



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

**TRANSMUTACIÓN, ÍMPETU Y DESGARRE: EL CUERPO DE LOS TIGRES DEL
ATZATZILIZTLE**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:
JUAN MIGUEL FLORES GÓMEZ

TUTOR
DR. CARLO BONFIGLIOLI UGOLINI
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS, UNAM,

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., JULIO 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Esta dedicatoria es parte de un proceso de reflexión extenso, que implica reconocer la amplitud de un entramado societal, cuyas agencias y afectos hicieron posible el proceso de materialización de este trabajo.

Encuentro una imperiosa necesidad de honrar y reconocer a quienes tuve que despedir mientras trabajaba en este proyecto: mi abuela, Isabel, sin cuyo amor, apoyo, techo y nutrimento jamás habría podido cristalizar mis objetivos profesionales, ni salir del cascarón; a mi padre, Juan, quien se fue sin atestiguar mi madurez, y quien pese a desconocer los detalles de mis andanzas, sé que estaría honrado; a mi hermana y compañera, Bufy, cuyo amor canino me enseñó que lo humano no es exclusivo de nuestra especie.

Esta tesis fue el fruto de agencias heterogéneas y de la presencia de distintxs sujetxs. Agradezco a mi madre, Angélica, por el sustento y el máximo soporte vital en tiempos turbulentos, por presionarme, nutrirme, cuidarme, curarme, procurarme y alentarme siempre a crecer. Este trabajo no es suficiente para pagarte todo, pero es algo.

A mi compañero de vida y mentor, Óscar, por plantar la semilla de la curiosidad en mí, por los incontables diálogos, conversaciones peripatéticas y elucidaciones de sentido, por encaminarme hacia el México profundo del que hablaba Bonfil Batalla; no alcanzan las palabras para expresar mi gratitud por orientarme, cuidarme, escucharme, leerme, enseñarme, por apoyarme a ampliar mis horizontes de conocimiento, por impulsarme a estudiar antropología; por fascinarte, como buen cómplice, tras cada nuevo descubrimiento, pero también por entender, por auxiliarme, por recomendarme tantas lecturas, por debatir, por esperar y por abrirnos un espacio de enunciación dónde crecer juntos, donde actúo como librepensador y como docente.

A mi tutor, Carlo Bonfiglioli, por toda la paciencia, la espera, el apoyo incondicional, el respaldo y los llamados de atención pertinentes. Te agradezco tu lectura detallada, tus palabras sinceras y el haberme introducido a un campo de estudio tan amplio y apasionante, como desafiante a nivel intelectual. Agradezco a Gisela Espinosa Damián por apuntarme hacia el camino de inicio a la aventura; a Rosalba Díaz por su apoyo, sin cuya orientación, palabras e investigaciones en Acatlán, este trabajo carecería de forma y sustento. No sólo eso, agradezco tu hospitalidad y tus sabios consejos que me fueron invaluable.

A Susann Hjorth por la atención brindada a los detalles, por tu amistad y tu comprensión durante momentos adversos, pero también por las tutorías, el rigor metodológico y los consejos dados, esta tesis es producto de tus enseñanzas. A José Luis Matías, quien se dio el tiempo para compartirme su invaluable sabiduría, sus recuerdos y experiencias como "tigre", su techo y también su casa, Acatlán.

Agradezco a toda la comunidad de Acatlán por abrazarme e incluirme pese a ser un forastero, por compartir el pan, el maíz y la bebida, por mostrarme su cotidianidad, compartir sus saberes y brindarme un espacio para descansar, este trabajo es un intento afectuoso por

mostrarles mi gratitud. En particular agradezco a Óscar Rubén y a Uriel por dejarme acompañarlos, por colaborar en este trabajo y compartir tanto sus experiencias y su pasión, como su gusto al combatir, por relatar sus historias e incluirme en su algarabía. A sus padres por abrirme las puertas y permitirme convivir con ellos.

A Koskatl, a Enrique, a Don Vicente, a Don Rey y a toda la familia Seis, quienes colaboraron activamente y sin quienes este trabajo carecería de sentido, les agradezco cada convivencia y sin duda, su hospitalidad. A mis amigxs Sandy, Wences y Dulce, por las cálidas veladas tanto en Acatlán como en la Ciudad de México, su contribución a esta tesis es extensa e invaluable. A cada persona en Acatlán que me acogió y que se tomó el tiempo para orientarme, a los combatientes y ex-combatientes que platicaron conmigo, no hay palabras que alcancen.

Sin duda, aprecio la atención y el interés de los doctores Anne W. Johnson, Gregorio Serafino, Alejandro Fujigaki y Gabriel Kruell, a quienes deseo expresarles mi gratitud por sus oportunas observaciones, comentarios y pertinentes precisiones. También a Mireille García Alcalá, sin cuyas charlas y motivación esta tesis habría sido muy diferente. Gracias por hacerme saber que no era el único comunicólogo que se lanza al desafío de entender el mundo desde las ciencias antropológicas y claro, por convidarme de tu amor y conocimiento tanto del tecuán, como de las artes populares.

Agradezco a mi hermano, Beto, por tu respaldo, tu comprensión y tantas conversaciones; a ti Mario, por las incontables charlas y tertulias, por la escucha, por los debates tan especiales y por el interés genuino en mi devenir profesional, a ti más que a nadie debo mi salud, gracias por estar; a Carmen Esquitin, mi compañera de aventuras, te agradezco cada charla, todo el apoyo, la complicidad y los diálogos antropológicos, pero especialmente, por fomentar en mí el interés en los sistemas culinarios y en el sentido etnológico de la comida; a Francisco González, por las conversaciones, las risas, el interés y tu genuina amistad, agradezco cada cosa que he aprendido en nuestras pláticas, compartirme tu experiencia interdisciplinaria me ha ayudado a ampliar mis horizontes de mundo y mi propia praxis profesional.

También deseo expresar mi gratitud a Mágina Millán, por iluminarme y enseñarme, por apoyar mi trayectoria profesional y dejarme compartir junto a ti espacios para tejer ideas, resistencias y conocer las luchas desde abajo, donde otras modernidades son posibles; a Luis Fonseca, por mostrarme nuevamente el camino a la filosofía; al Posgrado de Antropología de la UNAM, por tomarme en consideración y manifestar su apoyo en momentos críticos, particularmente a Luz María Téllez, gracias por tanto.

A Alexandria Elbakyan, cuya resistencia al sistema capitalista que centraliza el conocimiento, no pasó desapercibida en este trabajo y sin cuyos esfuerzos, las fuentes de esta tesis y de tantas otras serían muchísimas menos o serían inaccesibles; a Vale, por acompañarme a cada paso, por interesarte genuinamente en mí y en mi trabajo, eres una inspiración en mi vida.

A Mony, por tu ayuda oportuna y nuestra larga amistad, agradezco tu confianza en mí y en mis habilidades profesionales; tengo la fortuna de que, pese a la distancia, nuestro cariño sigue intacto. Agradezco a María, por incentivarme a buscar entrar al posgrado desde mucho tiempo

atrás y a Mau, por entender y permitirme ausentarme en tantas ocasiones, una vez que fui aceptado.

A mi familia: Jimena, Rosario, Gerardo, Alejandra, Rodrigo, José Manuel y Leonardo, por cuidarme y procurarme con tanto amor, incluso en la turbulencia. A mi tío Jorge, por contagiarme la fascinación por las máscaras mexicanas.

A mis amigxs: Arelhi, Cynthia, Hugo, Manuel, Bruno, Aldo, Juan Pablo, Mijael, David, Rodrigo, Grecia, Ranferi, Mirna, Mario, Angelika, Tania, Diana, Mauricio, Ham, Rita, Liz, Betsy, Viri, Marguil, Gaby, Victoria, Patsy, Yuli, Gino, Mena, Graciela y Miriam, por comprender, por estar, por preguntar, por creer en mí, por esperarme, por no desesperar, por escuchar, ya nos tocará festejar. A mi amiga Tania Garza, por marcarme con algunas de las palabras más necesarias.

A mis compañerxs de generación: Yoame, Elide, Braulio, Ximena, Marie, Ricardo, Evangelina, Xochiquétzal e Ismael, ¡lo logramos! En especial a Lucy, gracias por tu complicidad, por tus aportaciones, por tus cálidas palabras y por tantas conversaciones.

Al Centro de Estudios de Arte Popular Ruth D. Lechuga, sin cuyo acceso a su acervo de máscaras guerrerenses, este trabajo se encontraría inconcluso.

A mis estudiantxs, por motivarme a trabajar por una educación universitaria más libre y mejor.

Tlaxtlawe/Gracias

ÍNDICE GENERAL

	PÁG.
Índice de esquemas	1
Índice de imágenes	2
Nota aclaratoria sobre la usanza gráfica de la variante <i>nawat</i> de Acatlán	5
INTRODUCCIÓN	7
1. Primera aproximación etnográfica	7
2. Breve estado de la cuestión	12
3. Problema de investigación	16
4. Pregunta de investigación	17
5. Hipótesis	17
6. Marco teórico	17
7. Metodología	24
CAPÍTULO I - TOCHANTLAKAMEJ	29
1.1. <i>Tochan Akatlan</i>	35
1.2. Actividades económicas	35
1.3. Marco geohistórico	40
1.3.1. Dominio español y surgimiento de Acatlán	40
1.4. Entre la arqueohistoria y la cosmohistoria: la relación sociedad acateca-jaguar olmeca	42
1.5. Las “batallas rituales” antiguas y modernas en el área mesoamericana	52
CAPÍTULO II - TEKITL Y CONTRATOS DIÁDICOS, UN RÉGIMEN DE “CARGAS”	61
2.1. Definición de <i>tekitl</i> e historia del concepto	61
2.2. Androcracia y <i>tekitl</i> político	64
2.3. <i>Ifinemilistle</i> : dimensión religiosa del <i>tekitl</i> y ayuda mútua	80
2.3.1. Mayordomías, liturgia y “contratos diádicos”	81
2.4. <i>Tekitl</i> cívico y <i>tekipanowa</i> como campo ecosófico	92
2.4.1. Clima, tiempo y <i>tokilistle</i>	95
2.5. Balance general: régimen sociocosmológico y esquema de hacer ^(es/se)	109
CAPÍTULO III - ATSAJTSILISTLE	116
3.1. Preámbulos al clamor por la lluvia	118
3.2. <i>Chopankalakilistle</i> - 1 de mayo	119
3.3. <i>Tepeilwitl</i> (“la fiesta en el cerro”)- Día de la Santa Cruz/ 2 de mayo	122
3.4. <i>Yalow Komujlian</i> (van al lugar hondo) - 3 de mayo y <i>Kolosapan</i> - 4 de mayo	134
3.5. Potencias, lluvia y sustento	139
3.5.1. El mito de <i>Atsajtsilistle</i>	139
3.5.2. El ciclo festivo y el tiempo litúrgico	142
3.5.3. Entre gemelos: santos, tigres, culebras, hormigas y perros	143
3.6. ¿Fiesta es trabajo? El dispositivo festivo	165

CAPÍTULO IV. ESQUEMA DE HACER^[es/se] Y TRANSMUTACIÓN	171
4.1. Los tiempos de <i>tlayoltokilistle</i>	171
4.1.1. Alimentación y tiempo: aproximación a una noción de vida	172
4.1.2. <i>Tonakayo/Tonakayotl</i> : la transmutación del maíz	183
4.2. El recuerdo de los difuntos	189
4.3. <i>Ejekatl</i> y <i>tlakolloli</i>	198
4.3.1. La invocación de los vientos	198
4.3.2. El calentamiento de la tierra	208
CAPÍTULO V. MITOS Y CUERPO/S	215
5.1. El género como orden de distribución del <i>chikawajle</i>	214
5.1.1. <i>Souatl</i> : La invención de la Mujer	220
5.1.2. <i>Sivomej</i> : de “Mujer” a mujeres, la necesidad de la diferencia	232
CAPÍTULO VI - TLAKAOSELOMEJ	261
6.1. <i>Tlakamej</i> : aproximaciones a los varones acatecos	261
6.1.1. Infancia y animalidad: el componente etológico-pedagógico y el “devenir jaguar”	264
6.1.2. Transferencias animales, ontofísica y transmutación termo-anímica masculina	274
6.1.3. Devenir <i>tlakatl</i> : homosociabilidad y <i>habitus</i> varonil	282
6.1.4. Trabajo: un esbozo de la diferenciación económica	290
6.1.5. Desgarres: violencia y etnoracialización	292
6.2. <i>Notelowa tetekwantin</i> : óptica del “tigre” acateco y las peleas por la lluvia	300
6.2.1. Cuerpo, tensiones y negociaciones en el <i>Atsajtsilistle</i>	300
A) Tensiones por las prácticas alimentarias y los sustentos	301
B) Tensiones masculinas por el trabajo y el desempeño corporal	306
C) <i>Weweoselomej</i> y <i>Siwaoselomej</i> : tensiones etariales y sexo-genéricas	318
D) <i>Oseloxaxayakamej</i> : tensiones por las máscaras y la indumentaria	322
E) Tensiones por el cambio de “intención”	328
6.2.2. <i>Notelowa tetekwantin</i> , una definición praxiológica	336
*CONCLUSIONES	344
*BIBLIOGRAFÍA	358
*ANEXO A - Imágenes	393
*ANEXO B - Mito de <i>Atsajtsilistle</i>	479
*Glosario	484

Índice de esquemas	Pág.
Mapa 1. Traza de Acatlán	32
Mapa 2. Cerros y cuerpos de agua de Acatlán	35
1.1 Esquema de actividades económicas.	36
1.2. Esquema de zonas de pastoreo.	38
2.1. Esquema de funcionamiento primario del campo relacionar económico.	99
2.2. Clasificación de flora y vegetación disponible.	101
2.3. Clasificación de fauna.	102
2.4. Cuadro de clasificación de los trabajos de la milpa.	103
2.5. Cuadro de clasificación de los principales productos agrícolas.	104
2.6. Cuadro clasificatorio de los tipos de abono.	106
2.7. Cuadro clasificatorio de los productor agrícolas de orden secundario.	108
2.8. Modelo helicoidal de tránsitos energéticos.	113
3.1. Disposición del espacio en <i>Krusko</i> .	128
3.2. Esquema de intervalos entre ceremonias durante <i>Atsajtsilistle</i> .	167
4.1. Acontecimientos que componen la temporada de secas.	173
4.2. Acontecimientos que componen la temporada de lluvias.	174
4.3. “Triángulo culinario” propuesto por Lévi-Strauss.	184
4.4. Fases de la ceremonia de invocación de los vientos.	199
4.5. Fases de desplazamiento de los tlacololeros.	214
4.6. Esquema de desplazamiento de tlacololeros.	214
5.1. Comparación de las mediaciones a las cuales los mitos hacen alusión.	225
5.2. Representación de la mujer como montaña sagrada, planos y centro del mundo.	256
6.1. Triada que compone la praxiología motriz propuesta Pierre Parlebas.	337
7.1. Modelo tricotómico de interpretación eco-cosmológica.	344
7.2. Modelo multiplanar de principios ético-morales en la cosmología acateca.	348

Índice de imágenes

1-A - TEZCATLIPOCA, <i>CÓDICE BORGIA</i>	394	2-B. BENDICIÓN DE LOS ANIMALES. FIESTA DE SAN ISIDRO LABRADOR	412
1-B. TEPEYÓLLOTL, <i>CÓDICE BORGIA</i>	395	2-C. QUEMA DE CASTILLOS DURANTE FIESTA DE SAN JUAN BAUTISTA	413
1-C. PLAZUELA DE ACATLÁN CON VISTA A LA IGLESIA DE SAN JUAN BAUTISTA	396	2-D. JARIPEO DURANTE FIESTA DE SAN JUAN BAUTISTA	414
1-D. PILETA UBICADA EN LA PLAZUELA	397	2-E. LAGUNA	415
1-E. ATRIO DE LA IGLESIA Y EFIGIE DE SAN JUAN BAUTISTA	398	3-A. COLECTIVO DE <i>KOJTLATLASTIN</i> PIDIENDO PERMISO DURANTE <i>TEOPANKALAKILISTLE</i>	416
1-F. ALTAR AL INTERIOR DE LA IGLESIA	399	3-B. MÁSCARA DE OSELOTL HECHA DE CARTÓN	417
1-G. <i>NICAN MOPOHUA</i>	400	3-C. <i>TLAKAOSELOMEJ</i> DEPOSITANDO VELAS DURANTE <i>TEOPANKALAKILISTLE</i>	418
1-H. <i>NICAN MOPOHUA</i>	401	3-D. OFRENDAS AFUERA DE LA IGLESIA DURANTE <i>TEOPANKALAKIS</i> .	419
1-I. ALTAR DE LA VIRGEN DE GUADALUPE	402	3-E. PELEAS DE NIÑOS (<i>OSELOKONETL</i>) EL 1 DE MAYO	420
1-J. ACCESO A <i>KOMUJLIAN</i>	403	3-F. PELEAS DE TIGRES AL ATARDECER DEL 1 DE MAYO	421
1-K. DIBUJO DE PINTURA 1-D EN CUEVA DE <i>OSTOTITLAN</i> , POR DAVID GROVE	404	3-G. PELEAS DE TIGRES AL ATARDECER DEL 1 DE MAYO	422
1-L. DETALLE DE PINTURA 1-D DE <i>OSTOTITLAN</i>	405	3-H. VELAS ANTE LAS CRUCES	423
1-M. FIGURILLAS DE CERÁMICA MAYA DEL PERIODO CLÁSICO, RECUPERADAS EN LUBANTUUN, BELICE	406	3-I. ATAVÍO Y OFRENDA A LAS CRUCES EL 2 DE MAYO.	424
1-N. PORRAZO DE TIGRE EN LA PLAZA DE TOROS “BELISARIO ARTEAGA”, DURANTE EL PASEO DEL PENDÓN	407	3-J. <i>TLAKAOSELOTL</i> DEPOSITA VELAS ANTE LA CRUZ.	425
1-O. PORRAZO DE TIGRE DE TIXTLA	408	3-K. ATAVÍO DE LAS CRUCES EN KRUSKO, 2 DE MAYO	426
1-P. PELEAS DE TIGRES EN CABECERA MUNICIPAL DE ZITLALA	409	3-L. <i>TLAKAOSELOTL</i> ANTE UNA DE LAS CRUCES ATAVIADAS EL 2 DE MAYO	427
1-Q. PELEAS DE TIGRES EN CABECERA MUNICIPAL DE ZITLALA	410	3-M. DISPOSICIÓN DE SAHUMADORES FRENTE A UNA DE LAS CRUCES	428
1-R. XOCHIMILCAS. DURANTE EL CARNAVAL DE ZITLALA	411	3-N. ATAN RAMA CON FLORES DE <i>TOMOXÓCHITL</i> A LAS CRUCES	429
1-S. XOCHIMILCAS. DURANTE CARNAVAL DE ZITLALA	411	3-O. <i>WENTLE</i> A LA PIEDRA SACRIFICIAL	430
2-A. FIESTA DE SAN ISIDRO LABRADOR	412	3-P. FLOR DE <i>TOMOXOCHITL</i>	431

3-Q. BAILOTEO DE LOS BIDONES CON RUMBO HACIA LA IGLESIA	432	4-N. KOJTLATLASTIN CARGA EL <i>TEPONASTLE</i>	454
3-R. <i>KOMUJLIAN</i> , DÍA 3 DE MAYO	433	4-O. KOJTLATLASTIN JUEGA EL <i>XOCHITELPOCHTLE</i>	455
3-S. LOS TLACOLOLEROS EN <i>KOMUJLIAN</i>	434	4-P. KOJTLATLASTIN CORREN A TODA VELOCIDAD AL DEJAR <i>KRUSKO</i>	456
3-T. <i>WENTLE</i> A CRUZ ATAVIADA EN <i>KOMUJLIAN</i> , DÍA 3 DE MAYO	435	4-Q. TLACOLOLERO DESCANSANDO EN <i>KOMUJLIAN</i>	457
3-U. DANZA DE MENOS AZULES EN <i>KOMUJLIAN</i>	436	4-R. LOS TLACOLOLEROS SE ORGANIZAN AL LLEGAR A <i>KRUSKO</i>	458
3-V. DANZA DE MUDITAS EL 4 DE MAYO	437	4-S. LOS TLACOLOLEROS DE ZUMPANGO DEL RÍO Y DE OTRAS REGIONES EMPLEAN UNA INDUMENTARIA DISTINTA	459
3-W. DANZA DE CHIVOS EL 4 DE MAYO	438	4-T. LOS TLACOLOLEROS SE LANZAN CHICOTAZOS UNO A OTRO	460
3-X. DANZA DE DIABLOS EL 4 DE MAYO	439	5-A. ELABORACIÓN DE TORTILLA	461
3-Y. SAN MARCOS EL EVANGELISTA	440	5-B. CONJUNTO ACATECO BORDADO (HUIPIL Y ENREDO)	462
4-A. LOS PRIMEROS JILOTES DE LA TEMPORADA	441	5-C. DETALLE DEL BORDADO ACATECO	463
4-B. MILPAS ATAVIADAS CON PERICÓN	442	6-A. NIÑOS COMBATIENDO EL 1 DE MAYO	464
4-C. MILPAS ATAVIADAS CON CEMPASÚCHIL	443	6-B. COMBATE EN <i>KOMUJLIAN</i> ENTRE UN TIGRE RESIDENTE DE ACATLÁN Y OTRO PROVENIENTE DE CIUDAD NEZAHUALCÓYOTL	465
4-D. SENDERO DE CEMPASÚCHIL PARA RECIBIR A LOS DIFUNTOS	444	6-C. COMBATE EN <i>KRUSKO</i>	466
4-E. DISPOSICIÓN DE <i>WENTLE</i> PARA LOS ANGELITOS	445	6-D. <i>TLAKAOSELOMEJA</i> A PUNTO DE BATIRSE	467
4-F. VENTA DE CUATETE Y PEPITA PARA PREPARAR <i>MICHMOLE</i>	446	6-E. LAS PRIMERAS CONTIENDAS DEL 2 DE MAYO	468
4-G. VENTA DE FLORES PARA ADORNAR LOS ALTARES	447	6-F. GUANTES EMPLEADOS PARA EL COMBATE	469
4-H. VENTA DE ALMAS DE AZÚCAR Y PAN PARA EL <i>WENTLE</i> DE LOS DIFUNTOS	448	6-G. AMARRADOR AJUSTA GUANTES PREVIO AL COMBATE	470
4-I. VENTA DE CALABAZAS PARA EL <i>WENTLE</i> DE LOS DIFUNTOS	449	6-H. COMBATIENTE SOSTIENE SU MÁSCARA MIENTRAS SE LA AJUSTAN	471
4-J. VISTA DE UN EXPENDIO DE PAN Y DEL MERCADO DURANTE EL 31 DE OCTUBRE	450	6-I. COMBATIENTE ESPERA EN CUCLILLAS A SU PRIMER COMBATE EN <i>KRUSKO</i>	472
4-K. UN <i>WENTLE</i> PARA DIFUNTOS CASI LISTO	451	6-J. COMBATIENTES ESPERAN EN CUCLILLAS EN <i>KOMUJLIAN</i>	473
4-L. EL ALTAR CON EL <i>WENTLE</i> COMPLETO	452	6-K. COMBATE FEMENIL EL 2 DE MAYO	474
4-M. NACATAMALES	453		

6-L. EJEMPLAR DE MÁSCARA DE TIGRE CONTEMPORÁNEA	475
6-M. VISTA LATERAL DE MÁSCARA DE TIGRE CREADA EN 1940 POR EL MAESTRO ELEUTERIO ALBERTO	476
6-N. DETALLE DE INICIALES DEL NÚCLEO AGRARIO DE ACATLÁN. VISTA LATERAL DE MÁSCARA DE TIGRE CREADA EN 1940 POR EL MAESTRO ELEUTERIO ALBERTO	477
6-O. WENTLE DE MEZCAL A MÁSCARA DISPUESTA BAJO EL ALTAR FAMILIAR	478

***Nota aclaratoria sobre la usanza gráfica de la variante *nawat* de Acatlán**

Antes de comenzar, es importante mencionar que en la redacción de este trabajo he adoptado la grafía convenida por varios habitantes de Acatlán y retoma parcialmente lo estipulado por León (2010) basado en el alfabeto propuesto por la SEP-DGEI, con el objetivo de resaltar su distinción identitaria a través de la escritura.

En su variante del náhuatl (*nawat*) se ha optado por la implementación gráfica del fonema /s/, para suplir a las letras ‘s’, ‘z’ y ‘c’ que aparecen en la escritura ortográfica del náhuatl clásico, en cuanto a la representación de tal sonido, como en la palabra *istac* (“sal”); lo mismo ocurre con el fonema /k/, que sustituye a las letras ‘q’ y ‘c’ en las sílabas ‘ca’, ‘co’, ‘cu’ y en los diptongos ‘qui’, ‘que’, ‘cua’, ‘cue’, ‘cui’ y ‘cuo’, como en *kiyewe* (“lluvia”) o *kwexomatl* (“cuejomate”).

La aspiración suave representada por la letra ‘h’ en la escritura ortográfica clásica, se suple con la letra ‘j’, como ocurre en *jakatl* o *ejekatl* (“viento”) o en *tlakamej* (“hombres”); así mismo, los sufijos gráficos “-alli”, “-elli” e “-illi” de la escritura clásica, pronunciados ‘ali’, ‘eli’ e ‘ili’, se aspiran en la variante acateca pese a no presentar la aspiración gráfica “h” en su acepción antigua, por lo cual se acostumbra escribir “ajle”, “ejli” e “ijle”, como en *kajle* (“casa”) en vez de *calli* o *kale*, o *mijle* (“milpa”) en vez de *milli*, *mille*, o *mile*.

En cuanto a los diptongos ‘ua’, ‘ue’ y ‘ui’, a los que se acostumbra anteponer la letra ‘h’ en los grafismos clásicos en cuanto al fonema /gũ/, se les ha sustituido con el representante gráfico ‘w’, como en *Tepewewe* (“cerro viejo”), aunque cabe mencionar que ante la diacronía lingüística, las generaciones más jóvenes han sintetizado el conjunto de los diptongos /gũ/a/, /gũ/e/ y /gũ/i/ en el fonema /b/, con lo que la pronunciación se modifica y es común escuchar *Tepebebe*, en vez de la forma listada previamente.

También es común escuchar que el prefijo clásico “teo”, cuyo fonema es /t/, se haya transformado mediante el fonema /tʃ/ y se pronuncie como “cho”, ejemplo de ello es *chosintle* (“maíz silvestre”) en vez de *teosintle*, aunque no es regla. El sufijo clásico “tli”, tiende a pronunciarse como “tle”, por lo tanto se representa gráficamente así, como se aprecia en *estle* (“sangre”) o *Atsajtsilistle*, lo que no

ocurre con los sonidos vocálicos /o/ y /u/, que se emplean en algunas palabras indistintamente, por ejemplo: es común escuchar *Komujlian*, *Komojlian* o *Kumujlian*, aunque en la práctica se siga representando gráficamente en las formas convencionales “Comulian” o ‘Komulian’.

En algunos vocablos, los sufijos “-ahua”, “-ehua” y “-ohua” de la grafía clásica, así como “-qui” y “-que” corresponden en Acatlán a los sonidos /a/ǔ/, /e/ǔ/, /o/ǔ/ y /k/e/ǔ/, por lo que es frecuente encontrar escritos de pobladores con sufijos “-aw”, “-ew”, “-ow” y “-kew”, como en *tochantlakaw*, *tlamatinew*, *nemilow* y *tlayakankew*.

Finalmente, la letra ‘x’ sigue representando de manera indistinta tanto al fonema /ʃ/, como en el vocablo *ixtle* (“rostro”), y al fonema /s/ para la convención sobre especies de flor, como en *tekwanaxochitl* o (“flor de fiera”); aunque también puede escribirse *tekwansuchil*, dado que en Acatlán, en este grupo de elementos vegetales, el fonema /s/ no precede al fonema /o/, sino a /u/; asimismo, cuando la partícula “-tl” es precedida por el fonema /i/, producen el sonido /i//.

Una excepción ocasional se da cuando ‘x’ represente al fonema /tʃ/ (punto de articulación palatal cuyo modo es africado por la oclusión o cierre del paso del aire, para luego ser fricado debido a la estrechez por donde pasa el aire), donde este sonido ha sustituido a /ʃ/: como ejemplo tenemos la palabra *chenola*, la cual puede escribirse también *xenola* y pronunciarse “sh”. Lo mismo con la palabra *tlamaxtilnemijle* (“el andar de los pensamientos”), la cual proviene de *tlamachilistle* (“acto de pensar”) y puede igualmente escribirse *tlamachtilnemijle*.

Reiteramos que esta nota no pretende acercarse al rigor de un estudio lingüístico, pues se constituye de la observación de los grafismos empleados convencionalmente en distintas fuentes escritas por pensadores oriundos de la localidad, en contraste con las pronunciaciones escuchadas durante la estancia en campo.

INTRODUCCIÓN

1. Primera aproximación etnográfica

El “Atlztziliztli”— o *Atsajtsilistle*, según la usanza gráfica referida anteriormente—, es pensada como una “petición de lluvia” propia del ciclo agrícola-festivo de las sociedades nahuas, me’phaa (tlapanecos) y na savi (mixtecos) que pueblan la región de la La Montaña en el estado de Guerrero.

Cabe destacar que, mientras en Acatlán —localidad del municipio de Chilapa de Álvarez— y en el municipio de Zitlala, el *Atsajtsilistle* toma lugar entre el 25 de abril, día de san Marcos y el 5 de mayo, fecha en que culminan las festividades de la Santa Cruz, en algunas localidades ubicadas en la parte alta de la sierra, la celebración puede tomar lugar únicamente el 25 de abril, o bien, puede comenzar los primeros días de abril y terminar hasta el 1 de junio.¹

Esta situación se debe a que su ciclo productivo se halla enmarcado en dos temporadas: una de precipitación pluvial en el verano y otra de “secas”, cuando las milpas se cosechan en el otoño y al principio del invierno. Cabe destacar que los agricultores de La Montaña baja se enfrentan cada año a poca precipitación e inclemencias, pues el clima es cálido-subhúmedo con temperaturas anuales entre 22.8°C y 25.8°C, llegando hasta los 35°C entre abril y mayo y una mínima de 14°C en el invierno.

Aunado a ello, el subdesarrollo de la irrigación en la región les hace depender casi por entero de las precipitaciones (menos de 700 mm. anuales) que por lo general dan inicio en junio y culminan en septiembre, al corresponderse con la celebración de San Miguel el día 29, cuando agradecen por las lluvias del año. Como puede apreciarse, los sembradores llevan una cuenta calendárica y una experiencia empírica directa con el clima, ya que en algunas localidades las precipitaciones pueden adelantarse o atrasarse.

¹ Por ejemplo, en San Pedro Petlacala, poblado perteneciente al municipio de Tlapa, así como en el municipio de Xalpatláhuac, donde la “Petición de lluvia” toma lugar a partir del Tercer Viernes de Cuaresma. A partir de abril y hasta octubre, cada primer día del mes se sube a los cerros a ofrendar ante dos cruces en compañía de los *Tlahmáquetl*, especialistas religiosos que conocen las fórmulas transmitidas de generación en generación (Serafino, 2011: 10; 2014: 8), entre las que destacan la elección de platillos específicos que se disponen con un orden y con base en un cálculo de las ofrendas, así como se calcula la cantidad de animales sacrificados y el proceso en que los sacrificios se dan. Estas fórmulas componen una técnica ceremonial compartida con algunas comunidades me’phaa, mas no con en el resto de comunidades nahuas de La Montaña (Dehouve, 2007: 84).

En coincidencia con estas temporadas, las fiestas de *Atsajtsilistle* son protagonizadas por san Marcos, la Santa Cruz y el “tigre”. Este último actor encuentra su genealogía en la relación sostenida entre los antiguos pobladores de Mesoamérica con el jaguar (*panthera onca*), aunque también con el ocelote (*leopardus pardalis*), como bien ha apuntado Saunders (2005).

El jaguar ha tenido un papel fundamental para proponer algunas hipótesis sobre las prácticas ceremoniales llevadas a cabo en las cuevas en tiempos prehispánicos y su nexos con la agricultura. Si bien desde el Preclásico la sociedad olmeca solía antropomorfizar al jaguar en sus figurillas líticas, se ha llegado a interpretar que hacia el periodo Clásico, el jaguar y la serpiente fueron combinados bajo el dominio sacerdotal, y dieron paso a deidades relacionadas con el agua, como prototipos de Tláloc, Chac o Cocijo (Piña y Covarrubias, 1964: 45; Pérez Suárez, 1997: 30).

El jaguar también aparece en los mitos de los antiguos nahuas, como da cuenta la narración en la que Quetzalcóatl arrojó al agua a su hermano Tezcatlipoca (fig. A), el “Primer Sol” y de ella emergió transformado en el jaguar Tepeyólotl o “Corazón de la Montaña” (fig. B). En algunos mitos recopilados por investigadores de la oralidad de Zitlala y Acatlán (Gómez Avendaño, 2007; Palemón, 2015) el monte es la morada de Tláloc —o la deidad en sí misma—, un lugar donde las semillas son resguardadas por el “tigre”.

Cabe mencionar que el jaguar/tigre aparece en danzas y dramatizaciones, así como en carnavales y desfiles que toman lugar en localidades de Tabasco, Veracruz, Puebla, Estado de México, Morelos, Guerrero, Oaxaca y Chiapas.

En Acatlán, la localidad escogida para este trabajo, *Atsajtsilistle* se destaca por los festejos en honor a la Santa Cruz del 1 al 4 de mayo. Acuden residentes y migrantes provenientes de la Ciudad de México, Ciudad Nezahualcóyotl, Chimalhuacán, de las cabeceras municipales de Chilapa de Álvarez, Tecoanapa, de Chilpancingo y de Ayutla de los libres, en la Costa Chica de Guerrero, así como de Acapulco, de Cuernavaca en el estado de Morelos y también de los Estados Unidos.

En la fiesta participan tanto acatecos que jamás han cambiado de residencia, como migrantes que trabajan de jornaleros en otros estados y regresan para la fiesta, o gente que cambió su lugar de

residencia definitivamente; el tipo de organización es mixta, pues las mayordomías se alternan entre lugareños y migrantes, y eso ha desembocado en tensiones al interior de la comunidad con respecto al prestigio, el exceso, la superioridad y la riqueza (Díaz Vázquez, 2003: 122)

Desde el 29 de abril, el comisario municipal, sus ayudantes (*tekowajtin*) y algunos ancianos comuneros hacen una colecta de semillas de maíz, frijol y calabaza en cada unidad habitacional de la localidad y las almacenan en costales, además de reunir donaciones de mezcal, aves de corral, dinero, bidones y cazuelas. La gente que siembra para su propio consumo y se dedica únicamente a la agricultura, dona sus bienes sin reparo para *tepeilwitl* (“la fiesta en el cerro”).

El 30 de abril se instalan juegos mecánicos en la calle principal que da a la plazuela central, donde se encuentran el kiosco y la pila de agua comunal, flanqueados por la comisaría y la iglesia de san Juan Bautista, y donde por la noche se dan cita los más pequeños acompañados por sus familiares, tanto residentes como migrantes. Asimismo, varios puestos de comida quedan alrededor de la plazuela, pues año con año los propietarios acceden a dar una cuota a la comisaría para el mantenimiento de la localidad.

Los puestos con más gente son aquellos que venden elotes, crepas, pambazos, tacos de carnitas, bebidas frutales y palomitas de maíz; mientras, por las mañanas, hay venta de grabaciones de video con las peleas de años anteriores, además de venta de trajes de tela y máscaras de *oselotl* para niños, hechas con cartón y decoradas con pintura de aceite e incrustaciones de aluminio.

Posteriormente, el 1 de mayo por la mañana se hace una nueva colecta, en la cual los huerteros donan parte de su cosecha (elotes, calabacitas, ejotes, hojas de maíz). De los lugares conocidos como *Korralko* y Laguna se toman el maíz y las calabazas pese a la ausencia de los propietarios de las parcelas, ya que al estar destinadas a la ofrenda no se consideran hurto, pues al final los dueños originarios de los sustentos son las entidades que rigen las tierras de cultivo, a quienes se les celebra en estas fechas.

La fiesta da inicio el 1 de mayo con la visita de los colectivos de ejecutantes ceremoniales a la iglesia de San Juan Bautista cerca de las 3pm, evento al cual se le llama *Chopankalakilistle* —algunos lo

pronuncian “*Chopankalakis*”— donde, se dice, piden al santo patrono y a Dios, permiso para su celebración.

Las ceremonias comienzan desde la tarde de este día hasta el mediodía del cuarto, cuando finalmente el colectivo de danzantes que trabajan la tierra o *tlakololmej*², el colectivo de corredores o *kojtlatlastin*³, los *tlakaoselomej*⁴ y el resto de danzas y gente congregada, acompañan a la Santa Cruz hasta el altar de la casa del mayordomo saliente, para dejarla en manos del nuevo encargado de su cuidado durante el año entrante.

La participación de estos colectivos no se limita a la ejecución ceremonial. Se sabe que en la madrugada del 2 de mayo solían pasar todos a casa del comisario a comer pozole para estar fuertes antes de la faena, pues previo a la salida del sol comenzaban su ascenso hacia el *teopantlajle Krusko*, un adoratorio en la cima del cerro *Weyetepetl* donde se disponen las tres cruces a las que se les rinde tributo. Esta visita a casa del comisario ya se halla en desuso, actualmente sólo los *kojtlatlastin* y los *tlakololmej* asisten la noche del 25 de abril a comer con él e inaugurar el *Atsajtsilistle* de manera extraoficial.

En *Krusko* se santiguan las tres cruces, se sahuman y se atavían con banderas mexicanas y decenas de cadenas de sempoalxochitl que las pierden de vista; con varias piedras sostienen las estructuras de entre 2 m. y 3 m. en altares de cemento y apilan rocas para formar un incensario y un espacio para la hoguera de velas depositadas por los devotos conforme llegan a la cima. Este *wentle* u ofrenda también involucra “depósitos rituales”⁵, disponen las semillas colectadas y piezas de pan en chiquihuites, al igual que flores variadas como gladiolas, crisantemos, campanitas y margaritas.

Los rezanderos no se hacen esperar y hacia el mediodía hombres y mujeres hincados ante cada cruz son liderados en cánticos que intercalan oraciones cristianas, en especial el “Ave María” y el “Padre

² También se les llama Tlacololeros en su modalidad hispanizada.

³ Se escribe “Cotlatlastin” en la grafía alfabética.

⁴ “Hombres-jaguar” u “hombres tigre”.

⁵ Danièle Dehouve (2013: 607) ha propuesto dejar de emplear la palabra “ofrenda” para referirse a los actos rituales de donación. De allí que su concepto de “depósito ritual” lo defina como un *ritual figurativo, basado en representaciones materiales y miniaturizadas*. Sobre este tema, vuelvo en el capítulo II (*infra*: 81) al problematizar tanto las disposiciones económicas como ónticas de la ofrenda en la sociedad acateca, así como sus implicaciones.

Nuestro”, con algunas peticiones en náhuatl. Esta ofrenda de palabra se hace por un lado, para pedir buenas lluvias, ya que las principales actividades agrícolas de autosustento en Acatlán dependen enteramente de la precipitación pluvial, pese a la existencia del sistema de riego, que es menos productivo y cuyas cosechas son destinadas a la comercialización.

Asimismo, se pide por que haya suficiente agua en manantiales y pozos, en el río y en la laguna, en orden de abastecer a todo el pueblo; y finalmente, como reafirmación de la alianza con la Madre Tierra, los vientos, las nubes, el relámpago, la lluvia, los cerros y los santos en orden de que haya alimento abundante para resistir la temporada de secas.

Antes de las ceremonias de calentamiento de la tierra y de los combates, se sacrifican aves de corral y el comisario municipal organiza el convite con comida para todos los asistentes. Al día siguiente, el clamor por lluvia comienza en la Laguna, es menos de índole comunal ya que es organizada por los huerteros y quienes poseen parcelas de humedad en El Llano y en *Teyapan*. En esta parada, algunas peleas toman lugar bajo los ahuehuetes, árboles que aún hoy son considerados como guardianes del agua por los comuneros de edad avanzada.

Por la tarde, la celebración comunal corre a cargo del mayordomo de la Santa Cruz y el cuerpo comunitario se reubica a *Komujlian*, una loma localizada a 2 km. de la plazuela central, donde se encuentran los manantiales de agua dulce usada para beber y cocinar. Son las personas adultas y el cuerpo comisarial quienes mantienen la relación con estos manantiales vivientes, a los que se les ofrecen danzas y peleas como parte del *wentle*, cuyo “depósito ritual” se compone de flores de sempoalxochitl, velas y pan, pues de no hacerlo, dicen, pueden sentirse ofendidos y “cambiar sus rumbos”, es decir, secarse.

Por último, el 4 de mayo se ofrenda *wentle* al antiguo ahuehuate de *Kolosapan*, donde hay un par de pozos y al atardecer, se cierra la fiesta en el manantial de *Atskuintsintlan*, donde acude poca gente pese a la importancia de su agua para el pueblo, pues es la fuente primaria de distribución para bañarse, limpiar y lavar. En estos últimos dos días, las danzas de maromeros y de mecos (junto con otras) son

convocadas por el mayordomo para aumentar la algarabía y cerrar con esplendor y despilfarro festivo la celebración.

2. Breve estado de la cuestión

Realizar un estado de la cuestión previo ha permitido clasificar los estudios sobre *Atsajtsilistle* en la región y en la localidad. Las etnografías sobre las “peticiones de lluvia” y los mitos derivados de ella en La Montaña de Guerrero son extensos, entre ellos destacan: Neff, 1994; Delgado Viveros, 2009; Hémond y Goloubinoff, 2008; Marvic, 2008; Serafino, 2011, 2014, 2015 y 2016; Dehouve, 2008a, 2008b, 2009 y 2015; Villela, 2008a, 2008b, 2009 y 2016; Orozco y Villela 2003.

Por su parte, el estudio particular del *Atsajtsilistle* acateco ha sido abordado desde diversas perspectivas, como se muestra a continuación:

- El lugar de los rituales agrícolas en Acatlán desde la óptica de la cuestión agraria en La Montaña de Guerrero (Matías, 1997).
- La participación de los migrantes acatecos radicados en el Estado de México y la Costa Chica en la organización de los festejos y en las peleas contra los residentes de Acatlán. Las actividades de reproducción social (Díaz, 2003 y 2014).
- La vinculación con el paisaje ritual acateco, los conocimientos vernáculos medioambientales y la tradición oral respecto al agua y la lluvia (Aguilera Lara, 2014 y 2016; Matías Arcos, 2019).
- Los posibles antecedentes etnoarqueológicos de las peleas (Taube y Zender, 2009; Baudez, 2011: 20-29; 2012: 18-29).
- Los estudios arqueológicos del jaguar olmeca en Acatlán y en el resto de Guerrero (Grove, 1969, 1970a, 1970b; Schmidt, 2003, 2004-2005, 2007-2008; Martínez Donjuán, 1982; Schmidt y Litvak, 1986; Gutiérrez y Pye, 2016: 76-83)
- La descripción ceremonial de la fiesta, los rituales y los significados de la cosmovisión acateca (Matías y Alegre, 1984; Calles, 1994; Macías, 2005; Villela, 2008; Gómez Arzápalo, 2012; Pérez de Lara, 2012; Leonides, 2015 y 2018; Palemón, 2015; Tecolapa, 2015; Martínez y Velázquez, 2018).
- El complejo festivo y los simbolismos compartidos en torno al jaguar mesoamericano y las peleas en Acatlán y Zitlala (Suárez, 1978; Olivera, 1979; Álvarez, 1988; Orozco, 2001; Tecruceño y Camacho, 2014; Montalvo, 2005; Neff, 2005; Ramírez, 2005: 58-61; Gómez de León, 2006; Gómez Avendaño, 2007; Barrón, 2013; Espinosa Julián, 2014; Martínez, 2012; Martínez Ruíz, 2014 y 2015; Roussely, 2016).
- La ritualidad acateca en relación al maíz (Matías, 1986; González Torres, 2008).
- La petición de lluvias vista desde una óptica ecológica (Delgado Viveros, 2009).
- Y las poco exploradas interpretaciones culturalistas sobre el uso de la máscara y la indumentaria del *oselotl* en

Acatlán y Zitlala (Cordry, 1980; Markman y Markman, 1989; Lechuga, 1991; Beissel, 1996; Stevens, 2014; Olivier, 2016).

Como se puede apreciar, la tendencia culturalista es la dominante en el estudio de la vida religiosa de Acatlán y Zitlala. Desde esta óptica, se ha asumido que “Atlztziliztle” consiste en la acción/noción de “pedir” lluvia. De acuerdo a la explicación de Gómez Avendaño, el vocablo náhuatl indicaría una acción de llamar al agua, donde *atl* es “agua” y *tsajtsi*, “llamar” (2007: 17); mientras como José Luis Martínez (2015: 8) ha registrado, para los zitlaltecos “tsajtsi” es gritar, donde él lo ha interpretado como una rogación, imploración o súplica.

Si bien el vocablo nos brinda un abanico de sentidos, el nombre de la fiesta por sí mismo no alcanza a dar cuenta a quien investiga de todo lo que implica para quien la vive en términos ceremoniales, logísticos, corporales y religiosos, mucho menos nos informa de los factores ecológicos y ontológicos que lo componen.

Lo que sí es posible entender de esta “rogación” o “súplica”, es que involucra una serie de acciones vinculadas estrechamente a las actividades del ciclo productivo-consuntivo, en el cual intervienen entidades que a priori podemos denominar *no-humanas*, con las cuales se co-habita, pues se les concibe como capaces de incidir en el proceso, sea que el efecto perseguido se alcance o no.

En este tenor, el cronista acateco Ramón Calles expresó que la petición consiste en una exigencia no verbal, un dinamismo manifestado en los flujos activos de los golpes intercambiados entre *tlakaoselomej* u “hombres jaguar”, de cada latigazo dado por los *tlakololmej*, colectivo de sembradores de las laderas, y del balanceo del palo *xochiltelpochtli* ejercido por los corredores *kojtlatlastin* (1994: 106).

El paradigma de la exigencia parece ubicarse entonces en el dinamismo físico de las acciones necesarias, como si se tratara de una sintaxis de disposiciones corpóreas, más que de una sintaxis lingüísticamente articulada, en analogía con la organización de elementos léxicos que conforman secuencias habladas, y la organización de corporeidades dispuestas en ceremonias que conforman secuencias de expresión análogas a las habladas.

Evidentemente escribo esta idea como una directriz anclada a un escrito que para el momento de su lectura ha sido “culminado” y sin desearlo, me he anticipado a las conclusiones (el juicio-en-sí). Sin embargo, hay que añadir que si para el antropólogo la comprensión exacta de lo que significa el *Atsajtsilistle*, implica afirmar sus formulaciones propias sobre otros sistemas simbólicos (Geertz, 2003: 24), entonces hemos de ser enfáticos en cómo las interpretaciones precedentes de las cuales partimos están sujetas a una serie de traducciones/traiciones del fenómeno, mismas que de antemano imponen un horizonte de comprensión y un lugar de poder.

Así, al quedarnos con la interpretación de que tal fiesta se trata de una mera “petición de lluvia” o que en las peleas, “entre más sangre sea derramada habrá mejor temporal y mayores cosechas”, limitamos la profundidad del complejo epistémico a su mera fenomenología religiosa y a sus disposiciones simbólicas, por una mera cuestión de poder sobre lo etnografiado. El propósito de este estudio no va en comprender qué quiere decir la petición de lluvia o su porqué, sino cómo se combinan sus elementos para expresarse a sí misma.

En orden de entender a qué nos referimos, podemos recurrir a lo que Eduardo Viveiros de Castro (2004: 2-3) ha denominado *equivocación controlada*, la cual:

“Concierne al proceso involucrado en la traducción de los conceptos prácticos y discursivos del “nativo” a los términos del aparato conceptual antropológico. Estoy hablando del tipo de comparación, más frecuentemente implícita o automática (y por tanto incontrolada), la cual necesariamente incluye el discurso del antropólogo como uno de sus términos, y que comienza a ser procesada desde el primer momento del trabajo de campo, si no es que desde antes. Controlar esta comparación traslativa entre antropologías es precisamente aquello que comprende el arte de la antropología.”⁶

Viveiros de Castro nos habla de un método de comparación con fines de traducción, de traición del idioma de destino y no del idioma de origen, donde los conceptos ajenos subvierten los conceptos previos, el marco teórico mismo, las convenciones epistémicas y las certezas ontológicas

⁶ “It concerns the process involved in the translation of the “native’s” practical and discursive concepts into the terms of anthropology’s conceptual apparatus. am talking about the kind of comparison, more often than not implicit or automatic (and hence uncontrolled), which necessarily includes the anthropologist’s discourse as one of its terms, and which starts to be processed from the very first moment of fieldwork, if not well before. Controlling this translative comparison between anthropologies is precisely what comprises the art of anthropology.”

aparentemente fijas e inmutables.

En otras palabras, se trata no de buscar en nuestras palabras, en los términos de nuestra disciplina, incluso en las definiciones de larga tradición, relaciones de sinonimia, sino de homonimia: el referente suena o se ve semejante para ambos, aunque el valor intrínseco es distinto, pues responde a un punto de vista distinto al propio, por lo que para poder acceder a dicha diferencia, se debe situar, en la medida de lo posible, en el punto de vista del otro y habitar la “equivocación”.

De tal forma que la equivocación controlada es una invitación a no considerar el mundo del cual la otredad nos da cuenta como una forma imaginaria de ver y habitar el mundo, donde las cosas que conforman dicho mundo están sometidas a una relación objetual en la que simplemente pueden ser miradas e imaginadas; al contrario, bajo esta premisa las cosas del mundo tienen su propio punto de vista, son perspectivas concretas, que también ven al mundo a su modo, que participan de él *virtualmente* y devienen en él de manera *actual*, por usar los términos de Gilles Deleuze, para entender que ese mundo que se abre al traducirlo, es efectivamente real, no sólo imaginario.

De tal forma que Viveiros (íbidem: 9) continúa su exposición al aludir que:

“La cuestión no es descubrir quién está en el error y mucho menos quién engaña a quién. Una equivocación no es un error, una omisión, o una tomadura de pelo. En vez de eso, es la fundación de la relación que implica y que es siempre una relación de exterioridad... Los engaños y los errores suponen premisas que ya son constituidas —y constituidas como homogéneas—, mientras que la equivocación no sólo supone la heterogeneidad de las premisas en juego, sino que las hace pasar como heterogéneas y las presupone como premisas. Una equivocación determina las premisas más que dejarse determinar por ellas.”⁷

Esta postura en cierta forma coincide con los planteamientos de Martin Holbraad (2014: 135). En estos términos, la petición de lluvia no poseería un significado intrínseco y oculto a descifrar, sino que se trataría de una práctica que es *en-sí* misma su propia noción de *verdad*, o sea, es —y para efectos de

⁷ “The question is not discovering who is wrong, and still less who is deceiving whom. An equivocation is not an error, a mistake, or a deception. Instead, it is the very foundation of the relation that it implicates, and that is always a relation with an exteriority... Deceptions and errors suppose premises that are already constituted—and constituted as homogenous—while an equivocation not only supposes the heterogeneity of the premises at stake, it poses them as heterogenic and presupposes them as premises. An equivocation determines the premises rather than being determined by them.”

esta tesis, *será*— lo que su realidad ontológica —y en consecuencia, su descripción etnográfica— nos exija que sea, en lo que devenga, a diferencia de lo que categorías pre-existentes nos orientarían a exigirle a dicha realidad que sea como acontecimiento fijo e inmutable.

3. Problema de investigación

De las etnografías mencionadas antes, hay que resaltar los trabajos de Martínez de la Rosa (2013) sobre la violencia lúdica en Mesoamérica, donde las peleas de Acatlán y Zitlala son aludidas; el de Leonides (2015) sobre la sensación de ardor en las manos de los peleadores acatecos; y el de Roussely (2016), enfocado al estudio del cuerpo de los combatientes en las peleas zitlaltecas, en un cruce entre el interaccionismo simbólico de Goffman (1970) y la praxología motriz de Pierre Parlebas (2001).

En otra deriva, tanto Aguilera (2014a, 2014b, 2014c y 2016) como Palemón (2015 y 2017) han recogido en sus pesquisas, narraciones o rituales de protección, que si bien no formaban parte de sus objetivos de investigación, evidenciaron el despliegue de algunas concepciones corporales en una aproximación a la “cosmovisión” acateca. Por ello, brindan indicios a la hora de problematizar la composición ontológica de la corporalidad en contextos ceremoniales y cotidianos.

Algo similar aconteció en el *Vocabulario Náhuatl-Español de Acatlán*, Guerrero de Matías y Medina (1995), antropólogos oriundos de Acatlán, quienes sin que fuera su propósito final, incluyeron en su trabajo la gramática anatómica y la terminología de las entidades anímicas que figuran en el esquema práctico de los acatecos, junto a la recopilación parcial de la fraseología cotidiana de su localidad.

Se ha mencionado que la forma de petición parece orientarse una sintaxis, en otras palabras, un modo de combinación de las disposiciones corpóreas, ahora el problema de investigación consiste en indagar cuáles son tales disposiciones, en qué estriban, qué implican y cómo se originan. Como se puede apreciar, se encontraron pocos estudios de este fenómeno enfocados al cuerpo y ello también abre la cuestión sobre ¿cómo comenzar a abordar el cuerpo en este contexto? O en palabras de Loïc Wacquant:

"¿Cómo dar cuenta antropológicamente de una práctica tan intensamente corporal, de una cultura tan profundamente cinética, de un universo en el que lo más esencial se transmite, se

adquiere y se despliega más allá del lenguaje y de la conciencia; resumiendo, de una institución hecha hombre que se sitúa en los límites prácticos y teóricos de lo habitual?" (Wacquant, 2006: 18)

4. Pregunta de investigación

¿Cuáles son las prácticas sociales y las premisas ontológicas del cosmos acateco que conforman las disposiciones corpóreas a las cuales recurren los combatientes que participan en el *Atsajtsilistle* de Acatlán, Guerrero?

5. Hipótesis

Si indagamos las prácticas sociales y analizamos las premisas ontológicas de la cosmología acateca, entonces podremos describir las disposiciones corpóreas a las cuales esta sociedad se encuentra sujeta, y particularmente aquellas que caracterizan a los combatientes que participan en el *Atsajtsilistle*.

6. Marco teórico

Si bien sería ideal realizar una arqueología del saber profunda sobre el concepto *cuerpo*, o por lo menos anotar las posibilidades interpretativas de esta categoría desde las ciencias antropológicas (*vis.* Csordas (1999, 2000), por el momento se partirá de una premisa fundamental apuntada por Carlos Beorlegui (2016: 58) en su obra *Antropología Filosófica*: “Toda concepción de lo corpóreo tiene que hacerse teniendo en cuenta el contexto cultural donde se sitúa.”

Por tanto, en vez de aplicar la categoría ‘cuerpo’ de manera arbitraria, partiremos de un sustrato insoslayable como lo es el carácter de *lo corpóreo*. Una noción de corporeidad fue desarrollada en la filosofía por Edmund Husserl ([1952] 1997), quien, desde la semántica de la lengua alemana, ubicó dos acepciones fenomenológicas al abordar su disertación sobre dicho paradigma: una realidad física de tener-cuerpo, en alemán designada como *Körper*, y una realidad vivida, animada y experimentada, es decir, un ser-cuerpo o *Leib*.

La dimensión que me interesa abordar es la de *Körper*; pues apunta a una realidad física presente,

material, con propiedades observables, o sea, una cosa corpórea que tiene una masa y ocupa un espacio y un tiempo social; o en los términos de nuestro interés, una realidad física y presente con una circunstancia material cambiante, que ocupa una posición en una coordenada geohistórica. Mientras que la noción de *Leib*, aunque innegable en el homo sapiens, es limitativa a una forma de vida concreta (la de nuestra especie).⁸

Un enfoque fenomenológico derivado de la escuela de Husserl del cual se puede partir es el de Helmuth Plessner, quien no sólo retoma las nociones de su maestro, sino que destaca la noción de *posicionalidad* como un “modo peculiar de comportamiento del ser vivo con respecto a sí mismo y a su contorno. Cada uno de los grados de lo vital: planta, animal, hombre, realiza la posicionalidad a su modo.” (citado por González Jara, 1971 :138-139)

La premisa plessneriana se basa en el reconocimiento de una forma en el espacio que “parece viva” y que comprobamos que lo está porque posee “libertad de forma dentro de la forma”; es decir, al contrario de un objeto inanimado que ocupa un lugar en el espacio, una cosa viviente toma su lugar más allá del espacio y del tiempo, o sea, toma una *posición* (citado por Greene, 1966: 44).

En este sentido, la *posicionalidad* es para Plessner más que un lugar naturalmente dado, e incluso más que forma o aspecto físico, sino el modo en que una cosa viviente establece un comportamiento consigo mismo, con el contorno externo y *frente a* él. La *posicionalidad* es así una forma de contemplar la conducta, que en un sentido estricto de su planteamiento, sólo es apreciable en animales y humanos, mas no en las plantas.

Este autor intenta teorizar desde el dinamismo, la dirección de algo que se acerca hacia otra cosa, cuyo

⁸ Discípulos de Husserl, como son Maurice Merleau-Ponty (1970), Bernhard Waldenfels (1997) y Helmuth Plessner (2007) se encargaron de retomar tales nociones y darles enfoques muy particulares. Para Waldenfels, por ejemplo, *Leib* es un cuerpo-sujeto, fungiente, con propiedad de sí, con agencia y capacidad de efectuación para algún rendimiento. En el caso de Merleau-Ponty, este optó por teorizar sobre la percepción y abrir la noción de *Leib* a la idea de ‘carne’ (*Chair*), concepto que en él se extiende más allá de la materialidad: “la carne hace visible que soy, que sea vidente, mirada o lo que es lo mismo, (...) el hecho de que lo visible exterior es también visto, es decir, que tiene una prolongación, en el recinto de mi cuerpo.” (Merleau-Ponty, ibidem: 324-325). De tal manera que para Merleau-Ponty la idea de ‘encarnación’ implica un proceso de humanización de lo corpóreo, es decir, un proceso de experimentarse a sí mismo, en otras palabras, dar cuenta de ello y del mundo, por lo que “ser-cuerpo [en su concepción] es estar anudado al mundo” (Merleau-Ponty, 1994: 171). El problema se complejiza al no poder comprobar este ser-cuerpo de manera experiencial en otras entidades que incluso no son observables a simple vista. Las propuestas fenomenológicas suelen ser de carácter antropocentrado, pues en ellas el ser-cuerpo es una cualidad específica del ser humano, entendido este en tanto que se refiere a nuestra especie, el homo-sapiens. Por tanto, si deseamos explorar otras posibilidades más allá del *Leib* antropocéntrico, debemos dar un paso atrás, a la noción de *Körper* y preguntarnos si otras entidades no sapiens podrían habitar la zona del *Leib*.

origen puede ser el sujeto o la respuesta de un estímulo de lo que llamó “contorno” (medio externo). En este planteamiento, *Körper* comprende entonces las propiedades de una realidad somato-ecológica.

La realidad somato-ecológica humana se caracterizaría, en su problematización (Plessner, 2007), por una posicionalidad excéntrica, es decir, que *vive como* cuerpo físico, *vive en* el cuerpo, pues habita una vida interna, pero también *vive fuera* del cuerpo como observador consciente de sí mismo y de los otros.

Si bien Plessner atribuye esta posicionalidad excéntrica al primate sapiens, al pensar en la posibilidad de realidades somato-ecológicas donde lo humano no se halle como dominio exclusivo de nuestra especie, entonces podemos ir más allá de este cerco epistemológico: otras especies y entidades, según cada cosmología, podrían constituir realidades somato-ecológicas por sí mismas.

Por tanto, para nuestro campo de estudio se vuelve prioritario llegar a entender la noción de corporeidad en relación a la noción de vida y a la noción de humanidad, como posibilidades cosmológicas para la sociedad acateca, dado que se nos propone averiguar qué entidades no sapiens son capaces de tener injerencia en el mundo y de esa forma, realizar un inventario para una investigación futura.

De allí que la oralidad y la exploración de las relaciones establecidas con el cosmos a través de los saberes locales, o en otras palabras, del análisis de las posicionalidades de lo que ‘está vivo’ en el cosmos acateco, sean de vital importancia. Si bien el trabajo de campo fue de corta duración e insuficiente, se cuenta con suficiente información etnográfica obtenida por otros investigadores para aproximarse y cuando menos cartografiar este cosmos, en orden de enterarse si hay otras realidades somato-ecológicas que puedan llenar de sentido una multiplicidad de corporeidades (*Körper*).

Al no poder hablar como tal de “cuerpo”, opto así por reconocer corporeidades que de forma a priori podrían fungir como soportes o vehículos materiales caracterizados por una consistencia, que denotan relaciones de sentido entabladas entre sí, y que, al hacerlo, nos hablan de un abanico de posibilidades oscilantes entre la certeza vital y subjetiva, como en el caso de la gente de carne y hueso

que vive y expresa una *corporalidad*, es decir, una posicionalidad plenamente excéntrica y por tanto, contextual.

Y entre la sospecha de vida que mantenemos respecto a aquellas corporeidades que no manifiestan de forma visible una *corporalidad*, aquellas que al no poder expresar oralmente —y en otros casos, tampoco comportamentalmente— cómo se experimentan a sí mismas, requieren de la teoría acateca para ser explicadas. Reconocemos que hablar de corporeidad es limitativo, sin embargo se trata de una categoría a llenar a lo largo de la investigación, pues la corporeidad, entendida desde la noción de *Körper*, implica advertir las presencias materiales e inferir su posicionalidad social en el cosmos.

Así, de antemano, podemos reconocer cuando menos dos clases de corporeidades que se extienden la una hacia la otra en grados: por un lado proponemos hablar de *corporeidades organizadas* para referirnos a aquellas como los animales (incluido el primate sapiens) y las plantas; en el sentido opuesto, designamos *entidades incorpóreas* o *in-corporeidades* a entidades-númenos sin materialidad aparente.

Finalmente en algún punto entre ambas antípodas, encontramos *corporeidades difusas*, aquellas sobre las cuales existe duda sobre si podrían pensarse como cuerpos, pese a tener un soporte material y de los cuales desconocemos sus términos. Para efectos del alcance de esta tesis nos centraremos en las *corporeidades organizadas*, aludiendo de manera marginal a las *incorporeidades* y a las *corporeidades difusas*, las cuales nos abren la oportunidad de llevar a cabo un trabajo posterior más amplio, pero que comienza por definirse aquí.

Este enfoque por tanto se enmarca en lo que Thomas Csordas (2003: 4-5) ha denominado “cuerpo analítico”, pues se ha tratado de tomar al cuerpo como pregunta, no como respuesta y por ello se ha recurrido a los esquemas sociales incorporados sobre estos “soportes de vida”, es decir, a su calidad de actores, a sus prácticas individuales y colectivas, a sus procesos vitales, a sus productos, a las técnicas empleadas por ellos, a las tecnologías que las configuran, a las relaciones inter-específicas que les dan sentido y a los valores que se corresponden entre ellos.

Ello ha implicado delinear una onticidad que para este trabajo es preliminar, de ninguna manera se trata de un trabajo acabado y requiere de un trabajo de campo mucho más extenso. Lo que se busca es ubicar a las entidades que conforman dicho cosmos, a aquellas reconocidas por esta sociedad bajo una condición de existencia en función de su injerencia social en el mundo. Aún así, es evidente que las entidades a los que se les ha ponderado en este estudio por encima del resto, ha sido a la gente, actores concretos con corporeidad organizada.

De tal manera que, indirectamente, buscamos sondear el trasfondo de la noción de vida de esta sociedad, como una posibilidad donde el primate sapiens es quizá un solo eslabón de sentido. Me he servido de las críticas ético-políticas hacia aquello que como antropólogos definimos “vida humana”, en orden de revisar los parámetros con los cuales la distinguimos de las demás formas de vida (en caso de existir) en una sociedad determinada (Povinelli, 1995 y 2001) y que terminan siendo definatorias a la hora de valorar sobre qué corporeidades teorizar.

Se retoman algunas corrientes de pensamiento contemporáneo que contribuyen a problematizar el paradigma aludido. La cosmopolítica, es una de ellas y se trata de un horizonte filosófico acuñado por Isabelle Stengers (2005) que ha encontrado resonancia en la sociología, a través de autores como Bruno Latour (2015) y en la antropología con Marisol De la Cadena (2010), entre otros.

Es un posicionamiento ético, ecológico y reflexivo que busca evaluar el pragmatismo científico, del cual el occidente hegemónico se ha jactado en su qué-hacer con orgullo. Sus premisas parten de cesar de interpretar el cosmos como un mundo en común; es decir, intenta poner un freno a las lógicas del "bien común", en orden de distinguir una multiplicidad desconocida de mundos que divergen entre sí.

Al equiparar el cosmos a muchos mundos posibles o divergentes, se busca pensar en la imposibilidad de intercambiar posiciones, lo cual corresponde a afirmar el carácter inseparable entre *ethos* –o la forma peculiar en que un ser se comporta– y *oikos* –su hábitat y la mediación con este para satisfacer u oponerse a las demandas del *ethos*– (Stengers, 2005: 995-997).

La propuesta cosmopolítica también entabla vínculos con otros horizontes ético-epistémicos aquí retomados, condensados en las llamadas “ontologías relacionales”. Una de ellas, ampliamente citada en este escrito, es la de Philippe Descola (2006: 139), autor que ha propuesto clasificar y rastrear los sistemas de las propiedades que los seres humanos atribuyen a los otros seres, mismos que son fundamentales para establecer las relaciones entre entidades humanas y no-humanas.

De los modos ontológicos de identificación de esquemas prácticos propuestos por él, a Mesoamérica le ha atribuido el analogismo. Este se caracteriza por correlaciones y correspondencias entre, por ejemplo, macrocosmos y microcosmos. La analogía es el resultado o consecuencia de tales correlaciones, las cuales se basan en las condiciones de posibilidad para detectar similitudes entre cosas y juntar lo que previamente o aparentemente estaba separado.

La analogía caracteriza el proceso de integración de todos los niveles visibles e invisibles del cosmos y los componentes de cada entidad y las relaciones entre miembros familiares, estratos sociales, ocupaciones, especializaciones técnicas, fenómenos atmosféricos, comida, medicamentos, cuerpos celestes, enfermedades, partes del cuerpo, orientaciones arquitectónicas y espaciales, divisiones temporales, sitios y puntos cardinales, todos interconectados por una espesa red de correspondencias e influencias mutuas (Descola, 2001: 109).

Los vínculos pueden ser alusivos a la "naturaleza", en cuanto que funciones, disfunciones, sustancias biológicas y eventos estacionales o ciclos temporales. Las cadenas de asociaciones están muy sistematizadas en nomenclaturas simplificadas de cualidades perceptibles y aunque parece tratarse de vínculos antropomórficos, su diversidad puede ser tan completa y su sistema tan enorme, que una sola criatura no constituye necesariamente el modelo.

Otras perspectivas de las cuales se nutre esta tesis al estudiar los tránsitos energéticos entre lo macro y lo micro son la antropología ecológica y la ecología política. La ecología implica el estudio de la coexistencia espacial y la obtención de energía para la vida, así como el análisis del funcionamiento de las relaciones intraespecíficas e interespecíficas entre los organismos, el estudio de los grupos que conforman y su ambiente físico, al igual que la explicación sobre los cambios en el ecosistema con el

tiempo. En el caso del cosmos acateco, este se asemeja en su comportamiento a un ecosistema o cúmulo de ecosistemas donde las criaturas vivientes influyen mutuamente en intercambios energéticos e inciden políticamente sobre su propio entorno (Rappaport, 1975 y 1987; Ingold, 2000 y 2005).

En otro orden de ideas, la antropología feminista sobre los sistemas sexo-género (Rubin, 1986; Héritier, 1996 y 2007; Segato, 2003 y 2013), los estudios sobre el género derivados de las diversas corrientes del pensamiento crítico y feminista (Illich, 2008; De Lauretis, 1996; Lerner, 1990) y las investigaciones sobre el *socius* masculino generados desde la sociología (Bourdieu, 2000a; Connell, 2003; Elias, 1992; Wacquant, 2006, 2007 y 2011), me facilitaron claves fundamentales para situar los soportes de vida en delimitaciones de género concretas a través de sus investiduras tanto históricas, como determinadas por la socialización y la subjetividad.

Desde la óptica feminista del género, fue que ciertos trabajos de Lévi-Strauss (1986, 1987 y 2008) y de Foucault (1994, 2004 y 2012) generaron mayor resonancia en las explicaciones aportadas a esta tesis; desde esta misma óptica es que los estudios de caso etnográficos producidos por Chamoux (1986, 2005 y 2016), Neff (2005) y Good (2001, 2005, 2008 y 2013), así como los etnohistóricos a cargo de López Austin (1989, 1994, 1996 y 2009) obtuvieron una significación más amplia en la aproximación a la elucidación de los cuerpos, al poner en evidencia cómo las acepciones locales brindan sentido a toda una construcción ontológica del género que explica cómo se genera la energía y cómo ésta se distribuye en el cosmos.

Ante estas teorizaciones, he propuesto las categorías de transmutación, ímpetu y desgarré como aportaciones personales a la interpretación de lo que ocurre en el contacto entre cuerpos durante los combates que toman lugar en el marco del *Atsajtsilistle*. La noción de **desgarré** a la que aludo se vincula a la ruptura del tejido social como corolario de una serie de despliegues cíclicos en el ejercicio histórico del poder.

La noción de **ímpetu** responde en cierta medida al impulso y la expulsión detonada por los golpes, afincada en las diferencias anímicas, energéticas y fisiológicas de cada combatiente, y que se halla especialmente arraigada al proceso fenomenológico de cada pugilato; es aquí donde las peleas dejan

apreciar lo que llamaré **transmutación**, en cuanto instantes donde ambos, combatiente y máscara, sufren una alteración en sus componentes anímicos y dan paso a una nueva entidad viviente.

7. Metodología

El abordaje metodológico atravesó por varias fases. Si bien la etnografía constituye una metodología en sí misma, se requirió pulir en una primera ocasión la pregunta de investigación, la hipótesis y los objetivos, en orden de crear los instrumentos de medición adecuados. Una vez completada esta fase, tocó desarrollar una matriz de indicadores según la propuesta de Hammersley y Atkinson (1994) derivados de las categorías de análisis previamente delimitadas por la pregunta y los objetivos perseguidos.

Posteriormente, me di a la tarea de generar los indicadores variables y transformarlos en preguntas, algunas de ellas descriptivas, otras de respuesta cerrada. Dado que la investigación era de carácter cualitativo, se optó por elaborar guías de entrevista a partir de los indicadores, según la propuesta de Taylor y Bogdan (1987). Al necesitar conocer más sobre el tema de lo que la indagación bibliográfica me había proporcionado en un principio, opté por llevar a cabo entrevistas semiestructuradas y de profundidad con sujetos específicos, que me pudieran informar respecto a cada indicador propuesto.

La entrada a Acatlán fue relativamente sencilla, pues pese a no conocer a nadie, un amigo me puso en contacto con otro y este a su vez con otro, hasta llegar con quien fue mi portero. A sabiendas del contexto que se vive en el municipio, opté por no emplear la grabadora hasta que se hubiera generado suficiente *rapport* y acudí una mañana al mercado local preguntando a las señoras quién podía contarme sobre los combates y se esparciera el rumor sobre mi pesquisa; en todo momento mencioné que era estudiante y que sólo buscaba a alguien para narrarme historias de su tradición.

En un principio me valí del muestreo tipo “bola de nieve” y pedí a mi portero me presentara con un conocido suyo, para que me contara sobre los combates y este a su vez me contactó con más sujetos con intereses afines. Dado que no en todas las ocasiones podía emplear la grabadora, ni anotar todo en el diario de campo, debía esperar a terminar las entrevistas para anotar todo en mi teléfono o grabar de

viva voz mis recuerdos. Posteriormente, contrastaba algunas dudas con mi portero y su esposa y de esa manera triangulaba la información para generar certeza.

Caí en cuenta de que pese a entrevistar varones, me costaba más trabajo entablar conversaciones dentro de sus espacios masculinos. Varias intentos de entrevista a profundidad individual fracasaron porque los combatientes más jóvenes no se sentían en confianza de platicar, a menos de que hubiera alguno de sus amigos presente; incluso ocurrió que no llegaran a la hora concertada de la entrevista, principalmente después de sus jornadas de trabajo.

Mientras sólo un par de jóvenes accedieron a platicar conmigo individualmente, el resto (cuatro jóvenes) acudía a platicar en grupo, por lo cual opté trabajar la entrevista en la modalidad de *focus group*, cuya virtud me permitió observar comportamientos desinhibidos y fluidez informativa (Morgan, 1996), en especial en presencia de cervezas, el consumo de alcohol fue así una clave para interactuar en su construcción del espacio masculino.

Esta modalidad me llevó a triangular mayor información general sobre las peleas con los adultos, lo que me dio ideas para comparar cómo ha cambiado la ceremonia y los antagonismos intergeneracionales y etariales existentes. El resto de entrevistas las llevé a cabo con jefes de familia, un ex-comisario municipal, madres, jóvenes del laboratorio de artes local y otros especialistas ceremoniales.

El resto de la etnografía se complementó con la observación participante durante la actividad ceremonial y en la vida cotidiana, durante mis estancias en campo entre 2016 y 2017. Asimismo, me serví de amplias referencias teóricas de etnología, sociología, historia del arte, filosofía y etnohistoria, al igual que de etnografías contemporáneas sobre las sociedades mesoamericanas.

Finalmente, para el procesamiento de las notas de campo y la transcripción de las entrevistas más rescatables, dado que la falta de micrófono supuso un problema no contemplado previamente, opté por añadir códigos de identificación focalizados a las pistas de audio en un editor semi-profesional y las clasifiqué por fecha, nombre y evento; luego dividí cada pista por segmento e hice un listado en Excel

con preguntas específicas, dudas, anotaciones e indicador al que correspondía el segmento dentro de la guía de entrevistas.

Esta forma de trabajar me permitió escuchar una y otra vez las grabaciones y rescatar lo que me interesaba según el avance de la tesis, además de ayudarme a recordar los significados de varias categorías *emic* y proponer teorizaciones a partir de ellas. Si bien reconozco que no es la técnica más idónea, fue la más óptima para procesar la información y avanzar con la redacción.

Otros recursos fundamentales fueron: el registro fotográfico de la fiesta y las máscaras; la interacción mediante plataformas sociodigitales, al ubicar páginas donde los pobladores documentan la vida de su comunidad; se recurrió a la revisión de recursos periodísticos en línea y de varios registros de video caseros disponibles en la red, a documentales realizados por directores oriundos de esta localidad y a otros video reportajes sobre la “petición de lluvias”.

Debo aclarar que uno de los obstáculos para realizar este trabajo fue el clima de inseguridad que el municipio ha atravesado desde 2014. Esta situación me orilló a planear y diseñar estrategias de evaluación y reducción de riesgos durante el trabajo de campo⁹ (Hjorth, comunicación personal, 2017; 2018). De tal manera que, antes de acceder a campo, realicé una evaluación de riesgos, amenazas, vulnerabilidades, consecuencias potenciales y determinación de posibles medidas de mitigación que me fueron muy útiles para determinar un límite previo a un posible advenimiento del *punto de inflexión*¹⁰.

⁹ Tras seguir las propuestas y consejos de Susann V. Hjorth (2018: 75-78) para este tipo de eventualidades, diseñé con antelación una indagación sobre las condiciones de la zona de trabajo, misma que partió del análisis de contexto mediante una matriz clasificatoria de patrones de conflicto, de acuerdo a la información periodística disponible; posteriormente realicé un análisis situacional sobre los actores y grupos locales, al tomar en cuenta su microdinámica social y sus objetivos. Entre las estrategias adoptadas destacan las recomendadas por Hjorth, como son: la estrategia de aceptación en la comunidad como producto del *rapport*, en orden de disminuir las amenazas (Taylor y Bogdan, 1987; Van Brabant et al. 2010); además del enfoque etnográfico (Goldstein, 2014), el cual impulsa al investigador a estudiar y aprender los mecanismos de disminución de riesgos empleadas por la gente. Es de notar que si bien ambas poseen límites y alcances ya descritos por ella, estos fueron corroborados durante el trabajo de campo, ya que el *rapport* se genera sobre la marcha y no provee garantías de exención al riesgo en las etapas más tempranas del trabajo. Por su parte, la estrategia etnográfica surtieron un efecto ligeramente más eficaz, ya que mucho del trabajo de campo se realizó en tiempo de fiesta y ello contribuyó en cierta medida a ser tratado como un actor foráneo no amenazante. Al seguir las recomendaciones de la gente en estos periodos de tiempo, mis rutinas y recorridos se volvieron los suyos, dado que les acompañaba a todos lados. Sin embargo, también tuvo sus momentos contraproducentes en una situación no festiva, durante un viaje en carretera de regreso a la localidad.

¹⁰ Esta investigadora lo ha definido como “...el momento en que los cambios generados en el entorno o una acumulación de incidentes previos [que] producen un incidente de seguridad agudo, esto es, cuando las medidas de mitigación de riesgo asumidas resultan insuficientes y se encuentran rebasadas. Esto entraña un peligro inminente, y la retirada del lugar debe ocurrir antes de llegar a este punto. Los cambios que condujeron al punto de inflexión pueden implicar que la persona se ha convertido en un objetivo para los actores locales (amenaza situacional) o que los cambios acumulativos en la situación local han originado un incremento general de los riesgos en el escenario (amenazas incidentales o ambientales), o ambos. La meta en campo debe ser detectar de manera oportuna estos cambios y evitar llegar a este punto de inflexión.” (Hjorth, ibidem: 81)

Otro obstáculo surgido durante el trabajo de campo, fue la migración por motivos de seguridad de varios contactos con quienes ya había comenzado a entablar incluso amistad, lo cual interrumpió la vinculación, así como el desarrollo de futuras entrevistas. Ello me orilló a buscar hospedaje en Chilapa, por lo cual mis estancias en Acatlán llegaron a acortarse por una temporada a unas cuantas horas del día, en orden de prevenir algún altercado en la carretera durante la tarde-noche.

En cada visita, durante las entrevistas y en las charlas cotidianas con la gente, el luto, la pérdida, el temor, la incertidumbre y el desasosiego surgieron a lo largo de la conversación aunque de manera muy mesurada o aleatoria, en veces como información adicional no preguntada ni estipulada en los cuestionarios, otras como resultado del eventual *rapport* generado tras la convivencia.

Esta situación coyuntural también limitó en gran medida las pesquisas etnográficas de la tesis, pues incluso generar confianza resultó en un principio una tarea bastante complicada, debido al temor y desconfianza de las familias a compartir sus experiencias. Es así que, por motivos éticos y para garantizar su seguridad, se optó por no exponer su identidad y sustituir los nombres de las personas entrevistadas con seudónimos.

Al procesar varias entrevistas y la información recopilada en el diario de campo, caí en cuenta de que, mientras los jóvenes compartían su experiencia de combate y aprovechaban para distanciarse de la violencia desenvuelta en el contexto local actual, los ex-peleadores adultos eran muy enfáticos en que plasmara cómo eran los combates en su época de peleadores.

Tendían más a enunciar su condición física anterior y la manera en que las ceremonias procedían hace treinta o sesenta años, cuando aludían al hambre, a la sequía, a las carencias económicas, a las enfermedades padecidas, al despojo territorial por parte de los hacendados, al racismo, a la explotación y a los fuertes correctivos físicos aplicados sobre los cuerpos de sus padres y abuelos por parte de los capataces de los trapiches, cuyos propietarios ocupaban para su propio beneficio económico algunos de los bienes y tierras comunales que hoy componen el territorio acateco.

Surgen así las siguientes preguntas: ¿qué puede hacer la antropología con la “Historia”? Y ¿cuál es nuestra responsabilidad del antropólogo con ella y con las “historias” de las personas con quienes trabajamos? Miguel A. Bartolomé (2003: 214) compara el contacto etnográfico del antropólogo con un espejo, pues sólo podemos ofrecer los reflejos que recogemos; es nuestra ansiedad y nuestra incertidumbre la que nos induce a otorgarles el carácter de una visión legitimada. Esta idea vuelve obligada la reflexión en torno a lo que como etnógrafos miramos y nombramos, sobre lo que nos atrae y en lo que fijamos la observación en campo.

Todo “estar ahí” conlleva consecuencias afectivas paralelas a los resultados arrojados por la investigación, pero ¿qué tanto puede servir el afecto propio al construir parte del dato? Marc Abélès (2008) designa un subcampo donde toman lugar las negociaciones para llegar a la información y donde vale reconocer el potencial objetivo del afecto sin proyectarse en la interpretación sobre el otro.

La etnografía permite negociar con el afecto, arrebatárle imágenes a la violencia desde el mutismo de los sujetos, que nos permitan llevar a cabo una antropología políticamente comprometida y situada en la empatía, lo cual nos obliga a mantener una distancia necesaria, es decir, ponernos al lado del doliente y no en su lugar (Ortega, 2008: 62); se necesita de esta ética solidaria cuando la voz del otro no puede dar cuenta de su situación, y en esta negociación del afecto propio y ajeno comienza nuestro viaje.

La memoria debe ser tomada como una posición crítica ante la historia, para que como etnógrafos podamos reparar en los contextos que dotan de sentido a la violencia (Maldonado Aranda, 2013: 130). En este tenor, Sherry Ortner (2016: 21-22, 57) ha abogado por leer las fuentes históricas desde una perspectiva etnográfica, o sea, como si se hubiesen producido en parte por el trabajo de campo, pues la "historia" no trata solamente del pasado ni siempre estudia los cambios. Puede abordar la duración de los procesos, los patrones que persisten durante largos períodos... también puede ocuparse de ubicar un análisis o una cierta lectura en una época determinada entendida en términos históricos.”

CAPÍTULO I- *Tochantlakamej*¹¹

Tras haber realizado un breve recorrido sobre las implicaciones etnográficas, metodológicas y teóricas encontradas en la tesis, el primer capítulo tiene como único propósito situarnos geográficamente en el espacio social de la localidad y pautar las bases del marco geohistórico en el cual Acatlán se suscribe. Esta breve descripción, intenta fungir como imagen panorámica donde no se trata a profundidad ni la toponimia, ni el contexto social del pueblo, ni sus actividades económicas o ceremoniales, pues considero que tal información representa los planos detalle necesarios para visibilizar el planteamiento del problema hacia el siguiente capítulo.

1.1. “Tochan Akatlan”¹²

Acatlán es una localidad asentada en la parte baja de la “Montaña” de Guerrero. Para los pueblos serranos *na saavi* (mixteco), *me'phaa* (tlapaneco), *ññ'anncue ñomndaa* (amuzgo) y *nahua* que habitan a lo largo de los veinte municipios que componen la sierra, aquí comienza La Montaña. Sin embargo, pese a ser la puerta de acceso a esta región geo-económica, el municipio de Chilapa no está incluido en la división política de ésta.¹³

Ésta se distingue por quienes viven en la Costa-Montaña, en *Ikuatipan* o la parte alta, *Inakastlan* (“costado o falda”) —también llamada *Tlayakapan* (parte media)— y en *Tlaltsintlan*, la parte baja donde para ellos se ubican los poblados nahuas de Chilapa, junto a los de Ahuacuotzingo, Atlixnac, Zitlala, Copalillo y José Joaquín de Herrera (Matías Alonso, 1997: 31; Esparza, 2007: 5; Muñoz, 1963).

Al noreste, Acatlán colinda con Pochahuizco, Mazatepec y Topiltepec; al noreste, cruzando el *teopantlajle* o “adoratorio” de *Krusco*, colinda con los pueblos Santa Cruz, Pantitlán y San Marcos de las Rosas; al oeste con La Mohonera y Ayahualco; al sur con Nejapa, Zontla y Los Magueyes. La

¹¹ “Los hombres de nuestro hogar”

¹² En náhuatl acateco, “nuestro pueblo Acatlán”.

¹³ La Montaña está compuesta por los municipios de Acatepec, Alcozauca, Atlamajalcingo del Monte, Atlixnac, Cochoapa el Grande, Copanatoyac, Cualác, Huamuxtitlán, Iliatenco, Malinaltepec, Metlatónoc, Olinalá, Xalpatlahuac, Tlapa de Comonfort, Tlacoapa, Alpoyeca, Tlalixtaquilla de Maldonado, Xochihuehuetlán y Zapotitlán Tablas. Esta región colinda al este con Oaxaca, al norte con Puebla, al oeste con Atenango del Río, Tepecoacuilco, los municipios de la región Norte, y con Chilapa de Álvarez, Mártir de Cuilapan, Tixtla y Mochitlán de la región Centro; y al sur con Quechultenango de la región Centro y con Tecuanapa, Ayutla, San Luis Acatlán, Azoyú, Igualapa y Tlacoachixtlahuaca en la región Costa Chica.

localidad pertenece al municipio de Chilapa de Álvarez, cuya cabecera queda a siete kilómetros de distancia, o sea a diez minutos en vehículo aproximadamente.

Por último, se halla a la mitad del camino entre esta pequeña urbe y la cabecera municipal de Zitlala, ubicada aproximadamente a siete kilómetros de distancia hacia el norte; para llegar se debe tomar una camioneta que transita por la carretera federal 93.¹⁴

A diferencia de algunas de las localidades pertenecientes a estos municipios donde se ha perdido la lengua originaria, en Acatlán se habla principalmente el náhuatl. Según me contó don David, un residente acateco que es profesor en la comunidad, mientras la mayoría de los adultos son bilingües, todavía algunos señores mayores continúan siendo monolingües y la mayoría de los jóvenes sólo hablan el español dado que son educados en Chilapa, salvo por unos cuantos comprometidos a revitalizar el habla vernácula.

En el tema educativo, existen tres jardines de niños, tres primarias y dos secundarias en la localidad, aunque hay quienes acuden a la secundaria y al bachillerato en la cabecera municipal. La localidad posee áreas para la actividad deportiva como son la cancha de basquetbol y la de fútbol rápido, además de que muchos jóvenes y adultos practican senderismo y atletismo, por lo cual organizan maratones y competencias constantemente.

Acatlán es habitada por poco más de 3,500 personas (Sistema de Apoyo para la Planeación del PDZP, Catálogo de Localidades, 2013). Posee 2,730 hectáreas de superficie, de las cuales 29 componen la zona urbana, 50 corresponden a asentamientos, 899 son parcelas y 1,801 son de “uso común” de acuerdo a lo estipulado en el *Estatuto comunal* [(1995) Díaz Vázquez, *idem*].

La plazuela (figs. 1-a y 1-b) posee un suelo de concreto donde una vez hubo empedrado, el cual fue retirado en los años noventa pese a la reticencia de la gente; el asentamiento tiene todavía la traza de las calles del diseño español impuesto a finales del siglo XVI, aunque por cuestiones demográficas, la construcción de casas nuevas la ha terminado por rebasar.

¹⁴ Esta es una de las más carreteras tomadas por riesgosas en la entidad, de hecho los taxis zitlaltecos llegan a cobrar hasta doscientos pesos o más hacia Zitlala a determinada hora de la tarde, mientras los taxis chilapenses son renuentes a transportar pasaje hacia allá.

Ello se debe en parte a que la pavimentación de la localidad comenzó en 1998 y quedó inconclusa, por lo cual hay muchas vialidades con suelo de terracería; la red de drenaje comenzó a construirse a mediados de los años 70 y concluyó con el entubamiento del agua salada proveniente del manantial de *Atskuintsintlan* en 1997, cuyo recurso se destina para lavar, limpiar y bañarse (ibidem: 39-40).

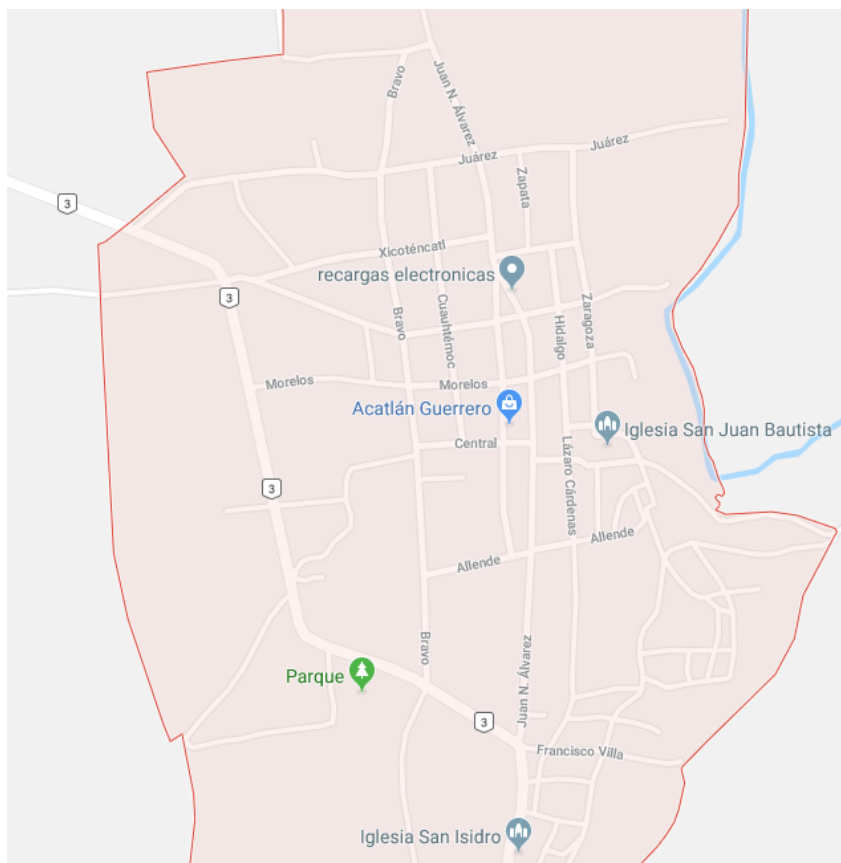
Al oriente, el centro es bordeado por el pavimento de la calle Hidalgo (Mapa 1), allí se encuentra la iglesia de san Juan Bautista (fig. 1-c), patrón, señor y benefactor de la comunidad a quien se le festeja cada 25 de junio. La estructura y sus dos campanarios están cercados, pues hay una evidente delimitación entre el espacio de la vida comercial, de esparcimiento y el espacio de liturgia católica, mientras en la calle de arriba del templo quedan las canchas de básquetbol y encima, el camposanto con el *Weyetepetl* de fondo.

Atrás del kiosco se encuentra la pileta comunal (fig. 1-d), la cual se llena con las aguas entubadas del manantial que yace en la loma de *Komujlian* (“Lugar hondo”). La fachada de la comisaría posee murales alusivos al *Atsajtsilistle*, los cuales fueron pintados por los jóvenes del Laboratorio de Artes TETL, una iniciativa cultural local compuesta por jóvenes artistas; junto a la comisaría se ubican el centro de salud, el auditorio comunal y frente a él hay varios expendios donde venden pan chilapense y abarrotes, junto a un local de servicios de internet, una tortillería, la farmacia y varias casas que circundan la plazuela.

Al poniente es atravesada por la calle principal, Juan N. Álvarez, misma que cruza toda la localidad y conecta a *Tlasintleros* o “los de abajo”, quienes viven al norte rumbo a *Kolosapan* (“Cruz en el agua”), lugar que alberga un manantial en el cual se hace una ceremonia de protección el 4 de mayo, con los *Tlakpakchanike* o “los de arriba”, que viven al sur, hacia la entrada de la localidad donde se ubica *Komujlian*, donde se llevan a cabo ceremonias, danzas y peleas entre *tlakaoselomej* cada 3 de mayo.

Tanto la plazuela como las iglesias de san Juan Bautista y de san Isidro, son los centros de la vida social. Las misas se dan muy temprano, a las 6 o 7 de la mañana y no se ofician todos los días, por ello la iglesia de san Juan suele estar desierta salvo en los días de fiesta.

Al entrar a ésta, uno debe cruzar un patio donde hay un crucifijo de piedra y un altar a la Virgen de Guadalupe; al pasar la entrada se llega a la nave central y las naves laterales, estas se hallan pintadas de blanco con azul pastel y volutas azul marino en la decoración; el espacio alberga altares a varios santos y vírgenes. A izquierda y derecha se encuentran las puertas adyacentes y frente al crucero se aprecian el altar, el ábside, la efigie de san Juan Bautista (fig. 1-e) en primer plano y arriba de él, Cristo.



Mapa 1. Traza de Acatlán. Fuente: Google Maps-INEGI.

El ala izquierda está orientada hacia el norte, allí yacen Cristo y la Virgen (fig. 1-f) y en sus paredes se lee “El que come mi carne y bebe mi sangre vive en mí y yo en él. Yo soy el pan de vida. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna”; el ala derecha se orienta al sur y en ella está el altar a la Virgen de Guadalupe, en cuyas paredes se lee un fragmento de la narración del acontecimiento guadalupano o *nikan mopohua* (fig. 1-g y 1-h): “¿Cuix amo nican nica nimonantzin? ¿Cuix amo

*nocehualotitlan, necauhyotitlan in tica? ¿Cuix amo nehuatl in nimopaccayeliz? ¿Cuix amo nocuixanco, nomamalhuazco in tica? ¿Cuix oc itzin motech monequi?”*¹⁵

La iglesia es el centro ceremonial más importante, incluso en las celebraciones no católicas en estricto sentido, como la “petición de lluvias”, en la cual todos los ejecutantes ceremoniales se reúnen para pedir permiso antes de comenzar y para clausurar su participación.

Resalta también la imagen de la Virgen de Guadalupe (fig. 1-i), a la cual se le rinde un culto importante durante una semana previa al 12 de diciembre, cuando parten los peregrinos a la Basílica de Guadalupe en La Villa, Ciudad de México, junto a su grupo de la danza de Maromeros.

Este último recibe también a las danzas de Mecos integrados por peregrinos y danzantes procedentes de Ciudad Nezahualcóyotl o Chimalhuacán, donde viven muchos acatecos migrantes desde la década de los sesenta. Por su parte, varios de los jóvenes con quienes conversé confesaron que no son muy adeptos a acudir a la iglesia y de hacerlo, es por un compromiso con su familia, más que por gusto.

Es poca la gente acateca que desempeña sus oficios dentro de la localidad, al ser la mayoría agricultores venden sus cosechas en Chilapa, aunque se ha acrecentado el número de gente que trabaja en la construcción y en los servicios, cuyos lugares de trabajo también se encuentran en la cabecera municipal.

Al dar las tres de la tarde, las señoras levantan su mercancía dispuesta en la Av. Revolución, en el centro de Chilapa y se enfilan hacia la terminal de transportes con grandes cargamentos llenos de alimentos y flores sobrantes de la venta.

Al cruzar la glorieta donde yace la escultura de Eucaria Apreza —latifundista beneficiada del cacicazgo durante la Revolución Mexicana—, las señoras y los jóvenes que estudian la secundaria y el bachillerato en la ciudad se encaminan con sus bolsas y cajas repletas bajo la banqueta, la cual es

¹⁵ “¿Acaso no soy yo aquí tu madre? ¿Acaso no estás bajo mi sombra, bajo mi resguardo? ¿No soy yo tu salud? ¿Acaso no estás por ventura de mi manto? ¿Qué más te hace menester?” Traducción del *Nican Mopohua*, relato de apariciones marianas de la Virgen de Guadalupe en el Cerro del Tepeyac (Feliciano, 1986).

usualmente ocupada por vehículos estacionados, hacia la camioneta de redilas del servicio mixto “Tecuani”, que parte de la pequeña urbe hasta la plazuela del pueblo.

En los primeros tres kilómetros de la carretera al sur del pueblo se encuentran las desviaciones a Zontla y Los Magueyes, las cuales llevan hacia Ayahualco y en el poniente hacia Pochahuizco y La Mohonera; medio kilómetro antes de llegar a la entrada de Acatlán se encuentra *Kolonia* o “Colonia 3 de mayo”, uno de los linderos territoriales donde se han asentado en su mayoría migrantes provenientes de otras regiones de Guerrero, a quienes no se les suele considerar como partícipes de la comunidad.

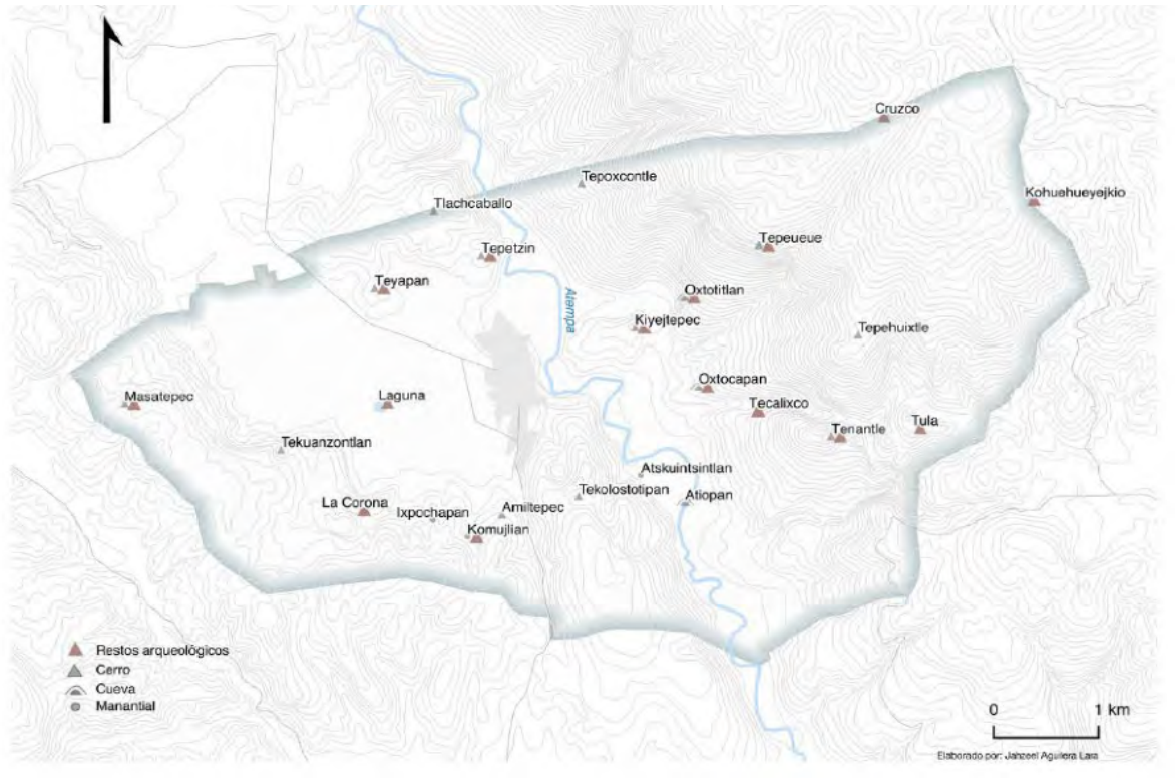
La colina de *Komujlian* se ubica más adelante (fig. 1-j), su entrada se ubica en dirección suroeste del pueblo y hacia la izquierda de la carretera, la cual es promovida por un anuncio comunitario donde se aprecian un *tekwan* en pose de lucha y un *kojtlatlastin* que invitan a cuidar del “área natural”; finalmente, a la derecha de la carretera, en sentido este, se impone el *Weyetepetl* o *Tepewewe* (Cerro viejo), con una altitud que va de los 1,325 a los 2,320 m.s.n.m. (Matías Arcos y Matías Arcos, 2010).

Ambos sitios conforman dos de los lugares más importantes del paisaje local, pues en ellos se lleva a cabo el *Atsajtsilistle* comunal durante los primeros días de mayo. El resto de la orografía (Mapa 2) la componen los siguientes cerros: al norte se ubica *Teyapan* (“lugar de cuencos de piedra”) y al sur *Tekolostotipan* (“lugar de tecolotes”); al este se localizan *Tepewixtle* (“cerro espinoso”), *Tenantle* (“cerro madre) y *Kiyejtepec* (“cerro lluvioso”); finalmente, al oeste están *Masatepec* (“cerro de venados”) y *Tekuansontlan* (“cabello de fiera”).

El elemento más emblemático de su hidrografía es el río Atempa, que conecta a Atzacoyaloya, Chilapa, Zitlala, Copalillo y desemboca en una vertiente que se incorpora al río Balsas. Además del río, las principales fuentes de abasto son la Laguna, los manantiales de *Atskuintstintlan* y *Komujlian* y los pozos de *Kolosapan*, pues mediante ellas se asegura la agricultura de riego, la cual es paralela a la de temporal.

La calle Juan N. Álvarez entronca con el libramiento hacia Zitlala, justo a la entrada de Acatlán en dirección norte. Las casas sobre esta calle están construidas a ambos lados del camino y se han hecho

otras tantas cuesta arriba sobre unas lomas más pequeñas, donde se encuentra “Colonia San Isidro”. El primer tramo de aproximadamente 300 metros está pavimentado y a su costado yacen casas de concreto y lámina metálica de uno y dos pisos, algunas con patios grandes y otras con huertos pequeños o corralitos en la parte trasera, aunque no es norma; hacia abajo, más al norte, hay casas de un piso o de dos, hechas de adobe y techos de lodo y carrizo con tejas superpuestas.



Mapa 2. Cerros y cuerpos de agua de Acatlán (tomado de Aguilera Lara, 2016: 149).

1.2. Actividades económicas y el proceso de reproducción social

En este inciso sólo esquematizaremos de manera breve aquellas actividades a las cuales denominaremos secundarias (Fig. 1.1), dado que la actividad primaria por excelencia es la milpa y a ella se le dedicará un apartado específico (*infra*, 93). Quienes realizan las labores pecuarias, de

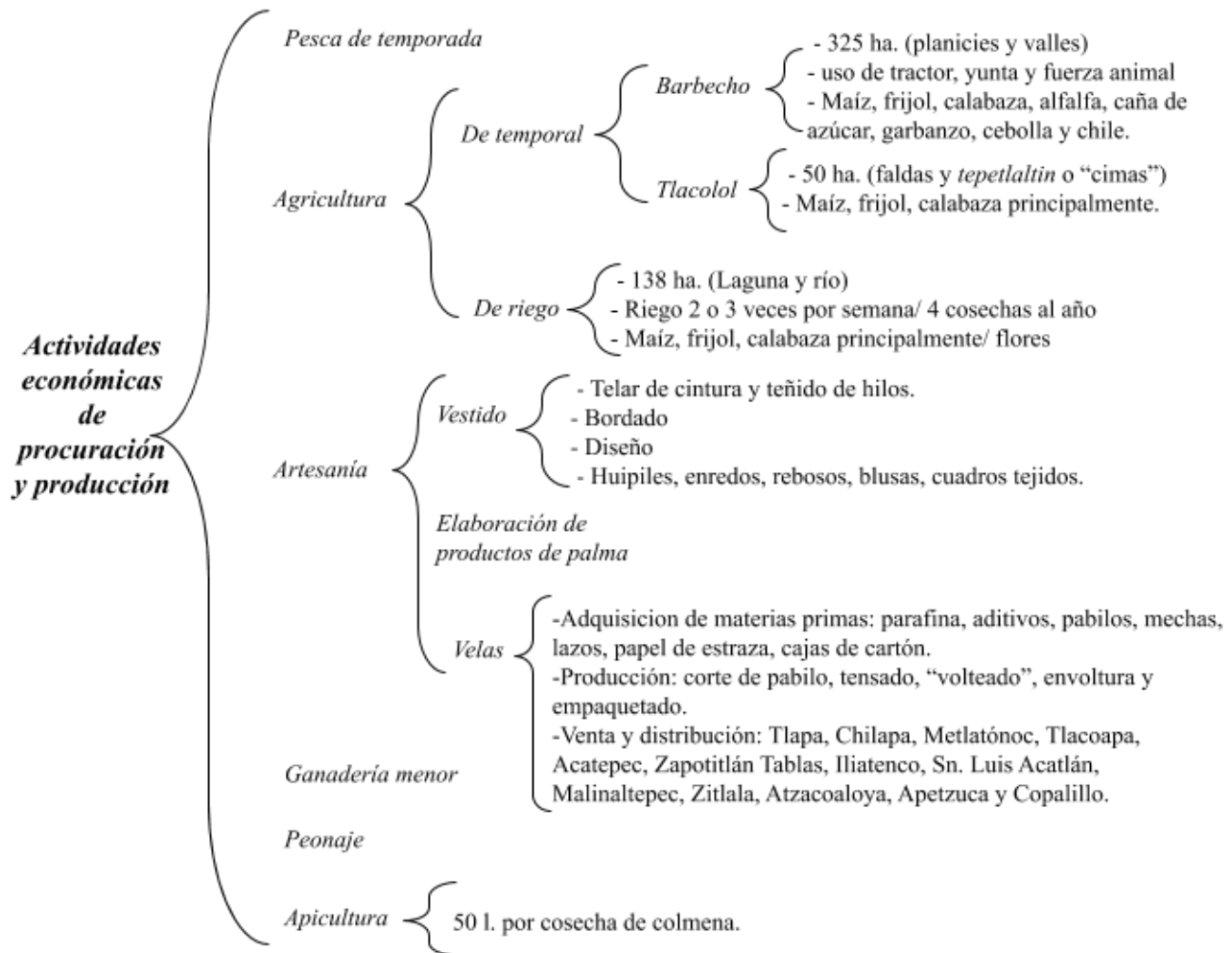


FIGURA 1.1. ESQUEMA DE ACTIVIDADES ECONÓMICAS

apicultura¹⁶, pesca¹⁷ y horticultura, así como de artesanía y elaboración de velas (*vis.* Díaz Vázquez, 2014), difícilmente se especializan en una sola actividad y contribuyen a procurar tanto el alimento, como la toma y retribución de la energía, al tiempo de establecer vínculos afectivos con las diversas entidades involucradas.

