Sociedad y Ambiente
E-ISSN: 2007-6576
sociedadyambiente@ecosur.mx
El Colegio de la Frontera Sur
México

Madrigal Calle, Beatriz Elena; Escalona Maurice, Miguel; Vivar Miranda, Rufino
Del meta-paisaje en el paisaje sagrado y la conservación de los lugares naturales sagrados
Sociedad y Ambiente, vol. 1, núm. 9, 2016, pp. 1-25
El Colegio de la Frontera Sur
Campeche, México

Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=455745080001

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Del meta-paisaje en el paisaje sagrado y la conservación de los lugares naturales sagrados

Meta-landscape in the Sacred Landscape and the Conservation of Natural Sacred Site

Beatriz Elena Madrigal Calle[*]
Miguel Escalona Maurice[**]
Rufino Vivar Miranda[***]

Resumen

En dos comunidades de origen náhuatl del Estado de México, Santa Catarina del Monte y Tequexquinahuac en Texcoco, mediante entrevistas y observación participante en festividades y rituales entre 2011 y 2013, se tuvo un acercamiento a la percepción de los habitantes respecto a los lugares considerados sagrados. También se hicieron recorridos con informantes claves y se registraron en video narraciones y el ambiente que los rodeaba. Los lugares sagrados que contribuyen a la existencia de los recursos naturales en la región son aquellos asociados con la protección o son sitios boscosos donde hay una cruz. También, especialmente los manantiales y donde se hace la petición de lluvias, asociados a seres sobrenaturales. Los rituales realizados en dichos lugares y el desempeño de los cargos cumplen una función pedagógica al educar a la población local en su comportamiento con el monte-agua y en el cuidado y uso sustentable de los recursos naturales.

Palabras clave: lugares sagrados, conservación de recursos naturales, ritualidad, educación ambiental.

[*] Doctorado en Ciencias en Desarrollo Rural. Colegio de Postgraduados, México. Temas de especialización: etnoecología y etnobotánica. Correo electrónico: bmadrigalc@hotmail.com

[**] Doctorado en Cartografía. Universidad de Alcalá de Henares, España, adscrito al Colegio de Postgraduados, México. Temas de especialización: sistemas de información geográfica y teledetección. Correo electrónico: mescalona@colpos.mx

[***] Doctorado en Agroecología, Sociología y Desarrollo Rural Sostenible. Universidad de Córdoba, España, adscrito al Colegio de Postgraduados, México. Temas de especialización: sistemas de explotación de recursos naturales. Correo electrónico: rvm@colpos.mx

Abstract

In two communities of Nahuatl origin in the State of Mexico, Santa Catarina del Monte and Tequexquinahuac in Texcoco, interviews and participant observation in rituals and festivities were used to analyze the inhabitants' perception in places regarded as sacred, between 2011 and 2013. Walk were conducted with key informants and the narratives and the surrounding environment were video-recorded. The sacred places that contribute to the existence of natural resources in the region are those associated with protection or forest sites where there is a cross. They also include springs and places where rains are invoked, an act associated with supernatural beings. The rituals performed in these places and the performance of charges play an educational role in teaching the local population about their behavior towards the mount-water and the care and sustainable use of natural resources.

Keywords: sacred sites, conservation of natural resources, rituals, environmental education.

Introducción

Como parte de la cosmovisión y de la percepción sobre los lugares naturales sagrados encontrada en dos comunidades de origen náhuatl estudiadas, Santa Catarina del Monte y Tequexquinahuac, Texcoco, Estado de México, proponemos el concepto de "meta-paisaje", el cual se sobrepone y es parte sustantiva del paisaje sagrado. Surge la necesidad de abordar meta-paisaje y paisaje sagrado con elementos teórico metodológicos de la ecología, la etnoecología, la geografía y la antropología, entre otros (Madrigal, 2013). Johnson y Hunn (2013), Verschuuren, *et al.* (2010), Toledo y Alarcón-Chaires (2012) y Toledo y Barrera-Bassols (2008), plantean también el uso de subdisciplinas como la biogeografía, etnoecología del paisaje y antropología del espacio para hablar de la dimensión sobrenatural del espacio, religiosa o espiritual, que perciben las comunidades indígenas en sus sitios sagrados y presentan como estrategia la conservación biocultural. Johnson y Hunn (2013) plantean que las formas de percibir el paisaje y de clasificarlo obedecen finalmente a necesidades de uso de los recursos, lo cual concuerda con lo hallado en este trabajo.

En las comunidades de origen nahua de la montaña en Texcoco aún se conserva una relación con los recursos naturales que contribuye a la supervivencia humana (González, 2006) y la conservación de los mismos recursos. En el territorio sobrevive, como herencia prehispánica, una noción de lo sagrado en el control del acceso, uso y manejo del monte-agua,[1] que contribuye a la

[1] Concepto derivado del *altpetl* (cerro-agua) mesoamericano (centro de organización con un templo, un mercado y un *tlatloani* o gobernante) (Lockhart,1999; 27-30). Representado en códices como un cerro del que mana agua.

existencia de los recursos en la región (Madrigal, 2013). Sin embargo, debido al cambio cultural provocado desde la conquista, ahora únicamente los lugares sagrados heredan ese entendimiento o percepción de la naturaleza y se manifiesta en los manantiales, ciertos lugares donde se piden las lluvias o en los bosques donde ocurrieron hierofanías de santos o por considerarse lugares de protección.

En los sistemas tradicionales el valor intrínseco de la naturaleza (Moya, 2007) y de las especies, lleva implícito el respeto por todos los seres vivos y los ecosistemas (Gudynas, 2011). Nebel y Wright (1999:469) lo encuentran como base ética de muchas religiones y lo consideran una fuerza poderosa para conservar. Esto lo podemos observar en las diferentes cosmovisiones indígenas pues le dan un estatus de sagrado a la creación o a la naturaleza[2] que les permite relacionarlo con la conservación. Este concepto restablece el canal de comunicación entre tres órdenes (lo humano, lo natural y lo sagrado), donde lo sagrado, como motor, da sentido de pertenencia, motiva al respeto y adjudica un justo lugar a cada recurso en un orden no humano que, al hacerlo, lo cohesiona con lo humano, dándole un nuevo sentido.

El objetivo del presente artículo es mostrar cómo en las comunidades estudiadas de origen náhuatl (Santa Catarina del Monte y Tequexquinahuac, Texcoco, Estado de México) los lugares naturales sagrados son una forma de conservación de ambientes naturales, dada la percepción de una sobrenaturaleza que los habita, que conceptualizamos como meta-paisaje, y que son una forma de entender la naturaleza que modela su paisaje sagrado.

Definición de conceptos

Lo sagrado, para Durkheim (1991), es aquello superior en dignidad (valor) y poder, lo que está sujeto a ser prohibido, pero a lo que se puede acceder a través de rituales y de la religión misma. Eliade (1998:15) denomina a la manifestación de lo sagrado como *hierofanía*. Baez-Xorge (2010) explica que cada comunidad hace una noción particular de lo sagrado. Lo sagrado puede ser entonces un lugar, los antepasados, los cerros, el agua, una roca, una cueva, entre otros y puede, según González (1983), contener *mana* o fuerza, ser parte dinámica de lo sobrenatural y estar más allá de la razón. La Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) define a los lugares naturales sagrados de la siguiente manera:

> … Áreas de tierra o agua que tienen un significado espiritual especial para los pueblos y las comunidades... Pueden ser percibidos como moradas de deidades y espíritus ancestrales, como fuente de

[2] En un cosmos sagrado, pasando del panteísmo a la idea de un solo dios en todas las cosas.

