

## Territorio, patrimonio y los Voladores de Tamaletom, San Luis Potosí, México

Norma Yadira Aldaz Galicia<sup>1</sup>

**Resumen:** La comunidad de Tamaletom ha destacado por su ritual de los Voladores, que fue inscrito a la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO. Sin embargo, este y otros procesos de patrimonialización se han centrado en destacar la práctica de manera individual, omitiendo la relación simbiótica que existe entre las configuraciones territoriales y la construcción simbólico-cultural de la comunidad. Por ello, este trabajo tiene como objetivo evidenciar las diferencias en torno a las concepciones del territorio y el patrimonio desde la perspectiva institucional y comunitaria. A través de una metodología de enfoque cualitativo, se aplicaron entrevistas semi-estructuradas a la población local, codificadas y analizadas a través del software libre R. En consecuencia, fue posible identificar que la comunidad parte de una apropiación simbólica del territorio, la cual ha permitido el desarrollo y permanencia del *K'alap*, un sistema simbólico-cultural que posibilita la reproducción de su cultura.

**Palabras clave:** ceremonia-ritual; etnia teenek; patrimonialización; turismo; UNESCO.

### Território, patrimônio e os Voladores de Tamaletom, San Luis Potosí, México

**Resumo:** A comunidade de Tamaletom destaca-se e é reconhecida pelo ritual dos Voladores, que foi inscrito na Lista Representativa do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade pela UNESCO. No entanto, esse e outros processos de patrimonialização têm se voltado à destacar a prática de maneira individual, omitindo a relação simbiótica existente entre as configurações territoriais e a construção simbólico-cultural da comunidade. Por essa razão, este trabalho tem como objetivo evidenciar as diferenças nas concepções de território e patrimônio desde a perspectiva institucional e comunitária. Por meio de uma metodologia de abordagem qualitativa, foram aplicadas entrevistas semiestruturadas à população local, codificadas e analisadas por meio do software livre R. Consequentemente foi possível identificar que a comunidade parte de uma apropriação simbólica do território, a qual tem permitido o desenvolvimento e a permanência do *K'alap*, sistema simbólico-cultural que possibilita a reprodução de sua cultura.

**Palavras-chave:** cerimônia-ritual; etnia teenek; patrimonialização; turismo; UNESCO.

### Territory, heritage and the Voladores of Tamaletom, San Luis Potosí, México

**Abstract:** The Tamaletom community has stood out for its Voladores ritual, which was inscribed on the Representative List Intangible Cultural Heritage of Humanity by UNESCO. However, this and other heritage recognition processes have focused on individually highlighting the practice, overlooking the symbiotic relationship that exists between territorial configurations and the community's symbolic-cultural construction. Therefore, this work aims to highlight the differences in conceptions of territory and heritage from both institutional and community perspectives. Through a qualitative methodology approach, semi-structured interviews were applied to the local population, encoded and analyzed using the R open source software. Consequently, it was possible to identify that the community is grounded in a symbolic appropriation of the territory, which has enabled the development and continuity of *K'alap*, a symbolic-cultural system that allows the reproduction of their culture.

**Keywords:** ritual ceremony; teenek ethnicity; patrimonialization; tourism; UNESCO.



#### Como citar este artículo:

Aldaz, N. (2024). Territorio, patrimonio y los Voladores de Tamaletom, San Luis Potosí, México. *PatryTer – Revista Latinoamericana e Caribenha de Geografia e Humanidades*, 7(14), e52362. <https://doi.org/10.26512/patryter.v7i14.52362>

**Recibido:** enero de 2024. **Aceptado:** marzo de 2024. **Publicado:** junio de 2024.

<sup>1</sup> Posgrado en Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2468-7583>. Correo: [normaaldazg@gmail.com](mailto:normaaldazg@gmail.com)

## 1. Introducción

En 2003, la Convención Internacional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial adoptada por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), estableció las directrices para reconocer prácticas culturales fundamentales en la vida de las comunidades como Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) (UNESCO, 2022). El Comité Intergubernamental para la Salvaguardia del PCI inscribe elementos a la Lista Representativa del PCI de la Humanidad, la Lista del PCI que requiere medidas urgentes de salvaguardia o el Registro de buenas prácticas de salvaguardia.

Desde 2008, doce prácticas culturales de México están inscritas en las listas de PCI; once en la Lista Representativa del PCI de la Humanidad y una en el Registro de buenas prácticas para la salvaguardia. Entre ellas se encuentra la Ceremonial ritual de los Voladores, una de las manifestaciones de religiosidad indígena más espectaculares, menos conocidas y de las pocas que permanecen hasta la actualidad (Stresser-Pean, 2016). En el presente, se realiza en Guatemala y México, específicamente en los estados de San Luis Potosí, Hidalgo, Puebla, Michoacán y Veracruz (UNESCO, 2008). A pesar de haber transcurrido 15 años desde su inscripción, el conocimiento sobre esta práctica en México es limitado, predomina su asociación con los Voladores de Papantla. Esto se debe al significativo desarrollo turístico de la región centrado en la Zona Arqueológica El Tajín, así como a la frecuente presentación de este grupo de Voladores en diversas zonas turísticas del país.

En la región Huasteca del estado de San Luis Potosí, se encuentran los Voladores de Tamaletom, el último grupo de la etnia teenek y de la región que continúa practicando el ritual. Además del reconocimiento de la UNESCO, han pasado por un proceso de intervención institucional y de patrimonialización estatal, materializándose en infraestructura que favorece el desarrollo del turismo. La comunidad de Tamaletom constituyó su territorio simbólico-material a partir de un proceso de identidad cultural entre un grupo de indígenas teenek, con una estructura social definida a partir de sus usos y costumbres (figura 1). Por ello, existe el *K'alap*, un entramado de manifestaciones culturales sin jerarquía en la que cada práctica es complementaria a otras. De ahí que, el objetivo de esta investigación es evidenciar las diferencias en torno a las concepciones del territorio y el patrimonio desde la perspectiva comunitaria e institucional.

A través de una metodología de enfoque cualitativo, se aplicaron entrevistas semi

estructuradas a diferentes actores de la comunidad, fueron codificadas con base en los postulados teóricos y a través del paquete RQDA del software libre R. De tal manera, fue posible identificar que las instituciones que han intervenido en la comunidad para patrimonializar el ritual de los Voladores, no han considerado la complejidad con la que Tamaletom concibe su territorio y su patrimonio. Al contrario, han enfocado sus aportaciones a la generación de infraestructura que incentiva el turismo. En este sentido, se considera que las declaratorias de patrimonio desde las instituciones no deben reducirse a prácticas aisladas, deben partir desde las concepciones que las comunidades locales tienen respecto a su territorio y patrimonio.

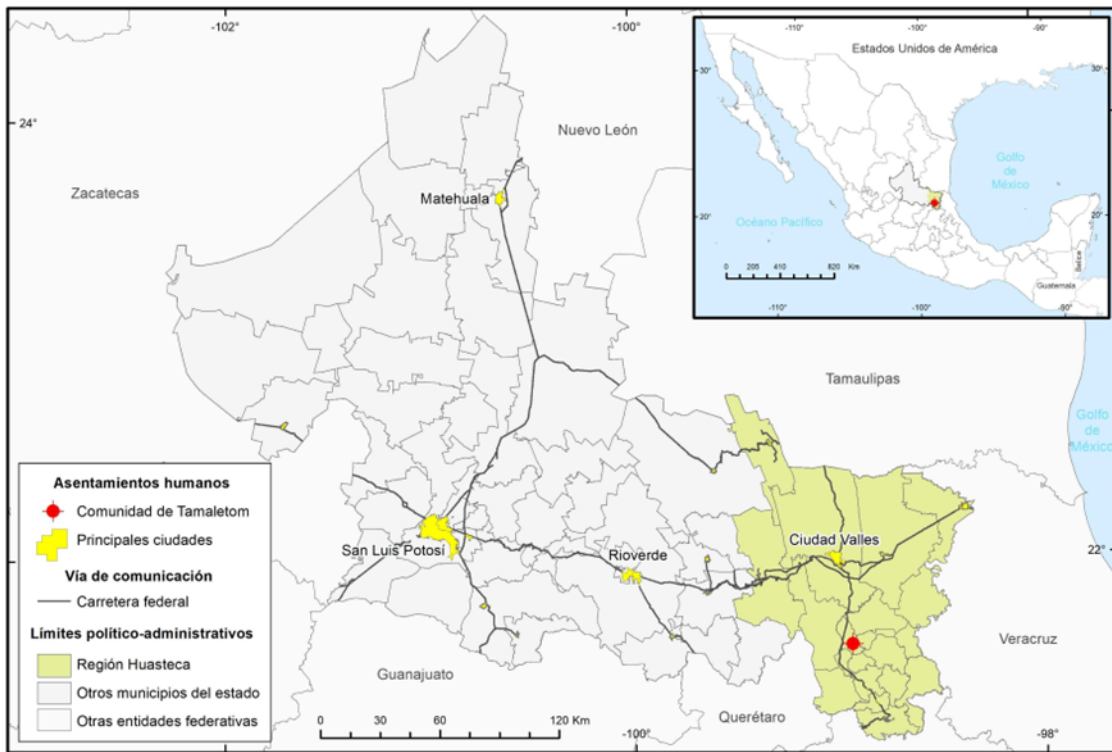
## 2. Multiplicidad del territorio

Aún en la actualidad, el territorio es considerado como una porción espacial delimitada, un espacio geográfico inamovible o formal o un escenario de la administración política. Los territorios que no se ajustan a los límites político-administrativos quedan invisibilizados. Es fundamental entender el territorio como una construcción social, lugar de vida y de relaciones (Dematteis, 1964 citado en Saquet, 2015), esencial para el desarrollo y definición de los grupos sociales (Haesbaert, 2011). Al considerar al territorio como una categoría de análisis, es posible interpretar y comprender las relaciones sociales desde su dimensión espacial, que puede ser tan flexible o delimitada según las prácticas sociales y los sentidos simbólicos individuales y colectivos definidos a través de la historia (Santos, 2000; Llano-Hernández, 2010; Pensado, 2011).