En Acatlán sólo se practica la ganadería menor, actividad que consta de la propiedad sobre algunos bovinos como vacas lecheras y bueyes destinados a la yunta, además de caprinos y ovinos destinados a la venta, al igual que equinos (caballos, burros y mulas) para las labores de carga. Existen tres zonas de pastoreo colectivo¹⁸, cada una con un calendario propio y que no dañe las zonas de siembra (Fig.1.2). Es de notar que el calendario ganadero corresponde al calendario agrícola, pues divide el tiempo en una temporada de lluvia y en otra de secas.

De diciembre a febrero, el ganado es concentrado en las faldas de pequeños cerros y en los valles aledaños a *Ostotitlan*, *Apatlako*, *Sakabolulko*, *Ateyokan*, *Tekalko* y Nejava; al llegar las primeras lluvias de marzo, se concentra el ganado en los terrenos al poniente. Los animales son concentrados aquí para que no retornen a invadir cualquiera de las áreas anteriores. Los montes quedan secos y no hay mayor

¹⁶ La apicultura o *kitekite neujkte* jamás ha sido una actividad tan relevante dado el lugar que históricamente se asignó a la producción de panela en esta localidad. Del mismo modo, la producción de cera de abeja nunca fue lo suficientemente alta, por lo cual cuando la población comenzó a especializarse en la manufactura de velas en el segundo cuarto del siglo pasado, se optó por recurrir a parafina comercializada en otras regiones. A la amenaza de sus depredadores naturales (hormigas, aves insectívoras y pequeños mamíferos) se le suman el incremento en el empleo de pesticidas sobre los árboles frutales y la frecuencia de condiciones climáticas adversas (huracanes, sequías y lluvias atípicas), lo que ha afectado las floraciones y por tanto, la vida misma de las abejas, ya que llegan a destruir a las cajas colmeneras. Cabe destacar que las abejas son fundamentales para la polinización de las flores, y de otra forma la subsistencia acateca no contaría con *sempoalxochiltl* o camote, por ejemplo, además de que las abejas contribuyen a enriquecer los ciclos productivos del monte. En Acatlán se producen hasta 5 litros de miel por cosecha de colmena y una parte es empleada como complemento local, mientras el resto se destina a la venta regional, lo cual implica un ingreso extra para las unidades domésticas, además del de la milpa.

¹⁷ En el caso de la pesca, se trata de una actividad que se encuentra en decadencia. Lamentablemente, los peces *xowilimej* comenzaron a desaparecer a finales de la década de los 60, cuando gente foránea entró a Acatlán sin pedir permiso e instalaron una máquina de pesca en las pozas de *Polankoitik* y *Tepatlaxtitlan*. Ello resultó en el ecocidio de la mayoría de la población de *xowilimej* y jamás se pudieron recuperar. A este evento le siguió la contaminación misma del río a causa del vertimiento de aguas residuales provenientes de Chilapa. Los habitantes reconocen que la cabecera municipal ha vertido sus aguas de manera sistemática en su parte del río, al cual le conocen como Nexapa. Este cruza Acatlán, desciende y atraviesa una parte de Zitlala y otro municipio adjunto, hasta desembocar en el Balsas, lo cual nos habla de una contaminación constante del río de una localidad a otra. Además de la contaminación, la perforación de pozos para riego en el río y la escasa precipitación pluvial, han contribuido a la desaparición de ajolotes y chileros, dejando la fauna restante que era comestible en problemas para su comercialización dada la toxicidad del agua en la que habitan, lo mismo ocurre con los alimentos cultivados en las milpas de riego. Ello ha implicado la casi completa ausencia de la pesca, dado que incluso el río tiene poca afluencia y el agua alcanza apenas para el riego, sin contar con la extinción de actores vitales en el eco-sistema, es decir, como co-habitantes de Acatlán y como propiciadores de una actividad económica, cuya existencia garantizaba la pervivencia de técnicas tradicionales de pesca, tipos de relación ecosófica para tratar con estos seres y el mantenimiento de los ciclos tróficos del resto de organismos que dependían de ellos; asimismo, las implicaciones culturales se expanden a la desaparición de alimentos de la dieta de temporada y por tanto, a la reducción de la oferta gastronómica local.

¹⁸ Actualmente hay tres zonas de pastoreo colectivo para unos 250 comuneros divididos en grupos de 30 o 40 personas, cada una con un calendario propio para no dañar las zonas de siembra. Si se cuida una porción de tierra desgastada y se promueve la reforestación, ello causará que las afectaciones en los cuerpos de agua sean menores, lo cual abonará al cuidado de los cultivos y garantizará el alimento, por tanto se asegurará la reproducción de las prácticas que nutren los conocimientos que han estado amenazados históricamente junto con sus bienes comunales.

pastura para alimento, además se dice que el *Weyetepetl* también tiene que descansar, para que los animales no le despellejen totalmente de sus “pieles” (Matías Alonso, 1997: 104).

En 2007 se dio un enfrentamiento entre el comité de ganaderos con las autoridades comunales por la ocupación de una porción de tierra ubicada en la parte baja y media-alta para pastoreo en el *Weyetepetl*, cerro donde la comunidad vive el momento más importante de su vida religiosa cada año.

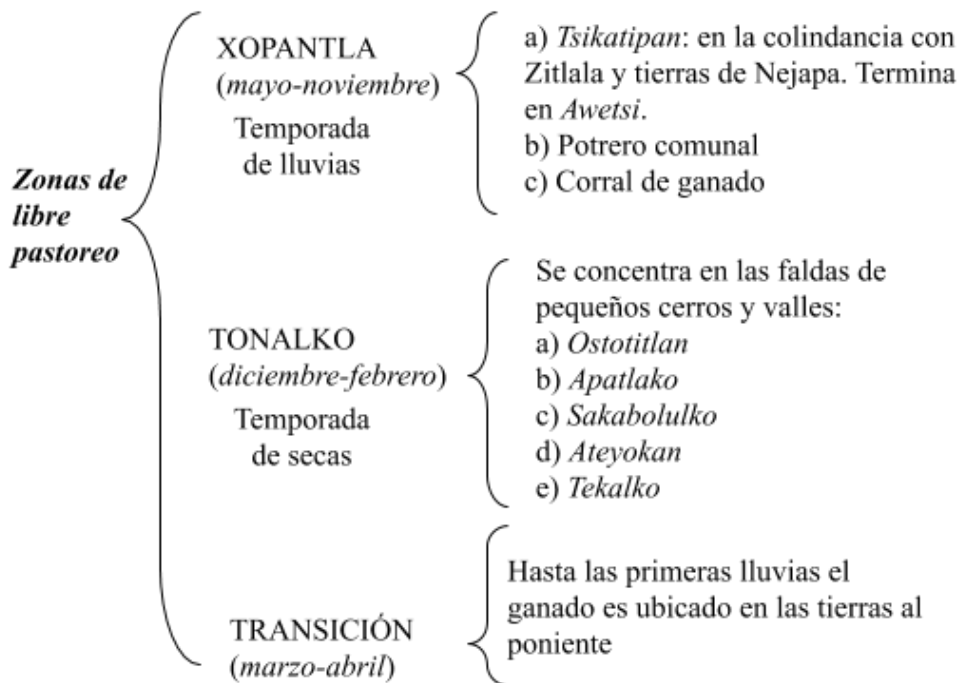


FIGURA 1.2. ESQUEMA DE ZONAS DE PASTOREO

Las tensiones comenzaron cuando se revisó el reglamento interno de la comunidad y se dio la aprobación del artículo 56 que prohibía las actividades de pastoreo en *Korralko* y en *Krusco* con el fin de recuperar las tierras en disputa para su conservación y reforestación de la selva caducifolia y encinos, pues las superficies se encuentran deforestadas, erosionadas y ello causa pérdida de tierras y la

disminución de los manantiales por la filtración de agua. Conservar los cuerpos de agua es fundamental en este sentido¹⁹.

Las principales fuentes de abasto son la laguna, el río Atempa, los manantiales de *Atskuintstintlan* y *Komujlian*, y los pozos de *Kolosapan*, pues mediante ellas se asegura la agricultura de riego, la cual es paralela a la de temporal. De haber dejado pasar el problema y perder estas porciones de tierras y agua, se habrían visto amenazadas las zonas de cultivo de riego de 10 huerteros cerca de *Atskuintsintlan*, manantial de aguas salobres con las que se irrigan 60 hectáreas de cultivos a lo largo de la ribera y que además suministran el agua para uso doméstico.

Anteriormente, la pesca²⁰ también se sincronizaba con la temporada de lluvias o *xopantla*, y con la de secas o *tonalko*. La pesca de *xopantla* solía comenzar tras las primeras lluvias entre mayo y junio, cuando al *tekosiris* o “cangrejo” del río se le veía a las orillas del pueblo, pues “él sabe que de quedarse puede ser arrastrado por la corriente” (Matías Alonso y Alegre, 1994: 92).

¹⁹ Pese a esta resolución, es muy difícil que todos los habitantes entiendan la magnitud del problema o deseen cooperar, por lo cual aunque se ha intentado procurar la reforestación de estas áreas, hasta ahora ha sido incompleta dada la falta de interés de quienes no realizan estas actividades. En la cima del *Weyetepetl* hay una planicie llena de hojarasca, árboles secos y en buena medida, basura en estado disperso. En el ascenso el 2 de mayo pude apreciar varios restos de empaques de frituras y botellas de plástico, este tipo de restos industriales dejados por los pobladores, forman parte del paisaje acateco en la actualidad. La gente reconoce el problema de la basura y la contaminación en la comunidad, ya que el relleno sanitario a las afueras del pueblo se encuentra desbordado y muchos todavía piensan que evitan contaminar el suelo al reunir los desechos y quemarlos en la parte trasera de sus viviendas, algo que la comisaría municipal ha comenzado a sancionar. En este tenor, en la asamblea previa a los días de Todos Santos y Fieles Difuntos de 2017, el Comité Pro-mejoramiento y Traslados de la localidad pegó un cartel afuera del auditorio municipal que decía: “Toda persona que sea sorprendida tirando basura en las orillas del pueblo será sancionado con la cantidad de \$500.00, y para las personas que son de afuera serán sancionados por las autoridades municipales. Y al interior del pueblo, se sancionará con la cantidad de \$200.00 a la persona que queme basura en su domicilio. Para todos los ciudadanos de Acatlán que radican en otros estados de la República Mexicana deben comisionar una persona que realice el aseo en la calle (domicilio) semanalmente o en su caso pagarán una cuota de \$100 mensuales por no realizar la limpieza en la parte que le corresponde (...) el Comisario Municipal anunciará en los aparatos de sonido para que la gente se notifique queda prohibido quemar basura en los hogares de cada uno”. Igualmente, el Comité se ha valido de las redes sociales de internet para dar difusión al mensaje y que jóvenes residentes y migrantes sean incluidos en la participación comunitaria. Así, la organización comunitaria busca sensibilizar al pueblo con respecto a los temas urgentes, como se notó en las celebraciones organizadas por la comisaría el 2 de mayo en 2017, donde fue muy notorio el control de la comisaría sobre los desperdicios en *Krusco*, al disponer grandes sacos de plástico grueso atados a la mayoría de los árboles circundantes al *teopantlajle*, destinados al almacenamiento de la basura y que terminaron al tope. Lo opuesto ocurrió el 3 de mayo en la loma de *Komujlian*, cuya organización es parte de las tareas del mayordomo saliente de la Santa Cruz. Al término de los festejos, la loma quedó tapizada de cartón, etiquetas y botellas de plástico y vidrio de refrescos y cerveza, así como muchos otros residuos.

²⁰ Matías Alonso y Alegre (*idem*) cuentan que cuando el río comenzaba a bajar, la gente esperaba en el borde con sus ayates colgados al cuello, o con sus chiquihuites, en orden de pescar *potetsintin* (“charales”), *papatlamej* (“peces anchos”), *xowilin* (“bagres”), chileros, ranas, *atepachimej* (“escarabajos acuáticos”) y *atepokamej*, así como *akolomej* (“alacranes de agua”) y *axolomej* (“ajolotes”). En pozas cercanas al río también se pescaba con el método del cuete de agua, a través del cual se ponía primero un anzuelo con tripas de gallina o cerdo, o chapulín, también maíz molido; una vez que los *potetsintin* o los *papatlamej* se hubieran acercado, se lanzaba el cuete, con lo que se mataba a los peces de manera instantánea. Mientras se recurría más al ayate para pescar *xowilimej* y *axolomej*, el *atlapextli* o red, era más socorrido para los peces pequeños. Se tejía con carrizo u otate y se armaba un encorralado con piedras pequeñas en partes del río sin tanta corriente, donde el agua no llegara más alto que la rodilla, para evitar que los peces se escaparan (Ibidem: 97).

1.3. Marco geohistórico

El pasado prehispánico de la región se remonta a las ocupaciones cohuixcas, una de las tribus nahuas que salieron desde Chicomoztoc (Diez y Yaschine, 1995: 40) y que eventualmente ocuparon Iguala, Tepecoacuilco, Chilapa y Tlapa para conformar Cohuixcatlalpan²¹, que significa “Frente a la serpiente”, asentamiento ubicado en la cuenca del río Tlapaneco y en parte del Alto Balsas.

Previo a la invasión española, la región ya había sido sometida por la Triple Alianza desde 1448, esto es importante mencionarlo en orden de visibilizar la manera en que históricamente, el ejercicio del sometimiento se ha dado sistemáticamente desde el siglo XV hasta la fecha.

Si bien la primera incursión mexicana a Cohuixcatlalpan aconteció durante el señorío a cargo de Izcóatl, no fue sino hasta el reinado de Moctezuma Ilhuicamina que los cohuixcas fueron sometidos y comenzaron a tributar sus recursos a Tenochtitlán. Bajo el mandato mexicano, Cohuixcatlalpan fue dividido en dos provincias tributarias: Tlalcozautitlán y Tepecoacuilco. En esta última se encontraba Chilapan²², localizada en el cerro llamado Chilapantepetl, a 3 km al este de la actual cabecera municipal.

1.3.1. Dominio español y surgimiento de Acatlán

En 1522, el capitán Gonzalo de Sandoval comenzó la subordinación de la región y a la llegada de los agustinos en 1533, se fundó oficialmente la ciudad de Chilapa (Hernández Jaimes, 1998, 24). Al instaurarse las “repúblicas de indios”, las únicas autoridades hispanas en la región fueron los frailes, lo cual les permitió reglamentar y organizar la vida de los pobladores. Dado que en 1537 un terremoto

²¹ Cohuixcatlalpan se componía de Tlalcozautitlán, Oztuma, Cuetzala, Ixcateopan, Teoxahualco, Pocteppec, Taxco, Tlaxmalac, Zumpango, Oapan, Temazolapan, Quiauhteopan y Chilapan.

²² Su topónimo significa “En o sobre el agua de chiles”. Fue fundada en 1582 por Texolo Tecuhtli, un capitán de Moctezuma, quien ordenó la construcción de una fortificación para defenderse de los yopes. Se ha referido que, a diferencia de Tlapa-Tlachinollan, pueblo que tardó en asimilar su condición de cautiverio por vivir tan sólo 36 años bajo el dominio mexicano, los cohuixcas de Chilapan naturalizaron su condición de guarnición militar ya que al haber nacido bajo su mandato se consideraban como una extensión de los mexicanos (Alfaro, 1998: 47).

destruyó el convento de Chilapa, los frailes fueron a vivir a Zitlala, desde donde se encargaron de difundir la doctrina en diferentes pueblos, entre ellos Acatlán²³ (Rubial, 1989; Sánchez Jiménez, 2012).

Las noticias más antiguas referentes a Acatlán, son de 1550, cuando la gente del pueblo tuvo un pleito con Zitlala por un llano que compartían para la agricultura (Hernández Jaimes, op. Cit. : 93); posteriormente, Díaz Vázquez (2003: 37-38) señala la existencia de un informe agustino de 1582 dirigido al Consejo de Indias, donde se hace referencia a un pueblo de nombre “Zacatlán” ubicado entre Chilapa y Zitlala con 242 familias.

Sin certeza de su fecha de fundación, se sabe que Acatlán fue una de las 6 congregaciones sujetas de Chilapa creadas entre mediados del siglo XVI y principios del XVII, como parte de las políticas de despojo de tierras y recursos, reorganización espacial y creación de nuevos asentamientos impuestas por la corona española, en orden de estructurar núcleos compactos y manejables económica, política y culturalmente (Von Wobeser, 1989: 16).

Según un mandato virreinal de noviembre de 1603, se sabe que la estancia de “San Juan Bautista de Acatlán” no fue congregada y fue adoctrinada por los agustinos de Zitlala hasta 1754, cuando la doctrina se traspasó al mando del clero secular.

No es posible determinar si Acatlán era un asentamiento previo a la estancia o si fue producto de ésta, ya que esta política fue promovida desde 1538 en la Nueva España y efectuada desde 1546 (Hernández Jaimes, op. Cit.: 25), cuatro años antes de la primera noticia de su existencia, aunque se puede inferir que el vínculo establecido con Zitlala data desde el siglo XVI y se caracteriza, además de la contigüidad, por compartir los catecismos y por una preocupación mutua en torno a sus tierras de cultivo.

²³ Bajo el reinado de Felipe II, entre 1591 y 1604, se inició la etapa de “congregaciones forzosas”, Como resultado de las políticas de congregación, la doctrina de los agustinos se dividió en dos sedes, Santiago Quechultenango y San Nicolás Zitlala. En el caso de Acatlán, la orden de 1603 dictaba que se quedaría en su mismo lugar (no fue congregado) y la doctrina sería impartida por un religioso de Zitlala (Maldonado León, 2013: 26-27; Rubi, 1993: 297-342). Al respecto, Gisela von Wobeser (1989: 16) explicó que “a los indios congregados se les otorgaron nuevas tierras y aguas alrededor del pueblo, despojándoseles de las que habían venido poseyendo”.

La incertidumbre sobre su origen ha llevado al padre Vital Alonso, ex-párroco del pueblo, a sugerir que los habitantes originarios no eran nativos de la región por poseer una marcada diferencia en el acento y pronunciación del náhuatl en comparación con el náhuatl de los pueblos vecinos ([*Así Somos*, 1994] Díaz Vázquez, 2003: 38) y en otra ocasión ha referido que:

“Este pueblo existe desde 1571 o 72, de acuerdo con el informe de los padres agustinos misioneros [consultado por Díaz] (...) en Acatlán hablamos un náhuatl muy especial, especial en sentido negativo, no hablamos como en Atzacoyaloya, Zitlala, Hueycantenango o Atliaca, en donde se habla mucho mejor el náhuatl (...) por eso nuestro pueblo no es de aquí, puede que hayamos sido un pueblo peregrino que se instaló acá y aprendió, según yo, un poco a la fuerza la lengua hablada acá y por eso aprendimos mal y seguimos hablando no tan correctamente. Corre la voz de que nuestro pueblo Acatlán, la gente no sea nativa acá, es un pueblo instalado, que viene, dicen, puede ser, de Zongolica (Veracruz), porque el náhuatl de Zongolica y el de Acatlán se medio parecen...” (Matías Alonso, “*Tochan*”. *Nuestro hogar*, 2012)

Conforme a la información recopilada por Jahzeel Aguilera a través de los relatos de los actuales pobladores, antes de que Acatlán estuviera sobre el valle, el asentamiento se encontraba en el cerro *Tekuansontlan* (“Cabello de fiera”), al sur del territorio, mismo que, algunos aseguran, sirvió de refugio durante la Revolución.

Hay quienes cuentan que hay todavía rastros del “pueblo viejo” y hoy es tratado como un “lugar sagrado” para la gente, pues muchos acuden a dejar ofrendas porque, pese a no tener certeza sobre cuándo vivieron allí, se mantiene en la memoria del pueblo como un lugar que habitaron y de dónde vienen. Aguilera (2016: 149-150) también menciona que hay quienes cuentan que al llegar a esta zona fueron a pedirle tierras a los de Zitlala y estos siendo egoístas, les dieron unas tierras cercanas a la laguna.

1.4. Entre la arqueohistoria y la cosmohistoria: la relación sociedad acateca-jaguar olmeca

En Acatlán actualmente se emplean *oselotl* y “tigre” indistintamente como sinónimos para designar a las especies jaguar (*panthera onca*), ocelote (*leopardus pardalis*) y tigrillo o margay (*Leopardus wiedii*), al que en esta localidad también llaman “miztli” o “champolillo”.

Estos félidos se presentan fusionados como un eslabón fundamental de su imaginario, pues brindan cohesión a sus esquemas prácticos, al implicarse tanto en las prácticas de auto-subsistencia (producción, consumo y reproducción), en la preservación ecológica, y en los procesos de auto/inter-subjetivación a través de la socialización colectiva, por nombrar unos cuantos aspectos únicamente.

Al preguntar a algunas personas sobre avistamientos de alguna de dichas especies, ninguno de los informantes afirmó haber tenido un encuentro con dichos animales, a excepción del maestro mascarero “Don Rey”, quien afirmó haber visto algún “champolillo” en su juventud. Resulta inevitable preguntarse por qué si los encuentros con estos felinos son realmente nulos, es que estos seres siguen siendo tan importantes, tanto en términos simbólicos como cosmológicos, para las sociedades indígenas y mestizas de esta región de Guerrero. Y más concretamente, ¿por qué *el jaguar*²⁴ es tan importante para la sociedad acateca? Una primera respuesta se puede obtener de su nexa con Ostotitlan.

La Montaña de Guerrero se caracteriza por asentamientos cuyos vestigios coinciden con el estilo olmeca.²⁵ En cada uno de estos sitios, *el jaguar* ha tenido un papel central al momento de proponer hipótesis sobre las prácticas sociales en las cuevas y su asociación con la agricultura en Mesoamérica. Ello lo constata el espacio de Ostotitlan, el cual alberga múltiples murales que datan del Preclásico Medio (Grove, 1969; 1970a; 1970b; Schmidt, 2003; 2004; 2007-2008), entre las cuales destaca la figura de un jaguar en la Pintura 1-d (figs. 1-k y 1-l) de la gruta norte.²⁶

En esta pintura rupestre se aprecia un personaje masculino de perfil con rasgos de estilo olmeca, parado detrás de lo que aparenta ser un jaguar erguido, cuya cola curva hacia el área púbica del personaje. Entre ambas figuras se extienden dos líneas, las cuales se han interpretado como el falo erecto de la figura masculina (Valverde 2005; Guzmán y Servín, 2005: 71; Maldonado, Barroso y Rosas, 2015; Martínez Ruíz, 2015: 17-19 y 2015: 88; Scarcia, 2013).

²⁴ Emplearé provisionalmente las cursivas sobre *el jaguar* como **entidad** —es decir, “que acontece”— que conglomeras las distintas acepciones emic aludidas tanto por la sociedad acateca (“oselotl”, “tlakaoselotl”, “tigre”, “champolillo”, “tekwan”), como las rescatadas por las interpretaciones arqueológicas y etnohistóricas (“ocelotl”, “tecuaní”, “Tepeyóllotl”, etc.) y así, distinguirlas concretamente del concepto zoológico-biológico respecto al felino, en cuanto **ser** orgánico —“que es”.

²⁵ Entre las que destacan la gruta de Juxtlahuaca, ubicada en el municipio de Quechultenango; el sitio de Cahuaziziqui en el municipio de Copanatoyac; el sitio de Teopantecuanitlan en la localidad de Tlacozahuitlán, municipio de Copalillo; Oxtotitlán, en Acatlán; y más actualmente, se ha descubierto la cueva de los Gobernadores de Techán (Gutiérrez y Pye, 2016; 76-83) en el cerro Tlacuilotzin, perteneciente al pueblo de Chiepetlán.

²⁶ Tras la conclusión en 2015 del proyecto, “Oxtotitlán, 12 años de esfuerzos compartidos”, a cargo de la restauradora Sandra Cruz Flores, comisionada por la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural del INAH, lugareños afirman que el lugar quedó ocupado un tiempo por sicarios, al menos hasta finales de 2016, cuando, aseguran, este espacio fue abandonado.

Matías (1997: 132-134) expresó que Ostotitlán es “Tlalocan de los olmecas”²⁷, la morada de los jaguares, el auténtico sitio del “Teopanocelotitlán”, el cual es considerado por los hijos del jaguar como un altar sagrado y el centro de invocación a las deidades agrarias. En este sentido, el vínculo entre la pintura 1-D y *Atsajtsilistle* parece evidente, dado que el jaguar no es un componente aislado.

Además de esta pintura, las demás expresiones dibujadas en las diversas grutas que conforman la cueva de Ostotitlan, disponen un escenario visual que activan un imaginario concreto, cuyas representaciones componen un campo semántico en torno la idea de “fertilidad”²⁸, sin contar con que coinciden con los planteamientos felinistas de los estudios olmequistas²⁹ iniciados por Saville (1929), encumbrados por Alfonso Caso y Miguel Covarrubias en 1942, y cuyo corolario fue el modelo propuesto por Joralemon respecto a las múltiples deidades que, en su hipótesis, habrían compuesto el cosmos olmeca.

²⁷ Según su análisis de El Señor de Las Limas, Peter D. Joralemon (1996: 53-54) planteó que el cosmos olmeca habría estado dividido en tres planos inmersos en el ciclo de transformaciones universales y representados por entidades divinas específicas. En el centro de esta arquitectura cósmica se habrían encontrado el dragón mítico (la tierra) que flotaba sobre el océano primordial, de cuyo cuerpo brotaban plantas, montañas que formaban su espalda, las cuales representaban la morada de las tempestades y demás fenómenos, mientras su boca constituía la entrada al Inframundo. Arriba de la dimensión terrestre se habría encontrado la bóveda celeste dominada por la figura ave-monstruo, probablemente un dios solar olmeca que además de haber derivado del principio del águila, se presentaba con características felinas y ofidias, y cuyo calor habría permitido la circulación de la energía por el cosmos y el crecimiento de las plantas. Debajo de la estructura cósmica se habría encontrado el reino de los muertos, dominado por la presencia del pez monstruo, que flotaba arriba del mar cósmico. Así, en su interpretación, los olmecas pudieron haber creído en dos monstruos, uno del cielo y otro de la tierra, mientras el plano terrestre habría estado sostenido en sus cuatro esquinas por atlantes. En esta cosmogonía, el encuentro de los ejes vertical y horizontal habría sido el punto de encuentro donde se habría resuelto la lucha cósmica de los principios opuestos, a través del cual los especialistas del culto habrían podido emprender su viaje para comunicarse con fuerzas divinas, por lo que el centro habría constituido un lugar de comunicación privilegiado entre las esferas del cosmos, un portón interdimensional que podría haber estado representado por un accidente geográfico natural (cuevas, montañas o fuentes) o por una solución creada artificialmente (Panico, op. Cit. . 91). En consonancia con Coe, Joralemon aseguró que la tradición mesoamericana estaba articulada mediante un principio dual que oponía al jaguar y a la serpiente, elementos que ya desde el Preclásico Medio habían sido figuradas, como se puede apreciar en los murales de Juxtlahuaca en Guerrero, en los relieves de Chalcatzingo y en las vasijas grabadas de Las Bocas. Con respecto al monstruo dragón de la tierra, Joralemon identificó que combinaba atributos de muchas especies de depredadores tropicales como el caimán, el sapo, el búho, el águila, el jaguar y la serpiente. De esta entidad se habrían originado los sustentos que habrían nutrido a los humanos y a todos los habitantes del cosmos, y al mismo tiempo, la gran boca de este ser sobrenatural, habría constituido el umbral mediante el cual los encargados del culto habrían podido comunicarse con el mundo subterráneo de los muertos.

²⁸ Este espacio consta de tres grutas, una al norte, otra al centro y otra al sur. Del grupo central destaca el Mural C-1, donde aparece un sujeto, usualmente interpretado como un gobernante, o un “chamán” con indumentaria de ave, que yace sobre lo que se ha interpretado como la cara de una serpiente, un jaguar o el monstruo de la tierra; en la gruta norte destaca la pintura 1-a, la cual se ha interpretado como una flor de cuatro pétalos con un rostro de perfil en el centro, mientras entre cada pétalo resaltan elementos circulares que han sido interpretados como chalchihuites; en la misma gruta se encuentra la pintura 1c, en la cual se representa una figura similar a un dragón, un reptil o una serpiente, a la cual Grove dio el nombre de “Cipactli”. Igualmente, la pintura 7, se ha interpretado como un rostro olmeca que porta una máscara de serpiente sobre la boca; finalmente en la gruta sur, destaca lo que Grove llamó “rostro de Tláloc” del grupo A. Es importante resaltar que no todas las pinturas de la cueva son de estilo olmeca, como ocurre con el denominado “rostro de Tláloc”, que sería posterior de acuerdo con los hallazgos de Paul Schmidt (2007-2008: 287).

²⁹ A través del trabajo de Francesco Panico (2006), se puede inferir cómo la academia construyó una tradición de interpretación arqueohistórica felinista que ponderó al jaguar como: a) figura totémica de la cual se puede extraer un tipo de filiación simbólica con la gente; b) filiación que probablemente resultó de una unión sexual entre una mujer —o un varón— y la deidad jaguar; c) la cual estableció el linaje de élites que se adjudicaron la autoridad por su parentesco con este numen, es decir, una “raza” de hombres-jaguar; d) cuyo nagual y/o animal compañero fue este animal; e) y cuyos poderes estaban simultáneamente relacionados con la dominación de la lluvia y el trueno, así como con la regeneración del maíz.

Ostotitlan es también uno de los lugares sagrados donde los jóvenes se inician previo al *Atsajtsilistle*, pues allí van a rendir *wentle* (ofrenda) a la cueva y en épocas pasadas, se ocupaba el espacio para la confección de la máscara. A estas grutas asisten incluso los “levantadores de sombra”, pues se trata de un espacio muy delicado por la alteridad que allí mora, y sin embargo positivo, al tratarse de un lugar de sanación.

Cuando se entra sin permiso y con la finalidad de usar el espacio para la distracción de los deberes o la diversión y el juego, muchos aseguran haberse topado con la figura de un hombre que les asusta. Un hombre de color rojo, que aseguran algunos jóvenes, podría ser el diablo, se aparece para asustarlos. Nontsin (21 años), asegura que hace mucho tiempo tras salir de clases en la secundaria, se le ocurrió a ella y a sus amigos comprar unas “caguamas” e ir a beberlas en las grutas.

Uno de sus compañeros se adentró de más en la cueva y regresó espantado. Nontsin cuenta que cuando intentó voltear a ver al joven, claramente vio una mano roja intentando tocar su rostro. Todos salieron huyendo de la cueva y ella asegura que ya abajo, alcanzó a divisar la figura de un hombre rojo regresando hacia el interior de la oscuridad.

En otro orden de ideas, este conjunto de grutas está situada a un costado del *Weyetepetl*, cerro donde toma lugar la fiesta de *Atsajtsilistle* y esta cueva sería la entrada a lo que han descrito como una laguna oculta dentro del cerro. Como se aprecia en los testimonios recopilados por Aguilera (ibidem: 108-109), el camino hacia la laguna no se le muestra a todas las personas. Así, “quienes han recorrido el camino mencionan que hay que recorrer un pasaje muy estrecho, pero una vez que termina, llegan a una bóveda amplia dentro de la cual está la laguna.”

Al preguntar sobre el significado de *el jaguar* para la sociedad acateca, las respuestas de la gente coincidieron en que descienden de él, tal y como se representa en la cueva, donde “se representa la unión sexual entre el tigre y el hombre”. En los escritos de cronistas, intelectuales y científicos sociales oriundos de esta localidad abunda la misma explicación (Calles, 1994: 105; Matías Alonso, 1997: 131-133; Palemón, 2015: 73-74), aunque suelen tomar en cuenta y mezclar tanto la raigambre olmeca, como la nahua mexicana.

Hay gente de Acatlán que refiere que *el jaguar olmeca* es su ancestro, una entidad originaria de la cual descienden pero que no es per se un dios. Descienden de él porque en algún momento del pasado mítico, el jaguar copuló con el hombre y del mismo modo, tampoco se cuestionan el sexo de esta entidad; también afirman que es el nagual de toda la comunidad, pues es el protector de las milpas y del territorio.

Finalmente, pareciera que este *jaguar* expresa el máximo ideal humano a alcanzar, es decir, los valores ético-morales aspirados por cada miembro de esta sociedad. Se busca especialmente que los varones *se conviertan en él*, de lo que puede inferirse una condición ontológica de “llegar-a-ser” en el mundo, respecto a un horizonte de vida. En palabras del cronista acateco Ramón Calles:

“El rugido del *océlotl* invita a prepararse; hace necesario el ejercicio para las duras faenas que pronto se iniciarán en la agricultura temporalera, estas fechas corresponden “a las primicias del maíz o fiesta de siete culebra”, *chicome-cóatl* (...) El tigre zitlalteco no representa al *océlotl*, o jaguar olmeca, se parece e imita más a los caballeros tigres (...) su pelea es campal, todos contra todos. (...) Los comuneros en cambio, tienen sus ritos y saben, aunque a medias, que están reconstruyendo las hazañas de sus héroes y dioses quienes existieron desde tiempos inmemoriales. Ese recuerdo y la sabiduría heredada durante siglos, es lo que los hace transformarse y tomar la figura de un jaguar u *océlotl*, para entrar en un ambiente real de máscaras, el hombre desdoblándose en un segundo (su nagual)... pero esta metamorfosis es para atraer la lluvia, favorecer la salida del Sol, tener buena cosecha, estar sano y alegre...”³⁰ (Calles, 1994: 105-106)

La fundamentación de su origen como hijos del “jaguar olmeca” es visible en la indumentaria empleada por los *tlakaoselomej* para combatir, quienes conciben el cinturón de ixtle que portan como *meyakotl* o “cordel de vida”, el cual establece la analogía entre cordón umbilical y la cola del jaguar de la pintura que se extiende hacia el vientre del personaje con el falo erecto detallado en la gruta norte (Matías Alonso, *ibidem*: 151; Díaz Vázquez, 2003: 90).

³⁰ Los puntos suspensivos son míos.

Tal exposición orilla a afirmar que la cueva de Ostotitlan es un *actor*³¹ —en el sentido que Bruno Latour dota al término, más que desde una óptica perspectivista— determinante para entender la realidad acateca. Me atrevo a decir que la particularidad de convivir con esta cueva proporciona cohesión a su cosmología y por tanto, también fundamenta la especificidad de su esquema de praxis en lo que refiere a cómo se articula su visión del mundo y sus interacciones con *el jaguar*, en contraste con cómo ocurre en otras localidades de la región.

Ahora bien, respecto a la relación ancestral con *el jaguar* cabe hacer una precisión de términos. Se sabe que Caso³² y Covarrubias propusieron la categoría “animal totémico” y ello se debe a la aceptación que los postulados de Durkheim [(1912) 1982] —y los previos a los suyos—, tuvieron a la hora de explicar el culto a los ancestros y la utilización de nombres y emblemas afincados en significantes vivos (animales y vegetales, principalmente). Dichos modelos establecieron así una relación de filiación totémica entre el jaguar y los hombres.

Tal y como advirtió posteriormente Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje* (1964), el “totemismo” no es ni institución, ni un rasgo etnográfico, sino un fenómeno a través del cual se clasifica y ordena el mundo, donde se establecen correlaciones formales de homologías en dos series: una cuyas categorías se hallan adscritas al orden “naturaleza” y otra cuyas adscripciones se reifican en la sociedad, es decir, en un grupo cultural. De esta forma, la ligazón de estas series explica la identificación clánica con un tótem y también las relaciones exogámicas.

En síntesis, nos dice Ramírez Almaraz (2011: 34), el sentido del totemismo está afincado en ciertas modalidades de los sistemas de parentesco, cuyas reglas de filiación y matrimoniales deben estar estrechamente conectadas a la relación que dentro del sistema se tiene con las diversas especies que conforman el entorno ambiental. Se trata así de una designación de carácter hereditario donde se

³¹ Bruno Latour (2008: 73, 81-82) define al *actor* como componente de un conjunto de asociaciones, no es fuente de la acción, sino el blanco móvil de una enorme cantidad de entidades que convergen hacia él. Significa que nunca está claro quién y qué está actuando cuando se actúa; es decir, *actor* es una fuente de incertidumbre que llena al mundo de agencias, las cuales, pese a carecer de figuración, dejan un rastro, pues transforman un estado de cosas.

³² Caso (1960) concebía el totemismo como una fase de la organización social universal, más que un sistema religioso. Como advierte Ramírez Almaraz (2011), el empleo del término totemismo prevaleció en la antropología mexicana durante la primera mitad del siglo XX y sigue produciendo escritos sobre el tema, sin embargo, el concepto de tótem se ha empleado con poco rigor.

clasifica y organiza simultáneamente la sociedad y el mundo a través del parentesco, ello con el objetivo de consolidar la unión entre los miembros de los clanes:

“...entenderemos como totemismo: Cuando una determinada sociedad se divide en distintos grupos, de los cuales cada uno adopte un diferente nombre, tomado este de las especies animales, vegetales (o parte de ellas), de los elementos y fenómenos de la naturaleza del medio ambiente que los rodean y de los objetos manufacturados que forman parte de su cultura material.” (Ramírez Almaraz, *ibidem*: 69-70)

Sin duda, el empleo de la categoría totemismo ha supuesto una confusión terminológica entre la denominación zoológica y el zoomorfismo, pero más todavía entre dos fenómenos extendidos en Mesoamérica: el nagualismo y el tonalismo. De tal forma que el totemismo sirvió como “comodín” a la hora de explicar tales paradigmas en diversas interpretaciones etnohistóricas, como es el popular análisis de Rojas González [(1944) 1998] sobre el carácter totémico de la organización militar mexicana.

En el caso de Acatlán —como en el resto de grupos nahuas del área cultural mesoamericana— el totemismo es una práctica ausente, puesto que la organización del parentesco no se estructura mediante patrones clánicos, ni tampoco hay grupos de parentesco que adopten su patronímico con base en una serie coherente y sistematizada afincada en las especies del entorno, es decir, no hay justificación científica para sostener que el jaguar es en ningún caso un animal totémico.

Este hecho implica que recordemos cuando Geertz (2003: 28) señaló que “los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones [las de los nativos] y por añadidura interpretaciones de segundo y tercer orden [las del etnógrafo], por tanto son ficciones en el sentido de que son algo “hecho”, “formado”, “compuesto” —que es la significación de *fictio*—, no necesariamente falsas o inefectivas...” Ante ello, parece inevitable cuestionarse cuál es aquí la interpretación de primer orden, cuando se trata efectivamente de un falso dilema.

¿Significa esto que la academia inventó, mediante sus interpretaciones, la discursividad —y por tanto, el imaginario— en torno al jaguar en las sociedades indígenas contemporáneas? En orden de contestar a tal cuestionamiento, rescataremos de Foucault (2004: 30, 41-44) el planteamiento sobre cómo la

producción del discurso es controlada por una red de instituciones mediante procedimientos, como son las funciones “autor”, “sociedades de discurso” y “doctrina”.

1. el principio “autor” es la agrupación del discurso en cuanto unidad, origen de las significaciones y foco de coherencia;
2. mientras que la función “sociedades de discurso” tiene por cometido conservar, producir discursos y conocimientos, hacerlos circular en un espacio cerrado, donde se protegen y conservan debido a ejercicios de memoria.
3. Finalmente las “doctrinas”, dice Foucault, constituyen lo opuesto a la función anterior, pues tienden a la difusión, la puesta en común de un solo y mismo discurso, cuya condición de posibilidad es el reconocimiento y aceptación de la misma verdad.

En este caso de análisis, es de notar que las sociedades de discurso y las doctrinas se hallan como funciones diluidas y ambiguas. La academia ha funcionado con la difusión doctrinaria respecto a sus interpretaciones arqueohistóricas sobre el jaguar —especialmente al proyectar sus interpretaciones sobre vestigios arqueológicos, que a su vez son socializados y (re)semantizados por las sociedades indígenas contemporáneas—, pero que en su propio sistema interno institucionalizado, ha actuado como sociedad de discurso, donde las conjeturas han sido igualmente conservadas y reproducidas en las interpretaciones etnográficas.

De ninguna manera considero que la academia haya inventado tal discursividad, en todo caso podría tratarse de la construcción colectiva de procesos de intersubjetivación —dado que la interpretación que los pobladores de Acatlán dan a su relación con el jaguar contiene de elementos muy similares—, mismos que ésta, desde su lugar de enunciación, ha contribuido a institucionalizar dentro y fuera de los márgenes del imaginario local.

Pero entonces ¿cómo se puede entender dicha ancestralidad originaria? La interrogante podría resolverse, aunque sea de manera siempre-parcial, al analizar las dos significaciones del “jaguar olmeca”, que sólo en apariencia son diametralmente opuestas. Desarrollaremos tal empresa mediante el método de las equivocaciones controladas propuesta por Eduardo Viveiros de Castro, de tal suerte que

por un lado se tiene la significación propuesta (y hasta cierto punto impuesta) por la academia³³ y por el otro, la establecida por la sociedad acateca en la configuración de su esquema práctico, la cual nos interesa.

En orden de entender qué involucra la equivocación controlada³⁴, resulta importante partir de lo planteado por este investigador, quien se cuestiona “¿qué sucede si la disparidad entre los sentidos del antropólogo y del nativo (lejos de neutralizada por tal equivalencia) fuese internalizada, introducida en ambos discursos, y de este modo potencializada?” [Viveiros de Castro, 2016 (2002): 35].

La equivocación controlada nos permite dimensionar el problema epistemológico sobre cómo la comprensión del *otro* es parcial porque es equivocada. Isabel Martínez Ramírez (2014: 51) reconoce el valor heurístico del método, en tanto que “es posible realizar traducciones fundamentadas en malos entendidos, antes que en sinónimos” y de hecho lo hacemos, entablamos vínculos simétricos y asimétricos entre colectividades en un espacio inconmensurable de malentendidos y plurivocalidad de perspectivas.

La traducción, dice Martínez, nos permite ubicar la distinción ontológica que habitamos y que por tanto, nos afirma que no hablamos de lo mismo. En este sentido y recuperando el pensamiento de Roy Wagner [(1975) citado en Martínez, *ibidem*: 54], expresa que la traducción refiere a un proceso recursivo, una relación de co-invencción entre —por lo menos— dos posiciones móviles entre sí y que durante sus tránsitos, transforman los elementos, co-crean los vínculos. De tal suerte que las teorías

³³ Esta consiste en un conjunto de atributos ajenos a la conciencia racional científica, que se encuentran presentes en los rasgos analizados en la iconografía de estilo olmeca. Tales atributos llenan de sentido las interpretaciones sobre el otro mesoamericano, en la reconstrucción de cómo pudo haber sido su religión, su gobierno, su concepción cosmológica y su vínculo con el medio ambiente, en contraste con lo que hoy sobrevive a plena vista en las prácticas de ese otro mesoamericano contemporáneo. Por tanto, para la academia el jaguar olmeca es un eslabón histórico dentro del estudio de las culturas precolombinas. Sin embargo, cabe resaltar que la definición académica es mutable y por ello, no es monolítica, pues a la par que se desarrollan nuevas hipótesis respecto al problema de investigación, la misma definición se amplía y ensancha sus marcos de operatividad.

³⁴ El planteamiento se puede sintetizar en la siguiente cita: “El antropólogo conoce *de iure* al nativo, aunque pueda desconocerlo *de facto*. Cuando se va del nativo al antropólogo, se da lo contrario: aunque él conozca *de facto* al antropólogo (frecuentemente mejor de lo que éste lo conoce a él), no lo conoce *de iure*, pues el nativo no es, justamente, antropólogo como el antropólogo. (...) ... tampoco se trata de condenar el juego clásico por producir resultados subjetivamente falseados, al no reconocerle al nativo su condición de Sujeto: al observarlo con una mirada distanciada y carente de empatía, construirlo como un objeto exótico, disminuirlo como un primitivo no contemporáneo al observador, negarle el derecho humano a la interlocución —ya conocemos la letanía—. Nada de eso. Pienso que todo lo contrario, es precisamente porque el antropólogo toma al nativo muy fácilmente como otro sujeto que él no puede ver como un sujeto otro, como una figura del Otro* que, antes de ser sujeto u objeto, es la expresión de un mundo posible. Es por no aceptar la condición de ‘no-sujeto’ (en el sentido de otro diferente al sujeto) del nativo, que el antropólogo introduce su camuflada ventaja de derecho bajo la apariencia de una proclamada igualdad de hecho con el nativo. Él sabe demasiado sobre el nativo desde antes del inicio de la partida del juego; él predefine y circunscribe los mundos posibles expresados por ese Otro; la alteridad del Otro fue radicalmente separada de su capacidad de alteración. El auténtico animista es el antropólogo, y la observación participante es la verdadera (o sea, falsa) participación primitiva.” (Viveiros de Castro, *ibidem*: 36, 37-38)

antropológicas, las explicaciones, son co-creadas por los sujetos individuales o colectivos quienes participaron repulsivamente en la invención.

En este tenor, el sentido que este pueblo ha dado a tal figura se enmarca en una concepción cosmo-histórica que toma como base explicaciones similares y equivalentes a las versiones autorales y oficiales de la historia, para escindirse y dar cabida a su propia historicidad. Federico Navarrete ha definido cosmo-historia como:

“una forma de concebir las historicidades humanas como un conjunto de realidades plurales e irreductiblemente diversas que se suman y combinan, dialogan y entran en conflicto, pero no se integran en un solo conjunto (...) su premisa es que la historia del mundo no es única, sino es la suma siempre cambiante de las historias de los múltiples mundos sionaturales construidos por los humanos en cada continente.” (Navarrete, 2016b: 1, 15).

Según tal sentido, dicha elaboración cosmo-histórica nos impulsa a la equivocación controlada y conformaría en sí misma su propia voluntad de verdad, aquella donde la **entidad** jaguar con la cual se establece un tipo de filiación y linaje como el representado en la pintura 1-D de Ostotitlan, posee la subjetividad propia del “autor”. Es decir, que no se trata solo de una función objetiva y clasificatoria sobre un discurso abstracto, como ocurriría con el totemismo y su ordenamiento sobre la organización colectiva y sobre el cosmos, sino más bien, de la posición co-autoral que un **ente** viviente, **agente** (y probablemente “humano”), toma por sí misma para contribuir con la **gente** en la generación del discurso identitario, afincado en su propia historia sobre el origen de Acatlán.

Por ello, dado que hay quienes reafirman su relación de filiación, su linaje, su ancestralidad originaria de esta copulación entre dos entes con corporeidades organizadas, aunque con fisicalidades distintas entre sí, de los cuales provienen y también reafirman el desdoblamiento de dicha entidad en nagual, se torna urgente encontrar otra posibilidad analítica que nos explique, ontológicamente hablando, en qué consisten dichos argumentos más allá del totemismo.

Al respecto, la propuesta de Philippe Descola (2013) sobre las ontologías fundamentales proporciona una herramienta útil para tales efectos. Quizá, se pueda alcanzar una aproximación en la intersección de lo que denomina animismo y analogismo, donde el primero provee de disposiciones “humanas” y atributos sociales a las cosas del mundo, es decir, continuidad de interioridades entre un “humano” y un “no-humano” (entre actores y actantes, según la terminología de Bruno Latour) pese a la diferencia de corporeidades físicas.

Por su parte, el analogismo es "un modo de identificación que divide toda la colección de seres vivientes en una multiplicidad de esencias, formas y sustancias separadas por pequeñas distinciones." (Descola, 2013: 102)

Esta ontología se caracteriza por correlaciones y correspondencias entre, por ejemplo, macrocosmos y microcosmos. De esta manera, la analogía es el resultado o consecuencia de tales correlaciones, las mismas que se basan en las condiciones de posibilidad para detectar similitudes entre cosas y juntar lo que previamente o aparentemente estaba separado. A través de este recurso se tejen elementos heterogéneos en una red de afinidades y atracciones significativas provistas de una apariencia de continuidad.

Mediante el empleo de tales conceptualizaciones podríamos sugerir que las relaciones afirmadas entre la sociedad acateca y el jaguar podrían afincarse en las corporeidades. No en el cuerpo en cuanto categoría biocultural delimitada por la razón occidental —como ya referimos en la introducción de este trabajo—, sino en la equivocación controlada que nos permite comprender las posibilidades lógicas que hermanan dos composiciones físicas opuestas, a través de un vínculo inmanente de carácter discreto.

Y ¿cuál sería la naturaleza de dicho nexo entre interioridades? ¿Qué las estaría constituyendo y cómo se estarían relacionando con el funcionamiento del mundo? ¿Cómo estarían dotando de su sentido político al ordenamiento de ese mundo validado cosmohistóricamente? Es decir, ¿cómo una fisicalidad radical, como la de este “jaguar olmeca”, podría ser co-autor del mundo?

El planteamiento sobre la continuidad entre interioridades hermanadas no es descabellado, aunque nos implica andar a tientas, de justamente controlar la equivocación y reconocer que nuestro caso se trata de una interpretación aún en ciernes, cuya finalidad es que devenga en una hipótesis de cara a un trabajo futuro que se base en una recolección más amplia de información en campo.

Tras tomar lo anterior en cuenta, Aparecida Vilaça (2002: 347) ha llamado la atención sobre los estudiosos del parentesco, al realizar sus estudios desde la óptica genealógica, lamentablemente no han podido dar explicación al parentesco con entidades no-humanas. Como ha enfatizado al recuperar otras etnografías, la procreación biológica no asegura el parentesco del hijo, no porque la paternidad y la maternidad, en su carácter biológico y social, no pudieran ser reconocidas, sino porque gracias al estudio de la matrilinealidad, sabemos que la relación de genitura no necesariamente establece el reconocimiento de una parentalidad institucionalizada, ni les otorga obligación en una posición social.

Al analizar el caso de los Wari, Vilaça (ibidem: 348-350) critica cómo el estudio del parentesco genealógico es tan solo la punta del iceberg de un paradigma corporal, donde el cuerpo no es naturalmente dado, sino fabricado según las concepciones nativas del cuerpo.

Por tanto, en el caso del jaguar olmeca y el pueblo acateco, el parentesco no es biológico, ni se afina en la organización matrimonial, sino que está fundamentado en la *consustancialidad*. Ésta, más allá de la carga genética y genealógica hallada en la sangre o en los fluidos corporales que posibilitan el nacimiento de una nueva entidad, se trata de una relacionalidad (“*relatedness*”) establecida por la comensalidad, el cuidado mutuo y el deseo de convertirse en pariente.

Es decir, el parentesco consustancial ataría a los pobladores con *el jaguar olmeca* por el parecido, la analogía, la paridad, la simetría y la similitud interna con él, pues poseerían la misma sustancia corporal, al comer lo mismo y por ello su composición anímica sería análoga; se estarían cuidando, alimentando y protegiendo unos a otros. Finalmente, esta sustancia que les compondría relacionalmente les impelería a tomarse como análogos, a que en el deseo que les emparenta, pudieran devenir su propio antepasado. Surgen así nuevas preguntas sobre esta posible consustancialidad entre el jaguar y el hombre, mismas que intentaremos delinear más adelante.

1.5. Las “batallas rituales” antiguas y modernas en el área mesoamericana

Una mención breve merecen los enfrentamientos agónicos entre las sociedades mesoamericanas de la antigüedad, mismos que han sido ampliamente estudiados (*vis.* López Austin, 1967; Baudez, 2011, 2012 y 2013; Bueno, 2009; Brylak, 2011).

En su estudio de los relieves zapotecos del Preclásico tardío hallados en Dainzú, Oaxaca, Heather Orr (2003) ha intentado demostrar la existencia de batallas rituales de tipo pugilístico en Mesoamérica. Según su interpretación, los combatientes de Dainzú realizaban ceremonias de petición de lluvia y culto a la montaña, donde combatían con cascos-máscaras y realizaban un tipo de *handball* donde se lanzaban bolas de piedra o madera, en una forma estilizada del juego de pelota.

En contraste, para Karl Taube y Mark Zender (2009: 162) estas bolas se usaban como manoplas para llevar a cabo batallas afines a las pigmaquias (fig. 1-m), las cuales eran atadas a sus puños con conchas de mar. En su criterio, las primeras representaciones de una actividad pugilista en Mesoamérica se pueden encontrar en la cerámica maya del Clásico, recuperada en Lubaantun, Belice.

Ello los concluye a pensar que el antecedente más antiguo de la presencia de combates de este tipo, se halla en las expresiones líricas olmecas del Preclásico Temprano y del Preclásico Medio, como es la figura atribuida a una deidad pluvial con rasgos de jaguar, con un par de nudilleras, perteneciente al Monumento 10 de San Lorenzo, Veracruz, el cual data del año 1000 a.C..

Respecto al periodo Posclásico, Claude Baudez (2013: 43) ha notado que además de las guerras floridas y el juego de pelota, se llevaban a cabo batallas rituales, de las cuales él distingue tres tipos: los combates a muerte, los combates amañados o sacrificios gladiatorios y los combates fingidos. Las batallas rituales diferían de las guerras por darse únicamente entre miembros de una sola comunidad, quienes luchaban a muerte. Se constituían en bandos y eran anónimos debido al uso de máscaras y vestimentas idénticas.

Similar a la situación de las ciudades-Estado griegas, donde la monopolización y el control institucional de la violencia física llevó a crear juegos de competición como el *pancracio* y la

pigmaquia, como preparación y entrenamiento para la guerra (Elias, 1992: 164, 170-171), en el Estado mexica, los hombres jóvenes se entrenaban en el *telpochcalli*, donde un veterano de guerra les adiestraba en el manejo de las armas y eventualmente se incorporaban al ejército mexica (Bueno, 2009: 193).

Los guerreros de elite mexicas se especializaban en los combates cuerpo a cuerpo y en el uso del *macuáhuatl*. Según su número de cautivos de guerra se les dotaba de un nombre; como ejemplo está el llamado *ocelotl*, soldado que recibía tal denominación por haber capturado a cuatro enemigos y cuya indumentaria asemejaba al jaguar (Bueno, ibidem: 194). Junto a los *cuacuauhtin* (“guerreros águila”), los *ocelome* (“guerreros jaguar”) tomaban lugar en el sacrificio gladiatorio o rapamiento de la veintena *Tlacaxipehualiztli* en honor a la deidad Xipe-Totec, en la cual el cautivo devenía *ixiptla* de esta divinidad y moría en una lucha a muerte con estos guerreros.

Además de los sacrificios gladiatorios, existían otros juegos igualmente considerados batallas rituales, mismos que han sido analizados ampliamente por Agnieszka Brylak (2011). En su estudio da cuenta de actividades lúdicas como las carreras acontecidas en las veintenas *Toxcatl*, *Xocotl Huetzi*, *Ochpaniztli* y *Panquetzaliztli*.

Entre las llamadas “escaramuzas fingidas”, están las que acontecían durante *Tlacaxipehualiztli* y explica Brylak (ibidem: 131), se trataba de unas luchas teatralizadas donde se combinaba rivalidad, el disfraz y el simulacro. En ellas se enfrentaban dos bandos antagónicos con armas inofensivas y la agresividad estaba controlada, pues el peligro de lesión o muerte era bajo.

Otros combates similares eran los *zonecalli* o “escaramuza blanda”. Éstas se llevaban a cabo entre mujeres durante *Ochpaniztli*, donde combatían médicas, parteras, *ahuianime* y anicanas. Se dividían en dos bandos y se atacaban tirando plantas, cañas, flores, papeles, bolas de hierba *pachtli*, pencas de tunas y *sempoalxochitl* (Brylak, ibidem: 132).

Brylak (ibidem: 121, 138) concluye que si bien todas estas expresiones formaban parte de complejos rituales y eran en sí mismos rituales, no se les puede clasificar exclusivamente como expresiones

religiosas, pues al mismo tiempo poseían un carácter dramático y artístico, en el que plasmaban el comportamiento bélico real.

Tras abordar los combates antiguos y lo que de ellos se ha escrito a grandes rasgos, notamos ciertas coincidencias y diferencias con los combates modernos. En la actualidad se sabe de la existencia de varias batallas rituales orquestadas por las sociedades indígenas, las cuales suelen tomar lugar en algún marco festivo determinado impregnado tanto por la religiosidad popular y la influencia colonial, como por las concepciones supervivientes.

Se sabe de las “guerras de naranjas” que toman lugar en el municipio de Alfajayucan, en la región del Valle del Mezquital, Hidalgo, donde la gente de las localidades otomí de Xamagé, El Espíritu, Boxthó, San Antonio Corrales y San Pablo, participan en el Carnaval y llevan a cabo una melé donde se lanzan naranjas³⁵. Las escaramuzas están agrupadas por rubros: los niños se lanzan huevos con confeti, las mujeres se avientan mandarinas y los varones se tiran naranjas, ello con el propósito de que haya un buen año agrícola.

Otra batalla ritual de la cual se tiene registro es el *xhupa porrazo zapoteco*, el cual toma lugar en el Istmo de Tehuantepec. Se realizan torneos donde participan Juchitán, Ixtepec, Tehuantepec e Ixtantepec. De acuerdo con Cristian Pineda (2011), cada competidor sujeta a su oponente con una faja o ceñidor y se busca maniobrar hasta derribarlo y hacerlo tocar el suelo con la espalda, no está permitido usar las piernas para derribar al contrincante.

Muy similar al porrazo es el *najarapuami*, la lucha que llevan a cabo los rarámuris durante Semana Santa. Las luchas pueden darse en la modalidad “brazo partido” en donde ambos oponentes se abrazan del cuerpo uniendo las manos por la espalda del contrincante, o bien en la modalidad “cogidos de la faja”. La premisa es derribar al oponente o levantarlo por los aires y hacerlo caer (Acuña, 2007: 389-390).

En el área Centro-Montaña de Guerrero, encontramos otros combates que toman lugar como parte del

³⁵ Cabe resaltar que en Ivrea, al norte de Italia, toman lugar también batallas de naranjas cada Miércoles de Ceniza, durante el Histórico Carnaval de esta ciudad.

complejo ritual de petición de lluvia extendido por la región. Gregorio Serafino (2014:10) nos habla de la existencia del “baile de la cabeza de chivo” en la localidad de San Pedro Petlacala, en el municipio de Tlapa, donde se acostumbra inmolar a un chivo. Al animal se le desolla y tanto su cabeza como su piel son puestas a secar bajo el sol, mientras su carne es puesta bajo tierra para ser preparado en barbacoa con unas brasas ardientes.

Al poco tiempo da inicio el “baile de la cabeza de chivo”, un ritual donde el especialista ritual entrega la cabeza del chivo inmolido a un joven y la piel del animal a un hombre viejo, mismas que visten una vez que comienza a tocar la banda sus instrumentos de cuerda y viento; esta danza implica al mismo tiempo un combate peligroso en el cual el contendiente joven intenta cornear al viejo, quien es un hombre de autoridad en el pueblo.

Este baile parece asemejarse a la danza de los *pukes* que toma lugar en la Ciénega de Zacapú, Michoacán, en las localidades p’urhépecha de Azajo, Coeneo, Tzipiajo, Naranja y Tiríndaro. *Pukes* viene de *p’ukiecha*, que significa “puma”, sin embargo visten una máscara confeccionada con la piel y cornamenta de un venado. En un momento de la danza, los participantes se toman de los brazos en parejas e intentan cornearse al entrechocar sus cuernos de venado (Martínez de la Rosa, 2012: 227-228; Martínez Ayala, 2013: 112-113).

En Chilpancingo acontecen los “porrazos de tigre” (fig. 1-n) como culminación del Paseo del Pendón, el cual toma lugar en la plaza de toros “Belisario Arteaga” el 8 de diciembre y forma parte de la Feria de Chilpancingo, San Mateo, Navidad y Año nuevo. Estos combates cuales consisten en una lucha cuerpo a cuerpo entre hombres ataviados de jaguar.

Los “porrazos de tigre” encuentran su acepción más tradicional en Tixtla (fig. 1-o), municipio del centro de Guerrero, los días 2 y 3 de mayo, como parte del complejo festivo de la petición de lluvias. Los participantes emplean un pantalón amarillo con anillos negros que semejan a las rosetas del jaguar, además de una máscara de tela que sigue la misma tendencia félida y sirve para cubrir el rostro del participante.

Igual que el resto de porrazos mencionados, estas actividades se llevan a cabo por pancraciastas, cuyo

estilo de lucha es similar al del antiguo pancracio griego, a la lucha grecorromana moderna y a la gama de luchas asiáticas cuerpo a cuerpo, como son el *malla-yuddha*, el *mukna* y el *kushti* moderno de la India, o el *naban* de Myanmar. En estas luchas se busca derribar al contrincante con el peso del cuerpo y con la fuerza de los brazos y las piernas, sin recurrir a los golpes.

Caso distinto es el de las peleas de tigres que toman lugar en Acatlán (1-3 de mayo) y en las localidades zitlaltecas de Pochahuizco y Mazatepec (25 de abril), San Marcos de las Rosas (15 de mayo), La Esperanza y Rancho Las Lomas (2, 3 y 4 de mayo), y Zitlala cabecera (5 de mayo) donde se trata de ceremonias propiciatorias de las lluvias; también se tiene noticia de que expresiones similares a la de Zitlala, ahora desaparecidas acontecían en algunas localidades de Tixtla, al igual que el 14 de septiembre en Temalacatzingo, localidad perteneciente al municipio de Olinalá (Neff, 2005).

A diferencia de los combates acatecos, las peleas de Zitlala (figs. 1-p y 1-q) acontecen como clausura de su *Atsajtsilistle* y han sido gestionadas por la administración municipal desde hace ya varios años. Estos combates ya no se dan en los cerros Cruztenco y Zitlaltepec, aunque todavía hay hombres jaguar que acompañan a la Santa Cruz en los recorridos del 1 y 2 de mayo. Aquí, las peleas acontecen en la plaza municipal el día 5, en honor a san Francisco y forman parte de un evento patrocinado y promovido por el gobierno del estado y organizado por la presidencia municipal.

Aún así, para los participantes de los tres grupos barriales (San Mateo, San Francisco y por último, San Nicolás Tolentino, santo patrón del pueblo) que se enfrentan en Zitlala, la práctica todavía está en función del ciclo agrícola del cual dependen para subsistir. La gente de Acatlán considera guerreros a los combatientes zitlaltecos o “*tetekwantin*” bélicos, ya que en vez de golpearse a puño en sus enfrentamientos, estos emplean chicotes de *ixtle* remojados en mezcal que recuerdan a la forma del *macuahuitl*³⁶ y se golpean sobre el torso y las piernas, mientras la máscara/casco les protege el rostro.

Otras batallas rituales son las peleas de xochimilcas (figs. 1-r y 1-s), las cuales toman lugar en el contexto del carnaval de Zitlala. Hasta antes del incremento en la inseguridad de la región, los varones

³⁶ También escrita *maquahuatl* o *maquauitl*: Macana, especie de espada de madera guarnecida por ambos lados de cuchillos de obsidiana. (Siméon, 1992: 256)

acatecos solían acudir a pelear con los jóvenes de esta localidad, donde se “amujeran” vistiendo una falda acateca y cubren su rostro. Tras realizar una breve danza, los combatientes se descubren y participan en pugilatos individuales, como sucede en las peleas de tigres de Acatlán, con la diferencia de que aquí se llevan a cabo sin indumentaria o protección adicional, son a puño limpio y se reconoce al individuo.

La interacción lúdica más importante entre ambas localidades se da en las escaramuzas organizadas por pastores y agricultores acatecos y zitlaltecos en el prado de *Tlachkaballo*, lugar limítrofe entre los dos pueblos. En el combate solían participar desde los varones más chicos, hasta los más grandes de ambas localidades. Se tiroteaban piedras entre sí con la mano o con una honda. El sonido de las pedradas hacía que los líderes de cada cuadrilla gritaran “*matlakamoni ilwikak, matlakuini ika ikon kiyewis*”, que significa “que truene fuerte, que retumbe el cielo para que llueva” (Matías Alonso, 1997: 172).

Por seis domingos, ésta área lograba congregarse hasta cincuenta pastores y el último domingo, los líderes de Acatlán y de Zitlala elegían a sus hombres más fuertes, quienes guiaban el combate ya no sólo a pedradas, sino también a golpes. Estas riñas solían o suelen ser amistosas y dentro de su lógica interna, no hay cabida para la dicotomía vencedores/vencidos, la verdadera victoria es la “ayudadita” que se le da a la lluvia para asegurar los sustentos.

Según cuenta Matías (ibidem: 174), se gritaban “*xmoko monaltikan, chikawak matesiwi, matla kiyewi, makisa mayantli, matlakamoni chikawak makikakikan totawan*”, que significa “¡péguese duro, macizo, que caiga el aguacero, que llueva, que se vaya el hambre, que truene fuerte, que lo oigan nuestros antepasados.” En estos combates, como los que acontecen en *Atsajtsilistle*, no se buscaba la victoria, no hay vencidos ni vencedores, sólo se espera refrendar la alianza por las milpas.

Durante 2 horas combatían hasta que los líderes ordenaban el cese al ataque y orquestaban la tregua. Al término, entre bromas, risas, descalabres, labios partidos, moretones, pómulos reventados, dedos torcidos y narices rotas, refrendaban la alianza entre ambos pueblos con las entidades que rigen la lluvia en las dos localidades, pues no es coincidencia que estos combates comenzaran después de la

fiesta de San Juan Bautista, patrón de Acatlán y culminaran antes de la de San Nicolás Tolentino, patrón de Zitlala.

Nos dice Leonides (2015: 120) que las lesiones por las pedradas pueden ser tan fuertes que ocasionan dolores en el cuello, en los puños, cortadas en la ceja, los labios reventados, pómulos hinchados, dedos torcidos o sangrado de las fosas nasales, e incluso varios participantes han muerto, por lo cual ha habido años en que estas peleas no se han llevado a cabo.

Finalmente, las peleas de tigres como eventos pugilísticos poseen variantes en otras localidades, como Pochahuizco, Mazatepec, La Esperanza, Rancho Las Lomas Rancho las Trancas, Santa Cruz y San Marcos de las Rosas, localidad caracterizada por sus talleres tradicionales de mezcal, donde las peleas de tigres se repiten en la fiesta de San Isidro Labrador el 15 de mayo, fecha en que los hombres acatecos portan nuevamente su indumentaria y asisten a combatir con los hombres de este pueblo.

Derivadas de las peleas de tigres acatecas, las peleas de tigres de Ciudad Nezahualcóyotl son organizadas por los paisanos que residen en este municipio del Estado de México con motivo de la octava de San Juan Bautista o san Juan Degollado (29 de agosto). Estos combates transcurren casi de la misma forma que las del pueblo, aunque se hallen fuera del marco festivo y del espacio ritual, pues al tomar lugar sobre el pavimento y servirse del cierre de calles, impulsan una apropiación liminal del espacio público.

A modo de apertura a un cuestionamiento más amplio sobre los combates, se debe destacar que se requiere realizar un trabajo etnohistórico que pudiera sugerir el origen de las peleas en Acatlán. Entre los estudios destacados hay quienes las contemplan como una variante de las danzas de tigres o del “porrazo de tigre” de Chilpancingo (Horcasitas, 1980; Ortiz, 2006; García Alcalá, 2012; Cortés Palma, 2015); por lo mismo, su vínculo con los tlacoleros (Memije, 1992) y con los *kojtlatlastin* (Reyes Equiguas, 2007) falta ser mayormente explorado.

CAPÍTULO II - *Tekitl* y contratos diádicos, un régimen de “cargas”

Tras situar Acatlán geográficamente y explorar tanto sus antecedentes geo-históricos, como las premisas cosmo-históricas de su vínculo con *el jaguar*, el capítulo a continuación intenta elucidar la “naturaleza” de los nexos —las continuidades o discontinuidades habidas— entre la gente y el resto de entidades que moran el cosmos.

Para ello, se exponen sus reglas de operación mediante un esbozo del cosmos, cuya base se configura en su particular concepción del trabajo y las dinámicas colectivas que de él se derivan. Así, el trabajo compone una serie de prácticas económicas, ecológicas y políticas que rigen cada actividad individual o colectiva respecto a la comunidad, así como la normatividad ideal dispuesta sobre las relaciones y la producción de subjetivación de las múltiples entidades que habitan el mundo.

2.1. Definición de *tekitl* e historia del concepto

En el esquema práctico de Acatlán encontramos dos nociones determinantes para la circulación de la energía: *tekitl*³⁷ y *wentle*. Tal como en el caso de los pobladores de la Sierra Norte de Puebla (Chamoux, 1986) o los del Alto Balsas en Guerrero (Good, 2001; 2005; 2013), el *tekitl* nos indica la existencia de un orden moral que rebasa las delimitaciones geográficas de las localidades aludidas.

La palabra “tequio” viene del término nahuatl “cuatequil”, “un sistema forzado de trabajo arraigado en México desde el siglo XVI, utilizado por la Estado para la ejecución de obras públicas; por los colonos para quienes deberían emplearlos en sus labranzas, domicilios y en la molienda de las minas (...)”³⁸; por la Iglesia, para la edificación de templos, monasterios y colegios, y por los indios caciques, a quienes se respetaron algunos de sus antiguos privilegios.” (De la Torre, 2013: 463)

³⁷ Entre los habitantes de la Sierra Norte de Puebla, el “tequitl” define la situación ideal del individuo en su convivencia social, así como en su vínculo con el ambiente y las diversas entidades que co-habitan el mundo. Chamoux (1986: 4) nos dice que esta noción es extensiva a diversas entidades sobrenaturales, como ocurre con los santos, las autoridades locales e incluso las herramientas y el orden cósmico que condiciona la subsistencia de la humanidad; por su parte, Good (2005: 3-9) sitúa la emergencia del “tequitl” en la actividad festiva, cuando los grupos domésticos se conciben a sí mismos como una sola personalidad político-social.

³⁸ Los puntos suspensivos son míos. Cabe resaltar que era forzoso para todos los indígenas varones con edad entre los 14 y 60 años, de acuerdo a las necesidades de los dueños de obrajes, agricultores, ganaderos y mineros. Como dato adicional, la etimología de cuatequil proviene de la raíz *coatl* que al hispanizarse, se tornó *cuatl*. Ello se debe a que el español prefiere la variante más abierta en la incorporación de los nahuatlismos: hay más palabras que se introducen con o: amulli > amole, atulli > atole, chilmulli > chilmole, tlayutli > talayote, centzuntli > cenzontle, mulcaxitl > molcajete (Hernández Hernández, 1998: 10). Curiosamente las palabras coatequil y cuate, provienen de *coatl*, que simultáneamente significa culebra y gemelo, como expone el estudio sobre Quetzalcóatl y Coatlicue de Carlos d’Ors (1987: 12-13).

Entre las sociedades indígenas, el tequio³⁹ define formas de trabajo comunal, familiar o individual que pueden instituir o no relaciones de reciprocidad bajo configuraciones de cooperación voluntaria u obligatoria y redistribución de los recursos (Zolla y Zolla, 2004: *en línea*).

Una definición más profunda del tequio la propuso Julio de La Fuente (1944: 751), quien lo caracterizó como un sistema de obligación cívica para los varones de un pueblo situados dentro de un grupo de edad y status, con límites y excepciones fijadas convencionalmente en cada lugar, sin recepción de compensaciones salariales, cuyo propósito es realizar obras de carácter público bajo la dirección de las autoridades civiles, de cuyo beneficio se distribuye entre todos los habitantes.

De la Fuente detalló que en algunos casos la “cooperación” es forzada, mientras en otros es completamente voluntaria. Advirtió que las minorías que participan menos en los tequios, como los profesionales, quienes practican algún oficio, los artesanos y los comerciantes, suelen pagar cantidades equivalentes fijadas por las autoridades, mientras que las palabras rudas son cumplidas en forma completa por los campesinos (*ibidem*: 752).

Finalmente, distingue la “cooperación” de la ayuda mutua, dado que son convenios no formales donde la asistencia prestrada está obligada a retornarse cuando el prestador se encuentre en una situación similar. La recompensa de tal “cooperación” por tequio se da en función del “servicio” —que implica que un varón desempeñe varios cargos civiles y religiosos a lo largo de su vida o durante varios años de manera gratuita—, el cual otorga prestigio derivado del cumplimiento de las obligaciones, y en consecuencia el individuo adquiere la categoría de “principal”, con lo que se convierte en una autoridad del lugar (*ibidem*: 753-755).

³⁹Arturo Warman se encargó de elaborar una definición extensa del “tequio” ante la modernidad del siglo XX: “la obligación de realizar jornadas de trabajo gratuitas para el mantenimiento y construcción de obras públicas como caminos, calles, edificios públicos e iglesias, o para la introducción de nuevos servicios como educación, electrificación, agua potable, construcción de clínicas, fue esencial para las comunidades marginadas por la inversión pública, pero pocas veces se usó para redistribuir la riqueza o los recursos dentro de ellas. El tequio, general e igualitario para todos los hogares de la comunidad, en términos de su aporte a la formación de la riqueza pública es regresivo en la medida en que todas las unidades entregan lo mismo con independencia de su solvencia o posición. Cuando además del trabajo era necesario aportar cuotas en dinero para la electrificación o la operación de maquinaria pesada por ejemplo, se conservó la igualdad en los pagos pese a que el aprovechamiento del servicio estaba claramente diferenciado. Incluso cuando llegó a permitirse que el tequio pudiera desempeñarse por un peón contratado por la familia titular, se mantuvo la uniformidad de las cuotas. El tequio es una de las instituciones más vigorosas para la cohesión y persistencia de la comunidad, incluso está sustentado por un discurso igualitario y equitativo que es importante, pero por sí mismo no es un instrumento de redistribución.” (Warman, 2003: 235-236; Zolla y Zolla, *ibidem*: *en línea*)

En Acatlán, el *tekitl* establece los lineamientos morales de la dinámica social en primera instancia; en segunda, implica la adquisición voluntaria, semivoluntaria e impuesta de obligaciones de índole económica, ecológica y política; finalmente, refiere a una división del trabajo, cuyo objetivo no es la acumulación ni exclusivamente la monetización del producto resultante de su fuerza —cuando menos, no es su objetivo principal—, sino que está destinado a la reproducción y procuración de lo que Ivan Illich llamó “sociedad convivencial”.

En su conceptualización, lo hasta aquí expuesto corresponde a un modelo de economía vernácula que refiere idealmente a aquellas actividades realizadas por la gente cuando no actúa movida por las ideas del intercambio mercantil capitalista; es decir, el valor de lo vernáculo radica en lo creado por la «sociedad convivencial» para sí misma (Illich, 2006: 384). Así, el carácter de lo vernáculo está ligado a la herramienta que está al servicio de la colectividad y no al servicio de un cuerpo de especialistas profesionales, como en las sociedades industriales.⁴⁰

Como se ha argumentado en otros trabajos (Good, 2008), el “tequitl” incluye los actos productivos (sembrar y cosechar), procurativos (proteger y nutrir) y consuntivos de carácter colectivo (comer y beber) en la fiesta, pero también el despliegue de la expresividad oral (rezar), corporal (cantar, danzar, tocar música) y muy especialmente, las actividades de compartición, cuyas intenciones son pedir, halagar, distraer, alejar, colaborar, reconocer, sentir pena y agradecer; es decir, todo aquello que involucra la acción de ofrendar (*wentle*).

En sí, el *tekitl* establece las modalidades de colaboración, prestación y contravención que rigen las dinámicas morales y políticas de los miembros adscritos o pertenecientes a un mismo colectivo de actores (como son los grupos domésticos), o entre miembros de distintos colectivos de actores (los sembradores, los santos, los animales, los vientos, los ejecutantes ceremoniales); pauta las normas

⁴⁰ Así, Illich opone las sociedades convivenciales donde priman las actividades de autosubsistencia afianzadas en formas de intercambio “recíproco” —en vez de en el servilismo y la profesionalización— pautado por estrategias de enseñanza pedagógicas y lúdicas, no enteramente disciplinarias, ni correctivas o violentas, a las sociedades industriales vinculadas a la producción de destrucción, desarraigo, individualidad y castración de la creatividad, especialización, aceleración del cambio, las prácticas monopólicas, promueve la unificación a través de un Estado-nación y una lengua materna que a través de sus sistemas gramaticales desplaza al habla vernácula, lo cual da paso a la normalización y la imposición de normativas educativas escolarizadas y jurídicas

sociales para las relaciones intra e inter-específicas protagonizadas por cada entidad co-habitante del mundo.

Cabe mencionar que existe una distinción marcada entre el trabajo que se realiza por *tekitl* y el trabajo oficiado como especialización dentro de la localidad. El *tekitl* abarca los cargos de gobierno, los cargos religiosos y cívicos, la división del trabajo en las actividades agrícolas, las labores civiles de la mujer inmanentes a la unidad doméstica, mismas que por parentesco se hacen extensivas a otras unidades domésticas.

De manera que los oficios de carnicero (*kitetekej nakatl*), maestro (*temachti'ke*), curandero (*tepajtike*), carbonero (*tekolero*), huesero (*tetsetelo'kej*) peluquero (*texinke*), chofer (*tlajnemicha*), comerciantes (*tlanemakakej*), barrenderos (*tlachpankej*), leñadores (*kojkowej*), carpinteros (*tlaxinkej*), lavanderas (*tetlapakilia*), o albañiles (*kalchikej*) entre otros, no entran por sí mismos en las disposiciones del *tekitl*, aunque la ontología de su desempeño y su voluntad de realizar su labor sí pudiera considerarse como tal, si se realiza como una forma de procuración de la comunidad.

2.2. Androcracia y *tekitl* político

La disposición masculina del *tekitl* está afincada primeramente en la organización sociopolítica, religiosa y administrativa, y para entender los paradigmas que la comprenden es necesario esbozar cómo se encuentra formada.

El sistema comunal de organización política y administrativa se basa en los “usos y costumbres”, es decir, se trata de un sistema consuetudinario de autogobierno afincado en la presencia de “autoridades tradicionales” interrelacionadas con el gobierno constitucional local; es a través de su propio código normativo, que garantiza la administración e impartición de la justicia al interior de la localidad y la preservación de las prácticas que rigen cada instancia de la vida social, desde los calendarios festivos y reproductivos, hasta las ceremonias, las expresiones religiosas y el reconocimiento de las entidades vinculadas al ciclo agrícola.

La organización administrativa de Acatlán se compone de comisiones y funciones con *puestos* de autoridad, vinculados a las actividades y asuntos de administración agraria (Matías Alonso, 1997; Palemón, 2015):

1) Asamblea General de Comuneros

- 2) Comisariado de Bienes Comunales:** El comisario de bienes comunales o *tlalpixke* es designado por la Asamblea General de Comuneros y por los “principales” o *tlamatnew*; su función es resolver los asuntos agrarios y lo que respecta a la propiedad de tierras, por lo que continuamente atienden a juicios, firman reclamaciones y demandas.

Asimismo, se encargan de resolver problemas con respecto a solares urbanos, herencias o ventas de propiedades. Es asistido por un secretario tesorero, suplentes, el Consejo de vigilancia y el Comité de Apoyo y Conservación de Bienes Comunales, el cual se compone por un comité guarda campo, el comité de huerteros y el comité de pro-mejoramiento y transporte:

- (1) El comité guardacampos se encarga de cuidar que el ganado no invada las zonas de cultivo, ellos se coordinan con los arreadores o *yolkatlapixkej*. En conjunto con el consejo de vigilancia, se ocupan de aplicar amonestaciones a carboneros, talamontes, leñadores y cortadores de palma que no posean los permisos para hacer uso de los recursos comunales.
- (2) El comité de huerteros o *atempantekitkej* se ha encargado de la introducción de obras en los ríos, manantiales, arroyos, pozos, presas pequeñas de almacenamiento de agua para la irrigación comunitaria. Asimismo, se encargan de preservar el sistema de policultivos que permite la fertilidad del suelo, además de cuidar el agua

del río *Atempa* que brota en *Atskuintsintlan*. Actualmente hay tres comités de huerteros que cuidan el mantenimiento de tres suministros del agua: *Atskuintsintlan*, *Apatlako* y los viveros.

- 3) Consejo de vigilancia o *tlapixkej*: estos actores velan por la seguridad y defensa de los bienes comunales, poseen un conocimiento detallado de los linderos, las costumbres agrícolas, los ciclos de cultivo, el calendario festivo, las zonas de libre pastoreo y las áreas de control de ganado. En este rubro se encuentran los *pilapixkej* o “vigilantes de la pila” y los *yowaltlapixkej* o “vigilantes nocturnos”.

También están los vigías *tlapewiki*, quienes rondan por los linderos de la comunidad en las noches para resguardar las cercas de púas del territorio; aún en las partes más oscuras del cerro, los *tlapewiki* conocen con precisión la superficie que pisan y ubican las cavidades, cuevas y barrancas a evitar.

Estas personas son arreadores de ganado organizados por el comité guarda campo, conformados por poco más de 200 comuneros que además se encargan de cuidar los cultivos de maíz y camote, así como de evitar la propagación de incendios durante la temporada de sequía.

En tanto, los *cargos* poseen un carácter mixto, tanto organizativo como político y también de carácter religioso, y se dividen en:

1. Principales: Se encargan de designar al comisario municipal y entablar las conversaciones colectivas al interior de la organización. Representan la “voz de la autoridad” comunitaria y los saberes ancestrales; de esta manera, los principales o *tlamatnew* son un cuerpo compuesto por comuneros de edad avanzada o *wewetatas*, maestros, cantores, rezanderos, ex-mayordomos, ex-comisarios municipales y ex-comisariados de bienes comunales, quienes transmiten sus saberes a los *ixtlamatikew*, voceros de lo dicho por los principales al resto de la comunidad, a los

kokonew, o iniciados en la participación comunitaria, y a los *tekiwajtin* o colaboradores de la comisaría.

2. Comisariado municipal: El Comisario o *tlayakanke* es elegido anualmente por los “principales” o *tlamatinew*, un grupo de ex comisarios municipales y de bienes comunales, ancianos y personas reconocidas por haber asumido mayordomías. Su elección se legaliza el primer domingo de cada año de acuerdo con los requerimientos del municipio, lo cual lo vuelve el intermediario oficial entre la comunidad y el gobierno municipal.

Los *tlamatinew* se reúnen a finales de noviembre o diciembre a puerta cerrada para seleccionar a la próxima autoridad municipal y analizan las cualidades de varios candidatos. Su selección es inapelable, aunque se organizan votaciones en la plaza pública con el fin de cumplir con formalismos, pues la decisión de los principales se transmite de boca en boca y así la gente se da por enterada.

El comisario recibe de manos del presidente municipal de Chilapa la *tlatopilli* o “vara de justicia” el primer o segundo domingo de enero y a su regreso se celebra el acontecimiento. Ese mismo día se presenta ante “Dios” en el atrio de la iglesia y un *wewetata* lo sahuma, lo bendice, limpia su cuerpo y al salir se dirige a la comisaría, donde se le entrega el bastón de mando (Matías Alonso, 1997: 135-136).

En el caso de su elección, las disposiciones del *tekitl* son más estrictas respecto a los requisitos que debe cubrir, entre las que destaca ser *tlatoka* o “sembrador”, estar casado y haber formado una familia.

Incluso es obligatorio que refrende su compromiso conyugal y compruebe su conocimiento sobre la localidad, o sea, sobre la toponimia, la ubicación de los linderos, los senderos, las cruces, el saber de la orología local, los tiempos del ciclo agrícola, los ayunos, los espacios ceremoniales y el reconocimiento del fundamento dual u *ometeotl* a la hora de realizar la ceremonia de protección, nueve días después de su confirmación como comisario.

El comisariado se compone de un comisario suplente, un escribano o *tlakuilowa*, un tesorero y 12 o 14 *tekiwajtin* (ayudantes), también llamados topiles, quienes apoyan en la recolección de cooperaciones en especie para las ofrendas y limpieza de sitios ceremoniales. Esta figura organiza las tareas comunitarias y solventa algunas festividades, como son las del 1 y 2 de mayo.

Hago esta separación entre puestos y cargos debido a la observación que Hilario Topete (2010) ha hecho sobre la homogeneización del uso de la categoría “sistema de cargos” en la antropología social y cultural, respecto a la gama de posibilidades organizativas que incluye:

- a) La organización ceremonial del ciclo festivo.
- b) La normatividad.
- c) La impartición de justicia acorde a los sistemas de valores comunales.
- d) Los proyectos comunitarios.
- e) La distribución del poder.
- f) La constitución de autoridades.
- g) Las jerarquías.
- h) La duración y periodos de cada función (tanto de cargos como de puestos).
- i) La reproducción de los símbolos identitarios.
- j) El acceso a recursos (tierra, agua, semillas, instrumentos de trabajo, financiamiento, capital social).
- k) La mediación con las entidades con las que se co-habita el mundo.
- l) La dirección de las decisiones sobre el rumbo de la comunidad.
- m) La negociación con las autoridades e instituciones del gobierno constitucional a nivel local y federal.

La diversidad política, las historias locales y las expresiones del catolicismo popular han llevado a repensar los sistemas donde los **cargos políticos** se encuentran ligados a los **cargos civiles** y/o a los **cargos religiosos** (2010: 282).

La diversidad de cargos puede incluso subdividirse en tipos de cargos que pueden ser relativos a la administración de justicia, los propios del ayuntamiento, los agrarios, los religiosos, los referentes a gestión para el desarrollo comunitario, los implicados exclusivamente en la intermediación con el exterior, los que se encargan de organizar las festividades y los consejos de ancianos, además de contar con servicios exentos de cargo como en el caso de los músicos de la banda (Velásquez, 2000).

Topete advierte que pese a estar evidentemente entrelazados, pues la “religiosidad popular” está unida a lo político —y todo acto de religiosidad es un acto de poder, en tanto acto público donde se evidencia el control de recursos significativos (Topete, op. Cit. ...: 292)—, hay un distanciamiento entre los *puestos* de las autoridades agrarias y los *cargos* políticos, cívicos y religiosos, pues a pesar de ser jerarquizadas, usualmente no remuneradas y posibilitar los proyectos comunitarios de cuidado, mantenimiento y protección del territorio y los bienes comunales, su funcionamiento legal depende de las leyes y reglamentos derivados del artículo 27 constitucional.

Así, la distinción básica radica en que el *puesto* obedece a un mandato supracomunitario que, aunque sujeto a la voluntad comunitaria, es independiente de ella. A salvedad de tratarse de una localidad autónoma de facto, las actividades del comisario de bienes comunales, del jefe de tenencia y de las comisiones, se despliegan en acatamiento a un sistema normativo externo, en sometimiento a una estructura de poder que rebasa la jurisdicción del gobierno municipal y la propia soberanía comunitaria (*ibidem*: 297, 299-300).

Es así que el Comisario de bienes comunales responde tanto a la localidad, como a la Asamblea General de Comuneros y al gobierno federal. Sin embargo, los integrantes de los comités de huerteros y guarda-campos, así como quienes pertenecen al consejo de vigilancia, son únicamente *cargos* civiles y responden al comisariado de bienes comunales y a la población, pero no a las autoridades exteriores.

De manera que el *cargo* —de acuerdo con la tesis de Topete— posee atribuciones ontológicas de otra índole y está imbricado en relaciones de poder distintas a las del *puesto*, pues además de remitir a oficios tradicionales de gran responsabilidad, en el contexto de lo vernáculo componen **cargas** más allá de la jerarquía, el ámbito (civil, político y religioso) y el patrocinio de las fiestas a los santos.

A modo que retomaremos de Topete (2004) el concepto de “carguero”⁴¹ para aludir a los sujetos concretos que “están en el cargo”, quienes “cargan”, sea por propia voluntad, por voluntad investida sobre él o bien, por obra de la agencia de una entidad que le selecciona. Con la consciencia de que se trata de una etnocategoría rescatada por el autor, esta será empleada bajo la condición de ampliarla a lo largo de la tesis y adecuarla a los marcos de análisis aquí propuestos.

De allí que nos preguntemos sobre la ontología de la **carga**: ¿qué se carga al cargar? Es decir ¿en qué consiste la carga del cargo?

En este inciso nos aproximaremos a contestar sólo en lo que refiere al caso de los *tlamatinew*, de manera que el *tekitl* del *tlayakanke* será referido en los capítulos siguientes. El *tekitl* dota a las **cargas** de los *tlamatinew* de atributos ónticos exclusivamente comunicativos, pues su flujo energético acontece a través de la emisión, la recepción y la retroalimentación de mensajes en forma de “consejo” o *tlanonotsajlew*, cuya función es reavivar la memoria.

De acuerdo con Palemón (2015), las labores de los Principales a través del consejo implican:

- A) *tekichiwajle* o exhortar a la realización de actividades organizadas de manera colectiva para la comunidad, en especial aquella que corresponde a la protección del pueblo.
- B) El fomento de *tlamaxtilnemijle* o “participación comunitaria”.
- C) A recordar las narraciones del pasado y revivirlas o *tlajtolnemijle*.
- D) Y por tanto, a que entre los miembros del cuerpo comunitario se realice la práctica anual o *xiwitekichiwajle*, la cual conlleva todo un trabajo de organización y planificación o *tekiyotlapewajle* para lograr *tlanextijle*, es decir, reunirse con cada una de las entidades co-habitantes del cosmos (especialmente con los patronos o dueños de los sustentos) en algún lugar del asentamiento para ofrecer su servicio y ofrendarles, al tiempo de pedir su

⁴¹ Topete advierte que “carguero” es el término con que se designa en la etnorregión purépecha a los participantes en lo que los antropólogos llamamos sistemas de cargos o la organización político-ceremonial y aclara: “el carguero no es un autómata carente de deseos, afecciones, sentimientos, proyectos, racionalidad; hace uso de ellos y, en aras de ellos, interpreta la norma, la negocia, la modifica, aunque en muchas ocasiones dentro de cierto límite que está sujeto a la vigilancia de él mismo, de las autoridades del sistema y aquellas que el sistema reconoce como tales (sacerdotes y responsables de imágenes sobre todo).” (Topete, 2009: 93)

protección, previo a llevar a cabo cualquier actividad de procuración de la subsistencia, como es *tokilistle* o “el acto de sembrar”.

El consejo toma lugar en la iniciación del cuerpo comunitario, involucra una conversación colectiva con dos configuraciones comunicativas: pregunta-respuesta y silencio. Los *tlamatinew* son los únicos que hablan en las iniciaciones, pues toda su autoridad está afincada en el acaparamiento de la palabra, ya que mientras los participantes a iniciarse guardan silencio para escuchar, sólo los ancianos preguntan y responden a sí mismos.

A este monólogo se le llama *tototafan*, que no es sino una referencia mnémica, más que histórica. Se trata de la narración sobre la re-apropiación de su historia —o como hemos definido, “cosmohistoria”—, a través de cuya expresión se justifican las relaciones con las entidades cósmicas que gobiernan sobre los sustentos, la lluvia y el sol. En *Tototafan*, guardar silencio no es igual a callar. Esta distinción radica en el vínculo entre *tekitl* y poder, la cual puede ser explicada al compararla con el trabajo de Pierre Clastres (1978).

En su estudio sobre configuraciones políticas aestatales⁴² entre los guayaquíes, este investigador reconoció la existencia de un “poder” civil basado en el consenso y no en la coerción, en donde el liderazgo se fundamenta en el prestigio y en el *valor de uso* de la palabra. Aunque en las sociedades analizadas por él, el jefe se encuentra dotado de privilegios (bienes, poliginia, monopolio de la palabra), desde que asume dicha posición se encuentra permanentemente atado a la deuda con su gente, gracias a que su prestigio es otorgado por la colectividad y por tanto, el estatus se encuentra en función del prestigio y de la acumulación de méritos reconocidos socialmente durante su vida.

Clastres concluye que tal generación de endeudamiento reduce la autoridad a la impotencia, es decir, la autoridad carece de autoridad irónicamente. El jefe depende enteramente de la colectividad, incluso cuando ésta depende de él para su “reproducción”. Él dona sus mujeres, sus palabras y sus bienes al

⁴² Clastres encontró que las sociedades indígenas ausentes de un estado moderno, abocadas a la economía de subsistencia y carentes de escritura, poseen una esfera política definida a la usanza del estructuralismo levistraussiano, por el intercambio de: a) bienes; b) mujeres; c) palabras. Con ello, consideró que las posiciones de dicha tríada eran móviles y no fijas, al no pertenecer a la lógica del valor de cambio administrada por el principio de reciprocidad para regular su circulación, sino que al ser obligación del jefe, intenta satisfacer una demanda de “signos” por parte de su grupo, so pena de ser abandonado; los signos de los que dispone para tal fin, no constituyen una compensación equivalente (1978: 37).

grupo, y nunca es retribuido por su trabajo, ni por su cesión, lo que significa que no se basa en relaciones de intercambio, sino en donaciones aparentemente unidireccionales, que constituyen un flujo económico de reciprocidad, pues el reconocimiento como jefe sería en sí la “ganancia”.

Tal ejemplo es parcialmente cierto en el caso acateco y nos brinda indicios para comprender cómo la relación con la otredad es primero discursiva y luego económica, para después volverse ecológica. Discrepo con Clastres al oponer el poder a la impotencia, cuando más bien se trata, al menos en el caso de estudio aquí tratado, de la anulación del binarismo oposicional y el establecimiento de una relación fluida entre obligación y poder, lo que constituye la reciprocidad.

La “voz de autoridad” es asimilada según la noción de *sepan matikonikan*, la cual no brinda a los *tlamatinew* el estatus brindado por los puestos de autoridad. Cuando los participantes en vías de iniciación o *tokniban* guardan silencio, lo hacen para mantener una relación de respeto con los principales; es decir, contribuyen a revitalizar el prestigio de estos actores, al ellos donar su propia voz en forma de silencio: aquí quien “calla” —o mejor dicho, quien guarda silencio por voluntad propia— otorga reconocimiento.

A esta relación respetuosa y casi reverencial de escuchar el consejo se le dice *nokonetsin* y se trata de una forma de ceder al otro una posición honorable en la producción discursiva. Si analizamos este hecho desde la teoría del posicionamiento discursivo, se nos dice que hay: a) situaciones de auto-posicionamiento deliberado; b) de auto posicionamiento forzado; c) de posicionamiento deliberado de otros ; e) de posicionamiento forzado de otros, donde intervienen la autoconciencia y la agencia o “posicionamiento estratégico”, así como situaciones de opresión institucional o histórica, chismes, dramatizaciones y juegos de posición (Van Langenhove & Harré, 1998).

El análisis de dichas configuraciones situacionales permite comprender la construcción discursiva de la subjetividad a través de la toma y asignación de lugares, en cuanto que da visibilidad a la formación de las relaciones de poder en circunstancias conversacionales. Conforme a la evidencia etnográfica rescatada por Palemón y a la diferenciación hecha entre puestos y cargos, queda claro que ambas modalidades de autoridad poseen configuraciones distintas.

Así, pese a ser de elección popular, los puestos están en función de mecanismos y dispositivos del poder estatal y por ello, la relación con los habitantes es sólo del tipo ideal. Por ejemplo, el *tlalpixke* es posicionado por los *tlamatinew* según el mismo régimen ético-moral instituido en el *tekitl*, pero él no responde a tal salvo de manera ideal; por lo tanto, no hay posicionamiento forzado de su figura, ni siquiera por parte del gobierno local.

En este sentido, las autoridades de bienes comunales pueden asumir un posicionamiento estratégico, para establecer un tipo de política interior respecto a los habitantes mediante el cobro de cuotas, y a su vez un tipo de política exterior respecto al municipio y la Asamblea General de Bienes Comunales, pues aunque moralmente tendría que responder a los intereses de la comunidad, muchas veces no esto no ocurre en la praxis.

En la conversación colectiva, el silencio guardado por los iniciados refrenda el prestigio y la “autoridad” de los principales, en tanto que hacerlo dicta el requisito para formar parte de la comunidad, ya no como una organización convivial abstracta, sino como un grupo selecto de gente cohesionada por la fuerza de la adscripción identitaria, el prestigio y la fuerza de participación, lo que en términos foucaultianos se trata de una “sociedad de discurso”.

Sobre esto, Durkheim (1982: 195) ya había enunciado cómo cuando se obedece a una persona en razón de la autoridad moral que se le reconoce, se siguen sus indicaciones no sólo porque sean o parezcan sabias, sino también debido a que se tiene una idea de dicha persona caracterizada por una energía psíquica, la cual infunde un respeto que se experimenta al sentir cómo la voluntad propia se pliega hacia el sentido moral indicado.

Así, el respeto a la palabra de los *tlamatinew* comprende *sepan matikonikan* o reafirmación comunitaria a partir de la identidad que permite la unión, pues la “voz de la autoridad”, es la voz del conocimiento generado colectivamente generación tras generación o *nikan tlanosentlalia*, y no en sí la voz de la imposición.

Es así que los *tlamatinew* procuran la inclusión de los pobladores a la comunidad desde que nacen, e interceden pedagógicamente en su formación para que el cuerpo comunitario esté unido y sea fuerte (Palemón, 2017: 114), con la finalidad de proteger tanto el ámbito individual como el colectivo:

- i) *Konetsintle*: bebé que recibe el habla náhuatl, debe encomendarse a los dioses para que no levanten su sombra.
- ii) *Konetl*: niño que debe cuidarse para que sus entidades anímicas no se distorsionen
- iii) *Telpochtsintle*: joven en quien debe cuidarse y enseñarse a valorar los buenos y malos aires que permiten sostener su fuerza y su aliento.
- iv) *Tlakatl*: hombre que servirá al pueblo ofrendando a sus dioses. El que crece y se desarrolla en la comunidad tiene su clímax en esta etapa.

Si lo apreciamos desde la teoría del posicionamiento discursivo, apreciamos que aún cuando se trata de una normatividad tradicional, ambos auto-posicionamientos —el del principal y el del iniciado— son deliberados y estratégicos; más que dramatizados, son *performados*⁴³, pues implican el desempeño de juegos de posición, más que roles fijos.

A modo que si bien en el presente conversacional los recién iniciados a las dinámicas de los cargueros o *kokonew*, son sólo escuchas pasivos que están aprendiendo, la pedagogía del consejo los va a formar dentro del selecto cuerpo comunitario, para volverlos *tlamatinew* cuando llegue su momento. En otras palabras, los *kokonew* son potenciales elementos que se sumarán al capital social comunitario.

⁴³ Los participantes de la *performance* no comparten necesariamente experiencias o significados comunes [mucho menos la historia], sino su participación en la construcción social de la realidad (Díaz Cruz 2008.: 39). Al performar, nos dice Schechner (2013: 52), quedan incluidos los comportamientos o secuencias invariables (memorias colectivas e individuales en el código de acciones formales normadas y repetitivas) condicionadas y/o permeadas por el juego (disposiciones formales variables y contingentes dentro de la regla).

La cosa no para en el posicionamiento, pues el silencio de los *kokonew* es igualmente una modalidad del *tekitl*, en cuanto que hace visible el principio de liminalidad.⁴⁴ La liminalidad ha constituido un elemento clave para la apreciación del poder desde la óptica de los estudios antropológicos a cargo de Gluckman (2009), como se nota en sus análisis de los “rituales de rebelión” y de Turner (1988) en cuya premisa, las únicas formas de ser (alguien/nadie) y de “ser diferente” (transitar de un estado a otro), están siempre condicionadas por la institución, que define los términos bajo los que las estructuras —y lo “anti estructural”— se rigen.⁴⁵

Esta manera de apreciar la disposición de las relaciones de poder de forma vertical, desciende de la inquietud weberiana sobre los mecanismos a través de los cuales los sujetos cooperan con el poder, al asumir la posición esperada de ellos a la hora de legitimar el orden establecido. Turner recupera tal premisa cuando opone los roles activos de las autoridades a los pasivos de los subordinados, que en el caso de los ritos de paso, están encarnados por los iniciados, quienes se encuentran carentes de voz.

Los sujetos iniciados se sitúan en un “afuera del tiempo”, tan sólo para ser agregados una vez completa su transición. Esta fase de liminalidad es equiparable a la muerte⁴⁶, a la sumisión ante la autoridad, a la cuasi-desnudez, a la pasividad, a la humildad y señala incluso que esta transición asemeja al medio simbólico con un útero o sepulcro. Tales formulaciones sirven para pensar a los individuos y a los colectivos como sujetos que pasan de un estado fijo a otro y en el proceso, atraviesan por una conversión liminal carente de posición, estatus y propiedad (Turner, 1980: 103-123).

Según esta lectura, los neófitos se caracterizan por su obediencia y silencio, dado que el lenguaje es más que comunicación, poder y sabiduría a inscribirse en el neófito. De seguir tal premisa, entonces la

⁴⁴ La lectura turneriana de la liminalidad se debate entre la paradoja y la aporía: en tanto paradoja, el sujeto puede ser despojado de su agencia conforme a la exigencia ontológica de la estructura que dicta al ser y no ser en el mundo, o bien conservan su agencia y voluntariamente se remueven a sí mismos de la estructura; la coexistencia social de ambas posibilidades queda permitida, pero al mismo tiempo constituye una aporía, ya que la liminalidad eventualmente debe reincorporarse al orden estructural a través de la *communitas*, o bien fundar otro orden estructural con la creación de nuevas instituciones.

⁴⁵ En su análisis sobre los ritos de paso entre los Ndembu, Turner indaga sobre el uso del brazalete lukanu, el cual está hecho de tendones humanos y genitales empapados en sangre de esclavos. Posee el atributo de estatus máximo para las tribus de origen lunda. El jefe kafwana personifica el derecho de conferir y medicar el lukanu cuando lo viste, lo que le confiere los títulos de chivwikankanu (“el que se viste o pone el lukanu”) y MamaYakanongesha (“Madre de Kanongesha”). Kanongesha es el cargo de autoridad vinculado al mítico jefe de los conquistadores lunda, de nombre Mwontianwa, por lo que la fuerza del brazalete lukanu está vinculado al cargo kanongesha y al conquistador ya mencionado, de quien mana el poder político. Sin embargo, el aspecto más interesante radica en la feminización de Kanongesha, cuyas invocaciones diarias tienen por objetivo garantizar la fertilidad y la salud de la tierra (Turner, 1988: 104-109).

⁴⁶ Similar a Turner, Leach (1971: 134) conoce lo sagrado de acuerdo a una separación, un estado de “muerte” o una suspensión para él, el tiempo es construido mentalmente en fases o intervalos en los que medimos nuestra vida social, es decir, propone el binarismo como vía para experimentar el flujo del tiempo.

disposición del poder estaría más apegada a la esquematización foucaultiana⁴⁷, donde la transmisión del conocimiento de generación en generación sólo se da verticalmente, es decir, de los *tlamatinew* a los *kokonew* y ello legitimaría la conformación del régimen de enunciación del lado de las autoridades.

La “voz de la autoridad”, afianzada por la noción de *totlamachilis* o “conocimiento local”, restringiría el poder de saber y enunciar al círculo selecto de los *tlamatinew*, siendo el conocimiento transmitido de estos a los demás, el único conocimiento legítimo y por tanto, el conocimiento dominante por encima de otras posibilidades de saber/enunciar individual o colectivo especializado según el oficio tradicional. Es decir, se estaría tratando de un monopolio del saber y del decir, mientras que tanto *tlamatinew* y *tlayakanke* serían vistos como los únicos detentores de la verdad.

Sin embargo, sabemos que las narraciones, los saberes, las normas y la transmisión del conocimiento remiten a la construcción colectiva de la memoria entre los pueblos mesoamericanos contemporáneos, rompen con el binomio autor-autoridad, primero porque al circularse únicamente mediante la oralidad, no hay tal cosa como un autor originario, ni una vigilancia estricta sobre el orden discursivo; y segundo, porque todos los saberes son tan importantes como el que transmiten los *tlamatinew*, de modo que *totlamachilis* abarca el cúmulo total de saberes locales.

