido de carbono atmosférico (CO<sub>2</sub>), lo fijan a sus estructuras vivas y parte de éste lo acumulan en la biomasa, lo transfieren al mantillo en descomposición y al suelo; de esta manera constituyen reservas de carbono, propiciando el crecimiento de musgos, líquenes y hongos.

La actividad en este espacio es la agricultura y tiene una serie de saberes ambientales locales muy detallados. En los saberes agrícolas campesinos se les conoce localmente como “yelomitl” o “yomitl”<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> La palabra debe estar deformada y probablemente está asociada con la fiesta de *Xilomalixtli*. El nombre sugiere que se ofrecen las primicias, los jilotes de los terrenos de riego (*tonamil*). Se trata entonces de una consagración de las mazorcas cuyos granos se utilizarán para la siembra, ceremonia semejante a la bendición de las semillas que hoy se hace (Anders, 1991:193).



Foto 22. Sistema de milpa. 2014. La carretera, el bosque de pino semihúmedo y el volcán Popocatepetl elementos importantes del paisaje.



Foto 23. Campesina recolectando habas. 2014.

Es una práctica agrícola campesina que se relaciona con el ciclo agrícola, el calendario ritual religioso y el piso ecológico frío. Los campesinos, el dos de febrero descienden a la Parroquia de la Asunción, o ascienden al Santuario del Sacromonte, a bendecir las semillas, acompañados del Niño Jesús. Una vez que se han santificado y han reposado en los altares familiares, ascienden a los campos de cultivo, localizados entre los 2700 msnm y 3100 msnm

En estos puntos montañoses fríos, húmedos y con poco calor, se siembran las primeras semillas. La sabiduría local comenta que esta práctica agrícola se lleva a cabo, desde tiempos ancestrales, con el objetivo de obtener alimentos antes de lo marcado por el calendario agrícola de temporal, y para asegurar alimentos por si no se tiene una buena temporada de lluvias y de cosechas en el paisaje ecológico semifrío, donde se siembra la mayor parte de las semillas.

Es común observar en este piso ecológico campos de maíz, cebada, haba, frijol y avena. Es importante resaltar que existe un tipo de semilla resistente a las condiciones climatológicas de este piso frío. Esta semilla es de color azul y se definió, en una entrevista a un campesino de la región, como violenta, metafóricamente, es decir, resistente y apta para un clima frío. Los campesinos con el paso del tiempo la han domesticado y bioadaptando a dicho piso ecológico. Esto se puede considerar una estrategia que combate la problemática del cambio climático y la alimentación.

La recolecta de plantas medicinales es más precisa, por ejemplo, en este punto del paisaje donde la humedad abunda y pequeños riachuelos se forman, crece una planta conocida localmente como la “hierba de pollo” (*Commelina diffusa*), tiene una flor amarilla, raíces finas, hojas chicas y redondas, es útil para curar garganta, vomito, anginas y diarrea. Esta planta es de naturaleza fría, por eso cura las enfermedades que son calientes, es decir, las que elevan la temperatura corporal (Rivera,2010:16)

La recolecta de hongos en este piso es abundante. Los campesinos recojen ejemplares muy grandes en el mes de agosto: por ejemplo, el hongo *mazayel* (*Agaricus augustus*), también conocido en el lenguaje de los hongos como champiñón de monte o champiñón grande; la cabeza es de color café, el pie de color

amarillo, y es parte de la dieta campesina, aunque también se comercializa en las plazas y mercados de la región. La recolecta de “vara perlilla”, planta perenne, su periodo de floración se presenta de junio a octubre, fructifica de enero a febrero y la etapa vegetativa ocurre de marzo a junio. La época de recolecta comienza en julio y termina en diciembre; esta vara es empleada en la unidad doméstica para elaborar escobas rústicas, y artesanalmente se confeccionan canastas y figuras navideñas.

La recolecta de madera seca, resina del árbol de ocote y rajas del mismo ejemplar son otras actividades empleadas por los campesinos, sin embargo, este piso ecológico del paisaje se ha visto drásticamente transformado y amenazado por la tala ilegal de maderas preciosas, las cuales son adquiridas en el mercado en cantidades muy altas de dinero. La otra razón de su uso es la obtención de carbón, actividad que poco a poco ha ido generando estragos en la naturaleza y problemas de legalidad con las comunidades cercanas a esta cota. La deforestación es un grave problema ambiental en la región de estudio y en todo el territorio mexicano. La principal razón por la que se mantiene en vilo una lucha latente entre los campesinos y los talamontes son los permisos otorgados por las autoridades estatales, las cuales se han visto corrompidas por el crimen organizado. Por lo tanto, los campesinos, sufren las imposiciones que emergen de los parques nacionales y autoridades estatales, prohibiéndoles recolectar ciertas especies del bosque y la asistencia a sus lugares ancestrales<sup>62</sup>. La cacería es otro problema que ha ido mermando especies endémicas de la región biocultural de los volcanes.

---

<sup>62</sup> Para una revisión sobre la literatura existente sobre las causas de la deforestación en México y el mundo; desde una perspectiva econométrica que permita focalizar patrones de deforestación en México (Cfr. López,2012).



Foto 24. Sistema de siembra “yelomitl” o “yomitl” a los 3100 msnm. 2014.



Foto 25. Campesina vendiendo “vara perlilla”. 2010.

Por ejemplo, las liebres, las serpientes de cascabel y las aves han ido disminuyendo por la caza y por el aumento de la población y por las exigencias del mercado externo, consumidores potenciales de carne de víbora por sus propiedades anticancerígenas.

*Piso Ecológico Helado.* Está considerado entre los 3200 msnm y 4100 msnm. El clima anualmente es de 5<sup>o</sup> C. El territorio alberga un bosque de pino *hartweggi*, uno de los mejor acondicionados para resistir heladas nocturnas del clima agreste de la alta montaña mexicana. Esto permite formar líneas de árboles de alpina en la mayoría de las montañas más altas del país. La importancia ecológica de este ejemplar radica al marcar el límite altitudinal arbóreo del territorio mexicano.

Las condiciones climáticas la altitud y la latitud se van tornando cada vez más agrestes. Esto no ha sido un impedimento para los campesinos de San Pedro Nexapa. Las actividades que desarrolla en este piso ecológico son cada vez más limitadas. Por ejemplo, se realizan extensas caminatas para recolectar madera seca y resinas: fuentes de energía y calor. También se recolectan diversas especies de hongos, base de la dieta alimenticia de temporal. Uno de los ejemplares más vistos por los parajes es el “hongo venadito” (*Amanita calyptroides*), el cual crece en temporada de secas, pero por las altas concentraciones de humedad en el ambiente es posible recolectarlo en el mes de mayo.

Recolecta de “hierba popotillo” (*Muhlenbergia cuadridentata* (Kunth) Trin. POA). La época de recolección es en tiempo de invierno. Se extiende sobre suelos arenosos, predominando en el pastizal alpino y en el bosque de pino *hartweggi*. Tiene un alto valor ecológico porque retiene el suelo y el agua, además guarda un hábitat especial para otras especies que sirven de alimento a algunos herbívoros. Esta hierba sirve para confeccionar “escobas de cambray”, utilizadas en las labores domésticas, y vendidas en los mercados locales, tienen un alto valor cultural: entre los especialistas ceremoniales de San Pedro Nexapa son parte de la parafernalia ritual, y se emplean para barrer los templos de la montaña, levantar sombra de difuntos (por caída de rayo) y expulsar aire de relámpago, trueno y centella;

en las ceremonias cívico-religiosas: a la novia recién casada se le obsequia una “escoba de cambray”, símbolo de pureza<sup>63</sup>.

Recolecta de hierbas medicinales. Es el hábitat perfecto para la conocida “hierba del sapo” (*Eryngium comosum*). Es un auxiliar en el tratamiento de inflamación de la garganta, quemaduras, dolor de cabeza, calentura, dolor de riñones e inflamación estomacal. También ayuda para limpiar el colesterol de las venas (Rivera,2010:17). Es un excelente diurético y afrodisiaco para provocar las contracciones de la matriz (Martínez,1992:179).

Los problemas ambientales que más han afectado a este piso ecológico son el pastoreo con rebaños de toros; la tala clandestina y la extracción de madera para la elaboración de papel; así como la destrucción de especies vegetales y animales, considerados en vías de extinción. Todas estas problemáticas son visualizadas por el Parque Nacional Izta-Popo, porque dicho piso helado se localiza en un Área Natural Protegida. La CONANP se ha valido de los saberes ambientales locales de los campesinos de San Pedro Nexapa para combatir la deforestación y, por lo tanto, de la extinción genética de muchas especies, por medio de la conservación y la protección de la naturaleza. Así, pues, el Parque Nacional es considerado una fuente de trabajo que genera empleos en la comunidad de estudio.

Sin embargo, la comunidad y el Parque se encuentran en una constante discusión por la conservación y el uso de los recursos naturales. Cada parte ocupa una lógica como mejor le convenga. En este sentido, el campesino ha buscado la preservación de la naturaleza vía la sustentabilidad.

---

<sup>63</sup> En la época prehispánica, la escoba se asoció con la fiesta de *Ochpaniztli* o “Barrimiento”. Era tiempo de asear casas, templos, caminos y lagos; asociada con la renovación y la cosecha. Por otra parte, la escoba se relacionó con la diosa *Tlazolteotl*, “comedora de inmundicias” o de la basura, símbolo de purificación. En la lámina número 17 del *Códice Fejerváry Méyér*, *op. cit.*, aparece la advocación encima de una escoba. En la lámina número 30 del *Códice Borbónico*, el numen se presenta tomando una escoba en la fiesta del barrimiento (Anders,1991:fol.17)



Foto 26. "Hierba popotillo", "bosque alpino" y "volcán Popocatepetl". 2013



Foto 27. Recolecta de "hongo venado". 2011.



*Piso Ecológico subnevado.* Es uno de los pisos ecológicos más agrestes. Tiene una altura de 4000 msnm. Algunos manantiales perennes hacen su aparición en este nivel, alimentados por los deshielos y los temporales por la lluvia. En esta zona los arroyos principales tienen su origen desde los vértices del glaciar, juntándose aguas abajo con los diversos drenes superficiales de este tipo altitudinal. El límite forestal está marcado en el paisaje: cambio ecológico que delimita el mesomonte de la alta montaña. El límite arbóreo es la respuesta a las bajas temperaturas (Montero,2004:14-15).

No hay bosque, excepto zacatones, pastos y epífitas. Habitan coyotes, conejos, gatos monteses y ratones de campo. Desde el punto de vista ecológico surge una pregunta ¿El campesino sostiene una relación con el penúltimo piso ecológico del paisaje? Si es así, ¿qué tipo de relación es?, ¿para que sirve? y ¿cómo funciona?

En este espacio donde la vegetación es escasa, pero el agua es abundante, se desarrolla una actividad muy ancestral de origen mesoamericano. Esta convivencia es de índole ritual y consiste en realizar rituales dedicados al agua y a la montaña, y solicitar las lluvias con el objetivo de obtener buenos temporales para los campos de cultivo, el sustento humano y la vida vegetal y animal del entorno.

Esta comunicación ritual con la naturaleza es la vía de la resiliencia campesina más antigua, y asegura la unidad de la comunidad campesina y el paisaje ritual, por medio de la reciprocidad, entrega y circulación de la energía que se refleja en las ofrendas que se depositan en los altares de montaña. En el siguiente capítulo se tratará el tema de la cosmovisión y la ritualidad en Mesoamérica.



Foto 28. Límite entre el mesomonte y la alta montaña. 2013.



Foto 29. Relación ritual con la alta montaña. 2013.

## Capítulo IV. Rituales contemporáneos

### 1. *El ritual y su finalidad*

Los rituales contemporáneos que se realizan en el poblado San Pedro Nexapa han pervivido, desde la época prehispánica hasta el presente, porque dicha comunidad de carácter campesino ha tenido un fuerte lazo de convivencia con la naturaleza. Esta relación milenaria con el entorno biofísico ha creado un particular sistema de creencias y tradiciones, modificados a través del tiempo y por el contacto con otros grupos que se doblaron a dicha localidad. En específico, con el aparato represivo de la Corona española que desmanteló la región prehispánica. Sin embargo, los rituales a la naturaleza de corte mesoamericano se vieron disminuidos, pero emergieron los cultos populares que se acoplaron a la liturgia católica, los símbolos dominantes y los santos católicos.

...los santos venerados por los pueblos indios se imaginan vinculados a las entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal: en tal dimensión, son parte sustantiva de las cosmovisiones. De tal manera,...el Sol, la Luna, el cielo, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los cerros, se refieren directamente asociados al culto a los santos, se incorporan a las hagiografías locales. Con su arcaica configuración luminosa defienden los perfiles singulares de estas devociones populares, cohesionadas y dinamizadas al margen del canon eclesiástico; y es precisamente al antiguo sustrato cultural mesoamericano a donde debe acudir para explicar, de manera complementaria, esa riquísima veta del imaginario colectivo en el que los héroes culturales, ancestros y deidades locales se asocian (o confunden) de manera selectiva, con los santos, en la infinita dimensión del tiempo mítico (Baez-Jorge,1998:56).

El culto y veneración a la montaña, entre los campesinos de San Pedro Nexapa, se encuentra enmarcada en el canon eclesiástico, y para entenderlo debemos explicar la perspectiva que tienen los campesinos sobre la percepción del trabajo ritual o ceremonial, de la ofrenda o depósito ceremonial y sobre la construcción del

paisaje a partir del ritual y la ofrenda. En estas páginas se analizarán los rituales conocidos como “peticiones de lluvias”.

Dentro de las tradiciones populares de San Pedro Nexapa sobresale la de los rituales de petición de lluvia llevados a cabo, en principio, en los altares domésticos, y posteriormente en los templos ubicados en las cimas de las montañas. Los rituales de pedimento tienen una estricta organización social de carácter vertical, nombrada en este trabajo como “mesa granicera”. La mesa granicera está comandada por un caporal: persona mayor, casada; y por lo general, ha ocupado cargos administrativos y ceremoniales en el interior de su comunidad, además de ser altamente reconocido por la población, y en particular por las familias campesinas de organización social con carácter horizontal, y que apoyan y sostienen a la mesa granicera. La mesa granicera se constituye por especialistas rituales, nombrados en este trabajo como el “ramal de graniceros vivos”, situados en una dimensión sagrada-profana; por otra parte, la mesa granicera está compuesta por la dimensión sagrada (o topografía de los muertos), es decir el “ramal de graniceros muertos”. El “ramal de graniceros muertos” se conforma por: potencias, fuerzas naturales, santos católicos y difuntos, los cuales viven en la dimensión sagrada, longitud que se visualiza en el paisaje entendido como morada (ver más adelante sobre la cuestión del paisaje ritual).

Los rituales de petición de lluvia se organizan en tiempo y espacio. El tiempo de los rituales se mide por medio del ciclo agrícola, aunado al calendario católico. Los rituales se comienzan a realizar el día dos de febrero, cuando las semillas de maíz, calabaza y frijol reciben la bendición en el templo católico. Posteriormente, sucede el fenómeno meteorológico, o cambio estacional del sol, entre los días que van del 20 al 22 de marzo, en el equinoccio de primavera, momento exacto para sembrar las semillas sobre la superficie de la tierra. Por consiguiente viene el mes de mayo, especialmente el día tres, fecha dedicada a la fiesta de la Santa Cruz, pegada al periodo más seco del año, tiempo preciso para realizar los rituales de petición de lluvia. Para los meses de junio-agosto se esperan las lluvias y se celebran rituales católicos dedicados a los santos como son San Juan, el 24 de

junio; San Pedro, el 29 de junio; y a las vírgenes como la Virgen de la Asunción, el 15 de agosto.

Paralelamente se realizan rituales de agradecimiento en las cimas de los cerros o en los altares domésticos por las primicias recibidas. Durante los meses de agosto-diciembre se cosechan los alimentos sembrados. En especial, a finales de octubre y principios de noviembre se hacen ofrendas a los difuntos en los altares domésticos y en el campo santo. Finalmente, se vuelve a ascender a las cimas de los cerros durante los meses de noviembre y diciembre, y hacer los rituales de agradecimiento por el total del temporal, bueno o malo.

La organización de los rituales, en el paisaje ritual, se da por medio de una construcción culturalmente transformada a través de la historia. Esta transformación, delimitación o apropiación del territorio se logró a partir de la explotación del medio ambiente y la emergencia de una cosmovisión girando alrededor del ritual, y que tiene como función moldear dicha delimitación, entregando algo a cambio. La relación entre el ser humano y el paisaje, históricamente construido, es una relación de reciprocidad que se materializa con las ofrendas, una especie de lenguaje visual que el ser humano imprime sobre el territorio (Véase más adelante sobre el aspecto de las ofrendas). Por lo tanto, si no se llevara a cabo el ritual, el espacio sagrado no existiría como tal.

En este sentido, los rituales se construyen a partir de la organización del paisaje ritual (espacio ritual), resultado de dos tipos de experiencias diferentes sobre el mundo: la de los seres humanos, y la que se atribuye a la topografía de las potencias, los santos y los difuntos. Por esto, el paisaje ritual puede observarse en la ofrenda, los objetos ceremoniales y símbolos utilizados durante los procesos rituales. Este paisaje ritual es construido mediante una serie de contenidos rituales como los cantos, oraciones y plegarias.

Para entregarnos al análisis de los rituales contemporáneos, debemos enmarcar una serie de preguntas que nos permitirán acercarnos a la percepción de los especialistas rituales y campesinos de la región de estudio. Estos cuestionamientos se darán en torno al ritual, al cual deseamos interrogar y responder a par-

tir de una serie de teorías conocidas como: “ritos de pasaje”, “modelo autónomo del ritual” o “giro lingüístico del ritual”.

Los objetivos de los rituales son diversos y multisignificativos, son actos formales a través de los cuales se construye la tradición, la memoria y el mundo. “[...] los sujetos que actúan en el ritual interpretan los mensajes simbólicos que se emplean con el fin de construir, memorizar, transformar sus propios conceptos del mundo y de sí mismo” (Iwaniszewski,2008:28). Es decir, que “realizar un rito es «crear» el mundo” (Nehurat,2010:100). A través del ritual se mantienen activos los saberes tradicionales locales de carácter biocultural, que se transmiten vía la experiencia y la tradición oral. Esto permite que los rituales generen en la *communita* un alto grado de respeto hacia el medio ambiente en general, con el objetivo de preservar los ciclos de la naturaleza, el agua, la vida y la muerte.

El equilibrio ecológico sería otro de los objetivos que tienen los rituales, porque en la práctica ritual y el trabajo agrícola, el hecho de que se mantenga una estrecha relación con el ambiente permite la subsistencia de la comunidad, de las especies en general y del orden cósmico y sagrado. Los rituales, en general, crean el orden a través de normas. El mundo que crean los dirigentes rituales de San Pedro Nexapa es precisamente aquellos que la Antropología ha clasificado como rituales de paso, porque indican una transformación del tiempo calendárico, pero también pueden ser rituales de fertilidad, ya que tienen lugar en el ciclo de la vida. “Pues además de su objeto general que es asegurar un cambio de estado o el paso de una sociedad mágico-religiosa o profana a otra, cada una de estas ceremonias tienen su propio objetivo” (Van Gennep,2008)

## *2. El ritual y sus dimensiones*

Al acercarnos a la vida ceremonial de los campesinos de la región de estudio surgió la pregunta ¿qué es el ritual? Para responderla, nos apoyamos teóricamente en una serie de autores reconocidos en el campo de la Antropología y la Historia de las religiones.

A los rituales contemporáneos de San Pedro Nexapa los enmarcamos en la corriente teórica conocida como “ritos de pasaje”. Esta teoría, consolidada por Arnold van Gennep, nos permitió interpretar nuestro análisis en las siguientes categorías: 1) rituales dinamistas, 2) rituales positivos y 3) rituales indirectos.

Antes de iniciar a desarrollar dichas categorías debemos de plantear que el ser humano ha tenido desde siempre una conexión muy estrecha entre el mundo profano y el sagrado, lo que ha permitido diseñar una transición del uno al otro, precisando un periodo intermedio. Esto se puede comparar con las etapas de la vida individual del ser humano donde las edades, rangos, estatus y ocupaciones están separadas, con rituales de paso, acompañados de actos especiales. Pasos que no se refieren exclusivamente al ser humano sino también al cosmos.

En el universo hay etapas y momentos de transición, marcha hacia delante y estadios, de detención relativa, de suspensión. También se deben relacionar con las ceremonias de paso humanas las que se refieren a las transiciones cósmicas: de un mes a otra (ceremonias de la luna llena, por ejemplo) de una estación a otra (solsticios, equinoccios) de un año a otro (día y Año Nuevo, etc.) (Van Gennep,2008:16).

Los “ritos de pasaje” se dividen en la teoría animista y la teoría dinamista. Nuestro enfoque se perfila por la teoría dinamista, la cual propone que los ritos son de carácter “positivo”, “negativo”, “directo” e “indirecto”, por las siguientes razones. Los ritos indirectos son:

[...]es una especie de choque inicial, que pone en movimiento una potencia autónoma o personificada, o toda una serie de potencias de ese orden, por ejemplo, un demonio o una clase de espíritus, o una divinidad, las cuales intervienen en beneficio de aquel que ha realizado el rito: voto, oración, cultos en el sentido habitual de la palabra, etc. El efecto del rito directo es autónomo, el rito indirecto, por reacción (Van Gennep,2008:21).

En el caso de los graniceros vivos de San Pedro Nexapa, podemos interpretar a los rituales contemporáneos como rituales indirectos. Estos rituales indirectos po-

nen en acción a las potencias, las fuerzas naturales, graniceros muertos y santos que intervienen por el beneficio de la comunidad, las familias campesinas y la mesa granicera, los cuales han ejecutado el rito: oraciones, cantos, plegarias y ofrendas. A su vez, son ritos positivos o de voluntad (voliciones traducidas en actos).