Para analizar los territorios, es indispensable tener ciertas consideraciones básicas. La primera es que a partir de la apropiación del espacio comienza la producción del territorio, asegurando la reproducción y la satisfacción de necesidades vitales, ya sean materiales o simbólicas (Raffestin, 2011; Brunet, 1963; Giménez, 2004). Según Raffestin “el espacio se convierte en territorio de un actor desde el momento en que éste se inserta en una relación social de comunicación” (2011, p.104), este es un proceso que mantiene al territorio en constante movimiento de expansión o reducción y depende totalmente de los sujetos sociales.

Si bien, la apropiación se da a partir de las motivaciones de los grupos sociales, las intencionalidades pueden ser de diferentes tipos: económicas, políticas, sociales y culturales. A partir de estas intencionalidades, existen dos tipos generales de apropiación del territorio: la funcional y la simbólica. La primera es definida a partir de procesos de dominio, donde el territorio es visto

Figura 1 – Localización de la comunidad de Tamaletom



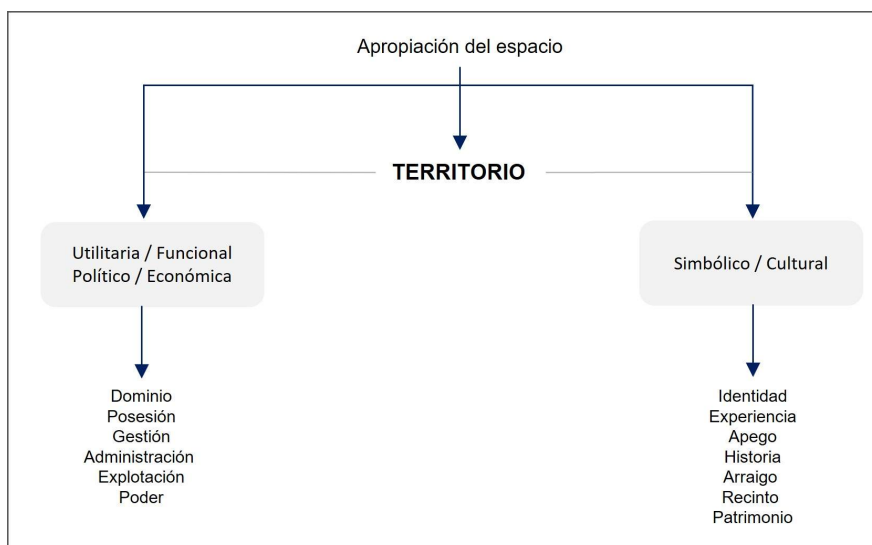
Fuente: elaboración propia con base en INEGI, 2020.

como una mercancía, fuente de recursos o como jurisdicción del poder, por lo tanto, la apropiación se da en términos de gestión, administración y explotación. La segunda se asocia con un proceso de apropiación a través del arraigo, de la historia, de la identidad y del patrimonio (López y Ramírez, 2000;

Giménez, 2004; Raffestin, 2011; Haesbaert, 2011) (figura 2).

Si la apropiación es impulsada por la idea de satisfacer necesidades del carácter que sea, siempre existirá una delimitación del territorio, que desarrolla procesos de inclusión y expulsión. En la

Figura 2 – Apropiación del territorio



Fuente: elaboración propia con base en López y Ramírez, 2000; Vieira, 2009; Raffestin, 2011; Haesbaert, 2011.

actualidad, esta satisfacción de necesidades, ha derivado en transformaciones de los territorios a través de diferentes actividades o incentivos con bases simbólicas o materiales. Ejemplos de ello, en términos materiales, es la presión que se ha ejercido sobre los recursos naturales para acceder a dinámicas económicas mundiales o la presión de la actividad turística sobre sitios con riqueza patrimonial (Capel, 2016).

Por otro lado, en el sentido simbólico, la apropiación se da en torno a otro tipo de necesidades. Por ejemplo, Vieira (2009) considera que la identificación y la pertenencia de un espacio cultural da paso a la apropiación, entonces el territorio es también un espacio de identidad y de “experiencia sobre el [territorio], la identidad que le confieren las culturas y sus interpretaciones, median en los esquemas de la comprensión de la realidad” (Nates, 2010, p. 227). También, para los grupos indígenas el territorio no solo funciona como sustento, sino también como un medio para que la cultura y las prácticas sociales del grupo se reproduzcan de manera colectiva, como los espacios nombrados, construidos por representaciones, concepciones y creencias con carga emocional (Barabas, 2010). Haesbaert menciona que a través de las sociedades indígenas es posible evidenciar la relación simbólica y material del territorio:

*Fácilmente podemos afirmar que construyen su territorio como área controlada para el usufructo de sus recursos, sobre todo los naturales [...]. Pero los referentes espaciales también allí forman parte de la vida de los indígenas como elementos indisolubles, en la creación y recreación de mitos y símbolos, e incluso pueden ser responsables de la propia definición del grupo como tal (Haesbaert, 2011, p. 59).*

Estas dos dimensiones del territorio, la funcional y la simbólica, se desarrollan en el mismo tiempo y espacio, por lo regular, se estudian y aprecian de manera paralela, aunque los factores de una dimensión repercutan en la otra. Para el estudio del territorio, debe considerarse que existen apropiaciones distintas, con prácticas heterogéneas, por lo tanto, diferentes niveles de análisis y una multiplicidad de territorios, los cuales, se producen a partir de las construcciones sociales que reflejan intereses e identidades colectivas e individuales que transmiten significados (Delaney, 2005).

En relación con esto, se considera que el territorio debe ser entendido desde su multidimensionalidad, que está basada en las prácticas que los sujetos construyen a partir de relaciones sociales, económicas, políticas,

ambientales y/o culturales. Otro aspecto fundamental para la comprensión del territorio, es entenderlo desde la multiescalaridad, existen territorios organizados en distintas escalas que superan los límites reconocidos (Di Méo, 1998; Mançano, 2009; Nates, 2010). Dependiendo del nivel de análisis en términos de escala y de dimensión, resultan diferentes actores o grupos sociales que intervienen de distinta manera en el territorio y que, a su vez, definen las características de éste. Con base en lo anterior, es posible distinguir la complejidad del análisis del territorio, la cual también permite evidenciar procesos sociales desde una visión integral, en cuanto a los actores que intervienen en él, sus intencionalidades, su construcción y su transformación.

*El territorio descubre una dimensión de la sociedad que lo ha construido. Su consideración aporta, por tanto, un instrumento de aprendizaje sobre el uso del mismo, sobre el proyecto y el diseño a qué responde, sobre las condiciones de vida en que se ha utilizado (Valcárcel, 1998, p. 43).*

En este sentido, se considera que el territorio es una categoría de análisis que permite examinar procesos sociales a partir de los intereses investigativos, pero debe hacerse desde la integralidad, actores y acciones que estén vinculados en su construcción. Por ello, es importante distinguir la apropiación que los actores han ejercido sobre el territorio, bajo qué dimensión se intenta entenderlo y a qué escala se estudia, esto define las relaciones y los actores que lo construyen.

### 3. Patrimonio cultural y patrimonialización

Si bien, el territorio es entendido como una construcción social, se encuentra invariablemente conectado con la cultura. En términos simbólicos, si se considera que sólo existe en cuanto es percibido, apropiado y representado por quienes lo habitan (Bailly, 1998) entonces se define a partir de las relaciones de identidad que lo construyen. Con lo anterior, es evidente que el territorio va más allá que lo tangible, lo material, lo observable o lo concreto, los grupos sociales lo transforman y lo significan (López, 2010). Entonces, la cultura y la identidad son elementos constitutivos del territorio.

Para Passeron (1991), el patrimonio cultural es el principal simbolizador de la cultura e identidad de la sociedad, debido a que privilegia un sector específico del conjunto de bienes culturales separándolo del resto. No debe ser entendido como un objeto o una cosa, sino como las representaciones de las prácticas y relaciones (Urry,

1990; Harrison, 2013) que los grupos seleccionan y le asignan un valor simbólico y un significado afectivo (Héau, 2000; Freire, 2019). Por lo tanto, su existencia depende de su activación e inclusión en el mundo espiritual de los grupos sociales (Prats, 1997; García, 2005; Freire, 2019). De tal manera, el patrimonio provee de un sentido de identidad, pues permite la individualización y la diferenciación entre etnias (Pastor, 2003) a través de "todo aquello que socialmente se considera digno de conservación independientemente de su interés utilitario" (Prats 1998, p. 63).

Procesos económicos y culturales inherentes a la globalización han acelerado la pérdida de prácticas y tradiciones culturales. En consecuencia, han emergido formas institucionalizadas de salvaguardia como las convenciones organizadas por la UNESCO (Amescua y Topete, 2015). En 1972, a través de la Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural, se unió "por primera vez la naturaleza y la cultura bajo el concepto de patrimonio de la humanidad de valor excepcional universal" (Duvelle, 2011, p.17). En este sentido, el patrimonio cultural se definía solo por sitios o monumentos de gran valor histórico, es hasta tres décadas después, que la UNESCO concreta la importancia del patrimonio inmaterial por medio de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial 2003, en la cual se definió como Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI):

*...los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los*

*instrumentos, objeto y artefactos y espacios culturales que le son inherentes-que las comunidades, los grupos, y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. [...] se transmite de generación en generación [...] en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad [...]* (UNESCO, 2003, p. 2).