El saber específico transmitido de los principales a los neófitos, es un tipo de *tlamachiltlatetojle* que sólo transita en la esfera privada, fuera de escena, pero porque es un cúmulo de saberes que, como lo ha expresado Palemón (op. Cit. : 24), involucra la continuidad de contenidos que han resistido a siglos de dominación por parte de actores, mecanismos y dispositivos históricos exteriores a Acatlán.

Aún con ello, no comparto su idea de situar el consejo de los *tlamatinew* dentro de la oposición entre discurso oculto y discurso público, porque ya de entrada nos habla de circunstancias distintas en las

47 La noción de poder en Michel Foucault implica la relación de fuerzas antagónicas: el deseo de enunciar y de saber, en tensión con el régimen de verdad (el orden del discurso) anquilosado al poder. En su consideración, el régimen de verdad se afianza sobre quienes poseen el privilegio de enunciar (el autor como autoridad), por estar inscrito en la “verdad” histórica impuesta discursivamente (enunciar/escribir la ley, el dogma religioso, la historia, los cánones estéticos, los rigores académicos, la docencia jerarquizada, la medicalización, la higienización, la normalización de los cuerpos, el método científico, el tutelaje del padre de familia y del Estado), y quien produce “discursos de verdad” no inscritos en ella todavía (Foucault, [1985] 2003: 363; 2004: 24).

relaciones sociales, que inclinan la balanza de poder entre cargueros/autoridades y el resto de la colectividad y sus saberes/subjetividades particulares.⁴⁸

En orden de sobrevivir, todo saber involucra transmisión, es decir, todo *totlamachilis* debe convertirse en *tlamachiltlatetojle*, porque no se trata de un conocimiento concluido y aprendido, sino de un saber que se amplía en sus horizontes cada que se transmite. Su cristalización depende de una fuerza imbuida sobre el binomio palabra-pensamiento o *tlajtolkojtile*.

Ello significa primero que el consejo, tomado como cristalización de la voz de los *tlamatinew*, no es impostura sobre el aprendiz, de serlo no sería *tekitl*. El valor del consejo, de la discursividad producida por estos actores, no es impostura de ninguna manera, sino un favor: ellos donan su consejo porque los neófitos donan su escucha, pero al mismo tiempo, los neófitos no escuchan a los principales porque en ellos reside la posesión o monopolio de la verdad del mundo, si no porque no son autoridades —en los términos clásicos—, son cargueros y lo que en primera instancia **cargan** es experiencia. En este sentido, se establece una economía comunicativa recíproca que también caracteriza a esta forma de trabajo.

Si esta experiencia es válida, no lo es porque la hayan vivido solamente, sino porque saben que la larga trayectoria representa dos principios vitales del esquema práctico acateco:

1. *Nemilistle*. Viene del verbo *nemi*, o “andar” y se trata tanto del primer momento de la vida como del camino a andar desde el inicio hasta la muerte. Compone la amalgama fisiológica que permite respirar, comer, moverse, trabajar, sentir y dormir; es también la acumulación de decisiones tomadas en el transcurso de la existencia, sobre la dirección al andar.

⁴⁸ En este tenor, Godelier nos lleva a reflexionar el poder del lenguaje como la posesión de medios de enunciación y saberes que establecen una relación causal entre el poder de nombrar las cosas del mundo y la propiedad sobre tales, así como sus campos semánticos, tales son los ejemplos de la fertilidad y la reproducción, en otras palabras, el poder sobre los cuerpos. Así, en Godelier, como en Balandier (1994) y en Weber (2013), aparece nuevamente el cuestionamiento en torno a los mecanismos que impulsan el consentimiento o la aceptación de los dominados, donde: 1) las violencias físicas y psicológicas imponen una ideología y una cosmovisión, mediante la manipulación del discurso; 2) la ley queda impresa en los jóvenes en los planos alimentario, corporal —postural, oral, motriz—, gestual y simbólico; 3) la legitimación implica una posicionalidad del dominador frente al dominado, a través de la cual el consentimiento puede ser contradicho mediante resistencias (Godelier, 2004: 112).

2. *Yolistle*. Junto con la noción anterior, trata del calor anímico del “corazón” o “alma”. Proviene del verbo *yoli* que implica nacimiento y deriva en *yolojtle* o corazón. Trata de la vida como proceso temporal de existencia; implica tanto el acto fisiológico del latir del corazón, como las relaciones sociales afectivas procuradas y acumuladas durante la vida.

Así, el *tekitl* del consejo busca transmitir el saber del *tlamatine*, cuya experiencia se traduce en acumulación de decisiones al andar y el calor acumulado en su alma-corazón (*tonal*) gracias a la cantidad y calidad de relaciones afectivas que le han otorgado prestigio. Por ello, otro rasgo de su **carga**, es que ésta debe transmitirse a alguien más porque el *tekitl* así lo dicta.

Mientras guardan silencio, los *kokonew* poseen el poder de refrendar el prestigio de los *tlamatinew*, al reconocerle su camino andado y las relaciones que le han dotado de prestigio previamente; es decir, tal como reconoció Clastres, el poder de la palabra es un medio en sí mismo para el escucha, quien tiene la facultad de controlar la situación o anularla, ya que, al no ser asumida bajo una posición de derecho, sino de deber y obligación, la palabra carece de autoridad (Clastres, op. Cit. .: 134). Al mismo tiempo, reconocemos un tipo de liminalidad discursiva, donde, cuando menos durante el monólogo del *tlamatine*, el aprendiz se sitúa en un margen que le objetiva como recipiente vacío.

Es así que un último rasgo de su carga, va de una onticidad termo-anímica caracterizada como cálida, que busca calentar el alma-corazón del escucha, incrementar su *yolistle* y orientar su *nemilistle* a futuro, su porvenir. La carga del consejo del *tlamatine* es tan pesada, que por un lado corre el riesgo de toparse con oídos sordos y no circular como se espera idealmente, pero por el otro, por sí solo carece de poder real.

Ahora bien, como resulta evidente, la estructura organizacional política acateca resalta por ser androcentrada, como ya lo había mencionado De la Fuente. Y ¿qué hay de las mujeres? ¿Pueden acceder las mujeres a la dimensión política del *tekitl*?

Si bien las mujeres no tienen acceso a la enunciación política en el espacio público de la gobernanza, ni al nombramiento público dentro de los cargos políticos existentes, el *tekitl* femenino incide

políticamente de otras maneras, pues aunque se trate de un orden androcrático y andrárquico, no significa que el espacio privado de lo doméstico esté desvinculado de la política, pues existe una continuidad o vincularidad hacia lo público.

Sin duda, este tema queda pendiente para una investigación posterior en la que se revise si para las mujeres acatecas, existen más u otras formas (generadas por ellas) de incidencia en la política pública, vinculadas al autogobierno comunal y que puedan considerarse *tekitl*. Sin embargo, podemos aventurarnos a mencionar que la política pública acateca se inscribe en lo que Rita Segato (2013) ha denominado *patriarcado comunitario de baja intensidad*.

En su trabajo con los pueblos amazónicos y chequeños, detecta que el espacio público del mundo tiene profundas restricciones a la participación y alocución femenina, dado que el parlamento se da sólo entre los hombres. Resalta que este parlamento y las deliberaciones suelen interrumpirse y reanudarse hasta el día siguiente para realizar una consulta por la noche gracias al subsidio de las esposas (...) el espacio doméstico es dotado de politicidad, por ser de consulta obligatoria y porque en él se articula el grupo corporativo de las mujeres como frente político (Segato, 2013: 88-89).

Ello sólo visibiliza un paradigma propio de los patriarcados, pues sólo ciertas mujeres pueden incidir desde el espacio doméstico en la política pública. Un lugar especial seguramente tienen las mujeres mayores, las *lamajtsin* o *lamajnantsin*, frente a las jovencitas o *ichpochtle*, incluso si estas se convierten en madres y cumplen su parte del *tekitl* cívico-moral, pues, como apuntó Françoise Héritier (1991: 98-99), la representación de las mujeres cambia dentro del sistema de género en correspondencia con la situación etarial, con la fase del estado vital del cuerpo, y con el estado civil de cada mujer, a medida que se avanza hacia la menopausia, o se alcanza la viudez, o se alcanza prestigio mediante otras “cargas”, en cuanto expresiones cívicas y/o religiosas del *tekitl*.

De esta manera, queda evidente que el carácter moral del *tekitl*, como se expresa en su dimensión política y en las dimensiones religiosa y ecosófica que revisaremos a continuación, está reificado en el orden del género, donde cuando menos para el varón resulta subjetivamente en un ideal tradicional de ser a alcanzarse para adquirir prestigio, el cual se origina de la acumulación de cargos políticos y de la

socialización de la masculinidad, tanto en las faenas físicas de la actividad agrícola, como en el gasto económico de su labor como mayordomo de algún santo.

2.3. *Ilfinemilistle*: dimensión religiosa del *tekitl* y la ayuda mutua

Una modalidad del *tekitl* que alcanza a todo individuo y a todo cuerpo colectivo de manera ideal es *ilfinemilistle tekitl*. Dicha noción corresponde a la actividad ceremonial, que consiste en el ofrecimiento. De acuerdo con este autor (Palemón, op.ct.: 34, 37), *ilfinemilistle*⁴⁹ es un vocablo que agrupa la acción ritual de la ceremonia y la congregación festiva como trabajo colectivo en el que participan los habitantes y las entidades festejadas.

Estos preceptos se ponen en práctica en cada una de las festividades religiosas llevadas a cabo en Acatlán, las cuales son orquestadas por cada mayordomo y por cada actor al interior de la iglesia. En el siguiente capítulo exploraremos las dos disposiciones procedimentales y económicas de *ilfinemilistle tekitl*, mientras tanto, este breve inciso busca exponer la operatividad de los cargos religiosos y su coordinación con los civiles. *Ilfinemilistle tekitl* sitúa las actividades ceremoniales como un tipo de trabajo específico, que requiere esfuerzo, mano de obra, energía y gasto durante la fiesta.

Como se ha visto, en Acatlán trabajar involucra un esquema conceptual que trasciende la seriedad de las labores cotidianas y que en todo caso distingue el **hacer** comunitario designado a los *puestos* administrativos y políticos, del asumido voluntariamente por los *cargos* políticos, cívicos y religiosos, al tiempo de exponer sus formas de colaboración mutua. La articulación entre los cargos religiosos y los cargos políticos y civiles, y la coordinación con los puestos de orden político-administrativo, se traduce en vínculos de cooperación (Topete, 2010: 295-299).

Es así que, aunque el *totekotsin* o “sacerdote”, el sacristán o *chopan-tlapalewia* y el tesorero de la iglesia o *chopan-tekiwika* también son puestos dependientes de la estructura política eclesiástica

⁴⁹ Palemón define esta noción como “fiesta que se piensa y organiza en función al gusto de la gente y a las deidades.” (Palemón, ibidem: 177). Es curioso el empleo del fonema [f] dada su casi completa ausencia del sistema lingüístico náhuatl, sin embargo hace sentido dado que el fonema [w] actúa como semiconsonante que se convierte en labial y puede llegar a pronunciarse como [v (/b/)] o [f] en ciertos contextos (Cortina, 2019: en línea), tal como se ha ejemplificado en casos anteriores (*vid.* Introducción). Por tanto, se plantea la hipótesis de que la filología del vocablo “*Ilfinemilistle*”, viene de *Ilbinemilistle*, y este de *Ilwinemilistle*, término que comienza con la partícula /*ilwi(k)*/, que viene de *ilwikak* (“cielo”) o bien, de /*ilwi(tl)*/ que significa “fiesta”. Junto a esto y lo que el mismo Palemón nos dice, podemos proponer que *ilfinemilistle tekitl* podría entenderse ya sea como “trabajo obligatorio de festejar la vida del [de lo que hay en el] cielo” o como “trabajo obligatorio de festejar la vida”.

regional y federal, trabajan en conjunto con los cargueros locales del *tekitl* religioso, entre los que destacan los catequistas (*temacha-choyotl*), las mayores a cargo del cuidado del templo (*chopantlapiya*), el coro de la iglesia (*nokuikacha chopantsin*), el campanero (*tlatsilinia*), los enterradores (*tetokanej*) y las mayordomías.

2.3.1. Mayordomías, liturgia y “contratos díadicos”

Las mayordomías son cargos religiosos individuales o familiares ocupados por varones y mujeres, quienes se encargan de la organización de las fiestas patronales dedicadas al santoral, en las cuales colaboran voluntariamente cierto número de diputados, según el volumen del gasto económico y la magnitud de convocatoria de la propia fiesta. Julio de La Fuente definió la mayordomía de la siguiente manera:

“En la institución que recibe éste u otro nombre, un hombre de un pueblo que es designado para ocupar un cargo en el organismo civil es automáticamente mayordomo de un santo venerado en el pueblo, y debe hacer el gasto principal en la fiesta de ese santo. La fiesta interesa a todo el pueblo, y el mayordomo es, para el caso, el representante de todos los que en el lugar reciben mercedes del santo. En unos casos, un individuo se ofrece para cumplir o pagar la mayordomía; en otros, el pueblo es quien designa al mayordomo, al designar autoridades; en otros, la obligación recae automáticamente en un funcionario civil, según se indicó”. (De La Fuente, 1944: 754)

La mayordomía es un cargo anual de liderazgo tradicional y en teoría todo individuo debe cumplir con una o varias mayordomías durante su vida. Las mayordomías coordinan los esfuerzos colectivos en una celebración común y en ese sentido, componen un campo relacional institucionalizado cuya finalidad es celebrar la fiesta del Santo, quien tiene la facultad de otorgar los beneficios requeridos por la sociedad (Gómez Arzapalo, 2018: 30)

En este sentido, la mayordomía es una forma litúrgica definida localmente, pues es la expresión festiva y simbólica del vínculo devocional, materializado en el acto ético de ofrendar (*wentle*) al santo por parte del mayordomo, sus allegados y la feligresía. Se trata en sí de una liturgia compleja que, de

entrada, excede los sentidos de la liturgia cristiana si se le entiende desde su acepción radical⁵⁰ como un servicio público realizado para el bien de todos (Mandianes, 1995: 221)

Como ha apuntado Félix Báez-Jorge (2011: 124-125), se debe tener en consideración que los núcleos devocionales de los pueblos indígenas refieren a motivos existenciales, a la preocupación por la subsistencia, al mantenimiento de los espacios sagrados, a la integración comunitaria, lo cual trasciende los intereses canónicos de la religión católica.

Este investigador explica que el culto popular ocurre gracias a procesos de reinterpretación simbólica que no fueron ni son concesión clerical, y que están más allá de parecer una contraparte eclesial de la gestión laica, la concepción sobre los milagros y el uso de las imágenes epónimas. Tales procesos descansan en factores de resistencia contrahegemónica pautadas por la represión, la negociación y el conflicto; en otras palabras, son resultado de una lógica de poder histórica, en función de la variación tanto geográfica, como étnica.

⁵⁰ Antes de incorporarse al corpus praxiológico cristiano, la noción liturgia o *leitourgía* surgió en Grecia como la prestación de un conjunto de servicios públicos para la colectividad, los cuales eran oficiados eminentemente por los ciudadanos honorables, varones acaudalados y gobernantes de las ciudades-Estado griegas. Se trataba de la obligación a cumplir con gastos onerosos dirigidos a la organización de la coregía y la representación teatral, al equipamiento de las flotas navales o trierarquía, a la coordinación de los juegos gimnásticos o gimnastarquía, y al gasto dirigido al culto religioso a los *daimones* (Struve, 1986: 78-79). En su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles (2001, L. IV, 1122a-1122b: 132-134) se encargó de definir éticamente el significado del gasto económico implicado en las liturgias: “Y en éstas sobrepasa a la generosidad en magnitud. Pues como sugiere su propio nombre, es un gasto «adecuado en magnitud»; pero la magnitud es relativa, pues no es lo mismo el gasto de uno que equipa una *trirreme* que el de quien sufraga una embajada sagrada (...) Conque los gastos del magnífico son grandes y adecuados. Tales son, claro está, también sus obras: así el gasto será grande y adecuado a la obra, de tal manera que la obra debe ser digna del gasto, y el gasto de la obra, o incluso excederlo. El magnífico realizará tales gastos con vistas al bien, pues este rasgo es común a las virtudes. E incluso lo hará con agrado y decisión, pues el cálculo es mezquino. Y consideraría cómo realizarlo de la manera más bella y magnífica antes que por cuánto dinero o cómo hacerlo con el mínimo gasto. Es necesario, pues, que también el magnífico sea generoso: pues el generoso realizará los gastos que se deben y de la manera en que se debe. Y en éstos consiste el «magnífico» de «magnífico», dado que la generosidad tiene que ver con cosas como la magnitud. También hará más magnífico su obra con el mismo gasto, pues la virtud de una posesión y de una obra no es la misma: la posesión más valorada es la que más cuesta, por ejemplo el oro, mientras que la obra más valorada es la que es grande y bella (pues la contemplación de una cosa así produce admiración y lo magnífico produce admiración). Y la excelencia de una obra consiste en su magnitud. Hay entre los gastos aquellos que llamamos honorables, como por ejemplo, los referentes a los dioses —ofrendas votivas, edificios y sacrificios—. E igualmente también los referentes a toda clase de divinidad y cuantas son valoradas con vistas al bien público (...) Y es que tienen que ser dignas de estos recursos y ser adecuadas no solamente a la obra, sino también a quien la realiza. Por esto un pobre no podría ser magnífico, porque no tiene muchos bienes con los que hacer gastos adecuadamente con magnificencia. Y el que lo intenta es bobo, pues lo hace contra lo que es digno y contra lo que debe, y, en aquello que se ajusta a la virtud, se impone el hacerlo rectamente. Y son adecuadas para quienes tienen tales cosas por sí mismos o a través de sus antepasados o de quienes con ellos tienen relación. También para quienes son de buena cuna y para los ilustres: todas estas cosas tienen grandeza y prestigio. Por consiguiente, el magnífico es precisamente de esta clase y la magnificencia se revela en tales clases de gastos, como se ha dicho (los máximos y los más honrosos).” El término liturgia, nos dice Righetti (1955: en línea) pasó a convertirse en sinónimo de sacrificio, la acción sagrada por excelencia del culto cristiano.

Las mayordomías son así una forma litúrgica, pues incluyen la organización logística de los trabajos preparatorios, la obtención de recursos, la planificación y contratación de músicos y grupos de danza, el orden y la seguridad de la fiesta, la disposición gastronómica, el cuidado de las efigies, la limpieza de los altares, capillas y templos asociadas al santo, y los arreglos necesarios para la veneración.

Asimismo, las mayordomías operan con la finalidad de garantizar su continuidad y por ende, la organización de las fiestas futuras, lo que contribuye, entre otros factores, a preservar la concepción de una temporalidad cíclica.

En los casos de Santo Jubileo (1 de febrero), la Virgen de la Candelaria (2 de febrero), san José (2 de marzo), san Pablo (27 de junio), san Pedro (28 de junio) y san Miguel Arcángel (29 de septiembre), solo un individuo toma la mayordomía y es apoyado por una comitiva o por sus familiares. Las comitivas se organizan cuando personas no designadas como mayordomos desean realizar una manda y contribuir con gastos, donaciones o mano de obra.

Muchas de estas donaciones suelen concretarse en lo que Danièle Dehouve (*cf.* 2013: 607) ha propuesto denominar “depósito ritual”. Tal concepto se define ritualmente a partir de su figuración material. Frente a este concepto, la etnocategoría *wentle* que corresponde a “ofrenda” es más polisémica en sus connotaciones, dado que responde a una ontología particular, y por ello se explorará en los siguientes capítulos. De tal modo que durante este apartado nos referiremos exclusivamente al carácter material de la ofrenda depositada, más que a la acción de ofrendar.

En Semana Santa (abril) y Nochebuena (24 de diciembre), se congregan varios mayordomos en la misma fiesta. En la primera está el mayordomo principal, encargado del Santo Entierro y los mayordomos secundarios, al cuidado de otras figuras involucradas; mientras en la segunda, existe una coordinación entre el mayordomo del Santo Niño y de San José, con sus comitivas e invitados. La fiesta de San Isidro Labrador (15 de mayo) es organizada por el barrio del mismo nombre, quienes donan dinero para la celebración de la misa, y donan *wentle* para la bendición de los animales.

El mayordomo de la Santa Cruz releva al comisario y junto a sus diputados e invitados, asumen los gastos y organización de la fiesta durante el 3 y 4 de mayo. En las últimas semanas de abril el mayordomo invita a los colectivos de danzantes (mecos rojos, mecos azules, diablos, chivos, mojigangas, muditas, vaqueros y maromeros) y coordina a las bandas de música que participarán en *Komujlian* y en el cambio de mayordomía en *Kolosapan*, las cuales asisten a su casa tocando y bailando para presentarse ante el altar de la cruz.

La obligación de este mayordomo es llevar la Santa Cruz y peregrinar desde su casa hasta la iglesia el 3 de mayo, organizar los rezos de los días previos a la fiesta, pagar la misa, dar de comer y beber a los danzantes, obsequiarle mezcal a los líderes de las danzas, así como preparar el pozole y los tamales de ambos días, para lo cual se ayuda de dos o tres diputados, más sus familiares, compadres y vecinos. Entre todos estos actores asumen los gastos, donan insumos y reúnen grandes fajos de pirotecnia, flores, panes, cazuelas, bebidas, entre 3 y 6 puercos, de 2 a 3 guajolotes, hasta 24 almudes de maíz y varios almudes de frijol.

El mayordomo y su comitiva cocinan durante toda la noche, unos matan a los animales, otros nixtamalizan y otros acarrear agua; al final, asisten a la celebración con botellas de mezcal, bebidas frutales, refrescos, cervezas, cigarros y pan. Una vez entregada la cruz, ésta se queda con el nuevo mayordomo durante un año entero.

Las fiestas de san Juan Bautista toman lugar del 23 de junio al 2 de julio. La víspera es organizada por el *tlayakanke*, junto con su comitiva y su familia, quienes junto al resto de asistentes, siete u ocho bandas de viento provenientes de Zitlala y varios colectivos de danzantes, se congregan en la iglesia sobre las 4 de la tarde.

Al término de la misa, se realiza el “Paseo de *Tlayewalolo*”, una ronda alrededor del pueblo junto al comisario. Recorren de este a oeste la localidad y beben mezcal, posteriormente se juntan para la quema de “toritos” y de tres “castillos” (figs. 2-b y 2-c). El día 24 de junio se celebra a san Juan, a quien le tocan las mañanitas en la iglesia a las 6 de la mañana. Todo corre a cargo del mayordomo, sus

diputados e invitados, quienes recolectan hojas de *totomochтли* de las milpas, ramas de un árbol llamado *tejtsonkijle* y preparan tamales de frijol y garbanzo que se disponen como depósitos rituales.

Entre el 27 y el 28, los mayordomos de san Pablo y san Pedro matan cerdos y pollos para el pozole y el mole, además de hacer atole tanto para el convite como para los depósitos rituales. En el segundo día, los mayordomos realizan un jaripeo, pues donan un toro que es montado por los varones como muestra de su valor y arrojo. Luego, lo lazan del cuello y los cuernos, y lo sueltan para dar comienzo a una persecución.

Los jóvenes corren por las calles con el toro tras ellos y aunque quienes lo lazan deben ser fuertes, es casi imposible maniobrar al toro o domarlo, por lo que varios hombres han resultado heridos y en ocasiones, hasta corneados o aplastados por el animal. Dado que en este momento toma lugar la fiesta, pocos se atreven a ayudar a los heridos o a salvar a algún compañero, por lo que han fallecido dada la falta de atención prestada a tiempo.

Al término del jaripeo, se degüella al toro y hay varones que se arremolinan con tal de recoger un chorro de sangre caliente en jícaras de coco o bule y luego beberla, pues de esta manera, dicen, ellos adquieren la fuerza del toro. Al día siguiente, en la “víspera de la octava de San Juan”, el mayordomo de san Juan Bautista dona otro toro y acontece el jaripeo de la misma manera que la jornada anterior.

El 1 de julio, en la “segunda parte de de la octava”, vuelven a congregarse los danzantes y acompañan al mayordomo y al santo hasta la iglesia, donde lo dejan y le ofrecen mole rojo y tamales de garbanzo. Nuevamente, se quema un castillo para la ocasión, así como entre 10 y 20 “toritos”.

Por último, el 2 de julio se realiza el cambio de mayordomía y la comitiva saliente dona un *wentle* a la comitiva del mayordomo entrante. La movilización de recursos en el contexto festivo genera la obligación a devolver a cada unidad familiar participante la cooperación de la misma manera cuando se necesite, es decir, se genera crédito y una red de obligaciones mutuas y atemporales, no monetizadas, aunque la monetización no queda excluida como forma permitida de retribución.

Estos depósitos rituales nos ayudan a comprender cómo la mayordomía también comprende un medio socioculturalmente creado, que enfatiza la diferenciación social a través de la economía familiar o individual, mientras simultáneamente proporciona la sensación de un aminoramiento de dichas distancias gracias a la erogación de fuertes sumas de dinero y otros valores a cambio de reconocimiento.

Es así que las tensiones entre tener la **carga** y no tenerla no se resuelven en la responsabilidad, en el compromiso, en la devoción o en el nombramiento del cargo, sino en compartir la carga con personas de confianza que no tienen la carga, pero en facultad de asumirla devotamente.

Como se aprecia, un requisito para asumir la mayordomía es la solvencia económica —en su defecto, ésta debe ser alcanzada por las vías exigidas, posibilitadas y permitidas socioculturalmente, como son las colaboraciones no necesariamente familiares, para la concentración de dinero, trabajo y recursos en especie—, las relaciones sociales afincadas en el parentesco y la disposición de tiempo para procurar al santo durante el año, donarle *wentle* y realizar ayunos.

Además, los mayordomos deben estar comprometidos conyugalmente para aprovechar los lazos de parentesco entre las unidades domésticas y que éstas contribuyan con su fuerza en la organización de las fiestas de forma conjunta. A ello se le suma la afinidad, las simpatías, la residencia, la adscripción religiosa y la devoción; de esta manera, el cargo religioso está objetivado a la conservación y reproducción del sistema de valores y normas vinculadas a la deuda, es decir, al régimen moral instituido en el *tekitl* y su vehiculación económica a través del *wentle*.

Por tanto, una característica fundamental de la mayordomía es la obligación que tienen los familiares y amigos del mayordomo de ayudarlo para cumplir su cometido, lo que implica intercambios de bienes materiales, ayuda física y otras formas de favores. George Foster (1972) denominó a este tipo de disposiciones relacionales “contratos diádicos”. Tales contratos están regidos por el principio de reciprocidad y tienen que ver con la forma en que cada adulto organiza sus contactos societales fuera de la familia nuclear.

Los contratos diádicos son relaciones informales no estipuladas que carecen de fundamentos legales y no son impuestos por ninguna autoridad. Ocurren únicamente entre dos individuos y por tanto la contractualidad no está corporada. Foster agrega que las relaciones establecidas por contratos diádicos pueden ser horizontales, cuando se dan entre individuos con estatus social igual y por tanto sus obligaciones son de reciprocidad complementaria; o bien, asimétricas, cuando tienen lugar entre individuos y entidades con estatus diferente, por lo que las obligaciones de reciprocidad no son complementarias, pues cada socio debe al otro cosas diferentes a las que recibió (Foster, 1961: 1174-1175).

Este tipo de ayuda basada en la solidaridad social motiva al carguero a echar mano no sólo de su parentesco consanguíneo o por afinidad, sino también de sus redes de parentesco ritual como lo es el compadrazgo, relación que supera la inestabilidad de la amistad y la rigidez formal de la familia (Montes, 1989: 161). Asimismo, se aprovechan el resto de las relaciones amistosas, como en los casos del *cuatismo*⁵¹ y la vecindad.

Los contratos diádicos sirven para aumentar el capital social comunitario⁵², sin embargo, tal promoción de la ayuda es semiautónomo del *tekitl*, pues mientras la ayuda prestada no se inscribe en el compromiso comunitario, la retribución de la deuda por la prestación sí es una obligación, aunque su condición es semiformal. En náhuatl acateco, la palabra *tekipanowa*⁵³ puede servir para designar tal modalidad de apoyo mutuo y ayuda voluntaria que complementa el *tekitl*, aunque no forme parte de él.

Estas manifestaciones de solidaridad son también convenciones modales autónomas del *tekitl* pero más que una institución, no son un contrato formal, aunque sí son compromisos que se formalizan en su efectucción. Encontramos así que hay personas que frecuentan ayudar a los enfermos (*teitane* o

⁵¹ Larissa Adler explica que “el *cuatismo* (de *cuatli*, Nah.: hermano gemelo) es una categoría nativa que describe el complejo sistema de normas, valores y relaciones sociales que la cultura mexicana ha erigido en tomo a la amistad masculina.” (Adler, 1975: 190)

⁵² Bourdieu (2000b: 148-156) define el capital social como suma de recursos reales o potenciales vinculados a la posesión de una red duradera de relaciones de reconocimiento mutuo más o menos institucionalizadas. Entenderemos por capital social comunitario una forma de institucionalidad social del conjunto, donde los participantes en el capital social comunitario se plantean como objetivo, en forma explícita o implícita, el bien común, aunque no necesariamente lo alcanzan. (Durstun, 2002 :27)

⁵³ *Tekipanowa* viene del náhuatl clásico *tequipanoa*, que quiere decir “trabajar o servir a alguien”. A su vez, la partícula *panoa* significa “transportar algo”, “llevar algo”, “atravesar” (Karttunen 1992: 232, 187). Según el diccionario de Siméon [(1885) 1992: 373, 420, 511], *tequipanoliztli* significa “hacer algo”, de donde la partícula *panoa* significa “se navega”, “se pasa”, la cual deriva en *panoliztli* (“travesía”, “navegación”), *quechpanoa* (“llevar a alguien o algo sobre las espaldas”) y *tequipanolo* (“se trabaja”, “todos trabajan” o “se conciertan para hacer algo”). El acateco *tekipanowa* denota el trabajo de cargar algo o a alguien durante una travesía en un sentido de apoyo.

tetekipanowa), personas que apoyan a otros, incluyendo la ayuda en la obligación de su *tekitl* (*tepalewia*) y personas que saben ofrendar a otros (*tewenchiwajle*).

La única disposición general que promueve la co-participación de los cargueros inscriptos a las disposiciones del *tekitl* y de los actores con quienes se establecen estos contratos diádicos, es el trabajo de la fiesta para las entidades superiores o *Ilfinemilistle Tekiyototatajtsiban*. En las celebraciones a san Juan Bautista, en *Atsajtsilistle*, y en las festividades de muertos vemos que todas las relaciones de reciprocidad operan simultáneamente. Respecto a ello, Palemón escribe:

“Ser parte de la comunidad y hacerlo no es una obligación, es una sensación de pertenencia. Por lo tanto, ayudar y ser ayudado es una relación social que fundamenta el acto colectivo. Por otro lado, esta relación también se sitúa con los dioses que apoyan a los seres humanos”. (Palemón, op. Cit. ...: 112)

Los trabajos de festejo a los dueños de los sustentos, la Santa Cruz durante *Atsajtsilistle* y san Juan Bautista, reúnen a todos los cargueros, a cada compromiso voluntario y a la vez informal de apoyo, pero también convoca a todos aquellos compromisos voluntarios comunitarios que se hallan fuera de la localidad. De tal manera que el retorno de los migrantes para estas fechas, da prueba de que los contratos diádicos superan distancias y se constituyen en temporalidades de larga duración que se reactivan de forma anual.

Rosalba Díaz reconoció en 2003 que la migración definitiva produjo cambios sustanciales tanto en la administración y en la política, como en la vida religiosa de Acatlán, ya que los acatecos radicados en el Estado de México y en la Costa Chica comenzaron a incidir en la localidad (ibidem: 58-59; 70-73). Quienes poseen terrenos o parcelas asisten a las reuniones convocadas por el comisariado de bienes comunales para pagar sus cuotas por derecho de tierras y propiedades.

Asimismo, han establecido dos mesas administrativas, una con la finalidad de mejorar la calidad de vida en el pueblo y otra destinada a los traslados a Acatlán para las fiestas de Semana Santa, *Atsajtsilistle*, san Juan Bautista y Todos santos-Fieles difuntos; o a la Ciudad de México, cuando asisten a la peregrinación en La Villa, con motivo de donar *wentle* a la Virgen de Guadalupe.

La incidencia de los inmigrantes en la vida religiosa contribuyó a instituir las fiestas de san Isidro Labrador el 15 de mayo; mientras los emigrados lograron instituir las octavas de san Juan Bautista, incluyendo la octava de san Juan Degollación que toma lugar en Ciudad Nezahualcóyotl cada 24 de agosto. Las cuotas cobradas por los comités de migrantes se destinan a la fiesta patronal, cuyos gastos comprenden la compra de pirotecnia, la contratación de bandas musicales, la paga de una misa a san Juan y la manutención de las danzas invitadas a participar voluntariamente.

El aumento en el gasto de las fiestas se debe al encarecimiento, tanto de bienes donados, como de la subsistencia, y a la baja demanda o precarización de los bienes monetizados producidos en Acatlán que se ofertan en los mercados regionales. Ello ha implicado que los migrantes asuman las mayordomías, pues al percibir un ingreso mayor gracias al trabajo asalariado, pueden exhibir su solvencia económica y hacer más vistosa la fiesta.

Como narra Díaz Vázquez (ibidem: 104-105), los residentes acatecos no pueden competir con el lujo que llegan a ostentar los migrantes encargados de las mayordomías cuando en la localidad no se generan riquezas, por ello prefieren no dejarse llevar por tal lógica y optan por asumirlas con menos frecuencia, aunque con “mayor devoción y apego” a la intención original.

En este sentido, la concurrencia anual del compromiso migrante no sólo corresponde a la solidaridad social, sino que, como bien apuntó Durkheim (1982: 320-323), la formación de la vida en grupo es intermitente. Es a través de las ceremonias religiosas que la fe reanima la colectividad, pues mediante la participación de dicha intermitencia en las tradiciones comunes, restablece los vínculos con el orden público y social, donde se alcanza la máxima intensidad en la comulgación de las mismas ideas y sentimientos que buscan, entre otras cosas, aproximar a los individuos, multiplicar los contactos y volverlos más íntimos.

La cantidad y calidad del capital social comunitario (que incluye a los migrantes) se halla en función del ocupante en turno de la mayordomía. Esto ha generado que la magnitud de la fiesta varíe y se refleje en la participación de mayor o menor cantidad de colectivos de danza y en la concurrencia. Se estiliza que si la mayordomía es foránea, hay poca asistencia de lugareños, aunque muchos viajan para

apoyar al mayordomo; al contrario, cuando la mayordomía es local, la fiesta es más discreta, pero la comida es igualmente abundante. Incluso, si la mayordomía es foránea, los cargos civiles y religiosos la apoyan en lo mínimo, a diferencia de si es local.

De modo que, si bien los “hombres que se sienten unidos, en parte por lazos de sangre, pero aún más por una comunidad de intereses y de tradiciones, se reúnen y adquieren conciencia de su unidad moral” (Durkheim, 1982: 360), la comunidad también es un nudo de tensiones que, cuando menos en la mayordomía, se expresan primeramente en la diferencia de capital financiero.

Hasta aquí podemos inferir algo más respecto a la carga y es que, no es necesario tener un cargo para ser carguero, para cargar. Si bien la ayuda anclada a la solidaridad social (*tekipanowa*) no es *tekitl*, también es una carga, pues al establecer una relación de reciprocidad entre amigos, conocidos, compadres, vecinos y migrantes, tiene la obligación de corresponder según la simetría o la asimetría del vínculo social.

En cuanto al carácter del *ilfinemilistle tekitl*, la carga también constituye simultáneamente para los cargos políticos, civiles y religiosos, un vehículo de deseo que se exhibe ante todos los miembros de la comunidad y se hace deseable por el potencial prestigio que promete a largo plazo, especialmente como mecanismo de aspiración del “carguero” a formar parte del grupo de principales, es decir a un sistema de posiciones en la jerarquía local, caracterizado por roles normativos.

Otro aspecto a tratar es que, si bien el régimen ético-moral que regula el *tekitl* no excluye el ingreso generado del trabajo asalariado, siempre y cuando la suma monetaria sea destinada a la comunidad a través de los gastos festivos, la exhibición del lujo no es bien vista, no sólo porque restringe la adquisición del prestigio al reconocimiento de unos actores (los lugareños) sobre otros (los mayordomos migrantes), sino porque la intención de donar no se mide cuantitativamente, ni cualitativamente, sino moralmente.

Como se ha mencionado, el *tekitl* es un cúmulo de acciones vernáculas, autónomas de burocracia estatal y profesionalización, aunque en diálogo constante con las instituciones de la modernidad

política (la jerarquía eclesial, la gobernabilidad democrática) y económica (el mercado neoliberal). Tal cúmulo no requiere de un salario y por tanto, el trabajo asalariado es una actividad al margen de las actividades de procuración.

Aunque aceptado, la reproducción de la vida social a través de los lujos a los cuales el salario da acceso, produce efectos contrarios a sus objetivos iniciales, donde el otro (el mayordomo) se vuelve un operario de una máquina al servicio de la acumulación y la exhibición de la solvencia. Esto se manifiesta en las disposiciones festivas cuando los agentes se hallan inmersos en el entorno de la lucha por la movilidad social, donde las relaciones de envidia y la frustración son pedagógicas, y donde está normalizada la lucha económica entre los sexos gracias a la administración de roles de género fijos⁵⁴.

Muchos migrantes regresan a Acatlán con vestimenta a la moda y con un capital financiero superior al de sus pares locales. También hay personas entre los lugareños que por emplearse en instancias del gobierno regional o profesionalizarse, participan con un capital financiero mayor al de los pobladores cuya ocupación es la de campesino⁵⁵.

Estos cambios se deben a la influencia que la modernidad capitalista ejerce sobre los *habitus*⁵⁶ o espacios de estilos de vida de los migrantes y de los profesionales. El *habitus* es entonces una forma incorporada de la condición de clase (económica y social) de los condicionamientos que dicha condición impone. En el planteamiento de Pierre Bourdieu, cada condición de clase se define por sus propiedades intrínsecas o interiores y por las propiedades relacionales que debe a su posición en el sistema de diferencias, desde el cual se afirma y se distingue de lo que no es o aspira a convertirse.

De tal forma que el *habitus* no es sino un conjunto de producción de prácticas y obras enclasadas y enclasables, las cuales terminan por construir el “espacio de los estilos de vida” (ibidem: 170). Por

⁵⁴ Ivan Illich (2008: 193) nos habla del individualismo envidioso: “Toda decisión económica está relacionada con una percepción de la escasez y en consecuencia tiende hacia una forma de envidia que era desconocida en el pasado. Las instituciones productivas modernas nutren el individualismo envidioso al mismo tiempo que lo ocultan —las instituciones del pasado, orientadas hacia la subsistencia, buscaban reducirlo y denunciarlo”.

⁵⁵ De la Torre (op. Cit. ...: 757) ya había mencionado que estos factores contribuyen a la declinación de la cooperación, pues al desenvolverse en actividades de mayor remuneración, pueden pagar por tener una relación contractual por servicio y dependen menos del tequio y de la solidaridad social.

⁵⁶ El concepto de *habitus* es definido por Pierre Bourdieu (1998:72) como un “sistema de disposiciones duraderas y transferibles, de estructuras estructuradas predisuestas a actuar como estructuras estructurantes, o sea que organiza las prácticas sociales y la percepción de ellas, al tiempo que su principio organizativo es producto de la incorporación de la división de clases sociales.”

tanto, así como el *tekitl* y la solidaridad social son categorías relacionales respecto a la división del trabajo según la posicionalidad y el poder de reconocer el prestigio y la jerarquía, también lo es respecto al *habitus*, el cual está a su vez en función de la procedencia y la solvencia económica, junto a otras variables aún por explorar en el siguiente capítulo, como son la adscripción identitaria, la generación, el respeto a la tradición y la donación voluntaria.

2.4. *Tekitl* cívico y *tekipanowa* como campo ecosófico

Como se ha mencionado, cada persona identificada como acateca (*tochantlakamej*), se rige idealmente por el *tekitl*, aunque el regimiento se trata de posicionamientos voluntarios, posicionalidades cambiantes y en menor medida de imposiciones. Chamoux (1986) ha explicado que dicho modelo dispone obligaciones distintas para cada actor que lo habita, entre los que podemos nombrar al comisario, los mayordomos, los sembradores, los animales y los santos que colaboran para procurar la subsistencia y dar continuidad a la existencia.

Esta misma autora ha destacado que el “tequitl” es extensivo a diversas entidades cósmicas (2011: 4-7; 2005: 379), que van desde los astros, los santos patronos, las autoridades locales e incluso las herramientas y utensilios de las labores diarias, cuya dimensión “sobrenatural” refiere al trabajo “especializado” según el género, para reproducir el orden cósmico que condiciona la supervivencia de la humanidad.

Cuando nos referimos a entidades cósmicas, aludimos a todos aquellos actores individuales o agrupados en subjetividades colectivas que co-habitan el mundo, trátase de los miembros de nuestra especie, animales, herramientas, númenes, plantas, fenómenos atmosféricos, etc., entre quienes se establecen relaciones de diversa índole, como es la reciprocidad, la cual implica un “principio de estricta equivalencia entre los humanos y los no humanos que comparten la biosfera, la cual es concebida como un circuito cerrado homeostático.” (Descola, 2001: 110)

Ello nos habla de que tales componentes no sólo involucran una otredad ambiental, sino más bien alteridades bio-geo-cósmicas concretas situadas entre la flora y la fauna, las entidades dueñas de los

sustentos que se materializan en las lluvias y el agua —para los pobladores de Acatlán, la Santa Cruz es *Tonantsin*, “Nuestra Madre” y san Juan Bautista es *Totajtsin*, “Nuestro Padre”.

Las entidades climáticas bien pueden ser aliadas o depredadoras de la milpa. Las lluvias del norte (*jakakiyewe*) son dañinas pues son de “aire helado” o *jakapitsaktle*; suelen ser muy intensas o (*tilewe*), acarrean granizo (*tesiktle*), a esta alteridad se le llama *tlakwachikawa jakatl* o “aire comedor de fuerza” y se le nota porque las nubes negras o *ewajtlakapotsejti* —también llamadas *yotlakapotsi*— anuncian su porvenir y pueden aliarse con *tlapetlane*, “el relámpago”, y *tlakomojle*, “el trueno”. Estas lluvias pueden provocar tolvaneas (*tlalajaka*) dañinas para las milpas.

Por el contrario, las del sur son muy ligeras, se les conoce como *akuextle*, apenas dan para calmar la sed, su viento es *santlapayewe*, una brisa muy ligera. Las lluvias pueden ser bloqueadas por el calor de *akokosamalotl*, el arco iris, que con su calor flecha a las nubes y puede acarrear a la sequía o *tlatonalwetse*. El arco iris es anunciado por *tonalkiyewe*, la lluvia con sol y cuando éste depreda las lluvias, hay sólo lloviznas fugaces u *tlapayetikis*.

Las buenas lluvias, las aliadas, según el testimonio de un hombre recopilado por Aguilera (2014: 106), son *tlapayejtle* o “lluvia ligera” y *tlakeyetjle* o “lluvia regular”, así como *apoktle*, la “lluvia torrencial” y éstas provienen del oriente. Son especialmente benéficas cuando son acompañadas del relámpago, el trueno y su “eco” o *tlakomojle*. Sus vientos acompañantes son *ajkomalakotl*, el remolino de viento y *jakatsintle*, la brisa.

Otra aliada es la luna o *mestle*, quien anuncia a los sembradores las lluvias por venir con su rayo plateado durante mayo, fenómeno conocido como *apilowa mestle*. En la temporada de secas, durante el invierno, un depredador de la milpa es *tlakua seuktle*, la “helada”, que puede afectar los cultivos de camote y garbanzo, las plantaciones domésticas de flora y a los árboles frutales de la localidad.

Como se puede apreciar, las entidades atmosféricas también establecen vínculos ecológicos con los pobladores, algunos de ellos son de depredación y otros de alianza. Cada relación incluso compone en sí misma modalidades de interacción ecológica parasitarias, parasitoides o mutualistas que a su vez

pueden depender de la reciprocidad, de la donación o bien de la rapacidad, por nombrar algunos ejemplos.

Los nexos con estas entidades encajan en las disposiciones del *tekitl*, en cuanto que es un deber celebrarlos y preservar de manera colectiva la reciprocidad con ellos a futuro, pero también porque tales entidades entablan sus propias formas de cooperación con los pobladores.

También se incrustan en el concepto de contratos diádicos del tipo asimétricos, establecidos entre un individuo y entidades de diferente categoría ontológica y distinto estatus socioeconómico.⁵⁷ Durkheim (op. Cit. ...: 323) expresa esta relación en los términos de los intereses materiales comunes de la sociedad, como son las cosechas abundantes, que la lluvia caiga en el momento propicio y sólo la cantidad precisa, o que los animales se reproduzcan con regularidad.

Ello conlleva pensar que la co-habitación de alteridades les obliga en la mayoría de los casos a colaborar, pues la energía no es inagotable. La energía de la gente no es suficiente para generar su propia subsistencia, requiere de la intervención de las alteridades antes mencionadas, además de los animales, los difuntos y los ejecutantes ceremoniales, en orden de generar la subsistencia mutua. Ello nos lleva a pensar en la escasez, pues “lo que no es escaso” —nos dice Ivan Illich— “no puede someterse a un control económico” (op. Cit.: 15).

El control económico, es decir, la administración de la energía y recursos para subsistir, implica la circulación medida y calculada en términos de cantidad y calidad de trabajo, esfuerzo, requerimientos técnicos, ceremoniales, afectivos, suministro energético y suficiencia metabólica de acuerdo a cada ser viviente que habita el cosmos.

Considero así que el régimen de cargas que hasta ahora se ha caracterizado por ser ético-moral, es profundamente ecosófico, pues la reciprocidad —sea por *tekitl* o por *tekipanowa*— también articula la

⁵⁷ Foster (1961: 1174-1175) ilustra esta modalidad del contrato diádico en la petición de ayuda a la Virgen o a un Santo, donde el contratante solicita una prestación determinada, cuyo retorno se realiza en un soporte diferente al recibido, como son cantos, música y depósitos rituales.

circulación económica de los recursos energéticos que mantienen y ordenan las interacciones con-específicas e interespecíficas.

Félix Guattari [2012 (1989)] propuso el concepto ecosofía como la aproximación ético-política donde se articulan tres posibilidades conjuntas de construir otra relación con el mundo, distintas a las impulsadas por los proyectos de las modernidades capitalistas industriales: la producción de subjetividad, las relaciones generadas con el medio ambiente y las relaciones que intervienen en el resto de las dinámicas sociales.

En estos términos, una ecosofía involucra disposiciones simultáneamente ecológicas y económicas sobre el deseo de perpetuar la circulación de los recursos, entre los que destacan para el caso de los pobladores: los saberes, el movimiento de los trabajos, la ética de la tecnificación, la afectividad tras la procuración y la interacción política entre los seres vivientes quienes, además de habitar el mundo, poseen el potencial de que su propia subjetividad contribuya a construirlo.

Con lo anterior en cuenta, se norma la completa disposición económica y ecológica del cosmos, pues en tanto fundamento del régimen ético-moral, dicta que la fuerza vital no puede ser acumulada, sino que debe circular sea en forma de consejo, de acción, de producto, de fruto, de actividad, de creación o alumbramiento, para ser compartida por todos y al hacerlo, comprendan una verdadera comunidad.

2.4.1. Clima, tiempo y *tokilistle*⁵⁸ en Acatlán

La región de la Montaña está marcada por la alternancia entre la estación de secas de octubre a mayo, durante la cual no caen más de 25 mm. de agua en promedio y la estación húmeda, de junio a septiembre, en la que se concentran todas las precipitaciones (Hémond y Goloubinoff, 2008: 138). La región posee climas subhúmedo y semiárido; la temperatura media es de 24°C entre junio y los últimos días de septiembre, cuyo punto más alto se alcanza en la canícula .

⁵⁸ “Siembra”.

Sin embargo, al localizarse en la parte baja de la Montaña, el clima de Acatlán no es homogéneo y depende mucho de su situación geográfica. La localidad se halla a una altitud de 1360 msnm; la vegetación en zonas a piedemonte es bosque tropical caducifolio, mientras en las laderas encontramos bosque de encino y al sur, palmares y pastizales con bosques de galería en la ribera del río, donde se encuentran los ahuehuetes.

En la localidad hay dos tipos de clima: en la porción oriental se encuentran los macizos montañosos cuyo clima es semicálido subhúmedo, mientras en el occidente es cálido subhúmedo. La temperatura promedio anual es de 24°C y el rango de precipitación media anual es de entre 700 y 1000 m.m. Los cerros se caracterizan por piedras rojas calizas y dolomitas, que originan los sistemas de cuevas y formaciones calcáreas, como se aprecia en el caso de Ostotitlan.

La temporada de lluvias, llamada *xopantla*, es anunciada por la aparición de las *tlapayeusikamej* u hormigas negras y por el canto de las *tlapayeutototl* o golondrinas, entre mayo y junio. Entre septiembre y octubre, el canto de los *axkalamej* o renacuajos, anuncia el fin de las lluvias y el comienzo de *tonalko*, la época de secas. En la primera temporada, el trabajo para generar alimentos y bienes tanto de uso, como de cambio es intensivo; en la segunda, dicha intensidad disminuye y la gente se enfrenta a la necesidad de buscar un trabajo asalariado, migrar o auxiliarse del comercio externo para subsistir.

Así, por ejemplo, se conoce que entre julio y septiembre la fauna acuática abunda, como pasa en la Laguna cuando aparecen los *aborregos*, unos sapos que cantan de noche y cuyo croar es similar al balido de los ovinos. También abundan garzas, patos y *atekpoyome* o “gallinas acuáticas”. Indicios como los hasta aquí expuestos, ilustran algunas de las maneras en las que entre agricultores, animales, plantas, fenómenos climáticos y númenes, se corresponde un campo de vitalidad anímica.

Si bien estas actividades compensan la economía y el gasto de energía, no podemos reducir la economía acateca al mero aspecto de su producción, dado que, aún cuando dicha producción implica consumo y reproducción (social y vital), el término producción es antropocentrado y no toma en cuenta eso que llamamos provisionalmente ‘vitalidad anímica’. Al ser netamente materialista, no alcanza a

cubrir el beneficio y la satisfacción del mutuo esfuerzo, del afecto consecuencia de la ayuda y del cuidado de todos los actores involucrados en el proceso de subsistir.

Por ello, más que hablar de actividades meramente productivas, es pertinente hablar de las maneras en que los comuneros se relacionan con el cosmos a través de actividades de procuración para la mutua subsistencia. Las actividades de procuración de la subsistencia refieren en primera instancia a la concentración de los esfuerzos de las especies en colectividad para: *a)* colaborar en la regeneración de los recursos energéticos y *b)* procurar la continuidad entre las alteridades co-habitantes del cosmos.

Ello implica que, además del valor de uso dado al recurso —medido en términos de necesidad, utilidad, tiempo empleado y energía requerida— y del valor de cambio —basado en la oferta, la demanda, el coste monetario de producción, adquisición y el beneficio en función del tiempo vital del recurso—, se le añaden valores calculados de acuerdo con la estrategia óptima para la procuración, los cuales implican ajustarse a las condiciones ambientales y a la vez generar conocimiento empírico y entendimiento de la otredad ambiental durante el proceso (Ingold, 2000: 28).

Tal entendimiento de la otredad ambiental no sólo se basa en la observación de los componentes del mundo, sino, en caso de tenerlas, de sus intencionalidades, las cuales son apropiadas y categorizadas a través de diseños o esquemas conceptuales y prácticos que se transmiten de generación en generación (ibidem: 40).

La crítica se amplía a la denominación “agricultor”, que en los términos objetivos de la economía formalista es un productor agrícola con control efectivo de la tierra, que lleva a cabo las operaciones agrícolas como medio para subsistir y no como negocio para obtener beneficios [Wolf (1957) 2015: 2]. Al contrario de la producción, la procuración no es una lógica meramente objetivada, involucra cuidado, compromiso, esfuerzo, persuasión, perseverancia, manejo y afecto anímico (Bird-David, 1992: 40).

Por tanto, optar por el vocablo *tlatoka* en vez de productores o agricultores, posibilita abstraer la relación entre los comuneros, las entidades cósmicas y el alimento, más allá de la mera producción

agrícola. Si bien tal noción engloba cada actividad productiva relacionada al sustento (desde el tlacololero, el pastor y el huertero, hasta la particularidad de la siembra y el peonaje), evidentemente cada modalidad de trabajo involucra formas de relación y procuración distintas.

Como comentario adicional, esta manera de relacionarse con el mundo es percibida por Descola como un modo de relación productivo: Sobre el concepto de “modo de relación”, este autor explica que:

“...es la forma general de la *relación* que estructura localmente los vínculos entre entidades distinguidas por un mismo proceso de identificación... los modos de relación son esquemas integradores, es decir que forman parte de ese tipo de estructuras cognitivas emocionales y sensoriomotrices que canalizan la producción de inferencias automáticas, orientan la acción práctica y organizan la expresión del pensamiento y los afectos con arreglo a las tramas relativamente estereotipadas. Un esquema de relación llega a ser dominante en un colectivo cuando se activa en circunstancias muy diferentes, en las relaciones tanto con los humanos como con los no-humanos por efecto de lo cual las otras relaciones quedan sometidas a su lógica propia.” (Descola, 2012: 446)

Con respecto a la producción nos dice que se trata de una relación tejida entre los hombres con arreglo a formas definidas para procurarse conjuntamente medios de existencia, al tiempo de entablar una relación específica con un objeto creado con un propósito concreto (ibidem: 462). Basado en la teoría marxista, nos habla del individuo que al desarrollarse produciendo, termina gastando energía en la operación y consumiendo materia prima, donde el consumo es indudablemente una nueva producción (de alimento, del cuerpo, de las condiciones de subsistencia y del sujeto productor).

Sin detenerse mucho en estos procesos de objetivación extendidos entre el productor/consumidor y lo producido/consumido, la crítica de Descola busca poner en evidencia la tendencia generalizadora de pensar la “producción” como un proceso que toma igual forma en todas las sociedades, cuando no es así, concretamente en las sociedades cazadoras/recolectoras. No sólo eso, sino que busca descentrar al individuo homo sapiens como impositor de formas sobre lo que considera “materia inerte”, pues busca remover las certezas de la poiesis y la propiedad sobre lo que se produce .

Aunque claro, también se le puede dirigir una crítica a su representación de un occidente monolítico y aparentemente ahistórico, especialmente cuando se trata de analizar cómo se configuran las sociedades colonizadas o en perenne condición de colonialidad. No es de interés para este trabajo tal tarea, más

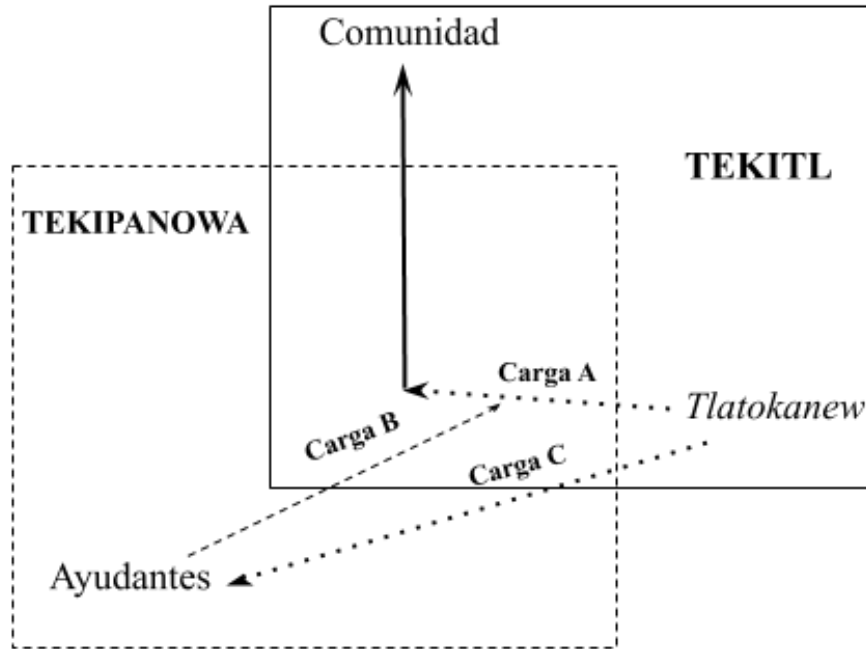


FIGURA 2.1. ESQUEMA DE FUNCIONAMIENTO PRIMARIO DEL CAMPO RELACIONAL ECOSÓFICO.

bien es imperativo reconocer que en los pueblos mesoamericanos contemporáneos, la producción está en constante tensión, negociación, conflicto y cohabitación con formas de procuración de ya muy larga tradición.

Ahora bien, como se ha expresado en párrafos anteriores, ser carguero no necesariamente debe implicar ocupar un cargo, de hecho allí radicaría la ambigüedad de lo que se entiende por **cargo cívico** o civil, es en sí misma una **carga civil**. El *tlatoka* es un carguero civil sin jerarquía de cargo, pues es un mero nombramiento para quien trabaja la tierra, actividad que es tomada como el *tekitl* más rudo, pues sobre sus hombros descansa la labor de sembrar y cosechar el alimento.

Por tal motivo, el *tlatokanew* se posiciona en un campo relacional ecosófico donde interactúa con la comunidad por obligación y entabla contratos diádicos con otros en orden de poder completar su trabajo (Fig. 2.1). Pagar la deuda contraída de las peticiones por contrato diádico también se cuenta como *tekitl*.

Por otro lado, más allá de ser simplemente recursos energéticos o integrarse al ciclo productivo-consuntivo, la flora y la fauna pertenecen a las entidades cósmicas —o ellas mismas lo son— con las que los pobladores acatecos, *tlatokanew* o no, se relacionan según la cercanía con ellos y el valor de uso asignado.

Como ya ha explicado Matías para el caso acateco (1997: 14), lo que llamaremos aquí “proceso procurativo-productivo”, consta de la cooperación entre comuneros y animales para la producción agrícola, la cual se sirve también de la energía mecánica. Si bien las labores agrícolas son familiares y prevalece el minifundio, se da comúnmente el *makoatekitl* o “intercambio de trabajo por trabajo”, así como el peonaje asalariado.

Además de esta modalidad, la ayuda mutua o *tekipanowa* tiene una presencia importante en las labores agrícolas, en especial cuando se trata del cultivo del maíz⁵⁹. Por su parte, los bueyes de la yunta, las mulas, burros, yeguas y caballos de carga, el perro del *tlatoka*, colaboran igualmente en el *tekitl*, aunque aquí no queda muy claro si este es el *tekitl* propio de los animales o bien *tekipanowa*.

Otros animales que cooperan indirectamente al trabajo agrícola son aquellos productores del abono empleado para fertilizar la tierra. A los animales que trabajan directamente en la milpa se les bendice en la fiesta de san Isidro Labrador (15 de mayo) para que no se cansen antes y trabajen duro en las faenas entre junio y agosto; luego se les agradece cuatro meses después en la fiesta de *Xilocruz* (14 de septiembre) por el trabajo aportado.

Con esta información se propone esbozar la eco-cosmología acateca y ampliar el concepto de “carguero” a animales, santos y fenómenos atmosféricos. El concepto de eco-cosmología fue introducido por Kaj Århem (2001: 275) para referirse a modelos cosmológicos —los de los pueblos amazónicos *makuna* y *tukano*— que estipulan las relaciones de continuidad y contigüidad entre las prácticas sociales del ciclo productivo-consuntivo y las otras entidades que habitan el entorno.

⁵⁹ Julio de la Torre (op. Cit.: 756-757) nos recuerda que se puede pedir ayuda a parientes, compadres, vecinos y amigos y el contrayente de la ayuda la retorna cuando se le pide de vuelta. Las transacciones son reguladas por convenciones de tabulación sobre la base de similaridad de trabajo, horas de labor, de superficie de terreno y de salarios estacionales, además de organizar una comida especial en la que participan sus familiares directos y todos los que brindaron su ayuda. Las mujeres participan sólo en estos casos para la preparación de la comida y nada más.

Dichas prácticas conforman una sociedad cósmica de gentes y comunidades diferentes e interrelacionadas que brinda un modelo normativo, moral y existencial bajo el cual cada especie participa en una red de intercambio, ya que el mundo —el ambiente, nos dice Tim Ingold (op. Cit. ...: 20)—, nunca está completo, pues es forjado por las actividades diarias de todos los seres vivos, no sólo del *homo sapiens*, y por tanto se halla en perpetua construcción, sin olvidar que el mundo también construye constantemente a los seres que lo co-habitan.

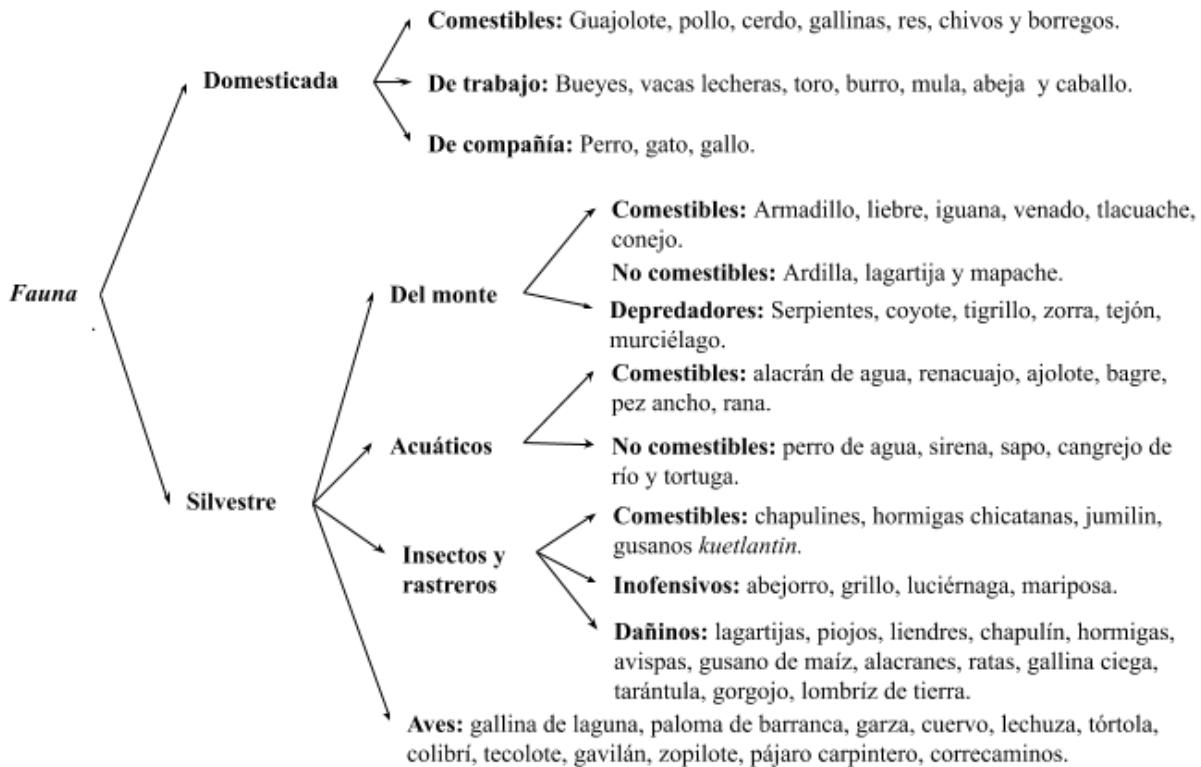


FIGURA 2.3. CLASIFICACIÓN DE LA FAUNA DISPONIBLE.

Esbozar la eco-cosmología implica determinar en un primer nivel el ecosistema, la base alimentaria de cada especie en función de las circunstancias geohistóricas, geoclimáticas y geográficas disponibles; en un segundo nivel, la dieta cultural de la sociedad acateca en función de los ciclos tróficos, las especies y las relaciones socio-específicas —intraespecíficas o entre miembros del mismo grupo; e interespecíficas, o entre miembros de grupos distintos.

En un tercer nivel, determinar el tipo de acciones requeridas para *a)* procurar la subsistencia, *b)* transformar los sustentos en comida y *c)* transformar la comida en nutrientes, para la adecuada metabolización de la energía; y en un último nivel, explica las maneras para deshacerse de los excedentes.

Dado que un trabajo como el planteado en estos párrafos es demasiado extenso, nos limitaremos a presentar de manera muy esquemática cómo se conforma la eco-cosmología acateca. La flora se distingue por estar domesticada o por ser silvestre, así como por ser comestible, medicinal o de ornato (Fig. 2.2.). En el caso de la fauna, se diferencia entre la domesticada, la silvestre, la comestible, la dañina y la inofensiva (Fig. 2.3.).

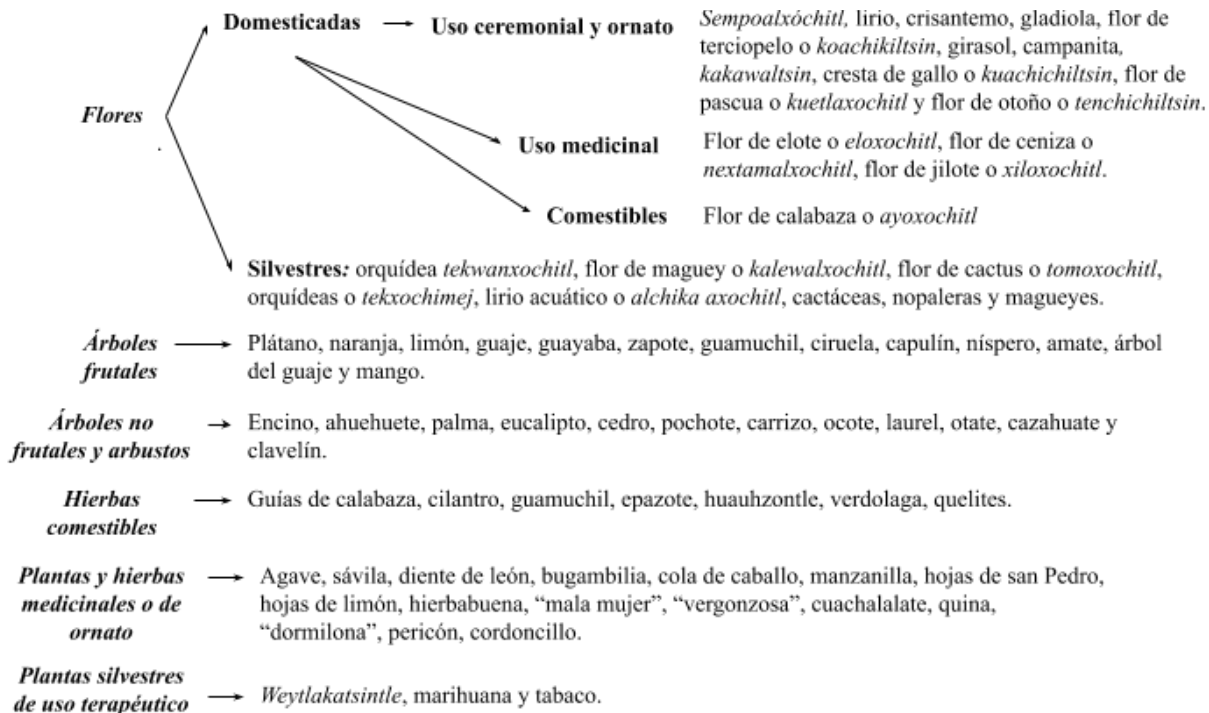


FIGURA 2.2. CLASIFICACIÓN DE FLORA Y VEGETACIÓN Y DISPONIBLE.

Esto es importante dado que no todos los animales son iguales. En Acatlán, sólo unos cuantos son *yolkamej*⁶⁰, donde el prefijo *yol-* nos indica la existencia de “corazón” o *yolojtle* y con ello, todo un potencial relacional de generar afectividad con el otro, tal es el caso de los animales del ganado y los criados en traspatio, mientras los animales silvestres que viven en el monte carecen, por lo general, de este atributo anímico

<i>Por tipo de cultivo</i>	<i>Por tipo de labor agrícola y pecuaria</i>	
<ul style="list-style-type: none"> ● <i>Ayotokaw</i> (“sembradores de calabaza”). ● <i>Kamotokaw</i> (“sembradores de camote”). ● <i>Karaboxinia</i> (“sembradores de garbanzo al voleo”). ● <i>Chiltokaw</i> (“sembradores de chile”). ● <i>Etokaw</i> (“sembradores de frijol”). ● <i>Tlayoltokaw</i> (“sembradores de maíz”). ● <i>Xikamatokaw</i> (“sembradores de jícama”). ● <i>Xitomatokaw</i> (“sembradores de jitomate”). ● <i>Xochitokakew</i> (“sembradores de flores”). ● <i>Xonakatokaw</i> (“sembradores de cebolla”). 	<ul style="list-style-type: none"> ● <i>Kikochiliaj mijle</i> (“los que vigilan la milpa en la noche”). ● <i>Tlajmotilontle</i> (“espantapájaros”). ● <i>Tlakewajlew</i> (“peón”). ● <i>Tlayakana</i> (“quien guía la yunta”). ● <i>Atempantekitkew</i> (“huerteros”). ● <i>Kamotekitew</i> (“camoters”). ● <i>Owatekitew</i> (“cortadores de caña”). ● <i>Tewantokaw</i> (“medieros”). ● <i>Tepotstlaxotla</i> (“tractorista”). ● <i>Tlakololpantekitkew</i> (“tlacololeros”). ● <i>Tlawiliaw</i> (“regadores”). ● <i>Tlatiskew</i> (“trapicheros”). ● <i>Tlatlakualchaw</i> (“pastores”). ● <i>Tlaxotlaw</i> (“labradores de tierra”). 	<ul style="list-style-type: none"> ● <i>Yolkatlapixkew</i> (“vigilantes del ganado”). ● <i>Atlakuej</i> (“acarreadores de agua”). ● <i>Kojkowew</i> (“leñadores”).

FIGURA 2.4. CUADRO DE CLASIFICACIÓN DE LOS TRABAJOS DE LA MILPA

En cuanto a las labores agrícolas y el alimento, *miltekitl* (Fig. 2.4) o trabajo de la milpa consiste en primer lugar de tres sustentos principales: frijol, calabaza y especialmente maíz (Fig. 2.5) En segundo lugar de importancia económica queda la siembra de camote (morado, blanco y amarillo), garbanzo y guaje; y en tercero están el jitomate, el chile, la caña de azúcar y la cebolla, junto al *sempoalxochitl*. El

⁶⁰ Aunque todos “andan” (*nemi*), sólo algunos animales (*yolkamej* y *tlakamej/sivomej* u homo sapiens) viven porque poseen alma o *yolojtle*. Sólo los *yolke* poseen alma, los vivos en sentido estricto (Beaucage, 2009; Chamoux, 2011; 2016: 37).

último lugar lo ocupa el cultivo de jícama, lechuga, col, rábano, cilantro, plantas de ornato, plátano y naranja.

Sustento principal	Variedad
Maíz o <i>tlayojle</i> (<i>Zea mays</i>)	Cuarenteño o <i>tochtli</i> , el blanco o <i>istac</i> , el granizado o <i>kolotsin</i> , el de varios colores o <i>kuiquiltzin</i> , el pozolero o <i>tlayolpatlaxtik</i> , el blanco precoz o <i>iskatsin</i> , el amarillo o <i>kotsin</i> , el rojo o <i>xokoyoltsin</i> , el morado o <i>yautsin</i> y el híbrido o <i>tlayolkuextle</i> .
Frijol o <i>etl</i> (<i>Phaseolus spp.</i>)	Rojo o <i>sinetl</i> y el negro o <i>etsitsin</i> .
Calabaza o <i>ayojtli</i> (<i>Cucurbita spp.</i>)	<i>Tamalayota</i> (güeras, amarillas y negras), <i>pachayota</i> o rayada, <i>uitsayota</i> o pequeña, <i>chilakayota</i> y el pipián

FIGURA 2.5. CUADRO DE CLASIFICACIÓN DE LOS PRINCIPALES PRODUCTOS AGRÍCOLAS

Son tres las modalidades de la milpa en correspondencia con la tierra y la precipitación pluvial:

A) Bajo el sistema de temporal, el cual se compone de 50 ha. de terrenos en *tepetlaltin* o “tepetates”, tierras elevadas al sur de la localidad; los suelos a pie de monte ubicado al oriente, conocidos como *tlalchichiltik* por su color rojizo; y los *tetlaltin*, terrenos pedregosos de las laderas de los cerros, mismos que se siembran bajo la técnica de tlacolol o *tlakolojle*, un sistema agroforestal tradicional de baja intensidad empleado en climas sub-húmedos que se realiza en los suelos pedregosos de las laderas y las faldas de cerros, lo cual hace imposible la entrada de la yunta y requiere de utilizar un “bastón plantador” o *witsoktle*, para hacer agujeros y depositar las semillas⁶¹. Los *tlatokanew* reconocen estos suelos blancos cenizos bajo el nombre de *tlalistajle*.

La siembra en estas milpas es bianual y requiere policultivo, es decir, la combinación de maíz, frijol y calabaza; cada cosecha rinde hasta tres meses para la subsistencia y están destinadas exclusivamente al autoconsumo. La forma de drenaje se realiza a través de canales que bordean los terrenos, por donde el

⁶¹ Semejante a la modalidad de roza-tumba-quema, consiste en el aclareo de vegetación (con excepciones de algunos troncos que facilitan la regeneración vegetal) y el empleo de fuego para limpiar el terreno. Dada la imposibilidad de acceder a trabajar las parcelas por medio de la yunta, el trabajo manual en las parcelas es arduo y requiere del uso del bastón plantador. (Moreno-Calles et al., 2013, p. 379)

agua de la lluvia irriga los sembradíos gracias a la inclinación de las pendientes y la fuerza de gravedad termina por regar parcelas inferiores. Esta forma de irrigación por desbordamiento se llama *apetlanajle*.

B) La segunda modalidad es la de sistema de temporal por “barbecho” o *tlaxoponia*. Estas labores agrícolas se llevan a cabo en las zonas de *tonalmiltlatlin* (“tierras de temporal”), mismas que componen 200 ha. que corresponden a 300 comuneros, así como en los terrenos de *kwechawaktlaltin* (“tierras de humedad”) de la Laguna y a las tierras a orillas del río, los cuales complementan la humedad pluvial con el riego.

Las *tonalmiltlaltin* se ubican en las planicies o *tlalmantin*, cuyos suelos oscuros se sitúan al oeste y al norte. Éstas requieren del trabajo coordinado de los *tlatokanew* y los animales, además de la mediación de la fuerza mecánica para preparar la tierra, cuando se emplea el tractor.

La siembra se da por policultivo e intercultivo, es decir, la milpa crece en las planicies y los valles, donde un año se siembra principalmente maíz, además de alfalfa, calabaza, caña de azúcar, chile, cebolla y hortalizas (lechuga, col y rábano); al siguiente año, se suple la producción del maíz por la siembra de camote; finalmente, al tercer año se suple el camote por el frijol, todo en orden de dejar descansar la tierra.

En estas zonas llanas se debe recurrir a obras hidráulicas para drenar el exceso de lluvia y evitar inundaciones; además, la incorporación del policultivo y el aprovechamiento de árboles frutales en la parcela contribuye a regular la humedad, pues la distribuye mejor, evita la evaporación, brinda sombra suficiente y mantiene la temperatura necesaria para asegurar el crecimiento de la milpa. De todos los alimentos cosechados, sólo el maíz es para autoconsumo, mientras el frijol negro y el camote se comercializan tanto en el tianguis local, como en el mercado de Chilapa.

En estas tierras se dan dos barbechos: el primero inmediatamente después de la última cosecha entre noviembre y diciembre, para aprovechar la humedad de la tierra y arrancar la hojarasca que servirá de forraje y abono; el segundo se da luego del corte del rastrojo entre mayo y junio, tras las primeras lloviznas. El trabajo de barbecho requiere de 12 de bueyes para 6 yuntas, 3 burros o mulas para la carga

de material y la colaboración de la esposa del comunero y los gañanes, lo que nos habla del grado de interdependencia interespecífica entre actores con distinta onticidad.

Cabe mencionar que entre ambos barbechos se abona⁶². A través del abono (Fig. 2.6) se asegura que el excedente de energía desechado por los animales que durante el año se nutrieron de los alimentos de la tierra, regresen a ella, para lo cual es fundamental que coman el forraje generado tras la cosecha. Igualmente, se identifica el papel fundamental del sol y los microorganismos en la fertilización.

Abonos en barbecho
El primer abono se da tras la cosecha anterior, cuando se amontona el rastrojo —se dejan raíces secas de la milpa (<i>milokotemetsontle</i>), yerbas y maleza (<i>palankaxitle</i>), varas y matorrales (<i>tlakotl</i>)— y tanto el calor del sol como la microbiota contribuyen a descomponerlo para convertirlo en composta.
En el segundo, el <i>tlatoka</i> recurre a una amplia variedad de tipos de estiércol, como el de ganado o <i>wakaxkuiltlatl</i> , el de burro o <i>burrokuiltlatl</i> , el de gallina o <i>piyonkuiltlatl</i> , el de chivo o <i>chivokuiltlatl</i> , el de marrano o <i>pitsokuiltlatl</i> y aunque es menos frecuente, se llega a recurrir al guano de murciélago o <i>tsonankakuiltlatl</i> , al de hormiga o <i>tsikakuiltlatl</i> , a los desechos orgánicos de las unidades familiares o <i>tlazojle</i> y a los excrementos del hombre o <i>tlakakuiltlatl</i> , en razón de la economía de cada <i>tlatoka</i> .

FIGURA 2.6. CUADRO CLASIFICATORIO DE LOS TIPOS DE ABONO.

En el caso de las *kwechawaktlaltin* de la Laguna (fig. 2-d), se trata de 20 ha. donde se siembran flores de sempoalxochitl, mientras el maíz se cultiva únicamente de forma anual; la irrigación requiere canales secundarios y acarreo. Al año siguiente de haber sembrado maíz se siembra camote entre julio y septiembre y se cosecha entre noviembre y enero; al tercer año se siembra frijol negro y rojo durante el verano, con su cosecha a más tardar en octubre, de lo contrario su sabor amarga y puede provocar pérdidas económicas graves (Aguilera, 2014a: 50); después de recolectar el frijol, el garbanzo se siembra en estas mismas tierras en octubre y se cosecha a finales de enero.

C) La tercera y última modalidad es la de riego en 138 ha. de tierras llamadas *tlaltentipan*, las cuales se sitúan a ambos lados del río de norte a sur (60 ha.) y en la laguna, al occidente y al suroeste, sobre suelos limosos llamados *tesokitl* cuando son arcillosos o *tlalasokitl* cuando son pantanosos. Al lado

⁶² Pese a los abonos, actualmente se reconoce la necesidad de emplear fertilizantes químicos, puesto que a las cambiantes condiciones climáticas se suma la baja productividad de la tierra, por ello los comuneros han optado por recurrir a cualquier medida necesaria para asegurar el alimento y darle un empujón a la producción agrícola.

oeste de la orilla del río, crecen las milpas de cultivo anual de maíz y caña de azúcar, así como plataneros; mientras al este hay árboles frutales y se cultiva maíz, al igual que hortalizas y flores.

En estas zonas no es posible el acceso del tractor, por lo cual se recurre a la tracción animal, el empleo de yunta y el trabajo manual. Debido a que de estas tierras se obtienen hasta tres cosechas anuales, mucha producción se destina a la venta en el tianguis local y en el mercado de Chilapa.

El ciclo del camote y del garbanzo (Fig. 2.7) es muy diferente al del maíz, o del del frijol y la calabaza, por lo que genera otro tipo de saberes y técnicas. El camote se cosecha de noviembre a enero, cuando la tierra está húmeda y la yunta entra, y de enero a marzo, cuando la tierra está seca y se requiere pico y barreta. Esto ocurre según la demanda del mercado externo, donde se comercializa principalmente y proporciona una fuente de ingresos rentable, especialmente porque en Chilapa se elaboran empanadas rellenas de camote morado que se venden entre \$10 y \$20 la bolsa con 3 o 5 empanadas.

El primer barbecho del camote toma lugar entre enero y febrero con tractor durante sólo mediodía, mientras la yunta lleva 5 días, aunque requiere en sí más trabajo manual que animal. La siembra es de temporal, puede hacerse en julio, agosto o septiembre, según el tipo suelo y requiere cierta abundancia de trabajadores.

En cuanto al garbanzo y el cilantro, se da entre noviembre y marzo. El garbanzo se da en suelos arcillosos, dado que retienen la humedad para el segundo cultivo y los suelos sólo descansan abril y mayo, cuando se preparan para la siembra de maíz.

A principios de octubre se levanta la cosecha anterior y se tumba la caña del maíz para poder roturar con yunta. La siembra del garbanzo se da a finales de octubre y se cosecha en enero, febrero y marzo, cuando se arranca toda la planta seca y sirve de composta junto al residuo de rastrojo y mala hierba, lo que forma abonos y recicla los nutrientes necesarios para el suelo.

Sustento secundario	Variedades y detalles
Camote o kamojtle (Ipomoea batatas)	<p>Se da lo que llaman del tipo “guía” y es de flor blanca o púrpura, que indican si la pulpa será amarilla (<i>kostic</i>), blanca (<i>istac</i>) o morada (<i>yaujtik</i>). Durante su ciclo aumentan paulatinamente de tamaño, además de que su piel conservar agua y resiste al ataque de microorganismos. Una vez cosechado puede conservarse bien almacenado hasta por 4 meses sin perder valores nutricionales y sin pudrirse, lo que conlleva alta temperatura y humedad, dado que este tubérculo es sensible al frío. Además, su cultivo es óptimo en tierras relativamente infértiles, pues de sembrarse en buenas tierras los camotes cultivados son de baja calidad. Los bejucos sembrados son de aproximadamente 30 cm., a través de ellos crecen las guías.</p> <p>A un mes de haber plantado el camote se da el primer desyerbe y a los 60 días, se da el segundo, en orden de impedir que nuevas guías de camote echen raíz y terminen por restar nutrientes a los camotes ya germinados. En el caso del camote no se fertiliza ni se abona, pues atrae plagas. Los kamotlatokanew hacen la colecta manual del gusano de alambre que suele adherirse a las guías y los sacan del terreno sin matarlos.</p>
Garbanzo o carabaso (Cicer arietinum)	<p>El garbanzo posee el beneficio de no requerir desyerbe, ni mucha mano de obra o tiempo invertido, además de ser muy demandado por el comercio externo. Dado que es un alimento complementario se consume especialmente en la época de secas, mientras el maíz germina.</p>

FIGURA 2.7. CUADRO CLASIFICATORIO DE LOS PRODUCTOS AGRÍCOLAS DE ORDEN SECUNDARIO.

Los cultivos de riego en el río, la laguna y los huertos domésticos se siembran cuando terminan los trabajos en parcelas de temporal. Mientras en el caso de las tierras próximas al río la laguna, éstas dan dos cosechas: una en noviembre y otra en mayo. Otras parcelas pequeñas se ubican cerca de los manantiales, como es en Tenantitlan, al sureste, ellas requieren del riego manual y el uso de mangueras.

Finalmente el *kalmijle* o cultivo en traspatio, requiere del acarreo desde los pozos para irrigar plantas de ornato y huertos domésticos de hortalizas, en los que se pueden encontrar árboles frutales, milpas pequeñas, plantas medicinales y de ornato. La mayoría de las unidades domésticas poseen aves de corral y porcinos criados en el solar, los cuales están destinados al autoconsumo; su dieta durante el año se basa en la porción de maíz escogida por los *tlatokanew* al momento del desgrane.

Lo mismo ocurre en el caso de las aves y porcinos, como acontece por ejemplo en la ceremonia de pedimenta de novia, en la que los hombres de la familia del novio bailotean con ocho o diez guajolotes en el hombro de camino a casa de la prometida, para que las mujeres de su familia los preparen al día siguiente, como signo de aceptación del compromiso. Estos guajolotes deben ser alimentados sólo con el maíz de la comunidad, lo mismo ocurre con las aves y cerdos ofrendados como *wentle*.

Como Good (2013) lo ha ilustrado en su trabajo con los pobladores de la región del Alto Balsas, en los contextos ceremoniales suele ser fundamental que los animales hayan sido criados con maíz local, dado que la carne de los animales que consumieron alimentos comerciales no está limpia. Con ello, la gente se refiere a que la esencia de la carne de las aves y puercos criados por las mujeres en sus solares, es el maíz en sí mismo, pero *transformado*.

Rappaport (1987: 72) nos ilustra un caso analógico en la alimentación de los cerdos entre los tsembaga de las Tierras Altas de Papúa Nueva Guinea, a los cuales se les dan plantas no consumidas por los humanos. Los cerdos son almacenes de vegetales y sus raciones comprenden un excedente a las necesidades fisiológicas del humano, por lo que es preferible que se almacene en los animales comestibles a futuro, es decir, el maíz dado a los animales eventualmente es recuperado. Como se verá en el siguiente capítulo, el maíz es el elemento que cohesionaba tanto los ciclos de tiempo, las actividades procurativas-productivas y las cadenas tróficas.

2.5. Balance general: régimen sociocosmológico

Como se puede apreciar, la comunidad se define a partir de sus actos, los cuales se clasifican en actividades económicas, civiles, religiosas, políticas y administrativas divididas según el género y en función de la temporalidad. Hasta aquí vale hacer una breve recapitulación de este esbozo de la constitución del cosmos acateco.

Se estableció que en él se dan una serie de relaciones y procesos de subjetivación a través de la cooperación, la ayuda mutua y la colaboración de algunas de las entidades que co-habitan dicho cosmos. Tal paradigma se puede entender como un régimen de cargas afincado en códigos ético-morales, arraigados en una profunda consciencia ecosófica, es decir, en una sensibilidad económica, ecológica y eco-cosmológica a la vez. Dicho régimen bien puede ser denominado socio-cosmológico, pues involucra trabajos de socialización variable, para la obtención de una producción igualmente variable (Fausto, 2001: 235, 390).

Este régimen socio-cosmológico establece la necesidad de diversas formas de relaciones de reciprocidad para mantenerse. En su *Ensayo sobre el don*, Marcel Mauss explicó que este vínculo se establece por el intercambio del don entre individuos, grupos o dioses, lo que permite reproducir el sistema social. El don, expresó Mauss [1971 (1924): 160, 170-171], es una circulación voluntaria de gentilezas, alimentos, mujeres, niños, bienes, talismanes, tierra, trabajo, servicios militares y oficios sacerdotales que pueden (o no) ser solicitados, pero que en ambos casos deben ser obligatoriamente recibidos, pues encima de generar una deuda, el no aceptarlos implica una declaración de guerra⁶³, o en otras palabras, es rechazar la alianza y la comunión.

Según Mauss, tal sistema de prestaciones totales compone un hecho social total al convocar a la convergencia de las instituciones políticas, jurídicas, religiosas, económicas, mágicas, morales y militares. A propósito, Lévi-Strauss [1971b (1950): 24] encontró un nivel mayor de complejidad en esta conceptualización al situarla en su relación con respecto a la globalidad de la obra de Mauss y dirá que el acto total⁶⁴ no es sólo una simple reintegración de los aspectos antes mencionados, sino que está encarnado en una experiencia determinada por una historia individual y requiere de un sistema de interpretación que dé cuenta de los aspectos físicos, fisiológicos, psíquicos y sociológicos.

⁶³ Respecto a esta idea predominante de lo que en la antropología se ha denominado reciprocidad y donación como modalidades que fundan y mantienen los vínculos sociales, Philippe Descola (2013: 153) se ha mostrado cauteloso. Según su planteamiento, la reciprocidad no es universal, ni se aplica para todas las relaciones sociales; en su entender, la mirada de la ciencia occidental ha tendido a invisibilizar otras posibilidades de “correspondencia” y a proponer la reciprocidad como única vía para preservar vínculos. Cabe resaltar que la idea de reciprocidad ha sido re-elaborada constantemente desde su formulación por Marcel Mauss, cuya explicación se remontaba al intercambio de regalos y contra-regalos en la Polinesia, y se centraba en el “*hau*”, una fuerza intrínseca a cada regalo dado y que obligaba al receptor a la reciprocidad. Para efectos del presente trabajo, tal cautela permanece en suspenso ante la imposibilidad de probar alguna situación donde la reciprocidad, en cuanto que objetivo subyacente, no se logre consumir, ello ante las limitaciones del propio trabajo etnográfico aquí desarrollado; sin embargo, queda pendiente la interrogante sobre qué ocurre cuando, por ejemplo, no se obtenga lo convenido con las potencias patronas (tal sería el caso, quizá, durante una sequía extrema) pese a llevarse a cabo el *tekil* y el *wentle* en cantidad apropiada y en calidad requerida durante una fiesta como lo es *Atsajtsilistle* o alguna otra dentro del calendario ceremonial (donde la relevancia colectiva involucra toda la fuerza o *chikawalistle* del pueblo y la colaboración de las potencias) con la finalidad de renovar las alianzas y obtener a la vez las condiciones climáticas idóneas y los sustentos esperados. Por otro lado, toma lugar un caso cada vez más común, como se detallará hacia el último capítulo, donde un segmento de la sociedad acateca, entre los que se incluyen algunos combatientes foráneos, que al dejar de ofrendar cortan una parte importante de su “raíz”, pues quedan desvinculados de los santos, de las entidades y las potencias, lo cual los delata como *kixchanos*, un adjetivo característico de una moral inferior por ser carentes de fe y de relación real con su pueblo.

⁶⁴ En este tenor, el autor amplía su análisis en la siguiente conceptualización: “la noción de acto total está en relación directa con una doble preocupación que hasta ahora sólo había aparecido como una, que es, por un lado, la de relacionar lo social con lo individual, y, por otro, lo físico (o fisiológico) con lo psíquico. Las razones para comprender esto son a su vez dobles: por un lado, únicamente estaremos en posesión del acto total al final de una serie de reducciones, las cuales incluyen: 1.º) diferentes modalidades de lo social (jurídica, económica, estética, religiosa, etc.); 2.º) diferentes momentos dentro de la historia de cada individuo (nacimiento, infancia, educación, adolescencia, matrimonio, etc.); 3.º) diferentes formas de expresión que incluyen desde los fenómenos fisiológicos, como los reflejos, secreciones, moderaciones o aceleraciones, hasta categorías inconscientes y representaciones conscientes individuales o colectivas.” (idem)

Ahora bien ¿por qué se trata de una declaración de guerra? Al respecto, el mismo Lévi-Strauss [1969 (1949): 107] expuso en *Las estructuras elementales del parentesco*, que los intercambios son guerras resueltas de forma pacífica, pues existe una vinculación entre las relaciones hostiles y el abastecimiento de recursos por temor a la escasez, la cual es mediada por gestos rituales orientados a la reconciliación.

La hostilidad se transforma en cordialidad en el intercambio voluntario de regalos, pues se distingue de las relaciones comerciales y puede alcanzar una etapa suplementaria al decidir fusionar dos grupos humanos mediante una relación artificial de parentesco entre hombres convertidos en cuñados. Así, las guerras son resultado de transacciones desafortunadas.

De tal manera que “no sólo se trata de bienes económicos”, dice Lévi-Strauss (ibidem: 93), sino de “vehículos e instrumentos de realidades de otro orden: potencia, poder, simpatía, estatus, emoción; y el juego sabio de los intercambios (...) consiste en un conjunto complejo de maniobras, conscientes o inconscientes, para ganar seguridades y precaverse contrariesgos, en el doble terreno de las alianzas y de las rivalidades”.

Se han ubicado tres formas instituidas de socialización eco-cosmológica: *tekitl* (trabajo), *tekipanowa* (ayuda) y *wentle* (ofrenda). Como hemos podido constatar en los apartados anteriores, se sitúan en el espectro de reciprocidades que oscilan entre lo que Marshall Sahlins [1983 (1974): 211-213] denominó reciprocidad generalizada y reciprocidad equilibrada.

Mientras la reciprocidad generalizada se basa a grandes rasgos en actos solidarios que expresan moralidad y generosidad, al realizar operaciones de ayuda prestada y/o retribuida cuya contraobligación no se estipula por tiempo, cantidad o calidad, sino por una expectativa de reciprocidad indefinida y cuyo origen puede ser un deber de parentesco o de jefatura, aunque no exclusivamente; la reciprocidad equilibrada refiere al intercambio indirecto y simultáneo de las mismas clases de bienes en las mismas cantidades, que deben ser retribuidas dentro de un corto período.

Tras estas precisiones, podemos referir que el *tekitl* es una modalidad de trabajo comunitario, cuya primer característica se la de organizar y jerarquizar los cargos y los puestos, mediante los que se

organiza la autoridad. Los cargos pueden ser voluntarios u obligatorios, y el *tekitl* los tipifica a grandes rasgos en políticos, religiosos y civiles. En el caso del *tekitl* político, cuyo carácter es eminentemente androcentrado, se caracteriza por conformarse de hombres que acumulan reconocimiento a lo largo de su vida y que dichas formas de reconocimiento componen una estructura meritocrática que provee movilidad social en el sistema de estatus local al consolidar un prestigio, hasta llegar a formar parte de una sociedad de discurso que da continuidad a las narraciones fundacionales y al conocimiento comunal.

Las narraciones fundacionales o relatos míticos poseen en algunos casos, atributos cosmo-históricos. Por su parte los saberes ancestrales o *tlajtolkojtile* se comparten y se transmiten con el objetivo de reconocer la subjetividad política de toda entidad habitante del mundo dispuesta a compartirse a sí misma con el resto de habitantes. Ambos paradigmas constituyen parte del capital simbólico con el que cuentan estos cargueros.

El estatus de autoridad de este grupo de individuos no se afina en la acumulación de privilegios, sino en su cesión; concretamente, la palabra no brinda estatus, porque al transmitirse y circularse, jamás se posee, es decir, no hay un autor originario que acapare la enunciación, sino una pluralidad de co-participes de la enunciación. De tal modo que el poder de la autoridad es una disposición heterárquica que toma lugar en una cosmopolítica más amplia.

Los principales enseñan esto a los iniciados a través de la explicación de las dos condiciones ontológicas de la existencia: *nemilistle* y *yolistle*. La primera noción implica el “andar”, el recorrido vital entre el nacer y el morir. Es el movimiento de la vida posibilitado en parte por el prestigio ganado a lo largo de los años, por la toma de decisiones y por la cantidad de obligaciones y compromisos adquiridos; mientras la segunda se expresa en calor anímico del corazón y del alma.

El calor se genera de la cantidad y calidad de las relaciones afectivas, de los procesos mediante los cuales se les da continuidad, de la cantidad de deudas adquiridas y pagadas. A través de estas nociones se entiende que en el régimen socio-cosmológico, las relaciones y los procesos deben estar corazonados, o en otras palabras, son propios de un “vivir-co/razonar” (*yolistle*). Corazonar implica la

integración de la afectividad y la razón, donde la primera nutre a la segunda y construye un horizonte ético, empático y simpático (Guerrero Arias, 2010).

Ambos principios están interrelacionados en un modelo helicoidal de tramas relacionales establecidas en la cercanía de dos subjetividades y en los tránsitos energéticos entre uno y otro (Fig. 2.8). A estos tránsitos los llamaremos **cargas**.



FIGURA 2.8. MODELO HELICOIDAL DE TRÁNSITOS ENERGÉTICOS

El valor ontológico de las cargas es más evidente en los cargos por modalidad religiosa del *tekil*, como en el caso de las mayordomías. La mayordomía es un medio sociocultural que enfatiza la diferenciación por colocar a plena luz las asimetrías económicas. Debido al reconocimiento que acarrea, instituye un ideal de gastar más —fuerza más que dinero—, de dar más de lo que se tiene, por lo que, en orden de evitar tensiones negativas, la carga debe compartirse, no exhibirse.

Dado que este cargo requiere de una solvencia económica y recursos suficientes para los gastos de mantenimiento y fiesta del santo, necesita de la solidaridad social. En este sentido, los contratos diádicos de ayuda mutua establecen las relaciones necesarias para conformar un capital social comunitario, cuando el capital financiero no alcanza.

Conocida como *tekipanowa*, esta modalidad económica es autónoma al *tekil* e implica varias fases de transacción: 1. Petición de una prestación; 2. Prestación de ayuda de manera voluntaria; 3. Retribución obligatoria de la deuda al prestador cuando se necesite.

Como se ha mencionado, los contratos diádicos se entablan entre un individuo y otro del mismo o diferente estatus y categoría ontológica, como ocurre al pedir un favor a un santo. Esto aplica también para los animales que colaboran con el *tlatoka* en las actividades productivas/procurativas. *Tlatoka* es un cargo civil desjerarquizado, cuyo *tekitl* está en función de:

- La alternancia de los tiempos y el clima: temporada de lluvias (*Xopantla*) y temporada de secas (*Tonalko*).
- La colaboración de animales, santos, plantas, vientos y demás entidades que co-habitan el cosmos acateco.
- Creación, preservación e incluso modernización de técnicas y sistemas de producción agropecuaria.
- Procuración de los santos, de las alteridades con animacidad climática, de la animacidad de la tierra y de los animales.

Es decir, el régimen socio-cosmológico entrelaza las ceremonias agrícolas y las religiosas en todo momento, dado que los propósitos son los mismos. Al final, el calendario agrícola-ritual está en función del santoral católico y de la climatología. Como se ha visto en el apartado anterior, el cosmos acateco asemeja en su comportamiento a un ecosistema o cúmulo de ecosistemas donde las criaturas vivientes influyen mutuamente en intercambios materiales e inciden políticamente sobre su propio entorno (Rappaport, 1975: 238; 187).

En este sentido, podemos hablar de un cosmos acateco compuesto de ecosistemas intervenidos por los pobladores, quienes modifican las redes alimentarias, los ciclos tróficos y pautan dinámicas para el establecimiento de vínculos con las comunidades bióticas y “extrabióticas”, por así decirlo. Así, los ecosistemas donde interviene el *homo sapiens* poseen un potencial de co-habitación (*hábitat*) estudiable, que comprende las condiciones de subsistencia y dieta o satisfacción de necesidades energéticas a través de nutrientes.

A esta propuesta se le suma la de Maurice Godelier (1989), quien consideró que además de definirse por la ecología (las relaciones con el ambiente, las relaciones interespecíficas y la retribución de

energía), y la economía (las técnicas de subsistencia), un ecosistema se define políticamente por el tipo de posición social ante el ambiente y los seres con los que se coexiste.

Los términos políticos de tales relaciones se presentan en formas de asimetrías, alianzas, afinidades y jerarquías inscritas en las relaciones intra e interespecíficas, a través de las cuales se circula la energía mediante modalidades de ciclos biogeoquímicos, metabolismo y cadenas tróficas, gradientes físico-químicos.

Lo anterior nos permite aproximarnos a la onticidad de las cargas, las cuales como hemos apreciado, no están sujetas necesariamente a los cargos públicos. Una característica definitoria, aunque no la única tal como veremos en el siguiente capítulo, tiene que ver con la animacidad y la agentividad de las entidades diferentes al *homo sapiens* en su composición física y subjetiva.

Dichos aspectos nos hablan de una condición vital de posibilidad para incidir en el mundo. En el caso de la animacidad, Tim Ingold (2015: 116) expresa que se trata de la expresión del flujo y el movimiento propio del mundo, algo no autocontenido en un cuerpo que se halla presente, por ejemplo, en las alteridades ambientales, pues poseen un poder de movimiento autónomo. Tampoco se trata de un atributo de vida (una agencia) proyectado por el *homo sapiens* sobre las cosas que percibe, sino más bien del potencial dinámico transformador del campo de relaciones, en el cual todos los seres estamos inmersos.

Desde esta óptica, la animacidad no es una propiedad intrínseca a la tierra, a los cerros, a la milpa, a los vientos, a la lluvia, ni a los santos, es más bien su posicionamiento al interior de un campo relacional que concentra el poder de corresponderse (más que de interactuar) para volver *persona* y dotar de vitalidad a todo aquello que se encuentre en su esfera de influencia (Ingold, 2000: 97; 2013: 101). Si bien Ingold ha rechazado la idea de agencia o agentividad por tratarse de un término que enclaustra la vitalidad en materialidades corporales, habría que revisar si esta noción en verdad clausura más de lo que puede aperturar.

CAPÍTULO III- *Atsajtsilistle*

En este punto, encuentro conveniente hacer una crítica a la noción de ritual⁶⁵ como se ha trabajado en la antropología social y la etnología, en orden de encontrar cuál de sus acepciones me permite situar las corporeidades en el centro de la teorización, al tiempo de desterritorializar la noción de cuerpo del marco festivo y dejarla complementarse con las particularidades de lo observado; y a la inversa, es pertinente construir una definición de fiesta que trascienda sus acepciones rituales, para establecerla como concepto delimitador del tiempo a estudiar.

El meollo que encuentro en estas formulaciones, es que se han enfocado en la disposición de las formas de las relaciones sociales y las sustancias de sus contenidos y expresiones observables en campo, en relación con la estructura social y sus mecanismos aparentes en función de su frecuencia y repetición.

Tales disposiciones formales abordan:

- A. La sistematización jerárquica y segregada de roles sociales que parecen atemporales.
- B. Los rasgos de la vida social.
- C. Las formas situacionales.
- D. Los órdenes morales dominados, en conflicto con los dominantes.
- E. Las prácticas de reproducción de las formas antes mencionadas —como son actuaciones más o menos planeadas, rutinarias, dramatizadas, extraordinarias y/o simbolizadas.
- F. Los significados colectivos.
- G. Los canales de expresión mediante profanaciones, burlas, parodias, transformaciones corporales, rebajamientos.
- H. La reversibilidad de atributos de género y jerarquía, al igual que la transgresión de normativas sobre la visibilidad del comportamiento (ortopedia) y la enunciación (ortodoxia) de acuerdo a tiempos y espacios determinados.

Como se aprecia, en el estudio del ritual han primado los vínculos trascendentales entre estructuras sociales y participantes “humanos” del ritual, dado que se trata de una expresión como declaración de forma y orden que responde a reglas y a la conexión entre elementos heterogéneos, donde se vierten contenidos —principios, valores, realidades, fines y significados (Díaz Cruz, 1998: 195; 2008: 35).

⁶⁵ El concepto de ritual se adscribe a un espectro epistemológico de la antropología amplísimo que abarca desde la segregación de temporalidades, hasta el conflicto o la performance. Su uso ha devenido en vicios ideológicos o ambigüedad, desde el cual en varias ocasiones la categoría ha sido impuesta al problema de estudio como un cinturón teórico, pese a que las constantes conceptuales no siempre concuerdan con lo observado en campo.

Ello ha ensombrecido los enfoques inmanentistas sobre este paradigma⁶⁶, no sólo como deseaba Lévi-Strauss, para la búsqueda de las estructuras mentales inconscientes, difusas y expandidas entre las sociedades que moran el planeta, sino también para comprender el funcionamiento de la interioridad ontológica de los todos los actores del amplio panorama cosmopolítico desde su externalización.

Considero que elaborar una noción de “fiesta”⁶⁷ podría ofrecer un abanico más amplio de los procesos, emociones, disposiciones estéticas, actores políticos e interrelación de ceremonias enmarcadas en un intervalo de duración más largo que un ritual.

En tal sentido, he optado por rescatar la premisa situacional de Max Gluckman (2003) —a quien le interesó indagar los cambios sociales a la luz de la cooperación y los conflictos emergentes entre grupos y actores de acuerdo a cada «situación social», lo que le supuso acotar su estudio a eventos temporal y espacialmente delimitados, abstraídos y aislados por el observador del fluir de la vida en sociedad— y reelaborarla desde la óptica rizomática sobre la *performance*.

Tras lo anterior, considero que la fiesta de *Atsajtsilistle* puede entenderse como un ensamble o

⁶⁶ Además, esta tradición trascendental formalista concibe que los únicos actores con poder real son las entidades virtuales figuradas por el pensamiento occidental raiocéntrico (el Estado y la estructura social) y por autoridades unipersonales organizadas institucionalmente, mientras los demás actores se entregan pasivamente a la despolitización temporal, al actuar en una escenificación controlada por dichas entidades que les sujetan a este poder único, invisible, aural/autoritario y omnipresente, a la manera del destino sobre los héroes griegos o del dios hebreo sobre sus creaciones. Así, subsume a las otras entidades vitales para el mundo con las que se coexiste, como serían en el caso de Acatlán la Santa Cruz, San Juan Bautista o las *xaxayakamej* o “máscaras”, como meras disposiciones irracionales, inertes, instrumentales y artificiales de una estructura social dada. Estos enfoques desposeen a la realidad de su contingencia y al resto de actores (incluidas las entidades que rigen el cosmos) de su agencia, voluntad, vitalidad y corporeidad propia, además de centralizar el atributo de humanidad al homo sapiens; es decir, convierten a todas aquellas entidades no-homo sapiens (que no es lo mismo que no-humanos) en instrumentos ideológicos de carácter mágico-religioso, anquilosados a una estructura social perenne con el poder de desplegarlos a conveniencia.