Por otra parte, vamos a entender al ritual desde la perspectiva teórica de Edmund Leach, él cual propuso que el concepto de ritual contiene una dimensión polisémica. En un esfuerzo por describir el ritual, Leach, nos permite acercarnos a una interpretación de carácter estructuralista, seguida por Danièle Dehouve, ambos, fuertemente influenciados por la antropología estructuralista levistosiana. En la obra *Sistemas políticos de la Alta Birmana*, Leach, hace el esfuerzo por definir el ritual desde tres dimensiones: 1) el ritual como un aspecto comunicativo, 2) el ritual como una versión ideal, y 3) el ritual y el mito como un medio de expresión de ideas.

En primer lugar, el ritual tiene un aspecto comunicativo o expresivo: “[...] las actividades rituales y los procesos mediante los cuales los hombres —a través de sus capacidades innatas y de las mediciones culturales— se transmiten mensajes e información” (Díaz,1998:274). El ritual es un discurso que comunica, en palabras de Danièle Dehouve: en el ritual “todo habla”; y en el discurso de Turner: en el ritual “todo es simbólico”.

En segundo lugar, el ritual como versión ideal simboliza la pauta estructurante, los principios de la organización social, lo cual extiende su explicación al punto número tres: el ritual comunica lo mismo que el mito, éste con palabras, aquél, en forma de acción. “El ritual y la mitología «representan» una versión ideal de la estructura social. Es un modelo cómo la gente supone que debe de estar organizada su sociedad pero *no* es necesariamente la meta hacia la que esfuerza” (Leach,1975:308-309). Para Leach “el mito implica ritual, y el ritual implica mito, son una y la misma cosa: «el mito considerado como una exposición en palabras dice lo mismo que el ritual considerado como una expresión en forma de acción»” (Leach,1975:35). Respecto a las acciones y los rituales: “El ritual no denota un tipo de acción, sino un aspecto de casi cualquier acción. Así, una acción dada puede contener, por lo menos, dos aspectos significativos: el ritual: —que «dice» o



comunica información a través de pautas simbólicas—, y el técnico— que establece o busca establecer relaciones intrínsecas por casualidad” (Díaz,1998:239).

En concreto, el ritual como acción comunicativa, transmite la información de los individuos que participan en cualquier acción, en particular su estatus. El ritual, por lo tanto, “«sirve para manifestar el estatus del individuo en cuanto persona social en el sistema estructurado en que se encuentra en el momento actual»” (Leach,1975:33). Por esta vía, el ritual es una forma de exposición simbólica del orden social o, mejor dicho, de la estructura social.

### 3. *El ritual y sus elementos*

Una segunda pregunta que trataremos de responder, es ¿cuál es el contenido de los rituales? Los rituales contemporáneos analizados en este trabajo de investigación se compone de secuencias ceremoniales. “Las secuencias ceremoniales son las que acompañan el paso de una situación a otra y de un mundo (cósmico o social) a otro. Dada la importancia de estas transiciones, considero legítimo distinguir una categoría especial de *ritos de paso*, los cuales se descomponen al analizarlos en *ritos de separación*, *ritos de margen* y *ritos de agregación*” (Van Gennep,2008:25). Y de rituales que se llaman ritos de pasaje, clasificados en: 1) ritos preliminares (separación), 2) ritos liminares (margen) y 3) ritos posliminares (agregación).

En este sentido, los rituales en estudio se pueden interpretar como rituales preliminares o de separación. Según Víctor Turner: “La primera fase (de separación) comprende la conducta simbólica por la que se expresa la separación del individuo o grupo, bien sea de un punto anterior fijo en la estructura social, de un conjunto de condiciones culturales (un «estado»), o de ambos [...]” (Turner,1988:101).

En nuestro caso de análisis, el especialista ritual, en concreto el caporal del grupo, al iniciar en el mes de mayo se separa de todas las actividades políticas-administrativas, cívico-religiosas, que se llevan a cabo en la vida cotidiana. Gradualmente, los graniceros vivos y las familias campesinas se van separando de las

actividades que ordenan la esfera profana. En conjunto, abandonan el paisaje urbano para integrarse al paisaje ritual. Ellos entran en una fase de ayunos, abstinencias sexuales, votos y en un estado de vigilia.

La segunda secuencia ritual, denominados ritos liminares, según Víctor Turner este periodo interpretado por él como “liminalidad”, o *personae* liminales, está cargado de atributos.

Los atributos de la liminalidad o de los *personae* liminales («gentes de umbral») son necesariamente ambiguas, ya que esta condición y estas personas aluden o se escapan del sistema clasificatorio que normalmente establecen las situaciones y posiciones en el espacio cultural. Los entes liminales no están ni en un sitio ni en otro; no se les puede situar en las posiciones asignadas y dispuestas por la ley, la costumbre, las convenciones y el ceremonial. Así, la liminalidad se compara frecuentemente con la muerte, con el encontrarse en el útero, con la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad, la soledad, y los eclipses solares o lunares. La conducta de las gentes de umbral suele ser pasiva o sumisa, deben de obedecer implícitamente a sus instructores y aceptar cualquier castigo que pueda afligírseles, por arbitrario que sea, sin la menor queja (Turner, 1988:102).

Los graniceros vivos, en especial el caporal del grupo, durante los rituales de petición es una *personae* liminal o agente de umbral. Se encuentran en una situación ambigua porque no se encuentran ni en el espacio urbano ni en el paisaje ritual. Todo esto sucede durante el mes de mayo, sobre la cima de los cerros, interpretado aquí como el tiempo y espacio de las potencias, fuerzas naturales, difuntos y santos. En estas coordenadas, los agentes de umbral se encuentran a disposición de los “señores del monte”. Un “no espacio” y un “no tiempo”, donde los agentes de umbral interactúan con los “guardianes del temporal”, es el sueño. Allí, los fenómenos meteorológicos animados entablan diálogos, desatan batallas y realizan encuentros personificados con los especialistas rituales, los cuales viajan a la topografía de la muerte para recibir los mensajes que emiten las divinidades.<sup>64</sup> Des-

---

<sup>64</sup> Para poder acceder al mundo invisible, la gente de umbral debió de ejecutar previamente un ritual de agregación o de hospitalidad al otro mundo. Estos por lo general se realizan en los tem-

pués del “viaje onírico” regresan al tiempo y espacio de los mortales y discuten e interpretan en grupo los códigos que fueron entregados por los graniceros muertos. Estas indicaciones se deben de llevar a cabo, de lo contrario su vida corre peligro, son situaciones de vida y muerte. Una vez que se depositan las ofrendas en el paisaje ritual, la gente de umbral se debe dirigir a las potencias con respeto, sumisión y tristeza, al punto de soltar el llanto; de lo contrario, los graniceros muertos no recibirán las ofrendas.

Durante esta segunda frecuencia ritual, la comunidad o *comitatus* surge de forma reconocible, porque se identifica como una sociedad, “[...] sin estructurar o rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada, de individuos iguales que se someten a la autoridad genérica de los ancianos que controlan el ritual” (Turner, 1988:103). En este sentido, la comunidad campesina durante la fase liminal muestra un gran sentido de unidad, fraternidad, compañerismo y homogeneidad. Esto se puede ver con la redistribución de los alimentos en las ofrendas, en el trato al próximo durante los rituales, así como en la solidaridad que se visualiza a la hora de hacer actividades en grupo. En el ritual nada es para sí, al contrario, se integra a todos los sujetos sociales presentes. Es una visión totalizadora o, mejor dicho, monista, donde se integran todos los elementos de la vida social profana y la vida ceremonial.

La tercera secuencia ritual se conoce como ritos de agregación. Según Víctor Turner, ritos de “reagregación o reincorporación” es cuando se consuma el paso de un estadio a otro. “El sujeto ritual, ya sea individual o colectivo, se halla de nuevo en un estado relativamente estable y, en virtud de ello, tiene derechos y obligaciones *vis a vis* otros de tipo claramente definido y «estructural», de él se espera que se comporte de acuerdo con ciertas normas dictadas por la costumbre y ciertos principios éticos vinculantes para quienes ocupan posiciones sociales en un sistema de tales posiciones vinculantes” (Turner, 1988:107).

---

plos de la montaña. Allí, en la cima de los cerros, en las cuevas y manantiales, al pie de las cruces donde se localiza sentada la potencia, se comparte un poco de la ofrenda dirigida a los ancestros con la comunidad. Se toma un poco de comida y bebida alcohólica. “[...] comer o beber con un muerto agrega a la comunidad de los muertos permitiendo por consiguiente viajar entre ellos sin peligro [...]” (Turner, 1988, 229).

En nuestro estudio de caso, hasta que se consuma el paso de una estación de secas a una de lluvias, los especialistas rituales, la mesa granicera, las familias campesinas y la comunidad, se hallarán en un momento de estabilidad. El hecho de que cambie la estación y se logre propiciar la lluvia asegura la supervivencia de la economía de la comunidad campesina. Este paso se agota cuando se recolectan las primeras cosechas del campo. En ese momento, el caporal del grupo se integra a sus actividades cotidianas. Él comprueba que el proceso ritual ha surtido efecto y la comunidad reconoce su trabajo.

En general, el ritual puede estar integrado por una multiplicidad de elementos, por ejemplo: 1) repetición, 2) acción, 3) comportamiento «especial», 4) orden, 4.1) reglas y guías, 5) estilo presentacional evocativo y puesta en escena, 6) dimensión colectiva, 6.1) dimensión pública, 7) felicidad e infelicidad, 8) multimedia, 9) tiempo y espacio singulares (Díaz, 1998:226-227). Estos elementos dependen de la interpretación directa del antropólogo sobre el ritual.

Un elemento que se nos hace indispensable ubicar en este trabajo es el “lenguaje ritual”, analizado más adelante, cuando hablemos del tema de las ofrendas, que de acuerdo con Danielè Dehouve son rituales orales. Por el momento sólo diremos que el lenguaje ritual de los graniceros vivos es un lenguaje de carácter biocultural.

#### *4. Análisis de contenido del ritual*

En este estudio integraremos los elementos que propone Daniel Dehouve para el análisis del contenido del ritual. En el siguiente apartado hemos enumerado, en la totalidad del ritual, 18 episodios rituales. Dentro de los cuales, debemos aclarar que los *actos rituales* o las secuencias de preparación, corresponden a los números 2 y 4; el *recorrido ritual*, así como el tiempo y espacio sagrado, corresponde al número 3, mientras que el *objetivo: destinatarios*, pertenece a los números: 5, 6, 7, 8 y 9. En este análisis del ritual, los actores rituales, especialmente los sacrificadores, que son los graniceros, aparecen prácticamente en todas las frecuencias ceremoniales. En cambio, la víctima y el sacrificante, no se aparecen. Sin embargo,

podemos plantear que los asistentes a los rituales ocupan el papel de víctimas, pues simbólicamente entregan su energía a los cerros.

Al final de este apartado aparecerá una serie fotográfica aludiendo a cada uno de estas categorías de análisis del ritual.

Cuadro 6. Análisis del ritual.

Ritual		Objetivo:	
1 <sup>a</sup> ) Episodios		1 <sup>b</sup> ) Destinatario	
2 <sup>a</sup> ) Acto ritual		2 <sup>b</sup> ) Víctima	
3 <sup>a</sup> ) Recorrido ritual	3.1 <sup>a</sup> ) Tiempo ritual	3) Actores rituales	3.1 <sup>b</sup> ) Sacrificador
	3.2 <sup>a</sup> ) Espacio ritual		3.2 <sup>b</sup> ) Sacrificante

Fuente: Danielè Dehouve, *Curso categorías de la Antropología para el estudio del ritual*, México, Universidad Iberoamericana, 3, 4, 10, 11 y 12 de octubre del 2011.

Los graniceros de San Pedro Nexapa configura la segunda etapa de este análisis etnográfico. En el mes de junio, fase media de la temporada de lluvias, visitaron la cueva de Alcalica para agradecer el temporal que hasta ese momento se tornaba y beneficiaba a sus cultivos. Allí, nos adentramos en el conocimiento ancestral de estos hombres y mujeres, para profundizar respecto a la percepción del tiempo y el espacio, lo que podemos observar a continuación.

- 1) *Revelación onírica*. Después de florear durante todo el mes de mayo, alrededor de trece templos distribuidos por los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, finalmente doña Silvestra, recibió el mensaje onírico de la “estaca bendita de Damiana”, proveniente de la cueva de Alcalican. La indicación revelada fue florear el templo con gladiolas blancas y rojas a finales del mes de julio, es decir, en pleno temporal.
- 2) *Preparar la ofrenda*. Doña Silvestra, junto con sus ahijadas, nietas e hijas, son las encargadas de preparar el mole, alimento ancestral que desde tiempos pasados se tiende sobre la tierra para deleitar a los distintos

espíritus del temporal que habitan en los abrigos rocosos de la cueva. También, hacen las tortillas, compran en el mercado de Amecameca la fruta, los refrescos, los cohetes, el confeti y las flores. Don Vicente, el esposo de doña Silvestra, es el encargado de confeccionar tiras de adornos de papel de color blanco y rosa. Y el resto de la corporación también reúne su propia ofrenda que llevará al mismo templo.

- 3) *Recorrido ritual.* El día 20 de julio del año de 2011, a las ocho de la mañana, la corporación de graniceros de San Pedro Nexapa visitó el altar doméstico de los caporales del ramal de graniceros. De ahí, partieron hacia el templo más importante de la región de los volcanes y agradecer el buen temporal materializado en una ofrenda, que se depositó al medio día. Una vez que se depositó la ofrenda, los graniceros bajaron de nueva cuenta al altar doméstico de los caporales, y ahí se concluyó el recorrido ritual, a las ocho de la noche.
- 4) *Encender fuego.* Desde el momento en que se arriba al templo, doña Natalia junta un poco de leña para encender el fuego. Posteriormente, doña Silvestra saca el sahumerio, el cual lo llena de brasas agregándole el incienso y se procede a entrar al templo.
- 5) *Tocando la puerta: la bienvenida.* Doña Silvestra, teniendo el sahumador en sus manos; doña María de Jesús con una vela encendida; don Vicente con el libro de alabanzas, y el resto de la corporación se preparan para pedir los permisos.
- 6) *Pedir permiso e invocar a los espíritus.* El principal de la corporación, don Vicente, se dirige al espíritu de Damiana, quien habita en el templo para conseguir el permiso y acceder al interior.

En el nombre sea de Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo. Santísimo Templo de Alcaeca. Estamos aquí esperemos que nos dejes hacer nuestro trabajo, ya que hoy venimos a visitarte con esta compañía. Te lo pedimos espíritu de la culebra, espíritu de granizo, espíritu de agua. Detén (...) tantito por un momento para

que nosotros podamos hacer nuestra misión que tenemos encomendado. Ya que tu lo pediste que pasáramos a tu sagrado templo<sup>65</sup>.

7) *Ofrecimiento de cantos, alabanzas y oraciones.* Ya que se consiguió el permiso, don Vicente ofrece un padre nuestro y un ave María, de manera que la congregación se dirige hacia la cueva, entonando el canto Vamos angélicas tropas: “Vamos angélicas tropas vamos, vamos a marchar, a seguir a nuestro Rey, a la patria celestial; a seguir a nuestro Rey, a la patria celestial [...]”.<sup>66</sup>

8) *Concesión del permiso.* Estando en el interior del recinto sagrado, doña Silvestra se dirige a las cruces con las siguientes palabras:

En el nombre sea de Dios Padre, Dios Espíritu Santo. Santísimo Templo de Alcalica. Una vez más hemos llegado a tu sagrado templo. Yo te pido que nos disculpes por la tardanza que hemos tenido, pero aquí estamos presentes para hacerte una floreada como es la fe que tenemos hacia a ti y que tu nos ilumines a cada uno de nosotros.<sup>67</sup>

Después, don Vicente y la congregación entonan el canto Paloma blanca: “Buenos días, paloma blanca, hoy te vengo a saludar, saludando a tu belleza en tu reino celestial”<sup>68</sup>. Con ello culmina diciendo un padre nuestro y dos aves Marías.

9) *La presentación ante el espíritu de Alcalica.* Una vez terminado los cantos y las alabanzas, toda la congregación se presenta ante las cruces y, especialmente, doña Silvestra se acerca para sahumarlas al tiempo que dice:

---

<sup>65</sup> En esta segunda parte comenzaré a citar mis notas de trabajo etnográfico de la siguiente manera: *Diario de campo. Ceremonia en la cueva de Alcalica. 2011.*

<sup>66</sup> *Idem.*

<sup>67</sup> *Idem.*

<sup>68</sup> *Idem.*

Santísimo templo de Alcaleca, te doy las gracias por un año más llegar aquí a este sagrado templo y yo te pido que nos ilumines a cada uno de nosotros de la compañía que estamos aquí presentes, que siempre nos hemos acordado de ti a donde quiera que estamos, siempre pedimos, por tu valor que tienes, hacia esta tierra. Yo te pido por todos los hermanos que están aquí presentes, para que tú les ayudes en su mente en sus necesidades y en todo lo que ellos necesitan. Te pido también por mi compañero que lo cuides y lo protejas, por mis hijos, mi hija donde está que tu lo veas y lo cuides, y por la familia de estos hermanos que están aquí presentes. Para que tú seas señor, la voz de todos nosotros<sup>69</sup>.

- 10) *Invocando a los espíritus de la montaña*. Estando la vela al pie de las cruces, doña Silvestra se dirige y llama con el sahumero los cuatro rumbos de la tierra, donde se ubican los espíritus de los siguientes templos: Amula, Elocitla, Xoltepec, Tlaxcoztepec, Tlaxaloni, Provincial, Santo Domingo, Malacaxco, María Blanca, Agua Dulce, Granicero de Ilhama, Siete Cruces, Las calaveras y templos olvidados.
- 11) *La limpieza*. Posteriormente, doña Silvestra coloca el sahumero en el suelo, junto a la vela, para que ella y los demás procedan a barrer y limpiar el lugar y así retirar la hierba seca, quitar los adornos y flores secas de la floreada anterior.
- 12) *Presentación de la ofrenda*. Doña Silvestra y doña María de Jesús se encargan de recibir las ofrendas de cada uno de los integrantes de la mesa granicera y demás acompañantes. Éstas son presentadas ante las cruces del templo y al mismo tiempo piden a cambio protección, fuerza, inteligencia, salud e iluminación para aquella persona que contribuye con el depósito. Conforme se reciben las ofrendas se van ordenando, es decir, las flores se colocan en un lugar aparte donde las mujeres comienzan a armar los ramilletes, mientras que otras se ocupan de acomodar las frutas y alimentos que se ofrecerán.

---

<sup>69</sup> *Idem.*



- 13) *Encendiendo el tlecuil.* Una parte de las mujeres del ramal se dirige a un espacio especial llamado tlecuil, donde se localizan depositadas tres piedras y se utilizan para calentar los alimentos, servir el mole, el arroz, las tortillas, los tamales y los distintos guisados.
- 14) *La floreada de la cruz.* En este aspecto, los hombres trabajan juntos para vestir las cruces del templo del agua, del granizo, del arcoíris, del huracán y de la culebra. Esta labor consiste en hacer flores blancas de papel crepe, colocar tiras de adornos previamente elaboradas, ramos de flores naturales y listones blancos para adornar todas las cruces del templo.
- 15) *Depósito de la ofrenda.* Doña María de Jesús se encarga de distribuir los alimentos (frutas y guisados) en los pies de las cruces del templo del agua, mientras que don Francisco y don Vicente colocan pequeñas porciones de ofrenda en las cruces del templo del granizo, el huracán y el arcoíris; y doña Silvestra deposita otra ofrenda dedicada al templo de la culebra. Al concluir con los depósitos de alimentos se riega el confeti simulando el arcoíris y don Francisco tira media docena de cohetes que representan el trueno.
- 16) *Comiendo con los antepasados.* Este acto de comunión ritual con la naturaleza es de herencia ancestral, ya que al término de la colocación de los depósitos rituales se inicia la actividad que regula y organiza esta actividad ceremonial: comer en el sitio donde los espíritus del temporal se manifiestan para que tomen los olores de la comida y la bebida, y así satisfacerlos hasta la siguiente visita, es decir, hasta el próximo año. De esta manera, la mesa granicera y acompañantes se reúnen alrededor del tlecuil para comer.
- 17) *Reparto de la ofrenda principal.* Al término de la comida, las principales se dirigen al altar mayor donde comienzan a levantar la ofrenda y la reparten entre toda la comunidad asistente. No obstante, las ofrendas de la culebra, el huracán, el granizo y el arcoíris las dejan.

- 18) *Despedida con cantos y alabanzas*. La mesa granicera y los acompañantes se presentan ante el altar principal, donde doña Silvestra da las gracias reiterando de nueva cuenta los pedimentos para todos los presentes:

En el nombre sea de Dios Padre, Dios hijo y Dios Espíritu Santo. Santísimo templo de Alcaeca te damos las gracias por habernos permitido estar aquí en tu sagrado templo. En tu lugar a donde estas "Damianita". Te damos las gracias por este día que tú nos has dejado pasar aquí y lo que tú nos has socorrido nos has dado. Igualmente tomamos en cuenta todos los sacrificios que nos has hecho. Te pido a que a cada uno de nosotros nos ilumines y nos des más fe para seguir adelante, si Dios nos concede estar aquí en esta tierra. Para seguirte adorando y donde este-mos nos acordamos de ti. Que sabemos que eres tú la que nos proteges. Nos das de comer. Porque es el principal templo de Alcaeca. Nos vamos a retirar y te nos das tu bendición a cada uno de nosotros para llegar a nuestros hogares. Gracias por este día de estar aquí contentos contigo. Quién cómo tú que tienes virtud, tienes sabiduría, tienes alegría para todos nosotros y nos recibiste con gusto. Así, nosotros lo que podemos traerte, lo traemos, no te traemos mucho pero lo que podemos...te pido que nos disculpes por tardarnos ya sabes porque no podíamos venir. Gracias <sup>70</sup>.