Los objetivos principales planteados en la Convención son: salvaguardar el patrimonio cultural inmaterial; garantizar el respeto del patrimonio cultural inmaterial de las comunidades, grupos e individuos interesados; sensibilizar a la importancia del patrimonio cultural inmaterial en el plano local, nacional e internacional y de su conocimiento recíproco y establecer una cooperación y proporcionar asistencia a nivel internacional (UNESCO, 2003). La UNESCO, a través de su Comité, cada año evalúa las candidaturas de las prácticas y expresiones culturales propuestas por los Estados Parte, y decide sobre las inscripciones a las listas representativas o el registro de buenas prácticas (UNESCO, 2019).

México ratificó la Convención de la UNESCO para la Salvaguardia del PCI en el año 2005. Como Estado Parte, tiene la capacidad de proponer la inscripción de elementos en las listas de PCI (DOF, 2006). Desde la ratificación, México ha inscrito doce prácticas culturales a las Listas Representativas de PCI (tabla 1) mediante la iniciativa de instituciones gubernamentales, grupos privados y grupos de las comunidades portadoras.

**Tabla 1 – Inscripciones a las Listas Representativas de PCI**

Lista	Año	Práctica cultural
Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad	2008	Fiestas indígenas dedicadas a los muertos
	2009	Lugares de memoria y tradiciones vivas Otomí –Chichimecas de Tolimán
		Ceremonial-ritual de Voladores
	2010	Parachicos en la fiesta tradicional de enero en Chiapa de Corzo
		Pirekua, canto tradicional de lo P’urhépechas
		Cocina tradicional mexicana, cultura comunitaria, ancestral y viva, el paradigma michoacano
	2011	Mariachi, música de cuerdas, canto y trompeta
	2016	Charrería, tradición ecuestre en México
	2018	Romería de Zapopan, ciclo ritual de La Llevada de la Virgen
2019	Procesos artesanales para la elaboración de la Talavera de Puebla y Tlaxcala	
2023	Bolero: identidad, emoción y poesía hecho canción	
Registro de Buenas Prácticas de Salvaguardia	2012	Xtaxkgakget Makgkaxtlawana: el Centro de las Artes Indígenas por su contribución a la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial del pueblo totonaca de Veracruz

Fuente: UNESCO, 2024.

La patrimonialización llevada a cabo por instituciones o grupos externos a las prácticas, genera una perspectiva exógena y esencialista, ya que quienes deciden sobre la incorporación a las listas o reconocimientos, destacan sus valores históricos-culturales y la espectacularidad, sin considerar las realidades locales. Por ello, Smith (2006) considera que el patrimonio es una construcción discursiva, históricamente envuelta por relaciones de poder que afirman los valores hegemónicos, con una cosmovisión europea y una ética de conservación institucional. En este sentido, el discurso de la UNESCO basado en el PCI ha generado una serie de críticas.

Por su parte, Harrison (2013) y Flores (2017) discrepan con la fragmentación del patrimonio material e inmaterial o en tangible e intangible. El patrimonio, entendido desde la idea conservacionista, debe ser considerado como un producto de la modernidad, que ha derivado en esa segmentación innecesaria (Harrison, 2013), ya que lo tangible y lo intangible constituyen la totalidad. La segmentación es innecesaria, ya que lo material contiene significados y lo inmaterial se representa a través de objetos.

El patrimonio conlleva una noción de propiedad. Aunque el concepto de PCI de la UNESCO menciona la inherencia del patrimonio con las poblaciones portadoras, no lo hace explícitamente, la práctica se nombra como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, por lo tanto, asignando así el sentido de propiedad a la humanidad y no a las poblaciones portadoras (Villaseñor & Zolla, 2012). Por su parte, Machuca (2012) señala que la UNESCO omite el término "territorio" y usa "espacios culturales" para evitar respaldar reivindicaciones territoriales que resultan en movimientos sociales. De esta manera, la UNESCO se mantiene al margen de los asuntos internos de cualquier Estado, y así mantiene su posición de organismo imparcial.

La Convención de 2003, prioriza la "salvaguardia" sobre la "protección", debido a que este último se asocia con el patrimonio material, mientras que "salvaguardia" resalta la evolución del patrimonio inmaterial. La salvaguardia, incluye medidas para garantizar la viabilidad y revitalización del PCI, involucrando acciones sociales y políticas. No obstante, su aplicación ha sido complicada, tanto para las instituciones como para los portadores (Bortolotto, 2014). La política patrimonial de la UNESCO, considera a las prácticas como caducas, sin tomar en cuenta su construcción histórica y las relaciones que constituyen sus transformaciones, lo que puede

llevar a su desaparición o reinención (Chaves, Montenegro & Zambrano, 2010).

Cabe señalar, que la patrimonialización no es proceso lineal con un fin establecido, no concluye al inventariar, catalogar, registrar o reconocer el patrimonio (Fernandes & Fazito, 2022). El reconocimiento bajo criterios externos genera nuevos significados y valores en las prácticas, posicionándolas en estructuras económicas y políticas vinculadas al gobierno, turismo o medios de comunicación (Villaseñor & Zolla, 2012). García describe el patrimonio como un "proceso social que, como el otro capital, se acumula, se renueva, produce rendimientos que los diversos sectores, se apropian en forma desigual" (1999, p.18). La actividad turística ha aprovechado el reconocimiento internacional de las prácticas para generar beneficios que no siempre se distribuyen de manera equitativa en los portadores.

En este sentido, Alvarado y López (2018) consideran que el patrimonio cultural se refiere a los elementos valorados por los grupos sociales que los reproducen y que la asociación de ese patrimonio con los reconocimientos institucionales genera productos dirigidos al mercado turístico y crea imágenes idílicas para ese mercado que difieren de la realidad. En los territorios donde se fusiona el patrimonio cultural y el institucional, también interactúan grupos diferenciados por sus motivaciones (Alvarado y Romero, 2018) simbólicas, económicas, políticas o consumistas.

Concentrando ideas de los autores que se han expuesto, Costa propone el concepto de patrimonialización global, describiéndolo "como el mecanismo socioeconómico y cultural moderno de transformación de los territorios de identidad, de resignificación de los lugares de memoria, dentro de distintas ideologías y, notoriamente, en nombre del capital" (Costa, 2015, p.38). Además, menciona que la patrimonialización deriva en la mercantilización turística y el turismo genera transformaciones universales en los territorios.

#### 4. Metodología

El proceso metodológico, basado en un enfoque cualitativo, se desarrolló en dos fases entre febrero de 2018 y julio de 2019. La primera fase consistió en trabajo de campo para la aplicación de entrevistas semiestructuradas a diferentes actores de la comunidad; la segunda fase implicó la sistematización de la información recabada en campo (figura 3).

La geografía social busca evidenciar la realidad de los espacios, procesos y actores. En ese sentido, Costa & Scarlato (2019) afirman que el trabajo de campo es más que un instrumento de

análisis o una dimensión de la metodología, es el proceso de producción del conocimiento que permite confirmar o refutar la teoría y la filosofía que explican o no el problema, especialmente en fenómenos transescalares y transtemporales. Por ello, el trabajo de campo fue prioritario para la fundamentación de esta investigación, se realizó con la intención de confrontar la realidad, el conocimiento y la información recabada en campo con los postulados teóricos y conceptuales del territorio y el patrimonio.

Evidentemente el trabajo de campo basado en el territorio y el patrimonio no hubiera sido posible sin el acercamiento con las personas de la comunidad. Taylor & Bogdan (1987) consideran que el *rapport* es crucial para la investigación, pues genera vínculos entre los informantes y el investigador permitiendo “compartir el mundo simbólico de los informantes, su lenguaje y sus perspectivas” (p. 55). En esta investigación el *rapport* no se buscó con un fin utilitario, sino para respetar las concepciones de territorio y patrimonio de la comunidad.

Se realizaron tres trabajos de campo. En el primero (febrero, 2018) se tuvo una reunión con los miembros del Centro Ceremonial (CC) para solicitar su permiso para desarrollar la investigación, a lo que aceptaron a cambio de los resultados obtenidos. El segundo (marzo, 2018) se enfocó en generar el *rapport* con los miembros del CC mediante colaboraciones como el apoyo en el llenado de formatos para obtener recursos y la preparación e instalación del altar y las artesanías para la ceremonia del equinoccio de primavera y la llegada de turistas; a partir de un muestreo de conveniencia, se

realizaron siete entrevistas informales a miembros del CC. En el tercero (diciembre, 2018), con un muestreo intencional, se aplicaron diez entrevistas semiestructuradas a artesanas, danzantes, cocineras y Voladores de distintas edades, con el fin de obtener una visión generalizada de las categorías clave (territorio y patrimonio) y compararlas entre generaciones y la aportación cultural de cada actor.

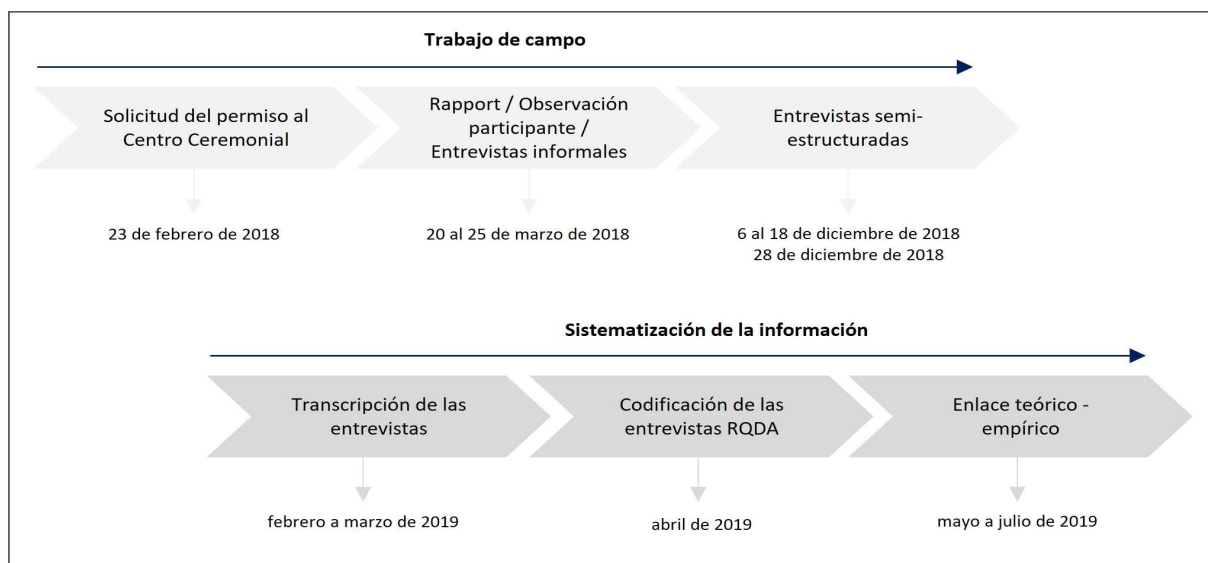
La segunda fase implicó la sistematización de la información. Primero, se transcribieron las 17 entrevistas en el programa Dragon Naturally Speak. Con base la transcripción y los postulados teórico-conceptuales, se generaron códigos en torno a las dos categorías principales: territorio y patrimonio, diferenciando la perspectiva comunitaria e institucional (figura 4). Después, se codificaron las entrevistas a través del paquete RQDA del software libre R versión 3.5, especializado en el análisis de datos cualitativos.