⁶⁷ La teorización sobre la fiesta coincide con muchas de las premisas epistémicas del ritual y en varios sentidos se nutre de ellas: como ocurre con su acepción de la experiencia de agregación a la comunidad (Turner, 1987), la clasificación binaria de tiempos heterogéneos (Durkheim, 1993: 88; Turner, ibidem: 102; Leach, 1971: 134) y el poder en su facultad administrativa de la vida ritual, incluida su prescripción y la tolerancia del sistema social al conflicto, siempre y cuando su despliegue sea dramatizado, como bien lo ejemplificó Max Gluckman a través de los “rituales de rebelión” (2009), al igual que Victor Turner mediante el “drama social”, Georges Balandier a través de la “teatrocracia” (1994: 16) y Roberto Da Matta con la “dramatización” (2002: 48). Conceptualizar la fiesta, por tanto, se ha nutrido también de la interpretación estructural del poder que la antropología le ha dado al ritual, cuyas influencias principales además de Durkheim, han sido Max Weber y Mijail Bajtin, aunque no se les reconozca con mucha frecuencia en los trabajos de los autores antes mencionados. Contrario a este orden epistémico ideologizado, concuerdo con Hugo Mancuso (2005) en su crítica a dichas lecturas a partir de Bajtin —por extensión, a todos los autores aludidos— al expresar que el carnaval —fenómeno clave para la conceptualización del ritual y la fiesta desde los enfoques antropológicos citados arriba—, no es sólo el espacio donde los marginados son provistos momentáneamente de la voz que les fue despojada. Con lo anterior en cuenta, confirmamos que la noción de fiesta carga con algunos de los mismos esquemas conceptuales problemáticos y nos topamos con varias vicisitudes al depurarla y re-encauzar sus acepciones hacia una teorización de la corporeidad de los ejecutantes ceremoniales según el panorama cosmopolítico de Acatlán.

agenciamiento⁶⁸ de *performances* heterogéneos que al llevarse a cabo, incluyen comportamientos o secuencias invariables —memorias colectivas e individuales en el código de acciones formales normadas y repetitivas, lo que llamamos rituales—, condicionadas o permeadas por el juego —disposiciones formales variables y contingentes dentro de la regla (Schechner, 2013: 52).

Por *performance*, nos dice Anne Johnson (2015a: 9-11), entenderemos procesos y acontecimientos sociales marcados estética, espacial y temporalmente a través de acciones corporales y locutivas, realizadas en tiempos y espacios particulares, que representan y cuestionan unas convenciones estéticas determinadas (recursos discursivos, simbólicos y materiales como manifestación del imaginario). En la *performance* se reconoce el flujo de agencias y líneas de fuga de deseo entre espectadores y actores que representan o transforman las relaciones sociales, para así hablar de/por/al poder.

Así, en una primera aproximación y desde una perspectiva meramente formal, *Atsajtsilistle* es una situación festiva, un marco cuyo análisis concreto va a permitir reconocer los *performances* acontecidos en ella, al igual que determinar a los actores involucrados, sus posiciones de poder y el tipo de relación que entablan, no sólo desde una lectura convencional del poder, sino bajo su amplitud cosmopolítica y onto-ecológica.

3.1. Preámbulos al clamor por la lluvia

Como ha explicado Díaz Vázquez (2003: 92), entre el 15 y el 20 de abril el comisario manda a llamar a los líderes de los tlacololeros y de los *kojtlatlastin*. Anota los nombres de los participantes en una lista, con lo que quedan comprometidos a participar en las ceremonias. Asimismo, se dice que el “pitero”, el músico de los tlacololeros, toca por estas fechas su flauta por el altavoz de la comisaría para notificar que se ha dado inicio a los preparativos para *Atsajtsilistle*.

⁶⁸ Deleuze y Guattari (1995) reconocieron la necesidad de trascender la noción de estructura y emplear términos donde sí cupiera la posibilidad del devenir fortuito, aleatorio, personalizado, discontinuo, contingente y diferente; es decir, su aporte reside en recobrar el control de la agencia, la voluntad política, el movimiento social y el deseo, del control de las estructuras—el habitus, la conciencia, la lengua, la historia—, cuyo carácter es jerarquizado y binario; por ello suple la idea de estructura con la de agenciamiento, que no es sino un ensamblaje con engranajes funcionales los cuales a su vez producen “rizomas” o líneas de estratificación y líneas de fuga (de deseo), todas ellas multidireccionales, pues escapan momentáneamente al poder dado que lo anteceden. Los agenciamientos son ensamblajes (relaciones y posiciones) y maquinaciones (procesos) de deseo cuya primera dimensión es potencia psicosocial, involucran una formación de elementos más amplia que la estructura o el sistema, pues poseen componentes heterogéneos de carácter social, biológico, maquínico, gnoseológico e imaginario (Guattari y Rolnik, 2006: 317). Así, el agenciamiento es en sí mismo su propia unidad (Deleuze y Parnet, 1980: 79), su agrupamiento, su devenir y su consecuencia.

En estas mismas fechas, el mayordomo de la Santa Cruz invita a su casa a los colectivos de danzantes a que participen el 3 en *Komujlian* y el 4 de mayo en *Kolosapan*, donde recibe a sus líderes con mezcal y cigarros. A él le toca organizar un novenario de rezos desde el 25 de abril, día de san Marcos, hasta el 2 de mayo y también auspicia la comida cuando presenta a los danzantes por la localidad

El 25 de abril se hace la “Bendición de las semillas” en el cerro Teyapan, como se ha mencionado y entre el 30 de abril y el 1 de mayo la comitiva del comisario recolecta maíz, frijol, aves de corral y el resto de insumos que los pobladores deseen donar. Se pasa de casa en casa a recolectar dinero, guajolotes, cerdos y mezcal, y las donaciones son siempre voluntarias. Cabe mencionar que la cantidad de carne, frijol o garbanzo en los tamales es proporcional a lo recaudado por el comisario para la fiesta y a los ingresos al interior de las unidades domésticas.

3.2. *Chopankalakilistle* (1 de mayo)

En el primer día de *Atsajtsilistle* los habitantes de Acatlán se congregan en la iglesia de san Juan Bautista para realizar la *Chopankalakilistle* o “Presentación en la morada de los dioses” (fig. 3-a). Por la mañana se hace la recolección de la cooperación monetaria y del maíz sobrante de la cosecha anterior en *Korralko*, una parcela cerrada ubicada en la zona de cultivos de riego.

Temprano, los granos de maíz son nixtamalizados y triturados con el fin de elaborar los tamales y el pozole para el día siguiente. Al mediodía, los invitados del comisario que colaboran en la organización de la fiesta toman atole y *panile* (tortilla con chile) y por la tarde las esposas hacen frijoles con chicharrón. Asimismo, matan tres puercos de buen tamaño para el pozole del día siguiente y por la noche preparan todos los tamales de frijol y garbanzo, aunque hasta el día siguiente los cuecen (Díaz Vázquez, op. Cit.: 92), con excepción de los tamales de carne, los cuales deben estar listos esa misma noche.

Desde días anteriores y todavía al mediodía del 1 de mayo, hay quien sale a la plaza central a vender máscaras de *oselotl* elaboradas con cartón y pintadas con pinturas de aceite color rojo, amarillo y negro. Además de ser cosidas a mano con hilo de plástico, las máscaras llevan en las cuencas oculares unos pequeños círculos de aluminio plateado que se recortan de las latas de refrescos (fig. 3-b).

El joven que las vendía comentó que debido al tamaño de las máscaras, éstas estaban destinadas para los niños, a quienes sus padres visten en estas fechas para iniciarlos en sus primeros combates. Más adelante, en un expendio de pan sobre la avenida principal, montan escaparates con trajes de “tigre” por talla para que los padres compren a sus niños.

La fiesta comienza sobre las tres de la tarde, cuando se congregan algunos colectivos de danzantes, tlacololeros y “tigres” en el centro y llegan a la puerta de la iglesia (fig. 3-c). Cuando llegué a la plaza central al atardecer, la concurrencia ya era abrumadora. Desde la avenida principal había dispuestos juegos mecánicos y puestos donde la gente de Acatlán y los mismos migrantes ayudan a sus familiares a la venta de elotes hervidos, esquites, chicharrones con salsa picante, frituras, garnachas, tacos de maciza y de pastor, aguas de sabor y refrescos.

En el expendio de pan donde vendían los trajes de “tigre” para niños, también vendían las películas de moda en formato DVD, así como las colecciones de registros videográficos de los combates acontecidos en años anteriores; tras este breve paseo me dirigí a la iglesia. A la entrada de ésta hay un altar con una efigie de la Virgen, donde la gente ya había dispuesto sempoalxochitl, un cáliz con incienso y copal, y decenas de velas.

Asimismo, las cruces externas estaban ya todas ataviadas, con las velas en el suelo y sus sahumerios (fig. 3-d). El recinto se encontraba completamente abarrotado, con la gente concentrada en los rezos y con los “tigres” yacían arrodillados orando ante las imágenes de los santos en la sacristía.

Esta ceremonia tiene como objetivo que todos, asistentes y colectivos ceremoniales por igual, pidan permiso a las entidades del santoral católico para celebrar *Atsajtsilistle*. Según Don “Pepe” (40 años), implica un acto de “pedir permiso al dios cristiano para, por unos días, dar de comer a los otros dioses y pedir buen temporal para la siembra”, por tanto en esta festividad el párroco no tiene lugar, ya que al representar a la iglesia suele mantenerse ausente y dejar a la comunidad rendir su *wentle* u ofrenda.

Esta no sólo marca la inauguración de la fiesta, también puede pensarse como la apertura de un portal de tiempo que se cierra al mediodía del 4 de mayo, en el cual los acatecos toman a Cristo y a san Juan

Bautista como autoridades a quienes se les notifica una pausa a su culto durante esos días. Al preguntarle a Don “Pepe” y a “Rugrats”, ambos concordaron que el *Atsajtsilistle* no es una fiesta católica, sino una celebración donde se le rinde culto a “otra cosa” separada del catolicismo en la cual también creen, que es más próxima a sus raíces y por ello se deben presentar ante la iglesia a implorar su consentimiento. A partir de la equivocación controlada, considero que más que una celebración de un culto distinto, lo que cambia es en sí la forma de la liturgia, pues si bien los valores y los códigos se hallan motivados por otra circunstancia social, las figuras, las entidades son exactamente las mismas.

Los asistentes que llegaban con retardo entraban por la puerta principal que da a la plaza central y atravesaban la nave hasta alcanzar el atrio, donde depositaban flores de sempoalxochitl y velas. Una vez bendecidos, los *kojtlatlastin* se persignaban y salían corriendo de la iglesia al son de su peculiar aullido, similar al ulular de un búho.

Por los pasillos laterales entraban uno a uno los tlacololeros y otros hombres jaguar de todas las edades para acercarse al atrio o a los altares adyacentes. Algunos de los más pequeños veían con mucha admiración a los adultos que vestían su indumentaria con gallardía, mientras otros tantos niños vestidos de *oselotl*, eran acompañados por sus padres para iniciarse como *oselokonetl* o “jaguar hijo” (fig.3-e).

Terminado *Chopankalakilistle*, los *Kojtlatlastin* se reunieron a un costado de la iglesia y comenzaron su ceremonia de invocación a los vientos, la cual trataré a detalle en el siguiente capítulo, pero que a modo de introducción, puede decirse que consiste formalmente en que cada participante corra uno detrás del otro y aullen mientras otro toca el *teponastle*.

Todavía sin finalizar la invocación de los vientos, los *tlakaoselomej* u “hombres jaguar” ya se habían juntado ordenadamente en “corrales”, ruedas formadas por el público asistente que es principalmente masculino (figs. 3-f y 3-g). En estos "corrales", los acompañan los *chichimej* o “perros”, cuya indumentaria consta de una máscara canina y ropa holgada; además, los antiguos “tigres” asumen el papel de amarradores o *telelolchia* y se encargan de ajustar las *xaxayakamej* (“máscaras”) y los guantes, además de que entre sus desempeños voluntarios, se encargan de buscar contrincantes para quienes están listos para pelear.

La luz del sol comenzó a decaer entradas las seis de la tarde y los combates procedieron ordenadamente primero entre los niños, luego entre los adultos y hasta el final entre las mujeres. Los corrales de gente, al contraerse mucho para poder observar las peleas, eran replegados constantemente por los *telelolchia* y otros combatientes desocupados, en espera de un combate.

Los espectadores nos arremolinamos para a ver los combates, nos empujamos entre los asistentes y nos sonreímos entre nosotros con complicidad; sin embargo, si la gente se acerca mucho a los combatientes, nos toca a los espectadores retroceder un poco, pues se corre el riesgo de ser golpeado por un peleador.

En plena oscuridad frente a la iglesia, se escuchaba únicamente el pujido de los “hombres-jaguar” y los golpes al caer uno tras otro sobre las máscaras. De pronto, un escándalo en la parte anterior, justo en las puertas de entrada nos conmocionó. Se trataba de un bullicio festivo, mezclaba risas y gritos de emoción, con expresiones de jaloneo y molestia entre individuos, se daba inicio a las peleas de mujeres.

En éstas no se da el usual “orden” del llamado corral, ni las mujeres suelen enmascararse. Las jóvenes pelean con el rostro limpio y se golpean a puño cerrado, como ocurre en algunas localidades de Chilapa y Zitlala, principalmente en La Mohonera y en el rancho Las Trancas.

3.3. *Tepeilwitl* (“la fiesta en el cerro”) - Día de la Santa Cruz / 2 de mayo

Los pobladores comienzan su ascenso al *Weyetepetl* desde las 5 de la mañana y cargan hacia la cúspide bidones, canastas con tamales, llevan en sus espaldas a las aves que sacrificarán, así como grandes paquetes de flores y velas. En la actualidad algunos se sirven de camionetas para llevar todos los ingredientes y utensilios a emplear para preparar la comida.

La ruta en auto involucra salir de Acatlán por el libramiento a Chilapa, bordear la cabecera municipal, cruzar un retén militar a las afueras de la ciudad, para así atravesar las localidades de Ahuacuotzintla, Nejapa, Pantitlán, San Marcos de las Rosas (Zitlala) y llegar a la cima, donde la localidad de Santa Cruz limita con el *Weyetepetl*. De allí son aproximadamente 50 minutos a pie.

Una de las rutas a pie la experimentamos desde que salimos de casa de “Chiquillo” pasadas las 7 de la mañana, ya era algo tarde, pues la gente comienza a ascender desde las 5. Seguimos la avenida principal “Juan N. Álvarez”, en dirección hacia la plaza central y en el camino, me regaló un fajo de velas producidas en el taller de sus padres, pues como se ha mencionado, Acatlán es una localidad cuya principal producción comercial es la industria velera.

Lamentablemente en el ajetreo resultante de caminar a su paso, las velas fueron deslizándose una a una fuera del fajo. “¡Güero, tus velas!”— me gritó un hombre mayor, en ese momento advertí el rastro de velas que había dejado desde unos 10 m. atrás sobre la terracería del camino. “Chiquillo” se molestó un poco —“déjalas ya, es tarde”— me dijo con tono un tanto antipático y a continuación siguió adelante con el talante sumamente afligido.

—“¡Güero!”— otro hombre mayor apresuró el paso tras de mí y noté que varios perros le seguían animosos. Me entregó todas las velas que había tirado por accidente y entre sorpresa y confusión le agradecí. —“¡Gracias a Dios!”— contestó él.

Son varias rutas para llegar a *krusco*, una de ellas es el sendero por el que ascendí con “Chiquillo” y sus amigos por atrás de la iglesia en la calle que da cuesta arriba hacia el camposanto, por allí se baja una pendiente pedregosa que da hacia el bosque. Cuesta abajo, por un pequeño risco, llegamos hasta la vertiente de un caudal cristalino usado para la irrigación y atravesamos una vereda donde se hallan asentadas algunas milpas.

A través de los árboles clareaba el alba matutina y nuestro vaho se hizo visible dada la naturaleza de la humedad boscosa. Los jóvenes me llevaban un metro de distancia, iban haciéndose bromas entre ellos y les alcancé justo al topar con las faldas del *Weyetepetl* (“Cerro grande”), también llamado *Tepewewe* o *Tepebebe* (“Cerro viejo”), monte en cuya cúspide se halla el *teopantlajle krusko* o el “adoratorio de la cruz”, donde acontece el punto más álgido del *Atsajtsilistle* durante el 2 de mayo.

Esta es la ruta más corta para llegar al adoratorio e involucra cruzar una de las laderas, por lo cual es muy cansado de transitar; en su estudio sobre la sacralización del paisaje en Acatlán, Aguilera Lara

(2016: 139) dio cuenta de otro camino más largo y menos agotador a través del *Tepewixtle*, así como de un sendero adicional que solían recorrer con anterioridad siguiendo las cañadas.

Eran alrededor de las 10 de la mañana y llevábamos ya cerca de dos horas de ascenso hacia la cima. Di un sorbo a mi última ración de agua e imaginé cómo Acatlán, ahora un asentamiento diminuto desde la perspectiva impuesta por la altura, parecía ser devorado por la serranía circundante.

Tanto los jóvenes como los adultos mayores están acostumbrados a un pesado rendimiento físico, ello fue evidente cuando fui rebasado por unos hombres de edad avanzada que, a huarache o a bota, cargaban cuesta arriba grandes paquetes llenos de cadenas de *sempoalxochitl*, fajos de velas, alimento, papas y botellas de mezcal o pulque.

—“¡Óra’ güero! ¿Ya te cansaste?”— Se burlaron de mí, al tiempo de estacionarse a descansar unos minutos un par de metros arriba, donde “Chiquillo” y sus amigos me esperaban. Apoyado con una vara regia les alcancé y entre risas uno de los hombres me ofreció un vaso llenado a medias con mezcal, mismo que terminé aceptando no sin cierta reticencia. El resto de los hombres celebraron mi gesto con agrado, dieron un trago y con “Chiquillo” a la vanguardia continuaron su camino sin mí.

En aquel momento, el cansancio y la falta de aire eran el menor de mis problemas, “Chiquillo” y sus amigos me habían dejado atrás, sin dejar pista de su paradero o de algún sendero a continuar. Abandonado a medio camino, entre la maleza y ante el incremento del calor primaveral, más allá de la posibilidad de claudicar y regresar al pueblo, pues resultaba inviable dado que desconocía el camino de regreso, decidí al fin sentarme en una piedra a encarar la frustración y el hambre.

Con el sol al oriente dando directo en mi rostro, reposé brevemente junto a una de las 280 cruces que comprenden los linderos territoriales de Acatlán, mismas que, por la ocasión, algunas se encontraban ataviadas con *tlakentín* (“ropas”), unos mandiles blancos de satén bordados con hilos de colores, que visten las cruces a manera de falditas y que cada año cambian los *kojtlatlastin* por unos nuevos. Sobre las cruces pintadas de azul yacían cadenas de *sempoalxochitl* (fig. 3-h y 3-i) y dispuestas ante ellas,

centenas de flores en sus bases y hogueras hechas con las decenas de velas derretidas, depositadas por la gente al subir.

Pronto fui sorprendido por tres niños que subían a paso veloz por el mismo sendero pedregoso; venían muy tapados con sudaderas y sin embargo sudaban a cántaros, en cierta medida debido al peso de cargar bolsas con cadenas de sempoalxochitl, fajos de velas y su indumentaria. Eran *tlakololmej* y al hombro traían su gigantesco sombrero enrollado junto a sus mochilas. Los saludé y ellos, al notar mi gesto, contestaron con cordialidad y se fueron a sentar junto a mí para desayunar.

Yogur, sandwiches de pan blanco de caja con jamón, un litro de refresco de naranja, jugos empacados en “tetra-pak” y frituras... el consumo de los niños era muy similar a una dieta regular en la urbe. El menor de 9 años me ofreció un cartón de jugo y parte de sus frituras, mismos que acepté sin chistar; como yo, era la primera vez que ascendía, al menos sin ir acompañado de sus padres y por tanto, implicaba su iniciación como *tlakololmej*.

Los jóvenes tlacololeros terminaron su desayuno en breve, se levantaron y tras persignarse ante la cruz continuaron su camino conmigo en la retaguardia. Entre más subíamos, el suelo cambiaba, la maleza era más abundante hacia arriba donde había menos cactáceas o nopaleras y se hacían presentes los palmares junto a grandes formaciones rocosas sobre las cuales grandes árboles y ceibas se erigen.

Aproximadamente cada 7 ó 10 minutos nos deteníamos ante una cruz nueva y mientras los jóvenes rendían su *wentle*, yo aprovechaba para depositar una de las velas que “Chiquillo” me había obsequiado. La gente cuenta que al subir se debe ofrendar a cada una de las cruces en el camino, pues de no hacerlo, el cerro puede sentirse ofendido y perder a las personas. Cada cruz posee inscrita una fecha diferente, éstas pueden ser de madera o *pochocruces* de ceiba o palma, cuyas ramas asemejan a una cruz (*Ibidem*: 140).

A medida que nos topábamos con una cruz diferente, tomaba paulatina conciencia del sentido “abrasador” de las velas para los acatecos (fig. 3-j), aunque no sería sino hasta los festejos por los días

de Todos Santos que el fuego se me revelaría como una clave para entender lo acontecido más plenamente, como detallaré más adelante.

Hacia esta parte del *Weyetepetl*, las formaciones rocosas se volvían más empinadas, aunque había momentos en los cuales, pese al carácter casi laberíntico del monte, era como si las mismas cruces nos estuvieran orientando por lo que parecieran escalones informes en medio de matorrales y oscuras oquedades sin fondo apreciable a simple vista, similares a túneles o madrigueras muy hondas.

El sol se posicionó casi encima de nosotros hasta llegar a una planicie boscosa de encinos y hojarasca. Desde ese punto caminamos unos 25 minutos más hasta llegar a los campamentos dispuestos a la orilla del pináculo, donde se ubica el adoratorio al cual arribamos al mediodía. Acalorado, agradecí a los jóvenes tlacololeros por haberme guiado y por convidarme de su comida y me despedí de ellos.

Cuando los pobladores llegan a *Krusco* por la mañana, visten a las tres cruces gigantes con *tlakentin* y con decenas de collares de *sempoalxochitl* (figs. 3-k y 3-l). Se le encajan por lo menos cuatro banderas mexicanas a cada una, al punto de que quedan totalmente cubiertas y se borran las siluetas de las cruces por la saturación de elementos.

Posteriormente, se reúnen seis hombres entre quienes cargan cada cruz y la montan sobre unos pedestales que se encuentran en grandes plataformas escalonadas. Sobre las plataformas colocan aún más cadenas de *sempoalxochitl*, así como centenares de flores, principalmente gladiolas, crisantemos y perritos.

Con las cruces dispuestas al occidente, oriente y al norte del espacio ceremonial, los rezanderos se congregan, montan los altares frente a las cruces y colocan varios sahumeros con copal e incienso (fig. 3-m). En las plataformas se pone maíz, semillas de calabaza, frijoles y gallinas negras o guajolotes en espera de ser sacrificados.

En ese momento, los pobladores comienzan a rezar y cantar por varias horas bajo el sol ante cada cruz. Ante las plataformas se colocan tantas velas que se vuelven teas ardientes, ya que dejan el suelo tiznado

y negruzco, y frente a ellas se colocan aún más sahumeros con copal. Finalmente, los hombres atan las decenas de flores de cactus o *tomoxochimej* a ramas de árbol secas (fig. 3-n), las cuales se entregarán al final de la ceremonia a las jóvenes que se dice, han quedado prometidas.

Acompañadas por tlacoleros y por algunos “tigres”, las mujeres jóvenes realizan una pequeña procesión cargando estas ramas, acompañadas de sus madres, abuelas y otras mujeres, quienes cargan collares de *sempoalxochitl* y sahuman el espacio a la vanguardia de la procesión y a la retaguardia. Las mujeres rodean el espacio ceremonial con los grandes “ramos” de *tomoxochitl* y posteriormente los “tigres” ascienden a las plataformas para colocarlos en las cruces. Paralelamente se escucha el tronido de la pirotecnia constantemente.

Tras dejar a los jóvenes, logré encontrar a "Chiquillo", a quien seguí hasta un lugar bajo un árbol donde daba la sombra y se había encargado ya de instalar una hamaca desde una hora antes. Junto a la hamaca había una pequeña fogata hecha de hojarasca, ramas y piedras, donde yacían unos nacatamales o “tamales de carne”, de los cuales se hablará más profundamente en el capítulo siguiente.

Dejé a “Chiquillo” y fui a recorrer las inmediaciones. Tras cruzar el espacio ceremonial (Fig. 3.1) y apreciar su distribución, encontré que la delimitación se hallaba de la siguiente manera:

- Al suroriente había una zona donde vendedores ofrecían chicharrones, frituras, dulces, refrescos, elotes hervidos y aguas de sabor. Con excepción de algunos ingredientes usados en la elaboración de las aguas, el acompañamiento de algunas frituras y los elotes, la mayoría de los alimentos es industrializado.
- Al norte, delimitada por una cerca, se hallaba el espacio donde el comisario municipal y sus invitados preparaban la comida para todos los asistentes y miembros de los colectivos ceremoniales.
- Finalmente, al surponiente y norponiente, estaban dispuestos campamentos para la convivencia entre las familias, para sus asentamientos y el descanso en general entre los encinos.

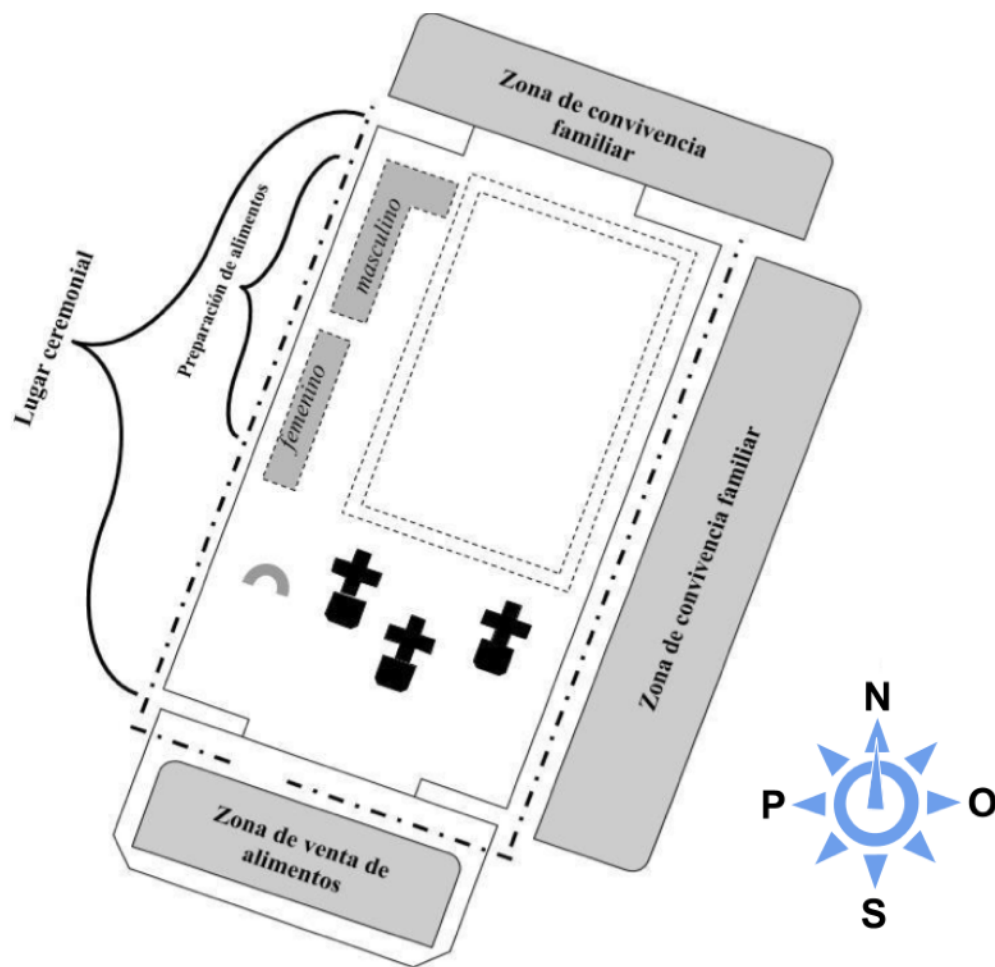


FIGURA 3.1. DISPOSICIÓN DEL ESPACIO EN KRUSKO

En esta fecha, los trabajos de elaboración de la comida divide a la comitiva a la mitad. En *Krusko*, como se mencionó, una porción de la comitiva transporta los bidones, los utensilios y los insumos, además de encargarse de la preparación de la comida y el servicio. La mitad de los tamales de garbanzo frijol que se consumen en *Krusko* y el pozole que se come antes de subir y al bajar del cerro, se hacen en la comunidad. La otra mitad se prepara en el cerro y se cuecen todos juntos.

Ya arriba, el trabajo se divide sexo-genéricamente. De las aves transportadas al adoratorio, una a una son estranguladas y degolladas con el machete ante el filo de una roca que yace junto a una de las cruces a la que dan de beber su sangre, este trabajo lo realiza un hombre que cuidó durante todo el año a la gallina y la alimentó con maíz. Ante la roca se colocan flores y se disponen velas, además de una pieza de pan redondo de gran tamaño (fig. 3-o).

Al resto de aves donadas por los pobladores se les estrangula o se les degüella. Posteriormente se disponen sus cuerpos en un tendedero para que fluya hasta la última gota de sangre. Luego, los niños ayudan a desplumarlos; las mujeres se encargan de lavarlos y de sacarles las vísceras, mismas que disponen en las pencas de los magueyes como *wentle* a los zopilotes. Cuando los pollos están cocidos, se dan como *wentle* a cada cruz y se sirven con maíz y calabazas, además de elotes.

Las mujeres también se encargan de picar las verduras (elotes, calabazas, ejotes, cebollas, jitomates, chiles, ajos, cilantro) que llevan los caldos a preparar, mientras los hombres prenden el fogón para preparar los caldos en bidones de gran capacidad. En otra olla, las mujeres calientan los tamales de frijol y garbanzo previamente elaborados, además de completar los que faltan de hacerse.

La otra mitad de la comitiva del comisario se queda en Acatlán, también se distribuyen las actividades por sexo-género y se encargan de los preparativos para *Tlanamakilo* o el “Encuentro”, cuando todos descendan. Los varones matan con tiempo de antelación varios puercos, mientras las mujeres lavan los pollos y el maíz. Son los varones quienes elaboran y supervisan la preparación del pozole blanco, mientras las mujeres elaboran sus tamales de frijol, garbanzo y carne, así como atole.

Esta organización dispone todo para el momento en que los asistentes realicen el descenso de *Krusko* y se reparta la comida en el convite en comunidad. Hay una clara separación espacial y simbólica entre las comidas disponibles. Toda la labor de venta está excluida del espacio ceremonial debido al valor de uso de la comida preparada allí mismo y la tensión generada por las labores mundanas de venta de comida industrializada o no vernácula.

Con ello nos referimos a que es imperativo por parte de la comisaría y de los *tlatinew* preservar la costumbre respecto a la gastronomía vernácula, la cual tiene como base la disponibilidad de la comida preparada por y para la comunidad.

En medio de mis cavilaciones sobre el paisaje gastronómico, encontré a “Rugrats” y a su esposa Nontsin, quienes a su vez habían acudido con su familia. Me invitaron a su tienda de campaña en la

zona poniente y me compartieron un vaso con refresco y un *etamajle* o tamal de frijol. Antes de dar inicio a las ceremonias, los invitados del comisario repartieron la comida por orden: primero a los niños, luego a los tlacololeros, por costumbre se sirve después a los *kojlatlastin*, aunque en esta ocasión no se encontraban presentes en este momento; posteriormente sirvieron a los “tigres” y a las mujeres que colaboraron con la comida, y finalizaron con el resto de los asistentes.

En un plato de unícel sirvieron caldo rojo de pollo, el cual cocinaron con poca sal y añadieron una pata del ave sacrificada; aparte, compartieron un tamal, en cuyo interior había poco frijol y epazote. La consistencia y el sabor del *etamajle* son totalmente diferentes a los del nacatamal, pues los primeros eran más suaves y se deshacían rápido en el paladar, mientras los segundos al ser calentados a las brasas, eran más secos. El convite fue amenizado por un par de bandas musicales provenientes de Zitlala, a las que llaman “bandas de chile frito”, las cuales son contratadas por el comisario.

A causa de la larga duración de estos actos, la gente suele comer antes de la llegada de los participantes de los colectivos ceremoniales. Mucha gente sube a la cima con sándwiches preparados o tortas y cargan coca cola como principal bebida. Como pude percatarme en el desayuno de los jóvenes tlacololeros y posteriormente, al observar la comida consumida en los campamentos, el aumento de los alimentos procesados industrialmente es significativo.

En el trayecto a *Krusko* pude observar restos de basura esparcidos por la gente que sube el cerro en esta época y que optan por deshacerse de ella en dichas inmediaciones a cargarla y tirarla en algún contenedor. Incluso para servir la comida, los recipientes empleados son frecuentemente desechados sobre la tierra. La basura es un problema fundamental para la comunidad, por ello la Comisaría municipal dispuso decenas de sacos de plástico de gran capacidad y grosor para contener la basura generada por el público asistente.

Se cuenta que antes esto no ocurría, la gente subía y comía los alimentos preparados por el comisario municipal, sus invitados, esposas y familiares, así como nacatamales. Esta costumbre se ha mantenido frente a la proclive presencia de comida industrializada; incluso desde 2016, el comisariado prohibió la venta de tortas, sándwiches y otros productos en las inmediaciones del adoratorio.

Esta diferencia es menos marcada el día 3 de mayo en la loma de *Komujlian*, donde en 2017 la presencia de comida preparada especialmente para la ocasión fue aparentemente más esporádica y limitada a diferencia de años anteriores en comparación con la abundancia de puestos de refrescos, cervezas, frituras y elotes. Tanto en *Krusko*, como en *Komujlian*, las señoras cocinan los mismos platillos para alimentar a los asistentes.

Después de la comida dieron inicio las ceremonias de calentamiento de la tierra, mismas que detallo en apartados posteriores (*infra*. 203), así como los combates entre “tigres”, acontecimiento sobre el cual versa el último capítulo de este trabajo. Sobre la 1:30 de la tarde, los tlacololeros se presentaron en el espacio ceremonial para llevar a cabo su danza y una hora más tarde, justo al término de su participación ritual, dieron inicio los combates.

A partir de las 4:30 p.m. las peleas comenzaron a declinar y los “tigres” entregaron las flores de *tomoxochitl* (fig. 3-p) a las jóvenes quienes, si bien la costumbre dicta que son doncellas a unirse en matrimonio en fechas posteriores a este evento, en la actualidad muchas de ellas son amigas o primas de los combatientes y no necesariamente hay una relación afectiva más profunda de por medio, ni tampoco un compromiso previamente acordado.

Posterior a esto, los asistentes iniciaron su descenso mientras los últimos combatientes llevaban a cabo las peleas finales de la jornada. Cuando *Krusko* fue casi completamente abandonado, los *kojtlatlastin* hicieron su arribo a las inmediaciones del espacio ceremonial y llevaron a cabo la invocación de los vientos. Luego de esto, los hombres que acompañaron al comisario bajaron las cruces de sus pedestales, y en compañía de los rezanderos que permanecieron orando a la Santa Cruz y del resto de la comitiva comisarial, descendieron del *Weyetepetl*.

En orden de bajar del cerro hay dos rutas principales. Una de ellas es en vehículo, que implica cruzar la planicie accidentada rumbo a la localidad de San Marcos de las Rosas, donde los autos permanecen estacionados. Al verme cansado, “Rugrats” me advirtió que no iba a aguantar el descenso a pie por la cantidad de piedras en el camino y me invitó a irme con él y la familia de Nontzin.

Las tías de ella pidieron a “Don Rey”, su tío, su caballo para transportarlas hasta el vehículo y éste accedió. Los caballos atravesaron sin mayor problema el terreno, mientras el resto caminamos cerca de 1 km. y atravesamos tanto formaciones rocosas, como superficies áridas de suelo rojizo hasta llegar al vehículo; el viento soplaba recio y el sol iniciaba su puesta tras de nosotros en dirección norponiente.

La segunda ruta es la que el resto de los asistentes emplean, en la cual corren cuesta abajo por un largo sendero empedrado y lleno de maleza que conduce hasta un lugar llamado *Apatlako*, donde les espera una banda de “chile frito” al llegar al río, locación en la que los jóvenes disfrutaban de mojarse los pies y de saltar piedras para cruzar la afluyente. En este punto las jóvenes que recibieron la flor de *tomoxochitl* reinsertan el ramo en la vara y andan en pareja hasta la iglesia.

Las personas mayores prefieren esperar a que los más chicos bajen primero, pues como descienden a toda velocidad temen ser empujados o tropezarse con las piedras en el camino. En varias ocasiones la gente se ha accidentado al correr por este sendero, incluso ha habido quien fallece de la caída, aunque se trate de casos extraordinarios, pues la mayoría ya está acostumbrada a esta ruta. A causa del peligroso descenso, muchas personas mayores prefieren no subir y así evitarse siniestros, por ello esperan abajo a sus familiares para entrar al templo a dar las gracias.

Los pobladores que descendieron primero o que no tuvieron la oportunidad de asistir, esperan en el camposanto desde donde se avista cómo la gente regresa a la comunidad. Todos se encaminan hacia el atrio de la iglesia, allí acontece *Tlanamakilo* o el “Encuentro”. Al llegar al centro del pueblo, la iglesia se hallaba en algarabía entre pirotecnia y la amenización por parte de tres bandas “de chile frito”, mientras el comisario y su comitiva servían el pozole de los grandes bidones de aluminio a los asistentes de la fiesta.

Desde el kiosco de la plaza central se alcanzaban a divisar a algunos *kojtlatlastin* ataviando las cruces de cada campanario y del techo de la iglesia con nuevos *tlakentin* y flores de *sempoalxochitl*, las cuales duran allí todo un año hasta el siguiente *Atsajtsiliste*. Junto a los *kojtlatlastin*, suele ascender un “tigre” que ronda por el techo de los campanarios.

Sumido en la perplejidad, una sonriente señora mayor se me acercó y me dijo —“¡acérquese, pruebe el pozole o se lo van a acabar!”—. El pozole es blanco y con poca sal, se elabora con espinazo y codillo de cerdo y se le adiciona chile piquín, cebolla, orégano y limón, en algunos casos también un huevo crudo que se cuece con el calor del pozole al servirse, o bien se agregan sardinas, todo a gusto del comensal.

Cabe destacar que en el pueblo no hay pozolerías, estos negocios se encuentran todos en Chilapa y en otra comunidad de nombre Trigomila, donde se come los días jueves. En Acatlán, los jóvenes explican que comer pozole es de lo más común, pues además de los festejos religiosos, se sirve en los nacimientos, en las peticiones de matrimonio, en los funerales y en el último día del novenario posterior al entierro de un difunto, como pude constatar.

Al interior de la iglesia, tal como ocurrió el día anterior, los asistentes agradecieron a san Juan Bautista por la celebración y posteriormente comenzó una fiesta de mayor dimensión y menos solemne. La comitiva del comisario cargó los bidones vacíos (fig. 3-q) y comenzaron a bailarlos en comparsa con los tlacololeros, seguidos de los *tlakaoselomej* y la gente, con las varas secas a las cuales se ataron las flores de *tomoxóchitl*.

En comparsa festiva, todos nos dirigimos desde el patio de la iglesia hacia una de las entradas laterales, con los cargueros de los bidones a la vanguardia, cruzamos frente al atrio y salimos por la otra puerta lateral hasta recorrer casi completamente el perímetro del jardín. Posteriormente, al costado del recinto, los *kojtlatlastin* llevaron a cabo su invocación a los vientos, mientras al centro del patio de la iglesia se congregaron “tigres”, tlacololeros y todos los asistentes a bailar al son de la música de las bandas contratadas por el comisario y con el tronido de los cohetes en el perímetro.

Al terminar, los *kojtlatlastin* entraron por la puerta lateral, agradecieron a San Juan y uno tras otro salieron a toda velocidad a través de la puerta principal. La plaza central de Acatlán se encontraba anegada de gente, así como de puestos de quesadillas, elotes, tacos de carnitas y frituras; mientras tanto, en el patio del templo se degustaba el pozole acompañado de cerveza, mezcal o coca-cola.

Este es uno de los pocos momentos en que los tres colectivos ceremoniales llevaron a cabo sus propias actividades rituales al mismo tiempo, para posteriormente unirse a la fiesta del pueblo. Conforme entra la noche, la algarabía no cesa aunque todos los colectivos ceremoniales se desvanecen y ya sin indumentaria, todos, pobladores, migrantes y turistas por igual, continúan la fiesta entre mezcal, cervezas, baile y comida en la plaza central.

3.4. *Yalow Komujlian* o “van al lugar hondo” (3 de mayo) y *Kolosapan* (4 de mayo)

El día 3 de mayo inició con normalidad. A excepción de la pirotecnia que se escuchaba hacia el centro del poblado, la mañana transcurrió como cualquier otro día. La mayoría de los pobladores guardan sus energías para el tercer día de celebración en la colina de *Komujlian* o “Lugar hondo”, que toma lugar por la tarde (fig. 3-r).

Por la mañana sólo toman lugar ceremonias a cargo de los huerteros que dependen del agua de los pozos de la Laguna para sembrar. Este pequeño *wentle*, nos dice Matías (op. Cit.: 164), consta de conseguir un rezandero, ataviar las cruces, sahumarlas, prenderles veladoras, orar ante los ahuehuetes y ofrecer pozole a los pocos asistentes, quienes siembran cerca de la Laguna, de el Llano y de Teyapan.

En esta fase de la fiesta, el papel de orquestador se desplaza del comisario al mayordomo saliente. Por la mañana, nos recuerda Díaz Vázquez (op. Cit.: 93) que la comitiva del comisario, acompañado por sus familiares, vecinos y amigos, preparan un bidón de atole blanco y otro de tamales que se reparten entre ellos. Antes de acudir al siguiente espacio ceremonial, esta comitiva come nacatamales, *panile* y el atole preparado.

El gasto mayor de la organización del convite recae en la mayordomía, la cual aporta puercos, almudes de frijol y de maíz, además de trasladar la Santa Cruz desde su casa a la iglesia y pagar la misa, preparar los bidones de pozole y de tamales en colaboración con sus diputados, acarrear leña, acompañar la velación y los rezos, así como peregrinar desde *Komujlian* hasta la iglesia por la noche

(ibidem: 95). En cuanto a la comisaría y sus comisionados, únicamente contribuye con los rezos y con sahumar el espacio ceremonial, así como las cruces y el manantial subterráneo.

Después de las 2 p.m., los pobladores comienzan su ascenso hacia esta colina, cuyo acceso se localiza sobre la carretera, a unos metros del libramiento a Zitlala. El calor era igualmente intenso para caminar por la carretera, pero esto también está calculado como forma de ceder energía en la subida. El sendero era agreste y el viento levantaba la polvareda del terregal. A un costado de dicho sendero hay tierras de cultivo donde había algunos campesinos arreglando unas vallas, para evitar que algún buey se escapara.

Debido a que no pude encontrar a nadie conocido, me encaminé por este sendero junto a los pobladores que comenzaron a subir en punto. Tras recorrer aproximadamente media hora de camino, llegamos por fin a *Komujlian* (fig. 3-s), lugar que se caracteriza por poseer una pendiente no muy inclinada y por donde atraviesan las tuberías del sistema hidráulico que distribuyen el agua del manantial a la localidad, mismo que se llena de la captación de lluvia durante el verano, pero que se hallan secos entre abril y mayo.

La loma estaba cubierta de pasto reseco, vegetación de corto tamaño y cinco cruces completamente ataviadas por flores y mandiles (fig. 3-t). Ya había dispuestos varios puestos con comida industrializada para la venta, y sólo en muy pequeña dimensión, hubo señoras repartiendo tamales y atole, lo que significa que la mayordomía no alcanzó a recaudar mayores fondos para el gasto de la fiesta y esta fue más moderada.

Hacia las orillas había campamentos familiares más pequeños con tiendas o sombrillas para cubrirse del sol y entre los jóvenes se bebía principalmente cerveza y refresco, cuyos recipientes de plástico, aluminio y vidrio, junto a otros restos de basura como utensilios de unicel y envolturas de comida, quedaron regados en todo el lomerío al terminar la fiesta, pues en esta ocasión no se colocaron sacos para contener los desechos.

A diferencia del día anterior, el espacio ceremonial estaba mucho menos delimitado y al llegar cada colectivo ceremonial para realizar su ritual, lo hacían donde pudieran. Los primeros en llegar fueron los

Kojtlatlastin, quienes realizaron su invocación de los vientos cerca del manantial, así como por otros puntos de la colina; sin embargo desaparecieron rápido.

Los tlacololeros tampoco realizaron una gran ceremonia como la de la tarde del 2 de mayo, más bien su papel durante esta fecha es más la de mediar entre el público asistente y los “tigres”. Al atardecer dieron comienzo los combates y a diferencia del día anterior, pareció que hubo mayor asistencia de combatientes migrantes y de jóvenes de la localidad, así como de público congregado alrededor de cada corral para observar con detenimiento cada pugilato.

Simultáneamente, arribaron los Mecos azules (fig. 3-u) y los mecos rojos, una danza llevada a cabo por doce varones en cada grupo. Los Mecos portan una máscara y sus movimientos implican saltar una y otra vez hasta elevarse alto y luego girar, primero hacia la izquierda; posteriormente vuelven a saltar y luego giran hacia la derecha.

Su indumentaria consta de un arco, un penacho de plumas, una camisola blanca cuyos bordados muestran motivos naturalistas, un mandil y apliques de chaquira en los hilos. El pantalón, como el penacho, es azul o rojo según el colectivo al cual se encuentre adscrito cada participante, y el color de los flequillos del pantalón es dorado o plateado. El líder se distingue por vestir una falda larga, una trenza y su máscara con rasgos amujerados.

Luego de los mecos, llegó a las inmediaciones el grupo que lleva a cabo la danza de chivos, el cual consiste en bailar al son de la música con una máscara que emula a un macho cabrío. Hacia las 7 p.m. el cielo se había oscurecido por completo y comenzamos la procesión del regreso a la plaza central de Acatlán. La gente comenzó a prender sus encendedores y sus dispositivos móviles para poder apreciar el sendero sin resbalarse.

Con la banda de viento a la vanguardia, la procesión fue festiva mientras se escuchaba la música y en el cielo la pirotecnia iluminaba las siluetas de los asistentes. Danzantes, tlacololeros y “tigres”, todos danzaban alegremente mientras bebían mezcal a lo largo de la avenida principal, donde los pobladores

que no pudieron asistir, observaban animosos la fiesta desde sus casas y hasta llegar al kiosco frente a la iglesia, donde nos dispersamos y la fiesta continuó hasta pasada la medianoche aproximadamente.

A la mañana siguiente, se da la clausura de *Atsajtsilistle* con otra jubilosa romería⁶⁹ que recorrió la avenida principal y encuentra a su congregación en la plaza central. En esta ocasión, dicha romería contó con la participación de los tres colectivos ceremoniales que participaron los días anteriores, más tres o cuatro bandas de viento y varios colectivos de danzantes (figs. 3-v, 3-w, 3-x), entre los que destacan los mecos azules, los mecos rojos, los chivos, los diablos, las muditas, algunos concheros provenientes de la capital, siendo los tradicionales maromeros acatecos los únicos ausentes en esta edición.

En la iglesia, el mayordomo saliente entregó la Santa Cruz al mayordomo entrante y posteriormente, todos acompañaron al mayordomo, a su familia y a sus diputados e invitados, hasta *Kolosapan* o *Krusapan*, que significa “la cruz sobre el agua”. Una vez allí, las bandas guardaron silencio y la ceremonia se tornó solemne.

Se le rindió el *wentle* a los dos pozos de agua con decenas de flores con las cuales se atavía el lugar, además de panes de gran tamaño y granos de maíz; se les alabó y se les rezó por aproximadamente hora y media hasta pasado el mediodía. En *Kolosapan* los pozos de agua son resguardados por un viejo ahuehuate al que también se rinde *wentle*, pues es considerado el guardián del manantial.

Entre mayordomos se intercambiaron bolsas con panes y collares de *sempoalxochitl*, para refrendar el compromiso ante las entidades presentes (el ahuehuate, los pozos, la cruz) de preservar el agua y pedir por ella el siguiente año. Con el sol en su cenit y pocos lugares para resguardarse de sus rayos, los asistentes se replegaban hacia donde podían. Terminado el rosario y el *wentle*, los primeros en retirarse del lugar fueron los *kojtlatlastin*, quienes corrieron hasta desaparecer en el horizonte rumbo al centro.

⁶⁹ Jiménez Madariaga define la romería como: “manifestación ritual de carácter religioso que implica convivencia festiva y el desplazamiento colectivo al lugar sagrado donde habita un símbolo de devoción (imágenes de Cristo, Virgen, santos, o bien reliquias y sepulcros), por lo general en el campo, más o menos alejado de los núcleos urbanos. (...) constituyen acciones ritualizadas que se repiten periódicamente cada cierto tiempo. Las romerías ordinarias suelen tener una frecuencia anual en una o dos secuencias de idas y venidas desde la localidad o localidades de origen a la ermita o santuario. En cambio, las romerías extraordinarias, o bien están previamente concertadas para conmemorar un acontecimiento relevante (que puede después repetirse con cierta regularidad a largo plazo), o bien se establecen con carácter de urgencia por motivos circunstanciales de calamidad (catástrofes, sequías, inundaciones, etc.)” (Jiménez, 2006: 87)

Los siguientes en desaparecer simultáneamente fueron los tlacololeros y los “tigres”, con lo cual clausuraron su participación en el *Atsatsilistle* de forma solemne. Sin embargo, la fiesta se reanudó a la brevedad con las danzas, la música, la pirotecnia y el reparto del pozole y los tragos de mezcal blanco y curado por parte del comisario saliente. Tras disfrutar de la fiesta hasta antes de la hora de comer, regresé solo al lugar donde me estaban dando alojamiento.

Hacia las 7 p.m., la reverberación de la música y las danzas comenzó a declinar, sin embargo antes de esta hora aún se escuchaba intensa hasta el libramiento con dirección a Zitlala. Al salir al soportal de la casa, intercambié unas cuantas palabras con “Don Pepe” sobre mis apreciaciones de la fiesta y él fue muy amable al prestarme diapositivas antiguas de cómo la fiesta transcurría en la década de los años ochenta.

Sentado en una mecedora, alcancé a escuchar cómo la música de la banda se acercaba paulatinamente. A los pocos minutos, aparecieron frente al zaguán los músicos con los “chivos” en plena danza, rumbo a su lugar de reposo o donde finiquitarían la fiesta. En el momento en que los músicos dejaron de escucharse, el cielo retumbó de forma maravillosa y como si hubiera sido estratégicamente calculado, cayó un aguacero tremendo sobre Acatlán. Un pequeño sapo apareció entre la maleza croando, el clamor por la lluvia había sido escuchado por los dueños de los sustentos de forma exitosa.

Si bien la relatoría culmina aquí, cabe señalar que el 5 de mayo el mayordomo saliente recompensa a sus diputados y a sus familiares y amigos por el apoyo y el trabajo. Se lavan todos los platos y utensilios de cocina y se devuelven los enseres prestados a sus respectivas propietarias y propietarios. De alguna manera, el “lavado de platos” indica que la ayuda prestada será retribuida cuando se necesite en el futuro.

Este día, la mayoría de la gente descansa, los migrantes comienzan a regresar a sus lugares de procedencia, se organizan de acuerdo al destino y se van repartidos en los autobuses contratados por ellos mismos. Pasado el mediodía, algunos aventureros continúan el *Atsajtsilistle* y acuden a la clausura

de esta fiesta en Zitlala, donde combaten los “tigres” zitaltecos hacia las 3 p.m. en la plaza central de la cabecera municipal.

3.5. Potencias, lluvia y sustento

3.5.1. El mito de *Atsajsilistle*

En esta región de la Montaña Baja, distintos autores han recopilado versiones del mismo mito de origen de la petición de lluvias, entre las que podemos destacar la (V1) de Palemón (2015: 99-103) y la (V2) de Jiménez Silverio (2013). Ambas versiones (*vis.* Anexo) parten del momento en el que la gente perdió el conteo sagrado de los días, al olvidar los tiempos idóneos de la siembra y el culto a las deidades, y en consecuencia, del control sobre la abundancia, la lluvia, el *mestikapan* (mes), el sol, los días y las horas.

Mencionan que antes se sabía llevar a cabo los sacrificios en honor a los dioses buenos y malos en los cinco días aciagos del *mestikapan*, cuando, se dice, aparecía el *mayantle* (el hambre) y bajaba la *siwateyotl*, una figura de hombre amujerado a la cual se le ofrendaba para que no causara calamidades. Estas libaciones se realizaban para complacer a *Tlalok*, patrón de la lluvia y dueño de todas las fuentes de agua, quien habitaba en la cima del *tonakaltepetl* o “cerro de las semillas”, hoy *krusko*.

También se ofrendaba a sus *tlalokes*, habitantes de los cuatro puntos cardinales que controlaban el viento, el agua, el fuego y las heladas. Las narraciones mencionan que estos personajes poseían unas vasijas las cuales, al ser golpeadas, producían el trueno y, al romperse liberaban a los rayos y a las lluvias. Cuando la gente comenzó a olvidar las antiguas usanzas, los dioses se enojaron y mandaron al *Mayantle* y al *Siwateyotl*.

En este momento, el mito introduce a dos personajes, uno masculino de nombre *Akatl* (“carrizo”) y otro de carácter femenino, cuyo nombre varía como *Siwatzin* (“mujer”) en V1 o *Sitlaltin* (“mujer estrella”) en V2, ambos respectivos gobernantes de lo que hoy es Acatlán y Zitlala. Preocupados por el designio de *Tlalok*, le imploran clemencia, sin embargo les es negada. En una de las versiones, ambos personajes recorren todos los cerros circundantes vestidos de colores llamativos, clamando por el exilio de las

calamidades traídas por *Siwateyotl* y *Mayantle*. Ni las deidades del sol, el viento y el maíz escucharon sus súplicas. Fue entonces que ambos personajes elevaron la siguiente plegaria:

V2

“AKATL: levántate ya; semilla hecho fruto, aroma de mil flores, cabello de pluma de Ketzal (ave de mil plumas) que tus manos toquen la tierra que te vio nacer, portadora de la falda de estrellas, naciste en la Youajli (noche) y de tus pechos salió la leche que cubre el Iztak sihuatl (mujer blanca dormida) y Popoca Tepetl (cerro que humea) tus lagrimas son perlas que como el rocío bañan los ríos, fuiste portadora de luz, espejo en el que se reflejan los hombres, sales temprano y caminas todo el día, alumbras dando luz para todos, hoy te olvidas de tu propia existencia en este pueblo, estos hombres, mujeres, niños y ancianos ellos están llenos de miseria y hambre. Sabio como siempre alumbra ya el cerro del Zitlaltepétl, dicho esto Akatl se quedo dormido y de sus entrañas surgió un tigre de color verde, era su Naul.”

V1

“SIUATZIN: ¡Oh! Señor, mi señor, mi gran señor! Hoy el tiempo se detuvo, el pájaro ya no canta, las plantas no dan fruto y el río se ha secado. Hoy solo te ofrecemos nuestros pesares, nuestras miserias. El pueblo, ¡tu pueblo!, lloran sus penas, pero tú puedes si tú quieres darnos el sustento, solo tú conoces el camino al Tonakatépetl (cerro del sustento), tú que conoces a todos los dioses, lleva ante ellos nuestros pesares, nuestras tristezas, habla por nuestra tierra, ríos y aguas, pide el alimento para nuestra madre tierra, generadora de vida, de nuestra vida. Dicho esto se quedó dormida y surge en sus entrañas un tigre de color amarillo.”

A continuación, ambos gobernantes transformados en ‘tigre’ gracias al sueño, decidieron ayudar a la gente y traerle los sustentos. Subieron al *tonakatepelt*, donde a través de una cueva resguardada por las hormigas, se llegaba hasta un almacén de semillas. *Akatl*, el tigre verde, subió por enfrente y *Sitlaltin*, el tigre amarillo, por atrás. Mientras *Akatl* distrajo a las hormigas, *Sitlaltin* entró a la cueva y llenó su morral de semillas.

Al salir de la cueva e intentar regresar, ambos fueron sorprendidos por *Tlalok*, quien con enojo por tal transgresión, alegó que la gente merecía la calamidad y el hambre por haber perdido la cuenta sagrada y en consecuencia, les dispuso como castigo permanecer como tigres para siempre. En la huida, los tigres fueron perseguidos por los *tlalokes*, quienes les mandaron rayos, viento, tempestad, y toda la intensidad de los rayos solares.

Los tigres rodaron cuesta abajo hasta llegar a las faldas del cerro y en el proceso, las semillas se cayeron del morral. Se echaron la culpa mutuamente y comenzaron a pelearse por muchos días, se sacaron sangre entre golpes y zarpazos hasta caer rendidos. De pronto se dieron cuenta que las semillas que habían caído estaban germinando gracias a la lluvia, el viento y el sol. Así, el cerro floreció, los ríos recuperaron su movimiento y el sol comenzó a caminar por el sacrificio de los tigres.

De este mito es de notarse la plegaria que entablan ambos personajes hacia el sol. *Akatl* refiere al sol como una semilla que nació de la noche estrellada, en tanto analogía entre la tierra y el firmamento. La alusión sugiere un sol con atributos duales, es decir, el astro en cuanto que caminante diurno, pero también en su aspecto lunar, de sol nocturno que surge cuando el sol diurno se olvida de su existencia.

La plegaria es un ruego a que el sol renazca y la vida recupere su flujo. *Siwatsin* o *Sitlaltin*, alude al tiempo detenido, a la posibilidad de no ver un nuevo amanecer y en consecuencia, a la muerte de todo, el cese del movimiento. Se le pide al sol diurno ilumine la ruta a *tonakatepetl* y así, puedan alimentar tanto a la madre tierra, como a la gente.

Entre *Sitlaltin* y *Akatl* se entabla una relación de gemelidad que exploraremos en los siguientes incisos, pero que de antemano podemos explicar cierto sentido sobre ella. Un primer punto de inflexión se da en la forma de ataviarse coloridamente y recorrer la serranía, en consonancia con los recorridos realizados por los *kojtlatlastin* desde el 25 de abril hasta el 4 de mayo, y también el realizado por el cuerpo comisarial en los primeros nueve días de acceder al cargo, cuando se realizan las ceremonias de protección del territorio.

Un segundo momento de inflexión se da en el momento de nagualizarse, idea que evoca las vicisitudes expuestas en el primer capítulo sobre el parentesco mítico entre la gente y el jaguar, así como entre un ancestro nagual común entre los acatecos. No sólo eso, también nos expresa una relación de filiación con Zitlala profundo.

Finalmente, un tercer punto de inflexión se da posterior a su pelea, pues tras haber derramado su sangre y haber cumplido el sacrificio, caen en cuenta que el sol renació y las semillas germinaron,

completando su misión por conseguir los sustentos. De tal manera que las peleas surgen como la paga de una deuda con el sol, donde la sangre derramada es la moneda de cambio por haber ayudado a sus antepasados y por continuar ayudándoles a vencer al *mayantle*.

3.5.2. El ciclo festivo y el tiempo litúrgico

Tras dar cuenta del mito que origina la petición de lluvia, cabe hacer una breve aproximación al calendario de esta microregión⁷⁰. Acatlán y Zitlala realizan celebraciones semejantes dado que comparten parcialmente un calendario compuesto por las actividades de reproducción en función del ciclo agrícola, y por las fiestas de los santos.

Observamos que la fiesta de *Atsajtsilistle* incorpora la celebración de distintas entidades o potencias que ocupan un lugar en el santoral católico: San Marcos y la Santa Cruz. Además, de acuerdo con la información expuesta en el capítulo anterior, notamos que la mayoría de las celebraciones en honor a los santos poseen características de índole agrícola, por ello su sentido no se agota en la liturgia oficial.

Es así que mientras *Atsajtsilistle* y los honores a los santos antes mencionados inauguran la temporada de lluvias (*xopantla*), varias otras festividades toman lugar a lo largo de esta, hasta el comienzo de la temporada de secas (*tonalko*), entre las que destacan las llevadas a cabo en honor a San Isidro Labrador, San Juan Bautista (patrón de Acatlán), San Nicolás Tolentino (patrón de Zitlala), Xilocruz y San Miguel Arcángel.

Analizar la presencia de estos santos nos permite realizar una primera aproximación a las entidades o potencias no humanas que contribuyen a conformar una cosmopolítica indígena, la cual se extiende más allá de las fronteras geopolíticas del etnoterritorio acateco, dado que se trata de un fenómeno religioso común en Mesoamérica, pero con las peculiaridades microregionales.

⁷⁰ Una microregión se define como “el escenario territorial en el que se procesan relaciones sociales y económicas históricamente determinadas, cuyas fronteras son fácilmente reconocibles. Esta unidad territorial presenta cierto grado de homogeneidad desde el punto de vista de su potencial y de sus limitaciones, tanto ecológicas y productivas como sociales e institucionales. (...) se concibe, entonces, como aquel espacio mínimo en el cual es posible ejecutar actividades de naturaleza diversa, tales como la protección de recursos naturales estratégicos (suelo, fuentes de agua dulce y la biodiversidad presente en el bosque tropical y otros ecosistemas).” (Sepúlveda, 2002: 41-42)

Debido a la falta de un trabajo de campo más sustancioso con el cual poder hacer un análisis más detallado de todo el ciclo temporal, intentaré realizar un primer esbozo de San Marcos, como una potencia de los sustentos involucrada en la petición de lluvia de esta microregión, la cual participa como principio unificador, en aras de llevar a cabo una investigación posterior que brinde más datos para interpretar este complejo ritual.

3.5.3. Entre gemelos: santos, tigres, culebras, hormigas y perros

El 25 de abril se celebra en toda la Montaña de Guerrero a San Marcos, sin embargo en Acatlán y en la cabecera municipal de Zitlala, no hay un festejo para la imagen de este santo. Este día coincide con las ceremonias de bendición de semillas, desasolve de los pozos y renovación de los atavíos de las cruces en ambas comunidades⁷¹. En las cimas de *Krusko* en Acatlán y *Cruztenco* en Zitlala, se elevan plegarias, oraciones y alabanzas a la Santa Cruz.

Cabe mencionar que este día se llevan a cabo peleas al estilo Zitlala entre los hombres de Pochahuizco y Mazatepec, quienes combaten a chicotazos y portan su máscara de tigre. El culto a San Marcos en esta microregión no posee las dimensiones que se le dan en otras localidades y municipios de la Montaña.

Samuel Villela (2009a: 70) menciona que en la iglesia de Mixtecapán, localidad *na savi* de San Luis Acatlán, el altar de San Marcos está flanqueado por un par de jaguares en vez de con el león que simboliza al evangelista. Este autor explica que para la mayoría de las sociedades de la Mixteca nahua tlanepaca, San Marcos es el héroe civilizador, pues él dio la semilla del maíz a la gente.

En su consideración (idem), la figura de este santo ha sido reconfigurada. En la mayoría de los pueblos *na savi* se le denomina a esta potencia *Nú Savi Tché* (“dios de la lluvia”), mientras entre las sociedades tlanepacas le llaman *Akkun Iya* o *Bego*, cuyo significado es el mismo que para los mixtecos. Asimismo, nos dice que en la comunidad nahua de Coachimalco y en la *na savi* Tototepec, el santo ha sido

⁷¹ El mismo caso toma lugar en Oztotempa, una gruta descomunal localizada en el poblado de Atliaca, municipio de Tixtla. Cada año se llevan a cabo peregrinaciones en honor a la Santa Cruz desde el 25 de abril, a las cuales asisten pedidores de lluvia provenientes de Acatlán, Zitlala, Chilapa, Tixtla, San Agustín Oapan, Zotoltilán, Huiziltepec, Apango, San Juan Tetelcingo, Acatempa, Zumpango del Río, Chilpancingo, Tlanipatla, San Miguel Tecuiziapan, San Agustín Oztotipan, San Marcos Oacalcingo, Axaxacualco, Analco y Atliaca. En la cima de Oztotempa han erigido una capilla en cuyo altar es depositada a la Santa Cruz por el mayordomo, donde le acompañan imágenes de San José, San Isidro Labrador y San Marcos, santos con los que la Cruz comparte las ofrendas (Matías Alonso, 1997: 143-144).

recreado según atributos campesinos, como son un bule para el agua que sostiene en una mano, mientras con la otra carga una mazorca y una calabaza.

Villela ha demostrado en numerosos trabajos (2006, 2008a, 2008b, 2009a, 2009b; Barrera y Villela, 1996; Villela y Glockner, 2015) cómo en la mayoría de las sociedades de la Montaña, especialmente de la Montaña Alta, San Marcos, acompañado de una culebra⁷², se introdujeron al interior de la tierra a través de una cueva de donde extrajeron las semillas para darlas a los hombres. Asimismo, en muchas localidades se incorporan a las peticiones de lluvia los "San Marquitos"⁷³, estructuras esféricas o elipsoidales de piedra que son "gotas de lluvia".

Danièle Dehouve (2007: 28) explica este fenómeno en el que las sociedades de esta macroregión de la Montaña Alta (compuesta por sociedades *na savi*, nahuas y *me'phaa*) piden lluvia a San Marcos, cuando se trata de una entidad semejante al Tláloc prehispánico, precisamente porque la carga semántica de este último permanece en tanto que la celebración del santo coincide con el inicio de la época de lluvias.

El sentido de la asociación de San Marcos con el tigre es igual de escurridizo. En primer lugar, la asimilación nominativa del jaguar como tigre, podría deberse a la asociación del felino mesoamericano con el león sanmarqueño (fig. 3-y) por parte de los frailes durante las décadas posteriores a la

⁷²En Petlacala, los adoratorios de la Cruz en el cerro Coapoltzaltzin y de Tonalixcotzingo están rodeados por piedras circulares los cuales se han interpretado como un círculo de cerros, al cual se le pone encima de cada una un tamal *tzoalli* como parte de las ceremonias de petición de lluvias, de los cuales uno posee forma de culebra (Iwaniszewski, 1992: 185; Orozco y Villela, 2003: 157). En esta localidad el *tzoalli* se prepara el 25 de abril, día de san Marcos y nuevamente al final del ciclo agrícola. En el pasado, la masa *tzoalli* se empleaba en la elaboración de figuras o esculturas tenidas por *ixiptla*, donde el amaranto servía como soporte material (Villela, 2016: 46-53; Reyes, 2009: 118). Gregorio Serafino (2014: 8) asume que este tamal es una transfiguración de San Marcos y es preparado por las mujeres en la noche de víspera del 25 de abril. Como en Petlacala, Françoise Neff (2005: 19) registró un ritual de persecución y sacrificio de una serpiente de cascabel en abril y mayo en la localidad de La Libertad y Temalacatzingo, en el municipio Olinalá; coincidentemente, en Coatepec de los Costales, municipio de Teloloapan, registró un relato mítico sobre la cacería de una serpiente alada. Esta autora identifica a la serpiente con el arcoíris. A propósito de ello, Alfredo López Austin (1998: 81), ha explicado que entre los actuales totonacos, quien mata una serpiente queda expuesto a encontrarse con el Dueño del Agua, al dormir.

⁷³Tanto en su etnografía de Xalpatláhuac, como en la de San Pedro Petlacala, Gregorio Serafino ha hecho hincapié que en las oraciones de los *Tlahmáquetl* se repite una y otra vez el nombre de san Marcos y que en las ofrendas se colocan unos *ídolos* de pequeñas dimensiones y hechos de piedra, arriba y atrás de la mesa-altar (2011: 10; 2012; 2015: 216; 2016: 298), éstos son conocidos como "San Marquitos", cuya extracción original se ha sugerido olmecoide o de influencia teotihuacana, ñuiñe y también del tipo mezcala (Orozco y Villela, *ibidem*: 138). Estas figurillas juegan un papel importante en algunas localidades durante el 25 de abril, como ocurre en la comunidad *me'phaa* de El Tejocote, localidad perteneciente al municipio de Malinaltepec. Los altares dedicados a los "San Marquitos", albergan y protegen unas piedras labradas en forma elipsoidal o "de huevo", que comparten una función análoga a los ídolos olmecoide; al mismo tiempo, estos investigadores hablan de la existencia de otro altar, en donde, durante esta época, se llevan a cabo ofrendas en unas piedras sobre las que se vierte la sangre y las plumas de un ave que es inmolada (*ibidem*: 175-176), tal como ocurre en el caso acateco.

consumación de la Conquista, ello se puede constatar en crónicas como las de Torquemada⁷⁴ o Sahagún, quienes referían a los felinos englobados bajo la denominación *océlotl* o *miztli* como “tigres”.

Al poseer el referente imaginario del felino alado que representa a Marcos el Evangelista, los evangelizadores se valieron de la correspondencia en fechas de las fiestas europeas del santoral católico con las mesoamericanas, para establecer relaciones de analogía entre los santos y los númenes autóctonos, de tal forma que, por ejemplo, para los nahuas, el felino puede ser tomado como el nagual del santo (Hémond y Goloubinoff, 1997: 249).

Siguiendo el trabajo de Voragine [1967], Aline Hémond y Marina Goloubinoff (ibidem: 263) explican que en Europa, particularmente en España e Italia, la fiesta de San Marcos giraba en torno a las lluvias de la primavera, dado que la tierra se había vuelto víctima de la esterilidad como castigo impuesto por el santo, quien estaba resentido porque no celebraban su fiesta. De tal forma que al festejarlo, renacía la abundancia.

En un tenor similar a Dehouve, Françoise Neff (1994: 37) encuentra en el simbolismo actual de San Marcos, la vigencia de un juego de oposición entre Quetzalcóatl y Tláloc durante la transición de la temporada de secas a la de lluvias. De tal manera que la fiesta de San Marcos implica el advenimiento de la potencia rayo, responsable de traer las precipitaciones, misma que se vuelve un látigo que pega a la serpiente emplumada, cuyo aspecto físico es el arcoiris.

Este dato nos revela la naturaleza contradictoria de ambos principios. Samuel Villela y Valentina Glockner (ibidem: 294-295) argumentan que San Marcos es un *tesmóforo*, un héroe cultural que posibilita la obtención del grano. San Marcos trabaja con sus ayudantes, quienes se encargan de traer las nubes de lluvia. Ambos autores nos hablan de un mito donde el santo no puede tener hijos y adopta a un par de niños huérfanos que resultan ser ángeles o tlaloques, los cuales le ayudan a obtener, entre otros elementos, un chirrión o látigo y una tambora.

⁷⁴Torquemada, concretamente, reconoce el peligro que corren los frailes al dormir en parajes solitarios, donde podían ser presa de leones y tigres (Torquemada, v. II, 1986: 613). Es pertinente señalar que si bien el león (*panthera leo*), el tigre (*panthera tigris*) y el jaguar (*panthera onça*) no son la misma especie, este conocimiento es un legado del desarrollo de las ciencias naturales del siglo XIX y XX, por lo que es válido notar cómo en una época, ciertas especies estaban más o menos indiferenciadas, o al menos su apelación nominativa los incluía a todos en el mismo taxón.

Estos investigadores entienden que el látigo obtenido por los ángeles corresponde al empleado por los tlacololeros durante la temporada de lluvias, cuyo tronido emula al rayo; encima, añaden que el sentido del chirrión no se agota allí, pues también representa la cola de la culebra o *cozamálotl*. Con ello concluyen que la cola de la culebra no es otra cosa que el rayo.

Ahora bien, tanto Villela (2009b: 475) como José Luis Martínez Ruíz (2014: 92) concuerdan que San Marcos sustituye a Quetzalcóatl en su aventura de adentrarse a la Montaña y llevarse las semillas del maíz. Como ha resaltado Neff (ibidem: 37-38), la asociación arcoíris-culebra es equiparable a Quetzalcóatl que, contrario al rayo durante la temporada de lluvias, obstaculiza las lluvias y causa sequía, por eso en algunos poblados de la Montaña se le da cacería o se le sacrifica en su forma de tamal *tzoalli*; mientras en la de secas, el rayo es peligroso dado que al arreciar puede destruir la milpa, al contrario del arcoíris-culebra, entidad protectora de la troje contra los depredadores durante este ciclo.

De tal manera que San Marcos/Quetzalcóatl implica la relación de dos términos opuestos y complementarios que conviven dentro del mismo marco de referencia: el tigre/jaguar y la serpiente. Ambas figuras componen una sola unidad de sentido que, interpreto, queda materializada en el vínculo entre los *tlakaoselomej*, los *tlakololmej* y los *kojtlatlastin*, como profundizaremos en el siguiente capítulo.

Sin embargo, podemos adelantar que la fiesta acateca de *Atsajtsilistle*, como en buena medida y a su modo ocurre en su contraparte zitlalteca, se constituye de tres grandes sub-unidades de sentido: la ceremonia de calentamiento de la tierra, la ceremonia de invocación de los vientos y la ceremonia propiciatoria de la lluvia, como he mencionado en la introducción, a manera de sintaxis.

Notamos de antemano cómo el latigazo para calentar la tierra se entiende como el momento en el que el rayo choca con el monte; cómo en el rodar de los tlacololeros cuesta abajo de las laderas, no sólo expresa la roza y tumba realizada para el tlacolol, sino que también expresa la caída mística tanto de las

semillas por la ladera, como la caída del agua de las terrazas aluviales, diseño ecológico de la propia topología que evita el anegamiento del sembradío.

El rayo, como manifestación del fuego y de la quema del tlacolol, que en consecuencia trae al trueno, expresado en el rugido del tigre/jaguar, emitido mediante la vocalización por parte de los *tlakaoselomej*; al igual que a la lluvia, expresada en la concatenación acústica de los golpes intercambiados fluidamente. Mientras que en el recorrido, los *kojtlatlastin* devienen en la culebra que recorre la serranía, acarreado a los buenos vientos y a las nubes cargadas de lluvia.

Así, siguiendo la interpretación de Neff (2005:16), los *kojtlatlastin* son la serpiente que entrega la estafeta y el control de las nubes, el rayo, el trueno y la lluvia al tigre, principio que se halla presente durante todo el verano. La presencia de este colectivo a finales de abril marca la cola de la serpiente, convertida en látigo, mientras su cabeza compondría la transición que se da en octubre, de manera similar a cómo la intensidad de los rayos del sol mengua su luminosidad por las nubes y la humedad del verano.

Tal como ya se mencionó en el primer capítulo, el complejo mítico que une a la serpiente con el jaguar se halla presente en las interpretaciones genealógicas de las deidades de la lluvia en Mesoamérica. Piña Chan y Covarrubias (1964) y especialmente Caso y Bernal (1952) y Covarrubias (1961), ya habían trazado una genealogía evolutiva de la deidad de la lluvia y habían sugerido que en algún momento la predominancia de los rasgos de jaguar sobre esta deidad en el caso olmeca, fue sustituida por un aspecto de ofidio.

Caso y Bernal se sirvieron de la paulatina inclusión de la lengua bífida en la representación de las deidades de la lluvia para sostener que el Tláloc mexica materializaba el vínculo de intimidad entre la serpiente y el jaguar⁷⁵, de allí que, apoyados en Sahagún, enfatizaran que uno de los vocativos con los que se aludía a la deidad era “ocelocoatl” o jaguar-serpiente. En un tenor similar, Johanna Broda [(2006: 55) citada en González Pérez, 2019: 95] ha afirmado que los cultos a la montaña, la lluvia, el rayo y la tierra, comenzaron a definirse hacia el final del Preclásico.

⁷⁵ Como se mencionó en el primer capítulo, estas tesis han sido repetidas en varias ocasiones por múltiples arqueólogos (Coe, 1989; Saunders, 1989 y 2005; Joralemon, 1996; Pérez Suárez, 1997).

Respecto al lugar otorgado a San Marcos como proveedor de las semillas en analogía con Quetzalcóatl, vale la pena recuperar aquel mito en primer lugar. En el pasaje de la *Leyenda de los soles* sobre el acceso a Tonacatépetl traducido por Feliciano Velázquez [(1945:12) citado en López Austin y López Luján, 2004: 412], Quetzalcóatl interroga a la hormiga roja sobre el paradero del depósito de semillas dentro del cerro y tras varios intentos, ésta le señala el lugar y lo guía. Para tales efectos, Quetzalcóatl se transforma en hormiga negra y junto a su compañera acarrea el maíz hasta Tamoanchan, donde es mascado por los dioses.

López Austin y López Luján (ibidem: 415-417) encuentran problemático el resto de la traducción de este mito y sugieren que al final de la narración Nanáhuatl “El buboso” golpea con un rayo el Tonacatépetl por tratarse del “rayo mayor”, de modo que, aseguran, este se encuentra emparentado con los *tlaloque*, personajes que intentan romper el monte con los rayos.

Es decir, si bien Quetzalcóatl roba el maíz, fracasa en su intento de abrir la bóveda, acto que efectivamente consigue Nanáhuatl, quien coincide con convertirse en el Sol en Teotihuacán, por designio de Oxomoco y Cipactónal, la pareja arquetípica. En su paleografía, estos autores sugieren que no sólo Nanáhuatl es congénere de los tlaloques, sino que armó equipo con ellos para romper el Tonacatépetl. De tal manera que los tlaloques no serían propietarios de los mantenimientos, ni los dueños del monte, sino los ladrones.

Finalmente, los autores proponen completar el sentido del mito a través de un análisis comparativo de mitos contemporáneos (ibidem: 429). Como resultado de tal empresa, sugieren que los tlaloques se aprovecharon del gran esfuerzo del rayo mayor y le robaron los sustentos, por lo cual el rayo principal, en venganza, cultivó el maíz por vez primera y le ocultó el procedimiento a sus hermanos temporalmente, al menos hasta que los perdona y estos esparcen el sustento por los cuatro rumbos.

Ambos concluyen que este mito se sintetiza en la idea de la lucha librada por los “antiguos” por instaurar el ciclo de vida-muerte al arrancar a los seres del inframundo el dominio sobre el maíz, lo cual ocurre al romper el monte y de cuya ruptura brotan el maíz y su “corazón”, del que se derivan los corazones de todas las criaturas. Tras el cultivo, la administración de los sustentos y del ciclo descansa

sobre los dioses del rayo y la lluvia; al final del proceso sale el Sol y el maíz queda a disposición de la gente (ibidem: 430)

Al contrastarlo con el mito de *Atsajtsilistle*, encontramos analogías sustanciales y especialmente un paradigma de investigación amplísimo como telón de fondo. En este tenor, las indagatorias sobre el metamito gemelar realizadas por Claude Lévi-Strauss que se hayan presentes a lo largo de su producción académica⁷⁶ y trabajadas más específicamente en *Historia del lince*, nos apuntan en una dirección decisiva sobre lo que nos atañe en este apartado.

En este trabajo, el autor profundizó en el antagonismo entablado por el lince y el coyote, en tanto figuras mítico-embrionarias que gestan muchas de las narrativas sobre los conflictos que dan origen al Sol y a la Luna en Norteamérica. Es así que ubicó un patrón repetitivo de valores codificados, producidos en pares dicotómicos a la vez opuestos, complementarios y fluidos, los cuales dan cuenta sobre relaciones de asociación variable, cuyas características pueden darse por contigüidad, inversión, simetría, asimetría, antítesis, contradicción y/o posición.

Tal cifra diádica es en sí misma heterogénea o como dice Viveiros de Castro (2010b: 19), es “anexacta”, pues puede presentarse en expresiones espaciales, temporales, cosmológicas, sexogenéricas, económicas, retóricas, etc., mismas que pueden encontrarse yuxtapuestas o intersectarse [Lévi-Strauss, 1995 (1991): 185-187]. Asimismo, este autor reconoció los mecanismos mediante los

⁷⁶ Ya comenzaba a vislumbrarlo parcialmente desde *Las estructuras elementales del parentesco* [1969 (1949)]. El autor abundó puntualmente en la temática en los dos tomos de *Antropología estructural* [1984a (1958), 1984b (1967) y 1987 (1973)], así como en *La alfarera celosa* [1986 (1985)] y en el ensayo intitulado “Labios partidos y gemelos: el análisis de un mito”, escrito con motivo de las Conferencias de Massey de 1977 [1989 (1978)]. El principio de gemelidad se convirtió en un tópico constante a lo largo de las *Mitológicas* [1971a (1966), 1996 (1964) y 2003 (1968)], aunque con mayor particularidad en el cuarto tomo, *El hombre desnudo* [2000 (1971)]. Finalmente, encuentra su mayor profundidad y especialización en la indagatoria propuesta en *Historia del lince* [1995 (1991)]. A lo largo de todos estos textos procedentes de Estados Unidos, Canadá, Alaska y Groenlandia, el autor analizó un vasto corpus de mitos norteamericanos pertenecientes a los pueblos, las tribus y las sociedades Nez Percé, Sahaptin, Tlingit, Tsmishian, Kwakiutl, Nlaka’pamux (Thompson), Tsetsaut, Coeur d’Alene, Kutenai, Klikitat, Cowlitz, Sanpoil, Flathead, Okanagan, Shuswap, Lillooet, Twana, Puyallup, Nisqually, Nootka, Snohomish, Yurok, Algonkin, Blackfoot, Wiyot, Chinook, Pueblo, Yupik, Shoshone, Iroquois, Squamish, Skykomish, Skagit, Chilcotin, Carrier, Quinault, Chehalis, Cree, Nespelem, Innu-Montagnais, Klallam, Quileute, Takelma, los “Pueblos de las llanuras”, Kaska, Tlichó, Inuktun, Slaiamun, Nuxálk, Paiute, Ute (Uintah), Yakama, Arapajó y Menominee. Asimismo, se sirvió de otro amplio corpus perteneciente a pueblos y tribus sudamericanas de Brasil, el Chaco argentino, Bolivia, Paraguay, Venezuela, Perú, Guyana y Ecuador, como los recopilados por Thevet (1555) de los Tupinambá, entre otros recuperados de los Apapocúva, los Mbya-Guaraní, los Guarayo, los Krahô, los Canela, los Pilagás, los Bororo, los Kayapó, los Tenetehara, los pueblos Caribes, los Bakairi y los Tukano. Adicionalmente, Kühne (1967) menciona que se puede encontrar el metamito gemelar en algunas narraciones de los Avá Guaraníes, los Mundukurú, los Coeruna, los Shipaia, los Makuxi, los Paresí, los Kaingang, los Cashinahua, los Guna, los Ofayés, los Yurakaré, los Sápara, los Jíbaros, los Uitoto, los Kanamarí, los Mura, los Warao, los Pumé, los Catíos, los Yáneshas, los Huarochiri y los Huamachuco. Cabe mencionar que varias de estas sociedades han dejado de existir y sólo subsisten los mitos y etnografías registradas. .

que las oposiciones quedan sujetas a sufrir transformaciones en el curso de la misma transformación mítica.

Es así que en los mitos se explica la existencia de pares de gemelos, de los cuales algunos aparecen como antagonistas en conflicto, mientras otros entablan una relación de proximidad y alianza en la resolución de conflictos pese a que cada uno posee habilidades diferentes. Esta gemelidad puede expresarse entre hermanos del mismo sexo-género en un mito, mientras en otro tal valor puede hallarse invertido.

De igual manera, los pares pueden aparecer como biparticiones en nuevas generaciones de entidades relacionadas entre sí por el parentesco o bien, como entidades que en el curso de la historia se suceden o se remplazan el uno al otro. Estos mitos, nos dice Lévi-Strauss (ibidem: 52, 63), “representan la progresiva organización del mundo y de la sociedad en la forma de una serie de escisiones duales, pero sin que las partes resultantes de cada fase sean alguna vez verdaderamente iguales” es decir, uno de los agentes es siempre superior que el otro.⁷⁷

A tal idea la denominó un dualismo en desequilibrio dinámico y perpetuo, del cual el sistema sociocósmico amerindio depende para funcionar, o de lo contrario se corre el peligro de que el mundo caiga en la inercia. De allí que la imposible gemelitud es lo que pone en movimiento la maquinaria del cosmos.

La geminación en el pensamiento amerindio es sólo aparente dado que en realidad no son gemelos, o cuando menos su geminación no se traduce en identidad, ni en igualdad, sino en incompatibilidad, contradicción, diferencia. De hecho, la desigualdad se acrecienta al tiempo en que se distancian el uno del otro, por lo cual les es inherente una dualidad inestable (ibidem: 229), por lo tanto, deduce que el

⁷⁷ También pueden fundarse en el distinto sexo-género y hallarse condenados al incesto como unión prefigurada desde el vientre materno (ibidem: 225). Otra manifestación recurrente es la de un ser aún no nacido o recién nacido cuya virtual existencia está indeterminada sexo-genéricamente, además de contener en sí mismo una ambigüedad y una naturaleza doble, en tanto que es gemelo de sí mismo (ibidem: 60). Los gemelos bien pueden ser hijos de un mismo padre aunque de madre distinta, por lo que la gemelidad es más un rasgo que una relación de parentesco actual. También, la bipartición puede expresarse en la diferencia de edad, o en su descendencia más o menos cercana de la pareja primordial formada por la tierra y el cielo [1986 (1985): 129]. Eternamente desiguales, uno de los gemelos está destinado en convertirse en héroe cultural, en mediador, en instaurador del orden, mientras otro es un embustero (*trickster*), un contrapersonaje de la separación, maestro del cromatismo y el desorden (Viveiros de Castro, 2010b: 28). Entre ambos se expresan rivalidades, celos y conflictos, donde el primero tiene por tarea rectificar los errores de su par.

signo de los gemelos conforma el vínculo de sentido constante en el sistema mítico del continente americano.⁷⁸

El caso mesoamericano no es la excepción a este patrón panamericano ubicado por Lévi-Strauss. Tanto Olivier (2010a: 143) como López Austin y Munguía Ochoa (2019: 20-23) han reconocido la omnipresencia de figuras gemelas en los mitos mesoamericanos donde se aprecia una transición desde deidades creadoras gemelas hacia entidades que ostentan dichos rasgos, ello en gran medida debido a que sus facultades de fisión y fusión les permiten originar a nuevos pares opuestos y complementarios, o bien a contraerlos hasta la unidad.

Suficientes evidencias etnográficas han sido aportadas por Villela y Glockner (*ibidem*: 240-241), quienes han señalado que un factor importante para el encumbramiento de los *tesmóforos* en los pueblos de la Montaña de Guerrero es la gemelidad⁷⁹, dado que en varios mitos los dos hermanos eliminan una amenaza para las comunidades, tras lo cual se convierten en deidades de la lluvia y la agricultura.

Estos autores proponen un marco de análisis mítico, del cual resalta una narración en donde San Marcos encuentra dos huevos de los que nacen un niño y una niña. Luego de adoptarlos, los niños envían a su padre a traer los implementos que producirán la lluvia y en el proceso debe matar a un monstruo marino llamado “7 cabezas”. Después de hacerlo, los niños riegan los campos e inicia la agricultura.

Aquí, la figura de San Marcos realiza la función de Nanáhuatl al romper el Tonacatépetl con el rayo bajo el designio de la pareja original, Oxomoco y Cipactónal, en similitud con los gemelos adoptados. La acción de los niños detallada en el mito tratado por Villela y Glockner (*ibidem*: 250), los emparentó con las advocaciones del astro rey y por tanto aporta razón a que su heroísmo les valga transformarse

⁷⁸ Åke Hulkrantz (1979: 38-39) también ha expresado que el principio de gemelidad es constante en las cosmogonías del continente americano y por tanto, considera que el Ser Supremo es en veces identificado con las deidades del cielo y la atmósfera, como el dios sol o el dios del trueno, en veces con el héroe cultural padre de los gemelos; y otras veces, las características del héroe cultural se aprecian en al menos uno de los dos hermanos, pues se trata de sus representantes y poseedores de la misma naturaleza compositiva, cuyas tendencias son en caso productivas y en el otro destructivas.

⁷⁹ Villela ofrece una ampliación a dicho análisis en un trabajo posterior, donde aborda un corpus mítico entre los *na savi* de La Montaña (*cf.* Villela Flores, 2019).

en el Sol y la Luna; ello sugiere una coincidencia con la posición de rayo solar supremo ocupada por Nanáhuatl en la interpretación de López Austin y López Luján sobre la ruptura del Tonacatépetl.

En un tenor similar, en el mito de *Atsajtsilistle* la pareja gemelar compuesta por *Akatl* y *Sitlaltin*, eleva una plegaria al Sol, personaje al que hemos interpretado como dual por las alusiones a la vez diurnas y nocturnas en la narración, tras lo que inferimos que hablar del sol es, en consecuencia, hablar de la luna, pues no queda clara la distinción entre ambos.

Interpreto que el sueño y por consiguiente, la transformación de los gemelos en tigres, se trata de una concesión del sol nocturno. Cabe resaltar que en la *Leyenda*, Quetzalcóatl se transforma en hormiga negra y acompaña a la hormiga roja a sacar las semillas, con lo que también se establece una relación de gemelidad análoga a la de los tigres.

El tigre verde (*Akatl*) sube a Tonacatépetl por enfrente para distraer a las hormigas⁸⁰, mientras el tigre amarillo (*Sitlaltin*) por atrás para adentrarse a la cueva donde se almacenan las semillas. Tras robarlas, acontece el castigo de Tláloc sobre los gemelos y posteriormente, las semillas germinan. Como ya vimos, hacia el final del mito aludido en la *Leyenda*, los tlaloque colaboran con Nanáhuatl (este está emparentado con ellos) y terminan robando las semillas, aprovechándose de Nanáhuatl. Según esta lectura, los tigres ladrones se equiparan a los tlaloques.

Como se puede apreciar, los mitos ofrecen un nudo de asociaciones que al ser comparados establecen claras afinidades. El principio de gemelidad en Mesoamérica ha sido aludido en múltiples ocasiones (*vis.* Furst, 1968; Coe, 1989; Brotherston, 1992; Taube, 1985 y 1996; Chinchilla, 2011; Florescano,

⁸⁰Las hormigas chicanas son perceptibles por unos cuantos días al inicio de la estación pluvial, pues cortan hierba y machacan hojas para proteger sus nidos de la lluvia; a este trabajo, los mixtecos le llaman “rozar”, en alusión al tlacolol (Katz, 2005: 218-219) Esther Katz (*ibidem*: 222) retoma las crónicas sahuaguntinas (1975, lib. I, cap. V, 1: 32), para considerar a las hormigas como asociadas a la lluvia y a la serpiente emplumada, pues éstas son aliadas de los vientos y de Ehécatl, advocación de Quetzalcóatl, deidad que barre los caminos a las divinidades de la lluvia. También nota que al comparar los mitos sobre las hormigas que se han recopilado en toda el área mesoamericana, el rayo suele ayudar a la hormiga al partir el cerro y permitirle acceder a recoger el maíz.

2016) y los análisis nos conducen indudablemente hacia los gemelos míticos de la cosmología maya del clásico, protagonistas del *Popol Vuh*, Junajpú y Xbalanqué⁸¹.

Taube (2004) ha propuesto la existencia de una divinidad maíz en el panteón olmeca, dado que en su interpretación, la hendidura craneana característica de cierto estilo escultórico de esta civilización, asoma un grano de maíz. De allí que para este investigador, las representaciones felinas expresen los estados de madurez del hombre en sincronía y analogía con los estados de madurez vegetal del maíz.

En su consideración, estos elementos transitan hacia el clásico en la iconografía maya donde distinguió dos estados de lo que llama “Dios del maíz”, el primero joven, verde y con hojas abundantes en la cabeza denominado “Dios del maíz foliado” y el segundo que representa la madurez o “Dios del Maíz Tonsurado” [(Taube, 1985: 172-177) Florescano, ibidem: 159-160].

Tanto para Taube, como para Chinchilla y Florescano, los gemelos del *Popol Vuh* son los mismos personajes que se representan en la cerámica y estelas mayas del Preclásico tardío y del Clásico. En la segunda parte de esta obra, sabemos que los héroes Junajpú y Xbalanqué, bajan a Xibalbá, el Inframundo, a vengar a su padre Jun Junajpú (1 Junajpú) y al gemelo de su padre, Vacun Junajpú (7 Junajpú) tras haber sido asesinados por los señores de la muerte, Jun Came (1 Muerte) y Vacun Came (7 Muerte).

Al no poder revivir a su padre, los gemelos optan por rendirle culto a su padre, los gemelos luchan contra los señores gemelos de Xibalbá en su cancha de pelota y ganan. Florescano (ibidem: 166) sugiere que la derrota de los señores de Xibalbá “es el paso crítico para la creación del Sol y de una vida terrestre organizada sobre el basamento de la agricultura. Estos logros transforman a los gemelos en el Sol y la Luna, su apoteosis celeste, y ponen los cimientos para el desarrollo de la vida civilizada.”

⁸¹ Acorde a lo que ya Lévi-Strauss ha expuesto sobre el paradigma gemelar, Craveri (2012: 205) señala que los gemelos del *Popol Vuh* encarnan la ambigüedad sexual como ocurre con otras entidades geminadas de los mitos amerindios, donde tal indeterminación se ejemplifica en el recorrido por Xib'alb'a análoga a la gestación mítica en las entrañas de la tierra. Su sacrificio heroico es lo que les confiere su deificación, puesto que su fecundación milagrosa se traduce en su muerte por medio del fuego, lo que les concede su atribución sexo-genérica específica en forma de Sol y Luna.

Este autor explica que gracias a la traducción de material arqueológico, iconográfico y epigráfico del Clásico, se ha sugerido que el nombre de estos personajes en este tiempo era Jun Ajaw (1 señor) y Yax Balam (Jaguar o Primero precioso). Basado en distintas investigaciones [(Carlsen y Prechtel, 1991; Bessie-Sweet, 2008; Quenon y La Forte, 2012) Florescano, ibidem: 174-175, 180] expresa que no sólo es posible reconocer el nacimiento, muerte y resurrección del dios del maíz, J'un Ixiim, en analogía con Jun Junajpú del *Popol Vuh*, y sostiene que el contenido del mito comprende las fases del proceso agrícola.

El descenso de Jun Junajpú y su gemelo Vacun Junajpú a Xibalbá aluden al descenso de la primera semilla del maíz a interior de la tierra y la pugna con las fuerzas telúricas opuestas a la vida y a la salida del Sol. El viaje al inframundo es a la vez el transcurso hacia la muerte y la germinación impulsada por la fidelidad de sus hijos, quienes representan a los campesinos reales enfrentados a los obstáculos del manejo de la tierra, las lluvias y el clima (Florescano, ibidem: 176-177).

En este tenor, Šprajc (1996a: 115) recuerda que para Dennis Tedlock, Jun Junajpú y Vucun Junajpú personifican a Venus en sus acepciones de estrella del alba y estrella de la tarde, donde la mañana representa el juego de pelota que desata el conflicto con los señores de Xibalbá; la invisibilidad de Venus del cielo a lo largo del día representan su descenso a Xibalbá; y finalmente su enfrentamiento fatal se expresan en la reaparición del planeta en el cielo del atardecer.

En un tenor similar, el principio gemelar se halla igualmente presente hacia el Clásico Tardío y el Posclásico, a través del vínculo estrecho entre Quetzalcóatl y Mixcóatl⁸², entre Quetzalcóatl y Xólotl, y entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. Quetzalcóatl, cuyo nombre se compone en parte de la palabra *cóatl*⁸³, que significa tanto “serpiente” como “gemelo”, posee entre sus méritos haber descubierto el

⁸² Mixcóatl, “Serpiente de nube” y deidad de la cacería, también denominado Tlatlauhqui Tezcatlipoca, primogénito de Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, era el Camaxtli de los Tlaxcaltecas (Olivier, 2017: 27), quien también se ha descrito como hijo de Íztac Chalchiuhtlicue, esposa de Tláloc, o bien Matlalcueye, en la tradición tlaxcalteca. A su vez, emparentado con sus hermanos mayores, los 400 mimixcoa (“serpientes de nube”) que se negaron a sacrificar su cacería al Sol pese a que los dioses les entregaron las flechas para hacerlo. Nacido en Tlalaocan junto a sus cuatro hermanos, hijos de Chalchiuhtlicue, al crecer los cinco mimixcoa menores castigan a sus hermanos mayores, cazándolos para sacrificarlos al Sol. En el valle de Puebla-Tlaxcala, durante la veintena Quecholli, se le celebraba a Mixcóatl cuyo doble era el venado. En esta fiesta, los prisioneros de guerra eran asimilados con venados, es decir, se volvían de presas de cacería. Olivier (2010b: 454-456) cita un pasaje de Muñoz Camargo (1998: 98-99) donde una formación de flechas acontecida en el templo de Mixcoatl-Camaxtli, se convirtieron en saetas de fuego para atacar a sus enemigos.

⁸³ Al respecto, Lévi-Strauss [1995 (1991): 223] menciona que el nombre de Quetzalcóatl también puede traducirse como “gemelo precioso”, lo que indicaría en su interpretación, que él mismo es su propio gemelo.

maíz, haber enseñado a la gente las artes, la astronomía y proporcionó las instrucciones para ordenar el calendario (Hulkrantz, *ibidem*: 262-263; Olivier, 2010a: 145-148).

Šprajc (*ibidem*: 89-90), De la Garza (1997: 126) han expresado que tanto Quetzalcóatl como Xólotl, la deidad perro, estaban asociados al agua, la época de lluvias, el relámpago y el maíz. Además, al encargarse de guiar al Sol y a los difuntos al inframundo, ambos eran Tlahuizcalpantecuhtli (Venus): Xólotl en su acepción de estrella de la tarde (la oscuridad), mientras Quetzalcóatl era su contraparte matutina.

No es coincidencia que, como Nanáhuatl, Xólotl⁸⁴ posea atributos considerados “anormales”. Para los mayas, el perro poseía un vínculo con la Luna, con la que se relaciona sexualmente para expresar la confluencia de energías celestes nocturnas, asociadas al inframundo⁸⁵. También se le representa cayendo del cielo con antorchas en las patas delanteras y la cola, lo que lo emparentó con el relámpago. Otra forma de representar al perro es junto a Chaac, deidad del agua, donde este aparece a sus pies mientras la deidad sostiene un rayo en la mano (De la Garza, *ibidem*: 124).

Quetzalcóatl y Xólotl son dos caras de la misma moneda (*vis.* Olivier, *ibidem*: 148-149, 156-157) , cuando el Sol muere, el primero se transforma en el segundo y cuando renace, el segundo transmuta nuevamente en su acepción lumínica, para dirigir al astro rey a la cima del cielo. Respecto a Tezcatlipoca, Doris Heyden (1989: 83) enlistó los atributos de esta deidad, entre los que destacan su invisibilidad, su habilidad para acarrear problemas e incentivar guerras, su cualidad de embustero lo motivaba a sembrar enemistades y discordias, era hechicero asociado con la noche y el jaguar. Los epítetos con los que lo nombraban ponen en evidencia su carácter de dueño del mundo⁸⁶.

⁸⁴ De la Garza (1997: 114) escribe que los nahuas denominaban xolo a todo lo deforme, monstruoso, a los jorobados y los enanos, y también a todo lo doble, como los gemelos. Este vocablo también alude a los perros (*xoloitzcuintli*). Curiosamente, para los mayas k'ekchi' guatemaltecos y para los mopan de Belice, Venus se representa con la figura de la deidad Xulab, cuya etimología es la misma que la de xolop, el nombre de la hormiga, que en maya yucateco se dice xulab. [(Closs, et al.,1984) Katz, 2005:222]

⁸⁵ También se vincula con Chaac, la deidad del agua, a través del maíz. De la Garza (*ibidem*: 123) escribe que en el *Códice Madrid 30b* se aprecia una deidad femenina del agua, con un chorro cayendo de entre sus piernas y axilas, sobre cuyo pie izquierdo se halla sentado Chaac y sobre el derecho, un perro. En su mano izquierda tiene un pecarí, en la derecha un jaguar, y frente a ella un conejo.

⁸⁶ Le llamaban *titlacahuan* (“aquel de quien somos esclavos”), *teyocoyani* (creador de gente), *yáotl* (“enemigo”), *ilhuicahua tlalticpaque* (“poseedor del cielo, poseedor de la tierra”), *youalli ehecatl* (“viento nocturno”). (Heyden, 1989: 84)

Tezcatlipoca y Quetzalcóatl colaboran juntos para romper en dos partes al monstruo femenino Tlaltecucuti, señor o señora de la Tierra. Ambas deidades se transformaron en serpientes para tal hazaña, posteriormente subieron una mitad al cielo y con la parte restante hicieron la tierra, de donde nacieron árboles, flores y hierbas con sus cabellos, de su piel surgió la hierba, de los ojos los pozos, las fuentes y las cuevas pequeñas, de su boca los ríos y cavernas grandes y de la nariz, los valles y las montañas [(*Histoire du Mexique*, 1973: 108) Heyden, *ibidem*: 88).

Las constantes peleas entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca son legendarias. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* [(1941: 213-214) Olivier, 2004: 50], Tezcatlipoca ocupa el lugar del primer Sol, edad habitada por gigantes. Tras 676 años, Quetzalcóatl lo tiró de un bastonazo al agua y de ella emergió como jaguar y devoró a los primeros habitantes, hecho con el cual Quetzalcóatl se ubicó como segundo Sol; la misma cantidad de años duró éste y luego Tezcatlipoca, aún como jaguar, lo derribó de una sacudida e hizo soplar un viento que arrasó con los habitantes de esta era.

Otro aspecto considerado por Guilhem Olivier (2004: 112) es su advocación como Tepeyóllotl o “corazón de la montaña”, cuya representación era un jaguar, tal como aparece en el *Códice Borbónico* con una montaña, un corazón y un espejo en el pecho, ornamentos propios de Tezcatlipoca con atavíos propios de Tezcatlipoca.

En su interpretación (*idem*), comparte algunos ornamentos con Tláloc y Quetzalcóatl por igual en el *Códice Vaticano-Latino* [1966: XIX, 54]. También ha hecho notar la conexión iconográfica entre Tláloc y el jaguar en el *Códice Selden* [1964: VI, 85], donde el jaguar aparece frente a una cueva donde se encuentra la máscara del dios de la lluvia y un corazón en un altar.

Debido a sus atributos a la vez creativos y destructivos, Olivier (*ibidem*: 177) ha planteado una asociación entre Xbalanqué (“Pequeño jaguar sol”), dado que puede tratarse de una referencia a la Luna llena, a la cual los quichés contemporáneos llaman metafóricamente “Sol”. Del mismo modo, entre los nombres dados al primer Sol encarnado por Tezcatlipoca está Yoaltonatiuh (“Sol de noche”).

Exactamente, tal idea sobre el “Sol de noche” es la que Graulich (1999:34) va a interpretar como el verano, la estación en la cual el maíz crece y es que este periodo comenzaba entre mayo y junio con la veintena Toxcatl o “cosa seca”, consagrada a Tezcatlipoca. Asimismo, posee muchos atributos que le hacen afin a la deidad maya del Clásico, K’awill, de entre los cuales resaltan la asociación con las tormentas, el rayo y el huracán, como bien constatan Olivier (ibidem: 51) y Valencia Rivera (2006: 46-47).

Esta información contribuye a entender mejor los mitos aludidos al principio del inciso. En primer lugar, nos ayuda a comprender lo que Villela y Glockner (2015) han denominado el mitema “7 cabezas”, el cual remite a un complejo mítico presente en varios pueblos de la Montaña de Guerrero (y en Oaxaca, *vis.* Monaghan, 1999:99) que consiste en la derrota de una entidad monstruosa de carácter femenino por parte de los gemelos, mediante el ejercicio de la violencia sexual, similar a cómo Tezcatlipoca y Quetzalcóatl hacen con Tlaltecuhli.

Esta entidad se expresa en las narraciones en la figura de una enorme serpiente de fuego con siete cabezas o una mujer primigenia con vagina dentada, que devora (sexualmente), y almacena riquezas⁸⁷. Los autores encuentran una oposición que motiva estos actos e impulsan el acto transformador: las mujeres primigenias son viejas, por ello son amenazantes en tanto que son poderosas, sea por sus riquezas, por poseer un séquito de soldados y/o por ser dueñas del monstruo serpiente de siete cabezas (Villela y Glockner, ibidem: 251).

Así, por ejemplo, en el mito de *Atsajtsilistle* aparece un personaje llamado *Siwateyotl*, al cual se alude como “hombre disfrazado de mujer”, que actúa en conjunto con el *Mayantle*, el hambre. *Siwateyotl*, más que tratarse de un hombre disfrazado de mujer, nos habla de un amujerado/mujer masculina amenazante que encarna el principio de las mujeres primigenias con vaginas dentadas y que se pueden observar en las Danzas de Machos o Danzas de Macho Mula en Guerrero.

