

Recepción: Agosto 25, 2016 | Aceptación: Marzo 7, 2017

LA MONTAÑA DE LA FLOR
(*NAMANDÍ*)
EN EL PAISAJE RITUAL DE LOS
FLOREROS

—

Yolanda Palacios Gama
pgamayolanda@hotmail.com

Doctora en Ciencias Sociales y Humanísticas.
Dirección de Posgrado. UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS



Para citar este artículo:

Palacios, Y. (2017) La montaña de la flor (Namandí) en el paisaje ritual de los floreros. *Espacio I+D Innovación más Desarrollo* 6 (14) 87-108. doi: 10.31644/IMASD.14.2017.a05

RESUMEN

Los Floreros, en el contexto del solsticio de invierno, viajan de Chiapa de Corzo a las montañas de los Altos para la recolección de flores de *niluyarilo*, una especie de bromelias, para la construcción del pesebre del Niño Florero, una advocación de la infancia de Jesús. Destaca la Montaña de la Flor en la localidad de *Navenchauc*, en Zinacantán, como punto de encuentro de los Floreros iniciados. Este estudio abarca la importancia del paisaje ritual y la memoria para el entendimiento de uno de los lugares sagrados de este ritual como es la montaña, con destacadas implicaciones antropológicas, históricas y sociales.

Palabras clave

paisaje ritual, memoria, floreros, montaña.

THE FLOWER MOUNTAIN (NAMANDÍ)
IN THE FLOREROS RITUAL LANDSCAPE

— Abstract—

During the Winter Soltice, the *floreros* travel from Chiapa de Corzo to highland Chiapas in order to collect *niluyarilo* flowers, a kind of bromeliads, for the building of a nativity scene for *Niño Florero*, a Baby Jesus representation. In *Navenchauc*, Zinacantan, the Flower Mountain is used as a meeting point for the initiated floreros. It is a study about the relevance of memorial and ritual landscape for the understanding of one of the sacred places of this ritual, as it is mountain, with prominent anthropological, historical and social implications.

Keywords

ritual landscape, memorial, floreros, mountain.

Altepetl proviene de la lengua náhuatl y hacía referencia a una comunidad organizada y asentada en un territorio. Los españoles lo tradujeron como «pueblo», porque el término indígena denotaba el conjunto de sus casas y edificios y también a la población. Pero dichas traducciones redujeron su significado, pues si bien es un término que describe una organización política, socioeconómica y familiar, también es un término que nos habla de un paisaje ritual, de aspectos simbólicos muy importantes. De ello dan cuenta las raíces *atl-tepetl* que conforman esta palabra y que le dan su significado: agua-montaña. De hecho, el glifo que lo representa es precisamente un cerro estilizado en cuya base se abre una cueva por la que se accede directamente al agua.

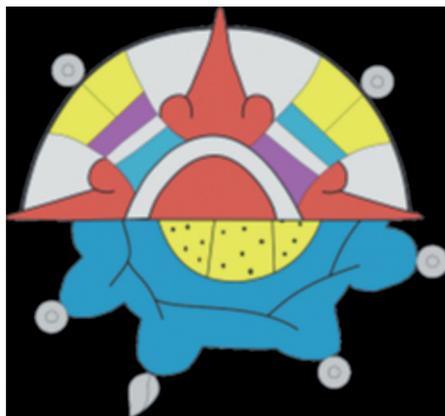
Las representaciones de los espacios mesoamericanos en tiempos previos a la llegada de los españoles, constituyen narraciones muy dinámicas en las que se puede leer la procedencia de los habitantes, la fecha de la fundación ritual de un *altepetl*, el nombre y linaje de sus líderes. También se leen características del medio, como cuáles son sus cerros importantes, cuevas, corrientes subterráneas y otros parajes que se consideraban sagrados y, en consecuencia, muchos de estos elementos refieren mitos y no necesariamente puntos topográficos. A los españoles, este tipo de narraciones gráficas y orales no les eran inteligibles y, al considerarlas contrarias a su fe, las demonizaron y las destruyeron.

En este sentido, tuvieron que confiar en quienes conocían la historia, el ambiente, la toponimia y los signos para representar el paisaje. Fueron estos pintores quienes, a menudo, recibieron la instrucción de representar el territorio tal y como era, pero en realidad lo que hicieron fue representar el *altepetl* como lo entendían tras la conquista española. En una producción sintetizada, elaboraron una especie de mapas sobre papel europeo, con la destreza de un artista indígena. Se está hablando de una geografía sagrada que nos recuerda que todo cerro, en la visión prehispánica, es un contenedor de agua. Siguiendo con esta idea, sabemos que las iglesias cristianas en la época colonial pasaron a ser consideradas los nuevos centros de sacralidad y en las representaciones son los nuevos glifos de sus sitios de poder. No olvidemos que muchas veces las edificaciones cristianas fueron instaladas por los evangelizadores sobre sus espacios rituales, únicamente se súper impusieron culturalmente. Fue una arena donde se llevó a cabo la mezcla de definiciones y donde el concepto europeo de paisaje y el indígena de *altepetl* se pusieron a negociar. En el siglo XVIII ya no hubo prácticamente nadie capaz de representarlos. Así, se extinguió un saber que ahora sólo podemos estudiar atando cabos desde diversas disciplinas del pensamiento.

De esta manera el establecimiento de poblados era el resultado de una meditada de selección del sitio, posterior a una profunda observación del comportamiento ambiental, lo que implicaba asegurar la estabilidad de laderas y de fuentes de abastecimiento de agua. La fisiografía mesoamericana consistía en una especie de herradura formada por cerros, en cuyas faldas se localizaban los asentamientos, dando la idea de una olla protectora, que recordaba el útero de la Madre Tierra (Urquijo, 2014: 91). En este sentido, nos interesa entender las distintas maneras, formas o modos en las que los individuos en su diversidad cultural e histórica han interactuado con su naturaleza inmediata. En el caso que nos ocupa, las ideas en torno al culto a las montañas o cerros, es una práctica presente.

En la selección del sitio de fundación, los grupos indígenas fueron estudiosos del medio, por lo que el nombre de cada localidad describía con frecuencia algún rasgo del paisaje, ya sea flora, fauna, hidrografía u orografía. De esta manera, los valores estéticos y funcionales asignados quedaron grabados en gran parte en la toponimia. En otras regiones encontramos términos equivalentes al de *altepetl*, lo cual nos indica una concepción del entorno de índole estética, geográfica, histórica y simbólica equiparable, tales como el *yucunduta* mixteco, el *chuchu tsipi* totonaco o el *an dehe nttoehe* otomí, cuya traducción literal en los tres casos es ‘agua-cerro’.