## 5. Concepciones territoriales y patrimoniales desde la perspectiva institucional y comunitaria

### 5.1. Territorio

Considerando el territorio como una construcción social definida por la apropiación del espacio (Delaney, 2005; Raffestin, 2011) y frecuentemente motivada por un sentido de identidad (Vieira, 2009), desde la comunidad de Tamaletom se pueden distinguir diversas apropiaciones sociales y los territorios creados a partir de distintas dimensiones y escalas (figura 5).

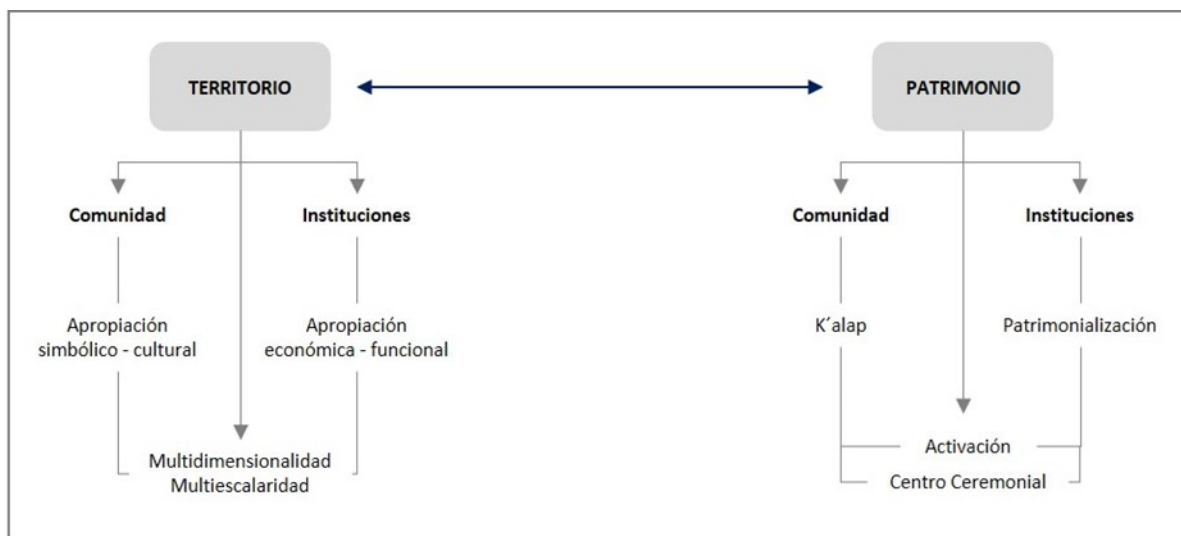
Figura 3 – Proceso metodológico



Fuente: elaboración propia.



Figura 4. Codificación de las entrevistas



Fuente: elaboración propia.

Cabe mencionar que la comunidad de Tamaletom, es entendida a partir de lo que Díaz (2004) definió como comunidad indígena:

*“personas con historia, pasada, presente y futura, que no sólo se pueden definir concretamente, físicamente, sino también espiritualmente [...] una comunidad se establece una serie de relaciones, primero entre la gente y el espacio, y en segundo término, entre las personas. Para estas relaciones*

*existen reglas, interpretadas a partir de la propia naturaleza y definidas con las experiencias de las generaciones” (p. 367).*

En este sentido, la conformación de Tamaletom como comunidad, surgió de un proceso de identidad entre indígenas teenek que compartían una estructura social definida por usos y costumbres, que se materializó con la adquisición del terreno por el año de 1890 (Rocha, 2018). Existe

Figura 5 – Paisaje de la comunidad de Tamaletom



Fuente: archivo de la autora, 2018.



una memoria colectiva de agradecimiento a los “abuelos” que compraron lo que actualmente es su territorio

*...es nuestro, porque eso no lo dio el gobierno, lucharon nuestros antepasados para que volviera a recuperar; porque has de cuenta que cuando llegaron los terratenientes nos quitaron todo [...], entonces volvieron a comprar, creo que fueron cuarenta hombres que compraron aquí Tamaletom, se juntaron y compraron [...]. Entonces yo digo, pu's es territorio nuestro [...] es donde estamos todos los indígenas y no indígenas. Nuestros antepasados que pagaron para que nosotros tuviéramos un lugar donde vivir, imagínate si no nos hubieran dejado un pedacito (Entrevista concedida por integrante del CC y médica tradicional de 64 años en Tamaletom, San Luis Potosí, México, en diciembre de 2018).*

*...es comunidad, no fue regalado con el gobierno, la gente ahí compró, nuestros abuelos (Entrevista concedida por ex danzante de las varitas de 76 años en Tamaletom, San Luis Potosí, México, en diciembre de 2018)*

Si bien, la configuración del territorio material coincide con el territorio afectivo, este último proviene de un proceso más prolongado de identidad y apropiación del espacio. Como se afirma, ellos ya pertenecían a un territorio simbólico, marcado por su origen indígena, la territorialización funcional de Tamaletom fue resultado de un proceso de reapropiación del espacio. Aunque es posible entender la idea de que existe la dimensión material y la simbólica del territorio, quienes lo viven, lo perciben como una unidad que permite la reproducción de su vida y de sus prácticas culturales. Los informantes resaltaron la dimensión simbólica del territorio, vinculada con su organización comunitaria, conocimientos colectivos, espiritualidad, religiosidad, prácticas culturales y sitios sagrados.

*Tamaletom es el lugar donde yo conozco lo que se puede hacer, lo que no se puede hacer, cuando se puede hacer y cuando no se puede hacer [...] hay rituales en donde no podemos participar todos, donde solo participan las autoridades [...] los sitios sagrados, hay sitios donde solo van los parteros, parteras, los que son médicos tradicionales y hay otros puntos donde va todo el pueblo [...] (Entrevista concedida por Volador, músico, médico tradicional e integrante del CC de 24 años, en Tamaletom, San Luis Potosí, México, en diciembre de 2018).*

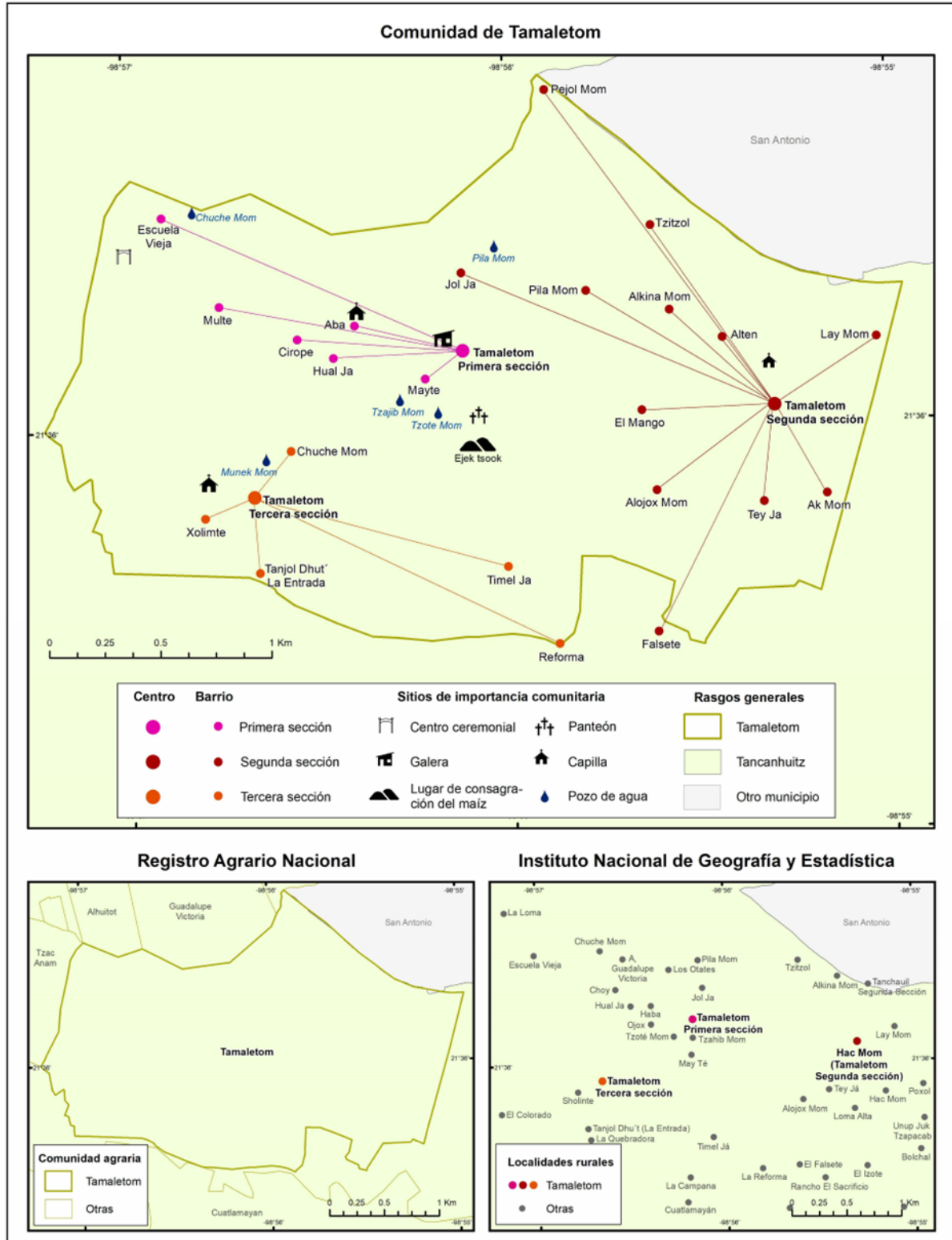
La multidimensionalidad y multiescalaridad del territorio (Di Méo, 1998; Mançano, 2009; Nates, 2010), permiten identificar los distintos territorios simultáneos en los que se sitúa la comunidad. A nivel comunitario e institucional, existen concepciones distintas de Tamaletom (figura 6).