Después, rezan un Padre Nuestro y un Ave María cerrando con el canto *Muy agradecido*: "Muy agradecidos de esta casa vamos, pues con su licencia ya nos retiramos".

- 19) *La paz*. Finalmente el reparto de abrazos entre toda la congregación cierra el ritual de agradecimiento del buen temporal que en ese momento se estaba produciendo.

---

<sup>70</sup> *Idem*.

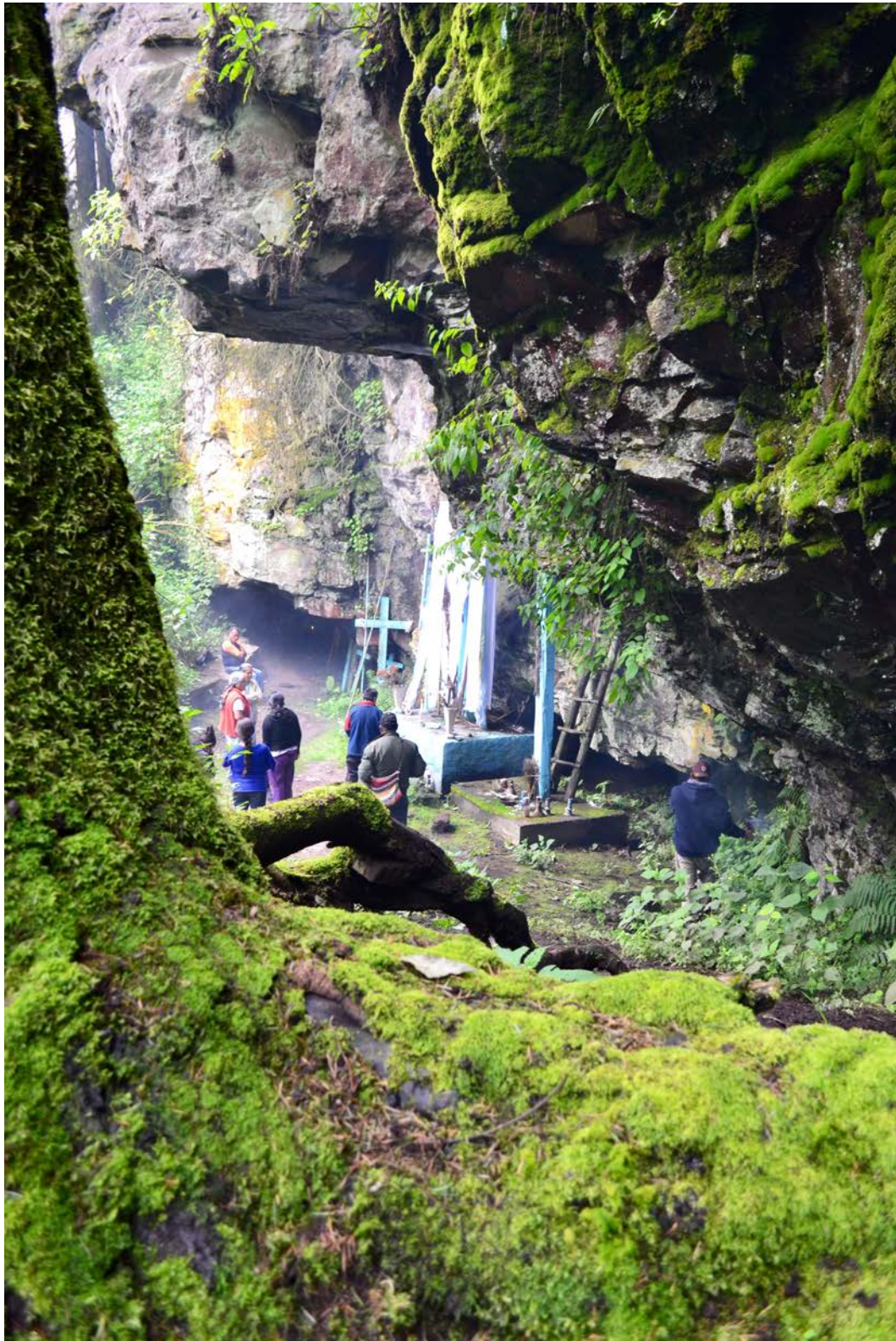


Foto 30. Cueva de Alcalica. 2013.



Foto 31. Preparativos de la ofrenda. 2013.



Foto 32. Inicio del recorrido ritual. Altar doméstico de Rosita. 2013.



Foto 33. Senda al templo de Alcalica. 2013.



Foto 34. Encender fuego. 2013.

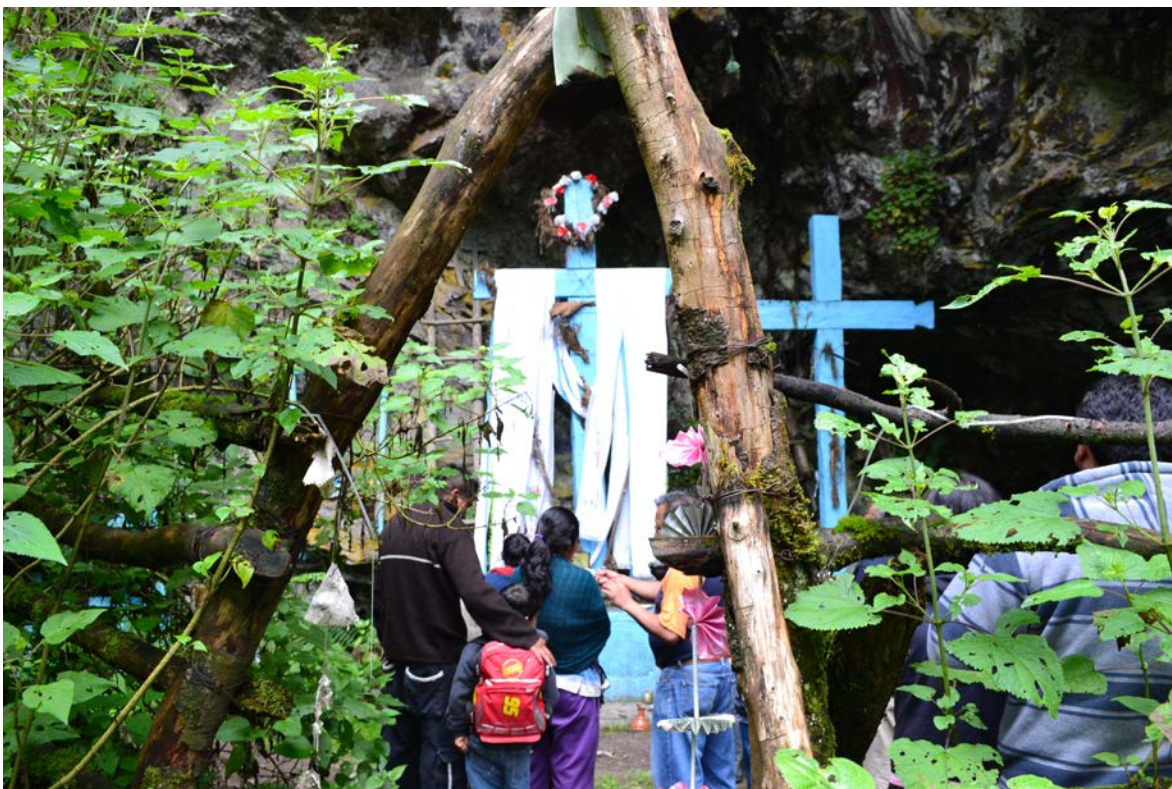


Foto 35. Tocando las puertas. 2013.



Foto 36. Pidiendo permiso e invocando a los espíritus. 2013.



Foto 37. Ofreciendo alabanzas, cantos y oraciones. 2013.



Foto 38. Concesión de permisos. 2013.



Foto 39. Presentación ante el espíritu de Alcalica. 2013.





Foto 40. Limpiando el templo. 2013.



Foto 41. Presentando la ofrenda. 2013.



Foto 42. Haciendo ramilletes de flores. 2013.



Foto 43. Depositando la ofrenda. 2013.



Foto 44. Adornando el templo y las cruces. 2013.



Foto 45. Encendiendo el *Tlecuil*. 2013.



Foto 46. Comiendo con los ancestros. 2013.



Foto 47. Repartiendo la ofrenda. 2013.



Foto 48. Despedida del templo de Alcalica. 2013.

## Capítulo V. Ofrendas para los ancestros

### *1. El propósito de las ofrendas*

Uno de los episodios rituales de suma importancia en este trabajo es el que corresponde a la entrega de la ofrenda. El depósito ritual, en palabras de Danièle Dehouve, es un acto donde se entregan dones en especie como comida, bebida y objetos sagrados. El depósito tiene el propósito de crear y construir el tiempo y el espacio, sagrado y profano, y al mismo tiempo construir la organización del espacio y de la práctica ritual. En general, el ofrendar tiene como objetivo mantener el mundo del ser humano, de la naturaleza y del cosmos en marcha, a través de la comunicación que el especialista ritual entabla a la hora de invitar a las potencias para agradecer o solicitar sus dones. Esto sería prácticamente el núcleo vital del depósito durante el periodo liminal del proceso ritual: comunicar.

### *2. La longitud del depósito ritual*

El depósito ritual incluye una serie de elementos que debemos de tomar en cuenta para su análisis. La ofrenda es una práctica ritual (Dehouve,2013:60) y una representación simbólica. La ofrenda como práctica ritual la debemos entender como un acto ritual de carácter figurativo, basado en representaciones miniaturizadas, apreciables a través de los cosmogramas que se elevaron a la hora de extender las ofrendas. La ofrenda como representación simbólica se interpreta a través de los objetos rituales utilizados durante el ritual, objetos altamente significativos porque comunican un mensaje y marcan un comportamiento.

La ofrenda es un eje rector en la organización social de los pueblos, según Danièle Dehouve son el eje conductor de la sociedad, pues se enmarcan en la organización política-religiosa de los pueblos, así como en un tiempo y espacio socialmente construido. “La conformación de los grupos ceremoniales, la sucesión de los ciclos anuales de la organización del espacio social dependen del depósito el cual aparece como un acto ritual fundamental [...]” (Dehouve,2013:56). Para

generar un análisis, con los elementos etnográficos que hemos obtenido de las ofrendas, se deben de tomar en cuenta los siguientes parámetros: tipo, preparación, orientación, tiempo, espacio, objetos, cosmogramas, y las potencias a quienes se dedican.

### *3. Análisis de contenido de los depósitos rituales*

En este trabajo vamos a llamar ofrenda al depósito ritual. Dicha ofrenda se integra en la organización a la vez comunitaria y ceremonial del poblado de San Pedro Nexapa. Los encargados de organizar estas prácticas rituales son los caporales de la mesa granicera. Ellos son don Vicente y doña Silvestra, representantes de los graniceros, los cuales han ocupado cargos de carácter cívico-religioso de su población de origen. Además cuentan con reconocimiento local y regional, por su trabajo como pedidores de la lluvia.

#### *El tiempo y el espacio, morada de potencias y difuntos*

El tiempo en el que se lleva el mayor número de ofrendas a la cima de los cerros es en el mes de mayo. Durante este mes se ejecutan rituales de petición de lluvias para la bonanza de alimentos, y los interlocutores son los cerros, las cuevas, los manantiales, las barrancas, los abrigos rocosos y los texcales. En el mes de octubre y noviembre se hacen réplicas de estas ofrendas en honor a los difuntos y a los ancestros, y son depositadas en los altares domésticos, el campo santo y los cerros. En el mes de diciembre se realizan los rituales de agradecimiento por las bonanzas recibidas y se depositan ofrendas en algunos lugares sagrados del paisaje circundante, en especial en aquellos sitios que se encuentran ubicados al pie de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> El tiempo para depositar las ofrendas en los cerros es muy preciso. Estas deben de estar tendidas a las 12 del día, porque es la hora en que descienden las potencias y los ancestros. Además es la hora en que el sol se encuentra en su punto más alto y por lo general la vida y la alegría que envuelve a la naturaleza hace permisible las peticiones.

Las ofrendas se llevan acabo en el paisaje urbano (cotidiano-profano y sagrado), y el paisaje de la montaña (menos habitual, pero también profano- sagrado). En el centro del paisaje rural, se ubican los altares domésticos de los campesinos, el campo santo y en la periferia del paisaje ritual, cerros, cuevas, manantiales, barrancas, abrigos rocosos y texcales.

El paisaje ritual que compone a la comunidad de San Pedro Nexapa es pronunciado y extenso. Dispone por lo menos de un manantial, el cual es considerado el eje rector de todos los templos, y por supuesto de la mesa granicera. Este manantial se localiza a los 4000 msnm, entre la cota que divide el piso subnevado del piso nevado; este afluente de agua proviene de los deshielos del volcán Iztaccíhuatl y desciende por la cañada conocida como Alcalica, hasta formar el río que lleva el mismo nombre y desemboca en el río Tomacoco, que desvía todo el líquido hacia la zona del estado de Morelos.

En el manantial llamado María Blanca o Amacuileca se inician los rituales de petición de lluvias por los graniceros de San Pedro Nexapa, siendo el primero en recibir la ofrenda, y por regla es también el punto donde se cierra la temporada de lluvias y se transfiere a la época de secas. Ahí se ejecuta el ritual de agradecimiento. Es lógico porque ahí habita la potencia del agua. En el resto del paisaje habitan numerosas potencias, en concreto conocimos 11 templos que se encuentran insertos en cañadas, barrancas, cuevas, abrigos rocosos, texcales y cerros, y cada uno recibe su propia ofrenda. Estos templos son por lo general sitios de donde emana el agua. Ahí, la mano del hombre ha depositado cruces de color azul y blanco, en representación de las cuatro esquinas del universo.

Los difuntos se hacen presentes en muchas partes del paisaje ritual, en el campo santo, en las cimas de los cerros, las cuevas y los manantiales. Por lo general, las potencias se sientan a flor de tierra, donde se yerguen las cruces que representan los cuatros postes que sostienen el universo.



### *La orientación de las ofrendas en el paisaje ritual*

Todos los elementos que componen la ofrenda se colocan en los sitios por donde emerge o baja el agua provenientes del Iztaccíhuatl y el Popocatepetl. En general, las ofrendas se depositan al oriente porque los graniceros creen que la mayoría de los huracanes provienen del “Mar de Veracruz”, “La Isla de Catemaco”, y la playa de “Monte Pío”, sitios por donde se cree habitan los huracanes que proporcionan lluvia para los campos de cultivo del centro de México. Estas ofrendas se colocan de forma vertical, a flor de tierra, formando un cuadrado como si fuera un petate, una mesa o un asiento.

### *Tipos de ofrendas*

En esta comunidad sólo existe un tipo de ofrenda otorgada a potencias y antepasados. Estas ofrendas se depositan en dos momentos: el primer momento corre durante los rituales de petición de lluvia que se llevan a cabo en los cerros; el segundo se da durante los rituales de agradecimiento que se ejecutan durante el mes de diciembre, e igualmente se realizan en la montaña; y finalmente existe un momento intermedio, durante los días conocidos como Todos Santos, ofrenda que se realiza en el mes de noviembre en el campo santo y en los altares familiares.

Estas ofrendas que se llevan a cabo durante los rituales de petición de lluvia y los rituales de agradecimiento están dedicados a las potencias del agua y de la montaña y a los difuntos que en vida trabajaron como graniceros. Mientras tanto, las ofrendas que se realizan durante la festividad popular de Todos Santos, están exclusivamente brindadas a los familiares y amigos muertos. En los rituales de petición de lluvias del mes de mayo se entregan 11 ofrendas destinadas a la montaña y al paisaje circundante; en la celebración de Todos Santos una; y en el ritual de agradecimiento se entrega una más.

El tipo de la ofrenda es horizontal, se deposita a flor de tierra, al pie de las cruces que delimitan el territorio. Se orientan hacia el este por donde nace el Sol y por donde se yerguen los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl.

### *Preparativos*

Durante el mes de mayo, los caporales reúnen en su altar familiar a las cinco familias campesinas que tienen un cargo dentro la mesa granicera de la comunidad. Los caporales del grupo administran las salidas a los cerros entre semana y fines de semana. Por lo regular, cada familia campesina granicera tiene a su cargo entre dos y tres templos graniceros.

Las actividades que desempeñan los hombres, cada vez que se va a visitar un templo para dejar una ofrenda, es recolectar leña, arreglar el acceso a los cerros y barrancas, retirar los árboles caídos, así como confeccionar adornos de papel, el cual se compra en las papelerías del centro del poblado. Mientras, la esposa del caporal organiza a todas las mujeres para la preparación de los alimentos, como por ejemplo: ir al mercado de Amecameca para comprar flores, frutas, verduras, carnes, semillas, especias, dulces y galletas, refrescos, botellas de alcohol. Después se cocinan los alimentos, algunas veces en la casa de los caporales, otras veces en las casas de las otras familias campesinas graniceras.

### *Objetos ceremoniales*

La presentación de la parafernalia ritual se hace ante los guardianes de la montaña y el agua. Una vez presentados, parte de la ofrenda se coloca sobre las cruces; y otra porción al pie de las cruces, a flor de tierra, para que las potencias y fuerzas de la naturaleza la devoren. Los objetos ceremoniales que se colocan sobre las cruces son:

- a) Flores
- b) Adornos de papel
- c) Listones de colores
- d) Mantas
- e) Enramadas

Los objetos ceremoniales que acompañan la ofrenda de los difuntos graniceros, y que se colocan sobre la tierra, son los siguientes :

- a) Mantel
- b) Fruta: papaya, guayaba, melón, sandía
- c) Comida: mole, arroz, ayocotes, tamales, tortillas azules, pan
- d) Bebidas: agua, refrescos
- e) Bebidas alcohólicas: pulque
- f) Velas y veladoras
- g) Flores
- h) Sahumador
- i) Confeti
- j) Cigarros

Los objetos ceremoniales dedicados a las potencias o fuerzas de la naturaleza son más pequeños y los presenta el caporal y las mujeres las tienden sobre la tierra, en donde se exponen los siguientes elementos:

- a) Comida: mole, arroz, ayocotes, pollo y tortillas azules
- b) Bebidas alcohólicas: pulque
- c) Confeti
- d) Cigarros

En su totalidad, la ofrenda culmina cuando se arroja sobre los depósitos confeti, y al mismo tiempo se lanzan tres cohetes. Éste es el momento indicado para comer con las fuerzas de la naturaleza y los ancestros.

#### *El significado de los objetos ceremoniales*

*La Santa Cruz* es uno de los elementos más importantes de la mesa granicera, de los templos y del paisaje ritual. Las cruces más grandes siempre se localizan al centro de los templos de montaña y funcionan como vehículos para entablar una comunicación con los difuntos; las más pequeñas siempre se localizan aparte en sitios específicos y representan a las potencias del huracán y el arcoíris. El color de las cruces es por lo general azul y blanco y simbolizan los colores del cielo y las nubes. La cruz es un cosmograma o un objeto que orienta el espacio, ya que representa las cuatro direcciones del universo y, al mismo tiempo, es un punto que

une al cielo, la tierra y al inframundo. Por si fuera poco, no sólo sirve como una referencia espacial sino temporal, porque a través de su culto se ordena todo un calendario agrícola y un calendario católico<sup>72</sup>. Esta fusión es lo que ha permitido sobrevivir el culto de los graniceros en la actualidad.

*El papel.* Los graniceros confeccionan flores de papel de color blanco y azul que posteriormente se colocan sobre la cruz. Incluso, la misma naturaleza es revestida con papel. De aquí probablemente provenga la relación que tiene el significado de Amaquemecan o “el lugar donde se revisten con papel los objetos rituales”. Respecto al significado de los colores azul y blanco, se encuentra la analogía con los elementos atmosféricos. Por ejemplo, el blanco representa las nubes, la nieve o el granizo; el azul el cielo, el agua o el mar. En este sentido, las flores de papel están totalmente vinculadas con el culto al agua y a los muertos<sup>73</sup>.

*El listón* de color blanco simboliza el vestido de la Santa Cruz. El color blanco simboliza las nubes, el granizo, la helada y la nieve. Por esta razón se llama María Blanca el templo rector del ramal de los graniceros de San Pedro Nexapa.

*Las enramadas* se colocan en los templos de montaña y en los altares domésticos. Están hechas a base de papel y tienen figuras de flores. Éstas tienen la función de realzar los adoratorios de las potencias atmosféricas, pero también son metafóricamente el enlace entre el cielo y la tierra<sup>74</sup>.

*Flores silvestres y de ornato.* Los templos, donde se depositan las ofrendas, se adornan con ramilletes de flores de diversos colores y olores. Por lo general, se llevan flores nombradas en la región como nube, gladiola blanca o roja, rosas de Castilla, crisantemos, perritos de variados colores, alcatraces y astromelias, inclu-

<sup>72</sup> En la época prehispánica como en la actualidad, los diseños cruciformes aludían al centro y a los cuatro rumbos cardinales. Estos rumbos estaban poseídos por las potencias del viento, la lluvia, la tierra, el fuego y la fertilidad; aves, árboles, numerales, signos calendáricos, casas, colores, potencias. Véase, por ejemplo, la lámina 1 del *Códice Fejérváry-Máyer* (Anders, 1994:fol.1).