Figura 1. Glifo que representa a *Teochiapan*.



En la región de estudio, existe un glifo que representa la manera como era reconocida Chiapa por los aztecas en tiempos antiguos, quienes le llamaban Teochiapan¹, y muestra la imagen del *apantli* o río, la tierra sobre la cual se

1 Se deduce que *Teo* alude a lugar sagrado, y *chiapan* a guacamayas rojas.

siembra la *chía*, y por sobre estos símbolos una representación solar. Este elemento parece indicar lo más relevante de un grupo cultural como los chiapanecas, con imágenes del agua, la tierra y el sol, en tanto fuentes vitales y, por ello, presentes en sus rituales.

En lo que respecta a las toponimias, veremos que los nombres de los lugares involucrados en este viaje sobre un territorio ritual, van a ser fundamentales para la definición de algunas categorías de entendimiento acerca de las razones por las cuales los Floreros de Chiapa de Corzo (Fig. 5) realizan un peregrinaje a la montaña (*Namandí*) y la manera como una flor se convierte en un motivo que los anima. Las toponimias aluden «a concepciones cosmológicas, a características del medio o a hechos remarcables ocurridos en el lugar» (Barabas, 2003: 23), pese a todo, es un tema del cual tendríamos mucho que decir. Tal parece entonces que, lo sagrado y lo «demonizado», parecen pisar el mismo suelo. En el pueblo de Chiapa aún se explica la imposición de La Pila sobre un «ojo de agua» o vertiente de agua natural, para evitar los rituales que sus pobladores realizaban en el sitio.

El 21 de diciembre se proyecta la luz del sol en el brocal de La Pila. Es un edificio alineado con el solsticio de invierno. Decía la gente de Chiapa: antes, cuando los Floreros regresaban con las flores de niluyarilo el 21 de diciembre, después de lavarlas con devoción en el Río de la Flor, se venían luego a tomar agua de La Pila que estaba iluminada por el sol. Las leyendas que contaba la finada doña Domitila Mendoza, decían que el sol entraba a tomar agua a La Pila, en esta fecha tan importante para los chiapanecas. Mario Aguilar Penagos. Entrevista 22/agosto/2012.

El lugar ritual está habitado por seres y fuerzas espirituales y de la alteridad (García Zambrano, 2009). Por esta razón las manifestaciones orientadoras, direccionales de las religiones, desembocan en conformación de las visiones del mundo de los humanos y en sus interrelaciones: entre los hombres mismos, entre los hombres y el cielo, entre los hombres y las fuerzas espirituales. Los espacios creados de esa forma, permiten que puedan reconocerse entre sí quienes comparten una imagen del mundo, un lenguaje. Según García Zambrano, las fuentes etnohistóricas del siglo XVI evidencian que estos «sitios de superstición» y sitios de asentamiento tenían un trasfondo subyacente y una diversidad de cognotividades. Dentro de esta manera de ver se mostraba preferencia por ocupar lugares rocallosos donde brotaban manantiales en medio de verdeantes frondas boscosas. Sustenta estas declaraciones en documentos como las *Relaciones Geográficas del Siglo XVI* y la *Relación Geográfica de Motines*, donde se expresa que aunque los frailes se esforzaron por reasentar a los indígenas en traza *ad hoc*, perseveraron en su antigua costumbre

de permanecer extendidos y en las cercanías del nacimiento de ríos. Este «aquerenciamiento» al sitio, como este autor refiere, respondía a la portentosa aparición periódica de una serpiente que pensaban salía literalmente de los ojos de agua del manantial. A su vez, hace una sugerente observación de que, la razón de la preferencia superaba el mero requerimiento del abastecimiento de agua, como bien pudieran argumentar algunas corrientes de la antropología y la arqueología contemporáneas.

Estas categorías de entendimiento debieron ser tan importantes como lo son en la actualidad para representarse los espacios rituales. Sin embargo, la descredición y demonización de los lugares sagrados o santuarios es un proceso que comenzó desde la Colonia, en el marco de la evangelización, como ya hemos referido. Los pueblos cristianizados destacaron continuamente el carácter negativo del pensamiento anterior a lo hispano y lo ubicaron dentro de un sustrato ya no peligroso y ambivalente, pero sí maligno, mientras lo católico se experimentaba como lo «bueno». En esta misma idea, Roger Bastide (2005) realiza un detallado análisis a la obra de Maurice Halbwachs acerca de la memoria colectiva. Según Bastide, Halbwachs no logra desprenderse de la idea de una conciencia colectiva exterior y superior a los individuos. Lo que cuenta no es el grupo en sí mismo, afirma, sino la organización del grupo, porque sólo es un sistema de relaciones interindividuales. Los recuerdos se encuentran atrapados de tal modo en la trama de los agrupamientos humanos que únicamente pueden reconstruirse o restablecerse sobre sus bases antiguas. Nos ha llamado la atención la reflexión de Bastide después de interrogar a un grupo de negros brasileños participantes de una religión popular indígena, sobre las razones que los habían impulsado a abandonar sus propios sistemas rituales para adoptar otros. La respuesta al respecto fue unánime: los espíritus de la naturaleza que ellos adoraban en África, se hallaban ligados a cierto entorno que ellos no habían podido transportar consigo en las naves negreras. Se trataba de los espíritus de tal montaña, de tal brazo de río o de tal bosque sagrado (¿su *altepetl*?). Habían perdido de «vista» la abertura a lo trascendental, se encontraban lejos de ella, diría Eliade.

De este modo, quedó subrayada la importancia del lugar, según Bastide, como el espacio donde se enganchan los recuerdos para poder conservarse, pero ¿son simples recuerdos? Esto es pasar del espacio material, al espacio espiritual. La memoria colectiva no puede existir sino recreando de modo material los centros de continuidad y de conservación social y energética. Para comprender las existencias religiosas es necesario pasar del espacio tópico al espacio motor: la geografía sagrada. Toquemos pues, la piel que envuelve la memoria del paisaje ritual de Los Floreros. Caminemos sobre el paisaje y morada del espíritu. Sintamos su conexión con los lugares sagrados,

principalmente la Montaña de la Flor, donde se escenifica el rito, donde se recrea el mito.