> aguas sanadoras y plantas medicinales, lugares de contacto con reinos espirituales o comunicación con realidades 'más allá de la humana', sitios de revelación y transformación. A veces son cementerios de los ancestros, lugares de peregrinaje, ambiente natural de un templo, santuario o iglesia, o sitios asociados con eventos especiales, santos y líderes espirituales… (Wild y McLeod, 2008:20).

Barabas (2003:I), quien llama "santuarios" a los lugares sagrados, hace la distinción entre los que tienen construcciones y los naturales, y anota que los naturales carecen del control de la Iglesia sobre la calendarización y las devociones efectuadas en ellos. La misma autora señala que el territorio también es de carácter sagrado para las sociedades tradicionales, en tanto está vinculado con los ancestros, posee lugares sagrados y lugares simbólicos, y lo han construido y transformado considerando el derecho al "acceso, control y uso de los recursos allí existentes" (Barabas, 2004:112).

Hacia una definición de paisaje sagrado

El *paisaje sagrado* de una comunidad es una porción del territorio modelado y transformado por ella a lo largo del tiempo en función de la relación con sus deidades o con su sobrenaturaleza. Deidades y sobrenaturaleza son seres de carácter espiritual, no físico, pero que se pueden manifestar en el territorio, marcando y transformando los lugares como sagrados. Dichas manifestaciones transforman la percepción y la valoración de los lugares mismos. El paisaje sagrado también es transformado por los cambios geopolíticos de posesión del territorio y económico-administrativos que se han dado a lo largo del tiempo.

En el territorio, la noción de lo sagrado y la forma en que se plasma en este, conforma un paisaje aparente o físico y lo que podría llamarse meta-paisaje o paisaje espiritual, al que solo acceden ciertos especialistas rituales y en el que se perciben seres viviendo en sus ambientes geográficos, naturales, sociales o construidos, de manera sobrepuesta al paisaje físico, conformando una sobrenaturaleza. La forma de redefinir y darle legitimidad como sagrados a estos paisajes es a nivel de las prácticas rituales, su señalización por medio de cruces, objetos simbólicos, piedras y ofrendas, y la realización de otras actividades que demuestren el respeto y mantengan la relación con la sobrenaturaleza manifestada.

En esta definición de paisaje, interactúan varios enfoques. La etnoecología, que estudia la forma en que una cultura conoce, percibe y se manifiesta en su entorno natural, investiga las creencias que hay en una cultura con respecto a un paisaje al que se le atribuye el carácter sagra-

do, de acuerdo a su teoría del paisaje,[3] a su forma de entenderlo[4] y de entender el mundo, y a la forma en que hace su cosmización del mundo.[5] Su teoría de la vida y de la muerte da cuenta también del meta-paisaje, de la organización social en los dos paisajes y sus aspectos volitivos, culturales y naturales, al tiempo que remite a una relación histórica con el paisaje.[6] La historia narrada de cada lugar también le da vigencia a su estatus sagrado, al conectarlo con el origen del grupo,[7] lo que a menudo sobrepasa los límites del territorio actual.

Hablamos de una geografía sagrada cuando los cerros, manantiales y rocas, así como los depósitos, monumentos y centros de devoción, en el paisaje natural y en el paisaje construido respectivamente, constituyen la estructura del paisaje sagrado. Geográficamente el paisaje sagrado también tiene una fisionomía, una estructura y una función como en el paisaje en general, entre otros componentes, siguiendo a Martínez (1998). Así, la función geográfica de un río sagrado, como la de un manantial, cerro o bosque, se conserva o tiende a conservarse o mantenerse, en la medida en que sigue vigente su sacralidad otorgada por un grupo humano. Wild y McLeod (2008) y Verschuuren *et al.* (2010), encuentran que los lugares sagrados, son una de las formas más antiguas de conservación de los espacios naturales. La estructura geográfica, sin embargo, sí puede ser modificada aunque el lugar sea sagrado, dados los acondicionamientos necesarios para obtener beneficios humanos. Wild y McLeod (2008), advierten cambios en el paisaje de los lugares naturales sagrados por variaciones introducidas en la fisionomía de la vegetación y su estructura. La interconexión entre los elementos del paisaje, humanos y no humanos (Descola, 2001) que permiten la movilidad de estos, también puede variar en el tiempo.

La función ecológica del paisaje sagrado es afectada fuertemente por su noción de lo sagrado, atribuida a los elementos bióticos y abióticos que repercuten en la estructura ecológica y fisionomía ecológica del paisaje. Al integrar estos enfoques tenemos una descripción del paisaje a diferentes niveles, dependiendo de la cultura que le atribuye sacralidad al mismo. En este sentido, las culturas mesoamericanas dotaron de un sentido sagrado a los cerros, manantiales, rocas y

[3] O la forma de verlo, ordenarlo y jerarquizarlo (Sánchez, *et al.*, 2007).

[4] Que va cambiando según cambie la noción de sagrado. Santos, Parcero y Criado (1997) muestran que las diferentes formas de racionalidad que se esconden detrás de la concepción de lo sagrado a lo largo de varias etapas culturales distintas y sucesivas aportan a la construcción acumulativa del paisaje que se observa en la actualidad.

[5] Término aplicado por Berger (1969:40) para designar el cosmos sagrado que establece la religión, como empresa humana encargada de ello.

[6] Reichel-Dolmatoff (1983) encuentra en los tukano de la Amazonía colombiana, que el paisaje que nosotros percibimos como un "entorno verdaderamente natural", ellos lo perciben como un entorno hecho por el hombre. Moreno y Montari (2008) sugieren ver el paisaje que se nos hace "natural" desde la perspectiva de la ecología histórica. En este sentido Johnson y Hunn (2013) consideran poco útil categorías que contrastan el paisaje natural y antropogénico, dado que esto varía entre culturas.

[7] Véase, como ejemplo, el códice Xolotl para la región de estudio (Dibble, 1980).

otros elementos de la naturaleza (Iwaniszewski, 2001) sujetos a ritualidades, narraciones y eventos hierofánicos, con lo que se convirtieron en elementos identitarios (Mendiola, 2008).

Lugar natural sagrado, paisaje sagrado, sobrenaturaleza, meta-paisaje, territorio y noción de lo sagrado, son conceptos estudiados en este trabajo bajo la luz del eje conceptual de que l*a realidad es una construcción social* (Berger,1969) y de que la realidad *se observa [conoce y construye] desde la lente de las cosmovisiones* (Dilthey, 1954).

¿Cómo contribuyen a la conservación los lugares sagrados?

Soulé (1985) plantea que la biología de la conservación se debe abordar multidisciplinariamente y que los postulados normativos retoman valores ya establecidos acerca de la actitud hacia otras formas de vida, como es el que la diversidad de la biota tiene un *valor intrínseco* y resulta benéfica tanto para la diversidad de organismos, como para la complejidad ecológica y la evolución. En cambio, el enfoque ético y normativo de la biología de la conservación busca la preservación de la naturaleza relacionada con los aspectos espirituales, religiosos y de cosmovisión, pues va dirigido a preservar y cuidar de la explotación.[8]

Bhagwat y Rutte (2006), al analizar 98 referencias de sitios naturales sagrados en 33 países, encuentran que estos protegen una amplia variedad de hábitats costeros, de montaña, bosques, cultivos, arboledas, paisajes mixtos, riparios y de sabana. Wild y McLeod (2008) explican que al estar asociados a mitos, divinidades y con el origen de las comunidades mismas, hay cada vez mayor evidencia de los niveles de biodiversidad más altos en los sitios sagrados con respecto al entorno, e incluso, salvaguardan especies que ya solo se encuentran en ellos por ser consideradas sagradas y que matarlas es tabú.