<sup>73</sup> En la época prehispánica el papel se goteaba con hule y se contextualizaba en las ofrendas dedicadas a Tláloc y se les llamaba *amatetehuitl*. Por ejemplo, en la fiesta de *Atlcahualo*, se confeccionaban banderas o “Pantli”, con carrizos y papeles de diversos espesores, los cuales “...simbolizaban la muerte cuando eran puestas en las manos de los condenados al sacrificio, que habría, de elevarlos a los cielos y a la dicha eterna, en vez de ir a parar a las tinieblas del «Lugar de los muertos», el *Mictlan*” (Mateos, 2009[V]:189).

<sup>74</sup> “En *Colhuacan* lugar inmediato a la primitiva *Aztlan*, se hizo el primer adoratorio durante la peregrinación, para el dios *Huitzilopochtli*, en una pequeña cueva y se adornó con ramas, las que más tarde fueron usadas profusamente en los templos y las casas como señal de veneración o regocijo a las ceremonias y festividades” (Mateos, 2009[V]:208).

so, los difuntos, por medio de las revelaciones oníricas, solicitan el tipo de flor que se debe de ofrendar<sup>75</sup>.

Una vez que han sido vestidas las cruces y adornado el templo se procede a tender la mesa donde se depositaran los alimentos y toda la parafernalia ceremonial que la acompaña. Esta mesa se tiende al pie de las cruces, sobre la misma tierra, y se puede interpretar como el asiento donde las potencias y los ancestros de la montaña se posicionarán. Es, en otras palabras, una comunicación ritual que involucra el sentido de la vista.

*Los alimentos* se componen de exquisitos platillos tradicionales de la región: mole color rojo y verde, arroz, frijoles, tortillas de maíz azul, tamales de haba y de frijol. Las bebidas, por lo general, son dulces o alcohólicas, tales como alcohol de caña o aguardiente, pulque y refresco. Las frutas que se ofrecen son por ejemplo: papaya, melón, sandía, guayabas, naranjas, plátanos, manzanas, mangos, entre otras; así como los tradicionales panes o cocolos provenientes del pueblo de Zentlalpan, y el de mamón proveniente del poblado de Tepetlixpa; dulces y cigarrillos. En algunas ocasiones especiales se depositan alimentos que degustaron los ancestros: por ejemplo, en el templo del Provincial, se deposita una ofrenda de sardinas, pues al guardián de aquel templo le gustaba dicho alimento.

El altar principal lleva la mayor cantidad de alimentos y bebidas. Al templo del huracán, por lo regular, se le ofrece un platillo, un vaso de agua y un cigarro. El objetivo de tender los platillos sobre la tierra, así como las frutas, bebidas y demás, es para que las potencias y los difuntos recojan los olores que expiden los alimentos. En entrevista con el caporal de la corporación, me comentó que los espíritus comen muy poco. Esto se puede comprender, en el sentido de que los olores son etéreos y volátiles. Es en otras palabras una comunicación ritual que involucra el sentido del gusto.

---

<sup>75</sup> “En el México antiguo, la flora representaba la vida, la muerte, los dioses, la creación, el hombre, el lenguaje, el canto y el arte, la amistad, el señorío, el cautivo en guerra, la misma guerra, el cielo, la tierra, y un signo calendárico. Acompañaba al hombre desde su concepción y nacimiento hasta su entierro. Evidentemente, la flor fue uno de los elementos básicos en la comunicación simbólica prehispánica. Igual que la pluma y la cuenta de jade, era símbolo de lo «precioso»” (Heyden, 1983:9).

Los artefactos rituales que acompañan la mesa son, como por ejemplo, juguetes de barro provenientes de Tepalcingo o Tlayacapan, Morelos. Entre éstos destacan los *toritos*, que simbolizan la tierra y se asocian con el trabajo agrícola campesino. Por otra parte, simbolizan el poder<sup>76</sup>, la fuerza, la virilidad, el sol, la luna, la tierra, el cielo, la lluvia y el calor. Por lo general, los templos dedicados al huracán contienen estos juguetes de barro en forma de toritos y de silbato, lo que probablemente indique que tienen la función de invocar la fuerza del viento y de la lluvia, así como de levantar la humedad a la hora de labrar la tierra con la yunta<sup>77</sup>.

El sahumador es un instrumento milenario de carácter ritual. Podríamos decir que es el objeto ritual más importante, porque con éste se elabora todo el proceso ritual de la petición y agradecimiento de lluvias. Es por así decirlo, el portador del fuego y el vehículo que esparce el alimento sagrado de los ancestros, el aroma del copal y por ende el que porta la plegaria hecha humo para que llegue a las potencias. Entre el ramal de graniceros, doña Natalia Hernández, cantora, le canta al sahumador: *“Ser sahumador, incienso ya encendió, la vela se prendió, granizo ya cayó, el aire lo llevó, arcoíris ya salió, a donde voy, selva quedo”*<sup>78</sup>.

El copal o incienso es una resina que al contacto con el fuego se derrite y produce un humo aromático. En el ritual granicero de petición, agradecimiento y de Todos Santos, el uso de copal es esencial para abrir y cerrar el ritual, para purificar los artefactos rituales y a las personas, para hacer llegar las plegarias e invocar a las potencias y para expulsar aires y curar enfermedades. Metafóricamente es una llave para abrir y cerrar los umbrales celestiales y terrenales. La función que desempeña el humo es alimentar y convocar a los espíritus de los ancestros. Es en otras palabras una comunicación ritual que involucra el sentido del olfato.

---

<sup>76</sup> Para Leach “[...] los rituales pueden controlar el estado del mundo porque en ellos se invoca el poder” (Leach,1975:387).

<sup>77</sup> El toro es un animal europeo que, junto al caballo, fueron introducidos a la Nueva España a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII. En el viejo continente su simbolismo “aparece desde el norte de Europa hasta la India como emblema de poder divino, en especial asociado con dioses lunares, solares y del cielo o la tormenta [...]” (Tresidder,2008:230). En este sentido podemos observar un sincretismo visible entre Europa y América, a través del culto a los huracanes por medio de los toros.

<sup>78</sup> En la época prehispánica, a los sahumadores se les nombraba *tlemaitl* “mano de fuego”, “porque eran llevados y manejados por las manos para ejecutar el “incensamiento”, *tlenamaquilitli*, moviéndolos hacia uno y otro lado, para que el aire avivara el fuego hacia las cuatro divisiones de la tierra y que a todos los númenes les llegara la plegaria hecha humo” (Mateos,1992[V]:173).

En la actualidad, los graniceros adquieren esta resina en el mercado anual que se instala el Miércoles de Ceniza, en los alrededores del cerro del Sacromonte, entre los indígenas nahuas y tlapanecos que provienen del estado de Guerrero. Existe una gran variedad de resinas, entre las que figuran el copalillo, sahumerio o mirra, táscate, nacahuita, etc. La resina de copal se extrae del árbol de *Bursea bipinnata* ([Sessé y Moc.] Engl), y tiene una amplia distribución por el territorio mexicano. El acopio de resinas de copal de pencas se hace cada año durante los meses de la temporada de lluvias. En la época prehispánica, los especialistas ceremoniales portaban el *copalli* o incienso en una bolsa hecha a base de papel o algodón; este artefacto lo nombraban *Copalxiquipilli* (en el *Códice Borbónico*, lámina 4, se presenta una bolsa de copal, como ofrenda preciosa, por la flor que la acompaña).

Los hallazgos arqueológicos de dicha materia son “artefactos elaborados con resina de copal, que se encuentra en las ofrendas del recinto sagrado de Tenochtitlán en forma de barras, bollas, cilindros, conos, en bases globulares, cónicas y piramidales de los cuchillos de pedernal, las figuras antropomorfas y la pedacería amorfa” (Montúfar,2012:115).

*La escoba* de cambray, símbolo de purificación y remoción, se utiliza para barrer templos, levantar sombra de difuntos (por caída de rayo), expulsar aire de relámpago, trueno y centella. Estos artefactos los confeccionan los campesinos de San Pedro Nexapa con una hierba de nombre “popotillo” (*Muhlenbergia cuadridentata* (Kunth) Trin. POA), crece en la alta montaña, especialmente alrededor del templo de María Blanca y Agua Dulce, cerca de los 4000 msnm. La época de recolección es en tiempo de secas (invierno)<sup>79</sup>.

*La jícara* de color rojo simboliza a los cerros, pues éstos en su interior contienen el agua de la lluvia y el deshielo de los volcanes. Este receptáculo circular, cóncavo, donde se deposita agua proveniente de los manantiales, es un instrumento ritual con el que se conjura la lluvia. Los graniceros arrojan el agua de las

---

<sup>79</sup> El acto de barrer se nombraba *tlachpanaliztli* y era una obligación de hijos, mujeres y hombres, barrer muy de madrugada casas y patios. “Luego se hace la ofrenda, la colocan frente al diablo; entonces ofrecíanla. Luego (con ésto tomaba éste el sahumerio), con (el que) el sacerdote incensaba.” (Paso y Troncoso,s/f).

jícaras y piden a las potencias que rieguen el agua por todo el globo terráqueo. Anteriormente se utilizaban cantaros de barro o *Xocanil*. Las jícaras rojas son confeccionadas por grupos étnicos de Oaxaca y Guerrero. El material con que se elaboran son producto del árbol del huaje (*Leucaena esculenta*. [Moc. & Sessé ex. DC. Benth]). Los graniceros las adquieren en el mercado que se levanta cada Miércoles de Ceniza en los alrededores del Cerro del Sacromonte. En la visión mesoamericana estas jícaras se nombraban *Quiauhztotzocolli* “cantaros de lluvia”:

una mansión con cuatro grandes tinajas, barreñones según cuanta la leyenda, cada uno con aguas prodigiosas, que al mejorar la tierra producían efecto distintos: una, la buena, era la fructificadora de las maíces, la que multiplicaba y enchía los granos haciendo que creciera la vegetación, para que el hombre y la bestia tuvieran alimentos. Otra creaba moho y pudría los frutos, negando la subsistencia. Otra más, trataba a la flora con crueldad helándola, dejándola parálitica o quemándola, en suma dándole muerte. Y la última, negándole crecimiento y producto, porque su materia carecía de las sustancias o los dones que la primera tenía, por lo cual donde ella caía, era causa de sequía y con ella desolación y hambre (Mateos,1992[V]:156-157).

*La vela*, símbolo de iluminación espiritual. En la metáfora del ritual representa a los ancestros, solitarios y ambiciosos. En los templos se depositan velas alrededor y al pie de la Santa Cruz, algunas se encienden y otras no; las que no se utilizaron se reparten entre los graniceros y sirven para ahuyentar las tempestades, éstas se encienden en los altares domésticos. En la religión católica “representa a Cristo, la Iglesia, la alegría, la fe y el testamento” (Tresidder,2008:242). Por otra parte, la vela se asocia con el fuego. Para la religión mesoamericana el fuego era el elemento más antiguo, asociado con la energía divina, la purificación, la revelación, la regeneración, la pasión espiritual, la prueba, la ambición, la inspiración y el poder creativo y destructivo. En este sentido, el fuego como poder destructivo se asocia con el relámpago, es decir, con *Tlaloc*<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> “En la mitología de los antiguos mexicanos, localizamos registrada una fecha importante que nos remitió al origen de esta deidad. El tercer sol, 4 Quiyáhuítl, se llama Quiyauhtonatiuh [o sol de llu-



*La palma bendita*, símbolo del viento, metafóricamente empuja nubes y corta granizo. En la religión católica es un arma del Arcángel San Miguel. En la religión prehispánica es el símbolo de Éhecatl-Quetzalcóatl.

Esta planta fue en la época prehispánica un elemento indispensable dentro de las ofrendas porque se relacionó con el viento y la lluvia. Para los antiguos mexicanos en su forma de observar la naturaleza dicho práctica se llevó a cabo para asegurar el mantenimiento de las milpas y los campos de cultivo. La palma *in facto* simbolizó al dios del viento (Ehécatl), porque metafóricamente empuja las nubes, corta el granizo y a (Tláloc) que es el que modera las lluvias. Pero también se relaciona con el signo calendárico *ce atl itonal*, porque "(Su signo calendárico es Uno Agua)" (López, 1967:21-22).

Los candelabros son símbolo del temporal, tienen la función de atajar el granizo, los ventarrones y tempestades. Estos artefactos son de barro cocido y se confeccionan con la figura del Arcángel San Miguel. En la religión cristiana, él es el protector de la iglesia y es considerado abogado del pueblo elegido. En la religión mexicana se asocian con los *ehecatones*, servidores de Ehécatl-Quetzalcóatl, los cuales soplan el viento por los cuatro rumbos del universo.

*El sonido del cohete* es la onomatopeya del relámpago. Después de las plegarias de petición de lluvias y del depósito de las ofrendas se tiran tres cohetes, metáfora de tocar las puertas del cielo; en otras palabras, es una señal que indica alegría y una invitación a la fiesta. Aquí se involucra el sentido auditivo.

*El confeti* simboliza los colores del arcoíris, fuerza meteorológica animada que emerge de un templo dedicado al huracán y al arcoíris. En la semántica del color tienen un significado psicológico. Por ejemplo, los ancestros prefieren los colores claros (asociados con la vida) que oscuros (relacionados con el duelo), porque atraen su atención, tales como el rojo, naranja, amarillo, verde, azul, índigo y violeta.<sup>81</sup>

---

via]. Durante él sucedió que llovió fuego, y la gente se abrasó; también llovieron arenas [de ceniza], y dicen que entonces cayeron las arenas [de ceniza] que [ahora] vemos, que hirvió el tezontle y que se formaron los peñascos rojizos" (*Anales de Cuauhtitlan*, 2011:31).

<sup>81</sup> En este sentido, los siete colores del arcoíris, están relacionados con la advocación de *Chicome-*

*El tlecuil* es el espacio donde se depositan leños para producir fuego, el fuego de hogar y de la cocina. En el caso de los templos de montaña, cada templo contiene un *tlecuil* con una base de piedras que forman un rectángulo. Este lugar sirve para recalentar los alimentos de los depósitos ceremoniales. Todos los alimentos se preparan primero en el *tlecuil* doméstico. Cada granicera, encargada de un templo, recolecta, selecciona y cocina los alimentos en su propio *tlecuil*. Los *tlecuiles* de montaña funcionan exclusivamente cada año para recalentar los alimentos tales como el mole, el arroz, los tamales y las tortillas, que se depositan en las mesas. El *tlecuil* es el símbolo de la unidad entre el ser humano y la tierra. Es también una unidad de consumo en fractal, porque primero se enciende el fuego de aldea y después el fogón de montaña. Es además un elemento tradicional que otorga identidad a los graniceros. En la semántica de los olores la comida de las ofrendas debe oler a campo o leña<sup>82</sup>. Incluso, se podría plantear que el hecho de que los alimentos estén calientes es porque involucran el sentido del tacto.

Como hemos podido apreciar, a lo largo de la descripción e interpretación de las ofrendas, éstas van más allá de un tipo de comunicación verbal. Las ofrendas, a través de su simbolismo en general, involucran algunos sentidos del ser humano: olfato, gusto y tacto. Este simbolismo, por lo tanto, moldea una forma de comportamiento que se experimenta a nivel grupal y a nivel individual. En el sentido grupal, la atmósfera que envuelve el conjunto de la ofrenda se puede traducir como una fiesta, en otras palabras, como una comunión ritual con la naturaleza. Por lo que podemos afirmar que, el ser humano permite experimentar otras sensaciones que ordinariamente, en el plano urbano, no se manejan. Incluso, el hecho de ayunar, de hacer penitencia y de dejarse envolver por los colores del paisaje, el olor de los bosques y, en especial del copal, y sobre todo la altura de las

---

*coatl* o "Siete Serpiente", "Diosa del Maíz".

<sup>82</sup> En la época prehispánica existían diversos tipos de *tlecuiles* con diversas funciones ceremoniales. "Es posible distinguir en toda la producción de braseros, cuatro grupos: los pequeños y manuales; los medianos y comunes, que eran vendidos en el mercado, adquiridos por cuantos tenían adoratorios o altares en sus casas; los grandes y de ornamentación, mandados hacer por los señores para sus templos privados o para obsequio a los públicos o también aquellos que los alfareros labraban como un alarde de su arte y que al fin quedaban frente a la imagen de un dios; y por último, los monumentales e inamovibles del Recinto Sagrado" (Mateos, 1992[V], 191).

montañas, encamina al ser humano a vivir, o mejor dicho, a sentir o a percibir el mundo sagrado bajo una verdadera experiencia religiosa, donde entra en contacto con planos diferentes a la realidad cotidiana, que nada tienen que ver con lo que en occidente se denomina un éxtasis o una alucinación. Entre los especialistas rituales se trata de un desprendimiento y de un redescubrimiento de las raíces ancestrales que han impulsado al ser humano a intentar comprender el sentido de la vida y de la muerte. Ahora pasaremos al siguiente capítulo, donde describiremos y analizaremos el paisaje ritual, espacio donde interactúan vivos, muertos y fuerzas de la naturaleza.

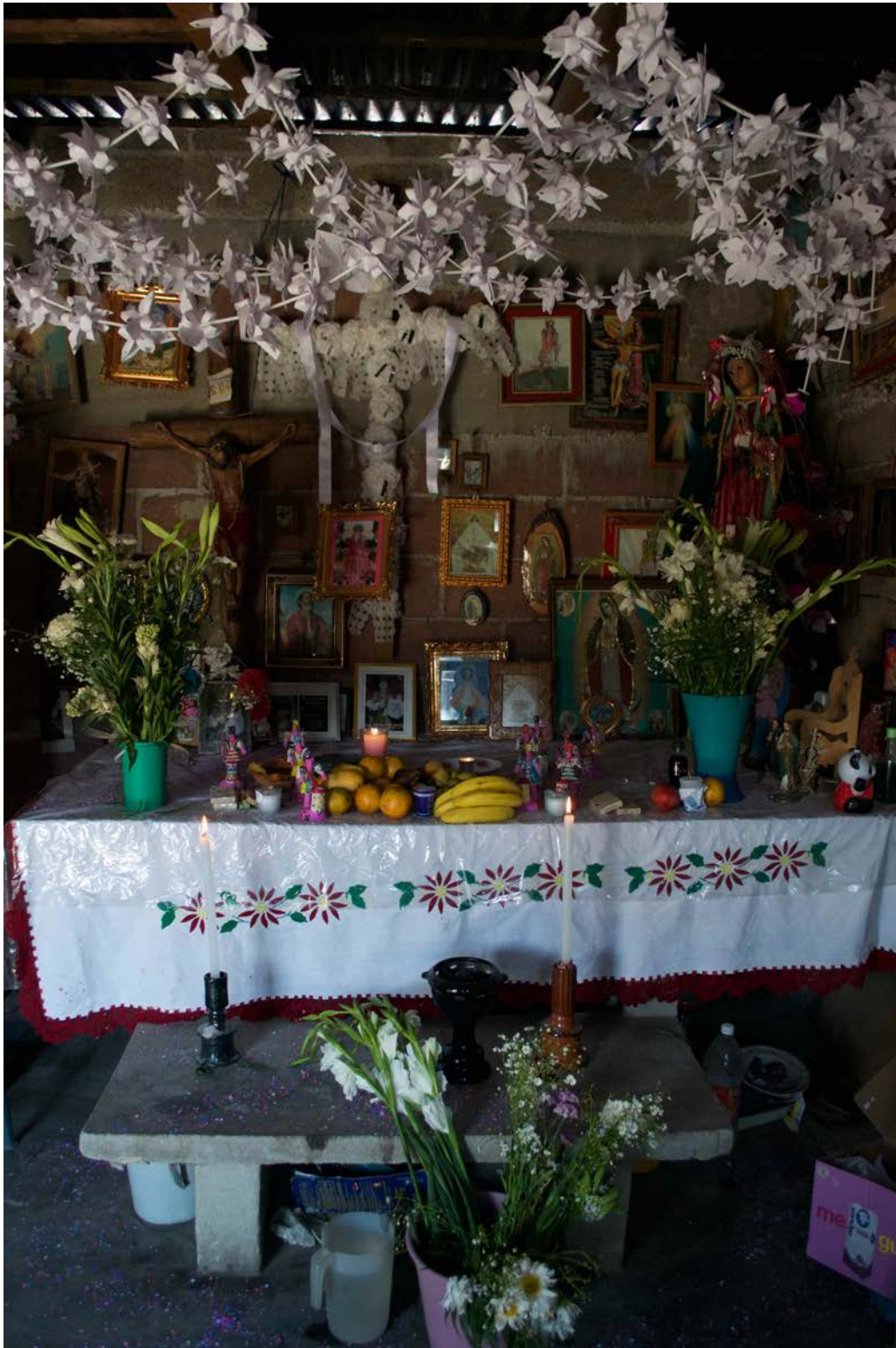


Foto 49. Ofrenda de petición de lluvias. 2014.



Foto 50. Ofrenda de petición de lluvias en el templo de Santo Domingo. 2014.



Foto 51. Ofrenda de petición de lluvias en el templo de Malacaxco. 2014.



Foto 52. Ofrenda de agradecimiento en el templo de María Blanca. 2014.



53. Ofrenda de agradecimiento en la zona de manantiales. 2014.



54. Ofrenda de Todos Santos. 2014.



55. Ofrenda en altar familiar granicero. 2014.



56. Objetos ceremoniales: alimentos. 2014.



57. Sahumador, papel, cigarros, alcohol y veladora. 2014.





Foto 58. Tiras de papel de distintos colores. 2014.