La Montaña de la Flor en el paisaje ritual

Este ritual en busca de una flor de montaña, identificada localmente como Flor de Niluyarilo, ² (Fig 5) se extiende en una zona geográfica ubicada en la región cultural chiapaneca, ³ (Fig. 2) literalmente en Chiapa de Corzo ⁴, Acala, Chiapilla, Totolapa, San Lucas; además de Guerrero y Flores Magón, ambas poblaciones de Venustiano Carranza. El viaje comienza el día 14 de diciembre y culmina el 21 del mismo mes, en un evento denominado *Topada de la Flor*, junto al *nandayasemí* (Río de la Flor). Después del regreso, prosiguen otras actividades hasta el día 6 de enero, cuando podemos decir que finaliza el ceremonial.

Es el caminar de un poco más de quinientos hombres en su mayoría jóvenes, (Fig.3) que adquieren el reconocimiento de *Floreros*, en alegoría al objetivo

-
- 2 Las flores utilizadas son bromeliáceas, plantas epífitas en su mayoría, aunque existen algunas especies terrestres o rupícolas. Por la disposición arrosada de sus hojas, llegan a constituir verdaderos ecosistemas, ya que entre sus hojas se acumula agua y detritos que son utilizados por diversos organismos para vivir e interactuar entre sí. Especialmente pródigos en bromeliáceas epífitas, son los bosques de encinos y pinos con alto índice de humedad y donde el viento sopla con frecuencia, tal como sucede en la región Altos de Chiapas. En este caso, los «tercios» recolectados por los Niños Floreros, están integrados por cuatro especies de bromeliáceas, tres de ellas provistas de inflorescencias vistosas: *Tillandsia imperialis* Morren o «mazorca», «niluyarilo», «flor del niño»; *Tillandsia guatemalensis* L. B. Smith, «pluma», «indiluyarilo» y, *Tillandsia eizii* L.B. Smith, o «nulirrosas» (imágenes 8, 9, 10) y, finalmente, la cuarta especie es el conocido «heno» o «pashte», *Tillandsia usneoides* Linneo, con flores verdosas poco conspicuas, utilizado ampliamente en los nacimientos católicos. Los tercios, además de amarrarse con cuerdas, se adornan en la parte superior con «ensartas» o guirnaldas de tejocotes llamados localmente manzanillas, de vistoso color rojo y que corresponde a la especie *Crataegus nelsonii* Eggl. (Rosáceas). También se elaboran otras con pequeñas manzanitas amarillentas criollas (Beutelspacher y Farrera, 2007: 111-112).
 - 3 En la depresión central del estado de Chiapas, se encuentra ubicada el área que ocupó la cultura chiapaneca, que comprendió los pueblos arriba mencionados, además de Ostuta y Pochutla, ya desaparecidos. En el momento de la irrupción española, también existían asentamientos de los chiapanecas en los valles de la Frailesca, que corresponden a los actuales municipios de Villacorzo y Villaflores. Además de Chiapa de Corzo, es probable que únicamente Suchiapa y Acala fueran asentamientos prehispánicos; los demás fueron fundados por los frailes dominicos, después de la conquista (De Vos, 1985: 26). El estado de Chiapas, de alguna manera, deriva su nombre de las dos ciudades que durante la época colonial eran las cabeceras de los grupos étnicos más destacados que vivían entonces en su territorio: los chiapanecas y los españoles.
 - 4 Chiapa de Corzo, el lugar donde se sitúa la investigación, se localiza entre los paralelos 16°17' y 16°55' de latitud norte; los meridianos 92°48' y 93°06' de longitud oeste; altitud entre 200 y 1 800 m. Colinda al norte con los municipios de Osumacinta, Soyaló e Ixtapa; al este con los municipios de Ixtapa, Zinacantán, Acala, y Venustiano Carranza; al sur con los municipios de Venustiano Carranza y Villa Corzo; al oeste con los municipios de Villa Corzo, Villaflores, Suchiapa, Tuxtla Gutiérrez y Osumacinta. Ocupa el 11.86% de la superficie del estado. Cuenta con 263 localidades y una población total cercana a los 100 mil habitantes.

de este ritual que es la búsqueda y traslado de flores de *Niluyarilo*, y a la imagen venerada que es la del *Niño Florero*. Es una festividad que propicia el encuentro con varias comunidades de origen tsotsil, en los Altos de Chiapas, como *Multajó* o *Mortajoc*, *Sequentic*, del municipio de Ixtapa, *Navenchauc*, en Zinacantán, y *Mitzitón*, municipio de San Cristóbal de Las Casas, ubicados en zona montañosa a una altura de más de 2 mil metros sobre el nivel del mar. Es importante decir que *Navenchauc* es el punto central del encuentro entre chiapanecas y tsotsiles, en la montaña Santa Cecilia, reconocida por los chiapanecas como *Montaña o Cerro de la Flor* (Fig. 4). Este recorrido se realiza por rutas reconocidas de antiguo, de intrincados caminos y veredas, peligrosos a veces, cuando algunos tramos se encuentran en la actualidad entroncados con la moderna autopista Tuxtla-San Cristóbal de Las Casas. La Montaña de la Flor es el lugar más importante dentro de este escenario de ritualidades. *Namandí* o montaña, es el centro de las ceremonias y es la casa del rayo. Es el origen de *Navenchauc*,⁵ como lo hace saber el siguiente relato.

Nos platicaron los mayores del pueblo que cuando le nombraron a Navenchauc llegaron tres señores en el cerro que se conocía como Tierra Negra. Eran tres familias que llegaron primero, pero como querían un lugar más grande para que vivieran más familias, bajaron hasta acá los señores. Antes aquí eran puros árboles de ocote y encinos, y estaba el río donde estaban los árboles. Pero ya no hay de esos árboles, porque eran del tronco muy grueso, que tal vez eran muy viejos. Y esos señores los empezaron a cortar, dijeron: —vamos a cortar los árboles porque aquí vamos a vivir—, pero cuando los estaban cortando se vio un trueno, como un relámpago. El cerro tiene algo así como dueño, y les dijo el dueño que no quería que tocaran sus árboles, y entonces decidió asustarlos y tronó fuerte como un cohete para defender sus árboles. Fue tres veces que pasó así, pero los señores no pararon de cortarlos y por eso le pusieron el nombre de Navenchauc, que quiere decir Casa del Sabio Rayo. Entonces los señores se preocuparon y platicaron y dijeron —hagamos algo, bailemos o les llevemos unas velitas