⁸⁷Ejemplo de tal recurrencia es expuesta por Olivier (ibidem: 31-32), quien explica cómo en la *Leyenda de los Soles*, Mixcóatl se aprovecha de la aparición de la diosa Chimalman y le dispara cuatro flechas; la última flecha, dice, “pasa entre sus piernas” y se acuesta con ella, queda embarazada y tras cuatro días nace Ce Ácatl (Quetzalcóatl), mientras Chimalman muere durante el parto. Para los wixarika, al iniciar las lluvias en el solsticio, el Sol es seducido sexualmente por la gran serpiente del inframundo, que se le aparece en forma de sirena o de mujer con cola de serpiente. Ésta lo devora con su vagina dentada y simultáneamente el sol se torna en su alter ego nocturno (Neurath, 2004: 98)

En este corpus mítico, como en los de la antigüedad, los gemelos son embaucadores, traviesos, caóticos y maliciosos, ponen en aprietos el orden establecido y amenazan a las fuerzas del inframundo, y que en el trayecto de la aventura instauran un nuevo orden cósmico. En su análisis, la Luna se caracteriza por una actitud bribona que al desdentar a la vagina, transforma el orden cósmico pues revierte el orden de poder afincado en valores de género (masculino-femenino/menos que masculino/más que masculino).

Similar al nombre de las deidades del *Popol Vuh* aludidas, el número 7 se ve repetido aquí, pues está asociado a la constelación de Las Pléyades, nombradas por los mayas como Siete Hermanas o Cola de Cascabel [(Olavarría, 1990:229) Villela y Glockner, ibidem: 264]. Para Dieter Dütting (1970:145) y también para Johanna Broda (1982; 1995: en línea), la desaparición de Las Pléyades a fines de abril (25 de abril, día de San Marcos) coincide con el primer paso del Sol por el cenit a finales de abril y principios de mayo, época igualmente coincidente en la que Venus, durante marzo y abril, se puede ver cerca de Las Pléyades como lucero vespertino (Šprajc, 1996b: 39)

El posicionamiento de Venus como lucero vespertino en esta época, la paulatina desaparición de Las Pléyades y el cenit del Sol son indicativos del inicio de la temporada de lluvias (*xopantla*) y de la proximidad del periodo de siembra, cuando en junio, Venus aparece como lucero de la mañana. La Pléyades, reaparecen a medianoche en el cenit del cielo nocturno a mediados de noviembre, se aprecian en coincidencia con la salida de Antares, estrella de la constelación de Escorpión, cuando inicia la temporada de secas (*tonalko*) y ya se han hecho los agradecimientos por los mantenimientos y las lluvias⁸⁸.

Nos dicen Villela y Glockner (ibidem: 265) que la asociación entre feminidad y fertilidad con Las Pléyades no es casual, dado que en Mesoamérica muchas deidades madres eran representadas con atributos de ofidio, entre las que destaca Chicomecóatl (“Siete Serpientes”), deidad femenina de los mantenimientos y personificación de la tierra, deidad que proveía de abundancia o negaba sus frutos.

⁸⁸ Al respecto, Šprajc nos dice lo siguiente: “Cuando es visible como lucero de la mañana, Venus siempre alcanza sus extremos después de los solsticios, entre fines de diciembre y febrero (extremos sur) y entre fines de junio y agosto (extremos norte); por otro lado, los extremos de Venus vespertino siempre ocurren algún tiempo antes de los solsticios: entre abril y junio (extremos norte) y entre octubre y diciembre (extremos sur). (...) ...en cualquier ciclo de ocho años Venus alcanza un extremo máximo norte y un extremo máximo sur (declinación máxima y mínima), pero ambos son visibles en el horizonte poniente. Es particularmente interesante que los extremos máximos siempre ocurren entre el 1 y 6 de mayo (norte) y entre el 2 y 7 de noviembre (sur). A la luz de los datos sobre el régimen pluvial en varias partes de México (García, 1987: 22-30, 62-70), parecen particularmente interesantes los extremos de la estrella de la tarde, ya que aproximadamente coinciden con el comienzo (extremos norte) y el fin (extremos sur) de la época de lluvias en Mesoamérica; en varias regiones también delimitan el ciclo agrícola.” (Šprajc, 1997: 134, 136)

Las fiestas de Chicomecóatl se realizaban en la veintena Huey tozotli, que comprendía el lapso de tiempo entre abril y mayo. Estas fiestas también se realizaban en honor a Cintéotl, la deidad del maíz. Mercedes Olivera (1979) encuentra en el *Atsajtsilistle* de la microrregión compuesta por Zitlala y Acatlán, coincidencias con las ceremonias a Chicomecóatl y Cintéotl, pero también a Tezcatlipoca, pues la época también coincide con las fiestas de la veintena consecuente a *Huey Tozotli*, Tóxcatl.

Ante esto, es de suma importancia resaltar que la plegaria que *Akatl* levanta hacia el Sol en el mito de *Atsajtsilistle*, asemeja mucho al “Canto de la Diosa del Maíz” recopilada por Sahagún y dirigida a Chicomecóatl:

...levántate, despierta,
pues que tú, nuestra madre, nos abandonas ahora
y te vas hacia tu patria Tlalocan...;
...te vas a tu querida casa Tlalocan,
pues tú eres... nuestra cara madre...
[(Sahagún, 1938, V: 158) Heyden, 2001: 20]

Al respecto, argumenta Doris Heyden (idem) que el canto refiere a la época de siembra, cuando la semilla es depositada en la fértil tierra de Tlalocan para posteriormente nacer como Xilonen-Chicomecóatl, la “madre del maíz”.

Un último elemento a referir es el color de los tigres que aparecen en el mito de *Atsajtsilistle*. Por un lado, se dice que *Akatl* destaca por su color verde, el cual simboliza la vegetación y el agua, mientras *Sitlaltin* evoca la aridez, el Sol y la milpa madura (Hémond y Goloubinoff, 1997: 256; Glockner, 2018: 9). Aunado a estas interpretaciones y gracias a lo expuesto a lo largo del inciso, encontramos una nueva analogía entre los tigres de ambos colores y los estados de madurez del maíz que ubica Karl Taube en la iconografía maya.

De tal modo que *Akatl*, el tigre verde, no sería otro que el jilote, el maíz joven y foliado, equiparable a la figura de Xilonen; mientras *Sitlaltin*, el tigre amarillo, es el maíz maduro, Cintéotl. Entendemos

también que ambos colores representan una transición temporal: para que el amarillo exista debió haber sido primero verde, inmaduro, confundible con toda la vegetación⁸⁹.

En este sentido, la temporada de lluvias o *Xopantla*, marca el crecimiento de la vegetación y el reverdecimiento del monte, lo que promueve también una metáfora de invisibilidad en la cual, la semilla sembrada está en proceso de germinación y comienza a liberar sus primeros retoños verdes, fácilmente confundibles en el verdor del paisaje; cuando en agosto la caña de la mazorca “se suelta”, o sea, se le deja crecer por sí sola, es cuando entra en su pubertad y el disfraz de la vegetación comienza a diferenciarle entre el resto de frutos.

Pese a que el mito de *Atsajtsilistle* presenta a los tigres de ambos colores, en los combates que acontecen en los primeros días de mayo sólo se pueden apreciar *oselomej* con indumentaria verde en Zitlala, mientras en Acatlán se mantiene el empleo del amarillo, con la excepción de los cambios introducidos por los paisanos foráneos. Ello resulta extraño, dado que el color de *Akatl* en el mito es el verde.

Una posible explicación de este fenómeno podría deberse a que los acontecimientos pugilísticos de Acatlán pudieran tratarse de un acto análogo a la molienda del maíz seco previo a la nixtamalización, en cuanto a que en estas épocas se consumen los granos de maíz restantes de la cosecha realizada entre finales de noviembre y principios de enero, pero también como metáfora de la vejez.

De esta forma, el surgimiento del *tlakaoselotl* como maíz verde y tierno no ocurre hasta el 10 de septiembre, en coincidencia con su aparición junto al *tlakaoselotl* amarillo durante la fiesta a San Nicolás Tolentino, santo patrón de Zitlala, cuatro días antes de la fiesta de Xilocruz, cuando se consiguen los primeros jilotes de la temporada.

⁸⁹ En el Mural de los Animales Mitológicos del Museo de la Pintura Mural Teotihuacana, se puede apreciar una pintura del periodo Clásico, donde aparecen un jaguar amarillo devora a una criatura acuática y un jaguar verde con el hocico abierto, del cual sale un chorro de agua.

San Nicolás⁹⁰ y San Marcos poseen una óptica que les coloca bajo el principio gemelar. De acuerdo con el recuento hagiográfico rescatado por José Ramón Espinosa Julián (2014: 82), se dice que este santo iba a la iglesia por las noches guiado por una estrella, de allí que su iconografía lo presente con una estrella sobre el pecho y un hábito estrellado con el que se cubre.

Estos rasgos iconográficos se han vinculado con la piel rosetada del jaguar y con Venus (Martínez Ruíz, 2015: 33), pues en tiempos antiguos su pelaje se asoció a las estrellas, así como a Tezcatlipoca, como se ha mencionado; entre los mayas yucatecos, la palabra *ek* designaba simultáneamente a la bóveda celeste y a las rosetas del felino (Hémond y Goloubinoff, 1997: 251; Olivier, 2004: 175; Saunders, 2005: 22; Valverde, 2005: 49).

La carne, la piel y la grasa del jaguar poseen atributos de poder⁹¹ y atributos positivos. De acuerdo con los registros sahuaguntinos, los tlatoanis solían comer caldo de carne de jaguar para volverse valientes, también moderaba los deseos sexuales y proveía templanza. Los viudos también comían su carne para dejar de sufrir pensando en mujeres (Olivier, *ibidem*: 191, 211).

Cabe mencionar que en varias danzas actuales que se dan en pueblos del Estado de México, Morelos, Puebla, Guerrero, así como en Centro y Sudamérica, la piel, la carne y la grasa del jaguar son codiciadas y repartidas dentro de la narrativa de cacería del felino⁹² (Cortés Palma, 2018), donde como se aprecia en la danza de Tecuantlaminques, los personajes trafican con la carne que vuelve fuerte a quien la come, mientras la grasa untada es buena para los riñones, para los huesos, para el dolor de espalda, fortalecer el cuerpo y en general para curar enfermedades (Ek, 1972).

⁹⁰ Este Santo es un emisario de la liturgia cristiana, cuya materialización es la eucaristía. Se dice que el pan de San Nicolás se repartía en los conventos y debía comerse mojado en un vaso con agua; además, arrojado al mar, calmaba las tempestades y arrojado al fuego intercedía en el cese de los incendios; entre otros atributos y milagros, era el patrón de los agonizantes y de las almas del purgatorio. En agradecimiento, tallaron con madera la imagen de San Nicolás y la llevaron a la Ciudad de México. Sin embargo, en el camino de regreso pasó por Zitlala en 1645 y se hizo tan pesado que nadie pudo cargarlo. (Espinosa Julián, *ídem*). El cariz agrícola de la fiesta de San Nicolás Tolentino es indudable. Gregorio Serafino (2015: 215) apunta que la fiesta en honor a este santo se lleva a cabo también en San Pedro Petlacala, en el municipio de Tlapa, y se le conoce como “fiesta de las primicias”.

⁹¹ Entre los mayas del Clásico (250 a 800 a.C.), la piel del jaguar era vestida por reyes-guerreros y cubrían con ella los tronos que en ocasiones tenían la propia forma del animal, como se registra en Palenque, Chichén Itzá y Bonampak. Además de ser los asientos de los soberanos, los tronos-jaguar mayas tenían la cualidad compartida de mostrar al felino con las fauces abiertas. (Saunders, *ibidem*: 22-23)

⁹² Tales son los casos de la Danza de los lobitos de Santa María Jalalpa, Estado de México, la Danza de Tecuanes de Acatlán de Osorio en Puebla, la Danza de Vaqueritos de Coatetelco de 1909, en Morelos, la Danza del tigre y el venado de San Juan Nonualco e Izalco en El Salvador, la Danza de Vaqueritos de Ocotepéc, y la Danza de Tecuanes de Tetelpa, en Morelos y en la Danza de Tecuantlaminques, en Guerrero.

Estos atributos del jaguar podrían haberse asociado consustancialmente con los propios atributos de San Nicolás Tolentino, quien se dice que, tras haber atravesado por la enfermedad, la Virgen le entregó un pan milagroso y a partir de entonces, comenzó a curar enfermos con panes bendecidos por él. En cuanto a su vínculo con Venus, Olivera (ibid: 84) le atribuye el lugar del lucero de la tarde.

A todo esto, entendemos que la fecha de San Marcos y *Akatl*, el tigre verde, encarnan el lucero de la mañana y el maíz que vendrá, es decir, el renacimiento anual del maíz. El *tlakaoselotl* amarillo que aparece en los combates tanto de Acatlán como Zitlala son el lucero de la mañana, cuyo extremo visible acontece en abril y mayo, en su tránsito hacia el inframundo durante el verano.

El verano es equiparable a la noche (Neff, 2005: 33) en la que el jaguar deambula invisible resguardando la milpa, hasta su nueva aparición en septiembre, cuando se materializa bajo la forma de San Nicolás Tolentino, quien junto a la Xilocruz, otorgan los “panes milagrosos”, el maíz.

Simultáneamente, el verano es, en el plano de acción en el que estas entidades se desenvuelven, la lucha de tantos días en que ambos tigres pelearon hasta pagarle a Tláloc lo robado en el mito de *Atsajtsilistle*⁹³, así como la lucha que sostienen contra el monstruo terrestre primigenio para obtener los sustentos, y también el pago que deben al Sol por haberles ayudado, como Nanáhuatl al romper la Montaña sagrada con el rayo y luego ser robado por los tlaloques.

Con todo lo expuesto en cuenta, sugiero que los tigres verde y amarillo podrían tratarse de las acepciones diurna y vespertina del tránsito de Venus, cuyo principio gemelar impone la muerte a uno, al llegar el atardecer, y la vida al otro, en forma de los primeros jilotes, tal como acontece con los pares de gemelos en el *Popol Vuh*. De esta manera, el tigre muerto habrá de renacer como Sol dual, pues también se convierte en Luna.

⁹³ Al respecto, no se puede pasar por alto que Lévi-Strauss ya había apuntado la existencia de una asociación entre los gemelos y los fenómenos meteorológicos, dado que en muchísimos mitos y prácticas sociales de los pueblos amerindios, los gemelos pueden predecir el clima o gobernarlo, poseen el poder de la adivinación, pueden transformarse en bestias sobrenaturales, producir epidemias y peste sobre los sustentos; al mismo tiempo, se les atribuye la habilidad de curar ciertas enfermedades, de ser inmunes ante las mordidas de la fauna ponzoñosa y de proveer éxito en la cacería [1989 (1978): 54; 1995 (1991) :119].

La narrativa se completa con el acompañamiento del perro al jaguar, el cual, como Xólotl, lo guía al inframundo hacia su destino. En los combates de Acatlán, el perro o *chichej* solía ser un niño que acompañaba cuesta arriba hacia *Krusko* (en el mito, Tonacatépetl) al *tlakaoselotl* el 1 y el 2 de mayo, y cumplía la función de buscarle contendientes, en aras de convertirse él mismo en *tlakaoselotl* en la adolescencia y en su tránsito hacia la adultez. De modo que su acompañamiento garantizaba al perro convertirse en el lucero de la mañana cuando llegara su turno.

En orden de afianzar esta idea, cabe recordar que el tránsito de Venus se repite tanto en el mito de Mixcóatl, como en el de la huida de Quetzalcóatl. Si recordamos, los mimixcoa asesinaron a Mixcóatl y lo fueron a enterrar a la arena, posteriormente se narra que su hijo, Ce Ácatl, busca el cuerpo de su padre con ayuda de un zopilote, que le dice dónde recuperar sus huesos y este los va a dejar a un templo en el cerro Mixcoatépetl, es decir, a una cueva, en espera de que reviva.

Ce Ácatl se niega a hacer sacrificios, lo que enfurece a sus tíos. Con ayuda de unos topos, agujera el cerro y llega a la cima antes que sus tíos y después los sacrifica. El hijo de Mixcóatl no es otro sino Quetzalcóatl, nos dice Olivier (ibidem: 34-35), como se ilustra en pasajes de los *Anales de Cuauhtitlán*, el *Códice Florentino* y en la *Histoire du Mechique*.

En el *Códice Florentino* se alude al mito de la huida de Quetzalcóatl, el cual, nos dice Patrick Johansson (2016: 16-18), ha sido considerado desde un punto de vista histórico-geográfico, como la huida real del gobernante tolteca Ce Ácatl Quetzalcóatl, su paso por Cholula y su llegada al Golfo de México. La relación teocrática entre el tlatoani y el Sol implicaba que como este, el tlatoani declinaba al mediodía, envejecía y moría en el poniente, al atardecer de su recorrido existencial.

Según la historia, la huida de Quetzalcóatl de Tollan a Tlillan Tlapalan, comienza cuando la deidad tiene un encuentro con Tezcatlipoca, cuyos enviados le ordenan hacer sacrificios humanos y Ce Ácatl se rehusa, lo que causa debilitamiento a Quetzalcóatl y a los toltecas. Ello se debe, dice Johansson (idem) a que con la vejez se debilita el orden cósmico y por tanto, adviene la destrucción de Tollan. La presión sobre la vejez de Quetzalcóatl, hace que al reflejarse en el espejo de Tezcatlipoca, note su aspecto como presagio de muerte.

El viaje de Quetzalcóatl llega a su final cuando encuentra una ceiba a la que flecha y hace un agujero, donde se mete a morir. Olivier encuentra que la oquedad causada en la ceiba por la flecha es análoga al mito de nacimiento de los primeros tezcocanos, cuando una flecha caída del cielo produjo un hoyo, del cual surgieron estos, de tal forma que las analogías y las metáforas entre la flecha celeste como rayo y la oquedad como matriz de vida y muerte, se vuelven inevitables.

Otros ejemplos para sostener esta argumentación no los provee Johannes Neurath (ibidem: 94-95) quien ha encontrado más similitudes entre el tránsito de Venus y el principio gemelar materializado en Hatsikan (matutino) y Sautari (vespertino), entre los coras y los mexicaneros del Gran Nayar; este investigador ha aludido a la importancia que Konrad Preuss (1929) confirió al hecho de que Venus sea simultáneamente dos y uno, a que se transforme periódicamente en su “otro”. Neurath ha señalado que para Preuss, la acepción matutina del astro representaría al cultivador o “dios del maíz activo”, mientras su acepción vespertina representaría el aspecto pasivo de la deidad.

La naturaleza ambivalente de Venus se resuelve en su tránsito liminar en tierra de nadie, entre el día y la noche, dice Neurath (idem), en el desplazamiento entre el sembrador y lo sembrado, el maíz: “Hombre y planta son uno, el hombre es de maíz pero primero se alimenta del segundo, lo que implica un cierto antagonismo, si no es que una relación de violencia.”

Igual que *Akatl* y *Sitlaltin* en el mito de *Atsajtsilistle*, Hatsikan y Sautari parten por caminos distintos en una carrera, uno por delante y otro por atrás⁹⁴. En el caso de las deidades del Gran Nayar, nos dice Neurath (ibidem: 96), el mayor “se mete con una muchacha” y por ello pierde su primogenitura, al tener que cambiar de posición con su hermano. Sin duda, este pasaje evoca el de Mixcóatl al violar a Chimalma y a su eventual ejecución por parte de sus hermanos mimixcoa.

El último factor que enfatiza nuestro posicionamiento sobre la muerte y renacimiento de uno de los tigres, es el texto cora registrado por Preuss (1912), intitulado *Los hijos del Tonati*, al que Neurath (op. Cit.: 97) alude, donde Hatsikan y Sautari son identificados como dos grandes felinos, el primero

⁹⁴ Ejemplos similares encontramos en el par gemino de Kauymáli y Klieli tewíali de la mitología wixarika (Báez-Jorge, 2000).

como puma/león y el segundo como jaguar/tigre. Ambos son juzgados por sus crímenes y son sacrificados, el primero en la hoguera y el segundo arrojado al agua.

Neurath (idem) argumenta que, en el mito recuperado por Preuss, se vuelve evidente que la invisibilidad de Venus entre la mañana y la tarde se debe a su posición astronómica, pues pierde visibilidad frente al Sol, al hallarse cercano a él y ello queda ilustrado con la muerte en la hoguera, toda vez que la muerte en el agua del jaguar ilustra el recorrido por el inframundo. De tal modo que Hatsikan asciende como héroe cultural en tanto acepción matutina de Venus, al introducir la agricultura: su pecado permite el crecimiento de las plantas de maíz y de los elotes identificados con Sautari.

La similitud entre el mito cora y *Atsajtsilistle* se hace más clara cuando tomamos en cuenta los combates del 2 de mayo en *Krusko*. El pecado al que el mito cora se refiere es contrastable con la entrega de la flor de *tomoxochitl* a las futuras esposas de los *tlakaoselomej*.

Al final, nos dice. Neurath:

“el nuevo amanecer, posterior a las lluvias, es producto del autosacrificio practicado por los peregrinos que viajan al desierto y del sacrificio del elote que muere al ser cocido para el consumo humano (...) El motivo del autosacrificio del dios del maíz-estrella de la tarde, que permite una nueva salida heliacal de Venus, se vincula directamente con el autosacrificio del venado que, al entregarse a los cazadores, se transforma en peyote.” (Neurath, ibidem: 99)

De igual manera, el autosacrificio del jaguar no concluye al terminar el *Atsajtsilistle*, pues la petición de lluvia es únicamente la apertura de una puerta que se cierra sólo al recibir los sustentos. Así, el sacrificio del jaguar termina con su renacimiento como maíz y el advenimiento de la temporada de *Tonalko*, momento en el que la serpiente emplumada, el arcoíris, releva al jaguar en el orden cósmico.

3.6. ¿Fiesta es trabajo? El dispositivo festivo

Hacia este apartado conviene reflexionar sobre lo previamente expuesto. ¿Cómo podríamos conceptualizar la fiesta de *Atsajtsilistle*?

Solemos dar por hechos ciertos conceptos a la hora de explicar ciertos fenómenos, ello es evidente al recurrir al término ‘fiesta’ para designar el evento aquí descrito. Honorio Velasco ha definido la fiesta como:

“Un complejo contexto donde tiene lugar una intensa interacción social y un conjunto de actividades y de rituales, y una profusa transmisión de mensajes, algunos de ellos trascendentes, otros no tanto; y un desempeño de roles peculiares que no se ejerce en ningún otro momento de la vida comunitaria, y todo ello parece ser susceptible de carga afectiva, de una tonalidad emocional, de forma que las gentes y su acción social parecen encontrarse en, y crear, un ambiente inconfundible (...) un fenómeno cultural global no reducible a ritual o ceremonia, ni tampoco a una actitud...” (Velasco, 1982: 8).

Aunque escueta, esta definición toma en cuenta la participación general de los miembros adscritos a una “comunidad” y la cohesión derivada de su interacción, que si bien puede devenir en forma de rituales y poseer una índole comunicativa y afectiva, la situación festiva no es definida por ellos; además, considera que la fiesta no trata de secuencias de acciones agrupadas en unidades de tiempo homogéneas. Pese a ello, como afirma Gil Calvo, sí trata de “una relación social entre las conductas festivas [aunque no secuenciales necesariamente] de una pluralidad” (1991: 36).

Tales definiciones contribuyen a proponer el siguiente esquema, mediante el cual quedan expresadas las duraciones, los lapsos, la ocupación y desocupación de lugares en la fiesta de *Atsajtisilistle*, e incluso quedan explícitos los horarios para cada ceremonial (Fig. 3.2). Se ilustra cómo las peleas implican intervalos ceremoniales cortos, correlacionados con otros intervalos ceremoniales de duración similar que comparten el mismo escenario y narrativa, todos ellos estructurados y dependientes de un lapso festivo más amplio y estructurante.

Bajo este modelo, el *Atsajtisilistle* nos permite intelegir la fiesta en fases donde ocurren ceremonias más o menos interdependientes entre sí; la periodización del tiempo es una operación colectiva que produce toda una realidad social en la cual no considero que haya una partición tajante de tiempos, como se acostumbra a distinguir en uno sagrado y otro profano, o entre uno ordinario y otro extraordinario.

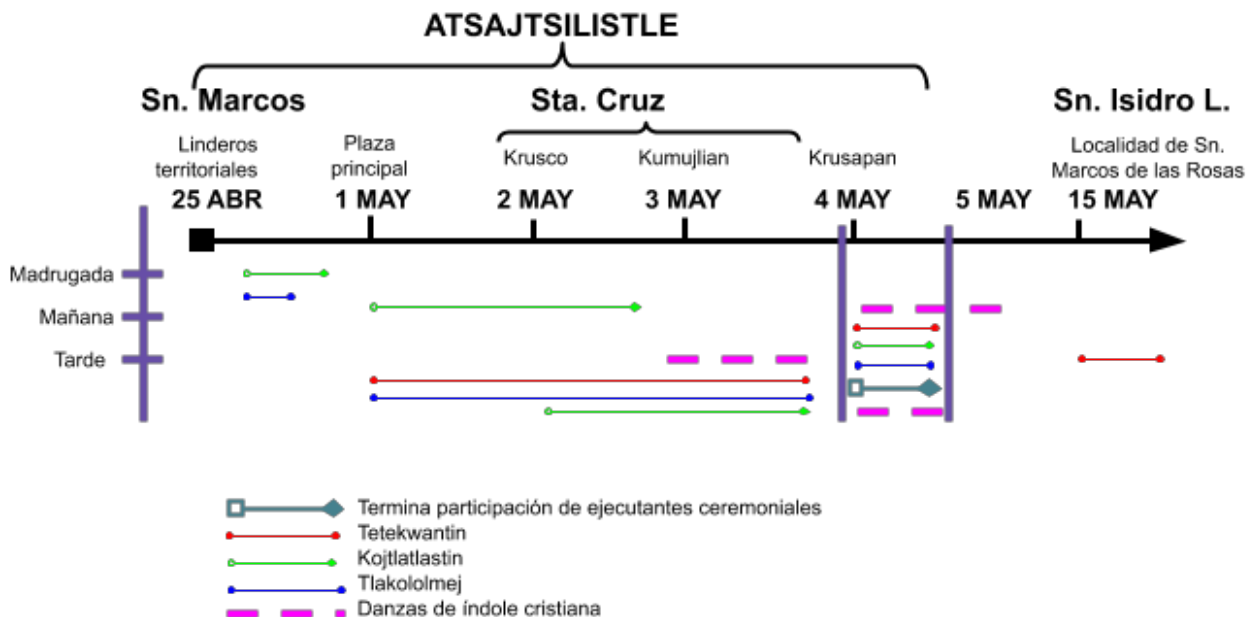


FIGURA 3.2. ESQUEMA DE INTERVALOS ENTRE CEREMONIAS DURANTE ATSAJTSILISTLE.

Discrepo con Velasco al asumir que la fiesta religiosa parte universalmente de tiempos tan heterogéneos — el laboral, en referencia al trabajo y las actividades serias; y el festivo, atribuido a las actividades alegres o bulliciosas—, aunque logra matizar que no todos los días festivos son fiestas de “guardar”—pues no siempre se quiere, ni se puede “guardar”—, ya que hay fiestas simultáneas al trabajo o que están estrictamente vinculadas a él.

Por tanto, las fiestas de carácter religioso⁹⁵ son compartimentos, cuyos ritmos se distinguen por el tipo de actividad productiva y no siempre involucran a la totalidad social de una colectividad, salvo a los segmentos interesados. E incluso cuando involucran a todos —santos y pecadores, autoridades y pueblo, sanos y enfermos—, se actualiza el sistema de posiciones, grupos y categorías sociales (Velasco, op. Cit.: 11; Da Matta, 2002: 81).

⁹⁵ Velasco ha hecho énfasis en que puede haber fiestas de tipo gremial, nacionales o de fin de ciclo.

A diferencia de Velasco, Gil Calvo⁹⁶ considera que “hacer fiesta también consiste en trabajar... consiste, en efecto, en ejecutar ordenadamente cierta actividad práctica con arreglo a ciertas reglas” (op. Cit.: 21); de manera que la fiesta no puede tomarse como un descanso reparador que restaura las fuerzas gastadas al trabajar, pese a la expectación anticipada por su inminencia tras la suspensión de las labores cotidianas, pues en ella quedan involucrados los mismos procesos físicos de desgaste corporal, ya que incluso se gasta más y se llega a “sacrificar” o ceder más (*ibidem*: 24-25).

Como se trató en el capítulo anterior, en Acatlán, trabajar (*tekitl*) involucra un esquema conceptual que trasciende la seriedad de las labores cotidianas y amplía el mapa semántico descrito por Gil Calvo respecto a la fiesta y la comunidad.

En este sentido *Atsajtsilistle* define una forma muy específica de *tekitl* o *ilfinemilistle tekitl* que no apela únicamente a los cargos cívicos, políticos y religiosos, sino que refiere al desplazamiento de cargas provenientes del ámbito secular, hacia el ejercicio de vinculación con el cosmos: toda la población, independientemente de su situación institucional, es *atsajtsiliani* o “pedidor de agua/lluvia” y está realizando un trabajo festivo.

Además de las actividades que generan la realidad social, *tekitl* contempla la experiencia corporal de llevarlo a cabo, no sólo por el carácter del gasto físico, sino también de *chikawalistle*, noción que incluye la energía anímica, la actitud al trabajar, la fortaleza física, la perseverancia, el ingenio y la emoción de hacerlo por los otros miembros del pueblo, independientemente de las tensiones personales o grupales que puedan existir. De ello que las ceremonias que toman lugar impliquen todas un rendimiento de la corporeidad.

⁹⁶ Gil Calvo plantea que tal idea se vivió marcadamente en la España del barroco, época en la cual el despotismo ilustrado reprimió la fiesta y la censuró públicamente, en aras de la hiperracionalización del empleo productivo en boga a lo largo de Europa. El eventual relajamiento de la Corona española orilló a la dispensa del entretenimiento festivo por parte del Estado, es decir, a la administración de la cultura festiva en orden de anular la movilización política de inconformes y suspender temporalmente el compromiso político de los participantes con sus causas sociales. Ernest Gellner (1998) definió a este hecho como “jaulas de goma”, explicadas como reencantamientos sobre el hedonismo festivo, controlados por la monarquía y resultantes de las “jaulas de hierro” o favorecimientos previos a un desencantamiento inhumano y disciplinario respecto al trabajo productivo. De esta forma se gestó la arbitraria relación de distinción entre trabajo productivo hecho, ligado inevitablemente al proceso civilizatorio y la fiesta (destruktiva), así como la oposición de tiempos. Asimismo, la modernidad nos ha mostrado que el trabajo productivo también puede ser destructivo y causar víctimas, al aplastar la resistencia al imperio de la legalidad. Gil Calvo (*ibidem*: 22) lo ha expresado así “la modernidad destruye todo cuanto a la sola luz de su lógica parezcan obsolescencias”.

En el capítulo anterior se hizo gran énfasis en las cargas y se determinó que si bien los cargos son las formas instituidas de cargar, no son las únicas. Aparte de los cargueros que ocupan un nombramiento y se dedican a una actividad política, religiosa o civil por y para la comunidad, están las alteridades que *cargan*, las cuales van desde vecinos, amistades y compadres con quienes los actores con cargo establecen contratos diádicos, hasta los animales, las plantas, los vientos, las nubes y los santos que colaboran junto al *tlatoka* en los trabajos de la tierra o que acuden a la ayuda de alguien.

Chikawalistle es la forma de explicar la ontología de las cargas, pues se trata de la energía convertida en fuerza que se carga individualmente y que debe ser redistribuida, circulada y compartida con la comunidad, por y para su propio beneficio, en forma de trabajo y de ayuda, o lo que hemos definido como un campo relacional establecido entre *tekitl* y *tekipanowa*. Es así que la fuerza (*chikawajle*) es el mecanismo de trabajar la “carga” e innegablemente encuentra sus condiciones de posibilidad en los cuerpos, pues los dota de su dimensión energética.

Asimismo, la fiesta implica la movilización de la gente, favorece las relaciones de amistad, el matrimonio, activa enfrentamientos, disensos y distinciones entre los locales —llamados *tochantlakatik* para identificar a quienes crecieron y se desarrollaron en el pueblo— y los forasteros —*xochantlakatik*, término que alude a quienes no crecieron en Acatlán y que no trabajan.

Por tanto, podemos concluir que en este caso específico, el tiempo no es una estructura social que separa al trabajo de la fiesta, más bien el trabajo incorpora en su campo semántico a la fiesta como parte de su continuidad temporal y como equivalente económica de todas las actividades ocupacionales del pueblo, lo cual indica la correspondencia del tiempo con una estructura mental⁹⁷.

⁹⁷ Considero, un poco a la manera de Alfred Gell (1996: 38-47), que la temporalidad no siempre funciona linealmente ni de forma oposicional (principio-final/pasado-presente), como ilustra en la concepción de repetición entre los *umedas* más allá del ciclo anual, pues toma en cuenta la concepción nativa del tiempo cósmico. Tanto la condición de la inversión temporal modelada por Gluckman y Leach, como la propuesta de la liminalidad turneriana, no facilitan respuestas universales para todas las sociedades, sino como reconoce Gell, la manipulación ritual del tiempo tiene que ver con otros factores diferentes a los roles sociales, está más emparentada en todo caso con el puenteo por grados, lo cual resuelve la oposición binaria mediante grados de continuidad entre una y otra antípoda.

Es así que parece pertinente organizar los conceptos abordados y proponer un esquema interpretativo de los dispositivos de poder⁹⁸ que, de acuerdo con lo apreciado hasta aquí, me parece son cruciales para comprender las relaciones socio-cosmológicas de carácter político y ecológico que toman lugar en la realidad acateca.

En primera instancia propongo pensar en “grandes dispositivos sinópticos” que modelan los acontecimientos sociales. La fiesta de *Atsajtsilistle*, por ejemplo, corresponde a un gran dispositivo sinóptico que deja apreciar panorámicamente una red de dispositivos festivos más pequeños que componen un todo *performato* (ceremonias, juegos, rezos, ornamentos, convivencia familiar, paisaje, hábitos de consumo, actores principales, entidades vivas y potencialmente humanas, etc.).

⁹⁸ Ante esto, conviene revisar la noción “dispositivo”, dado que tomará un lugar importante en esta tesis. Éste fue definido por Foucault (1994: 299) como un conjunto heterogéneo constituido de disciplinas y técnicas disciplinarias afincadas en discursos, instituciones, habilitaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, proposiciones filosóficas, morales y/o científicas que crean una red estratégica donde se da una manipulación de relaciones de fuerza, orientadas en tal o cual dirección, sea para bloquearlas, estabilizarlas o utilizarlas [*“Ce que j’essaie de repérer sous ce nom, c’est, premièrement, un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c’est le réseau qu’on peut établir entre ces éléments”*]. Los dispositivos operantes en un contexto no son universales ni estáticos, se modifican con el tiempo, se suplen por unos dispositivos actuales y como sujetos obramos en ellos (Deleuze, 1990). De tal manera que la producción de subjetividades es singular y está definida por los dispositivos producidos en cada época. La noción de poder de Foucault es parcialmente reelaborada por Deleuze y Guattari (1995), ya que mientras él lo despersonaliza, lo desencarna del ejercicio de la violencia y lo expropia de la administración del sujeto, para explicarlo como causa y consecuencia de la acción recíproca (Yo-El Otro) componente de la subjetividad, Deleuze y Guattari supeditan su existencia al deseo, que en Foucault no es sino una fuerza antagónica (deseo de enunciar y de saber) al régimen de verdad (el orden del discurso) anquilosado al poder. Como se aprecia, el enfoque de Deleuze y Guattari sobre los conceptos de Foucault son más aplicables y operativos al caso de estudio, pues considero, proponen que si el poder se halla supeditado al deseo, entonces los dispositivos (ejercicio del poder) se hallan supeditados al agenciamiento (potencial psicosocial de activación de poder), es decir, a las condiciones de posibilidad para ejercer movimientos opresivos o resistentes, de acuerdo a la situación.

CAPÍTULO IV - Esquema de hacer^[es/se] y transmutación

4.1. Los tiempos de *tlayoltokilistle*

Hacia el final del primer capítulo surgieron ciertos cuestionamientos sobre la relación consustancial entre *el jaguar olmeca*, conocido en Acatlán como *oselotl* y el hombre. Se debe recordar lo expuesto por Aparecida Vilaça (*supra.* 45) hacia el final del primer capítulo, quien menciona la comensalidad y el cuidado mutuo como mecanismos de efectuación para la consustancialidad. Así, encontramos en la comensalidad una clave para pensar.

La comida es evidentemente un componente fundamental para comprender el tránsito de la energía a través de los ciclos tróficos durante la alimentación, pero no nada más eso, pues como vemos, al estar circunscrita en contextos de alta actividad ceremonial y disposición ritual, también se halla sujeta a las formas instituidas de socialización eco-cosmológica (*tekitl* y *tekipanowa*), es por ello que requerimos de un marco teórico para aproximarnos a este fenómeno.

Entre alimento y comida encontramos amplias distinciones. La alimentación, nos dice De Garine [2016 (2010): 74], es una actividad de búsqueda, adquisición, producción, almacenamiento, conservación, comercialización, preparación culinaria, consumo y reproducción. Por ello, el proceso productivo-procurativo no se limita a la generación y mantenimiento de recursos energéticos, ni tampoco a los ciclos tróficos.

El fenómeno que aquí se desea es el cultivo del maíz. Es apropiado decir que entre el maíz y la gente se establece una relación gastro-política. Arjun Appadurai (1981: 494-495) ha denominado gastro-política a esta relación de emplear la comida como medio y mensaje que puede ser de conflicto o de alianza. Este autor ha puesto énfasis en que la transformación del alimento en comida crea un dispositivo semiótico poderoso, pues abre la posibilidad al conflicto o a la competencia sobre recursos específicos, culturales o económicos durante las transacciones.

Sidney Mintz (2003: 53-54) también hizo hincapié en que “la comida ejerce ‘poder’ sobre las personas en términos de lo que significa para ellas”; por su parte Eric Wolf (1990: 593) apuntó que el poder

nunca está separado de la significación, sino que habita en él en sentido de inmanencia. Es decir, la relación gastro-política reconoce la agencia de la comida, concretamente del maíz, y que dicha agencia no es en absoluto neutral. Sin embargo, ¿hablar de agencia equivale a hablar de vida?

¿Puede el maíz ser, en primera instancia, un dispositivo? Y de serlo ¿puede un dispositivo poseer vida? Habría que abordar el caso etnográfico y explicar la condición ontológica del fenómeno, de manera que podamos aproximarnos a algunas respuestas.

4.1.1. Alimentación y tiempo: aproximación a una noción de vida

El maíz impone temporalidades concretas a los *tlatokanew* o “sembradores”. En este sentido y en relación con la apreciación del tiempo en la fiesta que llevamos a cabo en páginas anteriores, se ha sostenido que si bien las actividades laborales y las actividades rituales no siempre se encuentran compenetradas, o bien, no se llevan a cabo de manera simultánea, la fiesta no sólo involucra trabajo, sino que es en sí misma trabajo.

De tal forma que la escisión del calendario en tipificaciones por la actividad desarrollada resulta igualmente arbitraria y problemática. Separar el calendario agrícola-ritual de índole propiciatorio del calendario litúrgico dedicado al santoral católico implica truncar, cuando menos en este caso, el sentido extenso del tiempo, donde en todas las fechas festivas de la comunidad, el maíz figura como *wentle*. En otras palabras, el maíz es similar al hilo dispuesto en la lanzadera que trama un tejido en la urdimbre.

El ciclo del maíz existe sólo gracias al vínculo afectivo establecido con él, es decir, a la concepción de una temporada en la cual hay hambre y escasez, y otra donde el hambre queda evidentemente satisfecha. El núcleo de la concepción acateca divide el tiempo en una temporada de secas o *tonalko* (fig. 4.1), que va de principios de noviembre a finales de abril y una temporada de lluvias o *xopantla* (fig. 4.2), entre principios de mayo y finales de octubre.

Tonalko

Octubre				Cosecha de frijol	Primeras cosechas de maíz	Siembra de garbanzo	31 de oct. Todos Santos	Noviembre
Noviembre	1-2 de nov. Fieles Difuntos	Cosecha de maíz Nov-Dic.	Cosecha de camote Nov-Ene.			Barbecho	Junta de Principales para escoger nuevo Comisario municipal	Diciembre
Diciembre	Ganado es arreado a faldas de cerros hasta febrero	Junta de Principales para escoger nuevo Comisario municipal	12 de dic. Virgen de Guadalupe		Desgrane del maíz y almacenamiento	24 de dic. Nochebuena	31 de dic. Víspera de año nuevo	Enero
Enero	Desgrane del maíz y almacenamiento	Entra nuevo comisario municipal	Novenario comisarial	Abono con rastrojo	Ceremonia anual de protección	Cosecha de camote ene-mar.	Cosecha de garbanzo	Febrero
Febrero	1 de feb. Santo Jubileo	2 de feb. Virgen de la Candelaria	Cosecha de garbanzo	Carnaval de Zitlala				Marzo
Marzo			Peregrinación a Colotlipa.	19 de mar. San José			Semana Santa	Abril
Abril	Semana Santa		Semana Santa				25 de abr. Sn. Marcos	Mayo

FIGURA 4.1. ACONTECIMIENTOS QUE COMPONEN LA TEMPORADA DE SECAS.

El ciclo productivo del maíz comienza con la *tlaoya* o “desgrane” de la cosecha en diciembre, donde se selecciona una porción del grano para emplearse como semillas en la siguiente siembra. Al desgranar se selecciona la *xinaxtli* o “semilla” a sembrarse en la siguiente temporada. El ciclo de procuración comienza el 29 de enero en el Santo Jubileo, cuando los comuneros ofrendan parte de su cosecha, huevos, dinero y la *xinaxtli* en el atrio de san Juan Bautista, patrón de la localidad.

Una pequeña porción de las semillas es donada como diezmo al seminario de Chilapa y el resto se devuelve a los trojes. El último día del jubileo y antes del día de la Virgen de la Candelaria (2 de febrero), se construyen ocho *petlakaltin* en el primer cuadro de la comunidad que se adornan con mazorcas de la cosecha previa, al igual que con carrizo, plátano, sempoalxochitl y flor de cuervo o *kakaloxochitl*.

Xopantla

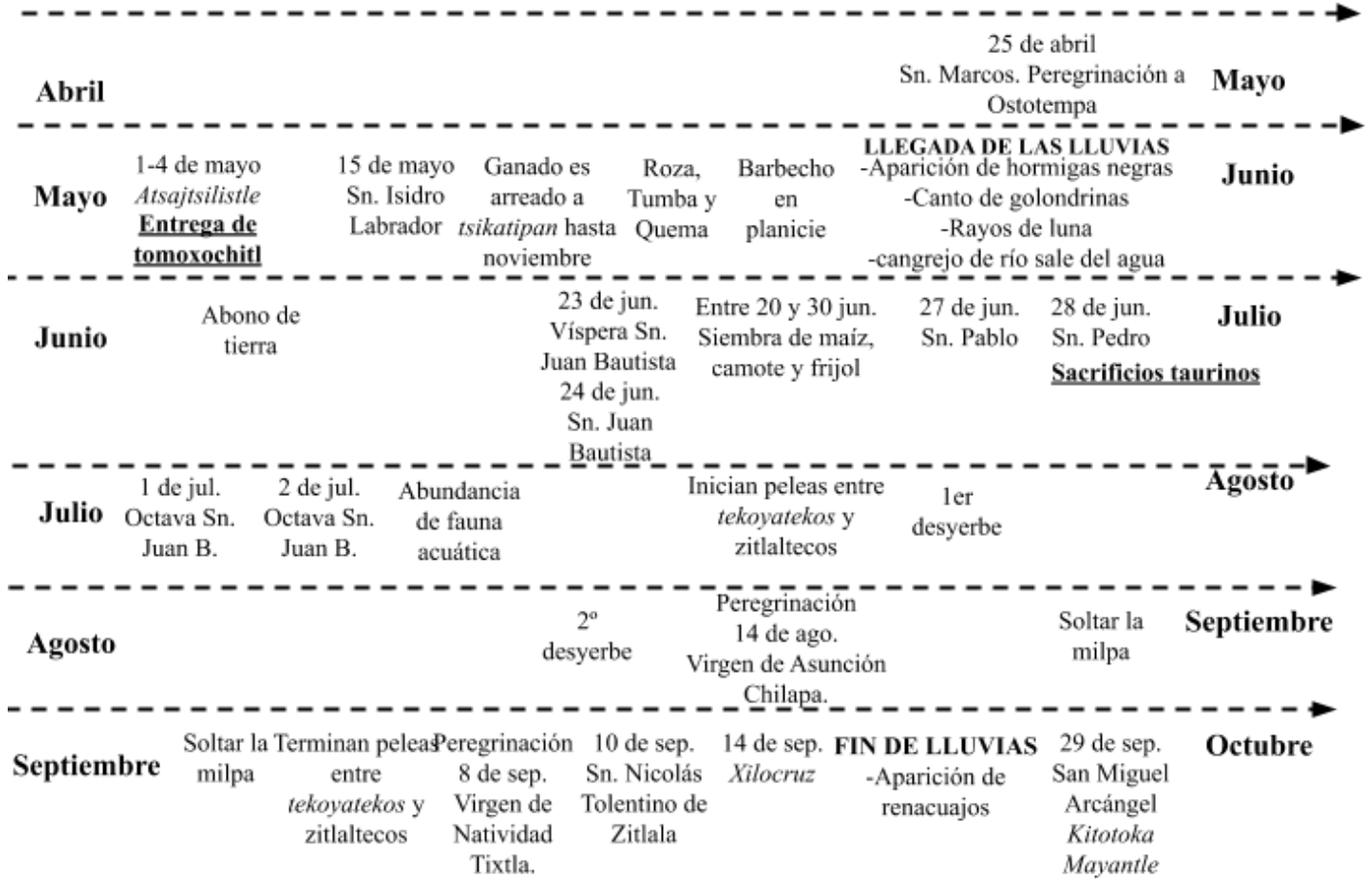


FIGURA 4.2. ACONTECIMIENTOS QUE COMPONEN LA TEMPORADA DE LLUVIAS.

Algunos jóvenes y comuneros siguen ofrendando algunos animales silvestres como tlacuaches, iguanas, ardillas o tuzas junto a las semillas de frijol y garbanzo dispuestas en los *petlakaltin*, pues ello implica que piden la cooperación de san Juan Bautista en la siguiente cosecha de maíz, y frijol y garbanzo por ser las más redituables comercialmente.

Como se ha visto en apartados previos, el 25 de abril, el comisario municipal o *tlayakanke*, sus ayudantes y los *tlatokanew* se preparan para la fiesta de *Atsajtsilistle* y llevan machetes, hachas y bules de agua para limpiar los caminos que llevan a *Krusko*. Desde las 6 de la mañana se comienzan a oficiar misas de bendición de las *xinaxtli* y posteriormente acuden a *Teyapan*, lugar al norte de Acatlán que

colinda con Zitlala, donde los comuneros llevan a cabo una ceremonia privada para bendecir las semillas.

Los gastos y trabajos de esta festividad se realizan entre el *tlayakanke*, los *tlatinew* y los *tlatokanew*, quienes se ayudan de las donaciones voluntarias de los habitantes. La organización y gastos para las actividades propiciatorias del *Atsajtsilistle* corren a cargo del *tlalpixke* y el resto de miembros que integran la comisaría de bienes comunales, en colaboración con comuneros voluntarios, la comitiva y los invitados del comisario.

Atsajtsilistle, nos dice Matías (op. cit.: 134), es en esencia *Yoltsajtsiliste* o un clamor por la vida. La petición de lluvia no es sólo colectiva, también se puede dar individualmente en la milpa y frente al altar familiar. Cuando como parte de las ceremonias se acude a los manantiales en los cerros, no sólo se pide que estos no se sequen, es decir, no sólo se pide por el miedo de los comuneros a que el pueblo y las milpas padezcan sed.

En estas fuentes de agua se forman las nubes y moran entidades acuáticas como los vientos, serpientes, sirenas, perros de agua y rayos, con quienes conviene establecer alianzas. Por ejemplo, se sabe que *ejekakiyawí* o la “lluvia con viento” es muy dañina para los cultivos, lo mismo que ocurre con *akokosamalotl*, el arcoiris, quien detiene la caída de lluvia (Neff, 1997).

Inmediatamente después de *Atsajtsilistle*, fiesta en que se pide a *Tlalli Nantli* (“Madre Tierra”) sus favores para fecundar las semillas y ésta se prepara para recibir las en sus profundidades, la yunta y el barbecho toman lugar hacia finales de mayo. Después del segundo barbecho entre finales de mayo y los primeros días de junio, se dejan pasar las primeras lloviznas para luego trazar nuevamente los surcos, en el caso de las tierras donde entra la yunta.

En el caso de las tierras de ladera, es en los mismos lapsos que se lleva a cabo la roza, la tumba y la quema para luego servirse del *witsoktle* en la labor de agujerear la tierra y sembrar maíz, frijol negro y calabaza de mayo a noviembre. Entre el 20 y el 30 de junio se comienza la siembra y seguido se hacen dos desyerbes: el primero se realiza en julio, a treinta o cuarenta días tras la germinación (*tochtlapowa*),

cuando ya mide 20 cm. aproximadamente y requiere la fuerza de burros y bueyes; el segundo se hace entre cincuenta y sesenta días después, cuando la caña alcanza el metro y las hojas se han vuelto amarillentas.

Una vez que los suelos han quedado húmedos por las primeras lluvias de la temporada, la siembra comienza a la par de las fiestas en honor a San Juan Bautista hacia finales de junio y los primeros días de julio, lo cual no es coincidencia, ya que San Juan Bautista es quien libera las lluvias y sus subordinadas son las nubes.

La procuración de la siembra del maíz es más evidente cuando previo a depositarla en la tierra, se humedece la *xinaxtli* durante una noche entera, pues se dice “le echan una mano”. Igualmente, el policultivo se muestra como una actividad procurativa que se explorará más adelante según el factor nutricional y el orden ontológico a los que responde, pero que de entrada encuentra su sentido en la protección y fortaleza que la calabaza y el frijol dan al maíz cuando crecen juntos.

En el caso del camote, por ejemplo, se come nacatamal de pollo y atole en las parcelas durante la siembra. Tras haberlo comido, se reutiliza la *totomochtli* (hoja de mazorca) para envolver un puño de tierra con los huesos restantes y hacer un tamal de tierra que se deposita en los surcos para alimentar al suelo y que haya buena cosecha. Además, es proscripción que, cuando se siembra camote, se coma frijol, de lo contrario el camote sale manchado y disminuye su calidad o deja de servir por completo.

Incluso la resiembra y el desyerbe son actividades procurativas, ya que buscan proteger al maíz de sus depredadores: la hormiga, el cuervo, el viento y las corrientes de agua. Matías (op. cit.: 170) nos habla de otra manera de alejar a los depredadores gracias al trabajo de los *ankoyomej*, primogénitos varones de dos familias que se desvisten a medianoche en medio de la parcela.

Uno de ellos junta la ropa de ambos y la dota de forma de animal; luego la arrastra con furia, mientras su compañero corre tras de él con varas y una reata como las que usan los *tlakololmej*, con ella azota al bulto y lo revuelca por todo el terreno. Esta estrategia sirve para alejar a entidades dañinas y si un perro observa este acontecimiento se aleja.

Durante este tiempo pueden darse resiembras de maíz por compensación después de la primera siembra, para disponer de elotes pasada la cosecha principal o resiembras totales, las cuales se efectúan en caso de ausencia o retraso de las lluvias, a que al researse el suelo las semillas dejan de servir. En ambos casos se sirven del *witsoktle* para suplir las que no germinaron o fueron arrancadas por hormigas y cuervos, con semillas de respaldo.

En temporada de lluvias también se da la recolección de frutos silvestres, como son la jícama de monte, que crece en terrenos calizos de los cerros, o el *kopalxokotl*, un pequeño fruto del árbol de copal semejante al nanche que da aporta un sabor muy dulce. También se recolecta el *tlalsoyatl* o “palma de tierra”, un fruto con aspecto de tubérculo, bastante popular durante septiembre y que se comercializa con motivo de la fiesta del patrón santo de Zitlala.

Al respecto, nos dice Ildelfonso Leonides (2018: 85) que la recolección de frutos y plantas silvestres es realizada por la población en condiciones económicas precarias, así como por sembradores que no cuentan con suficientes terrenos de labranza, ni animales para la yunta. Estos alimentos son consumidos usualmente después del 15 de agosto, día de la Asunción de la Santísima Virgen María, festividad de amplia importancia para la cabecera de Chilapa, pero coincidente con los tiempos propicios para la recolección.

Todos estos frutos son considerados golosinas, sin embargo la favorita entre los acatecos es el guamúchil, una vaina retorcida que es muy dulce cuando alcanza un color rojo intenso la cual se da hacia la última parte de la temporada de secas y en la transición hacia la temporada de lluvias en mayo, cuando el tamaño de la semilla suele crecer según la cantidad de precipitación pluvial.

Leonides (ibidem; 84) ha comentado que las semillas de guamúchil poseen un alto valor calórico capaz de paliar las necesidades energéticas de las actividades agrícolas de la temporada, así como el calor. Esta recursividad a alternativas para solventar los problemas de subalimentación se complementa con la recolección de quelites en las parcelas, entre las que se encuentran los *waukelites*, los *nonokiles* y los *itsmikiltl*.

Paralelamente, durante la temporada de lluvias, solían acontecer combates entre “*tekoyatekos*” y zitlaltecos. Estas peleas duraban todo el periodo de crecimiento del maíz y culminaban el domingo anterior al 10 de septiembre, día de San Nicolás Tolentino, patrón de Zitlala (Calles, 1994: 100). Estas peleas tomaban lugar en los sitios conocidos como *Tlachkoyawakan*, *Koloxtlan* y *Tlalintipan* (Matías, op. cit.: 172).

Tlachkoyawakan quiere decir “lugar ancho de juego”, aunque ahora se le conoce como *Tlachkawalo* o *Tlachkaballo*. En este lugar limítrofe entre ambas localidades se reúnen los pastores, quienes suelen extremar precauciones para no invadir las áreas de cultivo, por eso se arrea al ganado hacia los campos más retirados de las parcelas.

Durante su crecimiento, el maíz es tratado como un crío, se le cuida como a un hijo indefenso hasta principios de septiembre, cuando se “suelta la milpa” o *titlamakawa*, lo cual implica que la milpa al fin puede valerse por sí misma. En esta ocasión se preparan alimentos y se colocan al centro de la parcela con flores, velas, copal, se truenan cohetes y se hacen plegarias.

El alimento se deja en la parcela como ofrenda a los animales, en agradecimiento por haber respetado al maíz y como halago para mantenerlos fuera de la milpa hasta que maduren las mazorcas. Tras soltar la milpa, las festividades de *Xilocruz* o “Cruz de jilote” y de San Miguel Arcángel son celebraciones más pequeñas realizadas por las unidades domésticas con parcelas de cultivo, y se realizan con la finalidad tanto de proteger al maíz, como de agradecer a todas las entidades que contribuyen hasta ese momento.

Estas festividades son anteceditas por la fiesta patronal de San Nicolás Tolentino, donde, cuando menos en este poblado, el “tigre” vuelve a aparecer en escena para cerrar su participación en la fertilidad de la tierra y en la protección de la milpa. Septiembre es el mes más duro en la región, le llaman “septihambre” pues para esta época la escasez de alimento se hace presente.

Para esta fecha las milpas cargan los primeros elotes tiernos (fig. 4-a), que son los hijos de la mazorca. Así, el 14 de septiembre, se festeja *Xilocruz* ataviando las cañas de la milpa con pericón (fig. 4-b) y

cercando las parcelas con cadenas de *sempoalxochitl* (fig. 4-c), con el fin de proteger los jilotes de los animales silvestres, vientos, lluvia y escasez, pues el mes que viene es crucial para alcanzar su madurez.

La esposa del comunero sahuma con incienso o copal la parcela y al mediodía se truenan cohetes para saludar a los primeros jilotes. Se recurre al medio aéreo a través del humo del sahumador, el aroma del pericón, el tronido de los cohetes y el color de la flor para entablar comunicación con los jilotes y agradecer a san Juan, a la Santa Cruz y a los animales que colaboraron.

Los bueyes que trabajaron la yunta, las mulas y burros que cargaron las herramientas y el abono, los animales que contribuyeron al regresar el excedente de nutrientes al suelo y el perro del *tlatoka*, que cuida la milpa del hurto por parte de roedores y plagas, como de otros perros callejeros, zorros, mapaches, tejones y tuzas. Antes, se enterraba la cabeza de un perro muerto en una de las entradas de las parcelas, para que el perro vigilara durante las noches.

Antes de *Xilocruz* está proscrito tomar cualquier fruto de la milpa. En esta fecha se pide permiso a la milpa para tomar las primicias mediante una ceremonia en la cual se arrancan los elotes más tiernos, calabacitas y las brácteas anchas o *totomochtli*. Los jilotes y las calabacitas se cuecen y luego se disponen como *wentle* en el altar familiar, para los santos y los ancestros, quienes comen el olor y el vapor caliente de los alimentos, y solo cuando estos actores han terminado, la gente puede comer, en esta época se elabora un platillo de temporada conocido como *elotamalli* o tamales de elote.

Por la tarde, las esposas de los *tlatokanew* llevan la misma comida como *wentle* a la iglesia y la disponen ante la Virgen de Guadalupe, san Juan Bautista, Jesucristo y la Divina Providencia en chiquihuites que humean. Otros chiquihuites se llevan por último al camposanto, donde se coloca el incensario, se atavían las tumbas con *sempoalxochitl* y se ofrendan elotes, tamales y calabacitas al anochecer. De esta forma, los *tlatokanew* y sus familias acompañan a sus ancestros para cenar y una vez que estos han acabado, los difuntos comparten sus “sobras” o *tixwiya* con los niños.

Xilocruz es la primera celebración que involucra a los difuntos, a quienes se les agradece el trabajo de intercesión con la tierra, la vigilancia de las milpas, los nutrientes que sus cuerpos aportan al suelo y se les reconoce por la transmisión de sus saberes y energías a los vivos. Con los primeros jilotes se inaugura la temporada de agradecimiento por las lluvias y las primicias, así como la expulsión del hambre, llamada *kitotoka mayantle*, la cual toma lugar en la segunda ceremonia de las primicias el 29 de septiembre, día de San Miguel Arcángel, como el santo que venció al hambre, la sed, la infertilidad y la escasez.

Finalmente, la cosecha del maíz o *iswatekis* comienza desde mediados de octubre, cuando se quitan las hojas secas y se quiebra la punta de la espiga. Para finales de octubre, los elotes están macizos y en proceso de maduración, por lo cual los sembradores cortan la espiga de las plantas y las exponen al sol para que este las seque y en los primeros días de noviembre se arrancan las mazorcas con todo y brácteas.

Simultáneamente toma lugar la tercera y última festividad de agradecimiento o *teilnamikelistle*, entre el 31 de octubre y el 2 de noviembre, días de Todos Santos y de Fieles Difuntos. Con ello comienza oficialmente la temporada de secas o *tonalko*. Tras la cosecha casi a finales de octubre y entre noviembre y enero se realiza el desgrane y con ello la separación de mazorcas, entre las cuales los *tlatokanew* reconocen entre varios tipos de mazorcas según sus formas

El maíz es clasificado de la siguiente manera (ibidem: 30):

- *Sinantle*: la mazorca madre de todos los sembradores. Se trata de una mazorca que contiene a su vez mazorcas más pequeñas.
- *Sinkonetl*: una mazorca pequeña, que es una bebé. Esta mazorca nace de la *Sinantle*.
- *Sinkuate*: mazorcas gemelas, nacen juntas de una espiga o de una *Sinantle*.
- *Sinkoatl*: una mazorca con forma de serpiente, esta se cuelga en las fachadas de las casas para proteger los hogares y evitar la entrada del mal.
- *Sinkrostin*: se trata de un racimo de tres mazorcas que forman una cruz de milpa.
- *Sinweweyek*: mazorcas de gran tamaño.

- *Sinmetlatl*: posee forma de metate, se le debe desgranar y consumir cuanto antes sin que se mezcle con los otros maíces, pues de hacerlo el *sinmetlatl* molerá las semillas y el maíz escaseará pronto.

Actualmente el maíz se guarda en toneles de metal, lo que ha aumentado el tiempo de conservación del grano y ha disminuido la incidencia de las ratas. El costo de esta innovación técnica, ha sido el casi completo abandono de hacer una ceremonia de procuración con el fin de proteger el maíz desgranado de las plagas, en el cual se ofrendaban cadenas de sempoalxochitl, copal, velas y alimentos.

En diciembre, se procede nuevamente a la *tlaoya* o desgrane completo de forma manual en oloteras y se divide según su uso: alimento de la unidad familiar, alimento animal, semilla y venta parcial. El rastrojo y los olotes se juntan en montones y se vuelve forraje para los animales.

A modo que vemos cómo las prácticas acatecas en relación al trabajo de la milpa implican ritualizaciones, trato con entidades de naturalezas múltiples y especialmente, una serie de actos procurativos sobre el maíz. Encontramos así algo como un *habitus* en torno al maíz, que va más allá del consumo, pues lo sitúa en el centro del cosmos, pues a partir de él podemos hablar de un campo de conocimiento comunitario *estructurado* y *estructurante* de subcampos prácticos, los cuales condicionan los sistemas diferenciales de esquemas generadores del gusto y de los estilos de vida disponibles en la comunidad.

El gusto por el maíz, es decir, el gusto por su sabor, por los platillos derivados de él y de la mixtura de una gama de ingredientes, son directamente proporcionales al gusto y la devoción por la siembra, por las celebraciones del santoral católico interrelacionadas con la siembra y la cosecha. El gusto por el maíz va de la apropiación material y/o simbólica de un estilo de vida y de una hexis corporal (Bourdieu, 2006).

No sólo eso, sino que el gusto por el maíz detona y dispone relaciones de poder con otras entidades del cosmos, como los vientos, la lluvia, la tierra, el fuego, los cerros, etc. Por tanto, considero que la gastro-política dispuesta por el maíz en el centro de la ecuación es de índole cosmopolítico. Una

cosmopolítica involucra a una lista casi ilimitada de de colectividades mixtas de animales, plantas, microorganismos, minerales, entidades químicas, geológicas, atmosféricas, astronómicas y artefactuales, no sólo a agentes de la especie sapiens (Duchesne, 2015: 274).

Investigadores como Marisol De la Cadena (2010: 336), han llevado esta perspectiva a su aplicación antropológica en su trabajo sobre Los Andes⁹⁹. Las relaciones políticas de los pueblos andinos han excedido el raciocinio del qué-hacer político instituido por el Estado y legitimado por el razonamiento científico, pues ha implicado un desafío conceptual a la hora de pensar en los "seres de la tierra" representados en la esfera política, con todo y su potencial disruptivo.

Dicha disrupción de fuerzas y prácticas vernáculas posee el potencial de modificar los regímenes conceptuales del hacer y el ver, al alterar los antagonismos hegemónicos tradicionales mediante el reclamo a la exclusión y la ilegitimación histórica por parte de las instituciones estatales y las disciplinas científicas¹⁰⁰.

Por lo tanto, encontramos un amplio esquema que abarca disposiciones tanto prácticas, que involucran la socialización directa con estas otras entidades, entre las que incluimos al maíz, que son claves para modelar la subjetividad vivenciada y consolidar disposiciones mentales. A tal conceptualización propongo denominarla esquema de hacer^{es/se}, en cuanto que implica la realización de actividades que buscan dar sentido y construirse desde el trabajo diario, en una forma de acumulación de *yolistle* (vida corazonada, socioafectiva), durante *nemilistle* (vida recorrida, andada).

⁹⁹ De la Cadena ha hecho hincapié en la forma como las prácticas religiosas andinas se han visto dislocadas de lo espiritual y han tomado su lugar en el escenario político de Ecuador, con la inclusión de los derechos de la Pachamama en la constitución. Otro trabajo destacable es el de María Julieta Lambert, quien narra el papel de las deidades *kaka yarixi*, en la defensa de Wirikuta, el territorio ancestral del pueblo *wixárika*, ante la amenaza de explotación minera. Como ha señalado la investigadora, el problema está en desestimar la participación de agencias "humanas" y "no-humanas" por considerarlas creencias, metáforas y símbolos, cuando evidentemente poseen un lugar fundamental en la contienda política, al ser también sujetos derechohabientes e interlocutores (Lambert, 2014: 4-7).

¹⁰⁰ Paralelamente a la cosmopolítica, la cosmohistoria ha surgido como cuestionamiento a las certidumbres respecto a la naturaleza lineal del tiempo y la separación absoluta entre pasado y presente, al tiempo de reconocer la existencia de realidades plurales afincadas en diversas historicidades –en especial, las de los pueblos indígenas–, configuraciones del espacio, el tiempo, de los agentes históricos y sus propios regímenes de verdad, los cuales interactúan, dialogan, negocian y entran en conflicto con las historias occidentales (Navarrete, 2016b). De esta forma, la propuesta cosmohistórica implica evitar relegar las historias de los pueblos a las categorías de "mito", "leyenda" u "oralidad", así como a confrontarnos con nuestra propia manera de producir y reproducir regímenes de verdad (histórica, científica, nacional, religiosa...). A través de un ejemplo retomado de Michael Taussig (1993) sobre la apreciación de un chamán ingano en torno a las ruinas Machu Picchu, Navarrete ha considerado que muchas de estas historicidades han surgido en orden de escapar de la historia impuesta, de defenderse de la dominación, de recordar los latigazos en el cuerpo y liberarse de identidades étnicas construidas, las cuales se han afincado sobre dolor, el trabajo forzado y las muertes, de las que los pueblos han generado y continúan generando las condiciones de posibilidad para darse/recobrar su voz (Navarrete, 2016a: 19).

4.1.2. *Tonakayo/Tonakayotl*: la transmutación del maíz

Como se puede apreciar, los sistemas de cultivo de temporal se rigen por tal disposición eco-cosmológica, en la cual acompañan el ciclo de resurrección del maíz desde la siembra, el acto de soltar la milpa y la llegada de los primeros jilotes, hasta su muerte, que comienza en la cosecha de los primeros elotes, la *tlaoya* del maíz maduro y el almacenamiento de los granos que comienzan a secarse.

Un segundo proceso de muerte y resurrección acontece en la transformación del alimento en comida, es decir, cuando se transforma en tortilla. Se busca entender que la diferencia entre alimento y comida no es —únicamente— de orden utilitario, ni tampoco un simple sustento, sino que el sentido práctico de utilidad asignado a la alimentación, no es más que el síntoma de una compleja sistematización ideológica, dado que comporta dimensiones imaginarias, simbólicas y sociales: nos nutrimos al absorber nutrimentos, pero también incorporamos su dimensión imaginaria (Fischler, 1995: 16), o sea, la comida es una herramienta para expresar la simbología social (Douglas, 1972; 1982: 82).

De acuerdo con Lévi-Strauss, la cocina es la actividad que media — y constituye— lo humano como intersección entre la naturaleza (lo crudo y lo podrido) y la cultura (lo cocido). Por ello entenderemos como alimento un estado bruto de la materia nutricional, que se sitúa en dicha interfase y se opone a lo no elaborado gracias a la acción de la mano, la máquina manual y el fuego: el polo de la comida.

Este autor esquematizó dicha “triada culinaria” [1968 (1965)] para expresar que detrás de los modos de cocinar, existe un sistema que pondera un campo semántico triangulado consistente en estas tres categorías, materializadas en estados en los que un alimento se puede consumir (Fig. 4.3).

De modo que la cocina se afina en la cocción, o en otras palabras, en la transformación de lo crudo por medio del calentamiento producido por el fogón, cuya centralidad es fundamental para la construcción del espacio doméstico (Barfield, 2000: 117); por tanto, se entiende que la cocina desempeña simultáneamente funciones biológicas y nutricionales al volver más digerible el alimento y alterar su composición química (Armelagos, 2003: 116), además de funciones sociales.

La existencia de la cocina requirió de la invención de la alfarería y la domesticación del fuego, pues sólo el homo sapiens es capaz de encender y usar el fuego para “hacer cocina” [Montanari, 2006: 31]. Como la comida, el barro de alfarería también se coce, nos dice Lévi-Strauss (1986: 19), e involucra para las sociedades amerindias un combate entre lo celeste y el mundo subterráneo o el mundo del agua, análogo al combate cósmico por el fogón de la cocina. Así, por ejemplo, podemos reconocer en las actuales sociedades mesoamericanas, la pervivencia de tal lucha en el recorrido del sol durante el día y el ascenso de la noche.

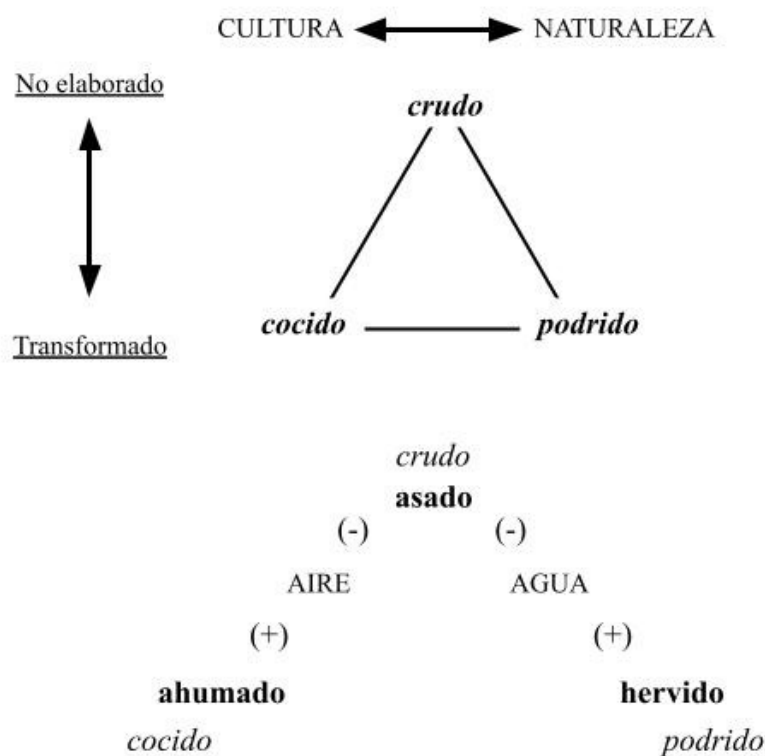


FIGURA 4.3. “TRIÁNGULO CULINARIO” PROPUESTO POR LÉVI-STRAUSS

El maíz no se come crudo, sin embargo antes de que pueda convertirse en tortilla, debe atravesar varios procesos, el primero de ellos es la nixtamalización. El maíz desgranado se deposita en una olla específica para esta tarea, se le añade agua, cal y sal y se cocina durante casi una hora hasta su

ebullición. Posteriormente se deja enfriar; luego de esto es lavado varias veces para eliminar el pericarpio y la cal.

Este proceso alcaliniza la cocción y libera la niacina en orden de que el maíz sea nutritivo, pues mejora la utilización de la proteína y aumenta la fibra dietética soluble, así sólo se pierde la fibra del pericarpio¹⁰¹. De tal manera que en la nixtamalización encontramos técnicas diversas: desgranado, lavado, hervido, adicionado de sal y cal, y finalmente triturado.

Dado que el maíz tiene cualidades humanas e incluso se le suele tratar como a un hijo, entendemos que en el proceso de hervor y trituración, vuelve a morir. Una vez hecho masa, ésta es tomada por la mano de la mujer, quien la deposita en el comal y le hace renacer en tortilla. Vemos así una transformación de su fisicalidad y luego una *transmutación* de su interioridad, pues justo el proceso culinario hace que el maíz libere sus atributos químico-anímicos.

Pensemos en un platillo de elaboración más compleja como el pozole. Se trata de maíz pozolero cocido con carne de puerco, espinazo y codillo. Cabe recordarse que el puerco, como el pollo o el guajolote, suele ser alimentado con maíz de calidad inferior, esto porque, de manera muy similar a lo explicado por Rappaport (1987: 8) respecto a la dieta del clan tsembaga en Papúa Nueva Guinea y por Sandstrom (2012: 216) en el caso de los nahuas de Amatlán, los animales convierten el grano más marginal en proteínas de primera calidad.

No hay que perder de vista que las semillas de maíz están “corazonadas” por el trabajo del *tlatoka*, se encuentran imbuidas por su *chikawajle*, y cuando las mujeres comparten el grano con los animales del corral, estos quedan a su vez “corazonados”, pues en la deglución incorporan metabólicamente el *chikawajle* tanto del *tlatoka*, como de su esposa, a sí mismos.

¹⁰¹ El grano de maíz posee una cubierta seminal (87% de fibra cruda aproximadamente), por lo que los nutrientes que aporta provienen del endospermo, que se compone de 87% de almidón, 8% de proteína y grasas crudas. El resto de nutrientes provienen del germen, compuesto el 33% por grasas crudas, 20% por proteínas, minerales (manganeso, fósforo, potasio, magnesio y zinc), vitaminas A, B y E, y aminoácidos (lisina y triptófano). Estos nutrientes se liberan gracias al hervimiento con cal, por lo cual la transformación química y física aportan el mayor valor nutricional (Bressani, 1995).

Por tanto, las proteínas derivadas de la carne de cerdo hervida con el maíz, también se hallan “corazonadas” y suponen una fuente muy potente de energía, de ello que Marvin Harris (1992: 48) haya deducido que “el clímax del amor a los cerdos, es la incorporación de la carne de cerdo a la carne del anfitrión humano y del espíritu del cerdo al espíritu de los antepasados.”

De esta manera, la carga de energía hallada en el *chikawajle* es absorbida en la ingesta. Entre los pobladores de la región del Alto Balsas, “el equivalente más cercano para fuerza en la lengua nahua es *chicahualiztli* y se usan como sinónimos. En realidad, fuerza y *chicahualiztli* se refieren a la energía vital combinada con la fortaleza física y espiritual que los humanos requieren para enfrentar las exigencias de la vida. Por eso para los nahuas los objetos contienen la fuerza de las personas que los producen.” (Good, 2005: 97)

Como apunta Good, la fuerza requiere de un soporte físico a través del cual se pueda circular, de tal manera que se imbuye en cualquier materialidad que se vaya a donar o prestar, sea en la modalidad de *tekitl* (trabajo) o de *tekipanowa* (ayuda).

Al dimensionar la composición anímica del *wentle* ofrendado a las entidades cósmicas, se habla de la energía que se le imbuye a dicha materialidad. Es así que *chikawalistle* establece un campo relacional entre la fuerza y aquello que se circula, independientemente del tipo de modalidad concreta estipulada por el régimen socio-cósmológico. El mismo principio opera en la ingesta, aunque el proceso de asimilación del *chikawajle* es distinto.

Sugerimos por tanto la hipótesis de, que tanto el maíz, como los hombres, poseen una interioridad anímica donde se almacena la energía, pero necesitan el calor para poder liberar dicha energía y transformarla en la fuerza a emplear para realizar su respectivo *tekitl*. Este proceso de **transmutación** requiere de catalizadores para acelerar la reacción entre ambas interioridades y la comida no es sino el conductor de dicha energía.

En su trabajo sobre las concepciones corporales de los antiguos nahuas y otros pueblos mesoamericanos, López Austin (1989) se encargó de distinguir entre centros anímicos y entidades anímicas:

“Un centro anímico puede definirse como la parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales, y en la que se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de las funciones psíquicas. (...) La energía anímica [la entidad anímica] que se supone reside en los centros anímicos es frecuentemente concebida como una **unidad estructurada con capacidad de independencia**, en ciertas condiciones, **del sitio orgánico en el que se le ubica**. Esto hace que deba distinguirse entre el concepto de asiento normal de la fuerza, y el de la unidad estructurada de esta fuerza, constituida en entidad independiente.” (ibidem: 197)¹⁰²

De esta manera, de acuerdo a la sociedad, cada entidad anímica posee distintos atributos o asociaciones que pueden corresponder o no a un órgano particular o centro anímico donde se asientan; pueden ser singulares o plurales dentro de un organismo, contener energía anímica o hacerla fluir, hallarse diferenciados y jerarquizados por funciones, ser materiales o inmateriales, divisibles o indivisibles del organismo, perecederas o inmortales (ibidem: 198).

Es así que este autor encuentra tres entidades anímicas: *ihiyotl*, vinculado al “aliento” y situado en el hígado; *tonalli*, vinculado al “calor vital” y al destino, el cual se concentra en la cabeza y se distribuía por todo el cuerpo; y *teyolia*, albergado en el corazón o “vividor” (ibidem: 363).

Entre los acatecos encontramos sus respectivas correspondencias en el *ijyo* o “aliento”, *anima* o “corazón” y *tonal* o “sombra del alma”. El *ijyo* equivale al vaho, es decir, es una emanación húmeda del cuerpo, que bien puede ser fresca y cálida al mismo tiempo; *anima* equivale a alma, la cual subyace al músculo cardíaco o *yolojtle*. La distinción conceptual entre uno y otro es afectiva, por ello cuando alguien está triste o dolido dicen “*no animatsin nes kokowa*” o “mi corazoncito me duele”.

Esto concuerda con la diferencia referida previamente entre centro anímico y entidad anímica. Todas las relaciones socioafectivas dispuestas por *tekiltl* y *tekipanowa* generan *chikawajle*, y este a su vez se

102 Las negritas y los corchetes son míos.

almacena en el corazón de la persona. Por ello, el principio de *yolistle* se encarga de administrar la acumulación de calor socioafectivo almacenado y generado por las relaciones de intercambio y donación.

Por su parte, *tonal* se distingue de *akawilyotl* en tanto que la primera es una sombra del tipo anímico, y la otra es del tipo físico, pues es la resultante de la proyección de la luz sobre la corporeidad física; el *tonal* es entonces un tipo de energía vital calórica que, junto al corazón, contribuye al flujo de *chikawajle*, pero este calor aumenta el rendimiento anímico, social y físico de la persona.

Cuando se consume el alimento, la relación socioafectiva con el cosmos se incorpora al torrente sanguíneo mediante el metabolismo, de allí que pueda emanar en forma de *itonijle* (“sudor”), *estle* (“sangre”) y *okichxinachyotl* (“semen”). El semen transporta *xiteyojle* (“semilla del testículo”), palabra que encuentra su raíz etimológica en *teyojle* o corazón; es decir, lo que el hombre aporta a la fecundidad es la semilla corazonada, se establece así una secuencia homológica entre el varón y la semilla del maíz. Esta homología se completa al analizar el doble significado de *okichxinachyotl*, que también quiere decir polen.

Tales elementos podemos analizarlas según la lectura de Philippe Descola, para quien la interioridad consiste en la creencia de que un ser posee características internas o inmanentes de las cuales se origina su fuente compositiva. Los generalismos de la mente, el alma y la consciencia que son traducidos a “intencionalidad”, “subjetividad”, “reflexividad”, sentimientos, la habilidad de expresarse, de soñar, así como el aliento y la energía vital que animan al cuerpo, provienen de una condición ontológica de interioridad y se detectan por sus efectos sobre la identidad y algunas formas de comportamiento físico.

Esto ocurre de forma semejante, aunque no igual, entre los pueblos amerindios de la amazonia, para quienes el cuerpo no es una fisiología o una anatomía, se construye desde adentro. Es así que lo físico del “cuerpo” no es sino una forma para clasificar especies dentro de un esquema de práctica, pues lo que hace humano al cuerpo es la subjetividad contenida.

Como el mismo autor ha explicado en otro texto:

“Los animales son gente, o se ven como personas. Tal concepción está casi siempre asociada a la idea de que la forma manifiesta de cada especie es un envoltorio (una “ropa”) que esconde una forma interna humana, normalmente visible apenas a los ojos de la propia especie o de ciertos seres transespecíficos, como los chamanes. Esa forma interna es el espíritu del animal: una intencionalidad o subjetividad formalmente idéntica a la conciencia humana, materializable, digamos así, en un esquema corporal humano oculto sobre la máscara animal” (Viveiros, 2010: 351)

En orden de ampliar la explicación, la noción de *kwere* (cuerpo) para los Wari, involucra una construcción continua fabricada a través de la alimentación, el intercambio de sustancias (sudor, semen, fluidos vaginales) compartidas por hombres y mujeres, la memorias y afectos. Además, no sólo los *homo sapiens* poseen *kwere*, también las piedras, el agua y el viento lo poseen (Vilaça, 2005: 449).

De tal forma que como se puede apreciar, pareciera que la continuidad apreciada entre el maíz y el hombre acateco es de consustancialidad, de allí que la palabra náhuatl *tonakayotl*, se defina como “maíz”, mientras que *tonakayo* se traduzca como “nuestra carne”¹⁰³. De esta idea, Sandstrom (ibidem: 128, 247) confirma que el maíz es una necesidad absoluta de la vida, pues cuando los nahuas expresan “el maíz es nuestra sangre”, el significado literal de dicha metáfora implica que se trata de su comida más importante. Es el maíz el que brinda la humanidad al hombre.

4.2. El recuerdo de los difuntos

Como se mencionó en el capítulo anterior, Palemón (2015) plantea que la noción de *ilfinemilistle tekil* sintetiza el cúmulo de actividades ceremoniales, formas rituales, cargos implicados y disposiciones económicas destinadas al ofrecimiento.

De acuerdo con este investigador, *ilfinemilistle* involucra *wenchiwalistle* o “cumplir las mandas”, que es fundamentalmente elaborar y llevar cosas a los seres supremos o donarles *wentle* u “ofrenda”, para posteriormente extender los regalos en un altar (*tlamanaj*). La dimensión estrictamente material de este acto se expresa como *tlamanilistle*, noción que significa “ofrendar a dios y a los santos”.

¹⁰³ Al respecto, Gabriel Kruell menciona que “*tonacayo* se debe traducir como “nuestra carne”, dado que presenta el prefijo posesivo to- y perdió el sufijo absoluto -tl, mientras *tonacayotl* corresponde a la idea de “sustento”. También hay que mencionar que aunque los dos conceptos están estrechamente relacionados en la cosmología náhuatl, *tonacayo* procede de la raíz naca- (carne), mientras que *tonacayotl* del verbo tona (calentar, producir calor).” (Kruell, 20 de abril de 2021, comunicación personal)

También se aludió el término *ilfinemilistle tekiyototatajtsiwan* como condición que reúne a todos los cargueros y todas las cargas, según la modalidad de los trabajos de socialización. Esta noción aglutina la obligación de festejar *Atsajtsilistle*, la celebración de san Juan Bautista por ser el patrón de Acatlán, y finalmente *Teilnamikelishte*¹⁰⁴ o “actividad de recordar a los difuntos”, es decir, las festividades de Todos santos y Fieles difuntos, las cuales trataremos aquí para ilustrar cómo funciona el campo relacional de *chikawalistle*.

Teilnamikelistle es también reencuentro con los ancestros, quienes regresan de *tlatsintlan*, lugar donde moran. El cosmos acateco se divide en *tlaltipaktle* o “tierra”, *ilwikak* o “cielo” y *tlatsintlan* o “dentro de la tierra”. En *ilwikak* se encuentran las estrellas, la luna y el sol; este último brinda el calor necesario para la subsistencia sobre *tlaltipaktle*, espacio compuesto por el centro de la localidad, las milpas, el camposanto, la iglesia, los senderos, manantiales y fuentes de agua de los cerros, especialmente *Weyetepetl*, donde se colocan las tres cruces a las que se les celebra durante *Atsajtsilistle*.

Finalmente, *tlatsintlan* o “mundo subterráneo”, se conecta con la superficie a través de los manantiales, los cuales son resguardados por los ahuehuetes y los *achichimej*, perros que viven en las profundidades donde se forman las nubes y los aires; las grutas, cuevillas y agujeros donde habitan algunos animales y entidades como *kosemalotl* o el arcoíris, una gran serpiente de calor que bloquea las lluvias (Neff 1994 y 1997).

Como se ha mencionado, también es el hogar donde viven los ancestros. Don Silverio, un *tlatoka* de 90 años, relató que un día mientras trabajaba en su milpa, escuchó un golpeteo muy fuerte proveniente del suelo. Del asombro se hincó en el suelo y pegó el oído a la tierra, y escuchó nuevamente como si tocaran varias veces una puerta debajo de la superficie.

Aunque el hombre no detalló sobre quién yace bajo la superficie, y los pobladores mayores expresan no saber exactamente dónde está el mundo de los difuntos, es consenso que los cuerpos son depositados

¹⁰⁴ Se le dice *teilnamikilo* al acto de recordar a los difuntos.

bajo tierra y durante *xopantla*, interceden por ellos con *Tlalli Nantli* (“Madre Tierra”) para que haya buena cosecha.

Teilnamikelistle parte de un primer *wentle* de índole funerario a la muerte (*mikelistle*) de alguien, el cual encuentro que puede darse en dos modalidades. La primera de ellas toma lugar cuando recién se va a enterrar al occiso y se les carga hacia el camposanto (*mikatlakechpanowa*):

“Les mandan a hacer huaraches a su medida y los entierran con estos puestos. Cuando pasan a la otra vida andan con ellos para que esa persona camine al lugar a donde va. Además, se les pone dentro del ataúd un pan, un bolillo, no pan dulce, y una mazorca o una tortilla, junto con una jícara de coco o de bule” —comentó Keto, un joven con quien pude platicar continuamente.

Al preguntar la razón de estos objetos dentro del ataúd, doña Concha (50 años), una panadera del pueblo, me explicó que...

“...cuando van a ese lugar, los espera un perro que les pide comida, entonces le tienen que dar el pan, porque si no, no los deja pasar ¿sí? Y luego siguen caminando y encuentran un ave que no los deja pasar y les pide comida, por eso la mazorca, para que la coma el pájaro. Los huaraches se hacen de cuero, a la medida del muertito, esto es para que no se canse al caminar allá, que no ande descalzo. Y la jícara es para que no tenga sed, así puede beber en su camino”.

En la primera modalidad de este *wentle* se procura que el fallecido tenga un tránsito seguro hacia el inframundo, involucra una actividad de cuidado. La segunda modalidad implica que los vecinos y amigos del occiso tienen la obligación moral (*tekitl*) de dar *wentle* a la familia. Para esto, se donan grandes chiquihuites con pan y tamales dedicados a cada miembro familiar directo y en segundo grado durante el novenario, hasta el levantamiento de la cruz.

Temprano por la mañana nos reunimos en casa de Doña Ruth, desde donde partimos en comitiva en dirección hacia la casa de la familia de “Botas”, un amigo de los hijos de la señora; en el trayecto, las mujeres se fueron en la vanguardia con sus chiquihuites repletos de pan (hay quien, en caso de tener, también lleva mazorcas), mientras los hombres íbamos en la retaguardia cargando los clásicos morrales

de *ixtle* decorados con figuras zoomorfas multicolor, en los cuales metimos botellas de mezcal y refresco.

Tras caminar varios minutos arribamos al domicilio de la familia del occiso, donde habían varias mesas dispuestas en la calle, en las que sus parientes aguardaban a que dieran comienzo los rezos; ellos nos recibieron contentos y nos invitaron a entrar. Mientras el convite posterior estuvo organizado principalmente por los varones de la familia, el espacio dispuesto para los rezos estuvo orquestado por las mujeres solamente, aunque la labor de rezar sea llevada a cabo de manera mixta.

Al interior de la casa se encontraba el altar familiar y sobre este yacía una cruz ataviada con *sempoalxochitl* que adornaba una caja, grandes floreros con gladiolas y crisantemos, así como los chiquihuites donados, estampas y reproducciones de Jesucristo, san Miguel Arcángel, san Juan Bautista, Santiago Apóstol y la Virgen de Guadalupe.

El rosario dio inicio y ante el ataúd se encontraban hincados los padrinos, “Chiquillo” y “Rugrats”, en reverencia a las imágenes dispuestas y encima del altar, se hallaban una cruz de crisantemos y una caja forrada de azul donde al término del rosario almacenaron la cruz de cal. Al terminar el rosario y previo al Levantamiento de la Cruz, salimos a la calle a comer pozole auspiciado por la familia de “Botas” y para acompañar el plato, señoras y señores repartieron agua, refresco, cerveza, mezcal curado de manzana, tamarindo y blanco.

En la comilona, el ambiente fue más festivo a la manera de alegrarse por la vida de alguien y su regreso a la tierra. El levantamiento de la Cruz hacia el camposanto tuvo lugar casi al mediodía. “Rugrats” cargó la cruz floreada para ir a depositarla a la tumba, mientras “Chiquillo” llevó la caja con la cruz de cal.

Una vez en el camposanto, el padre de “Botas” comenzó a remover la tierra de la tumba de su hijo y luego fue ayudado por otro hombre. Las mujeres comenzaron a llorar, sin poder contener la tristeza de la pérdida. Luego dejaron unos chiquihuites de pan en la tumba como *wentle* para el difunto. Se repartió mezcal y refresco entre los asistentes, aunque la preferencia de la mayoría fue mezcal.

“Rugrats” y “Chiquillo” pusieron encima del féretro la caja con la cruz de cal y la cruz floreada. El padre se acercó llorando, y al tiempo de derramar lágrimas sobre el casco del féretro, también derramó un sus manos mezcal y lo salpicó sobre este.

Estas modalidades del *wentle* fúnebre se anclan con el que se ofrece de manera colectiva en *Teilnamikelistle*, los días 31 de octubre y 1 y 2 de noviembre. Al mediodía de la primera jornada de festejos tronaron los cohetes en el cielo uno tras otro durante una hora aproximadamente: —“¡ya vienen bajando...!”— Gritaron los niños de la casa contigua —“¡...Los *angelitos* están bajando!”—. Las señoras y los menores salieron momentos antes de las doce con chiquihuites, canastas y cubetas llenos de pétalos de *sempoalxochitl*, mismos que regaron sobre el pavimento y la terracería de toda la localidad (fig. 4-c).

Estos senderos floreados se disponen desde la mitad de las calles, hasta la mesa donde se ubica su santoral y sobre unos petates que tienden en el suelo, donde se extienden los depósitos rituales, justo a la entrada de los hogares (fig. 4-d). Simultáneamente, pude observar que las señoras sahumaron con copal cada rincón del espacio habitacional de la localidad mientras transcurre el repicar de las doce campanadas, sonido que anuncia la llegada de estas entidades.

Así, la gente de los barrios de San Isidro, *Kolosapan*, *Achipikon* y *Xaltsintlen*, recorre los alrededores para celebrar la presencia de sus familiares y si algo ha faltado, aprovechan para comprarlo en el mercado de la plazuela; allí se comercia maíz, frijol, calabaza, chiles criollos, cebolla morada, camote, pollo de crianza local, huevo, garbanzo, hortalizas, guaje, jitomate, pepita de calabaza, chile ancho, flores de diversas especies, tomatillo, “almas de azúcar” y cuatete, un pescado de agua dulce desecado que es traído por los comerciantes de la Costa Chica (figs. 4-e, 4-f, 4-g, 4-h, 4-i, 4-j y 4-k).

Preocupados no sólo por la continuidad de las tradiciones, existe un temor mucho más latente entre los migrantes de primera y segunda generación que sus hijos y las generaciones actuales nieguen a sus muertos o que olviden los vínculos tan potentes del parentesco, al igual que las formas de honrar a los antepasados. Por ello, no ponen *wentle* en sus lugares de residencia por considerar que carecen de validez, de tal forma que arriban el día 31 y atienden a la plazuela a adquirir los productos para los

depósitos rituales, luego se dividen el trabajo por género con sus familiares asentados en Acatlán (Leonides, 2018: 130, 138).

A la entrada de las casas, en los petates o mesas extendidos frente a los altares domésticos, disponen *atamaltin* (tamales “de agua”) y *etamaltin* (tamales de frijol). Algunos petates son cubiertos con hule para evitar que la cera de las velas y veladoras se derrita encima de ellos, o que ocasione un accidente.

Junto a los tamales y las veladoras, se dispone atole blanco o atole dulce en jarritos de barro, cubetas o floreros con *sempoalxochitl* y *koachikiltzin* o “flores de terciopelo”, morrales de *ixtle* con pan y mazorcas viejas, chiquihuites con fruta, vasos con agua y piezas de pan dulce llamadas “almas de azúcar”, las cuales varían en tamaño y forma, que pueden medir hasta medio metro; se les dan formas zoomorfas o antropomorfas, contorneadas con azúcar teñida de rosa (fig. 4-1).

Este día es sumamente importante que la comida no contenga picante, pues al estar dedicada a las almas de los difuntos más pequeños, puede resultarles irritante. Este *wentle* es modesto, la cantidad de depósitos está en función de los niños difuntos esperados, o como reserva para los que, al llegar, no encuentran alimento.

La comida debe permanecer lo más caliente posible entre las 12 y las 4 de la tarde, hora en que los “angelitos”, han terminado de comer y las familias se sientan a la mesa, pues se hace suficiente comida para difuntos y vivos. Se le denomina *poktoyoloatsin* al alma de la comida, a su emanación en tanto olor cálido, penetrante y vaporoso que despide el platillo consumido por parte de los difuntos (Leonides, 2018: 129), al igual que de cualquier otra entidad incorpórea o con corporeidad difusa.

Poktoyoloatsin se entiende como la transmutación ontofísica de la fuerza (*chikawajle*) producida por el amor y el respeto inherentes al tipo de relación social humana (*yolistle*), establecida por la compartición del trabajo obtenido (*tekitl*). Es también, en términos de una fenomenología cósmica, el puente comunicante y trascendental entre *nemilistle*, el andar de los vivos y la cooperación colectiva durante todo el proceso vital, y *mikelistle*, el andar incorpóreo de los difuntos en colectividad y la colaboración con los vivos hasta el momento en que puedan renacer como semillas.

En la tarde noche, las señoras elaboran los “nacatamales” (fig. 4-m) —cuya etimología viene de *tonakatl* o “carne” y *tamajle* o “tamal”— para el día siguiente y a diferencia de los tamales de frijol, cuya consistencia es masuda, estos consisten en cápsulas de masa cóncavas que contienen carne de guajolote, pollo o cerdo en mole, un tipo de adobo bastante picoso elaborado con chile guajillo, cacahuete, almendra, tostada, tortilla y canela; al interior de la masa, la carne se cuece sin quedar seca, una virtud de la cocción al vapor.

Una vez cocinados los nacatamales, la madrugada del 1 de noviembre, las señoras prenden el fogón en la zona de traspatio y disponen la olla para hacer el pozole de la tarde, el cual es blanco y se elabora con carne de cerdo. Al servirse se le adiciona orégano, jugo de limón, chile criollo, cebolla y según el gusto individual, chicharrón y un huevo crudo o sardinas.

Al mediodía, vuelven a tronar los cohetes para anunciar la llegada de los difuntos adultos, así que reemplazan las ofrendas antes dispuestas con platos o canastos llenos de nacatamales, y panes de diversos tamaños, la mayoría de ellos redondos y con figuras de espirales. En cada petate se disponen veladoras grandes, cirios pascuales, mazorcas, chiquihuites con fruta, morrales de *ixtle* que contienen pan o maíz, cadenas de *sempoalxochitl*, dulce de *pachayota* (calabaza), floreros, atole blanco, vasos con agua y algunos incluyen mezcal, pulque, tabaco, cerveza y coca-cola. Los incensarios casi siempre se colocan fuera del petate.

Las mujeres disponen los chiquihuites con pan y velas, y cada conjunto representa a una mujer difunta; por otro lado, los varones disponen los morrales con pan, mezcal, cigarros y veladoras, conjunto que representa a cada hombre difunto. Del lado izquierdo van todos los depósitos dirigidos a los difuntos del jefe de familia y del lado derecho se colocan los de la esposa. Cuando los hijos se casan, acude cada uno a rendir su *wentle* a casa de su padre y disponen el depósito en el lado correcto.

Cuando el padre y la madre de familia fallecen, la ofrenda no deja de colocarse en su casa, ya que la casa es el lugar donde los hijos que sobreviven concurren, además de que las casas difícilmente quedan abandonadas. Los hijos disponen *wentle* para sus padres, abuelos, tíos, primos, hermanos e hijos tanto fallecidos como no natos.

La comida caliente se coloca desde el mediodía hasta las 4 de la tarde, ya que los difuntos han comido el *poktoyoatsin* de los platillos. Por la tarde, una vez que los difuntos han comido, las familias disfrutan de los nacatamales y el pozole, y al día siguiente, las señoras preparan temprano el *ayomolli* (mole verde) y/o el *michmojli*, mole verde de pescado. Este platillo se elabora con el cuatete seco, tomatillo verde de las milpas, chile criollo y pepita de calabaza.

El vínculo entre vivos y “muertos” se ajusta parcialmente al modo relacional apuntado por Descola (2012) como “transmisión”. La transmisión es, en sus términos, una operación unívoca, que se despliega en términos jerarquizados y no reversibles, como el intercambio o la donación. Se trata del influjo de los muertos sobre los vivos por intermedio de la filiación y un mecanismo de endeudamiento con los ancestros, como son herencias, prerrogativas asignadas por sucesión (cargos, jerarquías, funciones hereditarias) y atributos simbólicos como el nombre o la posesión de ciertos saberes (ibidem: 473).

Esta relación de dependencia consentida respecto a ascendientes hasta cierto punto distantes, donde los difuntos consideran a sus descendientes deudores entre otros factores, por los medios de subsistencia puestos a su disposición o por las sustancias que les componen, al provenir estas de los genitores directos (los ancestros) o de una genealogía ficticia —como podría ser el supuesto parentesco del hombre acateco con el “jaguar olmeca”— con lo cual se adquieren identidad, privilegios y obligaciones.

Descola toma de ejemplo el caso de los “tallensis” de Ghana para explicar cómo cuando los muertos se vuelven ancestros a los que se les rinde culto, se tiene como finalidad la perpetuación de la soberanía ejercida sobre los vivos. No me detendré en los detalles precisos sobre la forma de constitución de dicha soberanía, sólo basta agregar que en este caso concreto se ejerce una relación de dominio de muertos sobre vivos, de la cual el culto no tiene como objetivo honrarlos y agradecerles, sino congraciarse con ellos o apaciguar su ira (ibidem: 475), así ocurre con el clan “tsembaga” después de los banquetes “kaiko” si recordamos el trabajo de Rappaport (*supra*: 72).

Si bien la transmisión es un modo de relación que compromete a los descendientes a la dependencia, por ser necesario pagar las deudas transmitidas de manera generacional adquiridas gracias a los ancestros, este esquema falla en dar cuenta sobre lo que acontece en sociedades mesoamericanas como lo es la acateca, primeramente por la ausencia de una soberanía de muertos sobre vivos, pese a la innegable existencia de relaciones de poder entre un grupo y otro.

En Acatlán, *Teilnamikelistle* tiene el sentido de reencuentro con las almas de los difuntos, con la finalidad de agradecerles por las lluvias y las cosechas, al tiempo de honrar su memoria en el altar y en el camposanto. Otra diferencia es que el culto a los muertos no necesariamente resulta de prerrogativas asignadas por sucesión, a saber de los oficios y saberes que se transmiten de generación en generación, los cuales no son una generalidad social

Tampoco podemos expresar que por no existir una relación de completa asimetría, como en los casos de las sociedades citadas arriba, no exista una relación de poder. Sucede que se dan tensiones cuando un miembro de la sociedad no rinde *wentle* a sus difuntos durante *teilnamikelistle*, o cuando no se realiza el *teilnamikilo* semanal, ya que idealmente todas las personas con familiares difuntos tendrían que asistir cada domingo o lunes por la mañana a dejar flores a las tumbas.

La asistencia semanal al camposanto es una forma de reforzar el vínculo con los ancestros, pero no todas las personas lo realizan en la actualidad y con ello se ha modificado el tejido comunitario que incluye a los ancestros en la dinámica social; estos cambios también se han visto afianzados gracias a los casos de migración total de la localidad, de ladinización o de desvinculación generacional con la costumbre acateca, y en todo caso los senderos de *sempoalxochitl* se disponen también para los difuntos que no tienen a dónde llegar.

Es así que la costumbre acateca busca mitigar las tensiones con los ancestros, las cuales jamás son de índole violento, ni predatorio, pues como se ha mencionado, ellos también trabajan y se les considera entidades vivas. También es importante evidenciar cómo el modelo teórico descolaniano no es tan rígido, pues se puede apreciar que los modos de relación por producción y por transmisión no son

excluyentes de los de reciprocidad y donación como se piensa, sino que se anclan de acuerdo a la situación y la necesidad y por tanto, sus límites son muy porosos.

Asimismo, es de notar cómo las compartimentaciones relacionales de las interacciones bióticas planteadas por la ecología, pueden ayudar a complejizar el entendimiento del fenómeno. Aquí, más que hallar una relación de dependencia de unos actores sobre otros, encontramos una relación de co-dependencia a la que fácilmente podemos denominar mutualista, pues ambas partes obtienen beneficios.

Para la ecología, el mutualismo es el conjunto de asociaciones entre pares de especies, con beneficios mútuos (+,+). Cada mutualista consigue alguna serie de ventajas diferentes y en la mayoría es de índole alimenticio, sea para una de las dos partes o para ambas, aunque también pueden obtener protección o procuración de un ambiente favorable. En otros casos, la especie que obtiene alimento proporciona un “servicio” al librar a su socio de parásitos o produciendo la polinización o dispersión de semillas (Begon et al. 1995: 468).

Es importante señalar que para la ecología clásica, el mutualismo es de corte utilitario, no implica afectividad, pues cada uno de los individuos actúa de manera egoísta dado que los beneficios aportados entre cada socio superan los costes. Sin embargo, apreciamos que cuando menos en algunas expresiones sociales el afecto es un aspecto fundamental para que el mutualismo tome lugar, de tal forma que constituyen otra posibilidad de entender la cooperación por parte de entidades con condición ontológica distinta.

4.3. *Ejekatl y tlakolojle*

4.3.1. La invocación de los vientos

La ceremonia de invocación a los vientos toma lugar los días 25 de abril, día de san Marcos y del 1° al 4 de mayo y es realizada por los *kojtlatlastin*, también llamados *ejekamej* (“vientos”). El *tekitl* ceremonial de estos ejecutantes implica recorrer a toda velocidad tanto los cuerpos de agua, como las 280 cruces que conforman los linderos territoriales.

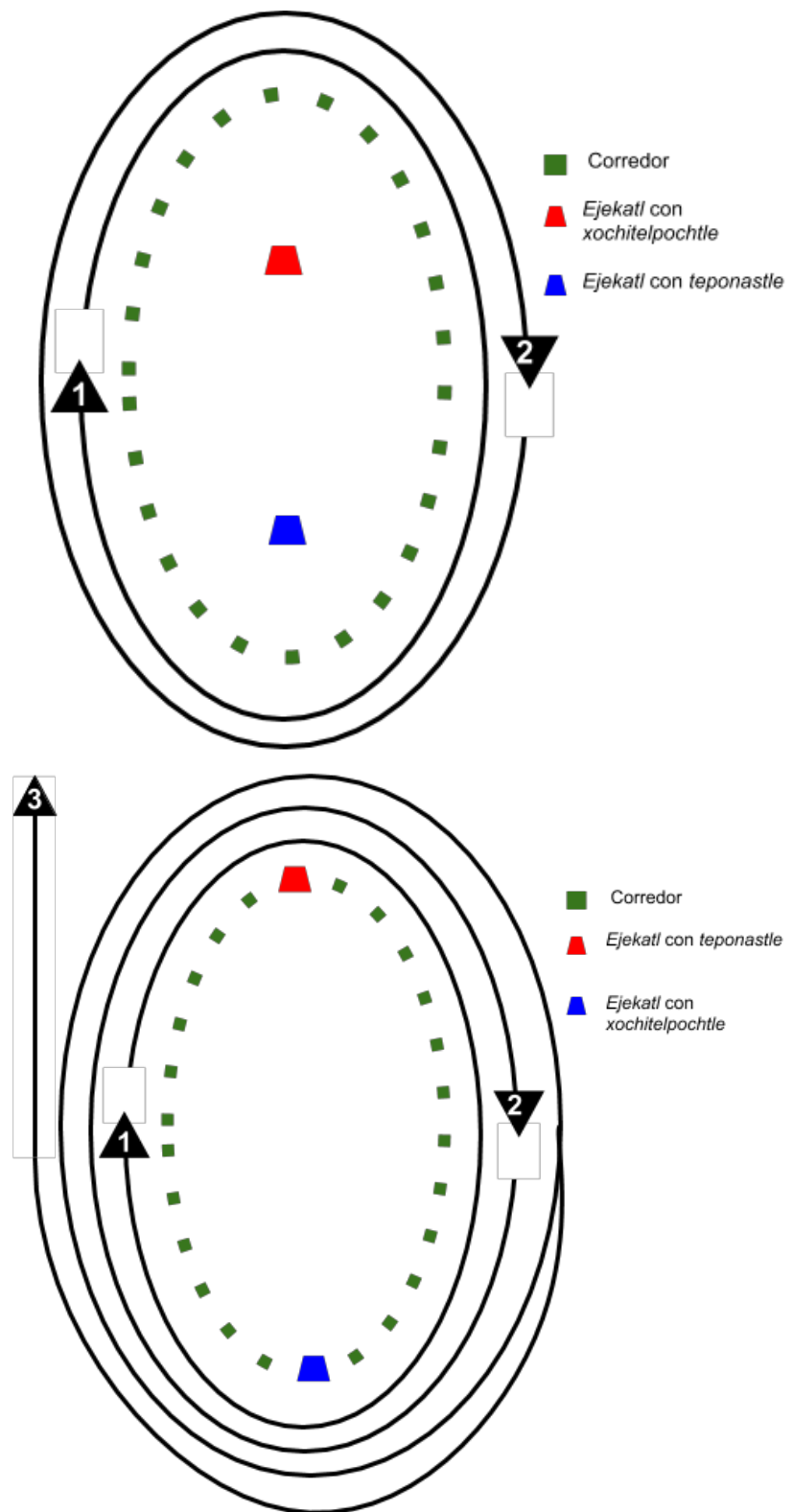


FIGURA 4.4. FASES DE LA CEREMONIA DE INVOCACIÓN DE LOS VIENTOS

El 25 de abril por la noche, fecha en que los agricultores bendicen sus semillas, los *kojtlatlastin* se reúnen en casa del comisario municipal en un encuentro clandestino donde, a grandes rasgos, se dice que dan a fumar tabaco al *teponastle* y beben agua o atole sin quitarse nunca la máscara. En esta fecha corren desde la medianoche hasta el alba y visitan cada cruz que compone los linderos territoriales, además de hacer paradas en algunas casas donde se les ofrece atole, agua y tabaco.