59. Objetos ceremoniales: escoba y flores. 2014.

## Capítulo VI. Paisaje ritual

### 1. El paisaje ritual y su intensión

En este trabajo, el paisaje se entiende como el sitio donde se congregan los dirigentes espirituales para ejercer rituales de paso, de separación, de transición y de incorporación, las tres fases mayores definidas por Van Gennep (2005), y posteriormente por Víctor Turner (1988). Para reforzar este postulado, sabemos que el paisaje “le da fondo” a la vida del ser humano, según escribió Stanislaw Iwaniszewski (2011:35). Dicho de otra forma, Christian Vitry escribió que “Los seres humanos somos constructores de paisajes y de un lenguaje espacial, le damos vida y contenido a las manifestaciones de la naturaleza, significamos cada elemento que nos rodea, edificamos un andamiaje de nombres e historias sobre los lugares cuya narrativa influye sobre nuestro accionar” (Vitry,2007:2). Felipe Criado Boado, apoyado en Maurice Godelier, escribió: “...el ser humano a diferencia de otros seres vivos, no sólo vive en el entorno, sino que crea su propio entorno para vivir o, dicho en otras palabras construye su propio medio socio-cultural” (Criado,1996:16). A partir de éstos postulados los especialistas rituales de San Pedro Nexapa han construido su paisaje ritual, en una estricta organización ceremonial donde existe una amplia red de templos altamente significativos que se expanden desde el piso altitudinal más bajo hasta el piso ecológico más alto, lo que refleja su cosmovisión con relación a una concepción monista o de unidad donde interactúa directamente con los fenómenos atmosféricos y climatológicos. Al respecto, la propuesta de Johanna Broda puede reforzar nuestra idea cuando escribió que:

...el paisaje ritual o ceremonial mexicana, es decir, el paisaje culturalmente transformado de la Cuenca de México, donde había numerosos santuarios y lugares de culto que tenían significado para los mexicas y donde llevaban a cabo los ritos que formaban parte del ciclo anual de fiestas. Propongo que la selección de estos lugares de culto es decir, la continuación de santuarios más antiguos así como la creación de algunos nuevos, reflejaba ideas de la cosmovisión de acuerdo a una concepción holística tal como la encontramos en los códices prehispánicos del género

ritual... Si bien la diferencia es que mientras los códices eran una creación artística y literaria de un alto grado de abstracción, en el paisaje ceremonial estos conceptos fueron plasmados en el entorno real donde interactuaban directamente con los fenómenos naturales del medio ambiente (Broda, 1997:130).

Con base en lo anterior podemos decir que de acuerdo con (Watsuji, 2006:34) el, “Clima y [el] paisaje son [...] históricos”, ya que:

Desde tiempos inmemorables, en la proximidad del paso del Sol por el cenit y cuando ya habían caído las primeras lluvias, los campesinos indígenas de Mesoamérica iniciaban las actividades agrícolas en el ciclo de temporal. Las costumbres prehispánicas se fusionaron con ceremonias que la iglesia católica impuso después de la Conquista y que en la actualidad continúa vigente en la fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo), cuando se imploran la fertilidad y la lluvia desde las cumbres de los cerros ancestrales y se consagran el maíz para la siembra, los pozos y los manantiales... La fiesta de la Santa Cruz demuestra la sobrevivencia de este importante nexo entre los ritos de la siembra, la lluvia y los cerros, que estaban presentes en las ceremonias prehispánicas. El prototipo de estos rituales actuales se encuentran en la fiesta del cerro Tláloc, celebrada en *huey tozoztli* por los gobernantes de la triple alianza. Naturalmente, hoy en día ya no se trata el culto de estado y los sacrificios humanos se suprimieron a raíz de la Conquista (Broda, 2000:48-55).

Por esta razón, el paisaje construido de San Pedro Nexapa continúa siendo ritualizado por los especialistas en ese campo. Los rituales en el paisaje se apegan a un tiempo mítico donde se cree se creó el mundo, especialmente en el interior de las cuevas, por las potencias, las fuerzas naturales y los ancestros. En este espacio, en las cuevas, se construyen los templos porque se cree que ahí se creó el maíz y todos los alimentos.

Un ejemplo de esta construcción ritual la encontramos específicamente en los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, parte de la cosmovisión lugareña. Algunos pueblos simplemente ven a los volcanes como cumbres perennes y se les hacen tan familiares y cotidianos que no tienen mayor importancia. Sin embargo, existen personas, por lo general campesinos, elegidos por la montaña, en revela-

ción de viajes oníricos, visiones o encuentros personificados en el bosque o por medio de la caída de un rayo. Una vez que han sido elegidos son recibidos como graniceros en las cuevas aledañas a los volcanes, en donde se efectúan rituales de paso de separación, de transición y de incorporación. En la visión lugareña se cree que las cuevas y los cerros son las moradas de los dueños del monte y el agua.

Por lo tanto, entendemos que el paisaje ritual se construye a partir de la idea de una gran casa habitada por seres no visibles, incorpóreos o no humanos. En esta forma de pensar se incluye la dimensión de la muerte, pues el que penetra en una cueva está introduciéndose al mundo de los muertos. Esta percepción sobre el paisaje ritual es la que nos interesa analizar en las siguientes páginas.

## *2. El paisaje ritual y sus componentes*

Entre los lugares sagrados del poblado de San Pedro Nexapa existen diferentes templos, por ejemplo manantiales, cañadas, cuevas, abrigos rocosos, texcales, cerros, árboles y barrancas. Estos templos o moradas de las potencias y ancestros son lugares fríos donde el agua y la humedad prevalecen. Esta es la topografía del mundo de los muertos.

Estos templos ubicados en distintos pisos ecológicos del paisaje ritual tienen una doble función: la primera es la de morada, la segunda es que se desempeñan como entrada. En otras palabras, son umbrales, portales, entradas al inframundo o al mundo de los muertos. Sólo los especialistas rituales o gentes de umbral pueden acceder, a través de la comunión ritual con la naturaleza, la comunicación por medio de las plegarias, cantos y rezos, así como por medio de las ofrendas, motivo por el que entran a las entrañas de la tierra.

El ser humano siempre ha entablado un diálogo con la naturaleza, al punto de llevar su vida o su alma a viajar por distintos planos celestiales, o el inframundo, por medio de prácticas ascéticas. Desde las prácticas religiosas más sencillas como el ayuno, la penitencia, la abstinencia sexual y la vigilia, hasta las más extremas como el autosacrificio y el sacrificio humano. Sin embargo, existe una ter-

cera vía: la ingesta de plantas, hongos o animales, con propiedades enteogénicas, que abren de forma más rápida la dimensión de lo sagrado. Esta última práctica ha sido muy difundida en todos los rincones de la tierra; sin embargo, no todos podemos acceder a los secretos que contienen dichas plantas, pues se requiere de una estricta preparación, y sobre todo de un conocimiento previo que permita leer los códigos del secreto. Por eso Jan Assman (2008) advierte que las *religiones de culto son religiones del secreto*.

Lo que se pueden encontrar en aquella geografía no humana son principalmente las potencias, las fuerzas naturales, los difuntos y los santos.

*Las potencias.* La dimensión de la muerte está constituida principalmente por potencias. Estas potencias son seres supremos que dominan, desde lo alto, al resto de los seres. Estos seres permanecen bastante alejados de los seres humanos, supervisan el curso de los acontecimientos, se ocupan de su alimento, y a veces controlan las reglas éticas del pueblo o, más exactamente, de las prácticas rituales. "...están asociados a los alimentos, lo que entre los pueblos cazadores hace que su papel sea comparable al del señor de los animales, y están asociados al cielo, lo que manifiesta su trascendencia y su autoridad, y quizá también sus indiferencias frente a los pequeños hechos de la vida" (Puech, 1998[XI]:220).

*Los astros.* El Sol y la Luna son los proveedores de las fuerzas del crecimiento y de la vida. El primero emana su fuerza calorífica, mientras que la segunda emite su fuerza friolenta. La combinación de estas fuerzas permite mantener el equilibrio de la vida en general; en especial, los ciclos de la agricultura y el maíz. Es a partir de los traslados del Sol sobre la tierra que se generan los procesos rituales de fertilidad y del tránsito de una estación a otra.

*Fenómenos meteorológicos y atmosféricos.* Se manifiestan en la fulguración del relámpago y en el fragor del trueno, que es entonces su voz. Estas potencias, del viento, la lluvia, la neblina, las nubes, el huracán, el granizo, el arcoíris, el Sol y la Luna, ocupan una posición eminente y cumplen la función de mediadores entre los seres humanos y el ser supremo.

*Fuerza vegetativas y terráqueas.* Las fuerzas de la naturaleza, con cierto significado, son aquéllas que se manifiestan por medio de la tierra. En el poblado de

San Pedro Nexapa la actividad principal es el cuidado y el cultivo de la tierra, lo que los orilla a mantener vigente un culto a la tierra por medio de los rituales. “Es indiscutible que la noción de diosa-madre está más arraigada entre los agricultores, en particular en las civilizaciones evolucionadas de los Andes y México, donde el culto que se le rinde constituye uno de los cultos más destacados de la religión” (Puech,1998[XI]:220). Esta diosa madre, dentro del orden de las creencias religiosas de los graniceros, probablemente sea María Blanca, es decir Iztaccíhuatl, como madre de los mantenimientos.

*Fuerza vegetales y señores de los animales.* Las plantas comestibles y medicinales, así como los hongos no son las únicas representaciones de las fuerzas vegetativas. Existe, por ejemplo, las fuerzas de los árboles. En el otro grupo se ubican como fuentes de poder a serpientes, coyotes, zorros, conejos, tlacuaches. Y en especial, aves que se asocian con los fenómenos meteorológicos y atmosféricos como el ceceto y la golondrina (Cfr. Juárez,2011:2-27).

*Los antepasados o los muertos.* La creencia en los ancestros es muy recurrente dentro de la cosmovisión de los graniceros. Ellos piensan que los innumerables difuntos zoomorfos habitan los árboles, las piedras, las corrientes de agua y otros puntos especiales y notables de la geografía sagrada. Estos son seres claramente localizados, son malévolos pero también son capaces de mostrar gratitud cuando se les ofrenda.

*Los lugares sagrados.* El paisaje contiene una serie de moradas, donde los cerros y las piedras ocupan un lugar especial. En la forma de mirar el mundo de los campesinos de San Pedro Nexapa se cree que los cerros y los abrigos rocosos son los ancestros de la comunidad, porque han creado todas las cosas e incluso a las potencias. Representan los materiales menos inalterados, y donde el culto y veneración a la montaña y las rocas se remontan al tiempo mítico. Entre los graniceros, todos los rituales se ejecutan en el paisaje ritual donde hay cerros, cuevas y abrigos rocosos. Con relación al *agua* (en sus múltiples formas: mar, lago, manantial, río, cascada u ojo de agua) puede ser la morada por donde se cree emergen las potencias, los fenómenos meteorológicos o los difuntos.

*Los santos católicos.* Los católicos reciben el nombre de “santísimos señores

del monte”. Las imágenes se conservan en los adoratorios, en los altares familiares y en los templos católicos. Se les maneja y consulta bajo estrictos rituales y se piensa que los santos son los intermediarios de Dios y que le pueden ayudar al ser humano en ciertas dificultades. Los santos “Son prácticamente los únicos seres sobrehumanos que reciben culto público” (Dow,1990:104). Ejemplo de este culto público y popular se puede apreciar durante la celebración de San Pedro Apóstol, el día 29 de junio. En las creencias lugareñas de Nexapa esta fiesta se asocia con la lluvia, y cuando llueve el día de la fiesta, se pronostican buenos temporales (Cfr. Gómez,2009).

### *3. Análisis de contenido del paisaje ritual.*

El paisaje ritual de San Pedro Nexapa se construye a partir de una organización ceremonial conocida como mesa granicera, la cual tiene a su cargo una serie de sitios de culto insertos en la montaña y distribuidos por todo el paisaje circundante. Esta red de sitios de culto se localiza en la periferia de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. En su conjunto, estos sitios son conocidos como *templos*. Los templos están contruidos sobre las cimas de la montaña y están poseídos por potencias, ancestros, fuerzas naturales y santos católicos.

Cada templo tiene ubicada una o varias cruces, las cuales delimitan el territorio al sur, al norte, al este y al oeste. Estos templos tienen nombres en lengua náhuatl que aluden a la ecología circundante lugareña, así como los nombres de santos y vírgenes.

El territorio de San Pedro Nexapa cuenta con doce templos de montaña, distribuidos por las serranías de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. Éstos se localizan desde el pie del monte a los 2300 msnm hasta los 4000 msnm. Cada templo contiene características ecológicas muy diversas que hacen especiales y singulares a estos puntos. A continuación daremos una breve explicación sobre las características que envuelve a este paisaje<sup>83</sup>. (Véase mapa 8, 9 y 10).

---

<sup>83</sup> Hemos reflexionado acerca de la pérdida de la memoria sobre ciertos elementos de la religión mesoamericana. En la actualidad, las deidades prehispánicas han desaparecido, sin embargo, pensamos que en la forma en que se invocan potencias y fuerzas de la naturaleza sea una manera

1. *Templo de María Blanca o Amacuilecatl* que significa “a los pies del Iztaccíhuatl”. Es el templo con mayor altura en la región de Amecameca. Es considerado por los graniceros de la región, y en especial por los de San Pedro Nexapa, como el eje rector de su organización ceremonial. Ahí se llevan a cabo los rituales asociados al inicio de la temporada de lluvias, en plena estación seca cuando se está sembrando, y al cierre de la temporada de lluvias cuando se está cosechando. El templo es una pequeña oquedad por donde fluye el agua que proviene de los deshielos del Iztaccíhuatl y que desciende a la región de Amecameca para abastecerlos del precioso líquido. Sobre este manantial se confeccionó un altar a base de rocas donde se colocaron las cruces del poblado de San Bartolo Cohueca y Cuautla, provenientes del estado de Morelos, así como las de los graniceros de San Pedro Nexapa y Amecameca. La importancia de este sitio es porque provee de agua a las poblaciones de la cara oriental de los volcanes, y simbólicamente delimita el paisaje ritual que conocen, ocupan y explotan los graniceros de San Pedro Nexapa. El templo es la franja ecológica que divide el piso subnevado del nevado a 4000 msnm. Desde este punto se construye, y parte una red hidráulica que conecta al resto de los templos del agua en forma descendiente (véase p.190).

2. *Templo de Agua Dulce*, es un sitio donde corren múltiples riachuelos, los cuales forman una cascada de nombre *Apatlaco* y que abastecen de agua a algunos poblados del Estado de Puebla. Este templo fue ubicado a la orilla de unas de estas pequeñas venas de agua que provienen del Iztaccíhuatl. Ahí, a la sombra de dos pinos del género *hartweggi*, se colocó un pequeño adoratorio, el cual resguarda la cruz principal del templo. Los encargados de vestir anualmente la cruz son personas externas a la comunidad que fueron recibidas por los graniceros de San Pedro Nexapa. Estas personas son la señora Adela Quintana, quien proviene del poblado de Tlanixco y que se dedica a la curación a través del temazcal y las hierbas de su entorno. El señor Arturo Polo (finado) de la Ciudad de México, y el señor Toshi Yuki Yanayizahua de Japón, trabajadores asalariados sin ninguna conexión

---

de operar de aquellas bajo otro nombre, e incluso de manera inconsciente, dentro de la práctica ritual, de alguna forma reaparecen con un enfoque biocultural lleno de similitudes.



directa con la agricultura. El espíritu que resguarda dicho espacio es el espíritu de Leticia. En algunas conversaciones con los graniceros, ellos nos contaron que dicho templo es una Troja Pixtla donde se cree se depositan las mazorcas de maíz para que descanse<sup>84</sup> (véase p.191).

3. *Templo de Malacaxco*, etimológicamente significa malacatl “huso”- o de malacachiuhcayotl “redondez de la rodela o de mesa redonda”- y de caxcomulli “escudilla”<sup>85</sup>. Este templo se localiza sobre una áspera cañada que lleva por nombre *Amalacaxco*, cubierta por una densa capa de bosques de oyamel. En este sitio se ubica uno de los afluentes más importantes de la región que lleva el mismo nombre de la cañada y del templo.

El templo se ubica a unos cuantos metros de una cascada, en la profundidad de la barranca, y al pie de un enorme abrigo rocoso repleto de plantas y helechos. Ahí, en la oquedad del abrigo rocoso, se colocó la cruz del granicero, hoy difunto: Apolinar Palacios. En este sitio, donde habita la neblina, mora el espíritu de Miriam. El encargado del templo y las cruces es Gerardo Palacios, hijo del difunto Apolinar Palacios, quien recibió el cargo por herencia, y Alfredo de la Rosa, quién fue recibido en este templo como granicero (véase p.192).

4. *Templo del Provincial*. Templo situado en la cañada que lleva por nombre Provincial. Cañada cubierta por un extenso bosque de oyamel. Un bosque que alberga una amplia variedad de plantas medicinales. Por dicha cañada se desplaza y conecta el afluente *Amalacaxco* y se ubica muy cerca de la cueva del “Negro” o de “Juan Ruiz”, donde se unen otros afluentes provenientes del Popocatépetl.

El acceso al templo es de los más difíciles porque se sitúa entre estrechas barrancas donde la humedad y la vegetación predominan formando caminos sinuosos, inclinados y pantanosos. El templo se colocó en el interior de un abrigo rocoso donde se abren las fauces de la tierra y brota el agua. Ahí se ubican las cruces, las cuales custodian celosamente el agua. Existe otro templo, situado en otra dirección, custodiado por la cruz del huracán. Los espíritus de los ancestros

---

<sup>84</sup> Este templo probablemente en la forma de mirar del mundo de los campesinos de San Pedro probablemente se vincula con el *Cincaico* o lugar del maíz.

<sup>85</sup> En un sentido figurado probablemente está haciendo referencia a una mesa donde se depositan los objetos ceremoniales al pie de la tierra (Molina,1992:13).

que resguardan esta morada son los que mencionó don Vicente durante una entrevista: el “Caballero”, “Melesio Palacios”, y “Francisca Conde”. La encargada de ofrendar y atender las cruces es doña Natalia Hernández y su esposo don Roberto, quien nos contó que en dicho templo existe una “Hacienda”, la cual se relaciona con la cueva donde se localiza el templo del huracán. También nos explicó que donde están las cruces principales se relacionan con una “Tienda de Raya”, y quien habita dicho lugar se le conoce como el espíritu del “Jinete” o el “Caballero”. Ahí también están posados el ancestro de Melesio Palacios y Francisca Conde.

En este templo, como el de María Blanca, se conjura la lluvia para el beneficio de los campesinos. Esto se debe por la variedad de afluentes que unen en la cañada. El siguiente texto demuestra un ritual oral al agua.

Don Vicente. —Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo. Santísimo templo de Provincial. Especialmente los que están al frente: Marciano Sánchez, Melesio Palacios, Inés Pedregal, Agapito López, Mariano Flores, Francisca Conde de Amecameca y todos los que están al frente. Regálenos agua y aboguen por nosotros. Te pedimos Padre mío Señor que las `presas` que ya les habían dado a los hermanitos tiemporos graniceros regrésenselas para que rieguen los campos. Te lo pedimos de todo corazón, por el amor que te tenemos a ti, Padre mío Señor.

Doña Silvestra. —En el nombre sea de Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo. Santísimo templo de María Blanca, templo de Agua Dulce, templo de Alcaeca, templo de la Coronilla, templo de Soltepec, Tlaxcoztepec, Santo Domingo, Amula, templo de Elocitla, Todos estos templos los llamamos para que estén aquí con nosotros y nos ayuden a regar nuestra agua que tenemos aquí presente para nuestras milpa. Esperamos que nos den nuestra agua, con mucho entusiasmo, que no nos falte, porque no namás es para nosotros, sino que pedimos para todos. Todo el ramal y todos nosotros que estamos aquí en esta tierra.

Don Vicente. —A todos los huracanes de los mares, de los ríos y centellas que unan sus fuerzas y rieguen nuestros campos. Padre mío Señor en tu nombre, Padre mío y Señor. Te damos la bienvenida porque nos escuchas. ¡Gracias por venir Señor!<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> Trabajo de campo realizado en San Pedro Nexapa durante el mes de mayo del 2014.

El objetivo de este ritual oral al agua es para abastecer de lluvias a las comunidades campesinas de la región. El acto ritual concluyó cuando los graniceros arrojaron el agua de las jícaras rojas (véase p.193).

5. *Templo de Alcalica*. La etimología de la palabra Alcala se deriva de Alcalicatzingo que, metafóricamente alude a la “reverenciada casa del agua”. Este abrigo rocoso se localiza en la parte media del bosque por donde fluye el río de nombre Alcalica y que nace a partir del manantial del templo de María Blanca, que desciende serpenteando por las serranías. En esta cueva se encuentra colocada la cruz más grande todos los templos graniceros, al lado de otras menores y que representan a los ancestros, al huracán, al granizo, y al arcoíris. En la actualidad, los graniceros de San Pedro Nexapa acuden a dicho lugar para agradecer los buenos temporales entre los meses de junio y julio. Doña Silvestra nos narró que en dicho espacio habitan todos los muertos, a excepción de los niños, y que la cueva se asocia con un corral donde se tiene muchos borregos (véase p.194).

6. *Templo de Tlaxcoztepec*. Etimológicamente se compone de las variantes *tlax*, *tlaxcalli* “tortilla de maíz”, *co* “lugar”, *tepetl* “cerro”. Es decir “El cerro donde se hace la tortilla de maíz”<sup>87</sup>. Este templo es un abrigo rocoso que se ubica sobre la cima de un cerro que conecta con el cerro del Quetzaltepec, el cerro del Otlatepec y los caminos de peregrinaje hacia San Miguel, en el estado de Puebla, y al Santuario del Sacromonte y el Santuario de Chalma, en el estado de México. Cuenta con un gran escurrimiento que lleva por nombre la Cascada de “El Encanto”, donde se forman diversos ríos y caídas de agua que pasan al pie del cerro de Tlaxcoztepec. En el interior de una cueva, parte de la formación de la rocas, se yerguen las cruces del huracán, de Francisca Conde, de Inés Pedregal y Domingo Banda. Los encargados del templo son el señor Miguel Ramírez y su esposa María Borgel, graniceros y campesinos de San Pedro Nexapa<sup>88</sup>. (Véase p.195).