5 Según Becerra (1985), Nabenchauc sería la ortografía correcta para esta localidad y proviene de las raíces: Naj-Been-Chauk, de Been, el sabio y divino; del tsotsil najel, sabio; been, deidad titular de un día del mes antiguo indígena; chauk, rayo, divinidad. Es muy interesante el siguiente párrafo del mismo autor: “En 1926 visité el cerro de Nabenchauc, a cuya falda está la pintoresca ranchería del mismo nombre. Es una altura conoidea, en cuya cúspide hallamos, quien esto escribe i mi buen compañero de expedición don Ignacio Pérez Angulo, estar ciertos de que ahí se rendía culto a Been: tres cruces cristianas que, por lo que se podía advertir eran motivo de culto asiduo, pues se hallaron restos de la cera de los cirios i del follaje de las flores allí llevadas en ofrenda; sobre el suelo, sin vegetación nada más; pero escarbando hallamos tepalcates de cerámica antigua, fragmentos de obsidiana y un idolillo, que conservo, de figura simbólica, que hallo ser alusivo a Been. En la ranchería se nos informó, por la única familia de ladinos que allí había, que cuando los indios tienen algún enfermo grave, lo llevan a pedir salud a la cumbre del cerro” (Beutelspacher y Farrera, 2007: 110).

para hablar con el dueño rayo para que nos deje vivir en el cerro, para que nos dé permiso. Entonces los señores llegaron allá, en el cerro, y le fueron a poner sus velitas y rezaron su oración y fue que quedó así como ellos lo hicieron y de ahí quedó el costumbre. Las tres cruces quedaron desde antes, desde ese tiempo, pero no sabemos cuándo fue. PEDRO PÉREZ SÁNTIZ. ENTREVISTA 18/DIC/2013

El lago ubicado dentro del pueblo, es un referente para situar las historias narradas en torno a esta tradición centrada en la Flor del Niño. Dice Pedro, «ponemos cruces en los cerros y en las cuevas. Uno de los cerros del pueblo dicen los mayores que también tiene dueño y que ahí entraba el agua de la laguna, pero se trabaron unos palos y ya no entra el agua, por eso se hace la laguna». Los manantiales son los baños de los elementales de las montañas próximas (Vogt, 1993: 101) como el *Wo Ch'Oh Wo* (cinco pozos), un manantial hembra, de agua de alma blanca, activa y media, donde se baña «la diosa de *Sisil Witz*» (Santa Cecilia o Montaña de la Flor) (Fig. 4).

La laguna está encantada. Hace mucho tiempo las mujeres tenían que vestirse con ropa de hombre, la que se tenían que poner al revés, porque ahí salía de entre los árboles grandes unas sombras oscuras que las agarraban y se las llevaban. Por eso las mamás le decían a sus hijas que tuvieran cuidado y que cuando fueran se pusieran encima de su ropa la de un hombre. PEDRO PÉREZ SÁNTIZ. ENTREVISTA 18/DIC/2013

Es la montaña de la curación, donde se clama a *yahwal balamil*, «señor de la tierra», que tiene figura humana. Sólo los «médicos» o chamanes hacen peregrinaciones a las montañas. Esto nos establece una relación interesante con el viaje de los Floreros, en cuanto a que pudo ser una peregrinación guiada por uno de estos hombres y el hecho de que aún se tiene memoria de que iban muy pocos Floreros, establece la posibilidad de que fueran iniciados en estos conocimientos.

Todavía llegamos a rezar a esas montañas, vamos todo el tiempo, como en el mes de mayo casi vamos diario, como hacemos la fiesta de Santa Cruz todo mayo es fiesta. Vamos a llevar las velitas para pedir por la lluvia, que no pase nada a la gente. Cuando estamos malos de enfermedad o tenemos otros problemas buscamos quién sabe curar, pero nos pulsa para saber qué tenemos y nos dice que vayamos al cerro a dejar nuestras velitas y a rezar. Pero cuando es grave la enfermedad él sube al cerro a meditar y lleva un pollo muerto y lo pone en las cruces para saber qué hacer con el enfermo. Así es el costumbre de acá, lo dejaron los señores, que fueron los primeros

que llegaron, cuando no había nada pero sí había árboles muy grandes. Ahí comenzó Navenchauc, en la montaña, y después se hizo el pueblo aquí abajo. Aunque estemos buenos siempre vamos a rezar, para agradecer y para que no llegue la enfermedad. Cuando hubo cólera los mayores juntaron a la gente y pusieron sus velitas alrededor de la montaña para tapar el paso de la enfermedad y no pudiera entrar al pueblo.

La gente que sabe ver, dice que adentro de la montaña es pura agua caliente que hay porque es un volcán de agua caliente. Por eso los que somos católicos cooperamos tres veces por año para ofrendarlo: en enero subimos con todo lo que reunimos y llevamos velitas, nos acompañan los curanderos para que recemos y encendamos las velitas y le pidamos que no pase nada malo, que no haya enfermedad. Pero los que no son católicos ya no lo hacen. En enero vamos donde están las cruces, porque donde hay cruces podemos hacer nuestra oración, podemos hablar con ellas para pedir ayuda.

Ponemos cruces en las montañas y en las cuevas. Todas tienen nombre. Vamos otra vez a mitad del año, en el mes de julio, el médico más viejo junta a la gente y se va a todas las montañas otra vez a dejar las velitas y el copal; y en el mes de diciembre, hacemos lo mismo, porque así es el costumbre y no lo podemos olvidar. PEDRO PÉREZ SÁNTIZ. ENTREVISTA 20/JUL/2014

Las cimas de los cerros son espacios liminales, en ellos se encuentran las representaciones y percepciones que sobre el territorio tienen quienes realizan los ritos. Los ritos llenan el paisaje de vida y definen los límites de los espacios culturales. Son lugares de refugio donde se reivindica el papel fundamental del culto. La montaña de la Flor es donde se reúnen los novicios (los Floreros que van al viaje por primera vez) y danzan al ritmo de la música de tambor y carrizo. Es el lugar donde colocan al niño frente a las tres cruces mientras los Floreros encienden sus velas para cumplir sus mandas o para solicitar sus beneficios. Es el lugar donde el patrón los «chicotea» según lo soliciten y se limpian el cuerpo con juncia o albahaca. Es el lugar donde se invoca a los Floreros y patronos fallecidos que han reunido sus almas en este espacio «de fuerza». El presente eterno como un círculo infinito, posee el centro en cada lugar. Es «el lugar sagrado». La experiencia de don Esteban, así lo enseña:

Mira hijito, me decía mi abuelito, si eres curioso, levántate a medianoche en tu posada ahí en Navenchauc, y te sales a escuchar y vas a oír clarito en la montaña el bullicio de cómo se vienen a despedir los difuntos Floreros. Lo comprobé muchos años, y unos amigos también, era un murmullo que

me hacía llorar, un canto, y están rezando ¡perdón oh Dios mío, perdón e indulgencia, perdón y clemencia, perdón y piedad! ¡Pero claro mire usted que se oye! Y cuando acaban de rezar se oye al patrón que dice, ¡Viva el Niñito-Florero, muchachos! ¡Vivan los Floreros, muchachos! Palpablemente se oye la viva y todo.