Colding y Folke (2001) analizan muchas etnografías a nivel mundial buscando tabúes (prohibiciones) relacionados con la conservación y manejo de los recursos y el hábitat, los agrupan conforme a la función que estos desempeñan y distinguen seis tipos: los tabúes segmento, los temporales, métodos, de historia de vida, de una especie en particular y de hábitat. En algunos casos todas las actividades de caza están prohibidas, mientras que en otros se permite la recolección de recursos especialmente en festividades religiosas y existen lugares en que residen ciertos espíritus por lo que son evitados para no provocar su furia. En general, los autores llegan a la conclusión de que este sistema invisible para la conservación, operado por comunidades tradicionales, es a veces más efectivo que el oficial.

[8] Un segundo enfoque de la biología de la conservación, de carácter más bien funcional, es el de manejo y está más relacionado con la ecología y la conservación de la biodiversidad.

En México, Iwaniszewski (2001) encuentra que los sitios de culto, en el paisaje ritual, generalmente se encuentran cerca de pozos, arroyos, manantiales, cuevas, abrigos rocosos y sobre las cimas de los cerros o muy cerca de ellas. Se asocian a estos lugares enanitos, chaneques, duendes, aires, tlaloques, serpientes de agua, dueños o señores de agua, sirenas, rayos, truenos, relámpagos, culebras de aire, vientos, señores de la montaña y señores de los animales, entre otros. Barabas, (2003:II,22) observa que "aunque son percibidos como diferentes, tienen características y atributos semejantes, entre ellos ser ambivalentes (buenos y malos) a la par que protectores del pueblo que han dado origen y del territorio que han fundado…" y que son comunes en las culturas mesoamericanas a los que se les hacen ofrendas para obtener la lluvia y los alimentos o de agradecimiento por haberlos recibido.

Jaime Santiago Mariscal,[9] quien estudia la biodiversidad en los lugares sagrados de Oaxaca, Sierra Tarahumara y en los Mayos, deduce que los más conservados son "principalmente los que tienen asociada una prohibición con miedo, porque les va a pasar algo" (Comunicación personal, 11 de noviembre 2010). Ejemplo de ello son los cerros sagrados del altiplano central, *Tláloc, Iztaccihuatl* y *Popocatépetl*, en torno a los cuales existen mitos que son vividos como una realidad por quienes los mantienen (Glockner, 2009). Especialistas rituales de estos lugares entran en comunicación con los espíritus de las montañas, quienes les enseñan modelos de comportamiento (Glockner, 2009; Madrigal, 2013). Destaca que su vegetación nativa ha logrado sobrevivir hasta nuestros días, con una biodiversidad evidentemente mucho más alta que sus alrededores, gracias a su importancia cultural, simbólica y sagrada, por lo que en 1935, fueron declarados parte del Parque Nacional Iztaccihuatl-Popocatépetl, un área natural protegida.

Alcina (1995:32) anota que zapotecos, tlapanecos, tzoltziles e incluso pilpiles de El Salvador asocian los cerros, lomas, cumbres, cuevas, fuentes, lagunas y pozos, con los *Tlaloque.* Concuerda así con Broda (1991) y con las creencias de una comunidad de la montaña texcocana estudiada por Lorente (2009), donde los *Ahuaque* o *Tlaloque* se encuentran en las fuentes, los ríos y las aguas. También concuerda con lo hallado en este trabajo para varios pueblos de la montaña texcocana y con la creencia de que producen enfermedades o espanto si quien pasa por donde están no se dirige en la forma ritual adecuada. Lorente (2009) agrega que los consideran niños o hijos de las deidades de los cerros y son con los que los especialistas rituales, llamados graniceros, dicen tener contacto en este mundo sobrenatural. Al decir de Lorente (2009, 2012) Tláloc-Nezahualcóyotl es la deidad local vinculada al Cerro Tláloc, denominado "Rey del Mar". Cabe señalar que los Tlaloque, Tláloc[10] y *Chalchiuhtlicue* eran parte de un mito de regulación ecológica en la época prehispánica, que en la

[9] Maestro en Ciencias cuyo estudio quedó inédito a solicitud de las mismas comunidades indígenas.

[10] Deidad de la lluvia y señor del Cerro al que le da su nombre. "Tomó como mujer a Matlalcueye… variante en Tlaxcala de la diosa Chalchiuhtlicue" (Broda, 2008:41).

actualidad, para las comunidades de la montaña texcocana, discuten Madrigal (2013) y Madrigal *et al.* (2015).

El *Convenio Mundial sobre la Diversidad Biológica* (2010) informa de la fuerte relación entre las culturas y la conservación de la biodiversidad, al establecer que:

> …las cosmovisiones influyen en la biodiversidad por los tabúes y normas culturales que inciden en el uso y la ordenación de los recursos… 400 millones de miembros de comunidades indígenas y locales, en el mundo, consideran la biodiversidad de la Tierra no solo como una fuente de bienestar, sino también como el pilar de su identidad cultural y espiritual. El estrecho vínculo entre la biodiversidad y la cultura se hace patente en los lugares sagrados, zonas cuya importancia radica en su significado religioso o espiritual…(Convenio Mundial sobre la Diversidad Biológica, 2010:40).

Sandstrom (2008) y Appleton (2013) ven valores y actitudes que dan cuidado al ambiente en las religiones nativas de América, el hinduismo y el budismo tibetano. Por su parte, la religión católica se ha pronunciado ante la crisis ambiental del planeta invitando a *El Cuidado de la Casa Común* (Papa Francisco, 2015), retomando el concepto de la Madre Tierra de las culturas ancestrales, el valor intrínseco de los elementos de la naturaleza y las especies que lo conforman; lo que remite a una resacralización del medio natural que Lafaye (2011) plantea está ocurriendo en la actualidad en la religiosidad ecológica y corrientes *New Age*.

En los lugares donde aún habita gente que vive de los recursos o que se relaciona directamente con ellos, es donde todavía puede sobrevivir esta relación mediada por lo sagrado, los recursos y el ser humano.

Descripción del área

El municipio de Texcoco, Estado de México, se ubica en la parte oriental del Valle de México y ladera oeste de la Sierra de Rio Frío, que bordea a este valle (Longitud 98° 53’ O Latitud 19° 30’) (INEGI, 2010). Las comunidades estudiadas, se encuentran en la zona montañosa del municipio sobre la Sierra Nevada. Santa Catarina del Monte se ubica entre 2 600 y 2 700 metros y Tequexquinahuac a 2 561 metros. Sus territorios se prolongan hasta el Cerro Tláloc que, junto con el Cerro Telapón forman parte del Parque Natural Zoquiapan sobre el que Texcoco tiene jurisdicción.

Los bosques son de carácter secundario con encinares (*Quercus* spp.), cedrales (*Cupressus lindleyi*), encino-pino-cedro, oyametales (*Abies religiosa* y *Pinus* spp.) y ocotales (*Pinus hartwegii*).

El matorral xerófilo predomina cerca a los asentamientos humanos (González Loera y López Velázquez, 1991). El monte, recurso natural no agrícola, es clasificado por la población de Santa Catarina como encinar, oyametal, ocotal, y llano (González Rodrigo, 2006). En general los bosques se observan poco maduros y en su mayoría fragmentados y empobrecidos, al igual que la fauna, suelo, ríos y mantos acuíferos, cuyo deterioro ha sido muy documentado (Madrigal, 2013). En 2006, Sánchez-González, *et al.* encuentran, en un relicto de bosque de oyamel maduro entre los 3 000-3 500 metros, una alta riqueza de especies arbustivas y herbáceas, que les sugiere estar sometido a perturbaciones humanas recurrentes, como el pastoreo ovino y bovino, la tala clandestina y los incendios.