Este colectivo hace varias paradas en público durante el tiempo que dura el *Atsajtsilistle* y únicamente tienen presencia como grupo en estas fechas. Como ya narré en el capítulo anterior, se les puede apreciar el 1 de mayo para *Chopankalakilistle*, donde realizan la ceremonia a un costado de la iglesia. También pude apreciarlos el 2 de mayo antes de ascender, cuando llevaron a cabo la invocación sobre el pavimento de la calle que bordea la plaza central.

Posteriormente el 2 de mayo aparecieron al término de los combates y la entrega de las flores de *tomoxochitl* en *Krusko* y luego al atardecer en la ceremonia de *Tlanamakilo* al interior de la iglesia, donde entre el repicar de las campanas y el tronido de la pirotecnia, celebran con pozole junto a los “tigres” y los tlacololeros; el 3 de mayo aparecieron en el cerro de *Komujlian*; y finalmente el 4 de mayo, acompañaron al mayordomo saliente al pozo de *Kolosapan*, pueblo abajo.

Los orígenes de esta ceremonia, nos dice Reyes Equiguas (2007: 429), figuran en el *Códice Vindobonensis*, donde aparece un personaje similar con cuerpo y cara pintados de rojo, además de anteojeras que en su interpretación evocan a Tláloc, mientras sostiene sobre los pies un madero. Pese a que su raigambre mesoamericano ha sido previamente descrito e historizado de acuerdo a fuentes que dan cuenta de su supervivencia desde el s.XVI hasta el XX, esta ceremonia ha permanecido poco explorada en tiempos actuales, debido a la confidencialidad mantenida por los integrantes de este colectivo, como parte de un juramento interno.

Otras expresiones con un estilo similar se daban en las carreras acontecidas durante las veintenas *Toxcatl*, *Xocotl Huetzi*, *Ochpaniztli* y *Panquetzaliztli*. Al respecto, nos comenta Brylak (2011: 125) que

los participantes subían con gran ligereza al templo de Tezcatlipoca durante la celebración de *Toxcatl*, y tiraban flechas hacia unos platos de barro sobre los cuales se depositaban tamales de masa tzoalli.

En su recorrido, estos ejecutantes se encargan de ofrecerles *wentle* a las entidades que moran en las montañas. Los actos litúrgicos de este colectivo son secretos guardados con recelo para los no iniciados, dado que se considera la actividad ceremonial más importante del pueblo, incluso por encima de las peleas de “tigres”.

Este colectivo de “vientos” forma una hilera serpenteante de cerca de setenta jóvenes que al correr uno detrás del otro atraviesan barrancos, pendientes y la serranía circundante. Los pobladores cuentan que se han llegado a ver hasta cien participantes corriendo en el pueblo, el número depende del *ejekatl* líder, el señor Amador, quien al ser el maestro de todos, decide quién participa y quién se va.

No permiten que se les siga mientras hacen sus recorridos, ni mucho menos posar en fotografías o video, salvo cuando hacen sus paradas para llamar a los vientos; al preguntar a “Rugrats” me comentó: “piensan que al tomarles foto se captura algo de ellos. Por eso en 2015 se pidió al comisario prohibiera el uso de celulares durante el *Atsajtsilistli*”. Evidentemente, la norma no prosperó.

El líder *ejekatl* carga el *teponastle* y el segundo al mando el *xochiltelpochtli*, pero al empezar la ceremonia intercambian los instrumentos (fig. 4-o). Así, el segundo *ejekatl* toca el pequeño *teponastle* y el resto de los participantes caminan uno detrás de otro haciendo una elipse, al tiempo que el primer *ejekatl* se echa boca arriba sobre la tierra y alza las piernas para jugar un palo cilíndrico de madera con la planta de los pies, instrumento conocido como *xochiltelpochtli* o “joven flor”. Los demás ejecutantes rodean a los principales y efectúan un desplazamiento centrípeto.

Emiten al unísono un ululeo, un sonido gutural falseteado y agudo que suena similar a una risa o bien, a un lamento, que gráficamente puede representarse así: “¡U-jú-jú-jú-jú! ¡U-jú-jú-jú-jú!”. Al escucharse desde la lejanía, este sonido asemeja al silbido del viento al arreciar. La pintura de este artefacto emula a un remolino o hélice compuesto de los colores blanco, negro, rojo, azul y verde.

El ritmo de la percusión no varía, sin embargo la velocidad de la caminata centrífuga se mantiene constante en función del *kojlatlastle* que balancea el *xochiltelpochtle* de un lado a otro para evitar su caída al suelo. Tras completar un par de vueltas completas en sentido de las manecillas del reloj, se detienen y lanzan el ululeo al cielo, posteriormente caminan en sentido contrario y vuelven a ejecutar la misma acción hasta detenerse y emitir el ululeo de nueva cuenta.

Una vez terminado este acto, todos los ejecutantes se incorporan nuevamente con el *ejekatl* mayor a la vanguardia de la hilera y efectúan su ululeo, luego comienzan a trotar en dirección elíptica uno detrás de otro. Luego de completar un par de vueltas, rotan y trotan en sentido inverso, aumentan su velocidad (fig. 4-p) y rompen el movimiento centrípeto para efectuar una trayectoria centrífuga, desapareciendo cuesta abajo del pueblo (Fig. 4.4).

De acuerdo a Matías (1997: 162), esta ceremonia dura entre 20 y 30 minutos para cada cruz que visitan y para la piedra sacrificial en *chopantlalli krusko*, mientras que las paradas públicas duran aproximadamente 15 minutos.

Su indumentaria consiste en una camisa de color que cambian cada año, en este las camisas fueron amarillas; pantalones de mezclilla, un chalequillo, dos paliacates de gran tamaño atados al cuello de la camisa que descenden por ambos costados frontales del torso y que al correr, el viento los eleva como alas, estos pueden ser genéricos o bordados; en esta ocasión portaban la imagen de la Virgen de Guadalupe.

Asimismo, cargan un morral de *ixtle*, una fibra vegetal derivada del maguey que tejen y diseñan en Acatlán. Estos morrales son multiusos y pueden costar entre \$80 y \$600 de acuerdo al detalle del diseño y los colores aplicados; además se suelen usar tanto para la carga cotidiana, como para las actividades ceremoniales, pues en ellos se depositan ofrendas como panes, velas y mezcal.

En una serie de ceremonias no públicas, el *ejekatl* líder talla las *xaxayakamej* o “máscaras” de cada participante con madera de zompantle o “colorín” y las guarda en su casa hasta el día de su uso (Díaz Vázquez, 2003: 85); los participantes jamás prestan sus piezas, pues éstas son muy celosas, tal como

ocurre con las de *oselotl*; de hacerlo, éstas pueden intoxicar al propietario o a quien la pide, al grado de causarles desde lesiones y accidentes hasta la muerte.

Las *xaxayakamej* están pintadas de rojo con bigote negro y ojos blancos, y poseen de tres reptiles pequeños de color verde o *kuetspalin*, uno en cada costado y otro en lugar de la nariz, mismos que ellos identifican como “Cipactli”, un lagarto de otro tiempo ilustrado en la Pintura 1-c de Ostotitlan (figura 4.2), cuyos murales comparten una relación especial los pobladores de Acatlán como se ha mencionado en el primer capítulo (*supra*: 16-26), así como con la *te'chocotl*, una lagartija trotamontes muy ágil (*op. cit*: 162).

En el borde superior de la máscara sujetan una larga cabellera consistente de varios hilos de plástico de colores que asemejan al arcoiris y en la parte anterior de la cabeza son sujetados por un pasador a una máscara de luchador usada bajo la careta de madera; anteriormente en vez de plástico, los cabellos eran de *ixtle* teñido y a diferencia de ahora, se calzaban con huaraches para correr y subir a los cerros en lugar de usar tenis.

Los *kojtlatlastin* son el colectivo más serio para los acatecos, sus rituales de iniciación, ofrendas y preparación están rodeadas de misterio al interior de la comunidad, pues los participantes no comparten información con la gente. Sus ayunos comienzan por lo menos tres meses antes del 25 de abril y se cuenta que consisten en abstenciones más rigurosas y un gasto de energía más intenso, el cual involucra disminuir la frecuencia del pollo y el guajolote, además de remover completamente la carne de res y de puerco de la dieta.

En la dieta se prioriza el maíz, el frijol y la calabaza. Este ayuno se realiza dos veces al día con horarios muy establecidos, una comida antes de cierta hora del día y otra antes de cierta hora de la noche. En una ocasión “Nito” (21 años) y su hermana vinieron a la Ciudad de México a realizar unos encargos un mes y medio antes de *Atsajtsilistle*.

Aunque “Nito” nunca me lo dijo explícitamente, en una conversación su hermana dejó entrever que él iba a participar en la petición de lluvia, pero no me podía dar detalles. Al contar que sólo son tres los

colectivos ceremoniales y de ellos dos son abiertos a compartir información, inferí que se hallaba adscrito a los “vientos”. Esta información la corroboré al observar los ayunos tan estrictos a los cuales se sometió en mi presencia, pues incluso me participaron a que entre los tres procuráramos que él cumpliera sus horarios.

Las estipulaciones de los ayunos implican realizar un ritual privado antes y después de cada comida. El ejecutante debe preparar sus propios alimentos prioritariamente, además de que sólo él puede manipular sus utensilios para cocinar y comer; es decir, sólo él puede tocar su plato, vaso o fuente de bebida y cubiertos, por lo cual sólo él puede darles limpieza y servir su propia comida.

Además, los utensilios empleados son los mismos que emplea cada día de los tres meses que dure el ayuno. Finalmente, debe comer a solas y sin que se le observe, y sólo tiene permitido beber agua simple de forma limitada en cada comida, de tal manera que no bebe nada salvo en dichos horarios. Otras estipulaciones implican la total abstención de relaciones sexuales y de consumo de alcohol hasta que termine el *Atsajtsilistle*.

Beber en tiempos de entrenamiento y de fiesta está prohibido, quien transgrede esta norma es inmediatamente expulsado del colectivo por el maestro *ejekatl*: “Un ehécatl jamás podría ser un obeso o un ebrio consuetudinario; no podría trotar al ritmo que “trotta el viento”, no iría al paso del aire y de los vientos de las montañas” (Matías Alonso, op. cit.: 153)

Nos dice Matías que comienzan sus primeros recorridos 30 ó 40 días antes del *Atsajtsilistle*. Las primeras veces se realizan dentro de la localidad, cada sábado o domingo por la noche se llevan a cabo las rondas nocturnas y cubren la primera área de protección de la comunidad, en la cual realizan la invocación y tocan el *teponastle* a la luna y a las estrellas.

En una segunda etapa cubre la segunda área de protección, saliendo desde el camposanto, nos dice Matías, circulan alrededor de las tumbas y continúan su trote hacia el monte. Ya en la madrugada, el *teponastle* se escucha a lo lejos, pues visitan la tercer área de protección y llegan a cada lindero, donde se hallan las cruces guardianas del campo.

Debido a los juramentos al interior del grupo, los *kojtlatlastin* no pueden revelar sus actividades, pero además el juramento implica estar convencido, los participantes deben realizar la ceremonia sin otra cosa en mente salvo la del bien común, que es el bien temporal y por tanto el porvenir de la comunidad.

Si bien, como veremos, la *intención* es uno de los preceptos rectores de toda actividad en Acatlán, en el caso específico de los *kojtlatlastin* se sabe que hay quienes desean participar por presumir, por ello carecen de la *intención* necesaria para llevar a cabo una ceremonia tan importante como esta. Para los jóvenes acatecos, la transgresión de las normas al interior de esta organización van de la mano con la intencionalidad de participar en estos rituales y ello pone en evidencia varias tensiones al interior de la sociedad, como se ilustra en la siguiente conversación:

Rugrats: “¿Sabes qué? Ahora han entrado muchos morros. Bueno, no desde ahora, desde hace como unos 4 años, desde...”

Chiquillo: “El Zopi”, “El Quime”, “El Brayan”...

Rugrats: “...sí, chavos como de mi generación de hace, qué será unos 4 años, 5 años, que teníamos 16, son chavos que a veces se meten así como que —“ah, es que mi morra me va a ver”— como para demostrar, así como que pa' que digan y decir así de —“ta' madre, ya soy kotlatlas', na'mames, está bien pesado carnal”—, presumen, o sea, lo hacen no, cómo te diré...”

Chiquillo: “Como folclóricamente”.

Rugrats: “...¡Ajá! Y pues digo, esa onda no está chida, luego son de esos compas que, es el 25 [de abril], pon tú el 25 pues sí, pero es el 1, el 2, el 3 y el 4 [de mayo], cuatro días consecutivos... hay 'compas' que nomás aguantan el 1 y ¡pues no!”

Chiquillo: “Bueno, pero también eso ahorita estuvo chido porque haz de cuenta que el que toca el teponastli ahora sí les puso condiciones este año, de que no quería ningún pisto¹⁰⁵ y creo que sí andaban como tres chavos pistos y los sacó. Había un chavo que era importante, llevaba como 7 años —yo creo— allí y lo sacaron —no sé por qué, qué cosas hizo y lo sacaron.”

La aspiración a ser *kojtlatlastin* está entonces definida por dos posibilidades de sentido según la información obtenida, uno vinculado al sacrificio y la ofrenda, y otro a la adquisición de fama, dos lógicas que en la percepción de la gente no están necesariamente conectadas la una a la otra, pero que de antemano enuncian una contradicción.

105 En estado de ebriedad

De acuerdo al régimen de valores ético-morales, que como hemos visto es ponderado por el *tekitl*, la búsqueda de estatus se opone al juramento. Se trata de un interés personal en el cual se busca una ganancia individual y por tanto, la intención se percibe como corrompida; tal contradicción, a los ojos de la gente, pone en riesgo el futuro del pueblo, pues necesitan que las intenciones sean legítimas en orden de conseguir eficacia en lo que hacen.

Mas dichas tensiones ponen de relieve la confrontación de dos dinámicas de poder entre los participantes de este colectivo: una más heterárquica y comunitaria, promovida por el ideal consensual de una sola intención en función del sacrificio —la cual no excluye la co-existencia con el jerarca *ejekatl*.

Y otra más vertical y por tanto, más asimétrica, propia de los órdenes de poder ponderados por el capitalismo occidental, donde se busca el reconocimiento del individuo al interior de su sociedad sin necesariamente tener injerencia activa en las decisiones sobre el rumbo del pueblo, pues la única posibilidad de ganancia individual para el ejecutante ceremonial es la fama.

En este sentido, la **intención** del sacrificio está regida sólo de forma ideal por las disposiciones del *tekitl*, dado que perseguir el interés propio cancela el contenido del sacrificio; se trata pues, de simular o mentir a las entidades con las que se quiere preservar la relación social de reciprocidad. Formar parte de los *kojtlatlastin* no brinda un prestigio inmediato y como lo hemos visto en el capítulo segundo, el prestigio lo dota la sociedad y se trata, por así decirlo, de una sumatoria de puntos que ante los ojos de los *tlatimew*, vuelven a uno socio legítimo de su organización.

En los términos del estatus, el prestigio e incluso el reconocimiento, podemos decir que la ceremonia, al ser una disposición del *tekitl* impuesta a los varones que voluntariamente se proponen para unirse al colectivo y que coincidentemente son seleccionados para hacerlo, impone un candado a su generación, proliferación y reproducción. La máscara es precisamente dicho candado, el mecanismo que evita que alguien sea reconocido individual y personalmente.

En una nota adicional hay que añadir que de los tres colectivos de ejecutantes ceremoniales, este les requiere a sus participantes mayor resistencia física. Los *kojtlatlastin* realizan un gasto de energía más grande y por tanto, su sacrificio los vuelve más respetados como colectivo, tal como me comentó “Rugrats” en una ocasión:

“... los *kojtlatlastin* es un ritual muy disciplinado, muy respetuoso, son igual que los 'tigres' también, son muy sagrados ¿no? También su labor de ellos, todo lo que hacen es muy pesado. Yo tenía un 'compita' que, bueno, pues él se cuidaba, se la sabía también ¿no?, porque él cada día que llegaba pues... ese 'wey' ya ni era fiesta, él se enfocaba en lo suyo y no 'pisto', no nada, llegaba a su casa y pues se quitaba los tenis, ponía una tinita con agua y le ponía unas hierbas, o sea para relajar los pies ¿no? Y se echaba alcohol, ‘al tiro’ pues (...) antes y después [de correr] si no, 'na' mames', imagínate ya ni puedes caminar (...) imagínate corriendo desde las 12 [de la noche] hasta las 7 ó 8 [de la mañana]”.

Como se ilustra en el fragmento anterior, el desempeño físico es enorme. Entre los jóvenes de Acatlán y de Zitlala, el atletismo y las actividades físicas estructuran un *habitus* fundamental para entender este planteamiento. En dicho *habitus* se valora muy alto la formación atlética de los jóvenes, ello es evidente debido a que los requerimientos físicos que las jornadas laborales y la vida ceremonial les exigen, los jóvenes deben mantenerse en forma, no en vano se organizan con regular frecuencia maratones, carreras locales, así como actividades de ciclismo y senderismo.

Cabe mencionar que hay textos etnológicos que asumen esta ceremonia como una danza (Díaz Vázquez, op. cit.: 85; González Villalobos, 2005: 104-109; Reyes Equiguas, op. cit.) aunque sin mayor problematización de porqué. Formalmente, estamos ante una actividad similar al maratonismo que incluye recorridos de larga distancia a alta velocidad, además de marchas, saltos sencillos y equilibrismo, a partir de desplazamientos puntuales y repetitivos que pueden tomarse como coreográficos, por estar ritmados en función del tempo pautado por el golpeteo del *teponastle*.

Dada la necesidad de este procedimiento ritual para comenzar con las primeras labores agrícolas del año y el simbolismo que acompaña a este gran trabajo, es que las fuertes preparaciones que envuelven a los *kojtlatlastin* son tomadas muy en serio no sólo por el líder *ejekatl*, también por el resto de la sociedad.

4.3.2. El calentamiento de la tierra

El único encuentro que sostuve directamente con los tlacololeros o *tlakokolmej* (“hombres del tlacolol”) fue a medio camino en la ruta hacia *Krusko*. Si bien había apreciado su presencia un día anterior en pleno *Chopankalakilistle*, fue hasta el segundo día que pude observar a detalle su ceremonia.

A diferencia del colectivo aludido en el apartado anterior, ellos raramente recurren a ayunos, aunque no sería de extrañar que el tlacololero líder y algunos otros lo lleven a cabo, además del que el músico del grupo efectúa, esta información queda pendiente de ser constatada. Así como los *kojlatlastin* y los “tigres”, los ejecutantes de esta danza dan *wentle* a su máscara, le ofrendan mezcal y cigarros. Asimismo, los participantes tendrían que ser idealmente aquellos sembradores que emplean el tlacolol en las laderas, aunque no es exclusivo de ellos, ya que hay varones que incluso carecen de parcelas en ladera que se suman al colectivo.

Los *tlakokolmej* visten en el torso un gabán elaborado con un costal de *ixtle* y debajo de él visten ropa muy gruesa, como son chamarras o sudaderas, para amortiguar el dolor de los chicotazos que intercambian durante esta actividad (fig. 4-q). Hay quienes portan una prenda encima de otra desde que salen de su casa para evitar cargar, lo cual hace su subida a *Krusko* más calurosa y por ello, de mayor transpiración.

Además, emplean un chicote o chirrión, un látigo que hacen personalmente con bejuco al que dan vuelta por los aires antes de golpear su objetivo, sea este la tierra, otro tlacololero, algún “tigre” o el público asistente. El tlacololero acateco carga un morral de *ixtle*, así como un sombrero de palma con el cual protegen sus cabezas y rostros de los golpes.

Es de suma importancia recordar que el *ixtle* era el material utilizado para la elaboración del *tilmajtli*¹⁰⁶, prenda masculina también llamada *ayatl* o ayate, prenda elaborada tanto con algodón, como confeccionada con la tela de hilo de maguey, el cual, poseía una función de diferenciación social entre los rangos y calidades de la persona con respecto a sus usos cotidianos y rituales en tiempos

¹⁰⁶ Hispanizada como “tilma”, “manta” o “manto”.

prehispánicos y que hoy todavía es empleada en las actividades ceremoniales de algunos pueblos (Stresser-Péan, 2012: 47-49).

Asimismo, Claude Stresser-Péan menciona cómo las fuentes, desde finales del siglo XVI y hasta el siglo XX, dan testimonio sobre el uso del ayate de ixtle para la cosecha de elotes al cargarlos y transportarlos de la milpa a los trojes. Por tanto no es coincidencia que este material, usada principalmente en las actividades agrícolas, hoy posea una relevancia en la ceremonia de índole agrícola llevada a cabo por los *tlakololmej*.

Al igual que los *kojtlatlastin*, portan una máscara hecha de zompantle, coco o copal. Los mascareros acatecos no elaboran las máscaras que ellos usan en su danza, pues estos sólo trabajan con piel. Tradicionalmente los *tlakololmej* tallaban sus propias máscaras hace mucho tiempo, sin embargo al ser una práctica en desuso, hay quienes las compran en Chilapa, donde hay mascareros que tallan la madera y el coco, allí las compran a precios relativamente accesibles si se compara con lo que una máscara de *oseotl* puede llegar a costar.

Estas máscaras pueden adquirirse los domingos en el mercado de Chilapa, donde hay unos ocho puestos de artesanos que las venden en aproximadamente \$500. Las piezas usadas por los acatecos son antropomorfas, figuran el rostro de un hombre con bigote y barba; sin embargo, la danza de tlacololeros posee un contexto muy profundo, pues Acatlán no es el único lugar donde se lleva a cabo.

Anteriormente a los tlacololeros de esta región se les conocía como Danza de Zoyacapoteros en Chilapa porque solían bailar con un capote hecho de zoyate de palma, elemento hoy en desuso que aludía a las mantas de este material con que los campesinos se cubrían de mojarse de la lluvia; Fernando Horcasitas (1980: 246) encontró que tlacololeros es danzada en los municipios guerrerenses de Ayutla, Copanatoyac, Chichihualco, Chilapa, Mochitlán, Olinalá, San Luis Acatlán, San Marcos, Taxco, Tixtla, Tlacoachistlahuaca, Tlacotepec, Tlapa, Xalpatlahuac, Zitlala y Zumpango del Río.

Además, destaca su presencia en el Paseo del Pendón celebrado en Chilpancingo cada diciembre, donde se ha vuelto un servicio cultural de consumo, debido a que los tlacololeros se alquilan para

participar e incluso amenizar eventos ajenos a la tradición (fig. 4-r). A diferencia de los tlacololeros de otras partes de Guerrero, cuyas máscaras son de colores y pueden ser zoomorfas, y llevan los sombreros ataviados con sempoalxochitl, los sombreros de los *tlakololmej* acatecos están hechos de palma y llevan cosido un listón azul en la punta, o bien un listón rojo.

En variantes diferentes a la acateca, la danza suele involucrar entre 10 y 14 personajes en relación con la siembra de tlacolol que se ven inmersos en una escenificación casi teatral, en la cual dan muerte al personaje del jaguar, bajo el pretexto de que dicho animal es perjudicial por comerse las cosechas.

Estos personajes son, de acuerdo al historiador Óscar Cortés Palma (2015: 23): el Maizo o Mayeso, líder de los tlacololeros a quien se le identifica con el hacendado, dueño de las tierras y el ganado; lo acompaña su segundo al mando, el Salvador, llamado en algunos pueblos “Salvadorchi”, personaje que transmite las órdenes de Maizo a los tlacololeros subordinados.

Los otros tlacololeros son el Tecorrallero, encargado de hacer los corrales de piedra para la siembra y su ayudante el Teyolero, asistente en la labor de arrimar la piedra; el que tapaba la tierra luego de sembrarla, conocido como Tepachero; otros personajes son el Ventarrón y el Rayo seco, acarreadores de la lluvia; y el resto de campesinos o trabajadores de la hacienda: el Jitomatero, el Colmenero, el Frijolero, el Chile verde y el Xocoyotillo; y finalmente Perra Maravilla, la perra de caza encargada de rastrear y matar al tecuani.

En consideración de algunos autores (*vis.* Horcasitas, 2004; Ortiz, 2006: 98) estas expresiones son meras “danzas-drama” creadas a partir de la tradición festiva de los pueblos mesoamericanos conquistados, por las órdenes mendicantes con la finalidad de evangelizarles. En este tenor, me parece que no se debe soslayar que tratan de una escenificación de relaciones de poder que todavía merecen una indagación más profunda antes de emitir un juicio definitivo sobre su sentido, pero de las cuales se pueden conocer las circunstancias de su surgimiento. Adicionalmente, no hay evidencia que constate que estas danzas hallan surgido en el periodo colonial inmediatamente posterior a la Conquista.

El contexto de estas danzas se entiende al analizar los rasgos particulares del ejercicio del poder ante la imposición de los mecanismos de perpetuación del estado de colonialidad, materializado en la instauración de la hacienda por parte de los caciques mestizos en el siglo XVII en Chilapa, y con profundo énfasis en las rebeliones acontecidas en el periodo post-independentista durante la segunda mitad del siglo XIX, ante la violencia y el abuso de las políticas hacendarias de desarraigo, ocupación de tierras de siembra para el cultivo del cañaveral y los pagos de tributo abusivos, mismos que duraron hasta pasada la segunda mitad del siglo XX.

De tal manera que la danza acateca es una variante de las “danzas de tlacololeros”, de las “danzas de tecuanes” y de las “danzas de tigres” que se nutren del contexto arriba detallado. Pero a diferencia de ellas, la acateca no sólo no posee diálogos, sino que se caracteriza por la ausencia de los personajes listados y por no asesinar al jaguar, por considerarlo un protector de la milpa en vez de su depredador.

Esta idea quedaría ilustrada en el papel que tiene el perro en el *Atsajtsilistle* acateco, pues pese a ser tan breve su aparición el 1 de mayo, quien viste de perro funge de ‘patiño’ del “tigre”, un mero acompañante que es sujeto de cierta chocarrería por parte de sus compañeros. Esto no pasa en las variantes de otras localidades, donde el jaguar actúa de bufón y su matanza por parte del sabueso posee un carácter humorístico de escarnio y en absoluto solemne. De hecho, los *chichimej* o perritos fueron muy escasos en esta edición del *Atsajtsilistle*.

Por otro lado, en Acatlán, el perro no toma parte en la danza de tlacololeros y no es empleado para rastrear ni matar al jaguar. Se encarga de acompañarlo y cuidar al grupo, ayuda a los “tigres” a ponerse los guantes, les facilita agua y se gana el reconocimiento de los tlacololeros como ayudante y vigía de la milpa, además de dejar a los menores jugar con él.

Si bien en el capítulo siguiente se aborda concretamente el tema del perro, de antemano vale enunciar la relación de alianza y complicidad establecida entre el perro y el “tigre” planteada por Neff (op. cit.: 18), deducida tras interpretar una narración *na savi* recopilada por Melquiádes Romero Librado en la radio de Tlapa, *La Voz de la Montaña*, donde el tigre entraba a las casas de un pueblo a medir la fuerza de sus habitantes, predecir su tiempo de vida y burlarse de ellos cada que salían al baño en la noche.

Mientras ellos no eran capaces de verlo, los perros sí, pero estos no ladraban, no lo delataban, sino que lo acompañaban en su recorrido, lo escoltaban hasta las casas de la gente. En *Krusko*, los *tlakololmej* hicieron su entrada pasado el mediodía, formaron dos hileras y se anunciaron entre pirotecnia y sus particulares aullidos, caracterizados por la emisión de una serie de sonidos guturales falseteados que pueden representarse gráficamente así: “¡uh-hu-huu!”.

Los cerca de veinte danzantes atravesaron la planicie del lugar ceremonial (fig. 4-s) acompañados de un suave viento que arreciaba a través de los adornos de papel picado dispuestos en lo alto de la arenosa entrada. Su desplazamiento (Fig. 4.5) se compone de un balanceo del torso de adelante hacia atrás y giros sobre su eje. Con estos movimientos, se encaminaron hasta llegar a persignarse a las grandes hogueras dispuestas ante las tres grandes cruces.

Tras persignarse los primeros, regresaron a la entrada por donde llegaron de la misma manera, uno tras del otro, mientras el resto se aproximó lentamente hacia las hogueras para efectuar el mismo gesto, la mitad portadora del listón azul por la izquierda y los portadores del listón rojo por la derecha. Algunos se acercaron a sumar velas en la hoguera y pasado esto se organizaron nuevamente en dos filas perpendiculares sobre el espacio ceremonial, quedando uno frente a otro.

Los *tlakololmej* son liderados por un *tlacololero* que carga un *bule* y una *comadreja* o *tlacuache* disecado. Una de las finalidades de esta ceremonia es la de alejar a las plagas y a los roedores, por lo que podemos establecer una analogía con el ritual al que recurren los *ankoyomej*, quienes para alejar a los depredadores de la milpa, se simula la forma de un animal al cual se azota (*supra*: 101), un poco de manera pedagógico-disciplinaria para toda aquella entidad dañina.

Comenzaron su danza al compás de la música de flauta de carrizo y el tamborín que toca el músico del grupo, conocido como *Pitero*. Cabe mencionar que la danza estuvo a punto de desaparecer en Acatlán, pues el *Pitero* anterior falleció y se comenta que dejó de danzarse durante unos años debido a esta situación.

Considero que también podría deberse al paulatino abandono del tlacolol como método de agricultura de temporal en laderas, a causa de los cambios en el régimen pluvial, pues para ser efectiva, esta técnica requiere una abundancia de lluvia que actualmente ya no se da en los tiempos pautados, así como por la incursión de nuevas técnicas y tecnologías aplicadas en la agricultura de riego de las planicies, con la modernización industrial.

La danza se llevó a cabo en parejas de tlacololeros de listones rojos con los de listones azules, quienes saltaban en un vaivén de un lado a otro sobre cada pie, durante diez segundos antes de efectuar un movimiento levógiro acompañado por uno de sus aullidos falseados. Posteriormente y no de manera cronométrica, cambiaron de pareja con danzantes de su mismo color de listón y su vaivén se dio de adelante hacia atrás sobre cada pie durante diez segundos, para luego alternar con un movimiento dextrógiro.

Tras haber realizado estos desplazamientos varias veces, volvieron a hacer dos filas alineadas perpendicularmente e intercambiaron fuertes chicotazos entre ellos mediante golpes sucedidos uno a uno, pues mientras un tlacololero lanzaba el chicotazo, el otro alzaba el brazo para cubrirse y evitar que la punta del chicote le diera a otra parte diferente a la parte lateral del sombrero o al dorso cubierto por el ixtle; al terminar esta fase de la danza, comenzaron a danzar en parejas nuevamente y repitieron la coreografía. La danza de tlacololeros dura entre 30 y 40 minutos aproximadamente.

Otro desplazamiento (Fig. 4.6) que pude observar de ellos durante su presencia en *Komujlian*, fue el rodar desde las pendientes. Los *tlakololmej* se acuestan sobre el punto más alto de la pendiente y ruedan cuesta abajo uno detrás del otro. Según Matías (op. Cit: 102), estos desplazamientos son inmediatos a la primera disposición coreográfica, sin embargo en esta ocasión esto no ocurrió.

De igual modo, da cuenta de un tercer acto en el cual el líder tlacololero que carga el bule y el tlacuache, arremete contra las mujeres y las persigue. Tal no aconteció esta vez y desconozco si se siga efectuando. Una vez terminada su ceremonia, toman lugar en las peleas de los “tigres”, donde controlan a los asistentes para que no se acerquen demasiado a los púgiles. Durante estos momentos, lanzan chicotazos constantes a la tierra, cerca de los pies de los presentes que se encuentren más cercanos a ellos. Estos chicotazos tienen la función de calentar la tierra al tocarla.

Ceremonia de calentamiento de la tierra

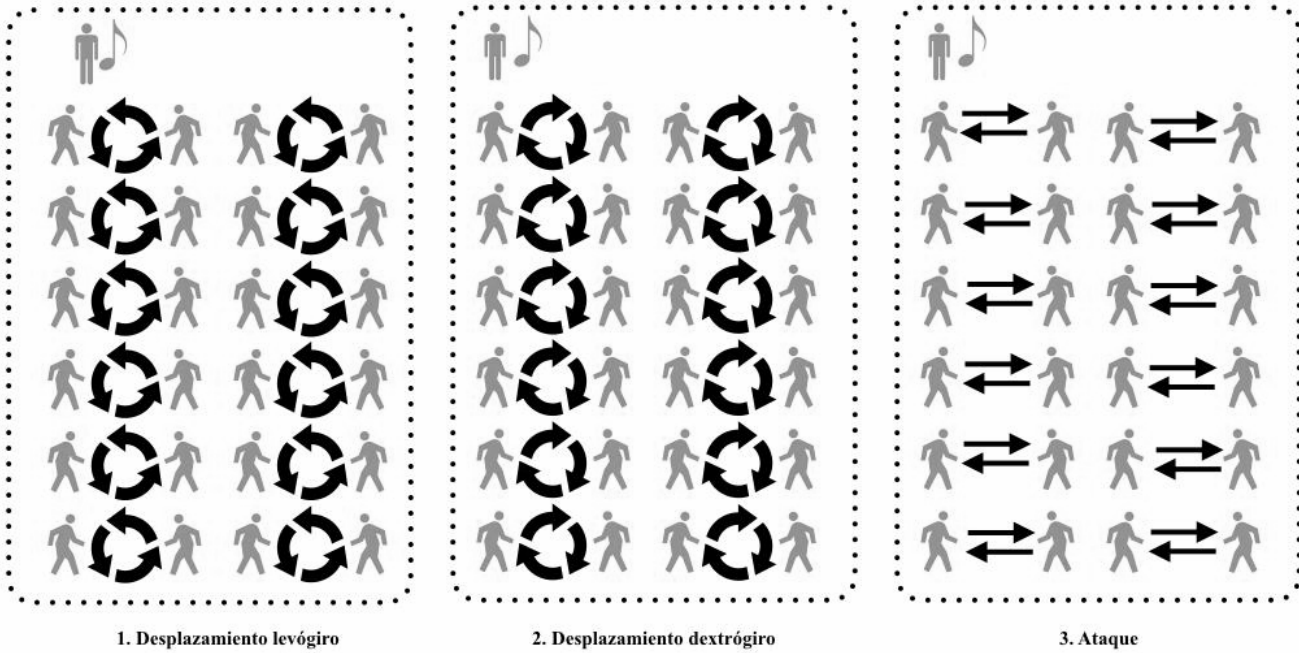


FIGURA 4.5. FASES DE DESPLAZAMIENTO DE LOS TLACOLOLEROS.

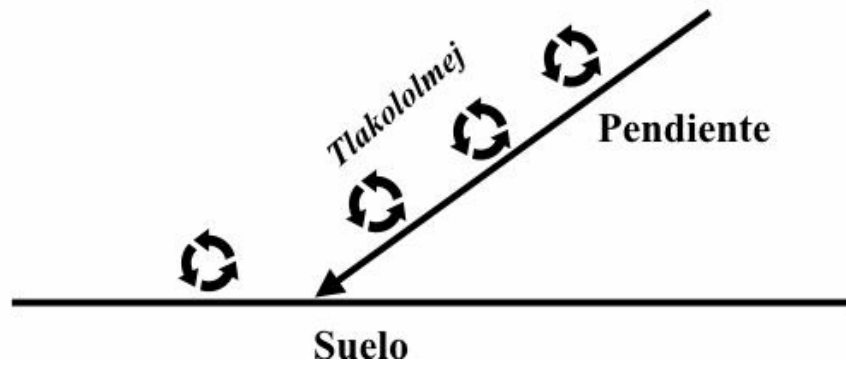


FIGURA 4.6. ESQUEMA DE DESPLAZAMIENTO DE TLACOLOLEROS.

CAPÍTULO V - Mitos y cuerpo/s

Como se ha apreciado en el capítulo anterior, en Acatlán trabajar involucra un esquema conceptual que trasciende la idea de la labor cotidiana o de procesos de reproducción social, sino que implica una serie de “cargas” de carácter ecosófico, ético y moral.

Además de las actividades que reproducen la realidad social, el *tekitl* contempla la experiencia corporal de llevarlo a cabo. De esta manera, su dimensión física y anímica se afinca en *chikawalistle*, noción que incluye la energía anímica, el gasto, la actitud, la fortaleza física y espiritual, la perseverancia, el ingenio y la emoción de hacerlo por los otros miembros del pueblo, independientemente de las tensiones personales o grupales que puedan existir.

Como podemos notar a través de estos ejemplos y los ofrecidos en el capítulo anterior, dar *wentle* consiste en un desdoblamiento bidimensional del mismo fenómeno, donde por un lado está la manifestación física a través de su materialidad (el depósito ritual) y por el otro, lo que contiene en su interior, una suerte de energía invisible.

Como se ha mencionado en capítulos anteriores, la energía de las **cargas** se expresa en términos de calor y su naturaleza es tanto física, como socioafectiva (“corazonada”), pues depende del corazón (*yolojtle*), o sea que *chikawajle* (“fuerza”) es una transformación de la energía.

Por tanto, denominaremos *wentle* al proceso de compartir, de circular la fuerza o *chikawajle*, de donar “parte del corazón” o de regalar “de corazón”; es decir, es el acto y proceso de **cargar**, usando la energía de uno mismo, un soporte material destinado a regalarse u ofrendarse, se trata pues de expresar la voluntad para ceder una fracción de la energía, a sabiendas de que dicha fracción será retribuida, aunque no enteramente restituida

De tal manera que *chikawalistle* puede definirse como la actividad de vincular energéticamente a las personas imbuyendo de fuerza los soportes materiales, se trata del mecanismo por el cual se unen los

corazones, bajo la condición de que dichos soportes estén sujetos a las condiciones existenciales de *nemilistle* y *yolistle*: tales soportes materiales pueden ser desde cosas, palabras y por supuesto, ayuda.

Gracias al nexo indisoluble entre *wentle* y *chikawajle* queda a la vista una concepción económica y ecológica plenamente arraigada en la sociedad acateca, traducida a términos antropológicos en la clásica noción de “don”. En el “don” una entidad B transfiere un valor a una entidad A sin esperar compensación. Descola encuentra que donar no es prestar, por lo tanto no hay obligación de devolver, pero si se devuelve la donación con otro valor entonces sí se da paso al intercambio.

Se trata de un gesto unidireccional que consiste en abandonar algo sin poder anticipar compensación alguna por parte del receptor, a salvedad del reconocimiento, puesto que la devolución nunca está garantizada ni mucho menos obligada (Descola, op. Cit: 451). Así, la devolución implica un acto aparte y el don se mantiene como transferencia independiente, una totalidad cerrada y no atendida a la reciprocidad.

Estos planteamientos provocan nuevas preguntas respecto a nuestro trabajo: ¿por qué se ofrenda si no hay obligación de devolver? Y si se devuelve, ¿qué motiva a la contratransferencia? Las posibles respuestas se encuentran en que la *carga* marca una obligación moral que dicta sobre la voluntad propia y amolda la subjetividad, pues como hemos podido constatar hacia el final del Capítulo 2 (*supra*: 109-110), tanto Mauss y posteriormente Lévi-Strauss han insistido en que de no devolverse el don, se produciría una declaración de guerra.

Ahora bien, en términos bourdianos podemos hablar del vínculo social que da origen al *tekiltl* y a *tekipanowa* como “estructuras estructurantes y estructuradas”. Entonces podríamos preguntarnos “¿dónde quedan la agencia y la libertad personal?” Me parece que se nos revela un sistema de concesiones, más que de libertades, y de compromisos, más que de obligaciones. Se regala porque la concepción ecosófica sobre la que se asienta todo el régimen socio-cosmológico es vernáculo, como claramente se ha mencionado anteriormente (*supra*: 29) y ello conlleva el tabú de la acumulación, en contraposición a la economía capitalista.

Acumulación de dinero, acumulación de bienes, acumulación de signos... en fin, acumulación de energía. No hay estancamiento, todo debe fluir pero no libremente, sino con un cauce concedido. Lo que justo *tekitl*, *tekipanowa* y *wentle* rigen es la forma en que debe fluir, la capacidad de una sociedad para orientar la dirección ética y moralmente adecuada de la “animacidad” propia de la energía — en términos de Ingold—, o en otras palabras, la naturaleza inherentemente societal que da sentido a establecer los lazos afectivos o psicosociales que unen a una comunidad.

Ahora bien, explicar de dónde se origina la energía, cómo se almacena una vez convertida en *chikawajle*, cómo ésta fluye y por qué se regala, implica reflexionar en dos aspectos: a) las reglas operativas de distribución de la fuerza y b) los mecanismos a través de los cuales funciona el *wentle*.

5.1. El género como orden de distribución del *chikawajle*

En el modelo propuesto por Chamoux (1986) sobre la distribución del trabajo en el *tekitl*, ella también menciona que esta ordenanza rige la división sexual del trabajo. Es así que para esta investigadora, tal división estaría en función de los “roles” concertados por el “sistema sexo-género” dado localmente: para el varón ser agricultor, construir un hogar, sin contar el acceso a los cargos públicos; para la mujer quedan dispuestas las actividades domésticas, entre ellas cocinar; y para ambos, casarse por las vías legítimas del código normativo de su sociedad.

Considero que más que pensar el *tekitl* a través de la categoría “rol de género”, dado que reduce el género a la mera oposición binaria de componentes fijos sin mayor fundamentación, vale pensar cómo el ideal moral se traduce en un esencialismo identitario impuesto para las categorías “masculino” y “femenino”. En los terrenos de la etnología guerrerense, Good (2008) explica el *tekitl* de género en términos de mano de obra masculina y femenina que se unen con un fin común, respecto al cual se cede la individualidad.

Pensar el género de este modo resulta igualmente problemático, pues aunque implica pensar en asignaciones dominantes e institucionalizadas sobre el espacio, el tiempo, las herramientas, los tipos de cultivo, los tipos de animales, los lugares donde las voces del varón y de la mujer son válidos y los

puntos de encuentro para ambos, no establece una sistematización clara del tránsito de la energía y su relación con una ontología de género más profunda.

Vale por eso definir una ruta de trabajo mucho más compleja y que evidentemente quedará inconclusa, pero que implica pensar el género más allá de la división sexual del trabajo y de fijaciones inamovibles. Sin soslayar los trabajos previamente aludidos, es nuestra tarea partir de los marcadores propuestos en ellos para después tomar un rumbo propio y complejizar la lectura del sistema género operante en Acatlán, es decir, retomaremos las características visibles del género en su forma de instrumentalizar el trabajo y segmentar los espacios.

Para tales efectos, recuperamos de Gayle Rubin la premisa siguiente:

“Un ‘sistema sexo-género’ es el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana transformada [...] toda sociedad tiene un sistema sexo-género -- un conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humanos es conformada por la intervención humana y social y satisfecha en una forma convencional.” (Rubin, [1975] 1986: 41, 44)

La historiadora Joan W. Scott ([1986] 2008: 65-68) ha profundizado en el primer abordaje realizado por Rubin y ha definido la categoría género en primer lugar como “un elemento constitutivo de las relaciones sociales, las cuales se basan en las diferencias percibidas entre los sexos...” que incluye cuatro dimensiones a tomar en cuenta:

- A) Los símbolos disponibles que evocan representaciones.
- B) Conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos: doctrinas, religiones, disposiciones educativas, científicas, legales y políticas que afirman el significado de varón y mujer, lo masculino y lo femenino.
- C) Sus implicaciones en la configuración del parentesco, el mercado de trabajo, la educación y la política, por nombrar algunos campos.
- D) La identidad subjetiva. Los hombres y las mujeres reales no satisfacen siempre, ni literalmente, los términos de las prescripciones de su sociedad ni de las categorías analíticas.

Y en segundo lugar, señala Scott, “el género es un campo primario dentro del cual, o por medio del cual, se articula el poder.” En el mismo tenor que Scott, Bourdieu (2000a: 17) expresó que “Al estar incluidos, hombres y mujeres, en el objeto que nos esforzamos en delimitar, hemos incorporado, como esquemas inconscientes de percepción y de apreciación, las estructuras históricas del orden masculino.”

En su indagación sobre la sociedad cabileña en Argelia, Bourdieu cayó en cuenta que el mundo estaba dividido basado en las referencias biológicas implicadas en reproducción, en la concepción y en la distribución del poder:

“el orden de la sexualidad no está formado como tal y donde las diferencias sexuales permanecen inmersas en el conjunto de las oposiciones que organizan todo el cosmos, los comportamientos y los actos sexuales están sobrecargados de determinaciones antropológicas y cosmológicas. Estamos condenados, pues, a desconocer la profunda significación si las pensamos de acuerdo con las categorías de lo sexual en sí mismo. La construcción de la sexualidad como tal (que encuentra su realización en el erotismo) nos ha hecho perder el sentido de la cosmología sexualizada, que hunde sus raíces en una topología sexual del cuerpo socializado, de sus movimientos y de sus desplazamientos inmediatamente afectados por una significación social.” (Bourdieu, *ibidem*: 19-20)

Un sistema sexo-género implica analizar un orden complejo que, gracias a la teorización feminista y a los enfoques feministas en el quehacer científico, hoy podemos discernir entre el sexo, en cuanto a composición orgánica se refiere y sexualidad, en tanto campo de relaciones de poder distribuido en desigualdad y en asociaciones que producen su propia óptica y legitiman tal orden.

En otras palabras, no es necesario averiguar la composición sexógena de las corporeidades para teorizar sobre el orden que el género da a la sexualidad y a los esquemas de praxis cotidiana. El género, o más propiamente, el sexo-género, pues alude directamente a los esquemas de praxis sexuales, es la huella más apreciable de las corporeidades organizadas convencionalmente asumidas como humanas por nuestra ontología naturalista, antropocentrada y racionalista.

El reto se encuentra más bien en encontrar tal huella en otras materialidades asociadas con los varones o con las mujeres, elucidar si dichas materialidades comportan corporeidades y posicionalidad en el

entramado ontológico de “actores” capaces de afectar el cosmos acateco. Cómo y de qué forma lo hacen resulta también en una pregunta compleja que probablemente no alcancemos a contestar en este estudio, pero podemos adelantarnos a cartografiar el cosmos tal y como se sistematiza por sexo-género.

Cabe destacar que el marco operativo del género en Acatlán posee las particularidades vernáculas de las sociedades convivenciales así descritas por Ivan Illich, en tanto que el género se organiza y se efectúa por y para la comunidad, y por tanto la distribución del poder es distinta a la de las sociedades industriales, pese a la porosidad de las fronteras establecidas con la economía política capitalista plenamente neoliberal:

“Implica una complementariedad fundamental en el mundo que ‘nos’ encierra en éste, aunque esta clausura sea ambigua y frágil (...) además, el parentesco presupone dos géneros, entre los cuales se establece un vínculo. El género no solamente expresa lo que es un ser, sino lo que *es* en cierto momento, en qué lugar y con qué herramientas y palabras divide el espacio, el tiempo y las técnicas.” (Illich, 2008: 247, 262)

Al varón acateco se le asigna el *witsoktle* (coa), la yunta, el arado, el hacha, el machete y la pica. Sus animales son sus compañeros de trabajo: los bueyes de la yunta, las mulas y el burro de carga, el perro vigía y el ganado que arrea en caso de tenerlo; mientras a la mujer, se le asigna el comal o *komajle*, la olla, el telar, la aguja y el hilo. Sus animales compañeros de trabajo son el guajolote, el pollo, el puerco y la abeja cuando es avicultora, además de las flores.

5.1.1. *Souatl*: la invención de la Mujer

Desde que las mujeres son pequeñas, sus madres les enseñan a vincularse con el fuego y el comal para echar la tortilla (fig. 5-a), les muestran cómo tortearla con la mano lo suficiente para no dejarla muy delgada y cuánto tiempo debe dejarla sobre la superficie ardiente, antes de que se vuelva tostada o se carbonice.

Se tienen noticias de que en temporada de lluvias, se busca un sapo cantador de la laguna o aborrego, que le colocan en las palmas de las manos a la niña. Se dice que su misión es pegar ambas palmas sin

maltratar al *aborrego*, para que cuando sea grande, las tortillas le salgan “llenitas y esponjaditas” (Matías y Alegre, 1984: 103-104).

Uno de los platillos que encontramos tanto en el *wentle* de *Teilnamikelistle* como en el de *Atsajtsilistle* es el nacatamal.⁹⁹ En las vísperas de estas fiestas, las cocineras de los tamales pasan casi todo el día al pendiente del fogón, pues al dedicar su concentración exclusivamente a la elaboración de estos platillos, deben poseer mucha fuerza (*chikawajle*).

En cada casa, cada mujer aprende a hacerlos, pero sólo una, la que posee mayor habilidad, experiencia y fuerza los realiza. Ella no puede salirse de la casa, pues se dice que los tamales la siguen, se van con ella y no cuajan; hay incluso quien, con la mirada, puede restarles cocción o hacer que se peguen a la olla. Cuando menos en *Teilnamikelistle*, las abuelas suelen ser las destinadas a elaborarlos, asistidas por sus nueras, aunque ello depende del patrón de residencia posmarital donde se vayan a depositar los tamales.

En época festiva, la división del trabajo entre mujeres acontece en función de la habilidad para elaborar tamales y por tanto, sólo una mujer puede estar en la cocina al tanto de la cocción, mientras las otras asisten, lo cual establece otro tipo de relación gastro-política en la jerarquía al cocinar. En la familia, la madre se encarga de preparar los alimentos, transmitir su conocimiento a sus hijas, quienes comienzan a cobrar protagonismo entre los 13 y 14 años, con lo que se alistaban para casarse entre los 15 y los 16, aunque ese rango ha comenzado a variar con el paso de los años (Leonides, 2018: 133).

Una vez casadas, nos dice Leonides (*ibidem*: 134), las mujeres acatecas profundizan sus conocimientos en las prácticas culinarias al tener la instrucción de sus suegras, quienes les enseñan los gustos particulares de su nueva familia y de su esposo, lo cual genera tensiones y hasta conflictos dentro de la cocina, dado que la suegra puede minimizar la participación de su nuera y causar disputas por el control/amor del hijo-esposo.

⁹⁹ Viene de *tonakatl*, “carne” y *tamajle*, “tamal”.

De tal forma que hay dos opciones: que la suegra acepte a la nuera desde el principio, estableciendo una relación parcialmente más equitativa y recíproca, o bien, que se entrometa en el matrimonio y la acuse con su hijo de ser holgazana.

En la tarde noche, las señoras elaboran el nacatamal para el día siguiente y a diferencia de los tamales de frijol, cuya consistencia es masuda, estos suelen parecer cápsulas de masa. Son completamente cóncavos al interior y allí, la carne de guajolote, pollo o cerdo se coce sin quedar seca, en virtud de la cocción al vapor.

Cuando se hace bien, la corteza del tamal jamás se mezcla con el contenido, como puede ocurrir con otros tamales. En la temporada de *Atsajtsilistle*, madres y abuelas de los peleadores los elaboran desde una noche antes, para que, a la mañana siguiente al llegar a la cumbre de *Tepebebe*, donde está el *teopantlajle Krusko*, los hombres que combatirán almuercen previo a las peleas.

Entre la mujer que cocina los tamales se establece una asociación de alianza con el fuego, también aludido bajo el nombre de *tliwewentsin* o “fuego viejito”. Como lo ha expresado Palemón (2017: 117), el fuego es fuente de fuerza (*chikawajle*) y protección, se caracteriza por su sutileza y serenidad al cocinar el mole negro (*tlitmojle*), pero también está presente en la flama de las veladoras, cirios y velas.

Se dice que cuando una mujer aprende a cocinar *tlitmojle*, está lista para casarse y en caso de no tener pretendiente, las jóvenes son presionadas por las mujeres adultas para casarse, aunque en caso contrario, cuando no aprenden, se les suele tomar como inmaduras, sin pensar que hay quienes no aprenden a propósito, como estrategia para no casarse.

Entre las mujeres y el fuego se da una alianza gastro-política, sin embargo queda por resolver la naturaleza de dicha alianza. En varias narraciones de distintas partes de la conformación mesoamericana, encontramos pistas para comprender esta alianza. Algunas claves nos las aportan las versiones del diluvio tlapaneco, tepecano, huichol y totonaco, donde se repite una y otra vez que los únicos sobrevivientes de este acontecimiento fueron un campesino y su perrita (Margery, 1997: 288-293)

En las versiones *me'phaa* recuperadas por Lemley (1949), un gallinazo (zopilote) se apareció ante el hombre que trabajaba en el campo y le aconsejó que dejara de trabajar, pues se avecinaba una gran inundación. Le ordenó hacer una caja y meterse en ella, con un perro negro y un pollo negro. Tras el diluvio, el pollo negro se convirtió en gallinazo; en otras variantes del mito, una vez pasada la lluvia, el gallinazo o zopilote salió de la caja a comprobar si había bajado el agua, pero no regresó, pues se quedó devorando los cadáveres de los animales fallecidos.

Una vez restablecido el orden, el hombre regresó a trabajar. Cuando se iba por la mañana, la perrita permanecía en casa y al llegar al atardecer de la milpa, encontraba tortillas calientes. El hombre ignoraba quién le preparaba las tortillas, por lo que un día se fue a la montaña y sentado desde allí observaba, cuando de pronto vio cómo esta se quitaba la piel, revelando a una mujer que molía su maíz. Él entró a la casa, tomó la piel y la arrojó al fuego. “¡No quemes mi ropa!” exclamó ella, pero ya no hubo vuelta atrás, desde entonces ella permaneció a su lado como su esposa y poblaron el mundo con su descendencia.

Son muy notorias en estas narraciones las reapariciones de los animales que acompañan a las almas hacia el inframundo en la cosmología acateca. Tampoco es coincidencia que ambos zopilote y perro acompañen al hombre durante el diluvio y que guíen a los difuntos a su destino último, el cual es un almacén subterráneo lleno de agua. Finalmente, encontramos que la perrita que se transforma en mujer no sólo se encarga de transformar el maíz en tortillas mediante el fuego, sino que al ver achicharrada su piel, el fuego la convierte en mujer definitivamente.

Estamos así ante dos secuencias homológicas que requieren de un proceso de transformación: maíz-tortilla y perrita-mujer¹⁰⁰. En la primera, el maíz es triturado y posteriormente requiere del fuego para eventualmente convertirse en tortilla; en la segunda, la piel de la perrita es abrasada, se trata de un tipo de transición definitiva que se da del animal a la mujer.

¹⁰⁰ Lévi-Strauss [1995 (1991): 155-156] refiere un grupo de mitos pertenecientes a las naciones Nlaka'pamux y Lillooet de la Columbia Británica, en los cuales aparece un motivo similar y sin embargo inverso, donde un perro con apariencia de hombre abusa sexualmente de una joven y la deja embarazada. Pronto, la joven da a luz a cachorros que se deshacen de su piel canina y adquieren forma humana cuando creen que nadie los mira. Posteriormente, su madre los descubre y quema sus pieles, por lo que mantienen su forma humana con excepción de una hija que permanece como perrita o sólo se convierte en media humana. En consideración de Lévi-Strauss, estos mitos refieren al gran mito panamericano sobre el incesto entre hermanos y por tanto, apela al principio gemelar ya aludido.

Como elemento a contrastar en la narración acateca que explica el origen del *kwetle* o falda tradicional (fig. 5-b), se cuenta el proceso por el cual la mujer desnuda adquirió su vestimenta:

“Una noche del primer mes del calendario azteca, paseaba la luna extendiendo sus rayos argentados por el campo quien veía las flores, las frutas, los ríos y todos los animales. Entre las plantas y los venados vio a una mujer de tez morena y contornos bellos, que bañaban su cuerpo en el río y asombrada de su belleza tuvo celos y no quiso que el sol, su esposo la viera y la acariciara con sus rayos de oro.

Angustiada, cuidadosamente tomó el manto de la tierra y cubrió sus muslos y no contenta aún, arrebató una nube del espacio y cubrió sus hombros y sus pechos. De ahí que la falda formada con el manto de la tierra que tomara la luna, tenga flores y animales, pues al arrebatarse ese manto, arrastró con todo lo que sobre él había y las bellas flores y los animales como el venado, la garza, el colibrí y el águila, aparecen como si estuvieran sobre la tierra.

De ahí nace también que el huipil formado con la nube que arrebatara la luna del espacio, éste se mezclara con flores, algunas frutas y también a los pájaros que en ese momento volaban cerca. Por eso el vestido de Acatlán tiene flores, frutas, animales, pájaros, aves, pues está formado con el manto de la tierra y de una nube.

Cuando el sol despertó e hizo su paseo, vio ciertamente a una joven pero le llamaba la atención los vivos colores de su vestido y admiró el colibrí, a la amapola, pero no pudo admirar lo que ocultaban, pues ella estaba cubierta por el manto de la tierra y de la nube y no pudo admirar los contornos bellos y su pechos erectos ni su espalda y siguió de frente. La joven contenta con tan bello vestido, completó su adorno con la jicarita con la que se estaba bañando y desde entonces en Acatlán, las mujeres usan ese hermoso vestido.

La luna contenta con su obra, formada en momentos de celos, arroja por eso el primer mes de mayo del calendario azteca sus mejores rayos de plata, sobre las tierras del sur”. [(Gómez Tagle, 1956) Palemón, op. cit.: 95]

¿Por qué recurrir a narraciones míticas tan dispersas en lugar y tiempo? A través de Lévi-Strauss (1987) se puede inferir que los mitos son realidades desconectadas del contexto social al que pertenecen. En su trabajo, dio preeminencia a revelar las transformaciones de una realidad estructural persistente, para así identificar cómo piensan las sociedades.

El mito es primeramente una forma de discurso, es un relato. Al respecto nos dice López-Austin (1998: 50) que su autonomía y clausura hacen un texto, es decir, una unidad analizable y comparable, que se caracteriza por la irrupción del otro tiempo en el tiempo de los hombres que provoca el origen (de algo)

del mundo. Un mito, nunca es contado dos veces de la misma manera y por tanto, la pluralidad de voces hace de cada una, una fuente de complementariedad en el estudio comparativo (López Austin, 2009: 16) a través del análisis de las similitudes y diferencias habidas entre cada una.

En este sentido, estamos ante versiones de mitos con similitudes y diferencias en la sucesión de sus acontecimientos y encontramos ciertos “mitemas”¹⁰¹, o unidades mínimas de sentido de la mitología. A través de estas narraciones, encontramos una nueva secuencia homológica entre el sol y el hombre.

En la del diluvio, el hombre sube a la montaña y desde lo alto, cual ojo solar¹⁰², espía a la perrita en el horario diurno, cuando todo es visible. En la del *kwetle*, la luna evita que la mujer sea descubierta por su esposo, el sol y la cubre con el manto hecho de la tierra, con lo cual le restituye su carácter enigmático (Fig. 5.1).

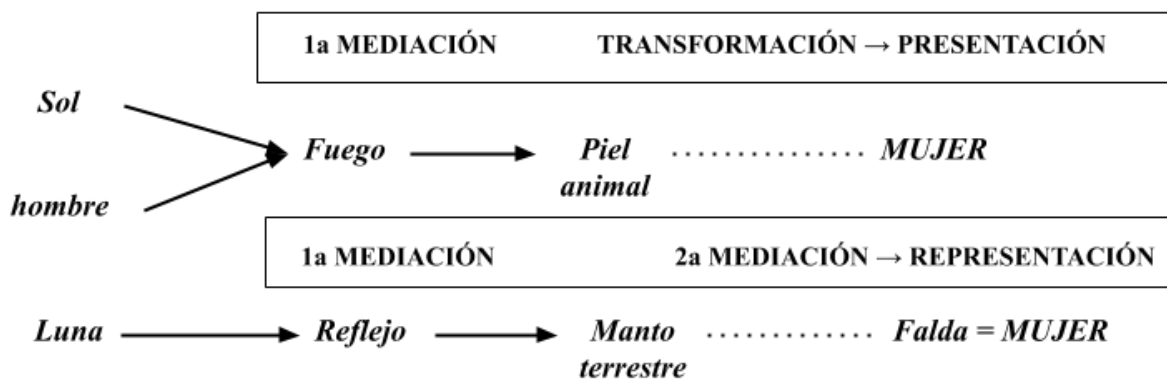


FIGURA 5.1. COMPARACIÓN DE LAS MEDIACIONES A LAS CUALES LOS MITOS HACEN ALUSIÓN.

En la primera narración, el sujeto masculino la mira e imagina una fisicalidad femenina que todavía no *llega a ser mujer*; por lo que diseña y esculpe una imagen originaria sobre un soporte material viviente. Por fisicalidad nos referimos a la forma, la sustancia material, el ámbito fisiológico y perceptivo, a los

¹⁰¹ Un “mitema”, nos dice Lévi-Strauss (1987), es la unidad constitutiva de un mito y consiste en “palabras de palabras”, “relación de “relaciones” y “haces de elementos diferenciales”. Estos mitemas se descubren en el mito, entendido como conjunto de variantes ensambladas y se trata de fragmentos discursivos que se extraen de los mitos y se extraen para su análisis.

¹⁰² Hay que resaltar que en las múltiples variantes de las *Leyendas de los soles*, cada era atestigua la destrucción de un sol y el ascenso de uno nuevo, por tanto, podemos asumir que el hombre que sobrevive tras el diluvio, asciende como el nuevo sol. Hay que recordar también el autosacrificio de Nanahuatzin, quien al ser consumido por las llamas se transforma en el Quinto Sol. Incluso en una narración maya yucateca del diluvio (Montoliú, 1989: 82), tras el diluvio nacen el sol y la luna nacen de un par de huevecillos enterrados en la arena.

procesos sensorio-motrices e incluso el temperamento, la manera de actuar en el mundo, lo que favorece a la consolidación de los hábitos por humores corporales, regímenes alimenticios, características anatómicas y modos de reproducción. En sí, la fisicalidad es la disposición completa de expresiones visibles, morfológicas, fisiológicas y tangibles singulares de una entidad (Descola, 2012: 183).

Hasta antes de este punto en la historia, el sujeto masculino era agente y actor para sí mismo, pero al objetivarla con la mirada, su agencia comienza a efectuarse sobre ella. El desconocimiento ominoso de quién hace comida del alimento que cosechó, lo lleva a apropiarse de ella en términos antropomórficos, o en otras palabras, de traducirla, re-codificarla y asimilarla, acto que surge del terror de no-saber, una inseguridad ontológica y de indefensión ante un mundo que se ha revelado amenazante (Blumenberg, 2003).

Ante esta información se vuelve inevitable remitirnos a las teorías feministas de la *Male Gaze* o “mirada fija masculina”. En los primeros ejemplos, el sujeto masculino encarna al mundo como un orden de desequilibrio sexual que revela las secuencias masculino/activo y femenino/pasivo. Como si se tratara de una fotografía, asume el campo visual como objetual, congela al objeto, lo fija y lo presenta ambiguamente como una disposición imaginaria, hecha de una fisicalidad ausente y una subjetividad inexistente.

Al respecto, expresa Laura Mulvey:

“La mirada determinante del varón proyecta su fantasía sobre la figura femenina, a la que talla a su medida y conveniencia. En su tradicional papel de objeto de exhibición, las mujeres son contempladas y mostradas simultáneamente con una apariencia codificada para producir un impacto visual y erótico tan fuerte, que puede decirse de ellas que connotan «para-ser-miradabilidad» [*to-be-looked-at-ness*]. La mujer expuesta como objeto sexual es el *leitmotiv* del espectáculo erótico.” [Mulvey (1975) 2001: 370]

Indudablemente esta imagen es producto en primera instancia del agente masculino que la mira, pero sólo se configura como imaginario cuando la colectividad asume legítima tal imagen. En este primer mito encontramos la pérdida del referente mediada por su transformación, la cual es ocasionada por la colectividad, que, siguiendo a Hans Belting (2007: 267), ocurriría igualmente a través de la fotografía,

pues ambas modalidades de registro del mundo abren la posibilidad de reproducir aquello que no se puede reproducir, sino únicamente imaginar y elaborarlas en nuestro interior.

El fuego también toma lugar como actor masculino, da la espalda a su alianza con la agencia femenina y se torna cómplice del sembrador, aunque en esencia pertenezcan ambos a una sola serie homológica (hombre-sol/masculino-fuego). Así, el fuego se torna aparato perspectivo primordial y arcaico, un instrumento de la cultura en la edificación de un mundo: amplifica la visión y la legitima. El término aparato, nos dice Déotte (2013: 101) “deriva del latín *apparatus* (que deriva de *apparare*: preparar para), que significa preparativo y se encuentra en el sentido de aparato, ceremonia, brillo, decorado.”

Podemos entender el aparato como una relación extendida entre un acontecimiento (y las leyes espetadas antes y después de él) y una superficie de inscripción. En esta triada condicional, la cual es concebida como un ensamblaje de elementos, el aparato hace aparecer apariencias, o en otras palabras, prepara el fenómeno a aparecer para “nosotros”¹⁰³ (ibidem: 103).

Al *mirar*, la mirada agente masculina es acontecimiento, mientras que el fuego es aparato y la fisicalidad femenina es superficie de inscripción. El fuego no es simple medio, pues de manera similar a cómo Marshall McLuhan (1996) concibe la luz eléctrica (medio sin mensaje), el fuego es un medio sin mensaje que es agente y construye mensaje, o en términos de Déotte, lo “aparaliza”.

El fuego prepara la apariencia-aparición fijada por la mirada masculina, que no es ni lo sensible (lo mirado en cuanto productor del acontecimiento), ni lo inteligible (lo que signará sobre la superficie de inscripción o soporte material, la huella), sino la posibilidad de verdad de una época. Esta idea contiene sin duda polémica, pero para comprenderlo nos apoyamos en Viveiros de Castro:

“el mito propone un régimen ontológico comandado por una diferencia intensiva fluyente que incide sobre cada uno de los puntos de un continuo heterogéneo, en que la transformación es anterior a la forma, la relación es superior a los términos y el intervalo es interior al ser. Cada sujeto mítico, al ser pura virtualidad, ‘ya era antes’ lo que ‘será a continuación’, y es por eso que no hay nada actualmente determinado.” (Viveiros, 2010: 48)

¹⁰³ Para el hombre de la historia y para “nosotros” lectores e intérpretes de la historia.

El fuego es aparato de perspectiva porque aparatiza la fisicalidad femenina y le extirpa la subjetividad al tiempo de limitarle su agencia. El fuego hace aparecer un desnudo¹⁰⁴, una forma definitiva, que no es su primer estado de aparición (perrita) y al hacerlo fabrica un prototipo, un primer ejemplar, una figura originaria que servirá de modelo o molde para fabricar otros iguales y a la vez distintos, es decir, inventa al cuerpo. Quemar la piel es, por parte de los actores masculinos, la acción inventar una fisicalidad en cuanto desnuda y en cuanto sexuada.

Vemos que el fuego, en toda su acepción de instrumento lumínico de visibilidad (aparato) y en su capacidad depredadora de todo lo que entre en contacto con él, es el medio que actúa en complicidad con el actor masculino para quemar la piel y que la perrita jamás pueda regresar a su forma original. El actor masculino se apropia de la fisicalidad de su compañera, pues su fisicalidad acumula conocimiento, es decir, al apropiarse de ella se apropia de su(s) técnica(s) en cuanto posesión de un(os) saber(es)-hacer(es) productivo(s). Así, en segundo lugar, se apropia de su(s) técnica(s) para hacer tortillas.

El fuego es aparato reproductor, ya que su efectuación no se da únicamente sobre el agente femenino, sino también sobre el agente masculino, pues pese a que el fuego opera desde la subjetividad de quien mira y con quien encuentra complicidad, se ha mencionado que la mirada masculina diseña y traza, busca traducir y fijar y en este sentido, está sometida a un principio de identidad.

Aparatizar es así *hacer parejas* (Déotte, op. cit.: 103) y por tanto, fabricar prototipos de *parejas*, pues no en vano dichas palabras poseen la misma etimología. Al inventar el cuerpo, el agente masculino (sembrador) inventa al prototipo de la *Mujer*; pero al apropiarse de su técnica, el agente masculino se inventa también a sí mismo como *Hombre* prototípico: no sólo siembra maíz, también come tortillas.

Esto evidentemente remite a la interpretación de Françoise Neff de una narración mítica recuperada por Marie-Odile Marion ([2001: 310] 2005: 21) sobre el jaguar que había secuestrado a mujeres humanas en la selva maya :

¹⁰⁴ Sobre la desnudez nos dice Agamben (2011) que no se trata de un dato biológico, sino de un concepto histórico legible, por lo que el cuerpo desnudo es inexistente por sí mismo.

“K’ebatum era buen cazador, llevaba mucha carne a su casa pero no sabía como cocinar sus alimentos porque no tenía fuego. Fue así que sus esposas le propusieron ir a buscarlo con su madre para que pudieran prepararle sus alimentos: No querían comer la carne cruda.”

Al respecto dice Neff (idem), apoyada en Lévi-Strauss, que además de que la mujer aporta el fuego (elemento que le confiere su humanidad), se establece un pacto, pues este permite su regreso al mundo humano, ella crea la intermediación entre el jaguar y el alimento, y el jaguar adquiere humanidad al comer cocido.

Cuando el hombre regresaba a casa, la mujer no estaba, sólo la perrita. Ello evoca a la constante persecución de la luna por el sol, o la garantía de vencer a la noche a la llegada del nuevo día que el marido regresara a su casa y no viera a la mujer pero sí las tortillas calientes, implicaba tanto el fin de la jornada (la llegada de la tarde), como la garantía del siguiente amanecer (el inicio de una nueva jornada donde el hombre alimentado el día anterior recupera su energía y vuelve al trabajo a la mañana siguiente).

El fuego del *Hombre* la abrasa/abrazo, la vuelve *Mujer* y la completa, pues le impone un cuerpo definitivo, la eterniza y la fija en sus roles de madreposa nutricia y procuradora, o como ha expresado Marcela Lagarde:

“Ser madre y ser esposa consiste para las mujeres en vivir de acuerdo con las normas que expresan su ser —para y de— otros, realizar actividades de reproducción y tener relaciones de servidumbre voluntaria, tanto con el deber encarnado en los otros, como con el poder en sus más variadas manifestaciones.” (Lagarde, 2005: 363)

En la narración del diluvio encontramos la violación alegórica¹⁰⁵ de la *Mujer*, a quien se le obliga a mantener una forma física determinada por la mirada apolínea del *Hombre*, personaje que también le obliga a ser su esposa y a tener a sus hijos. Sin embargo, si esto ocurre, es porque sólo la *Mujer* sabe usar el fuego y porque el fuego, en cuanto aparato, ha mostrado al *Hombre* la técnica para inventar nuevos objetos femeninos, es decir, obtiene del aparato un saber-hacer.

¹⁰⁵ Sobre la violación alegórica, Rita Segato (2003: 40) ha insistido en que “no se produce un contacto que pueda calificarse de sexual, pero hay intención de abuso y manipulación indeseada del otro... un acto de manipulación forzada del cuerpo del otro desencadena un sentimiento de terror y humillación idéntico al causado por una violación cruenta.”

La técnica nace en la imaginación para después materializarse; suele transmitirse de persona a persona y se perfecciona con el tiempo y la práctica, pues surge de la necesidad de producir objetos para satisfacer sus necesidades. Técnica es entonces un conjunto de procedimientos destinados a obtener un resultado particular. (Couto y Pérez, 2012)

El *Hombre* y la *Mujer* son los artefactos¹⁰⁶ inventados gracias a la técnica aprendida del uso del fuego, pues gracias al él ella cocina, ella transforma el maíz en tortilla; gracias a él, el *Hombre* destruye, obtiene poder de apropiación y despojo; y finalmente, gracias a la alianza entre *Mujer* y fuego, el *Hombre* come.

Ahora bien, en el mito acateco del *kwetle*, la luna se asume como entidad femenina que busca evitar el acceso sexual de su esposo sol a la mujer. A diferencia de lo ocurrido con el diluvio, aquí no se inventa un prototipo de Mujer, sino una operación complementaria. Una vez aparatizada por el fuego gracias a la mirada fija del Hombre, su fisicalidad se convierte en la superficie de inscripción, se puede decir que la Mujer prototípica está por convertirse en *aparador*¹⁰⁷.

Con *aparador* me refiero a una relación cualitativa existente entre los instrumentos para comer, el espacio donde se guardan, la vista y la mano, es decir, se trata de un campo semántico. El *aparador* expone y dispone, exhibe a la vista los instrumentos y los pone a la mano para comer. En este sentido, se trata de un espacio “tradicionalmente” femenino.

En el mito acateco, la luz reflejada de la luna actúa como una primera mediación al restituirle a la mujer algo del misterio arrebatado por el ojo apolíneo y emplea el manto terrestre como segundo medio. Empleo aquí de manera laxa la palabra ‘medio’, tan sólo para designar un proceso a través del cual algo cambia de estado o composición gracias a la acción de un tercer elemento.

¹⁰⁶ Artefacto, nos dice la RAE, es un “objeto, especialmente una máquina o un aparato, construido con una cierta técnica para determinado fin”. Viene del latín *ars, artis*, que refiere a una obra o trabajo que expresa creatividad y de *factus, factum*, que refiere a hecho. *Ars* es una calca del griego *techne*, que da origen a la palabra técnica,

¹⁰⁷ Irónicamente, el *aparador* es por definición el mueble donde se guarda o contiene lo necesario para el servicio de la mesa (DRAE), como la cubertería, la mantelería, la vajilla y demás utensilios para comer. Entre otras definiciones encontramos “mesa junto al altar”, “taller u obrador de algún artífice” y “guardarropa o armario para guardar vestidos”. Un *aparador* tradicionalmente servía para encontrar los instrumentos necesarios para preparar la mesa y comer los alimentos. El mueble *aparador* es a la vez un objeto visible conectado a la cocina, el comedor y la sala, pero también es un lugar donde se guardan “secretos”, aquellos enseres domésticos que no necesariamente se emplean en cada comida y que suelen ser administrados por la señora de la casa.

La luna mira contemplativamente a la mujer, la reconoce como digno sujeto erótico por sí mismo y no como objeto de despojo. Ocurre aquí lo contrario a la *Male Gaze*, pues no es la mirada del sujeto masculino dominante la que actúa sobre un objeto que termina por fijar. Ocurre que para la luna, la *Mujer* es aparato y en su efectuación es aparatizada, de tal manera que la agencia de la mirada lunar es contestataria a la mirada apolínea del hombre-sol.

La luna no deshace lo que hizo el *Hombre*, pero sí lo contesta con el *kwetle*. El *kwetle* acateco, también conocido como falda, enredo o enaguas, es una tela que se anuda alrededor de la cadera mediante una faja. Está confeccionado en algodón y/o seda, y posee tradicionalmente una alternancia de franjas azul marino, franjas azul turquesa y franjas bordadas sea con hilo de fibra sintética o hilo de seda.

En la falda figuran aves, venados, jaguares, flores y plantas, la mayoría de ellos endémicos de la región. En las franjas también se aprecia el águila devorando a la serpiente como figuración que alude a la fundación de la antigua capital mexicana, Tenochtitlán.

En orden de complejizar la lectura, habrá que entender que el *kwetle* es vestido en su aspecto más material. La falda acateca en el mito surge de manera análoga que la Mujer en el mito postdiluviano, pues mientras la Mujer surge como prototipo de fisicalidad femenina, en cuanto desnuda y sexuada, la falda hecha con la superficie de la tierra surge como prototipo del prototipo, o en la analogía del aparador, como aquello que “adornará” o “estilizará” al aparador.

La falda suple la piel perdida, consumida por el fuego en el proceso de violación alegórica y por ello será el primer instrumento que le restituya su politicidad tanto ante el ojo masculino, como ante el imaginario social (la mirada colectiva). Sobre esta forma de pensar la mirada (*gaze* con minúscula, o *the look*), Kaja Silverman (1992) explica que ésta no es posesión del hombre, sino que emerge de todos lados y por tanto, todos los sujetos, masculinos y femeninos, están subordinados a ella, en una analogía lacaniana del falo, que desde una interpretación foucaultiana del poder, es imposible de poseerse.

5.1.2. *Sivomej*: de “Mujer” a mujeres, la necesidad de la diferencia

Aquí hay varias dimensiones políticas a analizar, la **primera** de ellas es técnica:

Sobre la técnica o las técnicas, nos dice Mauss [1971 (1936): 340, 342], que se debe hablar de ellas con la labor de la razón práctica, colectiva e individual, allí donde solo se suele apuntar a las facultades de repetición. Y expresa que técnica es el acto eficaz tradicional, en primer lugar porque ya hay técnica antes que haya instrumentos, pero porque no hay técnica ni transmisión de ella si no hay tradición.

Una de las actividades principales que realizan las mujeres en Acatlán es la elaboración de textiles (fig. 5-c), donde se divide el trabajo entre tejedoras de telar de cintura (*i'kite*), diseñadoras y bordadoras (*tlatsonkej*). Las señoras son usualmente quienes manejan el telar de cintura principalmente, mientras las jóvenes bordan y diseñan.

El *kwetle*¹⁰⁸ es el principal trabajo elaborado por las mujeres dedicadas al textil o *kwechiwa*, estas pueden tomar un tiempo de elaboración de entre 6 y 10 meses, dependiendo del detalle. Estas faldas, aunque elaboradas aquí, casi no se usan, a diferencia de lo que ocurre en Chilapa o en Zitlala¹⁰⁹. Una maestra chilapense con quien pude conversar en casa de Doña Lola, comentó que “las enaguas son muy pesadas. Pero además hay unas a las que les llaman las originales y otras que dicen que no lo son, que son más baratas. Yo compré la mía en Chilapa por \$1,500”.

Doña Lola, comentó que todo depende del bordado:

“Aquí [en Acatlán] las enaguas son negras, ya ve, pero llevan figuritas de animales, de flores, todo de lo que hay aquí pues. Hay unas que llevan más tiempo y por eso son más caras, además por la calidad del hilo, los originales se cosen con seda, se tiñe naturalmente con grana cochinilla y lleva lentejuela en algunas partes. También el huipil lleva florecitas bordadas y es de color blanco, nosotras lo llevamos con collares de coral y arracadas de oro, las mías me las dejó mi madre, aunque ya se usa joyería de fantasía. Mi *kwetle*

¹⁰⁸ Otras formas de nombrar las prendas son *tekuette* o falda bordada, *kwetleweyek* o falda larga y *tlakenteweyektle* o vestido largo.

¹⁰⁹ En Acatlán el trabajo textil se vende en el mercado dominical de Chilapa, y en Zitlala antes del 10 de septiembre, cuando se celebra a su santo patrón san Nicolás Tolentino, e incluso en Tlapa, donde muchas llevan a vender sus bordados. Como ha señalado Rosalba Díaz (2003: 45), al interior de la localidad los migrantes acatecos han fungido como intermediarios, quienes aprovechan su estadía en el pueblo durante las fiestas grandes para comprar la producción y re-venderla en la Ciudad de México. En Acatlán, un vestido puede valer entre \$3,000 y \$8,000, mientras en Zitlala, puede venderse hasta en \$13,000. Quienes tienen un puesto en el gobierno o suelen acompañar a sus maridos con puesto en el municipio, lo suelen vestir en la fiesta de San Nicolás Tolentino. Mucha gente del estado de Guerrero cree equivocadamente que la falda acateca es originaria de otro pueblo, San Luis Acatlán, ubicado en la Costa Chica, situación que causa molestia a las señoras que elaboran este atuendo.

costó unos \$3,000 y ahora que mi hijo pidió a su mujer, le compré la falda a las madrinas, así como los collares que me costaron \$300 cada uno.”

Andy (25 años) borda huipiles para vender en Chilapa o en sus viajes a Chilpancingo y la Ciudad de México, además de intervenir otros textiles con diseños propios. Ella cuenta que al principio no le llamaba la atención bordar:

—“Cuando era niña no me gustaba nada. Recuerdo que mi mamá me sentaba junto a ella mientras tejía, me daba un bastidor y un mantel blanco, y me decía «ándale, mira cómo se hace...», me ponía un mantel o un huipil ya hecho y quería que copiara el diseño, que aprendiera a bordar las mismas figuras. No me gustaba, me aburría mucho.

Yo le decía que no me llamaba la atención, que yo prefería dibujar. Y así, me la pasaba dibujando porque no me gustaba bordar. Un día, mi “abue” notó que mi mamá insistía e insistía y habló con ella, luego se me acercó y que me dice «toma, borda lo que tú quieras», me dio un bastidor y un pedazo de tela. Y ‘ora sí, así empecé a bordar, ‘ora sí que pues le agarré el gusto.

—Y mira ahora...— le contesto.

—Y exacto, mira. Pues sí, ahora sí hasta pa’ vender. Intervengo ropa ya hecha con los bordados, ya no los míos nada más, también los de mi tierra. Además hago huipiles, cuadros bordados para colgar, mantelitos y hasta el *kwetle*. Pero sí, desde niñas nos enseñan a bordar, a echar la tortilla, para cuando seamos grandes.

—¿Y qué tal te queda la tortilla? — Andy ríe mucho al escuchar mi pregunta.

—Pues... más o menos. Cuesta mucho trabajo echarla, que te quede bonita y blandita, eso se me da menos.

En estos fragmentos etnográficos encontramos cómo la técnica de elaboración del *kwetle* es pedagógica, es decir, requiere de técnicas y métodos educativos para enseñar la técnica y el método de elaboración de las enaguas, como estipulación del *tekitl* cívico de las mujeres. También encontramos cómo esta condición pedagógica tiene como finalidad engendrar un gusto por el trabajo textil, que va de la mano con el gusto de cocinar y echar la tortilla, como se ha aludido en el mito postdiluviano.

La tradición del *kwetle* impone como normativa sus propias técnicas de confección: las mujeres en calidad de esposa, madre y abuela tejen tradicionalmente, además de bordar, diseñar e hilvanar el vestido completo; mientras las jóvenes bordan, diseñan e hilvanan las figuras tradicionales del *kwetle* en otras telas, con lo que producen otras piezas antes de llegar a diseñar un enredo. También se enseñan en técnicas de toma de medidas, reglas de corte y formas de trazo.

Digamos así que, mientras las mujeres adultas realizan un trabajo de índole creador, las jóvenes se enseñan en el trabajo y se desempeñan como meramente creativas en el diseño, hasta donde los márgenes de la permisión social de la costumbre se los permite.

Nos dicen Couto y Pérez (2012: 14) que el diseño es la fase previa a la confección, caracterizada por ser a la vez una manifestación artística y una técnica, que está orientada a crear formas para satisfacer el gusto y las necesidades sociales, lo que conlleva aprender a seleccionar materiales, a obtener patrones de plantillas hechas con medidas específicas, a disponer y acomodar las formas y transformar el patrón básico en un juego de moldes.

Esta conceptualización del diseño sirve como analogía para comprender cómo se busca reproducir el modelo de *Mujer* originario, pues como también mencionó Mauss (op. cit.: 343) en su momento, adaptarse constantemente a una finalidad está seguida por actos de acoplamiento llevados a cabo con ayuda de la educación.

Con respecto al mito postdiluviano se mencionó en párrafos anteriores que *Hombre* y *Mujer* fueron artefactos prototípicos resultantes de la domesticación del fuego. En el mito acateco la luna confecciona un artefacto nuevo para esa mujer desnuda, un vestido, y con él la dota del conocimiento para hacer más artefactos iguales.

Sobre la condición artefactual de la vestimenta, es de notar que si bien un artefacto es un objeto hecho técnicamente para cubrir una necesidad específica, como puede ser, cubrir el cuerpo o protegerlo de la intemperie, una historización del vestido puede evidenciar que su condición artefactual dista de la utilidad práctica ideal, pues también funciona como artificio (Escobar y Amoroso, 2019: 20), es decir, pueden ser empleadas con una finalidad ulterior.

Así, en dirección opuesta al sol, el rayo lunar que se proyecta sobre la piel de ella no la aparatiza, no hace aparecer nada, sino que encubre y por tanto a la *Mujer*-aparador, prototipo de todas las mujeres, se

le inventa el artificio¹¹⁰ o lo artificial. Con este movimiento, la luna convierte el prototipo en arquetipo, es decir, inventa a la *Mujer* en cuanto ideal o patrón perfeccionado y molde de moldes.

Con la falda acateca en el centro, comprendemos el *tekitl* de las mujeres ya no sólo por el objetivo de crear mujeres según el prototipo originario del mito postdiluviano, sino por el arquetipo original, donde son las mujeres las que se hacen a sí mismas en relación con los varones. Al dotarla de vestimenta no la saca del orden del género, al contrario, la instituye en él, pero le da la posibilidad de guardar algo para sí misma, como en la analogía del aparador y los cubiertos.

Las técnicas de confección, cuya finalidad última es elaborar un *kwetle*, intentan que las más jóvenes se acoplen al molde dispuesto y arquetípico reproducido, ya no por aquella *Mujer* mítica y eterna, sino por las demás mujeres: sus madres, abuelas, antepasadas... aunque el molde esté acoplado a su vez a la división del mundo estipulada según el régimen socio-cosmológico acateco.

Mientras el mito postdiluviano nos enuncia el principio político que configura el vínculo entre el espacio interno de la cocina y el espacio externo de la sociedad como comensal (en la relación dispuesta entre *ella*-cocinera, *él* fuego y *él*-comensal), en la narración del *kwetle* se enuncia el principio de la dicotomía creación-creatividad implicada en su forma de consolidar su propio espacio político donde los hombres no tienen injerencia, es decir, se halla establecido exclusivamente por y para *ellas* (relación *ella*-luna, *ella*-Mujer/*ellas* tejedoras, bordadoras y diseñadoras).

De tal forma que en este entramado prototípico y arquetípico, aparatizado y aparador, artefactual y artificial, creador y creativo, vemos que aun cuando en las disposiciones míticas se legitima la objetivación de su cuerpo como primer instrumento técnico al servicio del hombre en la cocción del maíz y en la gestación de sus hijos—idea con la cual se reelabora la premisa de Marcel Mauss (op. cit.: 342) desde una óptica feminista—, ellas adquieren los saberes para consolidar su espacio político de

¹¹⁰ En las definiciones del DRAE, artificio significa “arte, primor, ingenio o habilidad con que está hecho algo”, “predominio de la elaboración artística sobre la naturalidad” y “disimulo, cautela, doblez”. Su etimología, como en artefacto, desciende del latín *artis* (obra o trabajo que expresa creatividad) y el verbo *facere* (hacer), que bordea entre el terreno del *factum* (hecho) y de la *fictio* (ficción), cuyo significado es “acción y efecto de pretender algo es cierto, cuando no lo es”, y su componente léxico viene de *ingere* (modelar, fingir, aparentar, simular).

manera autónoma y a la vez pública, en la dinámica dispuesta por las relaciones generacionales entabladas entre las mujeres.

Ahora bien, encontramos una **segunda** dimensión política a analizar y es aquella donde quedan implicadas las relaciones con los hombres de manera efectiva, cuyo sustrato más visible es el matrimonio y que abordaremos desde una de las ceremonias de compromiso pre-nupcial. Es aquí donde la categoría ‘mujeres’ se desarraiga paulatinamente de una supuesta homogeneidad de grupo y donde encuentra su sentido múltiple.

Como se ha mencionado, el *kwetle* es tan valorado por las mujeres que por eso sólo lo visten en situaciones extraordinarias. En la primera ceremonia pre-nupcial o *tlaijtlanilo*, cuando se hace la pedimenta de la novia, todas las madrinas del novio lo emplean al ir a rendir *wentle* a la familia de la novia. Cuando se comprometió “Rugrats”, el hijo de Doña Lola, su familia y amigos marcharon a casa de los padres de Nontsin, su prometida.

En hilera, salieron primero los varones bailoteando con unos guajolotes y luego las madrinas vestidas con el *kwetle* en la retaguardia, cargando chiquihuites con botellas de mezcal. Así, el *wentle* pre-nupcial también está dividido por género y se da para ablandar el corazón del padre de la novia; aunque todavía hay uniones arregladas, la gran mayoría se dan por voluntad propia.

También ha ocurrido que el novio pertenece a alguna otra localidad donde se acostumbra a dar una suma de dinero por la novia a los padres y estos, antes de la ceremonia, la han rechazado, no sólo porque actualmente las mujeres expresan su indignación, sino también porque los padres y el resto de la familia buscan dar continuidad al orden del *tekítl* a través de la costumbre, por ello establecen como condición una ceremonia a la usanza acateca.

El *wentle* de esta ceremonia pre-nupcial consta de cuando menos diez guajolotes alimentados con maíz acateco, diez o doce chiquihuites con pan y plátano macho, más la cerveza que haga falta, así como tequila y ron de ser posible. Se contrata a una banda musical de Zitlala y al compás de la melodía, los varones cargan las aves u otro animal de traspatio, como un cerdo o un chivo y los bailotean.

Por su parte, las madrinas cargan y bailotean tanto el pan, como por lo menos diez botellas de mezcal distribuidas entre ellas. El *tekitl* específico de la madre es, además de regalar la indumentaria para la ocasión, entrega a la novia de su hijo una cajita de laca elaborada por los artesanos del municipio de Olinalá, cuyo contenido incluye arracadas de oro, alhajas, un collar de coral y un anillo, aunque en veces puede también contener dinero y si la madre no posee los suficientes recursos para completar este *wentle*, es ayudada por las demás madrinas.

En términos ideales, la madre del novio tendría que ser capaz de tejer, diseñar y bordar las faldas que regalará. Sin embargo, también es cierto que el valor de cambio atribuido a la falda acateca supone un ingreso fuerte para la unidad doméstica de la tejedora, por lo que la venta de dichas prendas compensa la mano de obra, los materiales, el proceso y el calor de la fuerza (*chikawajle*) de la mujer, desprendida y almacenada en las faldas donadas a las madrinas e hijas.

Esta ceremonia no es de ninguna manera solemne, pues una vez recibidos por la familia de la novia, los familiares del varón se concentran en el patio frontal de la casa o bien en la calle, para comenzar el baile. Esto dura todo el día, luego la bebida y el convite continúan hasta la mañana siguiente y se sirven los tragos de mezcal uno tras del otro, dado que si el alcohol llegara a acabarse antes que la fiesta, se genera “vergüenza” a la familia del novio y es mal augurio para el futuro matrimonio, además de ser muy dañina para los cuerpos.

Se entrega también a los padres un “torito de mezcal”, una bebida a base de dicho destilado mezclado con variedad de chiles, cebolla y ajo, en una botella de barro. Bailan con la botella y luego, esta es depositada con todo el *wentle* donado en el altar de la casa de los padres de la novia. De este “torito” sólo brindan los padrinos y los futuros consuegros, pues beber de él es aceptar al novio de la familia.

Al final, la botella vacía es depositada nuevamente en el altar familiar, de manera que queda integrado a la unidad doméstica y lo representa como “toro-hombre”, pues en términos ideales, pronto podrá trabajar la yunta con sus bueyes junto a su esposa, quién ayudará como *tetlamaka* —es decir, que le llevará comida a la milpa mientras trabaja la tierra— y como *tlaxkalmanaj* —lo esperará en casa con tortillas calientes.

En caso de que la relación no funcione, si el hombre o la mujer fueron infieles, o si ambas partes no se entienden o se separan, la transacción pre-nupcial se equipara al divorcio y ello conlleva el regreso íntegro del valor monetario equivalente al depósito ritual entregado a la novia y a su familia. Se hace un cálculo previo aproximado y se devuelve esta suma a los padres del novio, la cual puede ascender a \$7,000 o mucho más, dependiendo de lo que se haya regalado.

Cuando el adúltero es el varón, las familias o un *tenonotske* (“consejero moral”) suelen aconsejar a la mujer para que no disuelva la unión y jale parejo junto a su marido, pues deben estar en las buenas y en las malas; al contrario, si es la mujer quien cometió adulterio, se le da la espalda y queda marginada por la sociedad. Si las mujeres no cumplen el *tekitl* del casamiento, puede darse el caso de que críen a sus sobrinos o se vuelvan madres solteras sustitutas (*tetlatskaltilia*), cómo es el caso de la señora “Laura”, quien contribuyó a la crianza de su sobrino “Vic”, mientras su madre iba a trabajar a Chilapa.

Éste régimen ha dejado de ser tan estricto y muchas mujeres hoy tienen más autonomía de decidir si quieren casarse o no y de hacerlo, pueden elegir con quién. Doña “L”, una mujer de 40 años, llegó a comentar que "como madre, una hace todo por que sus hijos tengan lo mejor al darles lo que uno no tuvo. Aquí en la comunidad, somos hasta más importantes que el hombre, aunque no se nos reconozca como tal, pues el hombre siempre es primero".

Reconoce que su marido no le ha sido completamente fiel durante 30 años de casados, sin embargo su trabajo como funcionaria en la cabecera municipal le ha dado el estatus que atrae a los hombres jóvenes a ella y mantiene a los varones adultos a raya:

“Me gusta la libertad que mi esposo y yo nos hemos dado después de tanto... Y la confianza, quizás si estuviera casada con alguien como mi padre... Alguien así de fuerte y de cabrón y recto, no me dejaría beber, ni divertirme como me gusta, beber como me gusta... Aunque por salud ya no estoy bebiendo tanto... ”

Doña “L” asegura haber crecido en una época donde los matrimonios eran arreglados todavía y ella era la menor de tres hermanas y varios hermanos. Dos veces fueron a pedirla y en ninguna salió de su

cuarto, o simplemente, se escapaba de la casa. Desafió a su padre varias veces y se rebeló a su decisión de casarla con alguien que no conocía porque deseaba estudiar, recibirse y ganarse su dinero. Su padre estaba acongojado, pues ya había mandado a otra de sus hijas a estudiar y al casarse, su marido no la dejó ejercer, por ello no veía sentido de que persiguieran un "sueño imposible".

“...Me fugué, me fui a Chilpo y meforcé a trabajar como cocinera para pagar mi carrera. Siempre fui muy rebelde, a diferencia de mis hermanas que tenían un carácter manso, yo sí quería lograr tener lo mío... mi papá fue a buscarme a Chilpo, me quiso traer de vuelta, pero no lo logró, me le impuse y por ello, yo valoro mucho aquella época de tanto sacrificio personal.

Al terminar regresé y de todas formas hice lo que él quería, me casé según la costumbre... Eso sí, con quien yo quise y le advertí a mi marido antes de casarme que si quería seguir adelante, no se iba a interponer en mi trabajo, pues fue algo que me costó mucho tener. Y así me hice de mis cosas, trabajo como funcionaria, hice grandes amigos y trabajo en proyectos grandes.”

Evidentemente este es un caso excepcional dentro de la comunidad y como varón, tuve el privilegio de poder intercambiar estas palabras con ella durante una procesión, donde todos los participantes nos encontrábamos degustando mezcal después de un funeral y nadie ponía atención. Sin embargo, se trata de una tendencia que se encuentra a la alza, como el caso de “Andy”, quien definitivamente se ha negado a casarse pronto hasta no conocer a un hombre especial que no le niegue la posibilidad de viajar por trabajo o por placer con sus amistades cercanas.

Aunque en apariencia desvinculada de las fiestas y el trabajo comunitario, doña “L” habla con orgullo de la comida que su madre le enseñó a preparar, de la vestimenta de gala e incluso del *wentle* que rinde a sus difuntos, aunque sin seguirla al pie de la letra como dicta la costumbre, asegura, aunque no brindó detalles sobre ello. Al regreso de la oficina debe ser madre, debe procurar a sus hijos y cocinarles los mismos platillos que se hacen en todo el pueblo, en eso consta el *tekiltl* de la mujer adulta.

A través de estos ejemplos, considero poco pertinente tratar el género mediante roles fijos asignados e inamovibles, sino más bien como posicionalidades cambiantes de los sujetos políticos generizados. Linda Alcoff [2002 (1988)] aportó su conceptualización de "posicionalidad" al pensamiento feminista en la década de 1980, para analizar las relaciones de poder que construyen la subjetividad política de las mujeres en el discurso social.

Según la tesis de Alcoff, “mujer” no es sólo una categoría en relación a la categoría “hombre”, sino que también es relacional al sistema que le asigna dicha posición dentro de sí mismo, en contraposición al hombre y otras mujeres. De ahí que la autora, se haya pronunciado sobre la agencia negada a la mujer, la cual durante mucho tiempo se pensó en Occidente como una subjetividad *no-humana* y aparentemente inmutable.

En su consideración, el género es una construcción discursiva e histórica sobre la subjetividad sexuada, de allí que defina al sujeto femenino como una posición histórica concreta y como tal, se trata de una posición relativa a una situación externa y cambiante. Por ello, “mujer” debe ser definida en términos de una subjetividad (experiencia) variada, construida por la posición impuesta o tomada ya sea voluntaria o deliberadamente, y ocupada en relación al hombre y al contexto particular que ella misma contribuye a crear.

Así, vemos cómo en primer lugar, las narraciones míticas se articulan con las ceremonias pre-nupciales y con la división sexual del trabajo, y encontramos que las contingencias generan una disrupción en algunas de las normativas del orden de género, aunque no en todas. Si bien es evidente que el género no es una estructura tan rígida ni tan homogénea y que se encuentra sujeta al devenir histórico, también notamos que el régimen socio-cosmológico siempre ejerce una presión sobre lo que se espera de las mujeres.

Vemos también cómo el uso del *kwetle* está reservado a un puñado de prácticas vestimentarias enmarcadas en contextos festivos y en algunos casos como esta ceremonia pre-nupcial, involucran directamente a los varones. Una **tercera** dimensión política a analizar, es la de las continuidades ontológicas e históricas.

En la narración acateca, la luna confecciona la falda con la tierra y el huipil con las nubes. De tal forma que se pueden disponer tres secuencias homológicas: mujer-canina/mujer-tortilla/mujer-tierra. En orden de entender la segunda y la tercera secuencia, considero pertinente revisar el *tekitl* que debe cumplir el

tlayakanke o “comisario municipal”, el cual consta de una de las ceremonias más importantes de Acatlán donde se busca la protección de la comunidad y el territorio.

Como ya se ha descrito, el segundo o tercer domingo de enero, el *tlakayankew* recibe la “vara de justicia” y el “bastón de mando”. En este proceso, acude a la iglesia donde se presenta ante la entidad regente y allí se lleva a cabo una “limpia” de cuerpo entero, se le sahuma y se le bendice. En la comisaría se le hacen recomendaciones sobre los problemas existentes, los pendientes, se le aconseja cómo ejercer el mando y por último, se da una fiesta llena de mezcal (Matías Alonso, op. cit.: 136).

Luego de esto toma lugar un novenario comisarial en el cual la comisaría entra en veda, por lo cual sus funciones no entran todavía en vigor, cuyo inicio coincide con la celebración del Santo Jubileo el 29 de enero y la primera semana de febrero. Durante este novenario, el *tlayakanke* y sus topiles asisten a la iglesia después de la medianoche y a puerta cerrada dialogan con san Juan Bautista en privado, acto que implica oraciones y rezos que duran hasta el amanecer. Esto tiene como **intención** pedir por la protección de la comunidad, por la paz y la ausencia de conflictos durante la gestión.

En este tiempo se realizan todas las preparaciones para salir a rendir *wentle* a las cruces de toda la localidad, así como a todos los lugares tomados como sagrados o donde moran entidades y por tanto, son delicados. El primer paso es recolectar flores de *kalebajle* o *kalewajle*, que significa “edad de la casa”. Según Palemón (op. cit.: 135, 148), estas flores se hilvanan hasta formar cadenas de color amarillo y verde. Dichas flores crecen en el “ombligo” de los magueyes, es decir, de donde viene el mezcal y se dan en forma de bolitas verdes que al madurar se vuelven amarillas.

Las flores se segmentan por género en verdes-femeninas y amarillas-masculinas, lo que nos habla de un collar donde se halla presente un principio dual. El segundo paso implica confeccionar unos manteles cuadrangulares de tela bordados con flores de *sempoalxochitl* y calaveritas o “flores de muerte”, a las que llaman *tlajtsomijle* (ibidem: 161). El tercer paso es reunirse en la comisaría y contar las velas y las cadenas de flores que se van a emplear para el *tekitl* de protección.

Posteriormente se pide una bendición del cura y se hace un rezo íntimo por parte de los elementos comisariales. Tras la misa se define el primer recorrido en el área urbana de la localidad. Nos dice Matías (op. cit.: 137) se realiza en ocho esquinas; en el segundo, son dieciocho esquinas, de tal manera que la sección habitada de la comunidad se acordona.

En cada esquina hay cruces, sea en postes o en paredes, a las cuales se les considera guardianas de la comunidad¹¹¹. A cada una se le rinde *wentle* con las velas y los collares de *kalebalxochitl*. Se ora por la protección de quienes habitan en estos cuadrantes. A esta primera fase, se le llama *tlakaltsakuilillo* o “cierre de la casa”. Después de este primer cierre, se retorna a la comisaría donde se emprenden las rutas externas a la comunidad; así, en el décimo día, inicia la segunda fase de *tlaltsakuilillo* o “cierre de la tierra”, donde se acordona el tercer nivel que ocupa cada uno de los linderos del territorio acateco.

Este tercer nivel requiere de distribuir las rutas en equipos más coordinados que en la fase previa¹¹², donde se intenta llegar a cuevas¹¹³, fuentes de agua, cruces y espacios difíciles de acceder. Si la fuerza (*chikawajle*) de uno de los *tlapewiki* —los “colaboradores” del comisario— es débil, si su *intención* está corrompida, o bien, si no creen, se pueden aparecer *encantos* en los senderos, en las cuevas o cuesta arriba de los cerros.

Estos *encantos* son portales abiertos brevemente, que buscan atrapar a la gente vulnerable anímicamente. Se trata de parajes similares al espejismo, donde quienes se topan con ellos visualizan grandes fiestas, convites o bailes; un ejemplo de *encanto* aparece en un relato recuperado por Aguilera (2014b: 416), que habla de la existencia de una gran piedra hendida por la mitad llamada *Temiltipan*, la cual sólo se abre cada Jueves y Viernes Santo y que en su interior resguarda diferentes semillas de maíz de cada color, así como de frijol y garbanzo.

111 El recorrido interno, nos dice Palemón (op. Cit.: 28), lleva al comisario a cubrir los siguientes lugares: *Chopantsin, Korralpitsko, Kolosapan, Xalsintle, Puentito, Kaltempan, Colonia y Kalvario*.

112 Las rutas a seguir son: *Tepebitsko, Ostotitlan-Tejchajle, Ostotitlán-Korralpitsko, Kexkaballo, Masatepec, Atsintin-Komujlian, Teventana, Tekalko-Sakabolulko*.

113 Las cuevas son: *Ostotitlan, Ostotipan, Ostokapan, Mojonera, Tekoxtle, Teyapan, Tlajtiyoltsin, Hurnitu, Teyatl, Pochokojtle, Peyabajtlan, Okojtsintle, Temiltipan*.