7.- *Templo de Santo Domingo*. Se ubica sobre una barranca que se llama Nexpayantla y que proviene de las alturas donde alguna vez existió un cráter que

---

<sup>87</sup> Otro sitio que probablemente está asociado con *Tamoancha* o el *Cinacalco*, lugares donde se originó el maíz.

<sup>88</sup> Don Sol y doña Mari nos narraron que el templo de Tlaxcoztepec se asocia con un panteón donde descansan los antepasados. Probablemente esta relación tiene que ver con el concepto de *Tlalocan* como sitio de muerte y destino.

al romperse formó dicha barranca por donde serpentea uno de los afluentes más importantes para la población de San Pedro Nexapa. El templo es un *texcal* o un abrigo rocoso cubierto de líquenes de color amarillo, helechos y otra plantas halófitas, por donde nos indicaron los graniceros, se cree que emerge una fuerza climatológica llamada el “Culebrín de Agua”.<sup>89</sup>

Al pie del *Texcal* se localizan clavadas las cruces que pertenecieron a los graniceros hoy difuntos: Juan Macario, Mariano Flores, Melesio Palacios. El encardado del templo es el granicero Francisco Rosas Pedregal y su esposa María de Jesús. En otra parte de la barranca se ubica el templo del huracán, donde los graniceros, durante una conversación, nos narraron que dicho templo está resguardado por el espíritu de las “güeras” y se asocia con un pequeño “Rancho de Zacatón”. Respecto a los saberes pluviales (véase p.196).

8. *El templo de Soltepec* de la lengua náhuatl “Cerro de las Codornices”, de las palabras “zollin”: codorniz, “tépetl”: cerro, y “c”: en. Este templo se ubica en la cima de un cerro que colinda con la barranca de Amula, el paraje y templo de Tlachialoni-Eloctitla. En este templo no se localizó ningún afluente, pero observamos que desde la cima se visualiza el volcán Popocatepetl y el cerro del Sacromonte. El uso del suelo del cerro es utilizado para sembrar maíz, frijol, chile y calabaza de agricultura de temporal. En este cerro, se nos contó, habita el espíritu de “María Castro” y de “Adolfo”. Además, los graniceros asociaron el cerro con una “Casa de Paja” donde habitan muchos “Niños”.<sup>90</sup> Los encargados de este templo son la señora Silvestra Palacios, don Francisco, su esposa e hijos e Ismael. En otra parte del cerro se localiza el templo del huracán y el arcoíris. Un rasgo particular que sobresale en este lugar es que contiene un pequeño orificio por donde la tierra, literalmente, respira. Este punto se cava cada año para retirarle tierra y basura acumulada. Los graniceros nos narraron que por dicho orificio, se cree, emergen las fuerzas meteorológicas (véase p.197).

9a.- *El templo de Tlachaloni* es el límite de la mancha urbana y el bosque de

<sup>89</sup> Probablemente asociada en el época prehispánica con *Mixcoatl* y *Citecatl*, numen rector de los tecuanipas, ancestrales pobladores de San Pedro Nexapa.

<sup>90</sup> Probablemente se asocia con el Tlalocan y la fiesta a los cerros. Durante la veinta de *Atlcahualo*, se acostumbraba sacrificar niños en la cimas de los cerros en honor a Tlaloc y los Tlaloques (Sahagún,2002[I]:176).

encino, ocote y oyamel. La definición de la palabra *Tlachaloni* tiene tres significados<sup>91</sup> Este templo se asocia con los “Ríos”, los “Patos” y los “Enanitos”. En la actualidad no emerge ningún afluente, sin embargo se nos contó que por debajo del templo existe un río, resguardado en “el Sótano”. También el templo se asocia con una “Hacienda” y una “Capilla”.

Los ancestros de dicho sitio son “Consuelo Flores” y “Mariano Flores”. Los encargados de atender el templo son doña Valentina y su hija doña Tera, así como doña María de Jesús y su esposo don Panchito. Las cruces también custodian al espíritu de los “Ríos”. En otra parte del templo, al pie de un árbol de cedro donde se formó una oquedad se ubica la cruz del huracán y el arcoíris (véase p.198).

*9b.- Templo de Elocitla.* Elocitla proviene del vocablo *Elotl* “mazorca de maíz verde, que tiene ya cuajados los granos” (Molina,1992:29), y *Titlan* “lugar entre”. Literalmente se traduce como: “Lugar entre mazorcas de maíz verde”. Esto nos permite visualizar a la naturaleza, en primer plano, en relación con el sistema de la milpa. Por otra parte, los graniceros más grandes, guardan en su memoria que por aquel templo cruzaba una vena de agua que provenía del sistema hidrológico conocido como Nexpayantla, y que por lo tanto abastecía de humedad a los campos de cultivo de maíz de temporal que se localizaban en el interior de la comunidad. Este templo se localizaba al sur de la comunidad, en el nombrado “Barrio Bajo o el Cornalejo”.

Las características de este sitio es que es venerado como un “templo de agua”. Ahí se encontraba posado el espíritu de los ancestros de Mariano Flores y Consuelo Flores. La encargada de atender el templo es doña Valeria Plazas López, quien fue esposa de don Mariano y cuñada de doña Consuelo. El templo estaba asociado con “la oreja del horno”. En el imaginario colectivo de los graniceros, o en el otro mundo es la morada de “el agua” y de la “oreja de un horno”<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> El primero se refiere a “Atalaya” de la raíz “*tlachia*” o “*tlachie*”: mirar, observar, ver; y “*tlachialoyan*”: lugar de observación, por ejemplo una torre, una ventana. El segundo proviene de la raíz náhuatl “*tlachialoni*” o “*tlachieloni*”: instrumento, especie de anteojera con una placa redonda de oro agujerada en el centro. El numen del fuego *Xiuhtecuhtli* sostenía en la mano derecha este objeto a modo de cetro. La tercera definición está relacionada con la composición *teoatl tlachinolli* que quiere decir “Agua quemada” que se vinculaba con la guerra. Por otra parte, el templo probablemente se asocia con algunos númenes del maíz y la agricultura.

<sup>92</sup> En la época prehispánica, los temazcales estaban asociados a la potencia *Tlazolteotl*, patrona de

10. *Altar doméstico de Rosita*. Es el altar doméstico de los caporales, donde se congrega el ramal de graniceros de San Pedro Nexapa. Lo nombran templo de *Rosita*, y se asocia con el Iztaccíhuatl. Este altar se encuentra en las inmediaciones de la población. Ahí, cada mes de mayo, se acostumbra solicitar la apertura del temporal, así como el permiso a los ascensos a la montaña y los volcanes. Plegaria de doña Josefina para abrir el temporal desde el altar familiar.

Santísimo templo de Rosita y todos los *espíritus tiemperos*: templo de Alcaeca, templo del Ocho, templo de la Coronilla, templo de Eloctitla, templo de Ameyalco, templo de Amula, templo de Xoltepec, Santo Domingo, Tlachaloni, Tlaxcoztepec, templo de Provincial, Malacaxco, Agua dulce y María Blanca y los templos olvidados. Les hacemos presentes estas reliquias que les traen estos compañeros como son los maestros. A su nombre de ustedes mis dirigimos para que ustedes vean en que les van a servir. Padre amorosísimo Señor. *Y esperamos que en este día nos abran las puertas para poder estar en su sagrado templo de María Blanca y poder cumplir esta misión que Dios nos lo ha entregado desde lo alto y bendito. Esperemos que nos ayuden con las fuerzas y con lo que nosotros puédamos para seguir adelante floreando sus templos de ustedes.*

Una vez que se han invocado a los ancestros espirituales de la montaña, los padrinos proceden a vestir la cruz con papel color blanco, que simboliza la pureza y representa las nubes.

Se acostumbra sahumar, ofrecer el humo de copal, porque sirve como purificador del ambiente y alimento para los ancestros, así como vehículo para elevar las oraciones. Al final, cada uno de los participantes de la comunidad se presenta y entrega en el altar un poco de comida y bebida. Una vez que todos han pasado para presentarse ante la cruz principal y los santos católicos, se dirigen a visitar

---

las parteras, y su uso era exclusivo para las mujeres que concebían la vida. La práctica de recibir un baño con vapor y hierbas medicinales permitía, por medio de *Tlazolteotl*, renovar al ser humano, retirando del cuerpo las inmundicias, para dar tránsito a una nueva etapa. Por esta razón, *Tlazolteotl*, era la dueña de los baños, porque era la “Comedora de Inmundicias”. Por lo tanto, pienso que este templo estaba íntimamente relacionada con *Tlazolteotl* en su advocación de *Toci*, “Nuestra Abuela de los Sustentos”.

los templos de la montaña. Por cada templo, se acuerda una fecha en específico para subir. Las fechas son dictadas por los ancestros, por medio de los sueños, que posteriormente los caporales recuerdan y discuten en grupo. Ellos son los interlocutores entre el mundo espiritual y la comunidad.

El ramal solicita desde ahí los permisos para subir a la montaña y agradece después de volver de la montaña (véase p.199).

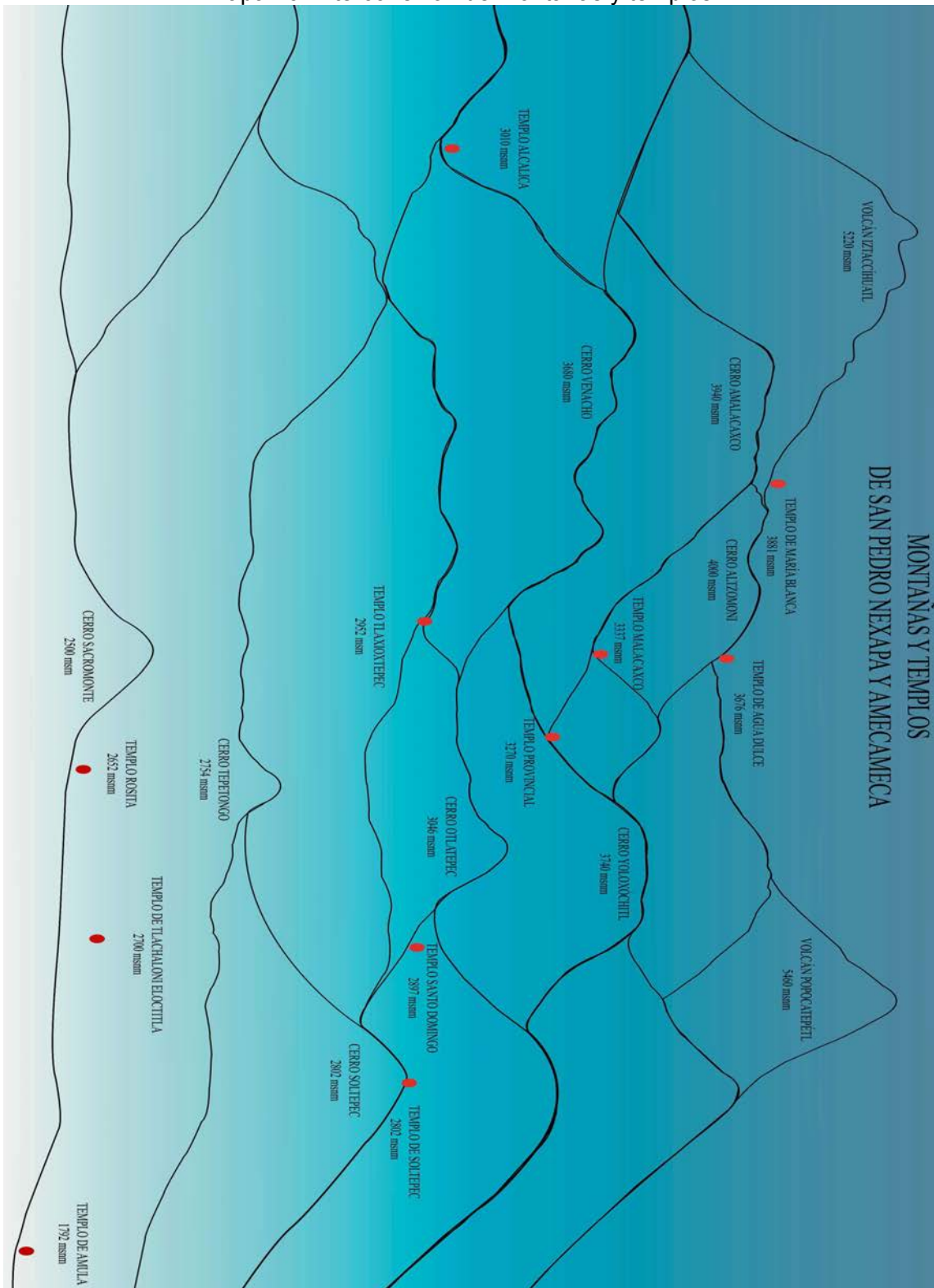
11.-*Templo de Amula*. La palabra Amula probablemente se asocia con la planta que se llama *Amula* o *Zacatechichi* “pasto amargo” (*Calea ternifolia* Kunth var. *ternifolia*) (Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana,2009). Por otra parte, puede ser una aproximación a la palabra *Amalacotl* “cierta yerba redonda que se cría en el agua” o de *Amanaliztli* “adivinación en agua” (Molina,1992:5) Este templo está ubicado al suroeste de San Pedro Nexapa rumbo a Juan Tehixtitlan y San Diego Huehuecalco, entre la barrancas de Amula y Acuatla que se cubren por un extenso bosque de encino.

El templo está en la parte baja de una barranca. La distribución del espacio es la siguiente, en primer plano el tlecuil, en segundo plano las cruces, un tronco trozado y al fondo el altar principal. El templo del huracán se ubica en otro sitio, aproximadamente a cien metros de distancia en un collado donde se unen dos barrancas. Los encargados de visitar anualmente este templo son don Vicente Sánchez, Roberto Ramos y Natalia Hernández. El guardián que se aloja en este sitio es el de “Miriam”, un espíritu proveniente del poblado de Atlautla (véase p.200).





Mapa 10. Interconexión de montañas y templos.



Diseño elaborado por el autor. Vectorización por el Antropólogo social Juan Manuel Cruz Inostrosa. 2016.



Foto 60. Templo de María Blanca. 2014.



Foto 61. Manantial, contenedor de las potencias de los siete sótanos. 2014.



Foto 62. *Parhelio*. 2014. El *parhelio* es un fenómeno óptico producido por la presencia de cristales de hielo en las nubes, que en conjunto con los rayos solares, crean estas circunferencias y puntos brillantes.



Foto 63. Templo de Agua Dulce. 2014. Al pie de los árboles se erigió el sitio por donde corren venas de agua provenientes del Iztaccíhuatl.



Foto 64. Entre el bosque y la niebla. 2014.



Foto 65. Templo de Malacaxco al pie de abrigo rocoso. 2014.



Foto 66. Templo del huracán y el arcoíris. 2014.



Foto 67. Templo del Provincial. 2014. Perspectiva desde el interior de la cueva.



Foto 68. Templo del huracán y el arcoíris. 2014.



Foto 69. Depósito ritual de las ofrendas. 2014.



Foto 70. La cueva de los graniceros. 2014. La cueva es la más importante de la región de los volcanes y es conocida, por lo campesinos, como la "Gobernación". 2014



Foto 71, 72 y 73. Las moradas de Tlaloc. 2014. Oquedades por donde emergen las fuerzas meteorológicas y atmosféricas



Foto 74. Templo de Tlaxcochtepec. 2014.



Foto 75. El interior de la cueva. 2014. Las cuevas son entrada al inframundo por donde emerge la lluvia, elemento de culto ancestral en la región de San Pedro Nexapa.



Foto 76. Templo de Santo Domingo. 2014. Espacio por donde emerge la potencia de la culebrina de agua y viento. Véase las cuarteaduras de la roca.



Foto 77. Templo del arcoíris y el huracán. 2014.





Foto 78. Templo de Soltepec. 2014. Sitio ancestral donde se venera a la madre tierra como dadora de alimentos.



Foto 79. Templo del arcoíris y el huracán. 2014.



Foto 80. Los umbrales de la tierra. 2014 Ejemplo de ese vínculo con la tierra es esta ofrenda de flores y velas. Anualmente se limpia la superficie de la tierra por donde se piensa respira el cerro, acción que permitió liberar las fuerzas atmosféricas.



Foto 81. Templo de Tlachaloni-Eloctitla. 2014. Lugar donde habita la potencia conocida como de los Ríos.



Foto 82. Oquedad o morada del arcoíris y el huracán. 2014.



Foto 83. Templo de Rosita. 2014. altar doméstico, localizado en el paisaje urbano de San Pedro Nexapa. En este espacio, se pide los permisos para poder acceder a los templos de la montaña.



Foto 84. Altar doméstico granicero. 2014. Antes de acceder al paisaje ritual, se deja sobre la mesa del altar doméstico, un poco de la ofrenda que se destina a las potencias y ancestros de la montaña.



Foto 85. El templo de Amula se localiza en el fondo de una barranca. 2014



Foto. 86. En el fondo se yerguen las cruces. 2014



Foto. 87. El templo del arcoíris y el huracán. 2014.



Foto 88. La puerta al inframundo. 2014.

### Reflexiones finales

- En estas páginas nos planteamos ¿por qué en la actualidad en San Pedro Nexapa un alto porcentaje de la población realiza rituales, tanto en sus altares familiares como en los distintos pisos altitudinales de la montaña? Hipotéticamente manejamos que los rituales tienen un alto contenido de carácter biocultural y existen porque la comunidad de San Pedro, a pesar de estar inserta en el modelo de economía neoliberal dominante, puede clasificarse dentro de un patrón de vida campesino, pero adaptado a los requerimientos estructurantes de carácter dominante. Por lo que se desarrolló todo un análisis sobre los rituales, en el que observamos que los rituales tienden a mantener el orden de la naturaleza y el cosmos. Además, los rituales son una forma de existir en el mundo. Éstos le ha permitido a los pobladores de la comunidad formar una cosmovisión y una ideología que los hace sobresalir intelectualmente ante los momentos de crisis. Es por esto que los rituales contemporáneos de San Pedro Nexapa son prácticas culturales se generan principalmente por la estrecha relación que ha sostenido milenariamente al campesino de la región con el medio ambiente. Dicha relación le ha permitido explotar los recursos naturales del paisaje para su beneficio. Una vez que el ser humano ha obtenido de la naturaleza alimento, casa y vestido, se ha sentido en deuda con la naturaleza y reacciona posteriormente con la acción de regresar algo a cambio. Esta relación de reciprocidad se entendió como una forma de equilibrio que nace a través de la constante observación del paisaje, los ciclos del agua, la agricultura y la vida en general. Dicha observación es lo que ha permitido a los seres humano entablar un diálogo con las potencias, las fuerzas de la naturaleza, los ancestros y el cosmos, que cree habitan en su entorno. Este diálogo lo hemos podido apreciar a través de los rituales de petición de bonanza de alimentos en la época de secas y de agradecimientos en la época de lluvias. Los cuales se rigen por una estricta organización social, de tiempo y de espacio. A través del análisis de la organización social nos planteamos ¿cuál es el contenido ideológico que sustenta esos rituales y cómo se expresa éste en

la estructura de los mismos? La estructura de los rituales se lleva a cabo por sistemas organizativos de corte campesino y responden a formas culturales de carácter biocultural. Sus componentes evocan la composición del universo y del entorno biofísico y parecen mantener importantes semejanzas con la cosmovisión mesoamericana. Esta forma de mirar el mundo se captó durante la organización de los rituales que funcionan alrededor de un calendario agrícola y climático de carácter campesino y similar al de la cosmovisión indígena mesoamericana, el cual se adaptó a un calendario festivo católico de corte dominante, que permitió sobrevivir ciertas prácticas y creencias provenientes de una estructura mesoamericana, tal es el caso de la fiesta de la Santa Cruz, el tres de mayo. En especial teorizamos los rituales desde la óptica de Arnold Van Gennep, Víctor Turner quienes propusieron y teorizaron sobre *los rituales de paso*, los cuales ajustamos al material empírico y nos permitió observar que los rituales de paso son una estrategia para asegurar el alimento y por ende para sostener la vida del ser humano en su paso por la tierra. Metodológicamente aplicamos el modelo de Danielè Dehouve para analizar el proceso ritual, lo que nos permitió comprobar los postulados de Marcel Mauss y la escuela francesa, quienes sostuvieron que la esencia de los rituales son la repetición. Efectivamente pudimos observar que los rituales contemporáneos de San Pedro Nexapa están contruidos estrictamente bajo un modelo de precisión y repetición en tiempo y espacio, de lo contrario dichas prácticas no serían eficientes. Incluso esta necesidad por la repetición es una reconstrucción que emerge de la mirada de la naturaleza y el cosmos. También pudimos comprobar el postulado de Edmund Leach, quien propuso que los rituales comunican y esto lo vimos igualmente a través de las secuencias rituales, llenos de diálogos dirigidos hacia la naturaleza y el cosmos.