Mire usted, en mi devoción, en mi fe, yo creo que el espíritu sigue subiendo a la montaña al morir. Se lo digo porque ora como seis años, ora que ya los que suben son mis nietos, los fui a topar hasta la bajada de la Cruz del Conejo, en ese camino que baja a Joijel, hay una veredita, y hasta ahí llegué yo porque escuché que ya venían los primeros Floreros, los esperé y vi que también venía mi nieto. Cuando llegué a Multajó, un muchacho que se llama Chonito Núñez, estaba llorando, y me dijo: cuñadito, una cosa te voy a decir, lo miré mi tío Betío. Sí mi hermano, lo miré. Es que llevé dos costales de naranja y me coloqué en el camino pa' que conforme fueran pasando los Floreros, les fuera yo dando su naranja pa' que se refrescaran la garganta. Cuando los vi los dos Floreros que venían y me voltearon a mirar, y lo vi que era mi tío Beto, pero se siguieron sin tomar la naranja, iban en la fila de los Floreros pero agachados. Sólo al pasar cerca de yo me voltearon a mirar y vi que era mi tío Beto, ya no pude seguir repartiendo las naranja porque me dio sentimiento y ganas de llorar de pura tristeza. Chonito no dejaba de llorar mientras me contaba lo que vio.

Y le digo que todo esto es cierto, porque cuando se busca la flor en la montaña, oye usted a los Floreros que gritan ¡Eje, eeeje! ¡ven aquí, que hay bastante flor! Y si usted le contesta, lo pueden llamar y lo pueden perder. No son Floreros de orita, son Floreros idos, ya muertos, que vuelven con su alma a la montaña. ESTEBAN HERNÁNDEZ. ENTREVISTA 15/MARZO/2014

Según Johanna Broda (1991) entre los pueblos que han conformado la región cultural mesoamericana, de la cual es parte la cultura chiapaneca, la vinculación del hombre con su entorno natural se ha manifestado en: 1) su relación con la astronomía (observación del curso del Sol, de la luna, de ciertas estrellas y constelaciones); 2) su relación con los fenómenos climatológicos (la estación de lluvias y la estación seca), y 3) su relación con los ciclos agrícolas y de las plantas (ecología, agricultura), y yo incorporaría un aspecto más 4) sus significaciones derivadas de su relación con la territorialidad y sus lugares, inscritos en los rituales religiosos.

De esta manera, los fenómenos naturales se personificaron y en sus ofrendas se diseñaron figuras o esculturas demostrativas de las fuerzas que los representaban. En el simbolismo del agua, estas figuras se identifican con los

tlaloques, dueños, o *encantos*, como se les denomina en esta región estudiada. Son seres pequeños que producen la tormenta y la lluvia y, por tanto, las montañas y los cerros son respetados y dignos de culto porque en ellos se engendran las nubes y de éstas procede la lluvia, tan necesaria para la vida.

Esto explicaría, en parte, lo expresado por Becerra en relación al significado del nombre *Navenchauc* con la presencia de *Been*, deidad titular de un día del calendario indígena, que expresa lo sabio y divino, a su vez vinculado con *chauk*, rayo; es decir, casa del sabio rayo. En Suchiapa, un pueblo que forma parte de esta región, me han descrito al encanto rayo como un «hombrecito bajo en estatura, pero grande en poder, muy blanco y sin un solo pelo en la cabeza, que provee la lluvia» (Palacios, 2010). Pero, además, aún encontramos abundantes relatos, incorporados a su tradición oral, que narran un mundo de encantos explicándose en la diversidad de sus rituales, enmascarado con las imágenes del santoral católico. *Been*, entonces, no sólo parece ser la fuerza de la lluvia y de las tormentas, sino también de la tierra, al considerarse las montañas y las cuevas, en cuyas cumbres se generan las nubes.

Becerra también comenta haber encontrado un «idolillo», de figura simbólica, alusivo a *Been*, con las características de unas figuras encontradas en las excavaciones del Templo Mayor en el centro de México, según Broda (1991), dentro de unas cajitas de ofrendas del culto a *Tláloc*, en la jerarquía de *Been*. Figuras «pequeñas, ovaladas, de 10 a 23 centímetros de largas, cuyos rasgos de la cara y del cuerpo, están delineados de manera sumamente estilizados» (466). Estas figuras y lo que representan, son invocadas en ritos que tienen lugar en las cumbres de los cerros más importantes, en petición de lluvia y de fertilidad para la comunidad (Schultze-Jena *apud* Broda: 468) y que antiguamente se consideraban protectores de los granos del maíz, protectores de la casa, señores o seres de las nubes. En material etnográfico recabado entre los nahuas de Huatusco, Córdoba y Zongolica, Veracruz, al interior de los cerros (*tépetl*) viven unos seres de color azul llamados *tipeyolohtli*, «corazón del cerro»; que se llaman también *tlatsinihkeh*, «tronadores», es decir «rayos». Entre los tlapanecos, de Guerrero, *aku* es el viejo señor de la tierra, y es uno al mismo tiempo que muchos. En su función de dueño de los animales de la caza, se le nombra específicamente Viejo del Cerro, emparentado con *wuigo*, divinidad del rayo, cuya voz es el trueno y que manda la lluvia. Este último también es uno y una multiplicidad al mismo tiempo.

Los que suben al cerro a curar a veces son rayos y por eso pueden curar. Ser rayo es el nivel más alto para ser médico, es el que manda a otros, es un iloletik. También saben hacer tormentas para molestar a la gente. PEDRO PÉREZ SÁNTIZ. ENTREVISTA 20/JUL/2014

Las antiguas divinidades de la tierra de los tsotsiles de Larráinzar, en Chiapas, se identifican en la actualidad con los santos católicos (San Miguel, San Antonio, San Juan, entre otros), al igual que Chiapa. A éstos se les practican ritos en las montañas, las cuevas y las fuentes, junto con otra clase de seres llamados «ángeles», que controlan al viento y la lluvia. Estos últimos se llaman *chauk*, una palabra que probablemente se deriva de *Chac*, la divinidad yucateca de la lluvia (Holland *apud* Broda: 470). Para los tsotsiles de San Pedro Chenalhó (Guiteras *apud* Broda: 470), «Chauac» o Anhel, es la divinidad de la lluvia y del agua, dueño del rayo, señor y dueño de los cerros, protector de las milpas..., el que da el maíz y está íntimamente relacionado con nuestro sustento (Thompson *apud* Broda: 471). No olvidemos que al Niño Florero le acompaña el Niño Ángel, es posible una conexión con tales significados y conocimientos de las fuerzas elementales de la montaña.