Según el censo de población realizado en 2010 por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2010), en Santa Catarina de 5 599 habitantes, solo 943 dicen pertenecer a una etnia y únicamente 303 dicen hablar alguna lengua indígena. En Tequexquinahuac, con 5 279 habitantes, solo 116 declararon pertenecer a alguna etnia. En ambas comunidades predomina la religión católica. La iglesia de Tequexquinahuac, fundada en 1790, fue un centro ceremonial pequeño construido sobre una pirámide (cronista Domingo Hernández Espejel, comunicación personal, 2012). El santo patrón del pueblo es Jesús en sus dos advocaciones, el Señor de las Maravillas y el Señor de la Mercedes. La iglesia de Santa Catarina fue edificada en 1748 (Albor-Ruiz, 2007). En Santa Catarina el mayor flujo económico proviene de grupos de bandas musicales, floristas y artesanos (González Rodrigo, 2006) mientras que en Tequexquinahuac la floricultura es la actividad principal (Elizondo Gómez, 2013).

Metodología

El enfoque teórico metodológico de este artículo se fundamentó en la tradición cualitativa, retomando conceptos y métodos de la etnografía en antropología (Hammerley y Atkinson, 1994; Ameigeiras, 2006; Vasilachis, 2006), geografía, ecología y etnoecología.

Se seleccionaron dos comunidades de la montaña texcocana, de origen náhuatl y raigambre prehispánica al Acolhuacan, con acceso al bosque y una relación con los recursos naturales. Las dos comunidades cuentan con la presencia de especialistas rituales relacionados con estos recursos y existen diversos estudios etnográficos y de los recursos naturales realizados previamente en la región. Se realizaron entrevistas y observación participante en festividades y rituales de ambas comunidades durante los años 2011, 2012 y 2013. En Santa Catarina del Monte se trabajó con la comunidad en general, autoridades civiles y religiosas, jóvenes, personas ancianas, encargadas del

agua y mayordomos. En Tequexquinahuac, se trabajó principalmente con especialistas rituales, quienes dirigen las ceremonias en los lugares sagrados.

Se hizo un acercamiento a la percepción de los lugares considerados sagrados, simbólicos o con historia por la comunidad y se registró su historia o las narraciones locales asociadas a dichos lugares, sus restricciones de acceso, uso y manejo, en las que revelaran su conocimiento sobre el meta-paisaje. Se realizaron recorridos a los lugares sagrados acompañados de informantes clave, se anotaron la altitud, orientación y coordenadas con GPS y se grabaron en video las narraciones y el ambiente que los rodeaba. Se registró también la observación cualitativa sobre el estado general de conservación del lugar. Con la información obtenida se pretendía realizar un mapa de la geografía simbólica y sagrada del territorio, para dejar una memoria en la gente joven y las escuelas. Sin embargo, se manifestó resistencia en ambas comunidades, por lo que se decidió que solo se haría una referencia general de los lugares y de las entidades sobrenaturales. El texto incluye citas textuales, cuyos autores permanecerán en el anonimato.

El artista plástico del municipio de Texcoco, Narciso Espinosa Olivares realizó tres retratos hablados de las entidades sobrenaturales y los paisajes en que las hallaron algunos informantes. Dichos retratos se acompañaron de la narración de la experiencia y de la descripción de las entidades y su entorno, hasta lograr imágenes con rostro, cuerpo, paisaje o meta-paisaje y colores. Una vez elaborados los retratos, se solicitó la opinión sobre los mismos a los informantes claves del estudio.

Resultados y discusión

El deterioro del entorno natural en estas dos comunidades es evidente (Figura 1-a), tanto como la erosión de su cultura nativa. Sin embargo, hay ejemplos de la presencia de vegetación originaria (Figura 1-b) en algunos lugares tan expuestos, como es el caso del cerro que está detrás de la iglesia de Santa Catarina del Monte, protegida por la existencia de un lugar sagrado.

En estas comunidades, una parte del paisaje es sagrado dado que un elemento del meta-paisaje se ha manifestado en él, hablando de su sacralidad o por la presencia o hierofanía de un santo o santa, además de que existe una narración o un especialista ritual que da cuenta de ello. Los especialistas rituales pueden ir al meta-paisaje, mientras que, dentro de los no especialistas, existen algunos que pueden presenciar las hierofanías en el paisaje marcándolo como sagrado. Esto se verá a continuación.

Figura 1-a: Paisaje común en la comunidad

Foto: Beatriz Madrigal.

Figura 1-b: Vegetación original

Foto: Beatriz Madrigal.

¿Qué son los lugares sagrados para las comunidades estudiadas?

En Santa Catarina del Monte y en Tequexquinahuac, los lugares sagrados son lugares de devoción y respeto, donde han ocurrido apariciones o manifestaciones de santos o santas, y en los que hay una protección brindada por seres sobrenaturales donde brota el agua, o donde se piden las lluvias. En Santa Catarina, el agua es considerada una entidad sagrada a la que hacen una fiesta anual denominada *Apantla* (Madrigal *et al.*, 2015).

En palabras de un informante, integrante del Comité de Agua de Santa Catarina del Monte, "las cosas sobrenaturales son cosas de respetar. Lo sobrenatural no es natural, como que es algo del otro mundo, es algo real pero a la vez no es real". Esta "realidad" otorgada a la sobrenaturaleza también se expresa en Tequexquinahuac. En ambas comunidades los lugares naturales sagrados son donde por excelencia hablamos del meta-paisaje, son lugares ocultos o que deben permanecer ocultos, lugares de poder donde quedan plasmadas las intenciones en los objetos naturales y en las ofrendas. Aunque el estatus de lugar natural sagrado es algo que se atribuye, en Tequexquinahuac, sus especialistas rituales argumentan que los espacios en cuestión poseen un poder y una energía especial y que ellos pueden detectar e identificar cuando es así, incluso anteriormente ellos mismos podían designar un lugar como sagrado.

Además, en Santa Catarina del Monte, cada casa es un lugar simbólico y sagrado, tienen sus nombres en náhuatl o bien el nombre del santo del propietario, por lo que en su onomástico, la gente acostumbra festejar. También colocan una cruz desde que comienza la construcción de la casa, misma que cuenta con un altar donde se ponen velas, flores, incienso y se enuncian palabras rituales de acuerdo a la ocasión, sea una mayordomía, el cargo de aguador, cumpleaños o celebración de uno de los santos del altar. A este altar doméstico llegan los santos de las mayordomías y la santa patrona del pueblo, a la que se encamina con pétalos de rosa, sahumador y velas. La santa patrona es llevada a los manantiales, lugares sagrados por excelencia, el día de la *Apantla,* la fiesta del agua.

Los depósitos de agua tienen colocada una cruz, al igual que los manantiales, las presas, algunos lugares en el monte, los puntos en que se hace una construcción a un santo, donde comienza una peregrinación, donde se relata la aparición de una imagen (un santo o virgen), en la casa del granicero, en las construcciones en general. Las cruces se llevan a bendecir cada tres de mayo, en la denominada fiesta de la Santa Cruz, para que perviva su carácter sagrado.

Colocar la cruz ya bendecida en el manantial es un acto sagrado precedido de la purificación con incienso que se hace desde que sale de la iglesia hasta el lugar donde se depositará. Además se limpia el lugar y, si hay que barrerlo, lo hace la persona de mayor cargo, normalmente el presiden-

te del Comité de Agua. Anteriormente ir al manantial exigía un comportamiento de respeto y solo algunos mayores podían acercarse:

> ...y hasta se quitaban el sombrero para saludarlo, en señal de respeto… Las personas mayores eran los únicos que podían disponer del agua [...], llevaban el incienso, se quitaban el sombrero, se lavaban las manos, para poder ellos entrar a donde estaba saliendo el agua y poner la cruz y rezar... (FEV, integrante de mayordomía).