- i. Comunidad: su configuración espacial se representa a través de tres secciones, cada una con un centro y sus respectivos barrios, regidos por los mismos usos y costumbres. Esta organización espacial también define, en algunas prácticas, la organización comunitaria, como es el caso de los grupos de danzantes que se identifican a partir de la sección a la que pertenecen y los cargos de autoridad que se rotan según las secciones. Cada sección tiene su santo patrono y la organización de los grupos de trabajo del CC, inicialmente se organizaban por sección. Como resultado de la migración, algunos barrios han desaparecido, hasta como un referente de ubicación en la comunidad. Por ejemplo, el barrio Alten quedó deshabitado, sin embargo, durante el trabajo de campo se hizo referencia a su existencia, por lo tanto, se integró en la cartografía.
- ii. Registro Agrario Nacional (RAN): define los límites agrarios de la comunidad con una lógica utilitaria. Tamaletom fue decretada comunidad agraria en la década de los años 1950 con 678 hectáreas aproximadamente. Este régimen de propiedad es el “conjunto de tierras, bosques o aguas que un grupo de población campesina usufructúa desde tiempos remotos, en forma comunal y bajo sus propias reglas de organización” (RAN, 2019, s/p) (figura 6). Si bien, esta concepción es material y utilitaria, en Tamaletom coincide con el proceso de apropiación identitaria del espacio, la memoria y la conformación de la comunidad indígena.
- iii. Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI): utiliza la localidad como unidad mínima de análisis y la define como “todo lugar ocupado con una o más viviendas, las cuales pueden estar habitadas o no; este lugar es reconocido por un nombre dado por la ley o la costumbre” (2020, s/p). Para el INEGI, Tamaletom no es una unidad, sino tres localidades distintas

con el mismo nombre inicial: Tamaletom primera sección, Hac Mom (Tamaletom segunda sección) y Tamaletom tercera

sección. Estas últimas (centros) y las otras localidades (barrios) que se encuentran en lo que corresponde al polígono de la

Figura 6 – Multidimensionalidad del territorio de Tamaletom



Fuente: elaboración propia con base en Ávila, 2017; Trabajo de campo, 2018, 2019; RAN, 2019; INEGI, 2020.

comunidad agraria que reconoce el RAN representan puntos habitacionales para los conteos estadísticos. Por lo tanto, esta concepción elimina la representación de la comunidad agraria e indígena que colectivamente ha generado un esquema de prácticas y creencias en torno a su configuración territorial y omite la relación simbólica que existe entre las localidades (centros y barrios) (figura 6).

Por su parte, el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas reconoce tres pueblos originarios en el estado de San Luis Potosí: pame, teenek (huasteco) y nahua (figura 7). Al tomar en cuenta la territorialidad desde la dimensión de la identidad, se identifican diferentes territorios a diversas escalas en los Tamaletom puede situarse:

- i. Comunidad: el sentido de identidad permitió la apropiación del territorio y, a su vez, ha sido reforzado por este (figura 6)
- ii. Etnia teenek (huasteco): espacio delimitado a partir de la concentración de la población de origen teenek, quienes comparten y entienden los códigos simbólicos entre ellos, independientemente de la comunidad (figura 7)
- iii. Población indígena: aunque no todos los grupos indígenas de la región pertenecen a la misma etnia, suelen entender, respetar y apreciar las diversas prácticas culturales de cada grupo. En este caso, tienen un vínculo espacial e identitario con los nahuas (figura 7).

*Pu's es el lugar propio de una cultura [territorio], porque no digo propio de una comunidad, yo puedo llegar a otra comunidad teenek, puedo llegar a otra comunidad náhuatl, aunque dentro de Tamaletom es el lugar que yo conozco* (Entrevista concedida por Volador, músico, médico tradicional e integrante del CC de 24 años, en Tamaletom, San Luis Potosí, México, en diciembre de 2018).

También se traslapan otras dimensiones, como la político-administrativa que no se relaciona con el sentido de pertenencia que comparten las comunidades indígenas. Si bien, el INPI creó el Catálogo Nacional de Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas, para “identificar a las comunidades indígenas y afromexicanas con base en sus principales instituciones políticas, jurídicas,

territoriales, económicas, sociales y culturales” (INPI, 2024b, s/p.), las comunidades deben solicitar su inscripción mediante un proceso de registro formal (DOF, 2022). El INEGI, en colaboración con el INPI, desarrolló una aplicación web para la búsqueda de localidades y georreferencia de asentamientos. Al buscar “Tamaletom” en la aplicación, se identifican cuatro localidades: Tamaletom primera sección, Hac Mom (Tamaletom segunda sección), Tamaletom tercera sección y Ojox (Tamaletom segunda sección). En relación con la georreferencia de asentamientos y/o puntos de interés, la aplicación no permite generar conexiones espaciales entre localidades, asentamientos, barrios y/o secciones, los puntos se registran de manera individual, aunque es posible establecer la comunidad en común.

El territorio comunitario de Tamaletom, es más complejo que la localización de los centros de población, su conteo o un límite de propiedad. A través de las instituciones, Tamaletom se reduce a una idea geométrica de su territorio, se delimita por dimensiones políticas y agrarias o por puntos habitacionales para los conteos estadísticos, sin considerar las relaciones simbólico-culturales. Dependerá de las dimensiones o escalas de análisis, que los territorios pueden extender o contraer su complejidad. Lo que es evidente, son las diferencias entre las concepciones del territorio en términos institucionales y comunitarios, como lo son también las del patrimonio.

## 5.2. Patrimonio

Al tratar de identificar el patrimonio desde una visión comunitaria, entendido como aquello que la comunidad privilegia de su conjunto de bienes culturales y simboliza su cultura e identidad (Passeron, 1991), se halló un vocablo en lengua teenek (huasteco) equiparable a patrimonio: *K'alap*, que significa:

*[es] lo que poseemos, lo que es nuestro... porque es lo que mantiene las costumbres y tradiciones y es lo que involucra a toda la comunidad para que se mantenga de manera cultural, si esto se acaba se desbalaga todo* (Entrevista concedida por integrante del CC de 55 años en Tamaletom, San Luis Potosí, México, en diciembre de 2018).

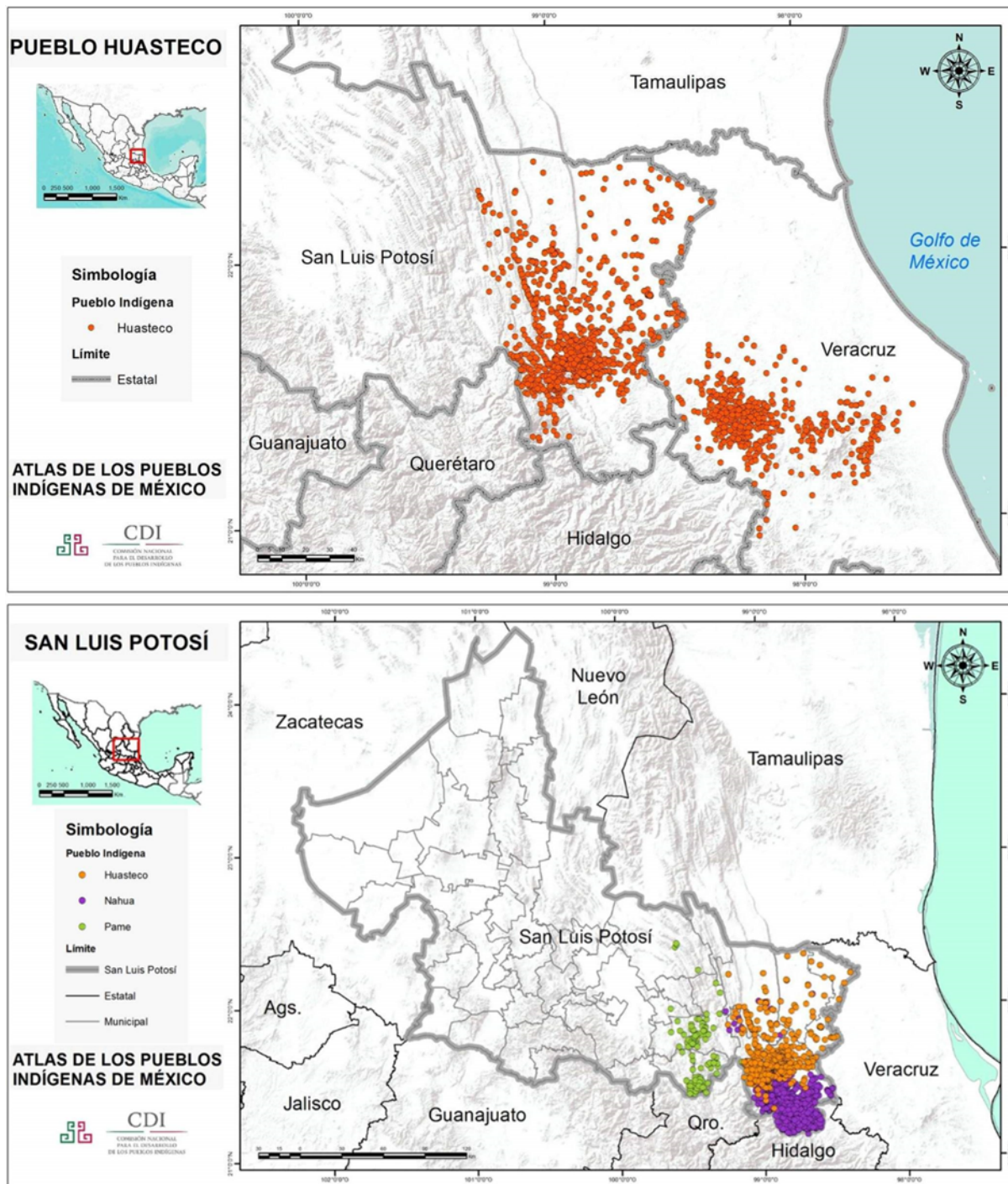
*¡Ab K'alap! Es que es algo que te pertenece, es lo que significa. Porque es algo que es de los teenek y nadie se lo puede quitar. Porque es de una cultura y es lo que enriquece todos los conocimientos de nuestros ancestros* (Entrevista concedida por artesana del taller Alabel Duché de 41 años,