Por otra parte, la idea de género en relación a las montañas también ha sido tema de la antropología. Existen nodrizas en las montañas que cuidan a los niños pequeños pero ¿de qué niños se trata? ¿De los pequeños seres rayos representados en las figuras de los *tlaloques*, dueños, anheles? ¿Es lo femenino que busca el niño florero que viaja a la montaña como novicio, para ser iniciado? Existe un relato zinacanteco acerca de seis *Xohobetik*, «rayos del Sol», que eran capaces de «ver» dentro de las montañas y percibir al Señor de la Tierra (aquí se equipara «visión» con conocimiento) y quienes con sus poderes especializados pudieron vencer a los enemigos que amenazaban al pueblo. Uno podía hacer niebla, el segundo relámpago, el tercero un remolino de viento, el cuarto sabía volar como un halcón, el quinto como una mariposa y el sexto como una mosca. Temiendo represalias de los enemigos vencidos, en lugar de volver a sus casas, pidieron permiso al Señor de la Tierra para habitar dentro de las montañas. El «más mayor» fue a vivir en *Ox Yoket (Bankilal Muk Ta Witz)*, mientras los otros cinco a *Kalvario, Zan Kixtowal, Lach Chikin, Nakleb Ox e Izak Tik*. Al mismo tiempo sus esposas se establecieron en seis montañas «femeninas»: *Muxul Witz, Sisil Witz, Ninab Chilo, Nio, Ya Ahwil y Lanza Witz...* Hoy viven dentro de esas montañas, desde donde supervisan los asuntos de sus descendientes vivos (Vogt, 1993: 269).

Sisil Witz es la Montaña de la Flor o de Santa Cecilia (Fig. 4), y su condición femenina, como refiere este relato, nos remonta también a la narración de Pedro, cuando dice que fue una mujer quien descendió de la montaña y entregó el niño a un hombre chiapaneca, de donde surgió esta devoción. Siguiendo esta distinción biológica situaría a los elementales pluviales en lo masculino, y a los elementales de las diferentes formas del maíz o de las

flores, en lo femenino, que en términos generales, estas últimas se asocian con las corrientes del agua (ríos, manantiales) o con las aguas estancadas (lagos, estanques). Lo femenino también se asocia con la tierra, el agua, la luna, el crecimiento, la fructificación, las enfermedades frías, entre otras. Partiendo de estas características, puede establecerse un sistema dualista simplificado: mientras que los elementales pluviales masculinos patrocinan los flujos (del agua o fuego) que caen del cielo, los elementales femeninos controlan los flujos que corren (o se detienen) sobre la tierra (Iwaniszewski *apud* Broda, 2009: 115-116).

A la Montaña de la Flor llegamos a rezar y muchos acuerdos se establecen en ese lugar. Ahí se castiga a todo el que se portó mal, y les informo dónde va a ser la Velada de la Flor. Ahí pedimos y rezamos por los Floreros muertos o enfermos.

Lo que sabemos de los antiguos es que iban a la montaña a fortalecerse, porque el lugar a donde vamos dicen que es un volcán. Iban de aquí a darle gracias a Dios desde el volcán, a agradecerle por sus cosechas, por todos los bienes que les daba, por la fuerza para vivir. Esa es la relación que más consideramos nosotros. Entonces la flor tiene forma de fuego, y ese fuego lo traemos hasta el nacimiento de nuestro Niño Florero y para los altares de las casas, a lo mejor como una forma de traer la fuerza de allá hasta nuestro pueblo, nuestros altares. Esto se hizo católico por la llegada de los frailes, y entonces se comenzó a tener el niño, y se tenía que traer un recuerdo. Fue así como se trajo la flor. TOMÁS NIGENDA SÁNCHEZ. ENTREVISTA 10/OCTUBRE/2013

Particular interés en términos comparativos tienen los *tzultacah* de los *kekchí* y otros grupos del altiplano guatemalteco. *Tzultacah* significa Cerro-Llano o Cerro-Valle y es un término poético para referirse a la superficie de la tierra. Bárbara Tedlock (Broda, 1991: 471) relata que al tiempo de la cosecha en diciembre, los quiché de Momostenango, hacen ritos de agradecimiento a *Juyubtak'aj*, «Cerro-Valle», llamado también Mundo. Así, a estos cerros deificados se les rendía tributo al principio y al final de la estación de lluvias, y fueron también considerados «Cerros del Mantenimiento», no sólo por ser proveedores de alimentos, sino de fuerza espiritual, finalmente otra especie de sustento para los humanos.

Todo lo anterior sugiere que las montañas son lugares vitales que tienen asignado en el calendario ceremonial un papel privilegiado, estableciendo un vínculo deliberado entre la geografía de la alta montaña y los ciclos climáticos, agrícolas y rituales. Los idolillos se sacaban en ciertas ocasiones

cuando eran llevados en procesión «al monte, o a la sierra, o cueva, donde tenían su denominación y allá, en aquella cueva o cerro, les... ofrecían sus... ofrendas, invocando aquel cerro..., o por falta de agua... o por hambre... (Durán *apud* Broda, 1991: 475).

En relación a las ofrendas, se ha discutido bastante el tema de los sacrificios rituales. Es, sin embargo, una idea que se queda en los intersticios de la duda y el desconcierto, cuando lo que se discute se hace desde un lenguaje que no corresponde a la visión del mundo de quienes se supone lo practicaron. Existe un argumento de que fueron niños los sacrificados en las montañas, y que eran elegidos por tratarse de humanos especiales para tal fin. Abundantes datos de esta naturaleza se localizan, principalmente, en las investigaciones arqueológicas a los sitios antiguos, basándose en lo escrito por los cronistas conquistadores. Sin embargo, pocos son los recursos fehacientes que se libran de la duda respecto a la problemática, cuando no han localizado restos óseos en los lugares de montaña, al menos no de niños. Un ejemplo interesante es el caso de Pachita, una curandera mexicana que adquirió notable fama por su amor al prójimo y la ayuda que ofreció resolviendo problemas fisiológicos y del alma, a través de operaciones «invisibles» asesorada por «médicos espirituales». Esto no es un tema nuevo en la cultura mexicana, se sabe que continúa siendo una de las formas de conocimiento en el ámbito de la medicina tradicional. Grinberg conoció a esta mujer y se convirtió en su colaborador. Lo traemos como ejemplo porque las cirugías de Pachita eran notables portentos, en los cuales, con un cuchillo de monte extraía corazones para ser limpiados y curados, u otros órganos afectados, sin el recurso de anestesia o de algún quirófano. ⁶