Al igual que Barabas (2003) y Orozco-Gómez y Villela (2003) en estas comunidades se observó que los lugares sagrados ponen límites en el territorio, marcas donde se han dado hierofanías y, más allá de este, en los etnoterritorios, pues marcan las rutas sagradas o simbólicas donde las relaciones entre los pueblos se ritualizan y amplían en el tiempo y el espacio, ejemplo de ello son las peregrinaciones. De igual importancia para este trabajo son los límites que ponen en el comportamiento humano los lugares sagrados, límites en la relación entre humanos con la naturaleza y la sobrenaturaleza, límites con los que añaden sentido a la noción de lo que es sagrado.

Se sacraliza para normar, para poner un orden, para nominar y dar un significado, para rememorar las relaciones con las divinidades o númenes que se mostraron en su territorio o en cualquier espacio. En los rituales se reaviva la condición sacra del lugar y del recurso; en sus palabras rituales está presente el agradecimiento hacia los númenes y se orienta el comportamiento humano a la conservación del agua y del monte, lo cual se observa claramente en los rituales de pedimento de lluvias en Tequexquinahuac y en la fiesta del Agua, denominada Apantla, en Santa Catarina del Monte.[11] Las palabras rituales buscan perpetuar la práctica y con ello el recurso, lo que se sostiene por una fuerte organización social en torno al agua.[12] Cabe señalar que lo anterior no se observó para el caso del bosque (Madrigal *et al.,* 2015) y que, como dice DFT, Segundo Delegado, con el cargo del agua "todos aprendemos, no llegamos sabiendo. Por eso el cargo sirve para apreciar el agua".

Elementos del meta-paisaje

El concepto monte-agua, se ve reflejado en el paisaje pues se conserva la vegetación del cerro del que surge un manantial, el cual se comprende como afloramiento de una entramada red subterrá-

[11] Al respecto se elaboró un video en 2012, a sugerencia de la comunidad de Santa Catarina: *Apantla, el agradecimiento por el agua*, depositado en la Biblioteca del Colegio de Postgraduados.

[12] Lansing (1991) encuentra que gracias a la sacralidad del agua en Bali se sostiene una fuerte organización social.

nea de agua. El agua y el monte son habitados por númenes, lo cual los sacraliza y, por ende, al sitio o lugar donde se encuentra el recurso.

En Tequexquinahuac los graniceros, y algunos especialistas rituales, dicen conocer y entrar en comunicación continua con el meta-paisaje. El meta-paisaje es descrito como un paisaje similar al geográfico, sobrepuesto al físico del lugar natural sagrado, donde los seres sobrenaturales que lo habitan regulan el agua, clima y además controlan el comportamiento humano en relación al agua y el monte. El granicero viaja en sueños al lugar, dice decidir qué les va a preguntar a estos seres en el sueño, lo que generalmente se refiere a la disponibilidad del agua y al clima. A estos seres sobrenaturales en Tequexquinahuac los denominan *chanates, duendes, niños o muchachos*, que corresponden a espíritus de exgraniceros.

En estos lugares sagrados, se realizan rituales de petición de lluvias en mayo y de agradecimiento en el mes de diciembre, cuando ya han concluido las cosechas. El especialista ritual que llamaremos Espiritualista 1, consigue ponerse en comunicación con los seres sobrenaturales a través de viajes astrales, seres que él denomina *elementales,*[13] *gnomos o duendes*, seres que no han nacido, anota. Él se traslada a su territorio y nos describe el meta-paisaje (Figura 2). La descripción del paisaje, tanto del especialista ritual Espiritualista 1 como de los graniceros, es semejante al físico en tanto a su geografía y consiste en valles, montañas, árboles, bosques, animales y plantas en general, agua, nubes, etcétera, y viven en comunidades, pueblos o aldeas. Describen a estos seres con sentimientos y desempeño de roles, oficios y estatus similares a la realidad construida socialmente.

Por su parte, en Santa Catarina del Monte a estos seres sobrenaturales se les denomina *ahuaque,*[14] *tiochis, diotchis* o *duendes* y se considera que se encuentran en los lugares donde abunda el agua, así como en montes y barrancas donde hay humedad. Se considera que ellos protegen estos lugares.

> ...Los duendes cuidan el agua y cuando te acercas al manantial, te pueden hacer mal, se te va la voz, te enfermas y te puedes hasta morir, ese que se muere, se va con los duendes... (CMO, mujer de 79 años).

> ...Solo los graniceros de antes los podían ver y manejar. Se subían encima de ellos y los acariciaban. Cuando subían al Tláloc a preguntar por el agua, platicaban con ellos como compadritos... [Explicación del granicero].

[13] Concepto utilizado por el ocultismo europeo y el cristianismo esotérico en los que consideran diversos seres elementales que asumen el papel de protectores (Comunicación personal, Psic. Edilma Monsalve, 2012-2013, postgrado Antroposofía en Alemania).

[14] Del náhuatl *a:wa´ke* "señores del agua" (Peralta Ramírez, 1998).

Figura 2: Retrato hablado de un gnomo (*Itamar)* en su aldea, según Espiritualista 1

Fuente: pintura de Narciso Espinosa Olivares y narración de Espiritualista 1. Foto de Beatriz Madrigal.

Aún se cree que los duendes rondan por el manantial, por lo que hay restricciones para grabar o tomar fotografías, especialmente el día de la fiesta de la *Apantla*.

En la Figura 3 se observa el retrato hablado de una de estas entidades vista en un bosque de encino del mismo pueblo por el hijo de un granicero (ya fallecido), quien describe el encuentro con un duende de 10-15 cm de altura. El término duende proviene del ocultismo europeo, fue asimilado por estas culturas pues coincide en su función protectora con el concepto prehispánico de *Tlaloque,* que habitan la tierra, el árbol, el agua; aparecen en códices y fue registrado por cronistas.

Figura 3: Retrato hablado de un tiochi, ahuaque o duende en un bosque de roble, Santa Catarina del Monte

Fuente: pintura de Narciso Espinoza Olivares y narración de informante de Santa Catarina del Monte. Foto: Beatriz Madrigral.

Otras personas narran haberse enfermado por un mal uso del bosque, por ejemplo, al desgajar un árbol al ir a "leñar". Es entonces cuando, al enfermarse y no poderse curar, debe llevarse al lugar una ofrenda para restaurar su salud. Aquí la dualidad de la que hablan Barabas (2003;II) y Sandstrom (2008): "No son ni buenos, ni malos... son como nosotros" (PJE, integrante de Comité de Agua y Espiritualista 1). En ambas comunidades se puede observar que el paisaje sagrado y los elementos del meta-paisaje siguen siendo parte de la realidad construida socialmente.

Lugares naturales sagrados en las comunidades estudiadas

Se narra que anteriormente en los lugares naturales sagrados se hacían sacrificios de humanos, lo cual sucedía en Santa Catarina del Monte hasta hace relativamente poco, en el siglo XIX, pues los abuelos de adultos mayores les contaron que "en tiempos de agua, marzo, o antes de que llegara el agua, las criaturas las llevan al cerro para endonar a los duendes y si no, les hacían comida, arroz, tamales, pan, platanitos, todo en pequeñito, cazuelitas pequeñitas, platitos..." (CCC, curandera).

Wicke y Horcasitas (1957:88-89) documentan el último sacrificio de niños sin bautizar en La Purificación, municipio de Texcoco, ocurrido en 1887, y Robert H. Barlow les comunica en 1949 que en Texcoco todavía recordaban que en tiempos relativamente recientes sacrificaban bebés en el Tláloc, en el pico de la montaña, con el fin de asegurar buenas cosechas. Para ellos los niños bautizados no eran aceptados como víctimas. Castro (s/f) ve una continuidad entre la celebración prehispánica del *Huey tozoztli,* realizada en el Cerro Tláloc, y la ceremonia del tres de mayo en los pedimentos de lluvias que se llevan a cabo en la montaña texcocana, en lo que coincide con Broda (1991).