en Tamaletom, San Luis Potosí, México, en diciembre de 2018).

*Lo mío, lo tuyo, lo de nosotros* (Entrevista concedida por Volador, músico, médico tradicional e integrante del CC de 24 años, en Tamaletom, San Luis Potosí, México, en diciembre de 2018).

*Es algo de nosotros, lo que conocemos, lo que sabemos, son como conocimientos* (Entrevista concedida por integrante del CC y médica tradicional de 64 años en Tamaletom, San Luis Potosí, México, en diciembre de 2018).

Figura 7 – Atlas de los Pueblos Indígenas de México



Fuente: INPI, 2024a.

Ese vocablo denota pertenencia a las prácticas culturales, lugares simbólicos, conocimientos colectivos y todo aquello que permite la reproducción de su vida social basada en su identidad comunitaria. Representa un sistema simbólico-cultural que comprende danzas, música, rituales, organización comunitaria, autoridades, fiestas, idioma, medicina, sitios sagrados y lo que se ha perdido con el tiempo; todo esto, sin fragmentar lo material de lo inmaterial y sin jerarquizaciones. De manera inmediata, los entrevistados asociaban el *K'alap* con la práctica cultural que desarrollaban (figura 8).

*...la música-danza del rey colorado, malinche, la danza de las varitas, son esas prácticas y las prácticas culturales que son la mayordomía, que son muy antiguo y tiende a desaparecer, lo otro es la toma de bastón que está también deteriorado que se necesita proteger* (Entrevista concedida por integrante del CC de 55 años en Tamaletom, San Luis Potosí, México, en diciembre de 2018)

*Abí entra la danza de las varitas [...], el vuelo del Bixom T'iiw, y ... pus puede ser las costumbres, como pedían antes, como eran los casorios, eso es un K'alap para nosotros, lo que se hace con la placenta, todo eso es K'alap es un conocimiento que tenemos* (Entrevista concedida por integrante del CC y médica tradicional de 64 años en Tamaletom, San Luis Potosí, México, en diciembre de 2018).

De manera general, las danzas y la música, fueron el referente inmediato del *K'alap*, ambas están asociadas, como también los están con los rituales y las fiestas. Según Minera (2013), “la danza tradicional, a diferencia del baile, para las comunidades indígenas, debe efectuarse dentro de un contexto ritual y con un sentido mágico-religioso, al igual que la música” que la acompaña (p. 129). La danza del “Rey Colorado” fue la más mencionada y es ampliamente conocida en la región por su constante presencia en fiestas comunitarias. Por su parte, la danza de “La Malinche” también fue nombrada de manera inmediata y en algunos casos se mencionó el proceso de reactivación que tuvo en la comunidad a través del CC. Otra de las danzas que se consideró como parte del *K'alap* fue la de “Las Varitas”, a pesar de estar en riesgo de desaparecer debido al fallecimiento Martín Trujillo (segunda sección), el último músico que conocía los sones de la danza y, al hecho de que la mayoría de los danzantes son adultos mayores. Esta situación complica su reactivación endógena, requiere de una

intervención local, por parte de los jóvenes, promotores culturales de la comunidad y/o instituciones dedicadas a la salvaguardia del patrimonio, como ocurrió con el ritual de los Voladores, también conocida como la danza del Gavilán o *Bixom T'iiw* (en teenek), de la cual también se hizo mención como elemento del *K'alap*, sobre todo por los entrevistados que están involucrados con el CC:

*...el ritual dejó de practicarse cuando murió el único músico del ritual de Voladores en Tamaletom, sin él o sin la música era imposible continuar con el ritual. Tiempo después, entre 1977 y 1979, el presidente municipal Dagoberto Zúñiga Escobar solicitó al Capitán de Voladores, retomar la práctica y otorgó todas las facilidades en cuanto a vestimenta y lo necesario la selección, transportación y colocación del palo volantín. Esto generó un primer proceso de activación del ritual, gracias al cual, algunas generaciones tienen conocimiento de la ejecución del vuelo en la comunidad, previo a la construcción del Centro Ceremonial* (Aldaz, 2024, p. 118).

Otras expresiones que los entrevistados consideraron que forman parte del *K'alap* fueron las fiestas patronales, durante las cuales la imagen del santo de cada sección recorre la comunidad en peregrinación cada año, el Día de Muertos, el cambio de autoridades comunitarias, la consagración del maíz en el Cerro de la Cruz (Ejek took) cada 3 de mayo, el agradecimiento por las cosechas, las bodas, los conocimientos ancestrales, como la medicina, la organización comunitaria mediante la mayordomía y todos los rituales asociados con estas prácticas. Asimismo, se mencionaron las danzas que se han perdido en la comunidad, como la Chirimia, Tzacam son y Nuku, según un ex danzante de las Varitas de 76 años (Entrevista concedida en Tamaletom, San Luis Potosí, México, en diciembre de 2018).

Al ejemplificar el contenido del vocablo *K'alap*, es importante retomar la idea de Urry (1990) y Harrison (2013) en la que plantean que el patrimonio no debe entenderse como un objeto o práctica aislada sino como la representación de vínculos simbólicos. En la comunidad no se hace una fragmentación del patrimonio y en ningún sentido son prácticas aisladas, la música se relaciona con la danza, con el ritual, con el sitio sagrado, con los conocimientos, etc. Es un entramado de relaciones y prácticas simbólicas sin jerarquización entre los elementos que lo componen. Aunque en algunos casos se destacó la importancia del Día de Muertos y la danza del Volador.



Figura 8 – Expresiones del *K'alap*



Ritual de los Voladores



Danza de la Malinche



Altares



Danza del Rey Colorado



Milpa



Conservación del maíz criollo



Comida tradicional como ofrenda

Fuente: archivo de la autora, 2016 y 2018.



*Yo siento que el Bixom T'iiw es el más importante, porque es el que se conecta con la tierra y las alturas, porque haz de cuenta que suben y bajan como en forma de lluvia, entonces yo digo que es la danza más importante porque es muy riesgoso, yo así lo veo* (Entrevista concedida por integrante del CC y médica tradicional de 64 años en Tamaletom, San Luis Potosí, México, en diciembre de 2018).

*...el Día de Muertos es el más grande, es el mero principal [...] pero todas son iguales, todas son iguales porque se pierde el Volador pu's ya no va a haber nada, se pierde... como 'hora ya se murió la Varita pu's ya...* (Entrevista concedida por ex danzante de las varitas de 76 años en Tamaletom, San Luis Potosí, México, en diciembre de 2018).

A finales de la década de 1990, la comunidad decidió crear un espacio para la ejecución del ritual de los Voladores, con el objetivo de que las nuevas generaciones se vincularan con la práctica. Solicitaron el terreno de la “escuela vieja” - ex escuela donde Stresser-Péan (2016) había documentado el ritual en la primera mitad del siglo XX- a las autoridades comunitarias para crear lo que actualmente es el Centro Ceremonial, la sede principal del ritual de los Voladores y de otras prácticas tradicionales y un sitio de atracción turística regional. A través de diversas instituciones se ha privilegiado al ritual de los Voladores como la práctica cultural más representativa de la comunidad, con inscripciones y declaratorias de PCI hasta aportaciones de recursos económicos para el establecimiento de infraestructura, lo que ha permitido el desarrollo del turismo (Aldaz, 2024) (figura 9).

Existen tres prácticas culturales de México inscritas en la Lista Representativa de PCI de la Humanidad que se pueden asociar con la comunidad de Tamaletom. El Día de Muertos y la cocina tradicional son prácticas culturales que se desarrollan en gran parte del país. Sin embargo, ambas inscripciones se asocian al estado de Michoacán, la primera debido a que es un referente de la “autenticidad indígena” y un atractivo turístico vinculado a la región del Lago de Pátzcuaro, cuya notoriedad ha aumentado gracias a la publicidad y las representaciones mediáticas-cinematográficas (Alvarado, Sánchez & Aldaz, 2024). La segunda, aunque en el expediente se plantea la cocina

tradicional mexicana en general, se hace mención específica del estado de Michoacán. Por último, la Ceremonia ritual de los Voladores, que involucra a distintos grupos indígenas de México y Guatemala. En la comunidad de Tamaletom se encuentra el último grupo de Voladores de la etnia teenek.