6 De esta experiencia Grinberg escribió, basándose en su teoría, la posible explicación que pudo aportar: El concepto *lattice* considera que la estructura fundamental del espacio es una red o matriz energética de absoluta coherencia y total simetría. A esta red se le denomina *lattice* y se considera que en su estado fundamental contribuye al espacio mismo omniabarcante y penetrado de todo lo conocido. El conjunto de las modificaciones de su estructura que resultan de toda la actividad del cerebro, crea una alteración compleja de la misma. Esta alteración ocurre en todas las dimensiones del espacio y se le denomina campo neuronal. El campo neuronal de un cerebro vivo continuamente interactúa con la *lattice* produciendo en ella confirmaciones energéticas a las que denominamos imágenes visuales.

El mundo que conocemos resulta de la interacción entre el campo neuronal y dicha *lattice*. Todos vemos un mundo similar porque la estructura de nuestros cerebros es muy parecida y por tanto, los campos neuronales que producimos son semejantes aunque irrepetibles y únicos en cada momento. De acuerdo a los estudios de la conciencia que indican que ésta posee valores discretos, dando lugar a niveles cualitativamente diferentes de la experiencia, es posible suponer que la interacción entre el campo neuronal y la *lattice* posee una congruencia solamente con ciertas bandas o niveles, mientras que otras no. Por ello existen mundos auditivos diferentes de los visuales u olfativos y niveles particulares que la conciencia mística oriental conoce tan bien (Grinberg, 1982).

Pensamos, considerando la propuesta de este autor, que los «lugares sagrados» o «lugares con memoria» que describe Eliade, son espacios dentro de una red energética de total coherencia y simetría, que pueden motivar en algunos seres humanos la Unidad de su conciencia. Esto implicaría el hecho de que lo que vemos no necesariamente es lo que «es» para los demás.

Desde luego, éstas son posibles explicaciones que van a quedarse en la capacidad creativa de los lectores para establecer una más de las relaciones de este ritual. Sin embargo, esto es tan interesante que podría ser tema para una investigación más detallada, considerándolos puntos de partida muy avanzados que valdría la pena explorarlos con más detenimiento. Continuando en el sentido de las montañas, también pueden ser centros del mundo para los pueblos. En un viaje compartido entre Evon Vogt, «Vogtie», como también le reconocían, y David Freidel, Vogtie explicó:

Aquí, en esta cruz, —dijo, indicando el santuario ubicado frente a nosotros—, entramos en el mundo de Zinacantán. Éste es el pie de la montaña sagrada muxul vitz, en cuya cima —señalaba arriba, hacia un promontorio ubicado sobre la carretera, donde los pinos topan con el cielo azul pálido— está otro santuario de cruz. Allá —dijo señalando al este y al sur— queda bankilal mukta' witz, la Gran Montaña Mayor.

En tanto yo contemplaba el imponente volcán que se elevaba más de 3 000 metros sobre el nivel del mar, Vogtie explicaba que los zinacantecos creen que ese volcán alberga los corrales en que los padres-madres, espíritus ancestrales que velan por el pueblo, guardan a los más de 11 mil espíritus de animal salvaje compañeros de los pobladores. Haciendo girar el brazo hacia el sur, señaló las demás montañas y santuarios que circundan el valle: la sisil witz [Cerro de la Flor], la montaña de forma piramidal de empinadas laderas; el kalvario, aquel gran santuario localizado en la carretera al asentamiento periférico de Naki; y así sucesivamente, todo alrededor del valle. «Cada montaña posee sus dioses ancestrales y sus santuarios de cruz de entradas en que los `videntes´ o chamanes le hablan a la gente».

Vogtie señaló luego en dirección del valle que se hallaba abajo, a nuestros pies. «Allí —dijo— está mixik' bamil, el ombligo del mundo»⁷

⁷ En el barrio *Napiniaca* (pueblo grande), existe un lugar reconocido por los chiapanecas como *changuti*, que lo traducen como ombligo. Este barrio representa el primer asentamiento de Chiapa, tal como lo encontraron los españoles a su llegada a este pueblo.

- ¿Dónde? —le pregunté.
 — Allá, en aquel cerrito —respondió (Freidel, 1993: 120-121).

No existe comunidad sin centro. Un lugar dónde reconocerse. Por eso, los antiguos nahuas llamaban Tlalocan a la montaña primigenia. En su parte cóncava se ubicaban las deidades germinales, representadas como serpientes; los espíritus o corazones de las plantas y el agua de la cual todo nace. El hombre dirigía sus plegarias a ese ámbito femenino mientras depositaba las semillas en el seno de la tierra, en aquel mundo interior que hace posible el crecimiento de toda naturaleza. Después, el Sol maduraba los dones terrestres, mientras el fuego emanado de la quema del rastrojo renovaba las nubes, que a la larga restituían lo húmedo a su lugar de origen. En lo profundo de grutas y cuevas se concentraron los signos de la vida y la muerte. Así como el Sol desaparecía cada ocaso en las fauces del jaguar, a lo largo de estos espacios liminares tanto los antiguos guías como los actuales describían y descifran los signos de la salud y la enfermedad, y sacralizaban y sacralizan tiempo y poder a través de los rituales (Gorz *apud* Ruz, 2006: 92).

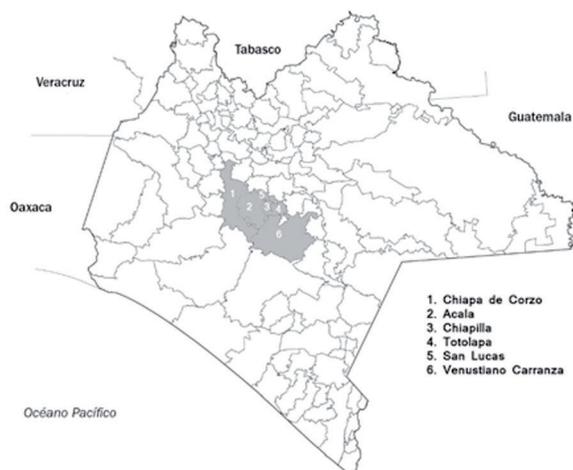
Reflexiones finales

Este material comparativo, es sumamente útil para una comprensión más completa y matizada de esta forma de ver el mundo natural y más allá de lo natural, cuyos elementos básicos constituyen una herencia valiosa. Sin embargo la relación actual hombre/tierra es inestable y precaria, y debe ser una y otra vez reconfirmada a través de rituales y prácticas que garanticen el equilibrio.