En la actualidad no se hacen sacrificios sino ofrendas para reconciliarse con las entidades divinas y, como se anotó, hay rituales que crean un espacio para la reflexión en relación al agua en su inevitable vínculo con el monte y donde el comportamiento humano se regula desde esta relación con un entorno sacralizado. Si bien la desacralización del mundo, de la naturaleza, llevada a cabo por un pensamiento racional de desencantamiento de esta, ha llevado a que en un sector de las comunidades de la montaña texcocana, su relación con el monte-agua se oriente desde la racionalidad económica. No obstante, aún se narran y son comunes las experiencias y referencias de los guardabosques, de los especialistas rituales y de gente no especialista en torno a la manifestación de las entidades protectoras del bosque y el agua. Estas entidades son parte activa de una teoría nativa acerca de la vida y la muerte, participan en un método para regular el clima y contribuyen a la regulación de lo más sagrado de estos pueblos: el agua, puesto que disponen de ella, por lo que consideran importante mantener una relación adecuada con ellas.

En Santa Catarina del Monte encontramos lugares sagrados relacionados con el agua, el bosque, otros ubicados en pastizales cercanos al bosque y también algunos en la zona urbana. Los que están relacionados con el agua y tienen un tipo de vegetación originaria son principalmente los manantiales. Los lugares sagrados que se encuentran en el bosque, son lugares donde se han manifestado santos y santas, como es el caso de *Tlaixtli,*[15] ubicado a 2 738 m de altitud, ahí se encuentran tres cruces, en el punto en donde se dice que apareció la virgen de Santa Catarina, y se

[15] Se encontraron otras dos formas de referir este lugar: Claixcle y Tlaixcle.

cuenta que los protegió del ataque de los carrancistas en la época de la Revolución. Se ubica en un cerro con bosque de encino, detrás de la iglesia y que, a simple vista, se aprecia con mayor cubierta vegetal que su entorno. Cada tres de mayo se hace una misa o ceremonia importante en el lugar donde están sus cruces y consideran que *"representa al pueblo",* los protege.

Los lugares sagrados ubicados en pastizales, cerca del bosque, en su mayoría también cuentan con la presencia de una cruz y se narra la hierofanía de una santidad o referencias de un meta-paisaje habitado por las entidades encargadas de proteger los manantiales y el agua, que regulan el clima y la disponibilidad del agua. Los lugares sagrados relacionados con el agua que se encuentran en la zona urbana o cerca de ella, son los depósitos de agua y las presas a las que en la fiesta del agua (*Apantla*) se les cantan las mañanitas como si fuera cumpleaños del dueño, en este caso, el agua.

Al respecto, Byme (2013) resalta el poder numinoso de ciertos lugares santos en el cristianismo europeo, que contribuyen a conservar ciertas áreas del paisaje y la biodiversidad. Verschuuren *et al*. (2010) retoma la importancia del carácter numinoso para entender su potencial para la conservación. Madrigal (2013) hace un análisis detallado de lo numinoso en relación al control del acceso, uso y manejo del monte-agua en estas comunidades. Giraldo (2010) registra también en la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, que la mayor parte de estos lugares contribuyen a conservar el equilibrio ecológico del ambiente donde se desarrolla la vida física y social de los grupos sociales asentados en el lugar como una construcción social de adaptación y supervivencia en armonía con sus divinidades.

Los lugares sagrados pueden perder vigencia y el interrumpir la ritualidad asociada a ellos puede reflejarse en el estado de conservación de la vegetación original. El conservar una cruz, implica que esta debe ser bendecida en la fiesta de la Santa Cruz, para lo cual se baja, se arregla (pinta y enflora) y se lleva a "oír misa", procedimiento que contribuye a la conservación del ambiente natural. Generalmente son cruces de color blanco o azul.

En Tequexquinahuac también se encontraron lugares sagrados relacionados con el agua pero, al estar en conflicto, hubo limitaciones para acceder a la información o al lugar. Uno de ellos fue destruido por los dueños del terreno donde se encontraba y otros se encuentran en problemas de límites territoriales con pueblos vecinos. No obstante, los lugares que se visitaron, son lugares relacionados con la petición de lluvias, costumbre que aún se conserva pues hay graniceros, especialistas rituales que lo llevan a cabo en el mes de mayo. En esos lugares está restringido mostrar las fotografías tomadas de los bosques que los rodean.

Problemas que enfrentan en la actualidad los lugares sagrados

Abordar el tema de los lugares sagrados con la población de las dos comunidades de estudio es tocar una fibra central y problematizada, sensible, por la historia que guardan estos lugares: la persecución en el pasado de la Iglesia católica, el conflicto social por el que varios pueblos dicen poseer la legitimidad territorial de los mismos, el hecho de que varios se encuentren en terrenos de propiedad privada, el temor a la expropiación de los manantiales por parte del gobierno y aún la disputa con personas de las comunidades y región que están enriqueciéndose a costa del bosque y provocando desajustes en la disponibilidad de agua a nivel local y regional.

Los lugares sagrados son parte de un orden que las comunidades le asignan al territorio y que se percibe en riesgo frente a otras formas de ordenarlo a un nivel más amplio. Esta problemática lleva a las comunidades a mantener en el anonimato sus lugares sagrados. Para las culturas ancestrales, los lugares sagrados no están dentro del sistema de valoración económica y por ello no los han involucrado, hasta el momento, en turismo cultural o ecológico. Sin embargo, en México y muchos países de América Latina, los gobiernos no dan valor a la calidad sagrada que le han asignado las comunidades nativas a estos lugares en que han vivido por siglos y les ha dado sentido a través del tiempo y el espacio, como el cordón umbilical que los ata a su origen. Por el contrario, son comunes acciones desde el gobierno que le dan acceso a, por ejemplo, las transnacionales mineras para vender los metales que allí se encuentran, con lo que no solo se destruyen los ecosistemas involucrados en la extracción, sino también se provoca la contaminación del agua hasta entonces prístina, se destruyen espacios naturales o sagrados por construcción de represas movilizando a las poblaciones de sus lugares de origen y atentan contra los bienes y creencias más sagradas de las comunidades con la presencia de torres eléctricas o de comunicaciones.

En el pasado los lugares sagrados además de ser espacios designados para pedir perdón, pagando con el agradecimiento y ofrendas,[16] para minimizar la culpa por haber transgredido en alguna manera en que pudieran ser castigados por las divinidades, eran también lugares de curación por excelencia, como nos dice la informante (C.C.C. Curandera), para ponerse en armonía tanto anímicamente, como física y espiritualmente. Aspecto que se está perdiendo.

La desacralización de la naturaleza por el ser humano actual, al desconectarse de su convivencia directa con ella, trae como consecuencia un deslinde emocional en el que el respeto amoroso se desvanece, aunque no la emoción al contemplar un paisaje hermoso, como dice Eliade. Respeto amoroso, temores, miedo y culpa son emociones que se debaten cuando proyectamos nuestra in-

[16] El sacrificio, ahora ofrenda, es una forma de exculparse, dado el temor latente que pone a la expectativa de un posible ataque engendrado por la culpa de haberse apartado del orden y armonía natural, es el ejercicio del dominio humano sobre lo natural y lo no humano.

mersión ante lo que creemos o consideramos sagrado, contribuyendo a mantener protegido el lugar sagrado (Madrigal, 2013).