Si bien, la inscripción del ritual de los Voladores a la Lista Representativa de PCI de la Humanidad, tiene por objetivo evidenciar la diversidad del patrimonio inmaterial a nivel mundial. A nivel local, cuando se cuestionó sobre el patrimonio cultural inmaterial o el Patrimonio de la Humanidad, desvinculado del *K'alap*, los informantes lo asociaron con las instituciones, el turismo y conceptos como reconocimiento, protección, conservación y riqueza cultural, especialmente aquellos vinculados al CC y los procesos de patrimonialización. Sin embargo, una parte de la comunidad encontró difícil relacionar el patrimonio con su vida comunitaria, a pesar de formar parte de lo que la UNESCO nombra grupos portadores.

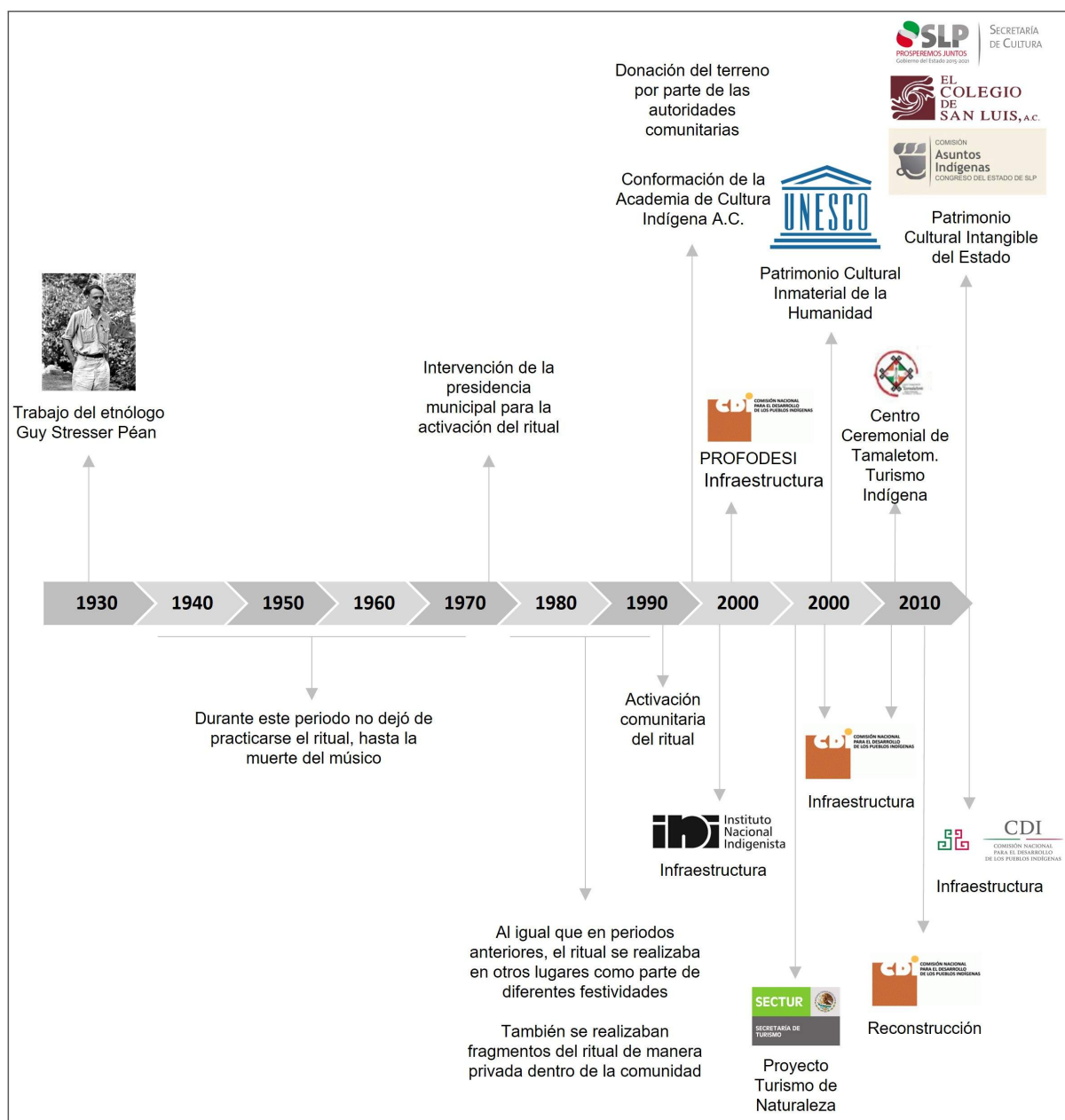
*Autora: ¿Ya sabes que ustedes [Voladores] son Patrimonio de la Humanidad?*

*Volador: No...* (Entrevista concedida por volador e integrante del CC de 13 años en Tamaletom, San Luis Potosí, México, en diciembre de 2018).

En 2015, durante el periodo de candidatura de la Diputada Rebeca Terán, los Voladores le solicitaron su reconocimiento como PCI del estado. Durante su cargo en la Comisión de Asuntos Indígenas estableció un convenio con la Secretaría de Cultura del Estado de San Luis Potosí y El Colegio de San Luis A.C. para presentar la iniciativa ante Congreso del Estado con la participación de los integrantes del CC. En marzo de 2017 se declaró al “Centro Ceremonial y a los Voladores Bixom T'iiw de Tamaletom, Patrimonio Cultural Intangible del Estado de San Luis Potosí” (Plan de San Luis, 2017; Aldaz, 2024). Aunque esta declaratoria busca integrar al CC como parte del PCI, aún prioriza al ritual de los Voladores.

En este sentido, las intervenciones institucionales y los procesos de patrimonialización en Tamaletom se han centrado principalmente en el ritual de los Voladores para su reconocimiento como PCI y el desarrollo del turismo en el CC. Esta perspectiva simplifica la complejidad y realidad patrimonial de las comunidades indígenas, como es el caso de Tamaletom.

Figura 9 – Intervención institucional y patrimonialización en Tamaletom



Fuente: Aldaz, 2024..

### 6. Consideraciones finales

Los fundamentos teóricos y el trabajo de campo de esta investigación, revelaron diferencias significativas entre las concepciones institucionales en torno al territorio y el patrimonio y las concepciones de la comunidad de Tamaletom.

Si bien, es comprensible que las instituciones cuyo propósito principal es establecer límites agrarios o recopilar datos poblacionales y de servicios, pasen por alto las concepciones que las comunidades tienen sobre su territorio. Es importante que los tomadores de decisiones

consideren la dimensión simbólico-cultural de los territorios, especialmente de los grupos más vulnerables, como las comunidades indígenas y sus prácticas culturales.

Lo que resulta preocupante, es que instituciones con la particular finalidad de reconocer patrimonios culturales “desde los grupos portadores” (UNESCO, 2003) solo reconozcan prácticas que brindan posibilidades de mercantilización a través del turismo (Costa, 2015; Alvarado y López, 2018), que lo hagan a través de agentes externos a los “grupos portadores” (Flores, 2017) y no establezcan protocolos de seguimiento

para evaluar los impactos positivos y negativos de las declaratorias y/o inscripciones a las listas del PCI. Aunque el ritual de los Voladores es sumamente importante para la comunidad de Tamaletom en términos simbólicos, su reconocimiento institucional se ha materializado en infraestructura que incentiva el turismo, excluyendo otras prácticas culturales que lo complementan y generando desigualdades entre esas prácticas y la población local (Aldaz, 2024).

Reconocer únicamente la importancia de un elemento que forma parte de un entramado de relaciones y prácticas simbólicas resulta reduccionista, ya que no expresa la totalidad de lo que los grupos sociales conciben como patrimonio y/o territorio, se ignoran los vínculos simbólicos y las influencias mutuas entre sus elementos. Para evitar esta visión limitada, es crucial que los procesos de patrimonialización se basen en lo que simboliza la cultura e identidad las comunidades (Passeron, 1991). En ese sentido, Tamaletom, a través del *K'alap*, demuestra la complejidad y diversidad patrimonial y territorial de una comunidad indígena.

Por lo tanto, queda abierta la posibilidad de profundizar en la territorialidad del patrimonio comunitario. Una alternativa para hacerlo, es la propuesta teórico metodológica de Costa (2016) en la que define el *patrimonio-territorial* como “los elementos singulares de la historia registrada en símbolos territoriales resistentes a la colonialidad del poder: arte, religión, saberes, prácticas, formas de vida, asentamientos de grupos subalternos urbanos y rurales” (p. 2). Reconocer y valorar las concepciones locales sobre el patrimonio y el territorio es fundamental para respetar la identidad y la cultura de las comunidades locales.