De acuerdo a la historia, cuando alguien entra motivado por la ambición, la piedra se cierra, enclaustrando a la persona por un año, sin embargo, al salir, su existencia se ve disminuida y fallece a los pocos años; otro fenómeno al cual se pueden enfrentar es a alguna entidad o *mal aire* con apariencia de mujer a la que no se le ve el rostro ni los pies, o de un anciano ermitaño, que según cuentan, los puede llegar a espantar.

El objetivo de estas ceremonias es pedirle a las entidades que moran y resguardan Acatlán, la vigilancia de las tierras de cultivo, de las fuentes de agua y la fauna. Se les pide la protección ante sequías y la abundancia de alimento, concretamente de maíz. Tal protección se extiende a la defensa tanto individual como colectiva ante enfermedades, muerte, malos aires, sobreabundancia de lluvia y desastres. También claman por la protección del gobierno local.

Palemón (op. cit.: 62, 64) ha propuesto identificar la ceremonia de protección con el concepto *tlajtsakwaloltipan*, que quiere decir “lugar de la cerradura”. Estos actos se enmarcan en una temporalidad culminante en contraposición con el concepto *tlatlapube*, que implica una “apertura” o “destape” al término de la Semana Santa, que es, como se aprecia, coincidente con la apertura de *Temiltipan*. Así, podemos hablar en primer lugar, de que mientras la gestión del nuevo *tlayakanke* comienza, una temporalidad se cierra.

De manera analógica, se puede establecer una conexión de sentido entre las franjas turquesas del *kwetle* y la delimitación de las áreas del territorio a proteger en esta ceremonia. Así, lo que el arquetipo de la Mujer vestida por la luna nos enuncia, es la continuidad ontológica entre la tierra y la mujer, o en otras palabras, la mujer es la tierra porque la tierra es la mujer. Esta misma idea, en la que profundizaremos en los siguientes párrafos es por sí misma un *statement* político, pues no se trata de cualquier ‘tierra’, sino de un territorio y por tanto, de una relación de “territorialidad”.

Eckart Boege (2008: 58, 63) señala que “la territorialidad está ligada al modo de vida generado alrededor del conocimiento y el manejo de los ecosistemas por medio de bienes tangibles e intangibles creados históricamente”. Es decir, en su consideración se trata simultáneamente de un referente identitario, un paisaje cultural y una historia social y natural.

Gilberto Giménez (2005: 9-17) considera que el territorio debe concebirse en tanto “espacio apropiado” por un grupo social para asegurar su reproducción y satisfacción de sus necesidades vitales. Este espacio atraviesa por conflictos originados de las relaciones de poder, mediante las cuales se imponen fronteras, control y jerarquización de puntos nodales, trazado de rutas y vías de comunicación.

De acuerdo con su posicionamiento, la apropiación del espacio puede darse con fines utilitarios (como mercancía generadora de renta, como fuente de recursos, como medio de subsistencia, como ámbito de jurisdicción del poder, como herencia política de control militar, como abrigo y zona de refugio, etc.) o simbólico-culturales (en tanto lugar de inscripción de una historia, de una tradición, sea como la tierra de los antepasados, recinto sagrado, un repertorio de “geo-símbolos”, una reserva ecológica, un patrimonio valorizado, un paisaje natural, un símbolo de la comunidad o como referente de la identidad de un grupo).

Estos enfoques limitan la lectura a entender el territorio según las formas de apropiarse, usar y mantener el entorno medioambiental y los recursos energéticos; al mismo tiempo, parecen omitir toda la disertación etnometodológica que intentan rescatar, aquella donde los saberes locales tendrían que estar al centro de la teorización.

Aunque debo aclarar de igual modo que sus propuestas teóricas no son en absoluto soslayables, y por ello se propone completarlas mediante la categoría género en términos antropológicos, geográficos, filosóficos y etnohistóricos, recuperado de múltiples ópticas feministas que ya han abordado la temática previamente. Sobre esto, se ofrecen dos planteamientos muy breves que me parece, vienen a colación. El primero de ellos, de carácter histórico, aborda la situación vivida por las mujeres en la Conquista.

Nos dice Verena Stolcke (1993: 29-30) que las mujeres fueron botín, en cuanto que se trataba de sellar la victoria mediante la apropiación de aquello que en su lógica era el máximo bien de los vencidos. Esta autora pone en evidencia la manera en que las violencia modificó las relaciones entre hombres y mujeres de todas las latitudes conquistadas, donde las condiciones eran todavía más cruentas para las mujeres campesinas, que para las mujeres de las noblezas incaica y mexicas. Tampoco hay que perder

de vista el desarraigo forzado de migrantes esclavos traídos al continente y que ya allí, las esclavas valían menos.

Entre las consecuencias encuentra la pérdida de prerrogativas materiales, políticas y rituales, la explotación laboral, los abusos sexuales a manos tanto de la soldadesca invasora, como de los clérigos que las crucificaron por rechazar sus “solicitaciones” (ibidem: 31). Como ha señalado Louise Burkhart (1992: 25) los sacerdotes se abstenían de impartir sacramentos a domicilio por ginofobia, miedo a que ellas despertaran la tentación en sus mentes, de tal forma que las mujeres eran vistas como colaboradoras del diablo.

La Conquista inauguró una serie de configuraciones sociorraciales de sometimiento en las relaciones de género, como fueron la limpieza de sangre, los estatutos del matrimonio traídos desde Europa, especialmente la modalidad de concubinato, así como el reordenamiento de la distribución del trabajo. Ello, como ha apuntado Silvia Federici (2010: 305), implicó que las mujeres también comenzaran a sufrir por obra de sus caciques, quienes comenzaron a asumir la propiedad de las tierras comunales y a expropiar a las integrantes femeninas del uso de la tierra y de sus derechos sobre el agua.

La poligamia asumida a la llegada de los españoles, al ser considerada ilegal, dejó a los soldados la posibilidad a separarse de sus esposas y comenzaron a recurrir a la prostitución en vez de al matrimonio (*vis.* Hemming, 2000); en este tenor, Federici remata con lo siguiente:

“En la fantasía europea, América misma era una mujer desnuda reclinada que invitaba seductoramente al extranjero blanco que se le acercaba. En ciertos momentos, eran los propios hombres “indios” quienes entregaban a sus parientes mujeres a los sacerdotes o encomenderos a cambio de alguna recompensa *económica* o un cargo público.” (Federici, *idem*)

Si nos damos cuenta, esta imagen planteada por la autora es muy similar al primer mito analizado. Con la colonización, nos dice Carolyn Merchant (1980) se dio paso a la aniquilamiento progresivo de los supuestos de carácter animista, a la transformación de la naturaleza femenina de una madre viva y nutricia a una materia inerte. Si bien esta última perspectiva puede resonar esencialista, en cuanto a una

lectura ecofeminista que ha reificado las construcciones de género en roles inamovibles, al revisar las concepciones de sociedades como las mesoamericanas, advertimos coincidencias con tales atribuciones.

Lo que hasta aquí debe resultar claro, es que la colonización partió originalmente de una justificación moral para invadir y expropiar los territorios y las posesiones (entre ellas, las mujeres) de otras sociedades patriarcales, bajo la impronta supremacista de los europeos “civilizados”, respecto a los otros “salvajes” (Davidson, 1974: 262).

El segundo planteamiento que traemos a colación es el del surgimiento de ciertos dispositivos de poder colonial. Si bien Federici nombra la institución de la encomienda como uno de estos mecanismos de efectucción, hay que enfatizar que las estrategias de colonialidad surgieron justo en la transición del feudalismo al capitalismo, cuyo producto más emblemático fue la hacienda.

La hacienda surge en el siglo XVII en esta región de Guerrero como dispositivo de poder y disciplinamiento de los cuerpos, anclado a un mecanismo de efectucción anterior, el cacicazgo. En este engarce de poderes, los derechos sobre las tierras comenzaron a ser acaparados por los caciques, como se mencionó más arriba. Durante su introducción, la milpa fue paulatinamente desplazada por el cañaveral, con lo que relegó la siembra de maíz al tlacolol y se desposeyó a las comunidades de las llanuras planas.

Sin duda, los castigos, los abusos, las revueltas y la violencia generada por la presencia de las haciendas de Chilapa y Zitlala sobre las comunidades de habla náhuatl como en el caso de Acatlán, han sido ampliamente estudiadas (*vis.* Miranda, 2000; Kyle, 2008; Matías Alonso, *op. Cit.*) y por lo mismo no me extenderé más en el tema, en orden de ampliarlo en un trabajo posterior. Sólo queda mencionar, que miles de hectáreas de tierras comunales acatecas fueron ocupadas legalmente por los hacendados chilapenses hasta mediados del siglo XX.

Si bien el núcleo agrario acateco se legalizó en 1956 con la titulación de las tierras comunales, fue hasta 1960 que se dio la reapropiación de los llanos planos para el cultivo de la milpa. Aun así, el

conflicto legal por la propiedad de la tierra y la conformación del territorio duró hasta entrada la década de los 80 e incluso al inicio de la última década del siglo pasada, por lo que la territorialidad acateca es una victoria todavía reciente.

Esta información parece dispersa y aparentemente desconectada, sin embargo es importante visibilizarla en orden de comprender las formas mediante las cuales las violencias históricas han configurado mecanismos cosmopolíticos de protección del territorio acateco, idea que podemos comenzar explicando al retomar la teorización sobre la colonialidad del poder¹¹⁴ (*cf.* Quijano, 2000) reelaborada por Rita Segato (2013: 83).

Esta autora ha expresado que, si bien en los mundos pre-intrusión colonial nos podemos referir a la existencia de nomenclaturas de género y formas de organización patriarcal previas, el colonialismo moderno implicó un re-ordenamiento del género en las sociedades conquistadas¹¹⁵, el cual, si bien posee semejanzas con las relaciones de género modernas, también tiene aberturas al tránsito y a la circulación entre posiciones.

En su trabajo sobre el surgimiento del patriarcado originario occidental, Gerda Lerner (1990) puso en evidencia el necesario engarce de varios paradigmas: a) el establecimiento de la política económica esclavista en las sociedades donde el horizonte de escasez se vio superado por la domesticación de los granos y del pastoreo; b) el establecimiento de jerarquías, conductas y funciones atribuidas a cada sexo y al ejercicio de la sexualidad en función de ello; c) la incursión de las sociedades antiguas a las actividades bélicas y al militarismo; d) los mecanismos económicos y políticos que estipulan los contratos matrimoniales arcaicos, siendo el concubinato un mecanismo fundamental para la dominación.

114 El proceso del cual Anibal Quijano da cuenta, tuvo una impronta histórica doble “que comenzó como una colonización interna de los pueblos con identidades diferentes, pero que habitaban los mismos territorios convertidos en espacios de dominación interna, es decir, en los mismos territorios de los futuros Estados-nación. Y siguió paralelamente a la colonización imperial o externa de pueblos que no sólo tenían identidades diferentes a las de los colonizadores, sino que habitaban territorios que no eran considerados como los espacios de dominación interna de los colonizadores, es decir no eran los mismos territorios de los futuros Estados-nación de los colonizadores”. (Quijano, 2000: 228)

115 Sobre esto, Francesca Gargallo ha detallado que: “El patriarcado en América Latina tiene características propias de las culturas indígenas, cruzadas por un racismo normalizado por el colonialismo interno”. (Gargallo, 2014: 118)

Lerner (ibidem: 125-126) realzó el papel del guerrero en la conformación del patriarcado originario, pues es en las invasiones formalizaron metodologías de conquista y esclavización, entre las que destacan el proceso de deshonra de los hombres al violar a las mujeres y niñas cautivas, la alienación natal y el desarraigo de las mujeres y niños cautivos, el sometimiento aceptado con el fin de asegurar la supervivencia de los infantes, y el mecanismo de embarazo por violación.

“El efecto que tenía sobre los conquistadores la violación de las mujeres apresadas era doble: las deshonraba a ellas y, por implicación, suponía una castración simbólica de sus hombres. Los hombres de sociedades patriarcales que no pueden proteger la pureza sexual de sus esposas, hermanas e hijas son verdaderamente impotentes y quedan deshonrados. La práctica de violar las mujeres de un grupo conquistado ha seguido siendo un rasgo característico de las guerras y las conquistas desde el segundo milenio a.C. hasta el presente”. (ibidem: 128)

Hay que entender aquí el valor de las mujeres en las sociedades patriarcales y el análisis de Lévi-Strauss no puede ser más claro para estos efectos. En orden de explicar las estructuras elementales que organizan los sistemas de parentesco primitivos, Lévi-Strauss [1969 (1949): 102-103] distinguió a través de la lectura que hizo de Mauss sobre las relaciones de reciprocidad, la manera en que en las alianzas matrimoniales las mujeres son codificadas como signos a intercambiarse, idea que vino a confirmar Pierre Clastres (1978).

Evidentemente, estamos hablando aquí de que el patriarcado es una consecuencia política de los sistemas de parentesco, y que no todos los sistemas del mundo tienen como pauta prototípica, ni el patriarcado originario planteado por Lerner, ni la pauta estereotípica del patriarcado moderno de las sociedades contractuales occidentales, si es que se le pudiera denominar de tal forma (*vis.* Pateman, 1995).

Sin embargo, Françoise Héritier (1991: 96) logró poner en evidencia cómo, en muchísimas sociedades contemporáneas sin la presencia de un Estado político moderno (baruyas, onas, inuit), hay un marcado poder masculino que justifica su organización patriarcal en función de mitos. Los mitos disponibles en cada sociedad, señaló Héritier, declaran el fundamento del orden en la desigualdad sexual, aunque lo hagan de manera distinta.

Lo que tienen en común las sociedades es que sus mitos poseen discursividades ideológicas afincadas en un corpus de símbolos constituidos sobre una sistematización de categorías binarias y pares dualistas (como ejemplo tenemos el par Sol-Luna), en el cual legitiman la supremacía del hombre (*idem*). En este mismo tenor, Hérítier (1996: 19) y Bourdieu (op. cit.) llegaron a resultados muy parecidos en los análisis de las cosmologías, la primera en el caso de los Samo de Burkina, y el segundo con los beduinos de la Cabilia.

Estas cosmologías dividen el mundo social en sistemas de oposiciones homólogas (alto/bajo, arriba/abajo, delante/atrás, derecha/izquierda, caliente/frío, seco/húmedo, duro/blanco, sazonado/soso, claro/oscurito, fuera/dentro, entrar/salir, por nombrar algunas) que instauran esquemas prácticos o de disposiciones sobre una realidad “sexuada” basadas en la relación idéntico/diferente. Tal orden se estructura desde una visión androcéntrica que ratifica la dominación masculina en todos los campos e intersticios de la vida.

Esto es notoriamente cierto al analizar las cosmologías mesoamericanas, en las que la división del cosmos es analógica a la división del cuerpo y fundamentan el flujo energético a través de un flujo helicoidal (representado por el símbolo *malinalli*) entre lo superior y lo inferior, el cual se compone de dos fuerzas opuestas, aunque complementarias, que rigen el tiempo y el mundo: la primera masculina, ígnea, celeste, seca, vital y luminosa, la segunda femenina, acuosa, húmeda, de muerte y oscura (López Austin, 1994: 93).

¿Qué nos puede decir todo lo anterior sobre el mito del *kwetle* aquí trabajado? En la secuencia homológica mujer-tierra/territorio planteada por esta narración se enuncia la protección de ese cuerpo desnudo inventado, susceptible de ser poseído. Se establece así una analogía:

- 1) La clausura del cuerpo de la mujer mediante estas capas que la cubren hasta invisibilizar sus formas, de manera que el Sol no vea a la muchacha mientras se baña en el río.
- 2) Entre el ritual de protección conceptualizado como un “cierre” de las fronteras del territorio acateco ante la potencial intrusión de un agente dañino.

La segunda analogía subyace también en el ritual *tlajtsakwaloltipan*, el cual está en parte legitimado por el Estatuto Comunal conseguido en los años 90, pero cuyo trasfondo es la resistencia a la expropiación, al racismo y al extractivismo característicos de la fase neoliberal de la colonialidad. Para Palemón (op. Cit: 23), el ritual de cierre y protección implica la resistencia a la forma de vida externa a la comunidad, regularmente de discriminación, dominación y marginación a la que han sido sujetos siempre por parte de los mestizos que viven en la cabecera.

Esta relación de sometimiento es de larga data. La situación de hambre y la irresolución de los primeros conflictos por la tierra empezados poco más de medio siglo antes, empeoraron en 1917 con la sequía o lo que se conoce en la historia de la región como “el año del mayantle”, o el año de la hambruna (Matías, op. cit.: 93-99), ya que al no haber maíz suficiente para la autosubsistencia, complementaron su alimentación con maguey, camote, guaje y *soyalmichin*, una velilla comestible obtenida de la palma silvestre.

Entre 1919 y 1930, tomaron lugar epidemias de viruela, sarampión y tosferina que diezmaron a la población, además de reducirse los territorios indígenas por la presencia de caciques mestizos, sacerdotes y “ladinos”, ya que para esta época, por lo menos 25, 576 hectáreas estaban controladas por ellos y gracias al hambre, acrecentaron su riqueza vendiendo maíz.

Además, no hay que olvidar que las planicies de las localidades aledañas a la cabecera estaban ocupadas por los trapiches de las haciendas y aunque las porciones de tierra empleadas para el cañaveral son pequeñas en relación a la milpa, estas requerían de un trabajo de irrigación intensivo muy diferente al del maíz. En el caso de Acatlán supuso la ocupación total del río Atempa, del cauce del río ajolotero y del manantial de *Atskuintsintlan* para el cañaveral, dado que el único lugar de mayor afluencia de agua en todo Chilapa era esta localidad, donde a mediados del siglo XIX se irrigaban 20 hectáreas de cañaveral.

El trapiche que ocupaba *Atskuinstintlan*, constaba de 18 hectáreas de riego y era propiedad de Pedro Miranda Dircio “El Rico”, un cacique mestizo de Chilapa que desde los años 60, vendió ilegalmente pedazos de parcelas a sus verdaderos propietarios, los comuneros del pueblo. Si bien el litigio fue largo,

los comuneros no esperaron a la resolución legal y entraron por la fuerza a *Atskuintsintlan* para entubar el agua entre 1974 y 1975.

Sobre este hecho, nos dicen Matías y Alegre (1984: 93-94), al carecer la comunidad de agua potable, decidieron “violar” ese lugar, dado que las tierras eran pantanosas. Durante mucho tiempo nadie había tumbado un ahuehuete en *Atskuintsintlan*, ni se había quitado la maleza.

Cuando comenzó el proceso de entubamiento, tanto las tuberías como los hombres se hundían constantemente, o los tubos simplemente se dislocaban. Pese a ser tomado como mal presagio, ello no impidió que los *tlamatinew* insistieran en que el trabajo de entubamiento continuara. Meses después, tres de los *tlamatinew* murieron, se dice, por “haberle abierto el vientre” al manantial.

Vemos cómo la historia de Acatlán está marcada por el hambre y la sed. De nada habría servido tener las tierras para sembrar si no se tenía agua para beber, ni para irrigar dichas tierras. Mientras tanto, la siembra por tlacolol era más que exitosa y aunque su bajo rendimiento apenas alcanzaba a cubrir la demanda de alimento, esta forma de siembra fue la acostumbrada durante siglos en la región, y la dependencia de las precipitaciones pluviales era más que evidente.

Pese a ello, el principio *mayantle* o “hambruna” aludido anteriormente es fundamental en el horizonte de mundo acateco, pues como hemos visto abarca tanto el “tener hambre” o *apismike*, como el “tener sed” o *amike*, condiciones ligadas ambas a la muerte. En este sentido, es fundamental garantizar el acceso al líquido vital, como protegerlo y procurarlo, por ello no se debe olvidar que *Tlatsintlan*, o el “lugar bajo la tierra” es un depósito de agua, al cual se puede acceder mediante portales que se abren en los ojos de agua y en los manantiales. La lluvia es necesaria para que este depósito capture el agua cada temporada y se puedan sembrar las semillas que han de dar alimento al pueblo.

Este breve recuento de los acontecimientos históricos nos deja entrever el potencial cosmopolítico y ontológico del territorio. Si vinculamos esta perspectiva con la levistraussiana encontramos la razón de que la tierra se encuentre codificada en femenino, en cuanto que se trata de un signo, o más bien, de un campo semántico del cual un grupo social se apropia, como se apropia del cuerpo de las mujeres.

Desde las múltiples ópticas feministas aquí abordadas, se cae en cuenta esta codificación no es en absoluto neutral, sino que nos aproxima a lo que Gayle Rubin ha llamado “tráfico de mujeres”.

Hay que recordar que Lévi-Strauss explica el matrimonio como una forma de intercambiar regalos de manera inequívoca, donde las mujeres son los más preciosos dones. Allí, Rubin aprovecha para resaltar que las mujeres son regalos intercambiados entre hombres, pues:

“son entregadas en matrimonio, tomadas en batalla, cambiadas por favores, enviadas como tributo, intercambiadas, compradas y vendidas (...) las mujeres son objeto de transacción como esclavas, siervas y prostitutas (...) ‘Intercambio de mujeres’ es una forma abreviada para expresar que las relaciones sociales de un sistema de parentesco especifican que los hombres tienen ciertos derechos sobre sus parientes mujeres, y que las mujeres no tienen los mismos derechos ni sobre sí mismas ni sobre sus parientes hombres” (Rubin, 1986: 47-48)

El tema no se acaba allí. Encontramos dos relaciones que trascienden el mero intercambio recíproco. El primero, establecido por el régimen colonial moderno equivale a la relación por depredación ubicada por Descola (op. cit.: 447), donde se establece una asimetría negativa donde “una entidad A cobra valor en una entidad B (puede ser su vida, su cuerpo o su interioridad) sin brindarle una contrapartida.”

Claro que la depredación aquí se encuentra cruzada por la colonialidad y que es característica de lo que Zibechi (Entrevista, *Ecos del Sur*, 2016) ha denominado “sociedad extractiva”, por lo que la depredación deja de ser un mecanismo de preservación de lo viviente tal como la ecología o el mismo Descola lo entienden. Ello implica el planteamiento de esquemas prácticos afincados en los modos de acumulación/depredación por desposesión (Harvey, 2004), es decir, en la reconfiguración de las relaciones de producción, las interacciones sociales y la rapiña del ambiente.

A esta relación protagonizada históricamente por los hacendados se le opone una relación de protección por parte de los *tlatokanew*, los *tlamatinew*, el *tlayakanke* y el cuerpo comisarial. Sobre la protección nos dice Descola:

“...implica una dominación no reversible de quien la ejerce sobre quien se beneficia con ella. Aunque jamás es recíproca, la relación puede, por cierto, invertirse con el tiempo: los cuidados

que los padres prodigan a sus hijos hasta el comienzo de la adultez quizá les sean devueltos por estos durante su vejez. También puede suceder que el protector mismo sea protegido por alguien más poderoso, sobre todo en el marco de relaciones de patronazgo que adoptan con frecuencia la forma de un encadenamiento jerárquico de vínculos clientelistas diádicos. Por último, la protección es a menudo de beneficio mutuo, en cuanto garantiza a quien la brinda, además de la gratificación inducida por el reconocimiento real o presunto de quien es su objeto, la posibilidad de disfrutar tanto de su asistencia como de las ventajas derivadas de la situación de dependencia en que el protegido se encuentra”. (Descola, op. cit.: 468)

La disputa entre los agentes masculinos por la apropiación de la mujer-tierra/territorio, donde por un lado se establece la continuidad homóloga *depredación/acumulación por despojo de la mujer-tierra* y por el otro su oposición, la *recuperación/protección de la mujer-tierra/territorio*, involucra tomarla, intercambiarla, venderla y/o cuidarla. Concretamente, la propiedad que se disputan de este campo semántico es la de la extensión territorial fértil y de manera no menos importante, del principal recurso vital: el agua.

Hasta aquí me parece muy claro lo que se apropia en términos de tierra/territorio, pero pareciera como si la mujer, o en todo caso las mujeres, quedaran volando. Surge así la pregunta sobre qué se apropia de ellas, y la recurrencia del tema de la violación a lo largo del capítulo lo ilustra de manera esclarecedora. Hérítier (2007: 20) descubrió que la razón de las secuencias de continuidad homólogas, a la par tiene sus oposiciones porque son etno-teorizaciones del cuerpo como soporte primeramente visible, que van acompañados de sistemas ideológicos de desposeimiento.

Lo que se despoja, o bien de lo que los actores masculinos se apropian es del poder reproductivo, de tal manera que el signo a través del cual se objetiva a la mujer como valor de cambio es el de la matriz:

“Sin reproductoras no hay futuro. Dado el tiempo necesario para la fabricación *in utero*, la crianza y el aprendizaje de la autonomía física, se imponía una conclusión: hacía falta además que los hombres se apropiaran de las mujeres para no correr el riesgo de que el fruto codiciado se escapara con otro, del mismo modo que el intercambio entre grupos asociados era necesario para no correr el riesgo de morir en las incursiones de depredación cuando faltaban mujeres en el seno del grupo. El rapto permanente de las sabinas [por parte de Rómulo y Remo] es un deporte mortal”. (Hérítier, *ibidem*: 20-21)

En este sentido, vale regresar al episodio protagonizado por la luna y la mujer en la confección del *kwetle*. Cualquier atuendo posee en sí mismo una serie de fundamentos ontológicos adicionales al hecho de ser discurso de la vestimenta sobre el cuerpo desnudo, como pueden ser la protección, la adaptación al medio ambiente, la comunicación, la atracción sexual, la simbolización de una proeza, aterrorizar a los enemigos, exhibir un rango, evidenciar la pertenencia, ostentar riqueza, aumentar el poder del cuerpo e incrementar el espacio que ocupa (Flügel, 2015: 23-42).

El atuendo es una expresión técnica de la constante actualización tecnológica, que no sólo tiene que ver con el perfeccionamiento de los materiales, sino con el discurso que los explica y que describe la evolución de procedimientos y de técnicas especializadas. La tecnología es el discurso sobre la evolución de un sistema (Stiegler, 2002: 146), pues imbrinca al lenguaje y vuelve a la técnica algo *bueno para pensar*.

No podemos ser ingenuos y pensar el vestido sólo de manera funcionalista. Al hablar de vestido estamos hablando por ende de un dispositivo vestimentario de orden tecnológico que puede implicar control biopolítico y disciplinamiento sobre la binarismo sexual, con lo que se dota de legibilidad al cuerpo, pues lo fabrica discursivamente.

Como hemos visto en la relación de ambos mitos, el *kwetle* es concebido como segunda piel, como discurso sobre la primera piel, que a su vez es la historia de la dicotomía desnudez-vestimenta, la cual se inscribe en un marco biológico/bélico que legitima el uso del soporte corpóreo como superficie de intervención del poder (Agamben, 2011).

El *kwetle* expresa que lo que se excluye e incluye del cuerpo (dentro de la noción particular local de ‘cuerpo’) es objeto de negociación. Esta falda constituye un recurso de gobierno en lo referente a la administración de los cuerpos de las mujeres y al control de su circulación entre los hombres (Retana, 2013: 93, 135), por lo que estamos ante la aplicación de una técnica de vigilancia.

Según la máxima mcluhaniana, si el “medio” es el “mensaje” debemos considerar las consecuencias psíquicas y sociales (y por obviedad políticas) de los diseños en cuanto que se encargan de amplificar o acelerar procesos pre-existentes del cuerpo físico y crear nuevas relaciones entre los demás miembros y sus extensiones. La vestimenta como tecnología, según el filósofo Marshall McLuhan (1996: 39, 64) , modifica índices sensoriales, pautas de percepción sin encontrar mucha resistencia, además de contribuir a almacenar y canalizar la energía.

La clave ontológica que aporta McLuhan (ibidem: 135, 139) para entender la continuidad entre la falda hecha del manto de la tierra y la tierra misma, encuentra su sentido en que la ropa, como extensión de la piel, contribuye a almacenar y canalizar la energía, el calor, pues se trata de un mecanismo de termorregulación.

Si bien el *kwetle* es una tecnología del poder sobre el cuerpo de las mujeres, pues implica ontológicamente un acto de vaciarlo de órganos, determinarle una volumetría física, diseñarle una silueta al ceñir la cintura y dotar de artificio al torso, el *kwetle* también es artefacto o bien *calefactor*, instrumento para guardar y almacenar calor, un calor que, en palabras de Hérítier (1996), se pierde involuntariamente.

Si seguimos las series homológicas que estructuran la analogía hasta aquí tratada, al entender que lo que subyace bajo la tierra son depósitos de agua y que la tierra es el manto que cubre a la mujer, notamos que aquello que el *kwetle* protege es también un depósito de agua: la cavidad uterina. Las cuevas, los manantiales, las oquedades no sólo almacenan agua, sino también semillas, ello queda claro en el relato sobre la piedra de *Temiltipan*.

En Chicontepec, municipio de la Huasteca baja de Veracruz, nos dicen Báez y Gómez (2000: 82) los habitantes hablan de faldas, *tlacueitl*, como si se tratara de ‘muros de contención’ para evitar la salida de las aguas marinas. Ello constata la interpretación aquí expuesta, pues lo que se busca con la falda es conservar la humedad de la mujer y evitar que pierda calor: “Toda mujer fecunda posee una matriz (“saco”) donde se desarrolla y ‘cuece’ el niño.” (Hérítier, 1996: 73)

Esta analogía nos demuestra que la corporeidad de la mujer se codifica en términos cosmoprácticos de los pies hacia arriba de la siguiente manera: desde el borde de la falda a la altura de los pies, hasta donde va comienza la faja equivale a *tlatsintlan*; la faja equivale a la superficie terrestre, *tlaltikpakte*; y se la cadera hacia arriba, lo que cubre el huipil, equivale al cielo, *ilwikak*. El cuerpo de la mujer se sitúa al centro y figura la silueta de la montaña sagrada.

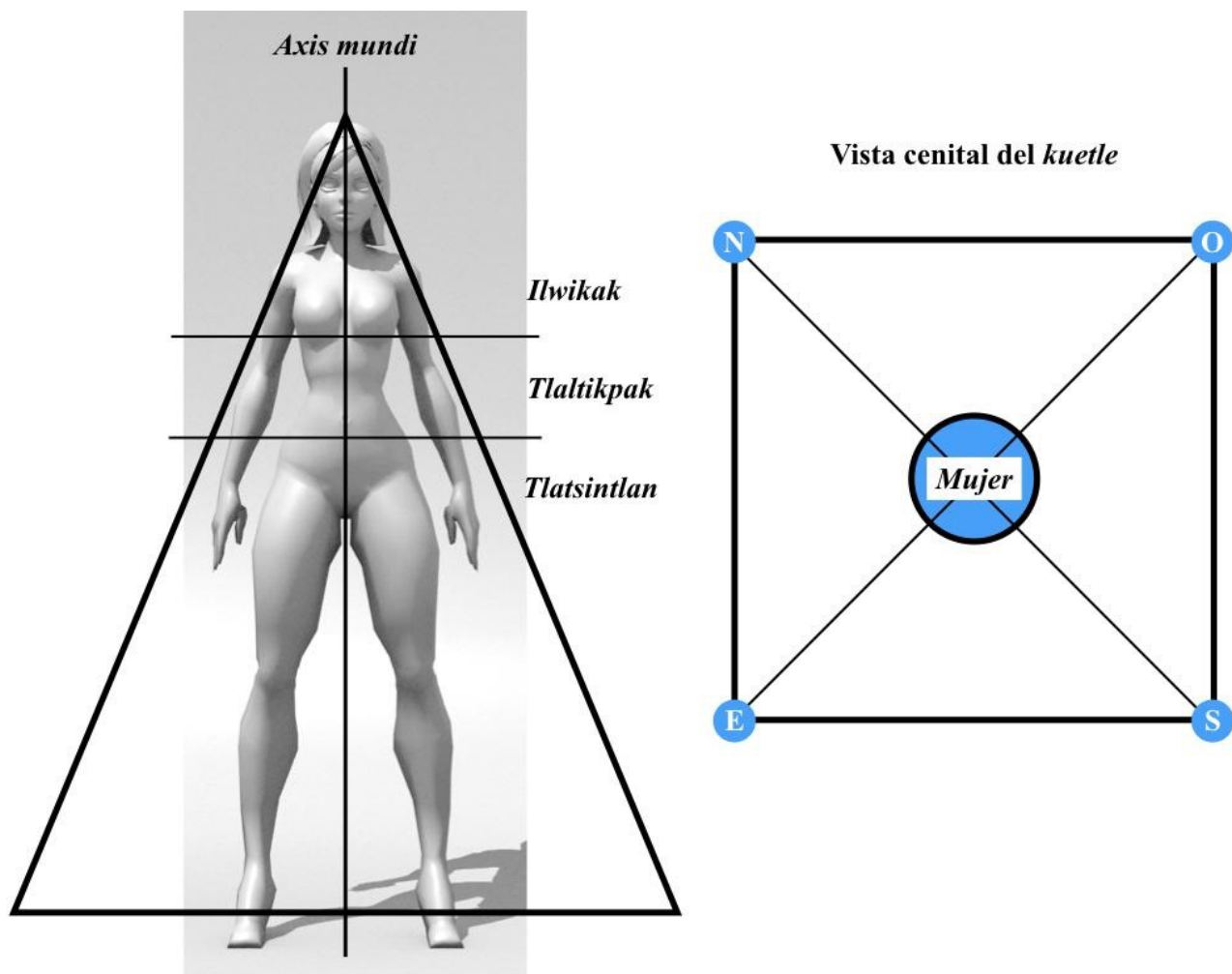


FIGURA 5.2. REPRESENTACIÓN DE LA MUJER COMO MONTAÑA SAGRADA, PLANOS Y CENTRO DEL MUNDO.

Hay otra cadena analógica eslabonada entre la forma cuadrangular del *kwetle*, la forma cuadrangular de los manteles bordados con los cuales se cubren las cruces en el ritual de protección de la comunidad y en el abarcamiento de las rutas a recorrer según los cuatro puntos cardinales. La mujer situada al centro del mundo y rodeada por la falda, toma el lugar del *axis mundi* (Fig. 5.2).

En múltiples ocasiones, López Austin (*vis.* 1994, 2015, 2016 y 2018) ha referido la estructuración de ejes cósmicos o *axis mundi* vinculados con las capas del cosmos mesoamericano antiguo: el cielo con las copas y las ramas del árbol florido, la tierra con el tronco del gran árbol o la montaña sagrada y la región de la muerte con las raíces o los depósitos de agua subterránea.

En su estudio comparativo sobre la vestimenta en los rituales de “personificación” de las deidades mexicas, Danièle Dehouve (2016), ha propuesto considerar al “atuendo” como disposición de elementos personificadores de la divinidad e incluso, apela a que había modalidades sencillas —la piel desollada— y modalidades más elaboradas —cuando se empleaban adornos lujosos con la connotación de insignias de una deidad específica.

De acuerdo a esta idea, la tierra es femenina no sólo porque comparte con la mujer la capacidad de almacenar agua y semillas, sino porque la mujer *deviene* en ciertos contextos, *Tlalli Nantli* o “Madre Tierra”. En Acatlán, estas faldas se usan sólo en fiestas comunitarias en dos fechas, en la fiesta patronal de San Juan Bautista el 24 de junio y en el día de la virgen de Guadalupe el 12 de diciembre, fecha en que se lleva a cabo una procesión y una peregrinación hasta la Ciudad de México, donde el colectivo de maromeros acatecos participa anualmente.

En otra interpretación, las mujeres vestidas con el *kwetle* están personificadas por la Santa Cruz, de allí que tanto a las cruces que componen los linderos territoriales, como a las que se disponen en Krusko en *Atsajtsilistle*, se les vista con *tlankentin* y con los manteles *tlajtsomijle*. Sobre ello, Matías (op. cit.: 128) escribió: “La Santa Cruz no está sobre el cerro, sino dentro de él, es el cerro; un cerro con cara de mujer y manos de ofrenda; María-Tierra, Guadalupe-Montaña, Madre-Agua, fecundada por Dios, como fecunda el Sol a la Tierra.”

Estas relaciones de sentido se vuelven todavía más claras al dimensionar la existencia de entidades protectoras de las fuentes de agua. Estas son resguardados por los perros de agua o *achichimej*, la sirena conocida como *alchikueye*, los ahuehetes y los sapos.

Un relato recopilado por Aguilera Lara (2014a: 118), da cuenta de cómo haber matado a un sapo tuvo resultados atroces para un *tlatoka* con cultivos de riego, quien un día encontró en uno de los pozos al sapo y como pensó que este no podía estar en las aguas comunales, lo apedreó. Al poco tiempo, el pozo se secó, pues el sapo era un protector del pozo y un dueño del agua, dado que en ella vivía.

Otras entidades son los “caballeritos” o *atlajpixkej*. Estos últimos son nagueles benignos que pueden ser tanto masculinos como femeninos y su habilidad está ligada a defectos congénitos. Se conoce como *atlajpixkej* a algunos bebés que por la noche salen del vientre de su madre cuando esta duerme. Se convierten en cometas o estrellas fugaces, ya que irradian una corona de lumbre y pelean contra otros nagueles o brujos de otras localidades, cuyo objetivo es acaparar el agua de Acatlán (Aguilera Lara, op. cit.. 114-115; 2014b; 2014c), por lo que también vigilan los pozos y evitan que se ensucien.

Hay madres que al despertar a la mitad de la noche, notan que su bebé ha desaparecido de su vientre, se les dice que no se espanten, porque este salió a pelear y va a regresar antes del amanecer. Estas entidades trabajan en conjunto, se juntan en los manantiales para protegerlos.

Cuando nacen, son bebés con enfermedades de la piel, con alguna malformación o discapacidad, lucen como si hubieran sido quemado por la lumbre que despiden en sus encuentros nocturnos, por ello la madre no debe espantarse de ver al bebé en tales condiciones, ello puede causar pena al infante y matarlo.

Los brujos que acaparan el agua la ensucian o la roban, buscan que la gente no pueda lavar, ni regar las milpas y que al beber se enfermen y mueran. Como se aprecia, el agua no sólo es un recurso fundamental para subsistir, si de ella mana la vida es porque en ella habitan entidades vivas que la protegen y la procuran

La alianza de lo femenino con lo masculino establecida entre el agua y el fuego es todavía más explícita en la práctica terapéutica del temazcal. Con motivo del cuarto aniversario de su recinto, Don Chenchó invitó a casi treinta personas a compartir su energía en una ceremonia que duró aproximadamente un par de horas.

A la entrada de su casa se puede apreciar un espacio amplio con un agujero en la tierra de aproximadamente 1 metro de diámetro, adosado a unos ladrillos. Delante de él hay un “torito”, como se le conoce a la cúpula construida con varas de carrizo, bejuco y envuelto en petates y cobijas sobre de él, en orden de guardar el calor. Al fondo de la casa, un fogón donde descansaban las “abuelitas piedras”, unos ejemplares de pómez al rojo vivo, además de un caldero donde hervía una infusión de varias hierbas.

Una vez desnudos y sahumados de derecha a izquierda y de arriba a abajo, entramos uno por uno al temazcal. Tras estrujarnos dentro para caber, Don Chencho presidió la ceremonia y con unos cuernos de venado que le sirvieron de tenazas, metió una a una las trece piedras incandescentes que al ingresar, recibimos efusivamente los allí congregados: “¡Bienvenidas Abuelitas Piedras!” exclamamos cada que una piedra entraba al temazcal.

Posteriormente se dirigió a los participantes allí reunidos contraídos a sí mismos y dada la falta de espacio, nos pidió brindar toda nuestra fuerza (*chikawajle*) y calor al temazcal, para que él, a través de las abuelas y los abuelos, nos sanaran el corazón y entraran en cada uno. Terminado el discurso, dio de beber parte de la infusión a las “abuelas piedras” y comenzó con los rezos, acompañado de la melodía de viento entonada por su compadre.

Las mujeres rezanderas cantaban: “*¡Entren, entren, entren, abuelitas entren! ¡Entren, entren, que la felicidad entre! ¡Entren, entren, que la fuerza entre! ¡Entren, entren, que el amor entre! ¡Fuerza, fuerza, que venga la fuerza!*”. Al cerrar la primera puerta, el temazcalero y su compadre, encargado de tocar un pequeño instrumento de viento, dijo unas palabras en náhuatl en agradecimiento al abuelo fuego o *tliwewetsin*, a las abuelas piedras *tetlamatsin*, al abuelo viento *ejekatl* y a *ometeotl*. Los cantos se repitieron sólo tras volver a comenzar una a una las cuatro puertas de la ceremonia.

En cada una de las “puertas”, nos brindaron una jarra llena de agua al tiempo y una jícara para beberla, la cual se rotó de izquierda a derecha y de la que sólo se podía beber una sola ocasión para que alcanzáramos todos. Cuando alguien decidía salir definitivamente, debía agradecer a *Ometeotl* y salir.

Tras las cuatro puertas y terminar la sesión del temazcal, nos explicó Don Checho que era fundamental hacer descender poco a poco nuestra temperatura, por lo que nos acercó unas cubetas con infusión y nos llevó hasta una pequeña regadera dónde nos duchamos con el té.

CAPÍTULO VI - *Tlakaoselomej*

6.1. *Tlakamej*: aproximaciones a los varones acatecos

Hacia este último capítulo es evidente la participación de los varones y de las mujeres en el *tekitl*, de acuerdo con la capacidad en la cual cada agente se sitúa dentro del orden del género y cómo este condiciona el régimen socio-cosmológico entero. Se ha tratado de dar cuenta de que la co-habitación entre entidades de distinta condición ontológica, así como las actividades implicadas en la producción-procuración y también la distribución del *chikawajle*, se encuentran atravesadas por el género.

En los capítulos previos se ha partido de la idea de corporeidades organizadas y corporeidades difusas a la hora de ubicar a los actores que toman lugar en las peleas de tigres. Asimismo, se ha sugerido que el vínculo de asociación establecido entre la gente de Acatlán y la entidad ‘tigre’ o jaguar olmeca, podría estar reificado en cierta forma de parentesco consustancial compartido corporalmente.

Con esto nos referimos a que, pese a la clara distinción material entre la colectividad y tal entidad ancestral, lo que se compartiría es la misma composición anímica interna en virtud del maíz, base de toda la alimentación y generación de la energía vital, así como núcleo de sentido del régimen esbozado en capítulos anteriores.

Por otro lado, se ha mencionado que hablar de una ‘corporeidad organizada’ es dar cuenta de un contexto caracterizado por esquemas cosmoprácticos, donde la propia fiscalidad se desarrolla como la principal herramienta de trabajo vernáculo, o sea, al servicio de la comunidad, de allí que la complejidad física y energética del *tekitl* y el *wentle* implique analizar las diversas obligaciones y prestaciones a las cuales la gente de Acatlán está sujeta, así como las implicaciones anímicas de hacerlo.

Hemos hecho notar que los trabajos de producción y procuración de los sustentos, y en especial del maíz, generan valor socio-afectivo que se transforma en energía “corazonada” o anímico-afectiva, y que dicha energía se hace manifiesta en la fuerza vital; también hemos hecho hincapié en que la socioafectividad se consume y se incorpora en los ciclos tróficos mediante el metabolismo, hecho que

hace *transmutar* la composición físico-anímica del maíz para así quedar asimilada en los fluidos internos.

Finalmente, alcanzamos a esbozar la organización interna de la corporeidad acateca, compuesta por un *tonal* o bien “sombra”, *anima* o “alma-corazón” e *ijyo* o “aliento”, así como las condiciones ópticas de posibilidad para entender la división sexo-genérica entre mujeres y varones, entre las que destacan factores como el hambre, la delimitación territorial y el establecimiento de una cosmopolítica de protección, procuración y resguardo de las corporeidades femeninas (la tierra y la Mujer) y masculinas (el agricultor y el cuerpo comisarial).

En virtud de lo anterior, toca el turno de elucidar la corporeidad de los varones que participan en las ‘peleas de tigres’, en orden de dar cuenta de una realidad cinética donde lo expuesto en capítulos previos halla sentido y se pone en práctica, para así atender al cuestionamiento sobre la onticidad particular de los “hombres-tigre” (*tlakaoselomej*).

A lo largo de este trabajo he optado por emplear el término “tigre” u “hombres-tigre” para referirme a los participantes de este colectivo ceremonial durante *Atsajtsilistle*, dado que así es como ellos se autodenominan en español. La impronta en este capítulo es diferente, se trata de reconocer una ontología de género con respecto a lo masculino, por lo que emplearé el término *tlakaoselomej* (“hombres/jaguar”) para apuntar el análisis respecto a la cualidad ontológica de los varones acatecos, salvo para referirme a su papel en la fiesta.

Para ello, resulta pertinente indagar y esbozar de manera general el habitus masculino de los hombres acatecos. Esta noción ha sido explicada por Guillermo Núñez (2007: 41) quien, desde una óptica bourdiana, expresa la búsqueda de la matriz de prácticas corporeizadas e interiorizadas de los discursos sobre el “ser hombre” y lo “masculino”, en el marco de una socialización de género cultural, cuyos actores quedan sujetos a una pedagogía particular, en función de su sexo.

Sin embargo, esto nos trae nuevas vicisitudes al pensar el sistema sexo-género acateco, pues como hemos tratado de expresar en el capítulo anterior, en el pensamiento nahua, así como en toda la

cosmopraxis mesoamericana, las series homológicas no son mutuamente excluyentes, sino que actúan como pares duales de carácter complementario explicadas por el principio del movimiento: femenino y masculino se constituyen y redefinen permanentemente oscilando entre sí en flujo continuo (Marcos, 1995: 16).

Ello nos indica que, aún cuando hay espacios reservados para varones y para mujeres de forma exclusiva, dichos espacios no los podemos entender como una separación de lo masculino y lo femenino, pues se encuentran regidos cosmológicamente por el principio homeorético del equilibrio fluido. Claro, que esto queda alterado de manera significativa con la intrusión de la colonial-modernidad, que captura y reorganiza el género, manteniendo la apariencia de continuidad, pero transformando los sentidos (Segato, 2013: 83).

Se vuelve complicado entonces distinguir etnográficamente entre el componente colonial que ha permeado a la estructura de género y la materialidad de las relaciones sociales establecidas por los cuerpos. Dada tal situación, es difícil reconocer los espacios de la masculinidad como constructos exclusivamente de varones, ello se ve mucho más claro en la participación de las mujeres en las peleas de tigres, pese a tratarse de una ceremonia realizada por y entre varones desde sus orígenes¹¹⁶.

Así, como en su momento expresaron Eve Sedgwick (1995: 12) y Judith/Jack Halberstam (2008: 23-24), la masculinidad no siempre se trata de hombres y por tanto no debe ni puede ser reducida al cuerpo del hombre y a sus efectos, al punto de que la masculinidad sea más evidente cuando se le desvincula del cuerpo del varón. Por tanto, es necesario precisar que cuando se habla de un *habitus* masculino, nos referimos a todas las disposiciones prácticas y duraderas signadas bajo tal signo más allá del sexo del sujeto que las realiza, aún cuando ejerzan sus mandatos más fuertemente sobre ellos y aún si las pedagogías diseñadas para su acatamiento estén focalizadas en *ellos*, en vez de en *ellas*.

En este sentido y por cuestiones de precisión, distinguimos *habitus* masculino de *habitus* varonil, para así referirnos exclusivamente al registro del esquema de hacer^(es/se) tangible en las relaciones entre sujetos varones. Cabe mencionar que las peleas de tigres son el único colectivo ceremonial que no se

¹¹⁶ *cfr.* Un caso similar es descrito por Óscar González (2016: 214, 228-229) en el caso de la “Danza de las Mascaritas”, realizada por los ñuu savi de Santa María Huazolotitlán, Oaxaca.

halla plenamente organizado, como sí ocurre con el colectivo de *kojtlatlastin* y de *tlakololmej*, pero que además son el único colectivo que admite varones foráneos y mujeres durante su ejecución.

Ello nos implica averiguar quiénes son los “hombres” y cómo esta concepción, aún cuando ya ha quedado estipulada por el orden ético-moral expuesto en apartados anteriores, se debe entender más allá del deber-ser, donde la praxis devela las múltiples tensiones; en otras palabras, los hombres se hallan en la pugna que protagonizan las presiones de aprehender su realidad corpórea objetivamente, como una “cosa” dada llena de sustancias y entidades anímicas intrínsecas de acuerdo a los saberes de su sociedad, y de vivenciarla de manera subjetiva, ya no por sus entidades anímicas, sino como resultado de fuerzas sociales e históricas, marcadas por el lugar asignado a ellas por la modernidad colonial neoliberal.

6.1.1. Infancia y animalidad: el componente etológico-pedagógico y el “*devenir-jaguar*”

Durante mis estancias en Acatlán tuve contacto con varones de múltiples rangos de edad y generación. Si bien se sabe que el género es pre-visualizado desde antes del nacimiento y aún antes que el sexo (Butler, 2007: 41; De Lauretis, 1996: 18), hay que destacar que en la concepción acateca la infancia es neutra, es decir, la infancia no escapa a su destino de formarse dentro del orden del género, pero son conscientes que, de acuerdo a la percepción de la materialidad que la ciencia ha denominado ‘sexo’, llegarán a convertirse en *tlakatl*, “varón”, o en *souatl*, “mujer”.

El destino del género que aparentemente deben cumplir los niños en orden de devenir *tlakamej*, tiene que ver con aprender de manera idónea la praxis ecosófica descrita en capítulos anteriores y socializarse en el orden ético-moral que les norma colectivamente. Por un lado, desde que son recién nacidos, los padres deben estar al tanto de que este no se “espante”, así como de cuidar su *tonal*, o “sombra”.

Esto transcurre en las etapas de *konetsintle* (“bebé de maíz”) y *konetl* (“infante”), y cabe resaltar que desde los primeros años de edad, incluso cuando aún sigue en brazos de su madre, se le confecciona a medida un traje de “tigre”, que lo acostumbra a la fiesta y a la aspiración de convertirse en *tlakaoselotl*.

Dichos estadios encuentran su metáfora en el curso de vida de los vegetales, concretamente del maíz, cuya consistencia comienza siendo blanda, aguada y frágil, lo mismo pasa así con la niñez, cuya característica es el estado tierno o húmedo (Chamoux, 2011: 170).

A temprana edad, niñas y niños conviven en el mismo espacio doméstico y juegan entre sí en caso de que ambos géneros tengan la posibilidad de cohabitación. El juego no se divide tajantemente por género, a salvedad de la paulatina introducción al espacio generizado de manera lúdica, sea a través de juguetes generizados o *generados*¹¹⁷ o bien de la socialización pertinente a manera de juego, de lo que será su *tekitl*, como es jugar con utensilios de cocina de juguete o con “figuras de acción” de alguna caricatura, carros miniatura y “nenucos”.

Los infantes también son introducidos a la división del trabajo. Si sus padres poseen porciones de ganado, los niños se encargan del cuidado de este, así como de las labores de pastoreo. El pastoreo es una actividad que realizan simultáneamente a la recolección de alimentos silvestres y otros recursos para el sustento del hogar. En sus recorridos, nos dice Leonides (2018: 78), aprenden a reconocer las formaciones rocosas impermeables que sirven como almacenes de agua temporales, mismos que aprenden a resguardar de todo tipo de animales.

Igualmente, aprenden a reconocer la variedad de plantas silvestres que se incorporan a la dieta familiar de forma suplementaria, o que poseen propiedades medicinales, efectos indeseables o tóxicos. Leonides (ibidem: 80) explica que estas plantas se incorporan de manera regular a la dieta cuando la economía de la unidad doméstica es precaria, de tal modo que pueden constituir el plato fuerte de la jornada.

Los niños encargados de tales labores de pastoreo se levantan en la madrugada para llevar a pastar al ganado, por lo menos hasta la pubertad, momento en que la escolarización se torna más formal. Asimismo, se da una co-participación de la socialización a través de la educación escolarizada básica, misma que se imparte en Acatlán. En este proceso se compartimentan los espacios del género al definirse según el comportamiento gregario de los niños y las niñas.

¹¹⁷ Traducción del término *en-gendered*, empleado por Teresa de Lauretis (1996: 8), remite al proceso de conformación de la experiencia subjetiva dentro del sistema género, como producto de varias tecnologías sociales o dispositivos (discursos, instituciones, prácticas, epistemologías, relaciones sociales mediadas por la condición racial, la étnicidad, la política del deseo sexual y la posición de clase) que posibilitan la representación, autorrepresentación y por tanto, la *in-corporación* del sistema.

Cuando se entra en la pubertad, el niño ya se habituado a socializar con otros varones de la misma edad en la inducción a la educación escolarizada, y gracias a su padre y parientes varones adultos, ya ha aprendido algunos conocimientos elementales de los trabajos asignados idóneamente a todos aquellos sujetos marcados, como él, por el signo de lo masculino.

Desde los 5 o 6 años de edad aproximadamente, los varones atienden con sus padres el 1 de mayo a pelear con otros niños dentro del rubro *oselokonetl* (fig. 6-a). Esta modalidad no siempre existió, dado que hace unos cincuenta años se evitaba que los niños combatieran de manera activa en la ceremonia, más bien se incentivaba a que aprendieran, observaran y cuidaran su *tonal*. En vez de eso, personificaban al *chichej* o “perro”, caracterizado por acompañar a los *oselotelpochtle* (“joven jaguar”) en su travesía hacia *Krusko* y de buscarle contrincantes.

El *chichej* todavía llega a verse, aunque escasamente, suele ser de menor edad al joven jaguar, puede tratarse de un amigo o de un familiar y funge como su asistente o aprendiz. Su máscara es de cartón pintado de azul y suele emitir un aullido o ladrido similar al de un canino. En una de mis visitas, “Chiquillo” y su hermano, “Rugrats”, me propusieron personificar al perro el 1 de mayo y salir con ellos para luego subir al cerro todos juntos el día siguiente:

—¡Vístete!— murmuró “Rugrats”. En ese momento, su hermano regresaba con cervezas que había comprado en la tienda, y le contestó muy emocionado y sonriente —...de perro ¿verdad? Ya le había dicho.—Afortunadamente, después de esta plática tuve precaución al preguntarle sobre el papel del perro en las peleas a la maestra Alba, esposa de Don Pepe, quienes amablemente me dieron hospedaje en cada uno de los viajes realizados. Ella me comentó que si lo iba a hacer tuviera cuidado, pues se requería buena condición y preparación.

Al notar mi confusión respecto a lo dicho por los jóvenes, ella aseguró que si bien el perro sólo sale el 1 de mayo a rondar la plaza junto a los *tlakaoselomej* y les ayuda a buscar oponentes, quien se viste de perro está casi obligado a pelear como *tlakaoselotl* el 2 de mayo en la cima del *Tepewewe*; claramente

cuando los jóvenes volvieron a insistirme y contesté que ya sabía cuál sería mi destino de seguirles el juego, no pudieron evitar las carcajadas.

En este sentido podemos inferir que la personificación del perro ofrece una clave cosmológica para comprender el proceso de la infancia. En el capítulo anterior ahondamos sobre la condición ontológica del perro en el orden femenino del cosmos, no sólo en su vínculo con la mujer arquetípica, sino también como metáfora de la niñez y el aprendizaje tanto en su aspecto nocturno, como manso acompañante del jaguar, como en su aspecto diurno en *Atsajtsilistle*, donde actúa bajo la motivación de un devenir-jaguar.

Esto adquiere un sentido más profundo en el cuidado de la casa. Se piensa que sólo el perro bravo puede proteger la casa, mientras el perro manso no sirve para esta tarea e incluso se le deja ir, pues supone un gasto. Podemos establecer una analogía entre el niño que antes de ser tigre es perro y tiene la obligación de aprender del bravío de sus pares adultos, de lo contrario no servirá como *tlakaoselotl*. Tal idea se ve afianzada en la alta valoración que se tiene de los *achichej* o *achichimej*, los perros de agua que protegen las fuentes de agua.

El perro también es una figura que se encuentra en proceso de desaparición de la fiesta, dado que desde hace unos 20 años aproximadamente, se ha acostumbrado a los niños a combatir; de hecho, en la observación pude registrar tres perros durante la ceremonia del primer día y su posición fue marginal. Leonides (2015: 85-86) denomina a los niños combatientes como *tekuatsin* o “pequeña fiera”, dado que en sentido estricto no pueden ser llamados ni *tlakaoselomej*, pues les falta camino por recorrer, pero tampoco son *tekuane*, pues tampoco alcanzan ese estatuto anímico.

Estos primeros combates son meros juegos, se les enseña a no llorar al recibir un golpe más o menos duro por parte de sus pares, no porque esté mal dentro del código de lucha configurado para ellos, sino porque aprenden a que el objetivo de combate es lúdico y el tono es alegre, no competitivo.

Al niño se le viste con un atuendo semejante al de sus padres y al empleado por el resto de varones que se disponen a pelear, el cual consiste en un traje amarillo con anillos negros, rayas o bien motas que

asemejan a la piel del jaguar o del tigre, estos pueden ser confeccionados por sus madres, aunque también se estila la venta de dichos atuendos dentro de la localidad, mismos que se diseñan también para uso de los adultos.

Hay mascareros que en un par de días previos a los combates venden máscaras de *oselotl* elaboradas con cartón, decoradas con pintura de agua amarilla, pintura de aceite color rojo y negro, y cosidas con hilo cáñamo o hilo plástico resistente. Estas máscaras se ajustan a la cabeza del infante con un resorte y poseen aberturas en las fauces y debajo de ellas, así como a la altura de las orejas para permitir la respiración y la ventilación, a la usanza de las máscaras adultas modernas.

La finalidad no es confrontar a los niños ni enemistarlos, el sentido pedagógico de esta fase de la adecuación al orden de género les enseña a vincularse con la sensación de *pakilistle* o un valor de emoción de alegría colectiva. Además, los niños combaten supervisados por sus padres y los abusos están sujetos a una vigilancia de baja intensidad, es decir, no hay regaños ni sanciones por tratarse de un intersticio liminal.

Los niños acceden a pequeños cercos humanos conformados por sus parientes cercanos, a lo que le llaman “corral”. Algunos niños portan protecciones en sus manos muy similares a los guantes de box, mismos que se elaboran en la comunidad para todas las edades, pero la mayoría trae las manos desnudas. En un cerco se dan entre uno y dos combates simultáneamente, y los niños, aunque tímidos y con miedo, al principio imitan a los otros hombres que combaten durante estos días.

Por más serio que los infantes se lo puedan tomar dentro de los marcos del combate, para ellos se trata de un juego de imaginación y golpes, que a diferencia de una situación ordinaria en el ámbito doméstico con otros niños de su edad, aquí son introducidos a un reglamento, que pese a su laxitud, sólo permite la emisión de golpes en la cara, la cual es protegida por la máscara.

Los golpes de los niños varían al principio entre la emisión con la mano abierta, a manera de bofetada; los ataques con los nudillos cerrados y con elevación vertical de la extremidad, a manera de pegar la cara y la cabeza; y finalmente, el puñetazo con elevación horizontal de la extremidad e impulso. Las

patadas y los golpes en otra parte del cuerpo no están permitidos, y si el oponente es derribado, no se le puede pegar mientras se encuentre en el suelo.

El juego es un componente cuyas implicaciones merecen explorarse con cierto detalle, pues dota de sentido a las peleas. Como ha notado Richard Schechner (2013: 89, 92), el juego es difícil de definir, puede ser un estado de ánimo, una actividad, una erupción espontánea, a veces puede estar sujeto a reglas acordadas o bien ser muy libre; puede tomar lugar donde sea, en cualquier momento, con una cantidad indeterminada de jugadores que pueden cambiar las reglas u optar por no seguirlas.

En la dimensión etológica, encontramos que el juego implica una amplia gama de actividades motivadas voluntariamente; es decir, se constituye de acciones espontáneas, normalmente asociadas con el disfrute y el placer recreacionales, las cuales usualmente no se encuentran relacionadas con un aumento de supervivencia directo e inmediato del organismo (Lobato, 2016: en línea).

En este sentido, tales actos acontecen cuando hay suficiente energía metabólica, bajo estrés, una necesidad de estimulación y la inteligencia para soportar secuencias complejas de comportamiento improvisado (Schechner, op. cit.: 99). La conducta de juego, como todas las demás, son co-determinadas tanto por la biología como por la estimulación proveniente del entorno dado (Lizárraga, 2011: 316).

El juego ha sido observado en muchas especies animales, principalmente en mamíferos y no acontece cuando se encuentran hambrientos, asustados, agresivos, cautelosos durante la exploración o excitados sexualmente. Es decir, sólo ocurre cuando las necesidades primarias se encuentran bien satisfechas y los individuos se hallan relajados y seguros (Aldis, 1975: 117).

Al jugar, los animales intentan manipular las cosas de su entorno o incluso generar combinaciones de movimientos para hacerlo dentro de un ambiente controlado. Es así que uno de los objetivos del juego

es aprender las limitaciones y habilidades propias, y en consecuencia, de inventar límites y reglas de acuerdo al contexto¹¹⁸, es decir, a las condiciones medioambientales.

La interacción social animal, incluida la del primate *sapiens*, opera de acuerdo a distintas modalidades, como son los combates, las mordidas y las pruebas de fuerza. A este tipo de juego social se le conoce en inglés como *play fighting* o jugar a pelear, que se lleva a cabo entre los individuos seleccionados para el juego, los cuales son usualmente de edad similar y casi siempre jóvenes, aunque este comportamiento persiste con menor frecuencia entrada la edad adulta (Markus & Croft, 1995; Pellis & Pellis, 1991).

Este tipo de juego es en apariencia agresivo y es de índole competitivo, pero en contraste con la competitividad por dominancia, los estudios indican que quedar malherido no es algo común en este tipo de interacción (Pellis, et al. 1997; Beckel, 1991). Cabe mencionar que el costo energético del juego es insignificante si la alimentación es adecuada (Fagen, 1981) y que precisamente esta puede ser una razón por la cual este comportamiento declina en la madurez (Caro, 1981).

También se debe mencionar cómo en la mayoría de especies, los machos juegan más frecuentemente que las hembras. Tales implicaciones han generado dos hipótesis ampliamente aceptadas: 1. el juego produce beneficios inmediatos como son el fortalecimiento de los vínculos sociales al incrementar la confianza y reducir la agresión entre socios con-específicos; 2. así como la evaluación de las habilidades competitivas de los otros, en orden de establecer y mantener relaciones de dominancia sin los riesgos implicados en las agresiones deliberadas [(Bekoff, 1977; Pellis, Pellis & Wishaw, 1992; Dolhinow, 1999; Miller & Byers, 1998) Cafazzo et al. 2018]. Sin embargo, no pueden tomarse como regla general para todas las especies.

Por supuesto que, tanto en las demás especies, como en los *homo sapiens*, existe una amplia variedad de conductas consideradas por los etólogos dentro de la categoría juego, pero para efectos prácticos,

¹¹⁸ El juego animal no es una actividad solitaria, por el contrario, es de índole social. En particular cuando se trata de organismos jóvenes, el juego le brinda las habilidades de interacción al momento de establecer códigos de conducta y reglas colectivas de gran importancia hasta alcanzar la madurez y garantizar su supervivencia, como son los comportamientos predatorios, antipredatorios y la copulación (Vieira & Sartorio, 2002). Aldis (1975: 23-25) explica que la característica más importante entre la mayoría de especies en las cuales se ha registrado el comportamiento de juego, es el esfuerzo constante de morderse a manera de juego y comenta que muy probablemente, esta forma de morderse sea el objetivo final de todos los tipos de maniobras de juego y lucha entre carnívoros y primates y por ello, el componente más importante al jugar a la lucha.

nos detendremos exclusivamente en los juegos de pelea entablados por nuestra especie, que involucran cierta locomoción al servicio del ataque. Este tipo de juegos encuentran su fundamento en el imperativo comportamental de agresividad, según Xabier Lizárraga.

En su consideración (op. Cit.: 321), agresividad no es sinónimo de violencia (aunque la violencia sí es una modalidad precisa de la agresividad) y se trata de un conjunto de acciones que pueden manifestarse con intensidad variable y que pueden incluir desde gestos, expresiones verbales, hasta una mezcla secuencial de movimientos con diferentes patrones, orientados a distintos propósitos. La agresividad en cualquier especie está frecuentemente encaminada a la autoprotección, la defensa de las crías o la salvaguarda de los accesos a los nutrientes básicos.

Este autor ha reconocido en el trabajo de E.O. Wilson (1980) una tipología de la agresividad, de la cual nos interesa lo que ha denominado agresividad lúdica, un tipo en el que juego y agresividad no están disociados y se manifiesta en acciones y movimientos agresivos de corte lúdico, principalmente entre crías y entre las crías y adultos, que sirven para estimular respuestas que con el tiempo se incorporan como estrategias de comportamiento agonístico para la depredación o antipredatorias. Lizárraga (op. cit.: 325) ha señalado que el primate *sapiens* se caracteriza por un proceso de neotenia, donde el aprendizaje de conductas agresivas se prolonga a lo largo de su vida y da origen a costumbres y realidades socioculturales complejas.

El acto de golpear es tan sólo una de las modalidades disponibles dentro de la agresividad lúdica, a las cuales la *sapiens* puede acceder. Respecto a las peleas con golpes entre niños, Aldis (op. cit.: 197-199), ha encontrado que en las primeras etapas de la infancia estos pegan con la palma de la mano o con los nudillos cerrados, levantando el puño por sobre la altura del hombro y luego bajándolo con fuerza; las formas de golpear se estilizan durante el crecimiento, conforme se adquiere habilidad locomotriz y se aprende mirando a los otros, por lo cual el puñetazo emitido mediante la extensión horizontal del brazo a la altura del pecho, implica un aprendizaje sociocultural.

El golpe se incorpora temprano en los juegos de la infancia como una primera forma de lo que Roger Caillois denominó *paidia* (1958: 26, 51), término griego que engloba estas expresiones sociales,

caracterizadas por la ausencia de disputa, el principio de diversión, de turbulencia, despreocupación, alegría, libre improvisación e imaginación incontrolada. Si bien las primeras expresiones de la *paidia* no tienen nombre, sí que podemos ubicar cómo la modalidad agónica se desarrolla en la socialización.

Actividades como las peleas de tigres introducen en la infancia una regulación de la *paidia*, es decir, se vuelven lúdicas (del latín *ludus*), pues imponen códigos de vestimenta, de contención, de educación y adiestramiento. En las peleas, los niños afianzan sus destrezas corporales, afinando un saber sobre su corporeidad, pues aprenden a posicionar sus piernas de acuerdo al tipo de suelo y la inclinación, a cómo estilizar sus golpes, a respirar de forma adecuada y cuándo decidir voluntariamente terminar un combate.

De tal manera que juego y ritual se hallan profundamente emparentados, dado que el establecimiento de reglas, patrones, sistemas norman la modalidad de juego, lo vuelven ritual y son el tono y temática del ritual lo que varía.

En el caso de las peleas de *konetoselomej* (niños jaguar), también se ritualiza la *performance* del varón, es decir, se busca regular, aunque sin mayores estipulaciones, el desempeño del joven tigre, con esto nos referimos a que las destrezas adquiridas queden eventualmente sujetas a un rendimiento corporal, a que los ataques mantengan cierta velocidad, fuerza y frecuencia, para que el juego tome seriedad entre ellos como una tradición pugilística anual.

En este rubro del combate, los niños aguantan uno o máximo dos combates por día. El que acontezcan peleas de niños varía de acuerdo a la cantidad de niños dispuestos a entrar al ‘corral’ voluntariamente, puede incluso haber días sin combates de niños, o bien, con peleas más esporádicas que las de los adolescentes y adultos.

Nos dice Caillouis (ibidem: 15-17) que el juego debe ser definido como una actividad libre y voluntaria, fuente de alegría, diversión y escape de las preocupaciones, aunque se trate de un acontecimiento absorbente y agotador, pues se trata de un universo cerrado y protegido, un espacio puro definido por

reglas precisas y arbitrarias, aunque no inmutables, que deben aceptarse de manera autónoma, dado que si se tratara de una obligación, simplemente cesaría de ser juego.

Similar a Caillois, Schechner (ibidem: 92) arguye que el juego crea sus propias realidades múltiples con límites porosos, en cuanto a que se crean mundos y realidades sociales al igual que mentira, ilusión y engaño; que el juego es *performance* cuando se realiza en campo abierto y tiene un público que lo complete, o bien *performativo* cuando es privado o secreto.

Podemos establecer un puente entre esta afirmación de Schechner y la categoría de *mimicry* o mimesis establecida por Caillois para entender una modalidad de juego muchas veces cómplice de la modalidad *ágon* y que nos pueda brindar mayor acercamiento sobre lo que ocurre en la pelea de niños. Sin duda, la mimesis animal fue para Caillois motivo de diversos trabajos, pero sólo en la ya citada *Teoría de los juegos* y en *Los juegos y los hombres* (1986) da cabida a una descripción pormenorizada de la facultad mimética en el *homo sapiens*.

La mimesis bordea con la noción de limen, como según veremos en los siguientes apartados. De acuerdo con este autor, todo juego supone la aceptación temporal, si no de una ilusión, sí de un universo cerrado y a cierto modo ficticio, no sólo por que quien juega puede sucumbir a un destino imaginario, sino también a convertirse uno mismo a un personaje ilusorio y conducirse en consecuencia; es decir, que el sujeto juega (en criterio del autor) a creer hacerse o creer o hacer creer a los demás que él es distinto de sí mismo al disfrazarse, momento en que se olvida de sí, de su personalidad (Caillois, op. cit.: 36).

En su consideración, la mimesis rebosa en la vida infantil en las diversiones a las que la niñez se entrega enmascarada, disfrazada, en hacerse pasar por otro y lograrlo, en cuanto que la máscara y el disfraz forma parte del cuerpo, como ocurre con los animales, en vez de tratarse meramente de un accesorio fabricado (Caillois, ibidem: 37-39). Las implicaciones de tales afirmaciones las dejaré para un análisis posterior, dado el carácter de ‘simulación’ que el autor dota a la mimesis, mas deseo concentrar la atención en la enunciación de la condición ontológica que Caillois alude en tal facultad.

Sin lugar a dudas, los niños imitan al resto de los hombres que pelean a través de cómo los ven, aspiran a ser como ellos y en el proceso en que alcanzan la edad suficiente y se han socializado en las peleas, devienen tal aspiración. Al mismo tiempo, entablan un vínculo paulatino con su máscara de cartón, a la cual aprenden a tratar en los días previos, cuando sus padres les enseñan a ponerla en el altar, a darle de comer, a hablar con ella, pese a que probablemente durante el combate quede destruida y sin posibilidad de remiendo.

6.1.2. Transferencias animales, ontofísica y transmutación termo-anímica masculina

Al igual que Caillois, Walter Benjamin (2010: 149) ha emparentado la facultad mimética del homo sapiens con la de las especies animales. “El niño no juega sólo a “hacer” el comerciante o el maestro [es decir, a imitar a otra persona], sino también el molino de viento y la locomotora”. La facultad mimética consiste en producir y reconocer semejanzas, o en otros términos, en la consolidación de un vínculo psicosocial entre el sujeto y el mundo donde hay una ruptura entre la mirada y lo morado que implica afectación sobre ‘el cuerpo’.

En este tenor, Michael Taussig (1993) recuperó la reflexión Walter Benjamin sobre la facultad mimética, así como los planteamientos de Frazer acerca de la magia simpática (imitación y contagio), para analizar el poder “mágico” de la replicación en el fenómeno de las figuras curativas talladas por los Cuna, a las cuales dotan la forma exterior de otredades de tipo europeo (colonial), mientras conservan una sustancia interior atribuida al espíritu de la madera.

Mediante la mimesis —expresa Taussig— el modelo gana poder en su fidelidad y la personalidad de aquello de lo que es modelo, es decir, la mimesis busca capturar el poder espiritual curativo o destructivo a través de la forma de la imagen (ibidem: 16; 62). Se puede así establecer una analogía entre la mimesis puesta en juego por los niños al pelear y los talladores Cuna, en cuanto que los niños no quieren apropiarse, vía la imitación, de la imagen de sus padres, o bien, de la forma del ‘tigre’.

La fijación de los niños reside en qué miran y qué desean adquirir de lo que miran: aquello que los haría devenir ‘tigre’, o sea que, más que la apariencia, buscan capturar/captar/incorporar la interioridad,

la sustancia, el “poder”, la capacidad de acceder a la condición ontológica del *tlakaoslotl*, el jaguar. Hallamos claves para abordar esta idea en rituales que involucran una transferencia animal dentro de la praxis acateca.

Se sabe por ejemplo que entre los pescadores acatecos, los niños que pescaban *xowilimej* comían los ojos de estos peces como si fueran pastillas, para convertirse en buenos nadadores y pescadores en el futuro. Por otro lado, hay noticia de que los pastorcitos de ganado caprino deben alcanzar a sus chivos cuando estos suben a laderas y peñascos de difícil acceso, por ello se les coloca un cangrejo del río desecado en el cuello y así obtengan la habilidad de este de no resbalar de las piedras (Matías y Alegre, 1984: 103).

También se sabe que a los pequeños se les buscan ranas de río vivas para que las besen en los labios y adquieran la habilidad de cuenteros, habladores y cantadores, que sepan contar las alegrías y las tristezas de su pueblo (ibidem: 104).

Otro ejemplo nos lo brinda Marcos Matías (1997: 152, 162), quien ha hecho mención de que la razón de que las máscaras de los *kojtlatlastin* posean unas lagartijas grabadas en cada pómulo, es porque se busca la habilidad de las *te'chokotl*, lagartijas trotamontes incansables y resistentes. Por lo mismo, si se quiere que lleguen a ser efectivos en este colectivo, se les prohíbe comer piernas de pollo, gallina o guajolote en la medida de lo posible, pues implica adquirir piernas frágiles y susceptibles a calambres, de allí que también se les eduque como pastores para ejercitar naturalmente las piernas.

Ildefonso Leonides (2015: 113-114) menciona un ritual que algunos padres realizan con los varones recién nacidos, el cual consiste en capturar un tlacuache y matarlo. Posteriormente se cubre el cuerpo del infante con la sangre y la grasa del animal para que su hijo crezca resistente, dado que a este marsupial se le considera valiente y astuto.

Así, inferimos que las transferencias animales, aunque no siempre son favorables, buscarían dotar de un desempeño físico y anímico distinto al usual, y que, por ejemplo, la ingesta sería la modalidad más apropiada para estrechar la relación entre el animal y el comensal, aunque como vemos, hay otras

transferencias que no involucran ingesta; al mismo tiempo, las transferencias animales pueden manipularse con motivos terapéuticos. Por ejemplo, los huesos de pescado se tuestan en el comal y luego se muelen en polvo, a fin de preparar una pasta que se aplica de forma tópica para curar la sarna (Matías y Alegre, op. Cit.: 103).

¿Podrían estos indicios orientarnos a entender las implicaciones de un “devenir-jaguar”? Un elemento adicional a considerar es el hallazgo de Leonides (ibidem: 106), quien ha notado la persistencia de un fenómeno denominado *makekeskiya* o “maquequesquiya”, en la grafía clásica del náhuatl empleada en su investigación.

Esta noción expresa un sentimiento de ansiedad, una sensación de cosquillas o ardor en las manos que denota deseos de pelear, se trata de un exceso de energía que se acumula en esta parte anatómica que se desea liberar a través del trabajo o de los combates (Leonides, 2018: 73):

“En primer lugar, es un estado corporal derivado de dos emociones: ira y alegría; y en segundo lugar hablo de un estado reflexivo, al simbolizar estas cosquillas características. ‘Las cosquillas en las manos’ son una combinación de adrenalina y tensión en las manos, además de ira y alegría que cualquier persona puede sentir; los sentimientos, son sociales en tanto se les nombre, es así que, sólo las personas que conozcan el término, pueden recordar este estado corporal y hacer el acto reflexivo para saber qué está pasando en su interior.” (Leonides, ibidem: 122)

Este autor elabora una etiología de este fenómeno, el cual no es una condición ontológica de la persona acateca, ni tampoco se presenta en todos los varones. No es una enfermedad, pero puede tener consecuencias psicoafectivas tanto positivas si se le sabe canalizar, como negativas, si se le reprime o no se le sabe controlar.

De acuerdo con su investigación, estas ganas de pelearse se presentan como una condición en algunos niños desde los 3 o 4 años y se reconoce porque estos no pueden tener las manos quietas, les gusta golpear tanto a otros niños, como a objetos. Para disminuirla cuando llega a sobrepasar los límites socialmente aceptados, sus padres les llevan a un hormiguero de hormigas rojas a meter las manos para que los piquen y baje el ardor (op. Cit.: 106).

La *makekeskiya* nunca se quita, se desarrolla y aumenta a lo largo de la vida de algunos varones y toma otras implicaciones sociales como veremos más adelante. Sin embargo, cabe resaltar que esta condición pone de relieve momentos de consciencia corporal, donde para muchos hombres el cuerpo se revela como experiencia intensiva de la persona que se vuelve un atributo especial poseído por los mejores peleadores/*atsajtsiliani* o “pedidores de agua”.

En su etnografía, presenta el caso de un amigo del grupo de *cuachitos* (amigos) de su padre, quien en una reunión se aisló con otro sujeto y aparentemente de la nada, comenzaron a intercambiar golpes, reproduzco a continuación el fragmento íntegro:

“... el resto de los amigos y la gente de alrededor no intentó separarlos dejaron que se golpearan, tan sólo vigilaban que no pasara a más, que se respetaran los códigos que existen en el pueblo durante una pelea; únicamente pegarse en la cara y con los puños, las mismas reglas que se usan al momento de ponerse la máscara de *tecuani* y participar en la petición de lluvias. Al terminar la pelea todo siguió normal, para el resto de los asistentes. A pesar de no ser la primera vez que veía una pelea, no entendía cómo sin un motivo de importancia o notorio se podría llegar a una pelea tan fácil, mi primera deducción fue pensar que tenían deudas pendientes o, que el amigo de mi papá era un busca pleitos. Para salir de la duda, pregunté, y encontré una respuesta en común: “así es él siempre, y como tiene el *Maquequesquiya*, le dan ganas de pelearse y no está en paz hasta que lo logra. Ya después de buscar su remedio se está en paz y como si nada (...) la elección de la persona no fue al azar, con quien tuvo el enfrentamiento, ya conocía al amigo de mi papá, sabía que tenía el *Maquequesquiya*, e intercambiaron golpes, porque también tiene esos “episodios” de ansiedad y enojo (...) en ese acto de catarsis, tienen una especie de pacto de curarse entre sí, cuando sienten esas “cosquillas en las manos”. (Leonides, 2015: 104-105)

Leonides nos habla de un *pacto* entre varones de carácter catártico, terapéutico y de cuidado mutuo que involucra una voluntad mutua de entregarse a los golpes, al derramamiento de sangre y un ardor interno que los impulsa a ello. Este pacto se presenta fuera del contexto ceremonial, pero es análogo al ocurrido en *Atsajtsilistle*, pues igualmente parte de un acuerdo.

Considero que *makekeskiya* dota de condiciones de posibilidad al hombre para el autosacrificio. Conviene aquí traer de nueva cuenta la teorización de Françoise Héritier (1996) sobre lo que denominó “valencia diferencial de los sexos”. La expresión de dicha valencia se ve realizada en la relación

conceptual de lo masculino y lo femenino como control de la procreación, en lo que el hombre y la mujer aportan a ella sexualmente, por lo que los humores del cuerpo se vuelven datos de observación.

De tal manera que la valencia diferencial de los sexos estribaría en la premisa aristotélica de la debilidad inherente a la constitución femenina por su humedad y frialdad, debida a los ciclos fisiológicos de pérdidas involuntarias de sangre, en contraste con las pérdidas voluntarias y controlables de dicho líquido por parte de los varones en la guerra, la cacería y el combate (ibidem: 25).

Al investigar la valencia diferencial entre mujeres y hombres samo en Burkina Faso, Hérítier encontró una sistematización de pares de valores homológicos opuestos que comprenden un régimen dual semejante al mesoamericano, en el cual, a lo largo de su vida, los varones acumulan calor, mientras las mujeres lo pierden involuntariamente en la menstruación y el embarazo. Estas pérdidas y acumulaciones tienen una contrapartida y una distribución analógica en la producción de energía a nivel cósmico, como se aprecia en los ciclos de fertilidad agrícola y explica:

“la acumulación de calor así generada es intolerable; el exceso de calor consume la humedad, quema y deseca la vegetación y atrae el viento... Lo caliente (la persona de *lamutyiri*) atrae, pues, el frío y la humedad, pero el exceso de calor consume aquella y da lugar a lo seco. El frío (la persona del *tudana*) manipula el calor (los altares de la Tierra y altares justicieros), pero el exceso de frío desencadena un exceso de humedad... Esto es más raro: conozco un solo ejemplo, que es la prohibición durante la estación lluviosa, o sea en la estación fría y húmeda, de hacer el sacrificio de pubertad que tiene por objeto refrescar a los adolescentes. Frío sobre frío daría lugar a hemorragias, a la pérdida de sustancia vital y a la muerte rápida de los interesados.” (ibidem: 72)

Estas coincidencias en la termodinámica cósmica que equipara las estaciones con los fluidos corporales entre los samo y las sociedades mesoamericanas parte de la misma premisa: los varones acumulan calor de manera regular a lo largo de su vida, este calor es termo-social (*yolistle*) y termo-anímico (*tonal*), pero hay varones que acumulan un excedente de calor peligroso, que puede desecarlos si no se expulsa. El hecho de que este calor sólo pueda ser controlado entre varones y expulsado de forma voluntaria nos hablan de características ontofísicas que se aprecian sólo en la homosocialidad, con lo que se amplía todavía más el paradigma.

Leonides es muy claro cuando explica que para la sociedad acateca, las mujeres no poseen *makekeskiya*, aunque a reserva de la información etnográfica sobre las peleas de mujeres,

mantendremos una actitud escéptica. A la luz de esta información, considero que podría haber un aspecto vinculante entre la transferencia animal brindada por el jaguar y la mano del hombre, en tanto extensión anatómica mediante la cual el calor acumulado es expelido, pero también como un elemento de gran relevancia ontológica para entender la noción de persona en Acatlán, idea que de momento se escapa a los límites de esta investigación.

La importancia de la mano queda esclarecida al tomar en cuenta cómo el régimen sociocosmológico pondera y prioriza todas las acciones consideradas constituyentes del esquema práctico (trabajo, ayuda, donación, cuidado, procuración, alimentación, sacrificio), es decir, la *mano* posee un significado que trasciende su significante anatómico y se amplía hacia las acciones orientadas al *hacer* por y para la comunidad cósmica, y en consecuencia *hacerse* de forma individual: para devenir “yo”, debo merecerlo, debo servir al otro, para acceder a mí mismo.

La mano tuvo un lugar fundamental en las antiguas sociedades mesoamericanas, al ser un componente común en la representación de deidades, hombres y animales por igual, entre cuyos atributos estaba la facultad de curar, la provisión de alimento, la creación y los trabajos de mantenimiento y ofrecimiento, la transmisión de fuerza, la posición de “poder” y el movimiento de la vida hacia la muerte como si se tratara de un regalo precioso.

De allí que investigadoras como Sara Ladrón de Guevara (1990: 53) infieran que había una equiparabilidad entre la mano y el corazón¹¹⁹: los hombres usan sus manos para trabajar y al hacerlo, ofrendan sus manos a los dioses, por tanto, la mano es la expresión visible del corazón (*volistle*). Asimismo, existía una equiparabilidad entre la mano y la pata o garra animal, pues éstas contienen la energía y la fuerza del animal entero (*ibidem*: 49).

Esto nos dirige hacia el fenómeno de las entidades compañeras, como eslabón faltante para comprender tal condición ontológica. Como se ha mencionado, para el intelectual acateco Ramón Calles (*supra*:

¹¹⁹Al respecto, Sara Ladrón de Guevara (*idem*) recupera de Durán (1974, II: 88) que a Huitzilopochtli se le alimentaba con tortillas hechas en forma de pies y manos, las cuales pueden interpretarse como un sacrificio que al ser recibido por los dioses, ellos devolverían el don creando vida y alimento. Asimismo, menciona que el collar de Coatlicue contiene corazones, manos y un cráneo, de tal manera que las manos unidas al cuerpo representarían la vida y en estado desmembrado, sacrificio.

43), al pelear, los comuneros que pelean toman la figura de jaguar u *oselotl* y se desdoblan en su nagual, con lo que compartirían el destino del jaguar mismo.

Lo anterior cobra sentido al analizar los mitos sobre *Atsajtsilistle*, como veremos más adelante, aunque se debe aclarar que entre los hombres con quienes tuve la oportunidad de conversar, ninguno consideró que en las peleas o al vestir de *oselotl* trataran de convertirse en naguales, o que el vínculo con el jaguar se estableciera como su nagual personal.

El nagualismo es para ellos un fenómeno distinto, contingente, del cual se tienen noticias, pero no está implicado en sus ceremonias de mayo. En su estudio sobre el nagualismo, Roberto Martínez González (2011: 81) ha explicado que la entidad compañera no siempre es conocida como *nahualli*, en ocasiones se emplean vocablos como *tonal*, *tona*, sombra, brujo o animal y enfatiza que en la actualidad, todos los vocablos empleados por los pueblos nahuas para designar al ánima-calor o ánima-sombra, son igualmente aplicados a la noción de entidad compañera.

En otras palabras, dice Martínez (ibidem: 132), lo que une al ser humano con su *nahualli* es la entidad anímica aducida como *tonalli*. Ello nos recuerda lo previamente expuesto sobre los *atlajpixkej* o “caballeritos” (*supra*: 211), naguales protectores de las fuentes de agua que se hallan incorporados en algunos niños dentro del vientre de su mamá y que salen por la noche en forma de bolas de fuego que cruzan el cielo para pelear con otros naguales que intentan robar el fuego.

Aline Hémond y Marina Goloubinoff (1997: 246) han encontrado un fenómeno similar en el poblado de Xalitla, en la región guerrerense del Alto Balsas, donde en febrero, durante el carnaval, los “caballeros” entablan combates nocturnos por la protección del agua, con otros naguales con forma de cometa o estrella fugaz igual a la de ellos. Concretamente, Hémond [(1998: 622) Martínez González, op. cit.: 330) analizó la composición ontofísica de estos personajes, los cuales comparten simultáneamente el fuego y el agua en su constitución fenomenal, se trata de personas de fuego (dada la gran fuerza que poseen), pero de agua.

En Acatlán, estos naguales alcanzan tal condición por la acumulación de calor dentro del vientre de su madre. Hérítier (op. cit.: 80) nos ha mencionado que si bien los hombres acumulan calor a lo largo de sus vidas y las mujeres pierden calor en cada menstruación, ellas también recuperan el calor e incluso a escalas extremas durante el embarazo, pues el niño está compuesto no sólo por su calor, sino por la de su cónyuge, quien aporta el gran excedente.

De manera analógica, el componente caliente del *tonal* del varón acateco imbuye al semen, este se transfiere a la mujer durante el coito y permanece a lo largo del embarazo hasta el nacimiento¹²⁰. Cuando el excedente de calor es más fuerte, se desarrolla un “caballerito”, quien, en orden de sobrevivir hasta el nacimiento, debe liberar el exceso de calor en combates nocturnos contra entidades antagónicas de composición físico-anímica afín a la suya.

Podemos aseverar que esta necesidad de liberar el excedente de calor continúa durante el crecimiento de algunos varones bajo la manifestación del *makekeskiya*, tanto en peleas cotidianas como en el ámbito ceremonial. No asumo que los combatientes de ninguna edad sean efectivamente *nanahualtin*, o que lo sean durante las peleas, pero sí sugiero que podríamos estar ante un fenómeno emparentado de alguna forma.

Martínez González (2010: 261) ha concluido que, en el caso del nagualismo, más que una alteridad constitutiva, se trataría de una alterificación de sí mismo:

“El hombre mesoamericano animaliza y animaliza a sus congéneres para llevar el conflicto a un plano simbólico en el que sólo unos cuantos están facultados para actuar y, por este medio, reduce un posible brote de violencia física a violencia simbólica que puede ser gestionada y liberada si se emplean los medios adecuados” (idem)

De tal forma que resolver la cuestión no puede centrarse en la mera observación del comportamiento de los niños en la coyuntura del *Atsajtsilistle*, también requiere pensar que se trata del establecimiento de nexos causales con lo animal, así como de dos procesos dinámicos mutuamente conectados: uno termo-

¹²⁰ Monaghan (1999: 195) da cuenta del mismo paradigma entre los nuyootecos. El hombre se calienta durante la relación sexual y el semen, al ser sangre con este atributo térmico, debe entrar en suficiente cantidad en la mujer, por lo que el acto sexual debe repetirse hasta diez veces para que la mujer quede embarazada. En otra localidad mixteca donde trabajó, se dice que si un niño nace luciendo extraño y no se parece a su padre, es porque la madre tuvo sexo con diferentes hombres y acumuló semen de distintas fuentes.

anímico, donde a lo largo de la vida el varón acumula y libera energía en el ejercicio de la sexualidad y en el combate; y otro ontofísico, de incorporación de los mandatos sociales sobre el varón a lo largo del crecimiento en términos igualmente ideales, virtuales y actuales.

6.1.3. Devenir *tlakatl*: homosociabilidad y habitus varonil

El recorrido para convertirse en “hombre” es arduo. Previamente en el capítulo dos apreciamos cómo el *tekitl* masculino establece claros límites políticos y normativos a los varones (*supra.* 53-68) y en este sentido, podemos hablar de un modelo arquetipado de masculinidad hegemónica¹²¹ situada, pero que de ninguna manera representa una camisa de fuerza para los hombres actualmente, ni mucho menos la aspiración universal a seguir; en otras palabras, aunque la definición normativa de “ser hombre” ofrezca a los varones la opción de acercarse de distintas formas a la norma, pocos se ajustan a ella (Connell, 2003: 107).

Si bien este modelo mantiene ciertos estatutos a conseguir de manera idónea, de manera parecida en esencia a los estatutos perseguidos por el “Gran Hombre” baruya, descritos por Maurice Godelier (1986), hay que tomar en cuenta nuevamente lo expuesto por Segato (op. cit.: 83, 85) sobre la intrusión de la colonial modernidad a lo que llama “el género de la aldea”, donde este queda modificado peligrosamente y reorganizado: si bien la posición masculina ancestral mantiene una apariencia de continuidad, ésta se ve transformada por el papel relacionan con las poderosas agencias productoras y reproductoras de la colonialidad.

¹²¹ Sobre la masculinidad hegemónica nos dice R.W. Connell (2003: 117): “Sin importar cuál sea el momento la cultura siempre preferirá alguna forma de masculinidad. La masculinidad hegemónica puede definirse como la configuración de la práctica de género que incorpora la respuesta aceptada, en un momento específico, al problema de la legitimidad del patriarcado, lo que garantiza (o se considera que garantiza) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres. Con esto no quiero decir que quienes de forma más visible portan la masculinidad hegemónica sean los más poderosos. (...) Sin embargo, la hegemonía sólo se establecerá si existe cierta correspondencia entre el ideal cultural y el poder institucional, colectivo sino es que individual.” En una crítica a esta concepción un tanto monolítica de la hegemonía incluida por Connell en su definición de una forma de masculinidad, Victor Seidler (2006: 152, 153) ha hecho las siguientes puntualizaciones: “De los últimos escritos de Gramsci [de quien Connell acuña el concepto] debemos aprender que no podemos definir exclusivamente a la masculinidad como una relación de poder. Gramsci introduce la noción de la hegemonía para escapar de dicha definición (...) Si continuamos pensando en las “masculinidades hegemónicas” debemos evitar el discurso universalista que trata a la masculinidad exclusivamente como una relación de poder... Cuando Gramsci se refiere a la hegemonía de las instituciones capitalistas en las culturas morales, distingue los distintos espacios en los cuales debemos crear relaciones alternas y formas de vida que, al unirse, representan una contra-hegemonía.” Es así que debemos resaltar la forma en que un modelo de masculinidad hegemónica se puede mantener en tensión y coexistir con la introducción de nuevos sentidos con los cuales negocia, o bien, que surgen como expresiones contra-hegemónicas sin una estrategia o proyecto necesariamente deliberado o consciente de dicha actitud contra-hegemónica, al tiempo de no perseguir la usurpación de la posición de género jerárquica en la cultura.

Por ejemplo, la introducción de la tecnología digital en Acatlán ha impulsado la negociación de nociones sin lugar a dudas, al acrecentar la brecha generacional y la apertura a nuevas modalidades comunicacionales de la cultura acateca. Es fácil apreciar la socialización infantil en los “café internet” de la localidad, donde aprenden a jugar videojuegos en la computadora sin supervisión parental, aunque tampoco es la norma general.

En repetidas ocasiones pude observar cómo en la socialización entre niños varones en Acatlán, es común acceder a videojuegos con temáticas belicosas y durante la excitación del juego, los usuarios hacían uso del inventario fraseológico de palabras tabú, o bien, “insultos” para conducirse entre sí.

La juventud que atraviesa por la pubertad y la adolescencia es proclive a poseer un dispositivo de telefonía móvil con acceso relativamente limitado a internet y por ende, a las plataformas tecnológicas de interacción sociodigital más actuales, donde comparten desde publicaciones personales, fotografías, música y también, publicaciones de corte cultural donde difunden fragmentos de las tradiciones acatecas.

Se espera que en esta etapa transicional, los jóvenes comiencen a socializar un gusto de carácter devocional por el *tekitl* al cual su padre y sus pares de mayor edad responden mediante la posesión de tierras para sembrar, o el alquiler de ellas. El puberto, en calidad de *telpochsintle* o “joven mazorca”, entra de manera activa al orden del género.

También denominado *telpochkonetl*, el puberto socializa los gustos del nicho varonil al cual se adscribe y se organiza con sus pares para recorrer la comunidad. Aprende a juntarse con otros jóvenes para conformar equipos de fútbol o basquetbol, teniendo un par de canchas en la localidad como espacios homosociales de carácter lúdico. De esta forma se crean los primeros grupos de *cuachitos* o “cuates”.

La homosocialidad (Sedgwick, 1985) en esta etapa se caracteriza por la conformación de relaciones socioafectivas de cuatismo, las cuales implican camaradería y complicidad en el “desmadre”¹²² o desorden, actitudes que conforman la fuerza social aglutinante de la amistad entre varones. Estas relaciones diádicas son importantes de cara al futuro, dado que como se ha visto, establecen las bases para la ayuda mutua en la adultez y pueden aprovecharse para conseguir trabajo o concretar un vínculo más serio, como es el compadrazgo.

“Cuates”, nos dice Adler (1975: 190), son ante todo compañeros de parranda y entreteniciones, y casi siempre es un tipo de relación amistosa extra-compartimentada: hay un cuate deportista, uno con el que se platica, uno que es pariente, uno que posee más dinero, uno que “es puro desmadre”. En los grupos de amistad masculina durante esta etapa se pueden dar rivalidades, pero también fuertes implicaciones de psicoafectividad interpersonal.

En esta etapa no todos tienen la posibilidad de estudiar la secundaria en Acatlán, dado que muchos requieren estar disponibles en las faenas de trabajo. Sólo algunos de los jóvenes estudian, llegan hasta la primaria o la secundaria y quienes pertenecen a una unidad doméstica con mayores ingresos mensuales tienen la facilidad de cursar la educación media en Chilapa.

Desde la pubertad, los jóvenes acceden al mezcal y la cerveza para el disfrute. En mi primer encuentro con los jóvenes, me encontré con un grupo de siete muchachos de entre 14 y 19 años. Al principio, la conducción de la entrevista fue accidentada, dado que al no conocernos eran renuentes a contar grandes detalles de su experiencia. No fue sino hasta que uno de ellos, “Chiquillo”, sugirió ir por unas “guamas”¹²³, que el tono de la conversación cambió.

Salimos de la casa y nos dirigimos a una miscelánea sobre la avenida principal. “Chiquillo” invitó el primer litro de cerveza, nos sentamos en la banqueta bajo una sombra afuera de la tienda y comenzaron

¹²² En su estudio sobre la dinámica homosocial en las barras de fútbol de la Ciudad de México, Roger Magazine ha definido el desmadre como aquellas “actividades que son divertidas en sí mismas, y que no necesitan una audiencia (...) porque desafía una versión diferente del poder y de la autoridad, aunque de una manera prefigurada y no revolucionaria. La primera involucra insultos con implicaciones sexuales que se dirigen a los jugadores y a los aficionados contrarios. Esos insultos cuestionan la autoridad varonil de quien es el blanco de los mismos y la virtud de su madre, al usar el propio lenguaje del patriarcado para hacerlo, mientras que la segunda consiste en una variedad de gestos corporales destinados a desafiar la autoridad de los patrones y a perturbar la docilidad de los clientes, para lograr su ideal de expresión emocional apasionada.” (Magazine, 2008: 140-141)

¹²³ Cervezas vendidas en botellas de un litro conocidas como “caguamas”. Las marcas más consumidas en Acatlán dada su accesibilidad son Victoria y Corona.

a platicarme uno a uno sus experiencias y proezas en los combates, mientras nos pasábamos la botella y bebíamos de ella. Intenté pagar por la cerveza, pero “Chiquillo” me dijo, “mejor cómpralas tú la siguiente vez y ‘*nos las damos*’”, con lo que quiso decirme que nos las bebíamos.

La gente cuenta que antes solía beberse puro mezcal y pulque tanto en los convites familiares, como en las reuniones entre hombres, mas en los últimos veinte años, el consumo de cerveza ha desplazado al mezcal gracias a su accesibilidad y precio. Acatlán no es una localidad productora de mezcal, por tanto la bebida es comprada principalmente a los productores de San Marcos de las Rosas, pueblo aledaño caracterizado por sus fábricas artesanales, donde el maguey es sembrado y eventualmente destilado. Por esta razón, los jóvenes no acceden al mezcal, a salvedad de que sus familias les conviden o bien, a que posean el ingreso monetario para adquirirlo por cuenta propia.

Llegada la hora de la comida había poca gente en las calles para aquel momento. “Cruz”, un muchacho de baja estatura y escasos 16 años se levantó y se despidió de nosotros entre bostezos, “voy a seguirle (al trabajo)”, nos dijo al encaminarse hacia uno de los talleres de velas donde laboraba junto al resto de sus amigos. “¿Dónde vas ‘parcero’? —le gritó “Chiquillo”— vamos a seguirla, ¡‘orita le das! ¡Vente! ¡No te *agüites*! ¿Qué no vas a comer?”. “Cruz” contestó que prefería terminar su trabajo para después ir a jugar fútbol con ellos. “¡Al rato le damos, siéntate!”, dijo “Rugrats” al intentar convencerlo, “es más, deberíamos subir a la cueva”— sugirió, aunque tal empresa no se llevó a cabo.

En otra ocasión, los jóvenes se reunieron para platicar después de trabajar. Fueron a comprar caguamas a la tienda y nos juntamos en el soportal de la casa de Don Pepe, quien estaba de viaje y me había permitido invitarlos para avanzar en la pesquisa. Caí en cuenta que al estar a solas con Rugrats y preguntarle sobre su experiencia como combatiente, remitía más al ideal ético-moral de por qué se pelea, de su significación.

La renuencia a contar vivencias personales a profundidad se vio mitigada cuando retornaron sus camaradas y nos servimos la cerveza. En ese momento de la convivencia, el círculo de confianza entre ellos detonó la compartición de experiencias y saberes de todos en referencia a cómo se vive de forma grupal el *Atsajtsilistle*, en relación con el ámbito individual. Hacia las 9 de la noche la cerveza se había

terminado y los jóvenes se encontraban deseosos de seguir la convivencia, por lo cual deliberaron que debíamos ir en busca de suministros de alcohol.

La calle se encontraba desierta, todas las misceláneas ubicadas entre la entrada a la localidad y el centro se hallaban cerradas y éramos los únicos deambulando a esas horas. El ambiente de inseguridad había provocado que posterior a las 8 de la noche, todos los habitantes evitaran exponerse y cesara la vida nocturna; sin embargo, allí nos encontrábamos transgrediendo una norma convivial no explícita, pero de alguna manera consensuada por el resto de la sociedad, en orden de dar continuidad al “desmadre”.

Junto a “Rugrats”, uno de los jóvenes de nombre “Leo”, de escasos 18 años, tocaron la ventana de una casa cercana a la iglesia, donde de día se habría una miscelánea. Tras varios minutos de insistir, asomó la cabeza una señora y preguntó qué deseábamos. “¿Está Luis?” preguntaron los jóvenes y la señora contestó interrogando el asunto, “queremos ver si nos vende unas cervezas”, contestaron ellos. La señora buscó a Luis, su hijo, un hombre de entre 20 y 25 años, quien al salir les dijo que no debían estar tan noche afuera porque era muy riesgoso.

Les vendió una sola caguama, cerró su ventana y apagó la luz. Reunidos cerca de las diez de la noche, seguimos platicando aproximadamente media hora más sentados sobre la banqueta, hasta que entre trago y trago consumimos la botella completa y dimos por terminada la convivencia. De ahí en adelante en cada una de las ocasiones donde coincidimos, se volvió casi obligatorio beber cerveza o mezcal.

Sin embargo, el consumo de alcohol no es exclusivo de la homosocialidad entre varones, pese a tratarse de una condicionante importante. Cabe mencionar cómo en otro grupo mixto de mujeres y varones jóvenes de entre 20 y 25 años con quienes tuve la oportunidad de convivir, ocurrió lo mismo con la enorme diferencia de que se hizo al interior de un espacio cerrado creado por y para tal grupo social, de manera que si bien el “desmadre” se circunscribió en las delimitaciones del ámbito privado, se hallaba desvinculado del espacio doméstico familiar.

Así, como ha señalado Gutmann (2006: 192), si bien en ciertos microespacios de la vida cotidiana, los hábitos de la bebida aún prosperan, las mujeres ya participan de tales espacios, por lo que el consumo

del alcohol se ha comenzado a desgenerizar, al punto de que en ocasiones son las mujeres quienes beben más o conservan el ritmo de sus pares hombres. Esto es cierto en ambas situaciones de convivencia con el grupo mixto y en las épocas de fiesta, donde todas las mujeres beben sin excepciones y en igualdad de cantidades.

Se debe resaltar que el consumo de alcohol en abundancia es preferible tanto en fiestas, como en momentos de luto, pero no es bien visto en las dinámicas homosociales de varones que beben en la calle sin razón aparente, independientemente del segmento etario, pero que es un hábito cada vez más recurrente en los jóvenes.

El alcoholismo es, a percepción de algunos hombres adultos, un problema en ascenso en la localidad, como manifestó “Don Ramón” (43 años), padre de uno de los jóvenes: “es algo que lamentablemente no va a cambiar, los hombres podrán no tener para comer, pero sí para beber. Siempre se saca de donde y si no [beben] aquí, es en Chilapa.” El consumo de alcohol tiene otros matices entre los varones acatecos de segmentos etarios adultos.

Hubo una ocasión en que acudí a un bar con Don “Pepe” y con su compadre, un “cuate” de su juventud, el señor Arturo (42 años). Tras una tarde de mezcal y plática en casa de Don “Pepe”, este se ofreció a llevar a su amigo a su casa en Chilapa.

Salimos rumbo a su domicilio hacia las 5 p.m. y nos desviamos hacia un bar, un solitario tugurio con luces neón, persianas de carrizo y música de banda ubicado sobre el bulevar Eucaria Apreza, en la cabecera municipal. Al intentar invitar una ronda de cerveza, el señor Arturo me dijo: “No, “güero”, debes entender algo, cuando un acateco te dice que va a hacer algo es porque lo va a hacer y si un acateco dice que él paga, es porque así será.”

El rechazo del señor Arturo a mi intención de invitarle un trago en aquel bar fue tajante. Me percaté que no se trataba de una impertinencia, había un empeño en sostener su dicho y ambos consideraron irrespetuoso que se les contradijera cuando ambos se comprometieron a pagar por las bebidas, no sólo

en cuanto al tema del dinero, sino también en la configuración homosocial del acto de beber en el espacio público con un foráneo.

Es importante entender la dinámica de los varones en torno al alcohol como una variable a investigar en el futuro, dado que en la historia acateca el mezcal tuvo un lugar crucial en la modelación de la socialización, cuando menos desde el siglo XX, según referencias históricas. Desde aquel entonces, esta bebida era utilizada por los capataces de las haciendas que ocupaban el actual territorio acateco para “mantener embrutecidos” a los peones y “mitigar” el cansancio.” (Matías, 1997: 91, 100)

Por otro lado, parece pertinente poner en evidencia cómo el esquema de *haceres/se* no implica solo una disposición macrosocial, en términos de las prácticas ecosóficas que regulan todos los *haceres* colectivos (*tekitl*) y que rigen el orden cósmico, donde como hemos visto la alimentación, el gusto y la asimilación físico-química-anímica del maíz —y la intensidad (*chikawajle*) de las relaciones socioafectivas de las cuales está imbuido— al comerlo quedan incluidos.