El territorio, que se transforma y nos transforma a los humanos, es en el que se idearon mecanismos de control para conductas socialmente perturbadoras,[17] desde el mundo espiritual y sacro, movilizando toda la percepción y sentir acerca del entorno para conservarlo y seguir viviendo de manera conjunta en él como parte de un mismo organismo (Lovelock, 2000), que en las comunidades indígenas de México y América llaman Madre Tierra o Pachamama y en el que han construido su existencia, sus medios de vida, su cultura y su identidad.

Lo sagrado así se prefigura como una síntesis o abstracción de la totalidad abarcada por un grupo humano, síntesis que se ha logrado de acuerdo a sus vivencias y su historia y que toma cuerpo y se materializa en los lugares sagrados y sus divinidades. Síntesis que, de acuerdo a su historia, toma en cuenta sus necesidades, su manera de sentir y de conformar un espacio para vivir y que poco a poco se va definiendo como su territorio, su dominio y su forma de ejercer la vida con sus recursos, su identidad y su cultura. Visto de esta manera, el territorio es también una construcción social articulada con la también construida identidad de sus habitantes y que sirve a su vez para la construcción de una noción del paisaje sagrado, paisaje en el que interactúan las nociones en proceso constante de construcción de lo que es humano y no humano, de naturaleza, sobrenaturaleza y, con mayor razón, de cultura.

Conclusiones

En los lugares naturales sagrados se conserva la vegetación original, especialmente en los manantiales, en algunos de los lugares donde se hace la solicitud de lluvias o en lugares boscosos en los que exista una asociación con la protección del pueblo o de la persona. Los elementos del meta-paisaje contribuyen a la conservación del entorno natural por medio del temor que genera en los humanos poner en riesgo la protección del numen y de la disponibilidad del agua. Todo esto se constituye y se puede conceptualizar como una educación ambiental nativa, en la que los rituales vigorizan las relaciones con la sobrenaturaleza para mantener un equilibrio entre lo sagrado, lo humano y lo no humano.

En los lugares naturales sagrados se funde y cristaliza la construcción social de lo sagrado, lo natural y lo humano, siendo la noción de lo sagrado lo que los cohesiona. El ritual revitaliza estos lugares y cumple una función pedagógica de educar a la población en palabras y acciones rituales

[17] Concepto retomado por Reichel-Dolmatoff (1983).

en relación al comportamiento humano hacia el agua y el monte. En el caso de las dos comunidades de estudio, el ritual se sostiene gracias a una fuerte organización social con respecto al agua.

Los lugares naturales sagrados persisten gracias a las creencias de quienes le dan ese estatus y conservan sus recursos naturales, contribuyendo así a la existencia de los recursos en la región y a la subsistencia de un paisaje sagrado. Dada la crisis ambiental a nivel mundial que vivimos actualmente y aunque ha sido poco documentado el estado de conservación de los lugares naturales sagrados, es particularmente importante considerarlos en los esquemas de conservación en México y el mundo. En México se debería institucionalizar un estatus para la conservación de los lugares naturales sagrados y particularmente en las comunidades estudiadas que, al ser parte del territorio texcocano, constituyen lugares de gran importancia en la historia nacional y para la preservación y uso sustentable de los recursos naturales.

Agradecimientos

Este trabajo fue realizado gracias a la beca para estudios doctorales del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) y el apoyo para investigación del Colegio de Postgraduados. También se agradece a las autoridades, a los informantes de ambas comunidades por su colaboración y a Don Tacho, que en paz descanse.

Referencias

Albor Ruiz, Magali Catalina (2007). "Diagnóstico y evaluación de los recursos naturales y culturales de Santa Catarina del Monte, Texcoco, Estado de México", Texcoco, México. Universidad Autónoma del Estado de México. Tesis de licenciatura en Turismo.

Alcina-Franch, José (1995). "Tláloc y los Tlaloque en los códices del México Central". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 25, pp. 29-43.

Ameigeiras, Aldo Rubén (2006). "El abordaje etnográfico en la investigación social". En Irene Vasilachis de Gialdino (coord.). *Estrategia de investigación cualitativa* (pp. 107-123). España: Gedisa.

Appleton, Jack (Ed.) (2013). *Values in sustainable development*. Routledge Studies in Sustainable Development. NY: Taylor & Francis, 344 p.

Arribalzaga, Víctor (2010). "Arqueología de Alta Montaña en Texcoco". En *Texcoco Cultural*, 3:9-17.

Báez-Jorge, Félix (2010). *Conceptos fundamentales en torno a la religión y lo sagrado*. México: Seminario del Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Autónoma de México.

Barabas, Alicia (2003). *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (3 vols.). México: INAH.

Barabas, Alicia (2004). "La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: Reflexiones para el Estado pluriétnico". *Alteridades*, 14(27), pp.105-119. URL: http://redalyc.uaemex.mx/ pdf/747/74702706.pdf

Berger, Peter (1969). *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 227 pp.

Bhagwat and Rutte (2006). "Sacred Groves: Potential for Biodiversity Management". En *Frontiers in Ecology and the Environment*, 4(10), pp. 519-524.

Broda, Johanna (1991). "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica". En Johana Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Mapoumé (eds). *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica* (pp. 461-500). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Broda, Johanna (2008). "El mundo sobrenatural de los controladores de los meteoros y de los cerros deificados". *Arqueología Mexicana,* 16(91), pp.36-43.

Byme, Denis (2010). "The enchanted earth: numinous sacred sites". En Bas Verschuuren, Robert Wild, Jeffrey Macneely y Gonzalo Oviedo (eds.). *Sacred natural sites. Conserving Nature and Culture,* (pp. 53-62). Gland Switzerland: IUCN-Routledge.

Castro Pérez, Francisco (s/f). "Tláloc, los teciuteros y los cambios climáticos: la interpretación religiosa de los tecuanes". *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras,* pp.55-60.

Colding, J and C. Folke (2001). "Social Taboos: 'Invisible' systems of local resource management and biological conservation". *Ecological Applications*, 11 (2), pp. 584-600.

Convenio Mundial sobre la Diversidad Biológica (2010). *Perspectiva Mundial sobre la Biodiversidad*. Montreal, 94 pp. URL: http://www.cbd.int

Descola, P. (2001). "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social". En P. Descola, y G. Palsson (coords.). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas Antropológicas* (pp.101-123). México: Siglo XXI.

Dibble, Charles (1980). *Códice Xolotl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 57 pp.

Dilthey, W. (1954). *Teoría de las concepciones del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica. 404 pp.

Durkheim, E. (1991). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.

Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós. 101 pp.

Elizondo Gómez, Guadalupe (2013). "La participación del grupo doméstico en cadenas florícolas en Tequexquinahuac, Estado de México". Montecillos. México: Colegio de Posgraduados, tesis doctoral.

Giraldo Jaramillo, Natalia (2010). "Camino en espiral. Territorio sagrado y autoridades tradicionales en la comunidad indígena iku de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia". En *Pueblos y Fronteras Digital,* 6 (9), pp. 180-222.

Glockner, J. (2009). "Mitos y sueños de los volcanes". *Arqueología Mexicana* 16(95), pp.64-69.

González Loera, Jorge y Daniel López Velázquez (1991). "Los recursos vegetales silvestres en el municipio de Texcoco, México". Rafael Ortega, Guadalupe Palomino, Fernando Castillo, Víctor González y Manuel Livera M. *Avances en el estudio de los recursos fitogenéticos de México,* (pp. 111-135) Chapingo, México: Sociedad Mexicana de Fitogenética, A.C.

González Rodrigo, José (2006). "Manejo de recursos naturales y cambio sociocultural en una comunidad nahua". México. Universidad Iberoamericana, tesis de maestría en Antropología.