- El episodio ritual dedicado a las ofrendas nos permitió observar que la relación milenaria de reciprocidad entre el medio ambiente y el ser humano, más que una relación pudimos ver que se trata de negociar con los dueños de la montaña y el agua. En estas negociaciones que entablan los especialistas ri-

tuales a través de la confección de las plegarias y las ofrendas, se expresan sentimientos llenos de significado que se relacionan con los meteoros, el clima y la atmósfera. Es un mundo lleno de símbolos que constantemente aluden a un microcosmos invisible, habitado por potencias y ancestros, pero al mismo tiempo conjugado con el mundo visible, ocupado por el ser humano que pone en juego la vida y la muerte. La ofrenda es el aspecto más humilde y representativo que tiene el ser humano para honrar y venerar al agua y al cerro. En otras palabras, la ofrenda representa una maqueta del universo, un universo simbólico que se construye a partir de la idea más antigua: el cuadrante, el cual es una analogía del petate, que posteriormente se confecciona en un mantel y una mesa; una analogía que está directamente relacionada con la tierra sobre la cual se extienden los alimentos y bebidas para las potencias. Este lugar es una recreación en miniatura donde toman asiento las potencias para comer y beber. Esta comunicación ritual con la naturaleza es el objetivo de la ofrenda. En todo momento el especialista ritual se ve obligado a observar cada elemento que conforma la ofrenda y el entorno con el objetivo de visualizar si ésta ha sido aceptada o no y por ende para pronosticar los buenos o malos temporales.

El paisaje ritual es una construcción totalizadora donde se conjugan los elementos profanos y sagrados, a través del cual nos planteamos ¿cuál es la estructura organizativa de los rituales y cómo se explica ésta en el contexto de la vida campesina existente en el presente de San Pedro Nexapa? El paisaje ritual se constituye a partir del respeto que los campesinos tienen por la existencia y los sitios de origen del elemento agua en relación con la montaña. Y en segundo término, por la gratitud que mantienen con las diferentes formas de biodiversidad que les brinda para su subsistencia, la explotación de cada uno de los distintos pisos altitudinales de su entorno natural. Estos van desde su zona habitacional hasta las diferentes cotas de la montaña conformando una unidad paisajística profana y ritual. Hay por último algunos elementos, en cuanto a los nombres de los sitios de culto y sus características naturales, que podrían llevarnos a suponer que son sitios de culto

de existencia muy ancestral. Esta unidad entre paisaje ritual y paisaje rural se consideró como un reflejo de cómo debería de ser la organización del ritual de corte horizontal, en relación a la organización política y administrativa de carácter vertical. Incluso para que exista el paisaje ritual como tal se debe de tener una organización que ordene dicho espacio por medio de la práctica ritual y las ofrendas. La organización de las ecografías rituales se da a partir de la observación de la naturaleza y de la explotación de los recursos en los distintos pisos ecológicos que conforman la orografía de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. Por lo tanto, el espacio explotado es un espacio que se delimita simbólicamente y ritualmente. En el caso del paisaje ritual de San Pedro Nexapa pudimos comprobar que éstos tienen el control del piso altitudinal más bajo hasta el pisco ecológico más alto. Esto nos permitió apenas acercarnos a los rituales y los depósitos de las ofrendas en el paisaje, los cuales probablemente han existido desde tiempos ancestrales y que, en la actualidad, continúan siendo un ejemplo de pervivencia de carácter biocultural en el pensamiento campesino.

- Detrás del ritual, la ofrenda y el paisaje hay un pensamiento campesino de corte biocultural en el que se integra la naturaleza y el cosmos. Esta unidad: ser humano, entorno biofísico y cosmos, es lo que ha permitido sobrevivir a la clase más resistente de la historia: la campesina. En este sentido, los campesinos han desarrollado una serie de estrategias culturales que se acoplan a los modelos y estructuras dominantes para sobrevivir a los embates de la modernización y la globalización. En el presente han desafiado el calentamiento global, el desequilibrio de los ciclos del agua y por ende de la naturaleza, a través de la práctica ritual, la cual ha sido un nódulo de la cultura que permite transmitir por medio de la “repetición” ceremonial todo un acervo memorístico y nemotécnico. Este acervo se ha ido modificando y acoplando a una estructura económica neoliberal, sin embargo, tiene como trasfondo la mirada y la necesidad de preservar y conservar el medio ambiente, por medio de la educación que se trasmite día a día en el campo.



## Bibliografía

Álvarez Romo, Diana (2012), *El don de la vida: iniciación de una mujer partera, curandera y claclasqui en las faldas del volcán Popocatepetl*, México, Tesis de licenciatura en Antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública.

Anders, Ferdinand, Jansen, Maarten y Reyes García, Luis (1991), (*Comisión Técnica Investigadora*), *El libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo*, libro explicativo del llamado *Códice Borbónico*, *Codex du Corps Legislatif Bibliothèque de l'Assemblée Nationale Française, Paris Y 120*, España: Sociedad Estatal Quinto Centenario, Austria: Akademische Druck-Und Verlagsanstalt, México: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (et. al.) (1992), (*Comisión Técnica Investigadora*), *Crónica Mixteca. El rey 8 Venado, Garra de jaguar y la dinastía de Teozacualco-Zaachila*, libro explicativo del llamado *Códice Zouche-Nuttall, Ms. 39671 British Museum, Londres*. España: Sociedad Estatal Quinto Centenario, Austria: Akademische Druck-Und Verlagsanstalt, México: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (et. al.) (1993), (*Comisión Técnica Investigadora*). *Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia*, libro explicativo del llamado *Códice Borgia*, (*Museo Borgia P. F. Messicano 1*), *Biblioteca Apostólica Vaticana*, España: Sociedad Estatal Quinto Centenario, Austria: Akademische Druck-Und Verlagsanstalt, México: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (et. al.) (1994), (*Comisión Técnica Investigadora*), *El libro de Tezcatlipoca, Señor del tiempo*, libro explicativo del llamado *Códice Fejérváry-Mayer, M/12014, Free Public Museum, Liverpool, Inglaterra*. España: Sociedad Estatal Quinto Centenario: Austria, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt, México: Fondo de Cultura Económica.

*Anales de Cuauhtitlan* (2011), (paleografía y traducción de Rafael Tena), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México.

Araiza, Elizabeth (ed.) (2010), *Las artes del ritual*. México, El Colegio de Michoacán, Colección Debates.

Arnold, Philip P. (1999), *Eating Landscape. Aztec and European Occupation of Tlalocan*, United States, University Press of Colorado.

Arreola Gutiérrez, David Jesús y Murillo Soto, Osvaldo Roberto (2012), "Sociedad y montaña en la época prehispánica: la dinámica de los opuestos", en Loera Chávez y Peniche, Margarita, Iwaniszewski, Stalisnaw y Cabrera, Ricardo (coords.), *América. Tierra de montañas y volcanes. I. Huellas de la arqueología*, México,

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp.211-241.

Assman, Jan (2008), "Religión invisible y memoria cultural", en *Religión y memoria cultural. Diez ensayos*, Argentina, Lilmod, Libros de la Araucaria, pp.51-67.

Aveni, Anthony F. (1980), *Astronomía en la América Antigua*, México, Siglo XXI editores.

\_\_\_\_\_ (2005), *Observadores del cielo en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Antropología.

Aviña Cerecer, Gustavo y Wiesheu, Walburga (2009), *Construyendo cosmologías: conciencia y práctica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Investigación/Proa.

Barfield, Thomas (2001), *Diccionario de antropología*, España, Ediciones Bellaterra.

Báez-Jorge, Félix (1998), *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Bartra, Roger (1974), *Estructura agraria y clases sociales en México*, México, Editorial Era.

Belmont, Nicole (1979), *Arnol Van Gennep: the creator of french ethnography*, United States, University of Chicago Press.

Benítez, Fernando (1984), *Historia de la ciudad de México*, tomo (I), México, Salvat Editorial.

Bonfil Batalla, Guillermo (1995), "Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre lo graniceros de la Sierra Nevada", en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*, Vol. (1), México, Instituto Nacional Indigenista, pp.239-270.

Bribiesca Sumano, María Elena (2002), *Texto de paleografía y diplomática*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Broda, Johanna, Iwaniszewski, Stalislaw, Maupomé, Lucrecia (1991a) (edits.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Serie de la Historia de la Ciencia y la Tecnología.

Broda, Johanna (1991b), "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en Broda, Johanna, Iwaniszewski, Stalislaw y Maupomé, Lucrecia (edits.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México,

Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Serie de la Historia de la Ciencia y la Tecnología: 4, pp.461-500.

\_\_\_\_\_ (1997), "El lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México", Rueda Smithers, Salvador, Constanza Veza Sosa, Martínez Baracs, Rodrigo (eds.), *Códices y documentos sobre México. Segundo simposio. Volumen (II)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, , Colección científica, pp.129-160.

\_\_\_\_\_ (2000), "Ciclos de fiestas y calendarios solar mexicana", *Arqueología mexicana. Calendarios prehispánicos*, Vol. (VII), Núm. 41, pp.48-55.

\_\_\_\_\_ (2001a), "Introducción a la parte III. Montañas sagradas de grupos étnicos de Mesoamérica", en Broda, Johanna, Iwaniszewski, Stanislaw y Montero, Arturo (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 319-329.

\_\_\_\_\_ (2001b), Iwaniszewski, Stanislaw y Montero, Arturo, *La montaña en el paisaje ritual*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Universidad Nacional autónoma de México, Benemérita Universidad Autónoma de México.

\_\_\_\_\_ y Good, Catharine (coords.) (2004a), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Estudios Monográficos.

\_\_\_\_\_ (2004b), "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana", en Broda, Johanna y Good, Catharine (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Estudios Monográficos, pp.35-60.

\_\_\_\_\_ (2004c), "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", en Broda, Johanna y Catharine 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, Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, pp.61-81.

\_\_\_\_\_ (2009a) y Gámez, Alejandra (coords.) *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, México, Benemérita Universidad Autónoma de México.

\_\_\_\_\_ (2009b), "Las fiestas del posclásico a los dioses de la lluvia", en *Arqueología mexicana. Dioses de la lluvia*, México, vol. (XVI), núm. 96, pp.58-63.

\_\_\_\_\_ (2009c), (coord.) *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

\_\_\_\_\_ (coord.) (2013a), "*Convocar a los dioses*": ofrendas mesoamericanas. *Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, México, Instituto Veracruzano de Cultura, Gobierno del Estado de Veracruz, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, (Colección Voces de la Tierra).

\_\_\_\_\_ (2013b), "Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa.", en Johanna Broda (coord.), *Convocar a los dioses: estudios históricos, antropológicos y comparativos*, México, Instituto Veracruzano de Cultura, pp.639-702

Camacho Ángeles, María Monserrat (2012), *La imagen bajo la perspectiva de la cosmovisión: cuatro cosmogramas precolombinos mesoamericanos*, Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, Departament d'Art i Musicologia, España.

Cancian, Frank (1991), "El comportamiento económico en las comunidades campesinas", Plattner, Stuart (coord.), *Antropología económica*, México, Alianza editorial, pp.177-234.

\_\_\_\_\_ (1996), "Organizaciones políticas y religiosas", Kosbaek, Leif (trad.) *Introducción al sistema de cargos*, México, Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México, pp.193-226.

Carrasco, Pedro (1976), "La jerarquía cívico-religiosa de las comunidades indígenas mesoamericanas: antecedentes prehispánicos y desarrollo colonial", *Estudios de Cultura Náhuatl*, XII, pp.165-184.

Carrasco, David (1991), *To change place: azteca ceremonial landscape*, United States, University Press of Colorado.

Carton de Grammont, Hubert (2009), "La nueva estructura ocupacional en los hogares rurales mexicanos", en Carton de Grammont, Hubert y Martínez Valle, Luciano (coords.), *La pluriactividad en el campo mexicano*, FLACSO, Ecuador, pp.273-307.

Cazeneuve, Jean (1971), *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu editores.

Challenger, Antony (1998). *Utilización y conservación de los ecosistemas terrestres de México: pasado, presente y futuro*, México, Comisión Nacional para el Uso

y Conocimiento de la Biodiversidad, Instituto de Biología de la UNAM y Agrupación Sierra Madre S.C.

Charnay, Desiré (1884), "Mis descubrimientos en México y en la América central", en *América pintoresca. Descripción de viajes al nuevo continente por los más modernos exploradores. Carlos Wiener, doctor Creveaux, D. Charnay, etc.* Edición ilustrada con profusión de grabados. Barcelona, Montaner y Simón, Editores, pp.279-291.

Chayanov, Alexander V. (1985), *La organización de una unidad económica campesina*, Buenos Aires, Nueva edición.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Francisco de San Antón Muñón (1965), *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*. Paleografía, traducción y glosa de Silvia Rendón, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Biblioteca Americana proyectada por Henríquez Ureña, Serie Literatura Indígena.

\_\_\_\_\_ (1991) *Memorial breve acerca de la fundación de Culhuacan*, edición, paleografía, traducción, notas e índice analítico por Castillo F., Víctor M., México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

\_\_\_\_\_ (2003) *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, tomo (I), paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México.

Christensen, Bodil (1962), "Los graniceros", en: *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. México. Sociedad Mexicana de Antropología. Vol. (XVIII), pp.87-95.

Contel, José (2009), "Los dioses de la lluvia en Mesoamérica", en *Arqueología mexicana. Dioses de la lluvia*, Vol. (XVI), Núm. 96, pp.20-25.

Cook de Leonard, Carmen y Lemoine Villicaña, Ernesto (1954-1955), "Materiales para la geografía histórica de la región Chalco-Amecameca", en: *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. México, Sociedad Mexicana de Antropología, Vol. (XIV), pp.289-295.

\_\_\_\_\_ (1966), "Roberto Weitlaner y los graniceros", en: *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp.291-298.

Criado Boado, Felipe (1996), "La arqueología del paisaje como programa de gestión integral del patrimonio arqueológico", en *Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, Año (IV), Núm. 14, marzo, pp.15-19.

Croll, E. y Parkin, D. (edits.) (1992), *Bush, base, forest farm: culture, environment and development*, United Kingdom, Routledge.

Cruz Rangel, José Antonio (2010), *La religiosidad indígena de impronta mesoamericana en la colonia. Una estructura de poder y control social*, México, Tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Dehouve, Danièle (2007), *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero, Plaza y Valdés, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

\_\_\_\_\_ (2009), "El lenguaje ritual de los mexicas: hacia un método de análisis", en Sylvie Peperstraete (ed.), *Image and ritual in the aztec world*, Selected papers of the "Ritual Americas" conferences, Belgium, Société des Américanistes de Belgique, Red Europea de Estudios Amerindios, BAR International Series 1896, pp.19-33.

\_\_\_\_\_ (2013), "El depósito ritual tlapaneco", Broda, Johanna (coord.), *"Convocar a los dioses": ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, México, Instituto Veracruzano de Cultura, Gobierno del Estado de Veracruz, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, (Colección Voces de la Tierra), pp.127-169.

Delemeau, Jean (2007), *El hecho religioso. (Una enciclopedia de las religiones hoy)*, México, Siglo XXI editores.

Descola, Philippe. y Páslsson, Gísli (coords.) (2001), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI editores.

Díaz Cruz, Rodrigo (1998), *Archipiélago de rituales: teorías antropológicas del ritual*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, España: Anthropos.

\_\_\_\_\_ (2014), *Los lugares de lo político, los desplazamientos del símbolo: poder y simbolismo en la obra de Victor W. Turner*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, España: Gedisa.

Dow, James W. (1990), *Santos y supervivencias*, México, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.

Durkheim, Émile (2000), "Las principales actitudes rituales", *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón S. A., pp.311-399.

Durán, fray Diego (1967), *Historia de las indias de Nueva España y islas de tierra firme*, tomo (II), México, Editorial Nacional.

\_\_\_\_\_ (2002), *Historia de las indias de Nueva España de tierra firme*, tomo (II), (ed. de Rosa de Lourdes Camelo Arredondo), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México.

Esteva, Gustavo. "La economía campesina actual como opción de desarrollo", en *Investigación económica*, Vol. (38), Núm. 147, México, Facultad de Economía de la Universidad Nacional Autónoma de México, enero-marzo, pp.223-246.

Florescano, Enrique (2000), "La visión del cosmos de los indígenas actuales", en *Desacatos*, Núm. 5, invierno, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, México, Distrito Federal, pp.15-29.

\_\_\_\_\_ (2009), *Los orígenes del poder en Mesoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, Tezontle.

\_\_\_\_\_ (2016). *¿Cómo se hace un dios? Creación y recreación de los dioses en Mesoamérica*, México, Penguin Random House Grupo Editorial.

Gaos, Alejandro (1998) "El desarrollo de las comunidades campesinas: posibilidad o realidad", en Gaos, Alejandro y Varela, Guillermo (eds.) *Comunidades campesinas y desarrollo sostenible*, Perú, Grupo Allpa, pp.7-14.

García, Antonio (1973). *Reforma agraria y dominación social en América Latina*, Ediciones Nueva Visión.

Garibay, Ángel María (2005), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Editorial Porrúa, "Sepan cuantos...", Núm. 37.

Geist, Ingrid (comp.), (1996). *Procesos de escenificación y contextos rituales*, México, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés.

\_\_\_\_\_ (comp.) (2002), *Antropología del ritual*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

\_\_\_\_\_ (2005), *Liminaridad, tiempo y significación: prácticas rituales en la Sierra Madre Occidental*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección científica 147,

Glockner, Julio (1996), *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl*, México, Grijalbo.

Godínez Ferrel, Pablo Alejandro (2012), *Familia, comunidad y tradición en Ecatzingo, al pie del Popocatepetl. Propuesta de un paradigma biopsicosocial de análisis para el campesino*, México, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

\_\_\_\_\_ (2014), *¿Religión para creer o religión para vivir?. Ofrendas del campesino a los muertos. Prácticas al pie del Popocatepetl*, Méxi-

co, Tesis de Maestría Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro A. (2009), *Los santos. Mundos predicadores de otra historia*, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.

Good, Catharine (2008), "Economía y cultura: enfoques teóricos y etnográficos sobre la reciprocidad", en Medina, Andrés y Ochoa, Ángela. (coords.), *Etnografía de los confines. Andanzas de Ann Chapman*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos, pp.81-98.

\_\_\_\_\_ (2013a), "La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas", en Broda, Johanna (coord.), *Convocar a los dioses: estudios históricos, antropológicos y comparativos*. México, Instituto Veracruzano de Cultura, pp.45-81.

\_\_\_\_\_ (2013b), "Las muchachas del maíz y el origen de las ofrendas", en Broda, Johanna (coord.), *Convocar a los dioses: estudios históricos, antropológicos y comparativos*. México, Instituto Veracruzano de Cultura, pp.83-125.

González M., José Luís (2008), "Fronteras de sincretismo y encuentros de identidades", en *Voces-Diálogo misionero contemporáneo*, Instituto Internacional de Filosofía A. C. Universidad Intercontinental, Núm. 32, diciembre 1, pp.37-56.

Guzmán, Gastón (1997), *Los nombres de los hongos y lo relacionado con ellos en América Latina*, México, Instituto de Ecología A. C.

Gutelman, Michel (1974), *Capitalismo y estructura agraria en México*, México, Editorial Era.

Hernández Hernández, Jesús Samuel (2011), *Conservación participativa y difusión del patrimonio cultural. San Miguel y Santo Tomás Ajusco, Tlalpan, Ciudad de México*, México, Tesis de doctorado en Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública.

Hernández Lucas, Mauricio Ramsés (2008), *El hongo sagrado del Popocatepetl. (Estudio de una tradición cultural ancestral y pervivencia)*, México, Tesis de licenciatura en Antropología social, Secretaría de Educación Pública.

\_\_\_\_\_ (2010), *El templo del Señor del Honguito. (Acercaamiento a una pervivencia milenaria. Chignahuapan, Puebla)*, México, Tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública.

\_\_\_\_\_ (2015), "¡Qué viva el señor del Sacromonte! Fiesta y rito en el cerro Amaque" en Loera Chávez y Peniche, Margarita, *El cerro*



*Amaqueme y la construcción del paisaje en el Iztaccíhuatl y Popocatepetl*, México, Editorial Sacromonte Chalchihmomozco A. C., pp.162-180.

Herrera Tapia, Francisco (2013), “Enfoques y políticas de desarrollo rural en México. Una revisión de su construcción institucional”, en *Gestión y política pública*, Centro de Investigación y Docencias Económicas, A. C., vol. (XXII), núm. 1, México, pp.131-159.

Herrera Meza, María del Carmen. López Austin, Alfredo y Rodrigo Martínez Barracs (2013), “El nombre en náhuatl de la Triple Alianza”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 46, julio-diciembre, pp.7-35.

Heyden, Doris (1976), *Los ritos de paso en las cuevas*, en *Boletín INAH*, 19, época II, octubre-diciembre.

\_\_\_\_\_ (1983), *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Hornborg, Alf (2001), “La ecología como semiótica. Esbozo de un paradigma contextualista para la ecología humana”, Descola, Philippe. y Páslsson, Gísli (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI editores, pp.60-79.

Iwaniszewski, Stanislaw (2011), “El paisaje como relación”, en Iwaniszewski, Stanislaw y Vigliani, Silvina (coords.), *Identidad, paisaje y patrimonio*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp.23-37.

\_\_\_\_\_ (2012), “Las moradas de Tláloc y los sagrados templos enflorados”, Loera Cháve y Peniche, Margarita. Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera (coords.), *América: tierra de montañas y volcanes. I. Huellas de la Arqueología*, México. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección de Estudios Históricos, pp.17-49.

\_\_\_\_\_ (2008), “Apuntes para la arqueología del ritual: los lugares de culto en la Sierra de Río Frio”, en Fournier, Patricia y Walburga, Wiesheu (coords.) *Festines y ritualidades. Arqueología y Antropología de las religiones*, Vol (II), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, PROMEP, pp.27-51.

Jalpa Flores, Tomás (2008), *La tenencia de la tierra. La apropiación del suelo en la región de Chalca durante los siglos XV-XVII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica 527, Serie Historia.

Juárez Becerril, Alicia María (2011), "Los animales del temporal, un acercamiento interdisciplinario al estudio de los animales en la cosmovisión indígena", en *Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, No. 92, septiembre-diciembre, pp.2-27.