Pensemos en el relato de Pedro, en el origen de *Navenchauc*, en la Montaña de la Flor donde existieron los grandes, enormes robles, en coexistencia con la mitológica *niluyarilo*. El roble para ser útil, tenía que morir. Tanto lo mataron que lo fueron exterminando. En algunos lugares no queda más que el nombre, y el nombre, como sabemos, es la última cosa que muere. Pero donde ya no hay robles, tampoco hay flores. Comprendemos entonces que el pasado de estas tierras es más amplio que el camino hacia ellas. Lo que hemos expuesto en este documento apenas son las distintas perspectivas desde donde se analiza la importancia de las montañas o cerros, inscritos en el paisaje ritual de un ceremonial como es el de los Floreros de Chiapa de Corzo. Es ésta solo una mirada de la complejidad que implica el rito.

FIGURAS

Figura 2. Región del culto. Localidades de la región cultural chiapaneca involucradas en el ritual de Los Floreros.



Fuente: Archivo personal.

Figura 3. Ruta de Los Floreros. Fuente: Archivo personal.

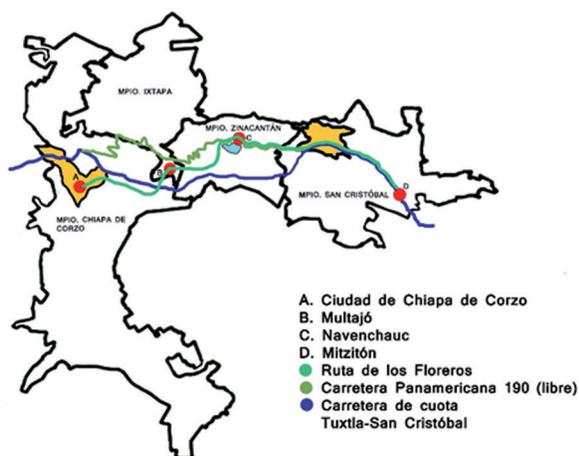


Figura 4. Los Floreros en Navenchauc.
Al fondo se observa la Montaña de la Flor.



Fuente: Archivo personal.

Figura 5. Los Floreros con su carga de Niluyarilo,
al regreso del viaje ritual.



Fuente: Archivo personal.

REFERENCIAS

- BARABAS**, Alicia M. (Coordinadora) (2003), *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- BASTIDE**, Roger (2005), «Memoria colectiva y sociología del bricolaje», en Gilberto Giménez Montiel, *Teoría y análisis de la cultura*, vol. II, p.131-157, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, ICOCULT.
- BECERRA**, Marcos E. (1985), *Nombres geográficos indígenas del Estado de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- BEUTELSPACHER**, Carlos R. y Óscar Farrera Sarmiento (2007), «Tradición vs conservación: La Topada de la Flor, en *Lacandonia*, Revista de Ciencias de la UNICACH, año 1, vol.1, núm. 1, pp. 109-115.
- BRODA**, Johanna (1991), «Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica» en Broda Johanna, et al (editores), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 461-500.
- BRODA**, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coordinadores)(2009), *La Montaña en el paisaje ritual*, México, Universidad Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, segunda reimpresión.
- DE VOS**, Jan (1994), *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, México, Ciesas.
- (1985), *La batalla del Sumidero. Antología de documentos relativos a la rebelión de los chiapanecas, 1524-1534*, México, Editorial Katún.
- ELIADE**, Mircea (2001), *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Argentina, Emecé Editores.
- (1981), *Lo sagrado y lo profano*, España, Guadarrama/Punto Omega, traducc. Luis Gil.
- FREIDEL**, David, Linda Schele y Joy Parker (1993), *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, México, FCE.
- GARCÍA ZAMBRANO**, Ángel Julián (2009), «Fronteras boscosas y parajes rocallosos:determinantes ambientales en los asentamientos indígenas de Mesoamérica colonial» en *Liminar*, Revista del CESMECA-UNICACH, Estudios Sociales y Humanísticos, año 7, vol.VII, num.1, junio, pp. 11-21.
- GIMÉNEZ**, Gilberto (2005), *Teoría y análisis de la cultura*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, ICOCULT.
- GRINBERG**, JACOBO (1989), *Los chamanes de México. La Voz del ver*, México, vol. VI, Instituto Nacional para el Estudio de la Conciencia.
- (1982), *Las manifestaciones del Ser. «Pachita»*, México, Editores Asociados Mexicanos.
- (1981), *El espacio y la conciencia*, México, Editorial Trillas.

- (1976), *Más allá de los lenguajes*, México, Comentarios No. 5, Editorial Trillas.
- IWANISZEWSKI**, Stanislaw (2009), «Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccíhuatl y el Popocatepetl» en *La Montaña en el paisaje ritual*, México, Universidad Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- LINDÓN**, ALICIA (2007), «Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales» en revista *eure*, agosto, vol. XXXIII, no. 99, Santiago de Chile, pp. 31- 46.
- PALACIOS**, Yolanda (2010), *El Santísimo como encanto. Vivencias religiosas en torno a un ritual en Suchiapa*, México, Col. Umbrales, Coneculta, Universidad Intercultural de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas.
- RUZ**, Mario Humberto (2006), *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- SARMIENTO**, Jorge Hugo (2008), *Espacio construido e identidad urbana: Representaciones y prácticas espaciales en el barrio San Jacinto, Chiapa de Corzo, Chiapas*, Tesina de Maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, UNICACH.
- TIBÓN**, Gutierre (1981), *El ombligo como centro cósmico. Una contribución a la historia de las religiones*, México, Fondo de Cultura Económica.
- URQUIJO**, Pedro (2014), «El paisaje como concepto geográfico histórico y ambiental» en Susana Barrera Lobatóny Julieth Monroy Hernández, editoras, *Perspectivas sobre el paisaje*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Jardín Botánico José Celestino Mutis, Centro de Investigación y Desarrollo Científico, (Biblioteca abierta. Perspectivas ambientales), pp. 81-116.
- VOGT**, Evon Z. (1993), *Ofrendas para los dioses*, México, Fondo de Cultura Económica.
- WATSUJI**, Tetsuro (2006), *Antropología del paisaje. Clima, culturas y religiones*, España, Col. El peso de los días (53), traducción del japonés de Juan Masiá y Anselmo Mataix, Ediciones Sígueme.