González, Yólotl (1983). "Lo sagrado en Mesoamérica". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos,* 29(1), pp. 87-95.

Gudynas, E (2011). "Los derechos de la naturaleza en serio. Respuestas y aportes desde la ecología política". En Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comps.). *La naturaleza con derechos* (pp. 239-258). Quito: Abya Ayala- Universidad Politécnica Salesiana. Texto completo, URL: ttp://www.gudynas.com/publicaciones/capitulos/GudynasDerechosNaturalezaEn Serio11F.pdf. Última consulta 21 de junio de 2013.

Hammerley, M. y P. Atkinson (1994). *Etnografía. Métodos de investigación* (1ª Ed.). Barcelona: Paidós. 297 pp.

Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI) (2010). México en cifras. URL: www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=15 y www3.inegi.org.mx/ sistemas/ iter/consultas_info.aspx. Útima consulta 13 de agosto de 2013.

Iwaniszewski, Stanislaw (2001). "Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccihuatl y el Popocatepetl". En Johana Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords). *La montaña en el paisaje ritual* (pp. 113-146). México: ENAH.

Johnson, Leslie Main and Eugene S. Hunn (2013). *Landscape ethnoecology: Concepts of biotic and physical space*. Studies in Enviromental Anthropology and Ethnobiology Vol. 14. New York: Berghahn Books, 332 pp.

Lafaye, Jacques (2011). "Prólogo". En Félix Báez-Jorge. *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena* (pp. 7-19). Xalapa, México: Universidad Veracruzana.

Lansing, Stephen J. (1991). *Priests and programmers. Technologies of power in the engineered Landscape of Bali.* New Jersey: Princeton University Press.

Lockhart, J. (1999). *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 717 pp.

Lorente Fernández, David (2009). *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 en Antropología Social-Universidad Iberoamericana. Publicaciones de la Casa Chata.

Lorente Fernández, David (2012). "Nezahualcóyotl es Tláloc en la Sierra de Texcoco: Historia Nahua, recreación simbólica". *Revista Española de Antropología Americana* 42(1), pp. 63-90.

Lovelock, J. (2000). A new look at life on earth. London:Oxford. Texto restringido, URL: http://books.google.com.br/books?hl=es&lr=&id=tYCZh05qBDkC&oi=fnd&pg=PP2&dq=+Gaia:+A+-new+Look+at+Life+on+Earth&ots=WThB_2HqqG&sig=njEKhirzSXH27Pkqnbwk2C14r-M0#v=onepage&q=Gaia%3A%20A%20new%20Look%20at%20Life%20on%20Earth&f=false. Última consulta 2014.

Madrigal Calle, Beatriz Elena (2013). "Pervivencia de lo sagrado en el control del acceso, uso y manejo del monte-agua en la montaña texcocana". Montecillo, México: Colegio de Postgraduados, tesis doctoral.

Madrigal Calle, Beatriz Elena, Pilar Alberti Manzanares y Beatriz Martínez Corona, (2015). "Apantla: el agradecimiento para que no falte el agua". *Cuicuilco*, 22(63), pp. 29-61.

Martínez, E. (1998). "El Concepto de paisaje como instrumento de conocimiento ambiental". En E. Martínez (dir.). *Paisaje y medio ambiente,* Seminario del 2-6 julio de 1996 (pp. 9-28), España: Endesa-Universidad de Valladolid.

Mendiola G., F. (2008) Espacio, territorio y Territorialidad simbólica. En *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades,* 17 (33), pp. 12-44. Texto completo, URL: http://redalyc.uaemex.mx /src/inicio/ArtPdf Red.jsp?iCve=85912926002. Última consulta 2010.

Moreno, Diego y Carlo Montari (2008). "Más allá de la percepción: hacia una ecología histórica del paisaje rural en Italia". *Cuadernos Geográficos,* 43(2), pp, 29-49.

Moya, A. (2007). "Biodiversidad y evolución: el compromiso ético de nuestra especie". *Evolución*, 2(2), pp. 49-58.

Nebel, B y Wright, R. (1999). *Ciencias ambientales: Ecología y desarrollo sostenible*. Pearson Educación, Texto restringido, URL: http:// books.google.com.mx/books?id=sy0dCa8xC5M-C&dq=valor+intrínseco+de+las+especies&hl=es&source=gbs_navlinks_s. Última consulta 21 de junio de 2013.

Orozco Gómez, Fernando y Samuel Villela Flores (2003). "Geografía sagrada en la montaña de Guerrero". En Alicia M. Barabas (coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. Vol. I (pp. 37-124). México: INAH.

Papa Francisco (2015). Carta Encíclica *Laudato Si'*. Sobre El Cuidado de la Casa Común. Roma: Librería Editrice Vaticana, 92 pp. URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

Peralta Ramírez, Valentín (1998). "Los diferentes registros y subregistros de habla en el náhuatl de Amanalco, Texcoco, Estado de México". *Estudios de Cultura N*áhuatl, 28, pp. 381-398.

Reichel-Dolmatoff, G. (1983). "II. La cosmología como análisis ecológico: Perspectiva desde la selva lluviosa". En M.Fernández M (comp.). *Cultura y ecología en las sociedades primitivas* (pp. 289-308). Madrid: Mitre.

Sánchez González, Arturo; Lauro López Mata, y Heike Vibrans (2006). "Composición y patrones de distribución geográfica de la flora del bosque de oyamel del Cerro Tláloc, México". *Bol. Soc. Bot. Méx,* 79, pp. 67-78.

Sánchez, Mauricio, Petei Miraña, Joost Duivenvoorden (2007). "Plantas, suelos y paisajes: Ordenamientos de la naturaleza por los indígenas Miraña de la amazonía colombiana". *Acta Amazónica*, 37(4), pp. 567–582.

Sandstrom, Alan R. (2008). "Ritual economy among the nahua of northern Veracruz, México". En: Christian Wells E. and Patricia A McAnany (eds). *Dimensions of ritual economy* (pp. 93-118). Research in Economic Antropology Vol 27. UK: Emerald Group Publishing Limited.

Santos Estevez, Manuel, César Parcero Oubiña, y Felipe Criado Boado (1997). "De la arqueología simbólica del paisaje a la arqueología de los paisajes sagrados". *Trabajos de Prehistoria*, 54 (2), pp. 61-80.

Soulé, M. (1985). "What is conservation biology?". *BioScience*, 35 (11), pp. 727-734.

Toledo, Víctor Manuel y Pablo Alarcón-Chaires (2012). "Etnoecología hoy: Panorama, avances, desafíos". *Etnoecológica*, 9 (1), pp.1-16.

Toledo, Víctor Manuel y Narciso Barrera-Bassols (2008). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria.

Vasilachis de Gialdino, Irene (2006). "La investigación cualitativa". En, Irene Vasilachis de Gialdino (coord.). *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 23-64). España: Gedisa.

Verschuuren, Bas; Robert Wild, Jeffrey Macneely, y Gonzalo Oviedo (Eds.) (2010). *Sacred natural sites. Conserving nature and culture*. Gland Switzerland: IUCN-Routledge, 336 pp.

Wicke, Charles and Fernando Horcasitas (1957). "Archeological investigations on Monte Tlaloc, México". En *Mesoamerican Notes*, 5, pp. 83-96.

Wild, R. y C. McLeod (eds.) (2008). *Sitios naturales sagrados: Directrices para administradores de áreas protegidas*. Serie Directrices sobre Buenas Prácticas en Áreas Protegidas, No. 16. Suiza: Gland, IUCN.

Recibido: 15 de mayo de 2015

Aceptado: 29 de enero de 2016

Editora asociada: Esperanza Tuñón Pablos