## 7. Referencias bibliográficas

- Aldaz, N. (2024). Dinámica territorial del ritual de los Voladores de la comunidad de Tamaletom asociada con la patrimonialización y la actividad turística. In O. Reyes, J. Nuño, V. Vázquez & F. Peña. (Ed.). *Colección Territorios de México, San Luis Potosí, Volumen 2*. (pp. 138-176). México: FCSyH-UASLP.
- Alvarado, I. & López, A. (2018). Turismo, patrimonio y representaciones espaciales. Introducción a una reflexión necesaria. In I. Alvarado & Á. López (Ed.). *Turismo, patrimonio y representaciones espaciales* (pp. 15-24). España: PASOS, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural.
- Alvarado, I. & Romero, S. (2018). Turismo y consumo del espacio en Janitzio durante la Noche de Muertos. *Teoría y Praxis*, (24), 69-100.
- Alvarado, I., Sánchez, D. & Aldaz, N. (2024). From film tourism to media pilgrimage: visiting the “real Mama-Coco” in Indigenous Mexico. *Economía, Sociedad y Territorio*, 24(74), 1-28. <https://doi.org/10.22136/est20242134>
- Amescua, C. & Topete, H. (2015). *Experiencias de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. Nuevas miradas*. México: CRIM-UNAM, Bonilla Artigas Editores.
- Ávila, A. (2017). *Universo y Configuración de las comunidades indígenas de San Luis Potosí*. El Colegio de San Luis A.C. (Proyecto de investigación)
- Bailly, A. (1998). *Les concepts de la géographie humaine*. París: Armand Colin.
- Barabás, A. (2010). El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México. *Avá Revista de Antropología*, (17). <https://www.redalyc.org/pdf/1690/169020996001.pdf>
- Bortolloto, C. (2014). La problemática del patrimonio cultural inmaterial. *Culturas: Revista de Gestión Cultural*, 1(1), 1-22.
- Brunet, L. (1963). *Villégiature et tourisme*. Paris: Hachette.
- Capel, H. (2016). Las ciencias sociales y el estudio del territorio. *Biblio 3W, Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, XXI(1.149). <https://www.ub.edu/geocrit/b3w-1149.pdf>
- Chaves, M., Montenegro, M., & Zambrano, M. (2010). Mercado, consumo y patrimonialización cultural. *Revista Colombiana de Antropología*, 46(1), 7-26.
- Costa, E. & Scarlato, F. (2019). Geografía, método y singularidades revisadas en lo empírico. *Geops-Espaço e Tempo*, 23 (3), 640-661.
- Costa, E. (2015). *Cidades da patrimonialização global. Simultaneidade totalidade urbana –totalidade mundo*. São Paulo: Humanitas Fapesp.
- Costa, E. (2016) Utopismos patrimoniais pela América Latina, resistências à colonialidade do poder. In *Anais do XIV Colóquio Internacional de Geocrítica: Las utopías y la construcción de la sociedad del futuro* (pp. 1-30).
- Delaney, D. (2005). *Territory a short introduction*. USA: Blackwell Publishing.
- Di Meo, G. (1998). *Géographie sociale et territoires*. París: Nathan.
- Díaz, F. (2004). Comunidad y comunalidad. *Diálogos en acción*. 365-373. <https://rusredire.lautre.net/wp->

- content/uploads/Comunidad.-y-0comunalidad.pdf
- DOF. (2006). *Decreto Promulgatorio de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, en el marco de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), adoptada en París, Francia, el diecisiete de octubre de dos mil tres*. [https://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=2117518&fecha=28/03/2006#gsc.tab=0](https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=2117518&fecha=28/03/2006#gsc.tab=0)
- DOF. (2022). *Convocatoria a las Jornadas de Registro Nacional para la integración del Catálogo Nacional de Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas*. <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/758990/DOF-convocatoria-catalogo-12092022.pdf>
- Duvelle, C. (2011). Los instrumentos normativos internacionales de la UNESCO sobre cultura: una mirada al pasado, una mirada al futuro. In L. Arizpe. (Coord.). *Compartir el patrimonio cultural inmaterial: narrativas y representaciones* (pp. 15-23). México: CRIM-UNAM, CONACULTA.
- Fernandes, B.; & Fazito, M. (2022). Turismo y activación popular del frevo como 'patrimonio-territorial' de Recife, Pernambuco, Brasil. *PatryTer*, 5(10), 249–272. <https://doi.org/10.26512/patryter.v5i10.41178>
- Flores, G. (2017). *La Pirekua como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Efectos del nuevo paradigma patrimonial*. México: UNAM-IIS.
- Freire, J. M. (2019). Abordagem fenomenológica para estudos da patrimonialização: os patrimônios culturais. *PatryTer*, 2(4). <https://doi.org/10.26512/patryter.v2i4.22999>
- García, N. (1999). Los usos sociales del patrimonio cultural. In Aguilar, E. (Coord.). *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio* (pp. 16-33). Sevilla: Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico
- García, N. (2005). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Giménez, G. (2004). Territorio, paisaje y apego socio-territorial. In *Culturas Populares Indígenas, Región cultural* (315-329). México: CONACULTA
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorios a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI.
- Harrison, R. (2013). *Heritage. Critical Approaches*. New York: Routledge.
- Héau, C. (2000). Patrimonio tangible e intangible. In E. Cárdenas (Coord.). *Memoria, 60 años de la ENAH*. ENAH-INAH (pp. 83-92).
- INEGI. (2020). *Marco Geoestadístico Nacional*. <https://www.inegi.org.mx/temas/mg/#descargas>
- INPI. (2024a). *Atlas de los Pueblos indígenas de México*. <https://atlas.inpi.gob.mx/>
- INPI. (2024b). *Catálogo Nacional de Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas*. <https://www.inpi.gob.mx/catalogo/>
- Llano-Hernández, L. (2010). El concepto del territorio y la investigación en Ciencias Sociales. *Agricultura, Sociedad y Territorio*, 7(3), 207-220.
- López, L. & Ramírez, B. (2000). Pensar el espacio: Región, Paisaje, Territorio y Lugar en las Ciencias Sociales. In M. E., Reyes & A. López (Comp.). *Explorando territorios: una visión desde las ciencias sociales* (pp. 21-48). Ciudad de México: División de Ciencias Sociales, colección Portafolios de Sociología
- López, L. (2010). La geografía cultural en México: viejas y nuevas tendencias. In D. Hiernaux (Dir.). *Construyendo la Geografía Humana* (pp. 205-228) Barcelona: Anthopos Editorial.
- Machuca, A. (2012). La noción de patrimonio intangible en relación con el territorio sagrado, el espacio y el paisaje cultural. In C. Morales & M. Wachter (Coords.). *Patrimonio Inmaterial Ámbitos y Contradicciones* (pp. 67-82). México: INAH.
- Mançano, B. (2009). Sobre A Tipologia De Territórios. In M. Saquet, & E. Sposito (Org.), *Territorios e territorialidades: teorías, procesos e conflitos* (pp. 197-215). São Paulo: Expressão Popular, UNESP. Programa de Pós-Graduação em Geografia.
- Mínera, A. (2013). Necesidad de promoción y protección de la música y la danza rituales - patrimonio intangible- de dos comunidades teenek potosinas. *Antropología. Revista Interdisciplinaria Del INAH*, (95), 128–138. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/3729>
- Nates, B. (2010). Soportes teóricos y etnográficos sobre conceptos de territorio. *Revista Coherencia*, 8(14), 209-229. <http://www.scielo.org.co/pdf/cohe/v8n14/v8n14a09.pdf>
- Passeron, J. (1991). *Le raisonnement sociologique*. París: Nathan.

- Pastor, A. (2003). Patrimonio cultural como opción turística. *Horizontes antropológicos*, 9(20), 97-115
- Pensado, M. (2011). *Territorio y Ambiente. Aproximaciones metodológicas*. México: Siglo XXI.
- Plan de San Luis. (2017). *Decreto 0598.- Se declara patrimonio cultural intangible el Centro Ceremonial y los Voladores Bixom T'iiv de Tamaletom, Tancanhuitz S.L.P.* <https://sic.cultura.gob.mx/documentos/2205.pdf>
- Prats, L. (1997). *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- Prats, L. (1998). El concepto de patrimonio cultural. *Política y sociedad*, (27), 63-76.
- Raffestin, C. (2011). *Por una Geografía del Poder* (Yanga Villagómez Velázquez trad.). México: COLMICH (Trabajo original publicado en 1993).
- RAN. (2019). Padrón e Historial de Núcleos Agrarios. <https://phina.ran.gob.mx/index.php>
- Rocha, C. (2018). *Una historia de sol y viento. La danza del volador teenek de la Huasteca potosina: entre lo sagrado, lo prohibido y las declaratorias de patrimonio*. Secretaría de Cultura-INAH, Consejo Editorial de la H. Cámara de Diputados LXIII Legislatura y El Colegio de San Luis AC
- Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo, razón y emoción*. Barcelona: Ariel.
- Saquet, M. (2015). *Por una geografía de las territorialidades y las temporalidades: Una concepción multidimensional orientada a la cooperación y el desarrollo territorial*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Smith, L. (2006). *Uses of heritage*. London: Routledge.
- Stresser-Péan, G. (2016). *La danza del volador entre los indios de México y América Central*. México: FCE, CEMCA, Secretaría de Cultura de San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, A.C.
- Taylor, S & Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significados*. Buenos Aires-México: Paidós.
- UNESCO. (2003). *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural In-Material*. Paris: UNESCO.
- UNESCO. (2008). *Expediente Técnico. Ceremonia Ritual de Voladores*. Lista representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial. Organización. México: UNESCO.
- UNESCO. (2019). *Objetivos de las Listas del Patrimonio Cultural Inmaterial y del Registro de Buenas Prácticas de salvaguardia*. UNESCO. <https://ich.unesco.org/es/objetivos-de-las-listas-00807>
- UNESCO. (2022). *El texto de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. <https://ich.unesco.org/es/convenci%C3%B3n>
- UNESCO. (2024). *Explore las listas de Patrimonio Cultural Inmaterial y el Registro de Buenas Prácticas de Salvaguardia*. UNESCO. <https://ich.unesco.org/es/listas>
- Urry, J. (1990). *The Tourist Gaze*. London: Sage.
- Valcárcel, J. (1998). El patrimonio territorial: el territorio como recurso cultural y económico. *Ciudades* 4, 33-48.
- Vieira, R. (2009). Território, Espaço de Identidade. In M. Saquet. & E. Sposito (Org.). *Territorios e territorialidades: teorías, procesos e conflitos* (pp. 217-227). São Paulo: Expressão Popular, UNESP. Programa de Pós-Graduação em Geografia.
- Villaseñor, A. & Zolla, E. (2012). Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura. *Cultura y representaciones sociales*, (12), 75-101.

## Nota

<sup>i</sup> Se omitió la localidad Ojox (Tamaletom segunda sección) porque el nombre de pila no es Tamaletom, además de que no es un centro de la comunidad.