\_\_\_\_\_ (2015), *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano central*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Kindle, Olivia (2003), *La jícara huichola: un microcosmos mesoamericano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara.

Lamaison, Jean-Louis y Polese, Jean-Marie (2004), *Las setas*, España, Tikal ediciones.

Lasse, Krantz (1977), "El campesino como concepto analítico", *Nueva Antropología*, Vol. (II), Núm. 6, México, julio, pp.87-98.

Leach, Edmund (ed), (1967), *The structural study of myth and totemism*, United Kingdom, Tavistock.

\_\_\_\_\_ (1970), *Lévi Strauss, antropólogo y filósofo; el oso y el barbero*, España, Anagrama.

\_\_\_\_\_ (1971), *Replanteamientos de la antropología*, España, Seix Barral.

\_\_\_\_\_ (1975), *Sistemas políticos de la alta Birmania*, España, Editorial Anagrama.

\_\_\_\_\_ (1976), "El estructuralismo en la antropología social", en Culler, Jonathan (et al), *Introducción al estructuralismo*, Madrid, Alianza, pp.61-88.

\_\_\_\_\_ (2005), "El método comparativo en antropología social", en Vendrell Ferré, Joan (comp.), *Teoría social e historia: la perspectiva de la antropología social*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, pp.137-171.

Lemoine Villicaña, Ernesto (1961), "Visita, congregación y mapa de Amecameca de 1599", México, *Boletín del Archivo General de la Nación*, 2ª Serie, tomo (II), Núm. 1, pp.5-46.

Linné, Sigval (1938), "Helga Larsen. Obituary", en: *Ethnos: Journal of Anthropology*, Stockholm, Vol. (III), pp.141-142.

Loera Chávez y Peniche, Margarita (1981), *Economía campesina indígena en la colonia. Un caso en el valle de Toluca*, México, Instituto Nacional Indigenista, Investigaciones Sociales, Núm. 8.

\_\_\_\_\_ (2005), *La tierra de los santos. (El valle de Toluca en el siglo XVIII)*, en Topete Lara, Hilario, Korsbaek, Leif y Sepúlveda Garza, María Manuela (eds.) *La organización social y ceremonial*, México, PROMEC, SEP, pp.11-57.

\_\_\_\_\_ (2006a), *Memoria india en templos cristianos. Historia político-territorial y cosmovisión en San Antonio la Isla, San Lucas Tepemaxalco y Amecameca. El valle de Toluca y el valle de México en el virreinato*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección científica, Núm. 501.

\_\_\_\_\_ (2006b), "Una historia de larga duración en el valle de Toluca. La lucha por el origen étnico, la territorialidad y la autonomía política en Calimaya y sus pueblos sujetos", *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, n. 63, México, enero-abril, pp.37-60.

\_\_\_\_\_ (2011) Iwaniszewski, Stanislaw y Cabrera, Ricardo (coords.), *América, tierra de montañas y volcanes. I: Huellas de la Arqueología*, México, Instituto Nacional de Antropología Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

\_\_\_\_\_ (2013a), Iwaniszewski, Stanislaw y Cabrera, Ricardo. (coords.), *América, tierra de montañas y volcanes. II: Voz de los pueblos*, México, Instituto Nacional de Antropología Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

\_\_\_\_\_ (2013b) Iwaniszewski, Stalisnaw y Cabrera, Ricardo (coords.), *América, tierra de montañas y volcanes. III: Historia y Ambiente*, México, Instituto Nacional de Antropología Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

\_\_\_\_\_ (2015a), *El Amaqueme y la construcción del paisaje en el Iztaccíhuatl y el Popocatepetl*, México, Editorial Sacromonte Chalchiumomozco A.C.

\_\_\_\_\_ y Hernández Lucas, Ramses (2015b), *Los espíritus de los volcanes*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

López Austin, Alfredo (1967), "Términos del Nahuallatolli", en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, Vol. (17), Núm. 1, julio-septiembre, pp.1-36.

\_\_\_\_\_ (1994) *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Antropología.

\_\_\_\_\_ (2001), "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Broda, Johanna y Báez-Jorge, Felix (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, Biblioteca Mexicana. Director: Enrique Florescano, 2001, pp.47-65.

\_\_\_\_\_ (2002), "Cosmovisión, religión y calendario de los aztecas", en Matos Moctezuma, Eduardo y Solís Olguín, Felipe (coords.), *Aztecas*, Inglaterra: Royal Academic of Arts, España: Turner Publicaciones, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp.30-37.

\_\_\_\_\_ (2006), *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

López, Alejandro (2012), *Deforestación en México: un análisis preliminar*, México, Centro de Investigaciones y Docencia Económicas. A. C., Núm. 527.

López González, José Luis, Damián Huato, Miguel A., Álvarez Gaxiola, Felipe, Parra Inzunza, Filemón y Zuluaga Sánchez, Gloria P. (2012), "La economía de traspatio como estrategia de sobrevivencia en San Nicolás de los Ranchos, Puebla", *Revista Geografía Agrícola*, Núm. 48-19, Universidad Autónoma de Chapingo, Texcoco, México, pp.51-62.

Lorenzo, José Luis (1957), *Las zonas arqueológicas de los volcanes. Iztaccíhuatl y Popocatepetl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Prehistoria, Núm. 3.

Lorente Fernández, David (2012), *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, Universidad Iberoamericana,

Mauss, Marcel (1979), *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.

Mauss, Marcel y Hubert, Henri (2010), *El sacrificio. Magia, mito y razón*, Buenos Aires, Las cuarentas.

Martínez, Máximo (1992), *Las plantas medicinales de México*, México, ediciones botas.

Mateos Higuera, Salvador (1992), *Enciclopedia Gráfica de México. Tomo (V). Objetos de Culto*, México, Secretaria de Hacienda y Crédito Público.

Molina, fray Alonso De (1992), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Editorial Porrúa, S. A.

Montúfar López, Aurora (2012), "El copal: producción, circulación y usos", en Leonardo López Lujas (coord.), *Humo aromático para los dioses: Una ofrenda de sahumerios al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 203-251

Montero García, Ismael Arturo (2004), *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana*, México, Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Comisión Nacional Forestal.

\_\_\_\_\_ (2011a) "Advocaciones y recintos sagrados en la montaña", en Loera Chávez y Peniche, Margarita y Ricardo Cabrera (coords.), *Moradas de Tláloc. Arqueología, historia y etnografía sobre la montaña*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Estudios Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp.15-40.

\_\_\_\_\_ (2011b) "Apuntes arqueológicos para Amecameca y alrededores", en Loera Chávez y Peniche, Margarita y Ricardo Cabrera (coords.), *Moradas de Tláloc. Arqueología, historia y etnografía sobre la montaña*, México Escuela Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Estudios Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp.59-84.

Murra, John (1975), *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Navarrete Linares, Federico (2011), *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Serie Cultural Náhuatl, Monografías 33.

Nehurat, Johannes (2010), "Anacronismo, *pathos* y fantasma en los medios de expresión huicholes", en Araiza, Elizabeth (edt.), *Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán, pp.99-125.

Neyra Jáuregui, Jorge (2012), *Altas montañas mexiquenses. Historia natural, turismo y conservación*, México, Gobierno del Estado de México, Secretaría de Educación Pública del Estado de México.

\_\_\_\_\_ (2010), *Guía práctica del Popocatepetl. Montaña humeante*, México.

\_\_\_\_\_ (2010), *Guía práctica del Iztaccíhuatl. Mujer blanca*, México

Noyola Rocha, Jaime (2011), *Bajo el abrigo de los volcanes*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.

Obregón, Jorge (2013), *Episodios de luz*, México, Centro de Cultura Casa Lamm Galería.

Olivier, Guilhem (2009), "Tláloc, el antiguo dios de la lluvia y de la tierra en el Centro de México", en *Arqueología mexicana. Dioses de la lluvia*, México, Vol. (XVI), Núm. 96, pp.40-43.

\_\_\_\_\_ (2010), "los bultos sagrados. Identidad fundadora de los pueblos mesoamericanos", *Arqueología mexicana, el culto a los ancestros en Mesoamérica*", México, Vol. (XVIII), núm 106, pp.53-59.

Orther, Sherry B. (1993), *La teoría antropológica de los años sesenta*, México, Editorial Universidad, Dirección de Publicaciones.

Ott, Jonathan (1996), "Los ojos «desincorporados» esculpidos en Teotihuacán", en Wasson Gordon, R. (et. al.), *La búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica, Sección Obras de Antropología, pp.177-185.

Palerm, Ángel, y Wolf, Eric (1972), *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, México, Secretaria de Educación Pública, Colección SEP, Núm. 32.

Palerm, Juan Vicente (1997), *Los nuevos campesinos*, México, Universidad Iberoamericana.

Paso y Troncoso, Francisco del. (comp.) (s/f) *Ofrendas que se ofrecían a los demonios*, México, Biblioteca de Historiadores Mexicanos, Editor Vargas Rea.

Paulo Maya, Alfredo (1997), "Claclasquis o aguadores de la región del Volcán de Morelos", en Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C. / Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp.255–289.

Plattner, Stuar (1981), *Antropología económica*, México, Alianza Editorial, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Polany, Karl (1976), *Comercio y mercados en los imperios antiguos*, Madrid, Labor Universitaria.

Puech, Henri-Charles (1998), *Las religiones en los pueblos sin tradición escrita. Historia de las religiones* Vol. (XI), España, Siglo XXI editores.

Rappaport, Roy A. (1990), "Ecosystem, populations and people", en Moran, Emilio. F. (ed.), *The ecosystem approach in Anthropology. From concept to practice*, United States, University of Michigan Press, pp.41-72.

Ramírez de la O, Irma (2005), "Comunidades en la zona de influencia del parque Izta-Popo: buscando una ruta hacia el turismo sustentable", en *El periplo sustentable*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, Núm. 10, noviembre, pp.59-77.

Ramírez, Iván (2013a), "Sociedad y naturaleza en San Pedro Nexapa. Una perspectiva actual sobre los cambios y transformaciones en el trabajo de los graniceros", en Loera Chávez y Peniche, Margarita, Iwaniszewski, Stanislaw y Cabrera, Ricardo (coords.), *América, tierra de montañas y volcanes. II. Voz de los pueblos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp.159-186.

Rivera, Everardo (2000), "Imágenes de lo sagrado", en Fernández, Aurelio, Glockner, Julio y Rivera, Everardo (coords.), *Los volcanes y los hombres, Cuadernos de Extensión*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Centro Universitario para la Prevención de Desastres Regionales, Núm. 3, mayo, p.17-53.

Rivera García, Mariana Xochiquetzal (2009), *Cerro que humea, montaña que está viva*, México, Tesis de licenciatura en Antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública.

Rivera García, Mariana (et al.) (2010), *Agua de tiempo. Preservando nuestra medicina*, México, Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias.

Robelo, Cecilio (1951), *Diccionario de mitología náhuatl*, México, Ediciones Fuente Cultural.

Rodríguez Trejo, Miguel Ángel, (et al). (2015), *Aves del Parque Nacional Izta-Popo. Guía de campo*. México.

Romero Quiroz, Javier (1975), *Amaquemecan. Amecameca*, México, Gobierno del Estado de México.

Sahagún, fray Bernardino De. (1980), *Códice florentino*, Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia [Colección Palatina, mss. 218-220], tomo (I), México, Archivo General de la Nación.

\_\_\_\_\_ (1993), *Primeros memoriales*, facsimile edition, photographed by Ferdinand Anders, United States: University of Oklahoma Press, Norman Oklahoma, España: Patrimonio Nacional, Real Academia de la Historia.

\_\_\_\_\_ (2002), *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, Vol. (I), (Ed. de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México.

Sampayo Barranco, José Antonio (2007), *El sueño y el relámpago. Cultura y relación Humano-Entorno Biofísico en la región de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl*, México, Tesis de licenciatura en Antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública.

\_\_\_\_\_ (2012), *Los umbrales de la tierra: cosmovisión y percepción del entorno biofísico dentro de una tradición religiosa mesoamericana*, México, Tesis de maestría en Antropología social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

Santos-Fita, Dídac, (et al.) (2013), “La milpa comedora-trampa como una estrategia de cacería tradicional maya”, en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. (XLII), pp.89-118.

Seler, Eduard (1963), *Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Antropología.

\_\_\_\_\_ (1963), *Códice Borgia*, tomo (I), México, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Antropología.

\_\_\_\_\_ (1963) *Códice Borgia*, tomo (II), México, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Antropología.

Schroeder, Susan (1994), *Chimalpahin y los reinos de Chalco*, México, El Colegio Mexiquense, A. C. Ayuntamiento Constitucional de Chalco.

Spranz, Bodo (2006), *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica.

Stavenhagen, Rodolfo (1968), “Aspectos sociales de la estructura agraria en México”, *Neolatifundismo y explotación*, México, Nuestro tiempo, pp.11-55.

Stresser-Péan, Guy (2011), *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*, México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos, Ambassade de France au Mexique.

Sutil Pérez, José Manuel (1998), “Autos de visita del Obispo y costumbres populares”, *Tierra de León. Revista de la Diputación Provincial*, Vol. 37, Núm. 105-106, México, pp.199-212.

Tejera Gaona, Héctor (1984), “Estructura agraria y diferenciación campesina”, *Nueva Antropología*, Vol. (VI), Núm. 23, México, pp.57-70.



Toledo, Víctor Manuel y Barrera Bassols, Narciso (2008), *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, España, Icaria Editorial, Perspectivas agroecológicas 3.

Tolstoy, Paul (1989), "Sites with olmec materials in the basin of Mexico", en *Regional Perspectives of the Olmeca*. United Kingdom, Cambridge University Express, pp. 85-121, 345-376, ill.

Tortolero Villaseñor, Alejandro (2008), *Notarios y agricultores. Crecimiento y atraso en el campo mexicano, 1780-1920*, México, Siglo XXI editores, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

Tresidder, Jack (2008), *Diccionario de los símbolos*, México, Grupo Editorial Tomo.

Troll, Carl (1958), *Las culturas superiores andinas y el medio geográfico*, Lima, Publicaciones del Instituto de Geografía, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Ser. 1, Monografías y ensayos geográficos, Núm. 1.

Turner, Victor (1957), *Schism and continuity in an African society: a study of ndembu village life*, Great Britain: the Institute for African Studies University of Zambia.

\_\_\_\_\_ (1967), *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI editores.

\_\_\_\_\_ (1975a), *Revelation and divination in ndembu ritual*, United States, Cornell University Press.

\_\_\_\_\_ (1975b), *Dramas, fields, metaphors. Symbolic action in human society*, United States, Cornell University Press.

\_\_\_\_\_ (1982), *From ritual to theatre. The human seriousness of play*, United States, The Johns Hopkins University Press.

\_\_\_\_\_ (1987), *The Anthropology of performance*, United States, PAJ Publications.

\_\_\_\_\_ (1988), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, España, Taurus.

Urquillo Torres, Pedro Sergio y Barrera Bassols, Narciso (2009), "Historia y paisaje. Explorando un concepto geográfico monista", *Andamios. Revista de Investigación social*, Vol. (5), Núm. 10, abril, México, pp.227-252.

Van Gennep, Arnold (2005), "Territorial passage and the classification of rites", en: Grimes, Roland, *Reading in ritual studies*, United State, Upper Saddle River, Prentice Hall.

\_\_\_\_\_ (2008), *Los ritos de pasaje*, España, Alianza editorial.

Vitry, Christian (2007), "Caminos rituales y montañas sagradas. Estudio de la vialidad inka en adoratorios de altura del norte argentino", en *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, Chile, septiembre, pp. 1-26.

Warman, Arturo (1988a), *Los campesinos, hijos predilectos del régimen*, México, Editorial Nuestro Tiempo.

\_\_\_\_\_ (1988b), *...Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado Nacional*, México, Secretaria de Educación Pública y Centro de Investigación y Estudios Superiores de Antropología Social.

Watsuji, Tetsuro (2006), *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*, Salamanca, Ediciones Sígueme.

Wolf, Eric (1955), "Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion", en *American Anthropologist*, New Series, Vol. (57), Núm. 3, Part 1, United States, June, pp.452-471.

\_\_\_\_\_ (1971), *Los campesinos*, Editorial Labor S. A., España.

\_\_\_\_\_ (1996), "El sistema de cargos en la comunidad mesoamericana", en Korsbaek, Leif (*trad.*) *Introducción al sistema de cargos*, México, Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México, pp.175-191.

### **Fuentes documentales**

Archivo General de la Nación, *Ramo tierras*, V.1621, exp. 3, cuad. 2, foj.59.

Archivo General de la Nación, *Ramo tierras*, V.1939, exp. 1, foj.45.

Archivo General de la Nación, *Ramo tierras*, Vol.2783, exp.1, foj.19.

Archivo General de la Nación, *Ramo tierras*, Vol.3032, exp.18, foj.504.

## Mesografía

Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana (2009), *Zacatechichi (Calea ternifolia Kunth var. ternifolia)*, [página web en línea], México, Atlas de las Plantas de la Medicina Tradicional Mexicana, [citado 30/05/2015]: disponible en internet: <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=&id=7809>

Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión (2012), *Ley Agraria*, [página web en línea], México, Secretaría General, Secretaria de Servicios Parlamentarios, [citado el 28/11/2016], disponible en internet: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/13.pdf>

Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal (2010), *Gerenciamiento de núcleos agrarios. Estructura de ejidos y/o coumindades. Comisariado ejidal o de bienes comunales*, [página web en línea], México, Secretaría de la Reforma Agraria, [citado 23/02/2016], disponible en internet: <http://www.fifonafe.gob.mx/gerenciamiento/sec2.php?id=29>

Florescano, Enrique (2006), “El Altépetl”, en *Fractal*, Núm 42, [página web en línea], México, *Fractal. Revista trimestral*, [citado 09/03/2015], disponible en internet: <http://www.mxfractal.org/F42Florescano.htm>

*Informe sobre el desarrollo mundial 2008. Agricultura para el desarrollo* (2007), [página web en línea], United States, Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento, Banco Mundial, [citado 06/12/16], disponible en internet: [http://siteresources.worldbank.org/INTWDRS/Resources/477365-1327599046334/8394679-1327614067045/FINAL\\_WDR-OV-Spanish-text\\_9.26.07.pdf](http://siteresources.worldbank.org/INTWDRS/Resources/477365-1327599046334/8394679-1327614067045/FINAL_WDR-OV-Spanish-text_9.26.07.pdf)

Instituto Nacional de Antropología e Historia (2015), *Códice Boturini*, [página web en línea], México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, [citado 02/07/2016], disponible en internet: <http://www.codiceboturini.inah.gob.mx/home.php>

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, *Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. Amecameca, México. Clave geoestadística 15009*, (2009), Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática [página web en línea], México, [citado 11/07/2015], disponible en internet: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/datos-geograficos/15/15009.pdf>

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (2012), *Regiones fisiográficas. Estados Unidos Mexicanos*, [página web en línea], México, Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, [citado 24/06/2015], disponible en internet: <http://www.oocities.org/jjsigala/images/Mxregiones.gif>

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (2016), *San Pedro*

Nexapa, Estado de México, [página web en línea], México, Google, [citado 05/07/2015], disponible en internet: <https://www.google.com.mx/maps/place/San+Pedro+Nexapa,+Méx./@19.0833256,-98.7391466,16z/data=!3m1!4b1!4m5!3m4!1s0x85ce3be4cf730263:0x9aeae6609e727f6!8m2!3d19.0835567!4d-98.7364929?hl=es-419>

Ipan tepeme ihuan oztome (1997), *Arqueología de la alta montaña* [página web en línea], México, Ipan tepeme ihuan oztome, [citado 09/05/2016], disponible en internet: [www.montero.org.mx/](http://www.montero.org.mx/)

IUSS Grupo de Trabajo WRB (2007), [página web en línea], Base Referencial Mundial del Recurso Suelo. Primera actualización 2007. Informe sobre Recursos Mundiales de Suelos, Roma, No. 103. FAO, [citado 06/12/16], disponible en internet: <http://www.fao.org/3/a-a0510s.pdf>

Procuraduría Agraria (2014), *Ley agraria y glosario de términos jurídico-agrarios*, [página web en línea], México, Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano, p. 48, [citado 28/11/2016], disponible en internet: <http://www.ptolomeo.unam.mx:8080/xmlui/bitstream/handle/132.248.52.100/63/A9.pdf?sequence=9>

Secretaria de Medio Ambiente y Recursos Naturales (2013), *Programa de Manejo Parque Nacional Iztaccíhuatl Popocatepetl*, [página web en línea], México, Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, [citado 04/03/2014], disponible en internet: [http://iztapopo.conanp.gob.mx/documentos/programa\\_de\\_manejo\\_izta\\_popo.pdf](http://iztapopo.conanp.gob.mx/documentos/programa_de_manejo_izta_popo.pdf)

Schejtman, Alejandro (1981), “El agro mexicano y sus intérpretes”, en *Nexos*, marzo [página web en línea], México, [citado 04/06/2016], disponible en internet: <http://www.nexos.com.mx/?p=3816>

Soka Gakkai Internacional (1998), *Unidad del sujeto y entorno*, [página web en línea], México, Soka Gakkai Internacional, [citado 07/07/2016], disponible en internet: <http://www.sgi.org/es/budismo/conceptos-filosoficos/unidad-de-sujeto-y-entorno.html>

Urquillo Torres, Pedro Sergio (2010), “El paisaje en su connotación ritual. Un caso en la Huasteca potosina, México”, en *Geotrópico*, NS. 2, México, abril 15, [página web en línea], México, disponible en internet: [http://www.geotropico.org/NS\\_2.html](http://www.geotropico.org/NS_2.html)