Este esquema se compartimenta y se complejiza de acuerdo a la estructura de género, respecto a las prácticas sociales asignadas a cada uno según el segmento etario al que cada individuo pertenece y en función tanto de la generación, como de su posición en el parentesco en la que se sitúe su socialización.

Los *habitus* dispuestos por y para los varones acatecos son heterogéneos, incluso pese a los mandatos culturales de una cosmovisión común. Este indicador nos aproxima a concluir que, si bien hay una concepción ideal y normativa sobre cómo se llega a ser hombre, o cuando menos un ‘hombre completo’ arquetípico, que es estipulada por el orden ético-moral del trabajo y que reafirman los *tlamatinew* al autopromoverse como aspiración hegemónica de masculinidad, también hay una sujeción a dos variables de las que no se puede escapar.

La primera es la edad. Pese a constantes de homosocialidad como el consumo de alcohol o la configuración de espacios y momentos lúdicos, la juventud actual genera una contingencia distinta que les separa de los hombres adultos: el “desmadre”. En Acatlán, un *tlakatl* u “hombre” se caracteriza

mucho menos por el sexo biológico y más por el ejercicio y regulación de su sexualidad según dicta el *tekitl* masculino, a través de los mandatos sobre el matrimonio y la paternidad.

Se sabe que un “hombre” ha llegado a ser tal, porque ha llevado a cabo las disposiciones del *tekitl* cívico y religioso de manera idónea y según sus propias posibilidades, como son el trabajo de la milpa, la mayordomía, la participación como ejecutante ceremonial durante *Atsajtsiliste* en alguno o en todos los colectivos ceremoniales, así como la prestación de servicio a la comisaría desde que es *telpochtle*. La culminación de su devenir *tlakatl* es un proceso que inicia al unirse de forma legítima con una mujer, sea por vía de ceremonia pre-nupcial o de casamiento, y que se refuerza al ejercer la paternidad.

El *tlakatl* es, en términos del género vernáculo, un hombre adulto al que se le denomina ‘señor’ o se usa el apelativo *tata*, incluso cuando su edad puede ser todavía la de un adolescente. Lo que lo vuelve adulto, es decir, ‘hombre’, no es la edad —ni biológica, ni legal— sino el compromiso afincado en la reproducción del parentesco vía la alianza marital y la descendencia, además de su compromiso con el servicio a la comunidad. De ello que recordemos la máxima de Simone De Beauvoir y la apliquemos al caso de los varones: “no se nace hombre, se llega a serlo.”

Un *tata* por tanto, es un hombre “ejemplar” y comprometido con su familia, una persona que ya ha abandonado el “desmadre” y que por tanto, obliga a la reconfiguración de las relaciones diádicas de cuatismo y compadrazgo, haciendo de los vínculos preexistentes algo más valioso de cara a las posibles dificultades económicas y afectivas que se presenten en un futuro; los encuentros homosociales se vuelven más esporádicos, pues incluso los círculos de bebedores tienden a acoplarse a ocasiones propicias como son cumpleaños, velorios, bodas y apadrinamientos.

Lo que cambia de una fase a otra es el estilo de vida, pero esta variable tampoco se puede entender sin la segunda: la generación. La generación implica la situación temporal de cada porción de la sociedad en función del momento geohistórico y el estado de la estructura socioeconómica en el que se ubica su crecimiento. Como se ha mencionado, un parteaguas para esta generación de jóvenes ha sido el acceso a la conectividad digital y la facilidad de exposición a contenidos insignes de la industria cultural hegemónica, difundidos gracias a las tecnologías de la información.

A través de ello están modificando los gustos aceptados y socializados por las generaciones anteriores, es decir, al apropiarse material y simbólicamente de prácticas enclasadadas y enclasantes, están aspirando a nuevos espacios de estilos de vida o produciéndolos (Bourdieu, 2006: 172-173), como ha ocurrido en la introducción de las técnicas boxísticas en el entrenamiento previo a las peleas de mayo.

6.1.4. Trabajo: un esbozo de la diferenciación económica

La socialización entre los varones acatecos se encuentra atravesada por otras variables que se anclan al género y que son determinantes sobre la modelación de la subjetividad. El primer factor es el acceso activo de los jóvenes a la división del trabajo, el cual podemos entender según dos modalidades, la de *tekitl* y la asalariada/profesionalizada.

En la primera modalidad encontramos que los jóvenes acatecos son introducidos en la temprana pubertad e incluso antes, a trabajar la milpa. Sea que sus padres posean tierras comunales o que alquilen los terrenos para el autosustento. Aprenden a usar la *witsoktle* o coa, a depositar las semillas en la tierra, a desyerbar, a barbechar, a vigilar y a proteger la milpa de los depredadores, como en el caso del ritual de los *ankoyomej* que involucra a los primogénitos varones (*supra*: 121). Otros jóvenes se emplean como peones para apoyar económicamente a su familia.

Como se ha mencionado antes, el *makoatekitl* es una modalidad del *tekitl* que actualmente contempla la remuneración monetizada a cambio de trabajo por y para la comunidad, por lo cual no podemos hablar de una actividad enteramente vernácula de acuerdo a la definición del concepto. Sin embargo, también notamos que estos cambios al amparo de las relaciones de producción capitalista, también han generado un panorama laboral a pequeña escala dentro de la localidad y que han afincado las bases para la modalidad asalariada.

Algunos jóvenes se emplean en alguno de los múltiples talleres de velas, donde aprenden a acondicionar su corporeidad a los requerimientos físicos de la labor, generan capitales corporales y epistémicos de técnicas empleadas para tales efectos, como son las maneras apropiadas de cargar los bultos pesados de cera, o a derretir y a amoldar la parafina, además de aprender a recortar y colocar los

pabilos de cirios, veladoras y velas. Las jornadas en los talleres comienzan temprano por la mañana y terminan a las 5 p.m. aproximadamente.

Vemos aquí que en el proceso de convertirse en *tlakamej* u “hombres”, los jóvenes van adquiriendo técnicas corporales (Mauss, op. cit.: 337, 343), es decir, la forma en que disponen de su fisicalidad de forma tradicional. El cuerpo, nos dice Mauss, es el primer instrumento del hombre que se adapta a constantes con finalidades físicas, mecánicas y químicas, con ayuda de la educación. Es importante mencionar esto, dado que los movimientos y posturas del trabajo diario se complementan con la técnica corporal que desarrollan para el combate.

Aunado a ello, el proceso de tecnificación se complejiza con el aprendizaje de la manipulación de herramientas específicas para llevar a cabo sus tareas. Hay jóvenes que se emplean como ayudantes de albañilería, trabajan en la finca de casas, aprenden a colocar varillas de hierro para hacer castillos, a hacer la mezcla de materiales, a montar tabiques, a hacer el cableado eléctrico, a emplear la pala, el pico, el martillo, el soplete, el desarmador y el taladro.

Además hay quienes se emplean como panaderos, especialmente aquellos varones cuyos padres poseen panaderías. Los jóvenes panaderos aprenden a amasar, a crear figuras, a mezclar ingredientes y a calcular el tiempo para hornear cada pieza. Muchos jóvenes continúan los oficios de sus padres y dan continuidad al negocio familiar, especialmente en lo referente a la elaboración de artesanía.

En otro tenor, hay una amplia cantidad de varones que se emplean cada vez más como comerciantes y proveedores de servicios, sea dentro de Acatlán, en Chilapa o en el municipio de Tlapa, donde algunos son locatarios o bien, auxiliares de algún negocio. Esto es un indicador de que dada la multiplicidad de ocupaciones donde pueden desenvolverse, será que el nivel de ingresos varíe entre ellos.

Un último paradigma a tomar en cuenta tiene que ver con la migración definitiva o temporal de jóvenes con la finalidad de acceder a otras oportunidades de subsistencia. El fenómeno migratorio en Acatlán ha sido estudiado previamente por Díaz (2003 y 2015), ante lo cual sólo queda por añadir que algunas de las motivaciones de muchos hombres jóvenes para migrar, incluyen en primer lugar acceder a

condiciones laborales que les garanticen un salario por temporadas o bien, fijo, sea desempeñándose como jornaleros en el norte del país o como mano de obra no calificada en el sector informal en la Ciudad de México.

En segundo lugar, los jóvenes migran para estudiar una carrera universitaria, en orden de profesionalizarse y acceder al mercado laboral formal y calificado fuera de su localidad. Por lo mismo, las unidades domésticas que pueden costear la educación superior de los hijos los envían a la Universidad Tecnológica de Chilapa, a alguno de los planteles de la Universidad Autónoma de Guerrero de acuerdo a la carrera elegida, o bien, a alguna otra universidad estatal del país, siendo las universidades privadas opciones muy alejadas de la realidad campesina.

Abordar las consecuencias económicas y afectivas de las condiciones previamente expuestas implica un trabajo mucho más amplio y de otras características, sin embargo, ello nos permite elaborar nuevos cuestionamientos sobre cómo el esquema de *haceres/se* de los varones más jóvenes se reconfigura al entrar en tensiones con el propio régimen socio-cosmológico del cual estos sujetos proceden y en el cual se socializaron desde temprana edad, así como con el *habitus* generado a partir de su propia experiencia migratoria, es decir, con el espacio de estilo de vida aspirado y/o alcanzado.

Una pista nos la ofrece justo la ‘pelea de tigres’, acontecimiento que funge como el corolario de rivalidades y tensiones intrageneracionales, intergeneracionales/interretariales e intergenéricas, en función de la adscripción identitaria según el lugar de procedencia, la situación migratoria y el reconocimiento o desconocimiento del paisanaje.

6.1.5. Desgarres: violencia y etnoracialización

Otro factor a tomar en cuenta en la conformación de la socialización del género y de la subjetividad masculina acateca es la etnoracialización. “Rugrats” me comentó en una ocasión que al entrar al bachillerato en Chilapa, los demás varones no lo incluían en las dinámicas de grupo en un principio por provenir de un pueblo indígena, y eventualmente lo incluyeron en el equipo de fútbol pues dado que los acatecos “tenían fama de broncos y deportistas”, les convenía tenerlo dentro. En la misma línea, Don

Pepe comentó que al hacer diligencias en Tlapa o en otros pueblos de Chilapa, evita a la fecha decir que proviene de Acatlán, pues decir eso pareciera ser sinónimo de problemático y “matón”.

Esto se enmarca en el imaginario del “Guerrero bronco” surgido de las rebeliones agrarias durante la Revolución y afianzada tras la Guerra Sucia (1960-1970), cuyos resultados fueron la represión estatal, la creciente presencia militar en el estado y la coexistencia con el turismo, el hartazgo social, el caciquismo y la corrupción, de tal forma que se les llama “broncudos” a indígenas, campesinos, narcos, guerrilleros y estudiantes.

En su crítica a tal discurso, Anne Johnson (2013: 142) ha explicado:

“El «Guerrero bronco» se puede considerar una formulación concreta de «lo salvaje», aquel ámbito imprevisible que amenaza a la civilización, cultura y humanidad misma. El ser salvaje ha servido como contenedor simbólico genérico para lo «no-nosotros», llenado con contenidos religiosos, sexuales, políticos, económicos y geográficos (...) Estos «otros» salvajes se encuentran generalmente fuera de las fronteras del centro civilizado (...) pero la violencia simbólica que subyace en estos discursos esconde y hasta sirve de pretexto para sostener, la violencia estructural cuyos efectos son la pobreza y la inequidad, motores de la violencia material.”

Este fenómeno posee implicaciones más profundas de acuerdo con lo que Mariana Mora (2013) ha denominado la ‘criminalización de la pobreza’. Una vez, sentados afuera de una tienda sobre la calle principal, “Rugrats” y “Chiquillo” me invitaron a refrescarnos del apabullante calor del mediodía, antes de regresar a sus labores. En ese instante se escuchó el ruido de un transporte pesado y discretamente, uno de los jóvenes retiró el casco de cerveza de la vista: *“esos ‘vatos’ se pasan de canijos, luego si te ven bebiendo te detienen y te esculcan a ver si no traes algo más... te siembran cosas”*.

Se trataba de militares a bordo de un convoy camino a Zitlala. En Chilapa se ha normalizado verles deambular junto a la policía ministerial, quienes cargan armas de fuego, chalecos blindados, vestimenta de civil o uniforme oficial y camionetas con matrículas borrosas. Debido al incremento de la violencia y del crimen organizado desde 2014, el ejército tiene puestos de control a las entradas de la ciudad, una de ellas es la ubicada en la carretera federal 93 que va de Chilapa a Zitlala, donde suelen hacer retenes ocasionales a los vehículos privados, más que al transporte público.

La presencia de estas autoridades se debe a las políticas de seguridad sobre cuerpos y vidas empobrecidas por el Estado mismo, cuyas iniciativas de desarrollo social han conducido a retenes improvisados, aprehensiones arbitrarias, extorsión, amenazas, torturas, desaparición forzada y ejecuciones, sin mencionar la militarización permanente de la vida cotidiana, tras lo cual se han intensificado actos sistemáticos de racismo hacia la población indígena (Mora, *ibidem*: 180).

De acuerdo con esta investigadora, tal situación ha resultado en la generación de dos categorías de sujetos: el enemigo interno y el pobre criminalizado, a los cuales se les finca la responsabilidad de la violencia producida hacia sí mismos (*ibidem*: 188). En este tenor, el análisis de Mora se entronca con la crítica de Johnson respecto a los discursos sobre «el otro» violento y salvaje que habita las provincias empobrecidas.

La percepción sobre las condiciones de etnoracialización entre las generaciones anteriores a las de los jóvenes apunta a que para ellos la situación se percibía era más difícil:

“En Chilapa hay un chingo de discriminación, 'orita' ya bajó, pero hace unos veinte años ¡uff!. No, ahora a estos jóvenes [sus ahijados] ya no sufrieron nada —al “Rugrats” por ejemplo—, porque viven en otro tiempo, tienen un poquito de recursos y lamentablemente el factor dinero te ayuda un poquito, no debería de ser así, pero ayuda. Pero antes no, imagínate antes, hace treinta o cuarenta años. A mí me tocó todavía el racismo y luego como en Chilapa son ultra conservadores; ahora por ejemplo mucha gente de las comunidades ya se asentó allí y ya no sólo son los de Chilapa los únicos que te atienden cuando compras. Antes por ejemplo cuando ibas a comprar algo allá a una tienda o al tianguis, ni te volteaban a ver, tenías que rogarles para que te atendieran y te atendían hasta que se les “hinchaba el huevo” porque venías de comunidad. En Zitlala no ocurría eso porque es un pueblo originario como Acatlán, ahí nada que ver. En Chilapa porque se supone que allí vivían los terratenientes de esta región, eran dueños de todas estas tierras, de toda la ribera del río hasta el Balsas, donde tenían sus cañaverales. Los terratenientes, los mestizos de aquí de Chilapa vivían de la explotación de la caña y producían terrones de azúcar que exportaban en Francia, les gustaba mucho el azúcar de esta región, no sé a qué se deba. Aquí en la ribera tenían muchos trapiches donde se hace el proceso de la caña al panela. Entonces todo el valle, allá abajo, no sé si has ido, era dueño un solo señor que le llamaban “El Rico” y allá en *Atskuintsintlan*, de allí, el dueño entre comillas, era uno de Chilapa”. (Don Pepe, 40 años)

Otra forma de etnoracialización es la actitud lingüística, una actitud psicosocial que refiere tanto a la lengua, como a su uso (estilo, sociolecto, dialecto) en relación con el prestigio, el cual lo componen

factores como la clase social, la conducta, la ocupación y la reputación individual (Moreno, 2009: 177-178).

Francisco Palemón, lingüista y pedagogo acateco, ha dado cuenta cómo desde su propia experiencia escolar, limitó su uso del náhuatl a la comunicación con sus padres, ya que su lengua era sinónimo de inferioridad, mientras hablar castellano era un referente de dejar de “ser indio” y por lo tanto, dejar de “ser objeto de discriminación”.

En la primaria su profesor le prohibía hablar náhuatl en clase, pese a que la escuela se ubicaba en Acatlán; cuando cursaba la secundaria en Chilapa le llamaban “guaraní”, “indio”, “cuatrero”, “mugroso”, “huichilo”, “pinto”, “pobre” e “ignorante”, por lo que, al ser definido por las palabras de los otros, optó por ocultar su procedencia.¹²⁴ (Palemón, 2015: 50-52)

Esto apunta a la hipótesis de ‘norma impuesta’ (Giles et ál. 1974: 406) donde una variedad lingüística es valorada como más atractiva que otra si es hablada por un grupo con más prestigio, ya que permite la modificación del estatus según la integración o grado de pertenencia, la mejora económica ofrecida, el ascenso y la movilidad social, factores determinantes en el establecimiento de relaciones de poder entre los hablantes de la lengua dominante y el hablante inseguro de su lengua.

Así, como Palemón ha mencionado, mientras el náhuatl es asociado al atraso, el castellano al progreso (ibidem: 83), lo cual termina por orillar a los hablantes de esta lengua a la aculturación. El factor migratorio está directamente vinculado con el anterior, dado que las nuevas generaciones descendientes de los migrantes acatecos originarios desconocen las labores agrícolas, se hallan completamente desvinculados de la milpa, no hablan náhuatl sino español y en veces reniegan del náhuatl, por lo tanto no entienden a conciencia de qué tratan las fiestas de su pueblo y no comparten el mismo esquema de hacer^{es/se} que sus paisanos, por ello se les considera *xochantlakamej* o “forasteros”.

De esta manera quedan a la vista tensiones intergeneracionales e interetarias entre hombres, donde si bien las condiciones de etnoracialización siempre han existido y en eso coinciden el presente con el

¹²⁴ En su estudio, Francisco Palemón encontró que el ocultamiento de la procedencia, la lengua y el origen étnico son una norma para ingresar al servicio docente, además de exigírsele a los profesores saber español y alguna lengua extranjera.

pasado, las formas de la violencia se han perfeccionado. Es por ello que a la etnoracialización por actitud lingüística y por criminalización de la pobreza se le suma un último paradigma aún más grave: el necroempoderamiento de carácter sicarial.

A mi llegada a Acatlán el 30 de abril de 2017, me enteré que nueve días antes habían matado en Chilapa a uno de los jóvenes combatientes con quienes había conversado en una ocasión previa. El día que ocurrió, “Chiquillo” se encontraba en el mercado de la cabecera, donde su amigo “Botas”, un joven de escasos 17 años, trabajaba como comerciante, donde vendía gorras, playeras y mochilas.

De regreso a su casa, fue su madre quien le avisó que familiares de “Botas” le habían llamado con urgencia para decirle que le habían disparado. El calor aumentaba a medida que pasaban las primeras horas del 1° de mayo y el *Atsajtsilistle* daba inicio cuando finalizaban las ceremonias fúnebres de “Botas”. Arriba en el Camposanto, su padre removió la tierra y entre lamentos derramó una jícara de mezcal sobre la tumba de su hijo.

Cabe destacar que de los siete jóvenes con quienes tuve oportunidad de platicar sobre su experiencia en combate, sólo “Chiquillo” decidió vestir su indumentaria y ofrendar a la Santa Cruz el 1 de mayo. El occiso pasaba mucho tiempo con ambos hermanos, se quedaba a dormir, comía con ellos, era su amigo y compañero de combate.

En otra visita a Acatlán, pasé a visitar a unos amigos de “Botas” y al tocar la puerta, me abrió su madre, la señora Lola (40 años):

—“¿Joven, cómo está?” — asomó la cabeza por el portón y al cerciorarse que venía solo, me dejó pasar a su patio, pues ya habíamos convivido varias veces con anterioridad. —¿Qué anda haciendo por acá? ¿Vino de paseo?”—

—“Sí...” — le contesté — “...más bien vine a ver el *wentle* a propósito de las fiestas de noviembre y quise pasar a dejarle unas fotos a sus hijos, les había mandado mensaje, pero no me contestaron”. La señora Lola comenzó a llorar en ese instante, no esperaba tal reacción.

—“Sí, fijese que ya tiene casi un mes y medio que no están aquí mis hijos, les ocurrió algo muy fuerte y tuvimos que sacarlos de aquí por su seguridad. Hemos vivido unos meses de mucho miedo, el pueblo ya no es seguro (...) aquí se han metido a las casas a robar, han golpeado a la gente. Aquí pues, nomas se fijan que uno tiene un poquito de dinero y nos amenazan, nos quieren quitar lo que tenemos. Nosotros no le hacemos daño a nadie, somos gente trabajadora y honesta. Yo no estoy diario aquí en la casa por lo mismo, hemos

tenido que buscar otras opciones para vivir y por eso mis hijos no están conmigo y aunque sé que ellos están mejor lejos, no es consuelo no tenerlos junto a mí. Mi esposo está en Tlapa y yo estoy aquí sola.”

La situación en la localidad ha cambiado desde 2014, cuando la violencia se intensificó en Chilapa y Zitlala¹²⁵, por lo que la vida ceremonial acateca se ha visto fuertemente trastocada. En 2015, días antes del 2 de mayo, se esparció el rumor de que sicarios merodeaban en los senderos de camino al *teopantlajle Krusko* en la cima del cerro *Weyetepetl*, donde acontecen los ceremoniales a la Santa Cruz; incluso hubo quienes recibieron advertencias a través de mensajes de texto en su teléfono celular.

Pese al miedo, la celebración se llevó a cabo, aunque la ausencia de mucha gente se hizo notar, no sin justificación, pues un año antes otros sicarios amedrentaron a la gente con el disparo de armas de fuego durante la fiesta patronal, tras lo cual las autoridades decidieron cancelar el resto de los festejos¹²⁶. De hecho, un grupo armado entró a Acatlán en 2014 en búsqueda de individuos específicos y después de amenazas y de desplegar la violencia física hacia algunos pobladores, tomaron a sus rehenes y se marcharon.

Además, la ocupación temporal de lugares de veneración religiosa por parte de sicarios como la Cueva de *Ostotitlan*¹²⁷, el manantial de *Atskuintsintlan* y algunos linderos territoriales, también han conllevado que la gente desista de acudir; lo mismo ocurre con las rutas comerciales. Como han hecho hincapié Díaz y Díaz (2016: 47), el miedo ha hecho que también el tránsito por veredas y caminos acostumbrados para trabajar o realizar ceremonias religiosas, se vuelva un acto de valor y resistencia, pues la vida misma está en riesgo.

En última instancia, no ha sido necesaria la extrema violencia para que el poder sicarial se exprese mediante mecanismos pedagógicos de coacción y terror, como el rumor, los discursos intimidatorios y

¹²⁵ Chilapa es la puerta a La Montaña, donde varios pueblos — algunos de ellos coaccionados— siembran amapola en enero y en junio maíz. Además, enlaza con la región norte, que llega hasta Iguala, donde comienza una de las rutas de la heroína hacia Estados Unidos. En junio de 2014, trescientos 21 “campesinos” sitiaron Chilapa para exigir la devolución con vida de 30 secuestrados y posteriormente, el 9 de julio de 2014, se dio un enfrentamiento que duró tres días en el centro de la ciudad, entre elementos de la Unidad de Fuerzas Especiales y un grupo armado conformado por al menos 20 hombres que dejaron un saldo de 40 muertos (API, 2017: en línea).

¹²⁶ Un caso igual aconteció en Zitlala y Hueycantenango, lo que ha provocado que se supriman las fiestas que reúnen a pobladores y visitantes de pueblos y municipios vecinos (Díaz y Díaz, *ibidem*: 46-47).

¹²⁷ Al parecer, en 2015 las cuevas fueron ocupadas por integrantes de uno de los grupos que se disputan el control de los municipios de Zitlala y Chilapa, al punto de asaltar a un joven y violar a una muchacha cuando paseaban por allí.

la exhibición de armas de fuego. Así, estos mecanismos para desgarrar el tejido social han suscitado que los lazos de ayuda y solidaridad se debiliten (Díaz y Díaz, *ibidem*: 48).

Gracias a la desocupación entre los jóvenes, muchos de ellos pasan bastante tiempo en las calles, lo que causa enorme desconfianza entre las familias. Cuentan que en aquel periodo, sicarios se dedicaron a reclutar a niños y jóvenes varones en los trayectos de sus casas a la escuela, se acercaban a ofrecerles trabajo, dinero y libertad a cambio de su cooperación y silencio.

Ello obligó a muchas familias a mantener a sus hijos dentro del hogar, a prohibirles siquiera salir y a abandonar su educación escolarizada por varios meses. Los jefes de familia saben que el narco permea la cultura popular tanto en la música, como en la narrativa, los medios y la moda. Genera un nuevo *habitus* al cual muchos aspiran, ya que la figura del narco poderoso (por el dinero y las armas) y retador de la autoridad, invade crecientemente el imaginario social y presenta una nueva imagen de masculinidad de mucho éxito, aunque de vida corta (De Keijzer y Rodríguez, 2007: 51; Núñez y Espinoza, 2017: 109).

De esta manera se delinea una modalidad de la pedagogía de la crueldad aludida por Segato (2017), en la cual se recluta y se enseña las formas de la violencia dominante para la reproducción del sistema, al tiempo de reducir los espacios de la reproducción comunitaria, de los cuales se adueñan estos nuevos actores y se “acostumbra a convivir con la crueldad aplicada al que está al lado”.

Al platicar del tema, Don Sabino (40 años), padre de otro combatiente, comentó que deseaba que su hijo saliera del pueblo: “no quiero yo ser quien un día de estos lo entierre a él... aquí no hay esperanza, las cosas no van a cambiar”. Consciente de la incursión de estas corporaciones sicariales en la región, deseaba que su hijo migrara, pues posee los recursos suficientes para sacarlo del pueblo y darle una condición de vida digna.

Desde antes de 2006 se hizo visible en todo el país la conformación de corporaciones sicariales al servicio del crimen organizado, cuyas prácticas responden a la precarización de las condiciones de vida, generadas por la economía capitalista industrializada, legal y desigual. Este poder sicarial legitima

las economías subsumidas del mercado negro (como son el tráfico de drogas, órganos, armas y la trata de menores y mujeres destinadas al trabajo sexual bajo coerción) a través de lo que Sayak Valencia (2010: 15-16) ha denominado como las nuevas lógicas de producción de violencia y mercantilización de la muerte, al servicio del hiperconsumo y la globalización.

Valencia (*Pikara*, 2011: en línea) nos habla de la generación de subjetividades ‘endriagas’, monstruosas e ingobernables, sujetas al poder e independientes del Estado; poseedores de una masculinidad históricamente marginalizada, se hallan abocados a la economía precaria.

Ante este panorama, el “necroempoderamiento” ha surgido como vía de ascenso social, pertenencia identitaria y reconfiguración del concepto de trabajo según el valor de cambio sobre la vida, es decir, según la demanda de muerte y el poder de decisión de otorgarla (2010: 15-16). Como se aprecia, la vida social y festiva ha sido trastocada por este panorama de violencia y ello ha contribuido al desgarrar tanto del tejido comunitario, como de la subjetividad masculina.

Me he referido a un desgarrar en la subjetividad masculina como una coyuntura en la que no sólo las certezas de cómo se debe ser hombre en cierto contexto cultural se han tambaleado, sino también en el reconocimiento de cómo en dicho contexto, las lógicas de la ‘narcomodernidad capitalista’, como la ha denominado Valencia, han contribuido a su completo desgarrar mediante la captura y depredación de las subjetividades masculinas preexistentes, donde en orden de sobrevivir, los varones reclutados muchas veces a la fuerza, deben militar, acostumbrarse a la socialización, al reordenamiento de las jerarquías y al ejercicio cotidiano de la violencia.

Por supuesto, hablar de desgarrar en la subjetividad masculina supone realizar una etnografía mucho más profunda y extensa, lo que indudablemente implica contribuir al estudio antropológico de las formas de violencia contemporánea y a las prácticas adoptadas por estos varones.

6.2. *Notelowa tetekwantin*: óptica del “tigre” acateco y las peleas por la lluvia

6.2.1. Cuerpo, tensiones y negociaciones en el *Atsajtsilistle*

Resolver la interrogante sobre la condición ontológica de los “hombres tigre” ha conllevado esbozar los esquemas de praxis regidos por las determinaciones sociocósmicas de Acatlán. Encontramos condicionantes regionales, climáticas, geohistóricas, cósmicas, agro-alimentarias y de consciencia ecológica. Ha sido necesario sondear los vínculos con las entidades que gobiernan sobre los ciclos del tiempo y sobre la disposición de los sustentos, así como indagar los ciclos de renacimiento del maíz, las actividades de procuración, y finalmente, el procesamiento y redistribución de la energía físico-anímica.

Al situarse en la pregunta central de esta investigación, es indudable caer en cuenta que hay dos opciones para abordarla. La primera, teniendo en cuenta que los hombres acatecos no son sujetos transhistóricos, sino cambiantes y heterogéneos, lo que desdobra la cuestión originaria a múltiples vicisitudes: ¿cuáles “hombres-tigre”? ¿Los de antes o los de ahora? ¿Los que residen en Acatlán o los foráneos?; la segunda, explicando las particularidades ópticas de los hombres acatecos en cuanto a su corporeidad.

Como veremos, ambos abordajes están intrínsecamente ligados y están pensados para resolver el problema el uno a través del otro. Cabe mencionar que las “peleas de tigres” son la única actividad ceremonial que admite como ejecutantes ceremoniales no sólo a residentes, sino a migrantes acatecos, a los descendientes de dichos migrantes, a los visitantes foráneos, a turistas connacionales y extranjeros, además del nicho femenino en ciernes.

Sin embargo, sólo los residentes de Acatlán pueden optar a voluntad participar como *tlakaoselotl*, o en el colectivo ceremonial de *tlakololmej*, e incluso en alguna de las danzas que toman lugar el 4 de mayo. Usualmente esta alternancia se da por año, de así preferirlo, aunque bien pueden acudir únicamente como *tlakaoselotl*. Si el líder *ejekatl* de los *kojtlatlastin* lo considera pertinente, puede incluirlo en las filas de dicho colectivo y el participante puede optar por no volver a participar en dicho colectivo

después de ciertos años para alternar en los otros colectivos, o bien, hasta que el *ejekatl* le pida no volver.

Cabe resaltar que las tensiones dispuestas entre los mayores, los jóvenes y los migrantes no se dan por la conservación o alteración de la tradición per se, ya que para que ésta perdure debe transformarse, sea debido a factores internos o por el flujo de diferentes tipos de perturbaciones externas a la tradición en sí misma. Pero entonces si la tradición no activa la tensión, ¿qué lo hace?

A) Tensiones por las prácticas alimentarias y los sustentos

Díaz Vázquez (2003: 14, 73) ya ha dado cuenta de las tensiones emergidas tras la paulatina incorporación de los migrantes en la organización de la vida ceremonial acateca. Esto es un indicador para entender las formas en que la introducción de esquemas de hacer^{es/se} distintos a los acostumbrados, han motivado al cambio en las prácticas de los hombres previo a los combates.

Un factor de tensión sin dudas se debe a los cambios en la dieta y en la intrusión de nuevos hábitos alimentarios. La alimentación regular en Acatlán consiste en el itacate o *itakatl*, tortillas calientes hechas a mano con las que se comen quelites, con pepitas de calabaza y/o semillas de guaje, además de frijoles o huevo con salsa; si la economía es precaria, se recurre al *panile* (tortilla con chile). Entre los platillos cotidianos está el *tlaxakualole*, un molcajete con salsa de chile de árbol que se come con tortillas untadas con manteca y se acompaña con pepitas y queso fresco, del cual come la familia (Leonides, 2015: 132).

El consumo de carne es más esporádico, si la unidad doméstica cuenta con gallinas se accede al huevo y a su carne para hacer caldos y platillos elaborados con salsa picante o mole. El pollo también se puede comprar en la plazuela ya desplumado y listo para cocinarse, en caso de no tener animales de traspatio; mientras tanto, la carne de cerdo, res, guajolote y pescado se deja casi exclusivamente para las fiestas.

La gastronomía de temporada incluye platillos como el “apuro” o *etsajli*, un pozole con granos de elote tierno, frijol negro y espinazo de cerdo, que se acompaña con cebolla, limón, orégano y chiles

tatemados; el *eloposojli*, un pozole elaborado con granos de elote, en lugar de maíz *kakawasintle*; y el pozole dulce, realizado con granos de maíz tierno y piloncillo.

Las bebidas más comunes son el atole blanco endulzado con fruta, el café, el chocolate, las aguas frutales y la coca-cola, en cuanto a lo dulce se suelen comer el guamúchil y el mango, entre otras frutas de temporada, además del pan y las empanadas de camote. Además de los platillos de fiesta ya mencionados a lo largo de este trabajo (pozole, tamales y moles), la dieta acateca se complementa con jumiles, nopales, arroz y por temporadas con chicatanas y chapulines.

La dieta acateca se ha modificado paulatinamente con el ingreso de los productos comestibles industrializados que distribuyen las grandes corporaciones, productos entre los que destacan: pan y bizcochos de las marcas Marinela, Bimbo, Tía Rosa; lácteos de las marcas Lala, Yoplait y Alpura; variedad de verduras enlatadas con conservadores de La Costeña; bebidas refrescantes de Coca-Cola¹²⁸, Pepsi y Pascual; frituras marca Sabritas y Barcel; variedad de marcas de agua embotellada y cerveza.

Pese a que el consumo de dichos alimentos procesados no es tan común, con excepción de las frituras, el refresco, el pan y los bizcochos, el aumento de padecimientos como diabetes e hipertensión no es ajeno a la población acateca. Sin embargo, sí ha aumentado el consumo de comidas como hamburguesas y pizza dentro de la localidad, principalmente entre la juventud y la infancia. Otro problema derivado del consumo de tales productos ha sido el control sobre el esparcimiento de la basura plástica, como ya se ha mencionado (*supra.* 114).

El hecho de que las tortillerías locales continúen elaborando tortillas mediante el proceso de nixtamalización es un triunfo frente a las tortillerías de la cabecera municipal, donde en el 90% de los casos, la tortilla se elabora masivamente con harina de Maseca o Minsa desde 1997 (Kyle, 2008). Como se sabe, el maíz no es sólo el principal sustento, sino que la composición ontofísica y termoquímica de la corporeidad acateca está ligada al maíz que se siembra en estas tierras.

¹²⁸ En septiembre de 2018 se prohibió la venta de los productos de Coca-Cola FEMSA en Acatlán, tras haber causado daños a la infraestructura vial de la localidad y no llegar a un acuerdo de reparación. El comisariado municipal, en acuerdo por asamblea, ordenó a la empresa retirar su publicidad y salir del pueblo en un lapso no mayor a 8 días. Sin embargo, esta prohibición sólo fue temporal.

En contraste con los residentes de Acatlán, los migrantes se enfrentan a un panorama distinto. Las primeras generaciones de migrantes tuvieron acceso a más abundancia de productos cárnicos, harina de trigo, refrescos, comida procesada e industrializada, aquella considerada “chatarra”¹²⁹.

Al mismo tiempo, la cocina acateca sufrió modificaciones dada la ausencia de ciertos alimentos e ingredientes persistentes en la dieta, principalmente el maíz originario, el garbanzo, el frijol, el camote y la calabaza, además del resto de alimentos de fundamental importancia dentro del esquema cosmopráctico de esta sociedad, como ya se ha expuesto.

No es en sí el cambio en la dieta el factor causante de tensión. Debemos tomar en cuenta que la dieta de los residentes acatecos se origina en dos ámbitos de trabajo, uno con respecto a la producción agroalimentaria en conjunto con la labor ecológica de procuración de las entidades vitales que intervienen en los procesos; y otro, en función del aspecto ceremonial orientado a la protección del cuerpo-territorio, a la petición y el agradecimiento a las entidades vitales y a los dueños de los sustentos y del clima.

Incluso cuando muchos intentan dar continuidad al *tekitl* al asumir mayordomías y gastando elevadas sumas para llevar a cabo fiestas suntuosas, o al tomar un papel activo en el Comité de mejoramiento y traslados, brindando apoyo logístico o monetario, muchos de los residentes acatecos ven este trabajo como incompleto o que no es equiparable al *tekitl* comunitario y cotidiano.

Los migrantes y las generaciones nacidas y radicadas fuera de Acatlán, al hallarse lejos y desvinculados de esta praxis eco-cosmológica, no se pueden enmarcar en las lógicas de los ideales corporales. Su cuerpo no trabaja como el de los residentes, ni preserva la intimidad con el maíz, ni conoce por experiencia sus ciclos vitales, ni tampoco produce sus propios alimentos y por ende el *chikawalistle* (fuerza) no se distribuye idóneamente. Como se ha revisado, la mano es un significante primordial en la noción de persona, y es que sus manos no poseen la misma *carga*.

¹²⁹ A propósito de ello, Leonides (2018: 136) menciona que la integración de hamburguesas, pizzas y hot dogs en Nezahualcōyotl no fue inmediato sino paulatino, dado que se dudaba del valor nutrimento y no era del agrado de los jefes de familia. Encima no había la misma capacidad económica de adquisición en ese entonces, como la hay ahora.

Por las mismas razones, los ayunos entre los participantes de las peleas se han vuelto más esporádicos y escasos. Los ayunos de los combatientes partían de los mismos preceptos que los observados entre los *kojtlatlastin*: ayuno de tres meses previos a los combates, meditación, rezos, abstinencia sexual y abstinencia de mezcal o bebidas alcohólicas en general.

El ayuno o *nesawajle* es una modalidad de autosacrificio que varía en su modalidad según la finalidad. Parte del principio de purificación del cuerpo a través de alimentos astringentes, con lo que se depuran las toxinas de los productos cárnicos y se almacenan únicamente los nutrimentos benignos. Hay quienes realizan dos comidas en el día, una al mediodía y otra cerca de las seis de la tarde, donde se consume un taco con salsa y té.

También hay ayunos a base de licuados y ayunos a base de vegetales, frutas, semillas y verduras, que no incorporan ningún tipo de carne y se consumen máximo dos tortillas durante el día. “María”, una especialista en temazcal, cuenta lo siguiente:

“Hoy en día hay muchos tipos de ayunos, pero cada quien conoce el que se ha manejado así. Cuando son trabajos grandes, yo recuerdo cuando mis abuelas, pues, ya ven que ellas ayunaban cuando se trataba de una mayordomía, o cuando estaban enfermos, el ayuno cambia... el ayuno es otra cosa, no es una cuestión de autocastigarse, no, lo tenemos que ver como un elemento necesario para nuestros corazones, nuestro espíritu, nuestra mente para poder trabajar y tener un horizonte más abierto. El ayuno sirve para que nosotros exploremos más nuestro pensamiento, nuestra alma, nuestro espíritu, nuestro cuerpo, forzarlo a que sea más perceptivo. Mientras seamos más perceptibles, hay autoconocimiento, del aire vamos a conocer, del viento, del sol, del día, de la noche. Si nos volvemos más susceptibles, porque estamos en otro estado, no en un estado normal, estamos en un estado diferente. Entonces cuando estamos en un estado diferente, pues nuestras sensibilidades, nuestros gustos, nuestro pensamiento, vista, ojos, el tacto y el olor lo vamos a poder a apreciar más”.

En el ayuno de los combatientes, se excluyen las carnes rojas por completo y se limitan las blancas, ya que alimentarse de guajolote o pollo que ha sido alimentado con maíz originario es garantía de comer directamente de la tierra y favorecerse de la reciprocidad con ella. Se limita el consumo de agua simple o frutal, y la dieta prioriza los derivados del maíz, como tortillas, atole, tamales de agua, elote y de frijol.

Las fuentes cuentan que los ayunos en los dos o tres días previos a la pelea eran los más importantes, porque las acciones rituales para complementarlos eran más intensas. Los peleadores subían a las cuevas de *Ostomej*, *Tetlchikuitin* a rendir *wentle* y en la cueva *Ostotitlan* cosían su máscara, prendían veladoras, meditaban y ofrendaban a la cueva con cadenas de *sempoalxochitl*, tras lo que esperaban para alistarse y salir a pelear (Calles, 1994: 105; Matías Alonso, 1997: 150).

Aunque todavía hay quienes ayunan días antes de la pelea y se sigue ofrendando a la cueva de *Ostotitlan* el 2 de mayo de manera más esporádica, las abstinencias se han dejado atrás por la mayoría de los combatientes jóvenes residentes y acatecos por igual. Tras la conclusión de los trabajos de restauración y salvamento de los murales de esta cueva en 2015 por parte del INAH¹³⁰, el clima de violencia que se cernió en la región hizo de esta cueva un lugar inseguro.

Como vemos, un factor de tensión se encuentra en la desvinculación de la relación *tekitl-tlakuali* o “trabajo-comida” y ello afecta incluso al trabajo de autosacrificio que conlleva el ayuno. De hecho, esta repetición anual de actos de autosacrificio era lo que daba sentido al *tlakaoselomej* como especialista ritual, estatuto que incluso a pesar de su participación como ejecutante ceremonial, tales factores le han provisto de un carácter cada vez más secular, frente al carácter sagrado del colectivo de *kojtlatlastin*. De tal forma que el carácter de *xochantlakamej* (forasteros) se intensifica en la medida en la cual estas pérdidas se pronuncian más, como ocurre en la renuencia a hablar el *nawat*, el olvido de los ancestros y de los actos de memoria ritual y la apertura a alianzas matrimoniales con personas de otros orígenes o ajenas a la comunidad. De allí que si rechazan su raigambre, a los varones se les llamen *kixchanos* y a las mujeres *chenolas*¹³¹ (Leonides, 2018: 65).

¹³⁰ El proyecto “Oxtotitlán, 12 años de esfuerzos compartidos”, corrió a cargo de la restauradora Sandra Cruz Flores, comisionada por la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural del INAH. Los lugareños afirman que el lugar quedó ocupado por sicarios de “Los Ardillos”, grupo narco-sicarial que disputa a la organización de “Los Rojos” el control de la ruta de droga entre Chilpancingo y La Montaña Alta, así como de la plaza en Chilapa y Zitlala, cuando menos hasta finales de 2016 cuando, aseguran, este espacio fue abandonado.

¹³¹ Al respecto de ello, escribe Leonides: “Ejemplo de ello son las experiencias de migrantes como las de mi padre, quien comenta que cuando tenía alrededor de 10 años e iba al pueblo, un contraste notorio entre los niños de su edad era que él usaba zapatos y los demás andaban descalzos, lo cual fue motivo de burla, los niños empezaron a referirse a él y señalarlo diciéndole: ¡mira sus shaapos! una analogía de zapatos y sapos en náhuatl. Las diferencias también eran evidentes en las fiestas familiares, ya que los niños que iban de fuera de la comunidad traían ropa nueva y al jugar con los demás niños del pueblo, los niños de la comunidad les aventaban lodo a los migrantes para mancharles la camisa. Aunado a la exclusión de los niños migrantes, también se empezaron a inventar nuevas palabras para referirse a los migrantes despectivamente, una de ellas es la de “kixchano” que en náhuatl de Acatlán¹³ significa extraño o el que ha salido de la casa, por lo regular al preguntar su significado señalan que se refiere a una persona que dejó el pueblo y ahora “se cree mucho”, además de ya no quiere hacer las cosas como se realizaban en el pueblo, es decir, seguir las tradiciones. Para el caso de las mujeres migrantes acatlecas se comenzó a utilizar la palabra “chenolas” o “chenolitas”, a diferencia de “kixchano” la palabra “chenola” es considerada una grosería fuerte entre las mujeres, porque también hace referencia a que es floja, sangrona, alzada y que no sabe trabajar...” (Leonides, 2018: 64-65)

B) Tensiones masculinas por el trabajo y el desempeño corporal

Otro factor de tensión lógico se da por el trabajo y por cómo este ámbito esculpe la fisicalidad de los varones. Antes de mayo, los jóvenes combatientes de la comunidad entrenan corriendo y subiendo al monte de dos semanas a dos meses previos, dependiendo de los objetivos individuales, además de curtirse entre agotadoras jornadas que van desde trabajar en la milpa o en la construcción, a la elaboración de velas en alguno de los talleres existentes en el pueblo, así como a la carga de materiales pesados.

Desde que son pastores, los jóvenes desarrollan la musculatura de las piernas al recorrer habitualmente peñascos, veredas empinadas y rocas de difícil acceso con su ganado. Los hombres comienzan realizando la yunta junto a sus padres de forma diaria y desde la madrugada, se ejercitan en los desyerbes y barbechos, en la destreza del arado, en el manejo del *witsoktle* o coa, en el levantamiento de grandes bloques de tierra maciza y en la formación de surcos.

Antaño, tenían la labor de ir a recolectar leña al bosque, por lo que fortalecían sus brazos, piernas, espalda y cuello en el manejo del hacha. En la actualidad, la leña es recolectada por los hombres de unidades domésticas que aún no cuentan con estufa de gas propano, tendencia que ha ido al alza desde los años 80; en el caso del arado, la actividad continúa siendo mayoritariamente manual, al ser muy restringido el acceso al tractor.

Los jóvenes que elaboran velas pasan mucho tiempo de pie y aprenden a mantener una postura fija y erguida, para evitar contracturas después de las jornadas; asimismo, han aprendido a concentrar el esfuerzo de carga de los pesados fajos de velas o cajas llenas de parafina en las piernas y no en la cadera o en la espalda, o a hacer secuencias de ejercicio al subir y bajar los brazos al llenar moldes de cera y sacar cirios de hasta 1 m. de altura y entre 10 y 15 cm. de diámetro de dichos moldes.

Este tipo de trabajo los provee de destrezas corporales más estilizadas y mayor rendimiento, así como de fuerza, volumen y solidez en brazos, piernas, abdomen y cuello. En general, la corporeidad esperada de un varón es la que le brinda su trabajo manual y físico: robustez, corpulencia, vigor, manos callosas,

piernas sólidas y puños fuertes. Pero esto no suele ser suficiente para enfrentarse a combatientes con un entrenamiento regular en boxeo, por lo cual deben complementarlo con atletismo en su tiempo libre.

Muchos jóvenes practican movimientos de combate con sus compañeros, se trata de un ejercicio similar al *sparring*, que involucra elegir a un compañero, aunque sin la indumentaria de gimnasio ni las protecciones pertinentes. Antes de casarse “Rugrats”, este fungía como compañero de “Chiquillo” y posteriormente alternó con su amigo “Botas”, dando continuidad a una actividad no frecuente ni comprometida de *sparring*.

Si el combatiente posee recursos económicos suficientes, entrena boxeo en un gimnasio de Chilapa de manera no profesional, algo que va en aumento debido a que peleadores provenientes de Ciudad Nezahualcóyotl se entrenan rigurosamente como púgiles.

Al respecto “Rugrats” comentó que...

“...Hay veces que también te tocan ‘vatos’ muy entrenados ¿no? Exageradamente, porque hay ‘vatos’ que sí, por ejemplo esos de México pues, yo creo desde enero si no me equivoco, o si no toda su vida se la pasan pues en el gimnasio ¿no? Y corriendo y acá, y como no chambean, pues son morros, son chavos jóvenes, pues sí te llegan a chingar en resistencia ¿no? Pero igual está cabrón que te aguanten los ‘putazos’, porque sí “dos-tres” acá que les des bien chidos, pues... hay ‘vatos’ que luego te dicen “ya no, ya estuvo” y que sienten que es una mano muy pesada y con dos-tres putazos te digo que sientes... así como... no sé si has sentido como cuando hay días que no comes, que luego ves como estrellitas; como que te mueve todo el cráneo, la cabeza, como mareo, como si te estuvieras desmayando, como que se te va el ‘pedo’, como que no sabes ‘qué onda’. Debes estar macizo, no solamente de los brazos, sino desde las piernas, el cuello, porque con un mal ‘putazo’, pues ‘no mames’, sí te andan dando toda la vuelta ¿no? Pero eso tiene que ver también desde la forma en que te paras para no recibir el golpe, porque si estás así [encorvado y con los pies juntos], pues no hay con qué sostenerte, no debes estar así [erecto y con piernas separadas], para que gires desde cintura, brazos, piernas cuello, todo...”

Pude constatar el testimonio de “Rugrats” durante los combates de los tres primeros días, en que se juntaron agrupaciones de combatientes procedentes de Ciudad Nezahualcóyotl, caracterizados por su ya acostumbrada indumentaria color anaranjado, quienes a la hora de combatir se concentraron la

mayoría en uno o dos corrales, con amplia disposición de confrontar a los *tlakaoselomej* amarillos, o sea, a los residentes de Acatlán (fig. 6-b).

El ataque de los *tlakaoselomej* naranjas suele ser más táctico, erguidos con los brazos en guardia, emiten sus ráfagas una detrás de la otra y mantienen las piernas colocadas a modo de dar pasos. Los *tlakaoselomej* amarillos llegan a retroceder por el **ímpetu** y frecuencia de los golpes de los naranjas, les cuesta trabajo esquivarlos pues están acostumbrados a no hacerlo, ya que para ellos ese es el sentido del combate: recibir los golpes (fig. 6-c). Mientras tanto, los naranjas esquivan los puñetazos, dan rondas por el corral y proceden más al ataque, llegan a realizar movimientos *uppercut*, *jab* y en raras ocasiones *cross*.

Caso semejante es el de un *tlakaoselotl* blanco procedente de Ayutla, quien con mucha agilidad derribaba a sus contrincantes amarillos con la velocidad de sus golpes, mismos que emitían un sonido seco y pesado cada vez que conectaban con los oponentes. Básicamente, se puede inferir e interpretara una relación de rivalidad entre los *tlakaoselomej* naranjas y blancos por demostrar quién golpea mejor, mientras los amarillos luchan por demostrar quién aguanta más combates a lo largo de la fiesta, en vez de exhibir sus proezas técnicas y sus destrezas corporales.

Por lo mismo, los amarillos más experimentados son quienes suelen aguantar más cantidad de peleas en una jornada, aunque no es regla, pues cuenta mucho la masa corporal, el peso y la fuerza física (figura 6-d). Los púgiles foráneos suelen ser más corpulentos y más altos, en comparación con los residentes, cuya complexión es más menuda y de estatura baja o media (entre 1.60 m. y 1.75 m.).

La complexión del hombre acateco es de delgada a robusta. Quienes trabajan en la construcción, en las milpas o en los talleres poseen brazos generalmente tonificados y macizos, mientras quienes han tenido acceso a la educación superior y viven en otros municipios o entidades del país debido a sus estudios, dedican menos tiempo al trabajo físico de su cuerpo.

Don Arturo, un excombatiente de 42 años que solía entrenarse como corredor en su juventud, expresa que la formación en boxeo o algún arte marcial por parte de los jóvenes es notoria por los movimientos,

la trayectoria de los golpes y la posición de brazos y piernas al defenderse, hecho que es percibido como un cambio en la *intencionalidad* por parte de una generación de antiguos participantes.

En su consideración, los jóvenes parecen pelear más por competir y exhibir su entrenamiento, que por continuar con el propósito original del ritual dictada por la tradición y el culto a la Santa Cruz. Otros excombatientes mayores como Don Rafa y Don David, cuentan que en su juventud, durante la década de 1975 a 1985, no se solía entrenar.

La condición la obtenían por las arduas jornadas de trabajo y la recreación, la cual implicaba nadar en el río, subir a las pendientes de la serranía o recorrer los senderos que componen el territorio. Mediante tales actividades ganaban la habilidad de rastrear caminos y el conocimiento suficiente para saber en qué árboles y peñas podrían encontrar los *tomoxochiltin*, flores que nacen de los cactus.

Estas flores se recolectan todavía desde una semana antes, aproximadamente desde el 25 de abril, día de San Marcos, fecha que marca el inicio de la festividad de *Atsajtsilistle* y comienzan los preparativos, así como la ceremonia de bendición de semillas llevada a cabo por los comuneros. Leonides (2015: 117) narra que antaño, los hombres subían desde la madrugada de este día y regresaban dos o tres días después, mientras tanto acampaban en el cerro y ocultaban varias docenas en un escondrijo con hojarasca donde las remojaban y las envolvían con heno, de manera que no se marchitaban antes del 2 de mayo.

El 2 de mayo, los combatientes subían rumbo a *Krusko* con su indumentaria puesta y en vez de zapatos, usaban huaraches. El recorrido cuesta arriba era en ayunas, se hidrataban con agua de frutas, pues el alcohol esta vedado; no requerían entrenamiento para la pelea, lo que importaba era la intención adecuada a la hora de ofrendarse.

A su juicio, como ocurre con el de Don Arturo, la condición física estaba determinada en buena medida por el esfuerzo del trabajo. Consideran que las jornadas de hoy son menos intensas, no sólo porque la tecnología ha venido a acortar los procesos de las producciones; el fin de la Hacienda y la devolución de las tierras comunales impulsaron el eventual advenimiento del cemento para reemplazar el adobe en

la construcción, así como la implementación de cableado eléctrico, tuberías y cobertura de red de telecomunicaciones.

Ello brindó a los residentes de la localidad relativa autonomía sobre sus propios modos de producción y sus medios de subsistencia, aunque a largo plazo haya significado brindar una vida más cómoda a los jóvenes, quienes al no vivir bajo las constricciones, la opresión, la falta de recursos y el hambre que vivieron las generaciones anteriores, poseen más tiempo de esparcimiento, mayor acceso a la movilidad mediada por vehículos, así como menor necesidad de someterse a jornadas tan extenuantes en busca de ingresos suficientes para comer.

“Yo solía correr...” explicó Don Rey, maestro mascarero de Acatlán:

“...cuando trabajaba en Acapulco, como era bueno, me citaban para ir a otro lado a trabajar, pero como no tenía recursos no podía llegar a esos lugares en transporte, pero caminaba o corría a donde me llamaran. Los que pelean ahorita se cansan rápido, por eso apenas terminan su primera [pelea] y ya están agotados. Cuando yo trabajaba, había veces que me podían llevar en su carro, pero yo [me acostumbré] a correr por aquí y a correr por acá, yo corría por acá en el cerro y llegaba a Pantitlán, llegaba a Nejapa, llegaba a mi lugar de trabajo cargando palas.”

Ello no quiere decir que los jóvenes no se esfuerzen, ni se cansen, sólo que el gasto energético y el esfuerzo de trabajo es, según su percepción, diferente.

El 2 de mayo la ceremonia de propiciación de las lluvias comienza, inmediatamente después de la ceremonia de calentamiento de la tierra (fig. 6-e). Los *tlakololmej* se dispersan y los *tlakaoselomej* se avecinan hacia el centro del espacio de *Krusko*. La gente se arremolina tras ellos y los *tlakololmej* organizan grandes ruedas de gente o “corrales”, donde se juntan tigres y espectadores por igual. El público espectador, principalmente compuesto por varones, atiende a las amenazas de los tlacololeros, quienes con sus látigos mantienen a raya a la gente que se amontone dentro del espacio dispuesto para los pugilatos.

Los tigres se incorporan en los márgenes del espacio, mientras los amarradores se aproximan a ellos para ajustar sus máscaras con fuerza y posteriormente (figs. 6-f, 6-g y 6-h), a probar la seguridad de los

guantes protectores. Los amarradores pueden formar parte del capital social del combatiente, pues puede haber vínculos socioafectivos de carácter filial, fraternal o amistoso de por medio, aunque no es requisito, ya que los ex-combatientes acostumbran a realizar esta labor para todos los contendientes, independientemente de si se conocen.

Los participantes toman posición en cuclillas (figs. 6-i y 6-j), en espera de sus primeros encuentros de la jornada. Entre ellos emiten un forma de rugido mediante la articulación vocal, ésta se escucha como un bramido enfadado y ronco que podemos representar gráficamente como la elongación acústica del fonema /m/. Una vez consensuadas las contiendas por intermediación de amarradores, perros o por ellos mismos, se levantan y comienzan el enfrentamiento.

“Rugrats” y “Chiquillo” cuentan que los *wewetetekwantin* o “tigres viejos” los ven pelear, los analizan, interpretan las posturas de todos los jóvenes, evalúan entre ellos la explosión acústica del impacto de los golpes y valoran la resistencia en sus piernas. Los han escuchado criticar cuando un joven es bueno o cuando no aguanta, sin embargo, el peso del juicio no se hace discurso público y no tiene implicaciones a nivel social, pues el anonimato evita a la vez el escarnio y el enaltecimiento individual.

Idóneamente se sabe que uno es un buen *tlakaoselotl* cuando aguanta por lo menos cuatro combates en una jornada, se dice que el tigre es ronco y está caliente, es buen pedidor de agua; cuando sólo aguantan un combate y se están ahogando a la mitad o piden pronto detener el pugilato, entonces la presión sobre los peleadores es mayor, pues se interpreta que no rinde lo suficiente, o que no hizo su preparación previa, ni sus ayunos, ni se lleva bien con su máscara.

Si bien se espera que las destrezas físicas adquiridas durante el crecimiento se orienten a un desempeño corporal esperado, la presión social de no lograr tales desempeños no toma lugar durante los combates, sino que los trascienden. Al respecto, nos dice Raewyn Connell (2003: 86) que los desempeños corporales son simbólicos, cinéticos, sociales y corporales al mismo tiempo, pero que lo que se constituye a través de dichos desempeños es la masculinidad, lo que determina un campo social mucho más amplio y con efectos de vulneración sobre las posiciones en el orden de género.

Es decir, en *Atsajtsilistle* hay una actitud esperada sobre los desempeños, hay una aspiración a poderlos rendir, pero que si no se llegan a rendir en ese momento, las consecuencias de ello no son inmediatas, sino meramente perceptibles y ello es gracias a las ventajas acarreadas por las condiciones de anonimato. Los espectadores, experimentados o no, van a juzgar, pero su juicio no tiene mayores implicaciones de poder sobre la sociedad, a excepción de una discursividad difusa.

En el plano individual, el desempeño se cumple en el momento en el que los combatientes se descubren peleando. En este tenor, la afectividad se manifiesta fenomenológicamente en forma de vivencia física o como algunos peleadores entrevistados comentaron, sienten una “fuerza interior” de la cual se sirven durante el pugilato.

Al respecto, “Rugrats” comenta:

“A mí me pasa, por ejemplo, que cuando yo llego a hincarme, digo ‘va’, me sudan las manos, me entra como un temor, así de... me da miedo pues, me pongo nervioso. Y de hecho cuando me están amarrando la máscara y cuando siento así de “verga, mejor ya no... no mejor sí” y ya pues, dependiendo ¿no? Hay unos ‘vatos’ que luego te llegan [a golpear] y “¡pa-pa-pa-pa!” y luego te *calientan*, pero pues sí pegan “*psycho*”, pues hay veces que llegas a ver estrellitas y ay cabrón, te mareas y ¡ay!

Tú entras con una adrenalina también bien chingona, y “¡pas!”, pues órale va y “¡pas-pas-pas!”... se siente bien chingón, como adrenalina pues y más si vas viendo como que le vas dando más acá, como que se siente chido porque luego escuchas [a la gente] así de “al tiro, truénatelo”... es que es una rueda grande donde hay señores grandes, antiguos, que a nuestra edad también pelearon y fueron buenos y saben, y en náhuatl dicen “no sí, ese chavo es bueno”, así como, “se ve que sabe pelear, es bueno el chavo” como que te escuchas así entre mil voces ¿no? Te llegas a escuchar una y ah, no mames y le das y le das, se siente bien chingón, “simón”...

Igual me han tocado ‘vatos’ que están ‘madresotas’ y les das y ni los mueves... no mames, y con uno que te den te doblan, pero se siente chido. Entre más fuerte esté un vato, se siente más chingón. Dices “¡a huevo!” acá, “no me va a chingar” y después no sé de dónde sacas fuerza de tu interior y “¡pas!”, les das uno y “¡traz!”, la siente también ¿no? Y pues ahí “¡pa-pa-pa-pa!” y te dan y le das y no mames, se siente bien chingón también, de que te estén pegando, luego así como que hasta lo sientes, te gusta que te peguen y pues, ¿tú también no? Así de “órale culeros” y “sobres”, “¡ta-ta-ta!”.

Tanto jóvenes como hombres mayores coinciden que en los momentos previos a la pelea sienten un breve temor, el cual mengua o queda suspendido conforme los golpes fluyen y la emoción de la gente aumenta. En este sentido, se enuncia la insurgencia de la fuerza interior provocada por la “adrenalina” del momento.

Los varones que no experimentan comúnmente el *makekeskiya*, y no suelen pelear fuera del contexto ceremonial sienten algo nuevo en estos instantes. Los combatientes descubren en cada pugilato su cuerpo y de alguna forma, las peleas de tigres dan cauce a tal descubrimiento bajo la demanda del rendimiento físico, el cual no es contractual ni explícito, sino vivencial, y en el proceso, adquieren experiencia que ayuda a consolidar un aspecto social de la subjetividad esperada de los varones.

Cabe aquí hacer un breve análisis de aquello que dota de valor la performance de género de los combatientes. Se pensaría que en una demostración de explosividad física entre varones como lo es este evento, la virilidad tendría un lugar prioritario en el despliegue de los rendimientos y hazañas que realizan estos hombres.

En su trabajo sobre la Cabilia, Pierre Bourdieu (2000a) desarrolló toda una teoría sobre la virilidad, la cual se puede manifestar legítima o ilegítimamente en las lógicas de la proeza, la hazaña, la gloria y el enaltecimiento de los desempeños masculinos. La virilidad es, en su entender, la expresión física y simbólica de afirmación sobre el desafío de comprobar la masculinidad, es el mandato subjetivo de responder a un cuestionamiento que no es explícito, su definición no descansa en contraponerse a lo femenino, tanto como a contraponerse al fantasma de lo no-masculino.

Es así que dentro de su teoría, los ritos de institución de la masculinidad, como serían las competencias agonísticas, aunque también la lógica mítico-ritual de los ciclos agrarios, consagrarían a los varones como centro de atención pública donde la virilidad se ejerce física o simbólicamente, al privilegiar su intervención en detrimento de los periodos de gestación tanto de la tierra como de las mujeres (Bourdieu, *ibidem*: 39, 63)

Lo problemático del planteamiento de Bourdieu es cuando conceptualiza la virilidad en semejanza a la nobleza y el honor, como valores que dictan la rectoría sobre lo masculino en su acepción de despliegue diferencial de fuerza mediante su demostración, y luego, para su eventual imposición. De tal forma que, en este entendido, la virilidad sería la forma a través de la cual se puede incrementar el honor, al ponderar dicho valor como aspiración gloriosa de reconocimiento en la esfera pública (ibidem: 68-69).

Básicamente, se reduce el problema de la intervención de los varones en la esfera pública a un oportunismo expresivo de la afirmación de las cualidades viriles en cuanto que es parte de una exigencia social. Atributos como son la dureza, la fuerza, el sometimiento de las voluntades diferenciadas, el ejercicio de la violencia, la promoción de la valentía, el desafío del peligro, el rechazo de los cuidados y las ternuras, el reforzamiento de la solidaridad y admiración entre iguales, la fanfarronería, la definición de debilidad, todos ellos impulsados por una voluntad necia de empoderamiento.

Parece entonces que, en los casos de la ceremonia de propiciación de las lluvias tanto de Acatlán, como de Zitlala, la virilidad, entendida bajo estos parámetros, no tiene cabida en sentido estricto, en otras palabras, lo que la sociedad exige es, sin lugar a dudas, un desempeño del varón en su afirmación dentro del espacio de la masculinidad, en cuanto que las peleas son la ampliación del campo de prácticas propio del *habitus* varonil, pero cuyos mecanismos no son los de la afirmación de la virilidad únicamente, o lo son, pero en la lógica vernácula del género, o sea, con sus características situadas, históricas y conviviales.

Primero, porque la máscara es tanto un dispositivo como un instrumento tecnológico que nulifica las presiones sociales por la glorificación individual; en segundo lugar, porque si bien el honor es el valor al que la virilidad se ancla en los demás momentos de la vida, al tratarse de la preservación de un capital simbólico adquirido por *default* por el mero hecho de ser varón y estar inscrito en una economía simbólica de género, no encaja en la lógica del autosacrificio anónimo: la premisa es clara, entre más pérdida de sangre, mayor lluvia. Es decir, en *Atsajtsilistle*, el honor no es algo que esté en riesgo de perderse, ni que se pierda o se gane por voluntad individual.

En tercer lugar, hemos visto que el reconocimiento en Acatlán es algo que se obtiene mediante el *tekitl*, dimensión del trabajo que, si bien en su amplia modalidad físico-manual implica la exigencia de cualidades viriles o del despliegue de la virilidad (incluso en otros combates que toman lugar fuera de *Atsajtsilistle*), sabemos que no todo trabajo lo requiere, pues la importancia de la mano en la constitución de la *personidad* por encima del rostro y el reconocimiento individual, pondera el cuidado, la procuración y la distribución de la fuerza o *chikawalistle*, que es más que la fuerza física.

La acumulación de prestigio por reconocimiento de todo lo que la mano de un varón hace por la comunidad a lo largo de su vida, es lo que le permite acceder a estatus. Cuando Bourdieu (1998: 392) realizó su interpretación materialista sobre cómo la clase obrera sólo es rica en su fuerza de trabajo, no contempló que muy probablemente cada sociedad entiende *fuerza de trabajo* de manera particular, y que lo que interpretó como conciencia de su solidaridad puede situarse en un estándar más alto y valioso, característico de las economías vernáculas.

Finalmente, vale la pena aclarar que cuando la *performance* de los tigres toma lugar, al no necesariamente saber la identidad de cada combatiente, la demostración de la virilidad no la efectúa como tal el púgil, sino el tigre. Esta idea nos coloca en un paradigma ontológico que lamentablemente no alcanzó a ser profundizado en este trabajo, sin embargo de hemos de comprender que el sujeto que actúa en los combates no es una colectividad de individuos, sino una colectividad homogenizada cuya explicación nos acerca a las premisas tanto de Durkheim [1982 (1912)] y de Turner [1988 (1969)] sobre la comunidad; por ello, sugerimos que el sujeto viril de la acción es el tigre, no el hombre.

Entendemos que en el combate lo que se intenta desempeñar, más que la habilidad y la estrategia es entonces el despliegue de la fuerza, no sólo la física, sino la anímica, que en la cosmopolítica acateca son inseparables. Proponemos conceptualizar este desempeño de *chikawalistle* bajo la noción de **ímpetu**, y promover que en las ceremonias de rogación por lluvia, la exigencia de rendimiento de la masculinidad se halla en función del valor asignado al ímpetu, por un lado y por el otro, a la *intención*.

El DRAE¹³² define **ímpetu** según las siguientes acepciones: 1. Impulso; 2. Movimiento acelerado y violento; 3. Fuerza y violencia; 4. Brío, vehemencia, ardor con que se actúa; 5. En física, cantidad de movimiento. La palabra contempla de alguna forma acepciones relacionadas al calor termo-anímico al cual hemos hecho referencia, aunque con otro sentido, por supuesto. La noción de ímpetu fue central en el desarrollo de una teoría medieval de tradición neoplatónica, de la cual podemos recuperar sus premisas planteadas por el escolástico Juan Filipón y posteriormente por el francés Jean Buridan, recogidas ambas en el *Diccionario Filosófico* de Ferrater Mora (1965: 919-921).

Según Filipón, el agente causante del movimiento imprimiría al móvil suficiente fuerza motriz, en este sentido, el proyectil en sí mismo contendría por transferencia del agente una porción de ímpetu. En esta teoría, el ímpetu era de naturaleza activa y sólo intervenía en el inicio del proceso, mas no en su transcurso. Su conservación requeriría de la oposición de otra fuerza impetuosa o bien una resistencia operante como fuerza.

En el caso de Buridan, pensaba que Dios había impreso su ímpetu en los cuerpos terrestres y celestes de forma perpetua, un empuje divino primordial cuya naturaleza era análoga al calor impreso por el fuego sobre una superficie metálica, o al sonido producido por la percusión del badajo de una campana, donde ambos no desaparecen inmediatamente, sino progresivamente y este sólo era interpelado, por así decirlo, por otro agente que actuara impetuosamente sobre el objeto.

Retomo esta forma de entender el ímpetu como una manifestación del cinetismo expresado por la fuerza inmanente a los cuerpos confrontados, que como hemos indicado en los capítulos anteriores, se debe a lo que coloquialmente se han denominado ‘entidades anímicas’. Este estado de ímpetu emplea la fuerza anímica (*chikawajle*) como un combustible para mantener el movimiento de los peleadores y en el intercambio de golpes, genera una ganancia anímica denominada *pakilistle*.

Durante las peleas el miedo no se supera, pero conforme los golpes fluyen (figura 6-) y la energía anímica se concentra en la pelea, toma lugar una sensación afectiva descrita como alegría o *pakilistle*,

¹³² Consultado el 5 de diciembre de 2019. URL: <https://dle.rae.es/%C3%ADmpetu>

la cual varía para cada participante de la fiesta y concretamente, es experimentada de manera intensa por los ejecutantes ceremoniales.

En el caso de los combatientes, pareciera que este fenómeno surge de los aspectos contingentes del placer, de disfrutar la fiesta, de auto-ofrendarse en las peleas y de ver este trabajo como un juego, más que de la formalidad adquirida de la disciplina y la técnica de combate, en especial porque aunque la mayoría de los combatientes acatecos saben de su existencia, no necesariamente significa que la hayan experimentado.

Al preguntar a Don Arturo y a Don Pepe cómo podrían describir la sensación de pelear ambos contestaron que se acercaba a la experiencia del orgasmo, al clímax de la relación sexual, pero también al hambre y a la sed. Al interrogarles sobre qué palabras describir tal sensación nombraron las cualidades “sabroso”, “rico” y “suculento”, *welik* en náhuatl.

Es así que una primera aproximación al fenómeno de *pakilistle* estaría emparentada con el placer erótico, aunque su sentido parece no agotarse allí, pues se amplía a la vivencia de un estado de euforia o alegría exaltada que se compara con un festín, con la satisfacción de una larga sed y de saciamento del apetito. Esto recuerda al siguiente planteamiento de Connell (op. cit.: 96): “la práctica que se refleja en el cuerpo y se deriva del mismo los hace actuar y la práctica corporal —una felicidad sorprendente — carga al circuito de energía”.

Así, el ímpetu estaría más encaminado a alcanzar esta sensación que funde la algarabía festiva de la colectividad, con una experiencia semejante al erotismo mediante el flujo continuo de golpes. Como se ha mencionado, el segmento social que se congrega a contemplar los combates es mayoritariamente varonil; las mujeres suelen apreciar de lejos cómo acontecen los despliegues de agresividad porque las mismas congregaciones pueden ser asfixiantes y rudas, dado que los espectadores se empujan unos a otros para ganar visibilidad sobre los combatientes.

Pensar en estos factores conlleva en complejizar la noción de masculinidad, ya no en cuanto un despliegue viril de la fuerza violenta y la demostración del poderío y valentía de los hombres ante las

mujeres, sino en la exhibición de la fuerza anímica, física y social de unos varones a otros, donde no se valora el grado de desempeño físico aplicado, ni el potencial sexual de los individuos en función de dicho rendimiento corporal. Lo que cuenta en estas peleas es el movimiento, la agilidad, la resistencia a los golpes y su flujo cinético, característicos no de cómo debe ser un varón, sino de cómo debe ser un *tlakaoselotl*, un tigre.

En estos combates, ningún hombre es más hombre que otro porque el sujeto central de la *performance* no es el varón en sí mismo, por ello las peleas no tienen como finalidad consagrar individuos, dado que la fiesta es producto del trabajo de todos: hombres, mujeres, animales y entidades. Los pugilatos concluyen cuando uno de los combatientes decide parar la pelea por voluntad propia, sea por agotamiento o dolor, o bien, hasta que uno de los dos sea noqueado, es decir, cuando el hombre o varón desplaza al tigre en la centralidad del trabajo.

El resultado de las peleas, como sea que acontezca, no es tomado como una victoria por la sociedad acateca, no se gana nada, ni reconocimiento, ni acumulación de prestigio, dado que se trata de una voluntad, de un deber, de una obligación cósmica no contractual: pelear es trabajar.

C) *Wewetetekwantin* y *Souaoselomej*: tensiones etariales y sexo-genéricas

La edad idónea para retirarse es cerca de los 40 años, aunque hay combatientes dejan de pelear antes ya que las ocupaciones se modifican al incorporar el mandato de paternidad y ocupar la posicionalidad de proveedor de la unidad doméstica. Los viejos “tigreros” se encargan de dar continuidad a los rituales en las cuevas, donde ofrendan todavía a la máscara y su indumentaria.

“Rugrats” y “Chiquillo” me contaron una vez sobre cómo algunos hombres mayores todavía combaten. Un caso particular es el de un señor de edad avanzada que retó a un joven proveniente de Neza en una edición anterior del *Atsajtsilistle*. Tanto su familia como el joven contrincante intentaron persuadirlo de lo contrario por ser viejo. Empecinado, el hombre mayor se lanzó a la contienda y aunque bravo y experimentado, aguantó el combate hasta donde su resistencia se lo permitió, sin embargo en última instancia no pudo lograr que su contrincante cediera y fue él quien terminó por hacerlo.

Cuentan que luego de esto, el señor regresó a casa e hincado ante su altar donde se encontraba su máscara, comenzó a llorar y a golpearse la cara, su orgullo quedó herido y humillado ante todos los asistentes. Cabe mencionar que estos afectos no son comunes entre los jóvenes. Connell (ibidem: 86) expresa que el debilitamiento del sentido corporal de la masculinidad presenta una amplia gama de respuestas y en concordancia con lo explicado anteriormente, merece un análisis, aunque breve, del desempeño de la masculinidad en el envejecimiento.

Los varones acatecos de edad avanzada tienen popularidad por el carácter activo de su corporalidad. Si su fiscalidad se los permite y no hay un padecimiento que se los impida, continúan realizando sus esfuerzos corporales en las faenas de trabajo en la milpa, mantienen los recorridos por senderos y peñascos en los cerros de manera más o menos habitual, aunque a paso más lento.

Desde un sentido termo-anímico, el cuerpo de los varones acatecos no deja de perder calor por sí mismo, el calor de su *tonal* aumenta hasta desecarlos, por ello darle continuidad al *tekitl* implica expulsar los excedentes de calor y alargar la vida. Sin embargo, su ontofísica decae y la explosividad cinética decrece con el paso de los años, al punto de que, a pesar de poseer el *chikawajle* suficiente para rendir su ímpetu, su corporeidad no responde de la misma manera.

Podríamos pensar que la frustración de la caída del desempeño cinético de la masculinidad por motivo de la vejez, ocurre por el decaimiento de la virilidad (y en cierto sentido es así, aunque sólo a nivel individual. Pero hay que entender que la decadencia de la corporeidad física evita que el rendimiento del ímpetu sea suficiente en cuanto *wentle*. Así, lo que no se logra cumplir es el pacto de larga duración con las entidades dueñas de los sustentos; en otras palabras, al no poder llevar a cabo la donación de sangre-energía, no hay forma de sostener la relación de reciprocidad a futuro y encima, implica una acumulación de calor que no es retribuida totalmente al cosmos.

Otra tensión a resaltar es protagonizada por el incipiente desenvolvimiento de las mujeres dentro de las peleas, mismo que se encontraba prohibido hasta hace unos años. Todavía son pocas las jóvenes que acceden a pelearse entre sí, aunque los combates femeniles son muy comunes en otras localidades de la región, como ejemplo están las que toman lugar en Rancho Las Trancas y en La Esperanza, ambas

ubicadas en Zitlala y también acontecen como parte de las peticiones de lluvia durante mayo. A diferencia de los combates varoniles zitlaltecos del 5 de mayo, estos proceden a la usanza acateca, es decir, a puño limpio en vez de recurrir al chicote.

Las primeras batallas de mujeres toman lugar en *Chopankalakilistle* el 1 de mayo. En la ocasión que pude presenciarlas, a medida que el crepúsculo transcurría, se volvía difícil avistar los combates que tomaban lugar en la plazuela central, a excepción de aquellas llevadas a cabo bajo luminarias públicas. Las peleas de varones procedían con una algarabía discreta, pues los espectadores se encontraban expectantes ante el sonido seco de los golpes y había cierto control sobre el perímetro ocupado por los púgiles, pese a que los asistentes se encimaban para no perder detalle de la acción.

Sin embargo, hacia los rincones oscuros cercanos a la explanada de la iglesia, se alcanzaba a escuchar un griterío. Al asomar la mirada no se podía apreciar mucho, sólo un gran tumulto de gente que se movía rápidamente entre tambaleos. Al acercarme, activé la linterna del teléfono y vi la aglomeración excitada por una lo que simulaba una melé de la que sólo se divisaban siluetas.

Alguien más iluminó la acción con su linterna, junto a los destellos liberados por el flash de las cámaras con el objetivo de capturar el momento; entre intermitencias se dejaron apreciar los rostros ensangrentados de dos muchachas que se pegaban a mano limpia.

Ambas se separaron un momento y una se retiró del medio, mientras la otra, a la que le corría un hilillo de sangre del labio, se quedó parada al centro del “corral” con el cabello hecho marañas. Fue solo en ese momento que la multitud se calmó y se mantuvo expectante del siguiente pugilato. De pronto apareció otra joven, ésta se recogió el cabello y con una liga que sostenía con los labios lo amarró, se arremangó la blusa y se puso en guardia.

"¡Pégale Samantha!", se escuchó desde atrás y así, el ajetreo dio inicio nuevamente. La aglomeración se agitaba efervescente, se balanceaba de izquierda a derecha y los asistentes enardecidos se codeaban para atravesar la multitud con tal de ver a las jóvenes golpearse, al punto de contraerse sobre las mismas combatientes y provocar tumultuosos cercos humanos que las restringían cinéticamente .

El “corral” de las peleas femeniles es disperso, carece de la organización de sus contrapartes varoniles, no están agrupadas ni participan los tlacololeros, como ocurre en las de los hombres. Se retan entre las presentes, no suelen usar guantes ni máscaras, pelean a puño limpio y sus combates se abarrotan mucho más de hombres espectadores, que incluso los mismos espectáculos de varones.

A muchas de mujeres del pueblo, tanto jóvenes como mayores, no les gustan estas peleas, pues consideran que no se sigue el objetivo original, no respetan a la máscara ni a su dueño, pues su intención está errada y se trata de una burla a las peleas varoniles, ya que no pelean para pedir lluvia, sino para llamar la atención de manera individualista, para ajustar una rencilla o rivalidad que ya traen entre ellas por algún hombre o porque simplemente consideran “tontas” a las que se atreven a pelear.

El 2 de mayo en *Krusko*, pude observar que las mismas jóvenes del día anterior se golpeaban ahora con máscaras prestadas (fig. 6-k) y guantes de box de 16 ó 18 oz., o bien guantes elaborados con plástico de llanta. A diferencia de los varones que aguantan dos o tres combates en la misma jornada, estas chicas pasaron la jornada entera combatiendo y alternando entre las pocas atrevidas. El último día de peleas en *Komujlian*, otras mujeres provenientes de Neza se sumaron a las peleas femeniles.

Al preguntarles cuál era su sentido o motivación para pelear, hubo quien contestó mientras limpiaba la sangre que escurría de su nariz que "había tenido un año difícil y venía a desquitarlo". Otra joven confesó haber pedido a la Santa Cruz ayuda para su familia y era su forma de agradecer la ayuda, pues fue lo acordado. También hubo quien aseguró hacerlo porque sus abuelos le habían enseñado la tradición y peleaban por lluvias y buena cosecha. Otra, finalmente confesó hacerlo “porque era muy divertido”.

“Yo lo hice hace como tres años, estaba en el bachillerato y había una morra que me molestaba mucho. Yo trataba de no hacerle caso, pero en mayo durante las peleas me buscó para retarme, me dijo que me iba a partir la madre hasta que me colmó el plato y ‘ora sí pues, que me le dejo ir y aunque empezó a jalarme el cabello, sí nos dimos unas trompadas. Después de eso no lo volví hacer, me sentía avergonzada pues no lo hice con la intención de pedir. Jamás pelearía otra vez, es una tontería”, aseguró Nontsin, esposa de "Rugrats", al preguntarle su opinión.

En cambio, aunque muchos hombres afirmaron ver con malos ojos estos combates, también gustan de ver la acción de los combates femeniles, a las que atienden emocionados. Uno de los viejos “tigreros” me explicó que está bien que las mujeres combatan, que las apoya porque ellas también tienen fuerza (*chikawajle*) y pueden pelear, aunque no lo hagan según la tradición. Por el contrario, las señoras mayores se oponen y aseguran que ese no es un espacio para la mujer, pues la mujer posee sus propios espacios donde un hombre no opina, ni se mete, como la casa y la cocina.

Como hemos mencionado tanto en el capítulo anterior como en el presente, el *tekitl* se ancla al sistema de género y dispone labores distintas para los sujetos sexuados. En ambos casos, la mano es el componente articulador de la persona y en específico, la mano de las mujeres se valora socialmente por su disposición para las labores creativas y de cuidados, entre las que destacan el bordado y la cocina.

También hemos hablado de cómo en sus dimensiones ontofísicas y termo-anímicas, los cuerpos de las mujeres están sujetas a los fríos y a las pérdidas de calor involuntaria, por lo que en estos términos, sus cuerpos no desprenderían con suficiencia el calor de su *tonal* más allá del necesario para vivir, por eso el mito del *kuetle* expresa la conservación del calor húmedo de sus corporeidades, como fuente de fertilidad a proteger. En este entendido, la sangre de las mujeres, así como su sudor, carecen del valor nutrimental para dar de beber a la tierra.

A pesar de tales condicionantes y de que se ha expresado cómo entre las mujeres hay una ausencia de *makekeskiya*, a la luz de estos fenómenos incipientes habrá que preguntarse si las concepciones anímicas sobre los cuerpos de las mujeres, en el contexto nahua de Acatlán, pueden adaptarse a la altura de los tiempos y reelaborar dichas premisas, o sea, una reelaboración de la etnoteoría, en orden de explicar la sensación de estas mujeres exclusivamente, al momento de pelear.

D) *Oseloxaxayakamej*: tensiones por las máscaras y la indumentaria

Su indumentaria consiste en un traje de lona o manta, según la procedencia del combatiente: los residentes de Acatlán lo visten de color amarillo y los peleadores de Ayutla de los libres, blanco, mientras los peleadores asentados en Ciudad Nezahualcóyotl y Chimalhuacán, portan un overol naranja, cuyo origen se remonta al traje de trabajo de las primeras generaciones de migrantes, quienes

se empleaban como barrenderos y personal público de limpieza de la Ciudad de México. Existe una tendencia por parte de los combatientes foráneos a personalizar sus trajes con parches decorativos o insignias que los identifiquen.

Los trajes suelen decorarse con círculos negros que emulan las rosetas del pelaje del jaguar, aunque también hay quienes estilan agregarle rayas, en alusión al tigre. A la cintura suelen vestir una reata de ixtle o en algunos casos, una cadena, a este elemento se le denomina *meyakotl* y aseguran, refiere a un cordón umbilical.

La indumentaria es complementada con un par de guantes similares a los usados en el box, estos son elaborados por algunos hombres con material de llanta de vehículo y hule espuma. Envuelven sus nudillos con paliacates y encima se ponen estos guantes, aunque si el peleador cuenta con un ingreso suficiente, entonces puede comprar guantes de box profesionales. Antes de estas innovaciones técnicas, los combatientes se enredaban los puños con pañuelos únicamente y procedían a la contienda.

Las máscaras (fig. 6-1) son al mismo tiempo caretas y cascos, tienen la función de proteger el cráneo y el rostro de posibles traumatismos causados a raíz de los golpes. Están hechas de cuero curtido e incrustación de espejos, u otros materiales reflejantes en las cuencas oculares; suelen incluir las letras “A C T”, las cuales refieren tienen a la nomenclatura del núcleo agrario al que pertenece la localidad y que aparece en el fierro para marcar al ganado. Normalmente son pintadas de amarillo, blanco o naranja, aunque también se han visto pintadas de verde, azul o hasta rosado en los últimos años.

Quienes han peleado cuentan que mientras les amarran la máscara, sienten cómo esta se pega más y más a su cabeza, les oprime la frente, la nuca y las mejillas; el amarrador jalonea, estira los cordones con toda su fuerza y al terminar de ajustar la máscara, hace lo mismo con los guantes en orden de proteger las muñecas de golpes mal dados y evitar lesiones.

Bajo la careta, hay quienes se cubren primero con un paliacate o con una máscara de luchador, pues el contacto con la piel curtida puede ser incómodo a pesar de que, en la actualidad, muchos ejemplares se

elaboran con un forro de hule espuma para acolcharla. Antaño, eran hechas de cartón y pintadas con una base de cal y por dentro les adaptaban esponja o lana para hacerla un poco más cómoda.

Cabe mencionar que si bien las máscaras de tigre de otras expresiones ceremoniales en Guerrero son normalmente elaboradas con madera, las empleadas en los combates propiciatorios de esta región se hacen todas con cuero; en otras palabras la elección de este material no es arbitraria, pues está en función de la resistencia requerida para proteger el rostro del combatiente. Éstas poseen una abertura en la cabeza que nace del elongamiento de la nariz, para que el combatiente meta la cabeza, al igual que un cordón o agujeta a la altura de la nuca para amarrarla y ajustarla previo a la pelea, semejante a las de lucha libre.

Las máscaras se hallan inmersas en un complejo circuito mercantil constituido por dos tipos de agentes productores: el artesano, cuyas piezas poseen características autorales; y el maestro mascarero, quien acumula reconocimiento por mantener cierto estatismo y fidelidad en la morfología de los ejemplares. La labor del maestro mascarero se limita a producir piezas para el uso ceremonial por parte de los varones de la comunidad, como parte del resguardo de la memoria colectiva y emblema de la identidad acateca, y no para la utilización ornamental, decorativa, artesanal o mundana.

Se elaboran a partir de dos o tres capas sobrepuestas de cuero curtido de toro para aguantar los golpes. Don Rey, el mascarero con más reconocimiento en la comunidad, compra el cuero ya curtido con un peletero en Tlapa, lo corta de acuerdo a un molde o plantilla metálica y finalmente lo corta y lo cose usando clavos, pinzas y alambre galvanizado.

Hizo su primera máscara cuando tenía 12 años (1962) y asegura que a lo largo de su vida como combatiente tuvo 4 ó 5 máscaras. Recuerda que cuando era niño, las máscaras eran hechas con el cartón que sobraba de las cajas donde se guardaba la parafina con la cual hacían las velas en la comunidad, pues no había dinero para comprar cuero.

“Primero era un tigre de cartón y después era de cuero... nada más sirve para la lluvia, sólo se usaba para cuando llueve... empezó a usarse parejo [en Zitlala y Acatlán]... los espejos son nomás adornitos, si se tiene billete se le pone espejo y si no tiene espejo pues así ‘no'más’. (...) Primero no tenía guante,

‘no’más’ llevaban pañuelo, puro pañuelo y ya con eso... ya después si se tenía billete se hacían guantes, si no tienes dinero así ‘no’más’ (...) ‘Ora pues hay material; antes se conseguía todo aquí nomás, antes en Chilapa no había tampoco alambre galvanizado, había alambre recocado bien delgadito, ‘orita hay alambres numerados, antes el que se usaba era como el del diez; ‘ora sí tienen del ocho, del seis, y lo que se conoce como alambón grueso (...) Para mí, de mi tigre, me tomaba tres días coser la máscara. Pero nada más ‘ora sí que el mío, no los de mis primos y amigos, dicen “quiero mi tigre”, esas bien cosiditas me toman un día y medio, muy rápido. Para mí, si mis hijos pueden, ahora sí ya pueden y también se gusta. Ya crecieron mucho y ‘ora ellos tienen sobrinos a los que les hacen tigres. Ya pueden, ‘ora sí ya hay material, se compra de cuero curtido, porque sí hay macizo y grueso, no como este que está blandito —dice señalando su huarache—. No, grueso como montura [de caballo]. Este cuero mi hijo lo compra en Tlapa, de allá trae la piel, mira esta máscara chiquita —me muestra una máscara pequeña aún sin terminar—, ¿ya viste? Doble recubrimiento, gruesa, es para niño, ya desde chiquitos algunos piden su máscara. (...) Antes como no había material, era a puro clavo y martillazo con fuerza. Por eso te digo que ‘ora sí ya hay material y ahora sí, a puro taladro. Además si vas a sostener la piel con la pinza de presión para que no se juegue y ¡paz! ¡paz!, la remachas y coses más rápido. En un año se hacen nada más como tres tigres, cuatro na’más cada año... cada año ‘na’más’.”

Según Don Rey, sólo quien tenía un ingreso más cuantioso podía elaborar la máscara de cuero. Afirma que cada quien tiene una manera distintiva de coser sus máscaras, por lo que la costura es análoga a la firma personal de quien la elabora. Él recuerda que, al no haber alambre galvanizado en aquella época, conseguían el alambre recocado de las cubetas de carga rotas, lo cortaban con machete y usaban clavos macizos para atravesar el grueso cuero (figs. 6-m y 6-n).

Por su parte, el artesano consigue el cuero crudo en los rastros y lo curte. Una vez terminada la pieza es forrada por dentro con hule espuma y tela para proteger el rostro del portador. Esta diferencia procesual implica igualmente una variación en el precio, pues mientras las piezas elaboradas por el maestro no incluyen forro ni alteraciones formales y rondan entre los \$2,500 y \$3,500, aquellas hechas por el artesano cuestan \$2,000, sin embargo su producción es mayor.

En ejemplares de hechura reciente, la máscara ha atravesado por un proceso de modernización, por lo que la elaboración y la morfología se ha vuelto cada vez más especializada debido a las necesidades físicas de quienes las compran.

La nariz alargada ha sido sustituida por una nariz achatada; el visor donde yace el hocico del jaguar solía ser la única ventilación a la cual tenían acceso los peleadores. Este rasgo se mantiene aún hoy, pues los jóvenes peleadores señalan continuamente la dificultad para respirar y el calor extenuante al que se someten durante la lucha, hechos inevitablemente asociados al *wentle*. Sin embargo, tales efectos han sido mitigados por la inclusión de orificios a la altura de las orejas y de ranuras de ventilación implementadas a la altura de la barbilla.

Además, la producción acateca se ha mantenido cerrada a la comercialización de máscaras durante mucho tiempo. Si bien la comercialización de máscaras zitlaltecas con coleccionistas extranjeros comenzó como un intercambio de regalos basados en la reciprocidad (Beissel, 1996: 85) y hoy varios de sus ejemplares se encuentran en distintos acervos de arte popular, el caso acateco ha sido contrario.¹³³

La irrupción de estos ejemplares modernos en el contexto ceremonial ha generado tensiones por la originalidad del estilo y por ello, la producción de estas piezas en lugares como Ciudad Nezahualcóyotl ha surgido como una reinterpretación que entre los radicados en Acatlán es mal vista, especialmente por el uso de la máscara durante la realización de combates en fechas no apegadas al calendario agrícola.

El uso oficial de estas piezas se extiende a las peleas con gente de Pochahuizco, en el municipio de Zitlala, y de la localidad de Santa Cruz, en el municipio de Chilapa de Álvarez, durante la fiesta de San Isidro Labrador el 15 de mayo.

Los acatecos indican que el problema no reside en darles un carácter autoral a las máscaras, sino en la venta de su “cultura”: actualmente, hay artesanos que organizan talleres de elaboración y venta de

¹³³ Uno de los pocos acervos a nivel institucional que resguarda una máscara acateca es el Centro de Estudios de Arte Popular Ruth D. Lechuga del Museo Franz Mayer, la cual posee fecha de hechura durante la década de 1940 y 1970 como año de adquisición por parte de Lechuga, aunque sin registro de su autoría. De acuerdo a cómo fue cosida, Don Rey atribuye la autoría de este ejemplar a Don Eleuterio Alberto, uno de los más prestigiosos mascareros en 1940, fecha en que la pieza fue hecha; según cuenta Don Rey, este hombre tenía un trabajo estacional en Acapulco y ello le aseguró el dinero necesario para curtir la piel, pintarla y coserla. Al igual que las máscaras actuales, está marcada con las iniciales “A C T”. La tensión arriba expuesta detalla la forma en que estas piezas se encuentran arrinconadas de un lado por las políticas de patrimonialización presentadas por algunos ingenuos como oasis de salvación para los pueblos de Guerrero (Espinosa, 2014: 116), mientras otros han optado por desenmascarar su mágico poder impulsado por el Estado (Johnson, 2015b: 94); y del otro, por el mercado del arte popular desde los círculos de coleccionistas, un *folk market* que no busca establecer una verdadera relación humana, sino reducir el producto cultural al valor de exótico y ornamental medido por el comprador (Colombres, 2014: 515).

máscaras de tigre en la Ciudad de México o en Ciudad Nezahualcóyotl, de las cuales se genera un ingreso no destinado, aunque sea de manera parcial, a la comunidad.

La participación de combatientes que pertenecen a generaciones posteriores a la de los primeros migrantes, ha supuesto la alteración en el diseño de estas piezas. Al desenvolverse en la urbe, los combatientes foráneos han innovado en la elaboración mediante materiales más resistentes, más caros y menos accesibles en el ámbito rural, mismos que a diferencia de sus pares radicados en el pueblo, pueden costear gracias al mayor nivel de ingresos.

Además, los ex-combatientes consideran que al usar las máscaras modernas tienen mayores ventajas en las peleas, pues pueden respirar mejor. Don Rafa y el señor David, ambos de una generación más joven que la de Don Rey, comentaron que ellos también salían desde su casa con la indumentaria puesta y durante el ascenso rara vez se quitaban la máscara para respirar, pues la premisa del ritual era cansarse y sudar en ayunas, además para rendir requerían una condición física que según ellos, hoy es envidiada por los combatientes jóvenes, quienes ya no siguen esta costumbre, pues esperan hasta llegar a la cima para vestir su indumentaria.

En los días previos al 1 de mayo, quienes participan lavan, remiendan y planchan su traje o compran uno nuevo con las señoras del pueblo, pues es común que después de los combates, estos acaben rasgados o en trizas. Si los guantes y la reata están desgastadas, las intentan arreglar o compran unas nuevas.

En el caso de las máscaras, éstas son reparadas en caso de ser posible, pues es común que en el uso anual, pierdan las orejas o la lengua; si éstas poseen espejos en las cuencas oculares es común que se rompan, por lo que hay que sustituir los ojos. Esta es la opción más óptima para la mayoría, dado el precio de estas piezas.

Las máscaras tienen ciclos de utilidad, cuando se encuentran muy desgastadas o rotas su destino puede ser el almacenamiento o la basura, según el criterio individual. Hay hombres que guardan todas las que han portado a lo largo de su vida, las cuelgan en alguna pared o las colocan en algún aparador o mesa.

También hay quienes se deshacen de su máscara llegado el momento, aunque esto es más frecuente entre las piezas hechas de cartón, que entre las elaboradas con cuero.

E) Tensiones por el cambio de “intención”

Cuando la gente habla de “intención”, refieren a cómo los objetivos de *Atsajtsilistle* parecen haber cambiado para cierto sector de la sociedad que participa en la fiesta. Se trata de una noción en elucidación, dado que por un lado se basa tanto en prejuicios por parte de los residentes hacia los foráneos, pero también de los adultos hacia los jóvenes y que de momento, no se posee información de la percepción del sector migrante para contrastar y aclarar la tensión.

De tal manera que con intención, los residentes acatecos aluden a cómo los motivos e intereses individuales o personales, han sustituido el objetivo colectivo de pedir lluvia para que haya buenas cosechas. En la opinión de algunos, los jóvenes actualmente suben a exhibir sus habilidades y destrezas en pelea, o a pedir salud para algún familiar o a pedir trabajo a la Santa Cruz, de manera que un combate se convierte en parte de una manda.

La mera corporalidad denota si hubo entrenamiento previo o si el combatiente es boxeador y por lo tanto, si la intención de competir desplaza la de hacer el sacrificio. Eso se distingue no sólo por la formación disciplinaria en algún deporte de contacto por parte de algunos participantes, también posee su dimensión fenomenológica en el flujo de los golpes.

La intención correcta es notoria cuando no hay defensa en el combate y los golpes fluyen al ritmo de un aguacero. Dado que no se trata de ganar o perder, sino de sentir *pakilistle* por pelear con alguien que les dé “buenos golpes”, tanto en cantidad, pero sobre todo en calidad; es decir, se trata de un acto de reciprocidad: dar un “buen golpe” y a cambio recibir un “buen golpe” con la misma cortesía, con el mismo impacto. Don Arturo y Don José confesaron que uno puede recibir muchos impactos, pero no sentir su intensidad, la cual es semiótica, pues la intensidad se asocia al sonido seco de cada golpe. Así, una dimensión de la intención se comprende a través de la intensidad de los pugilatos.

El cambio de intención también incorpora el proceso de modernización que ha implicado sustituir ciertas actividades y procesos para cansarse menos y ahorrar tiempo, lo cual demerita el *wentle*, pues no se realiza el sacrificio ni el agotamiento que conlleva hacerlo. Por ejemplo, antes todos subían en huaraches y llevaban cuesta arriba jarrones de barro con agua para toda la gente, no había carro para cargar los alimentos del convite, por tanto tenían que ayudarse entre varios para cargar.

Desde allí se estila que el comisario municipal pida ayuda a personas allegadas a él para realizar la labor de organización y acarreo, antes buscaban la manera de transportarse a la comunidad de San Marcos y de allí caminaban cargando todo. Ahora se utilizan camionetas para cargar los bidones o vehículos para llegar lo más cerca posible de *Krusko*.

La intención también incorpora el ciclo de vida útil de la máscara. Cuando éstas se encuentran muy desgastadas o rotas, su destino puede ser el almacenamiento o la basura, según el criterio individual. Hay hombres que guardan todas las que han portado a lo largo de su vida, las cuelgan en alguna pared o las colocan en algún aparador o mesa. También hay quienes se deshacen de su máscara llegado el momento, aunque esto es más frecuente entre las piezas hechas de cartón, que entre las elaboradas con cuero.

La máscara cobra vida en las dos semanas previas a esta fiesta a través de un *wentle* que se le suele rendir entre los varones radicados en Acatlán. Son pocos quienes todavía llevan a cabo esta ofrenda en las cuevas, pero aún se realiza en el altar familiar (fig. 6-o). Ésta consta de darles de beber mezcal, darles a fumar tabaco, prenderles veladoras, conversar con ellas, rezarles, y donarles tamales, pan, y flores de sempoalxochitl.

Don Chenko (45 años), es un especialista ritual con prestigio dentro de la comunidad, él se encuentra a cargo de un temazcal donde practica ceremonias terapéuticas y de curación a personas enfermas. En una ocasión me contó que las máscaras de estos tres colectivos de ejecutantes ceremoniales poseen almas y son capaces de afectar al portador.

No ofrendar a la máscara es no establecer un vínculo poderoso con ella, por tanto tampoco se le alimenta y ésta no adquiere alma. La función del *wentle* es la de despertar a estas entidades a la vida, y si no se efectúa, mantiene a estos artefactos dentro de su mero carácter objetual: inerte, muerto o dormido. Sin embargo, Don Rey nunca ofrendó a su máscara, asegura que nunca lo consideró necesario y ello sugiere que tal ejercicio no era una norma. Don Chenko también ha mencionado que ha ofrendado su máscara en el temazcal, pero no con la finalidad de combatir.

Además de las acciones ya enunciadas con anterioridad, el *wentle* supone conversar con ellas, es decir, éstas adquieren cierta capacidad para emitir mensajes captados por sus eventuales portadores. La adquisición de la facultad de lenguaje implica la posesión de un gran poder, incluso el mismo Don Chenko comentó que una vez un tlacololero le confesó que la máscara no le dejaba dormir por las noches dado que ésta comenzaba a hablar y la única forma para calmarla era ponérsela y fumar tabaco con ella, de esta manera se quedaba dormida.

En otra ocasión, “Queto”, un joven de 21 años que es hijo de un ex-comisario municipal, comentó lo siguiente:

“Mucha gente las guarda [las máscaras] y otros las tiran. A lo mejor vas a llegar a ver en algunas casas las máscaras en el altar, pero no siempre pasa. A nosotros nunca nos dejaron ponerlas allí, porque ha sucedido en varias ocasiones en que, digamos, yo soy el dueño de la máscara y la tengo allí. Yo no puedo prestarla, porque si la presto, la persona puede llegar a fallecer. Eso me ha contado mi papá, que a un amigo le ocurrió eso, le habían prestado una máscara y en la pelea le dislocaron el cuello (...) hay unas máscaras de *tecuani* que están guardadas, no sé si en la iglesia o en el curato. Ya tienen tiempo esas máscaras... se supone que para que uno pueda ponerse esas máscaras tienes que ayunar cierta cantidad de días previos. Dicen que quienes se ponen esas máscaras se sienten como si estuvieran muy pesadas y eso pasa cuando no se cumple la penitencia. A mi hermano, cuando compró su última máscara, él no bebía ese año. Pero en el lapso del año siguiente había tomado mientras peleó y perdió, pero el dolor no era normal, entonces mi abuelito le dijo que la máscara lo había conocido como que no tomaba y era como que él le estaba faltando al respeto por usarla para pelear en ese estado.”

El señor David, padre de Nontsin, también asegura que en la juventud a un amigo suyo que era muy aguerrido se le ocurrió hacer el *wentle* a su máscara y en el transcurso de las peleas, se la prestó a alguien más. De acuerdo con su testimonio, le regresaron la máscara y continuó combatiendo durante

ese día y el siguiente, y cuando bajaron del cerro, el hombre cayó muerto, pues al parecer su máscara se ofendió.

Prestar la máscara supone este tipo de riesgos, sino también implica no realizar la ofrenda apropiadamente, pues no se lleva el cuerpo a las condiciones extremas requeridas del *wentle* y encima se trata de una falta grave a la máscara, pues supone fallarle; incluso removérsela para respirar es mal visto, pues la identidad del peleador se vuelve pública.

No existe una prohibición explícita sobre prestar la máscara, de hecho siempre ha ocurrido aunque antaño con menor frecuencia, pero eso no significa que sea bien visto por los *wewetatas* (hombres mayores). Los combatientes no se quitaban la máscara en ningún momento, no tanto porque fuera un tabú, pero consideraban que al no involucrar su identidad individual, el *wentle* era más puro.

Don Rey explica que muchas cosas han cambiado, pues se llevaba a cabo una melé, más que peleas individuales:

“Nunca presté mi máscara. Ahora ya se la prestan, la van cargando así nomás y no se debe, esos chamacos [los veo y] “los conozco”, pero antes no, así nomás se pone y en tres horas o dos horas subes adentro de tu tigre. [...] Tres... cuatro peleas, las que alcanzan [peleaba uno contra cuatro] Antes no era de uno a uno, era en equipo y peleábamos con los cuatro, ahorita ya se cansaron. Cada que terminaba una pelea pensaba “otro, otro, otro”, ahora se cansan así nomás.”

Según “Queto”, su abuelo le ha contado que las peleas eran muy diferentes en aquel entonces:

“Actualmente ya nadie se pelea como hace 20 ó 30 años, ahora cuando se pelea una persona lo que hace es quitarse la máscara al terminar de pelear y según las personas ya grandes, lo que ellos cuentan es que cuando ellos se peleaban se ponían la máscara y se peleaban consecutivo sin quitarse la máscara y no es como ahorita que están peleando y ya, sino que se quedaban parados y estaban recibiendo los golpes así, parados, uno tras otro.”

Aunado a estos factores, las generaciones más jóvenes, especialmente aquellas no radicadas en Acatlán, no creen en esto y por ello no ofrendan a su máscara en las semanas previas a las peleas, ni llevan a cabo los ayunos y las abstinencias del *wentle*. Otra es simplemente la pérdida paulatina de esta práctica.

En los combates es normal verlos incluso sin overol o sin traje, pelean en pantalones de mezclilla y playera. Se quitan la máscara, respiran y se la intercambian entre amigos o familiares.

El 2 y el 3 de mayo se puede apreciar cómo los colectivos de varones migrantes se encuentran cohesionados, a veces comparten alguna insignia o algún elemento decorativo en la máscara, como signo de pertenencia al mismo grupo juramentado¹³⁴ de tigres. Así ocurre con un grupo al que los jóvenes residentes en el pueblo identifican como “los perros del mal”, quienes estilizan sus máscaras y deforman la morfología, de tal forma que, en su consideración, asemejan “diablos” o “extraterrestres”.

Como vemos, junto a la ofrenda, uno de los elementos que dan sentido y legitimidad a esta ceremonia es el anonimato. Mantener oculto el rostro tiene por función neutralizar las potenciales rivalidades en el ámbito público, pues si bien en el plano individual hay una clara motivación de competir, la máscara actúa como dispositivo-filtro al imposibilitar que tales motivaciones se vuelvan el centro de atención de la fiesta y contribuyan a desplazar el ímpetu y la intención de sacrificio/petición, en favor de la exhibición de la virilidad y la intención de competir.

Las prácticas de preparación de sí mismo como *wentle* mencionadas arriba tienen un sentido dentro de la trama de significados de la sociedad acateca. Son conceptualizadas como *nowenchiwa*, noción de que quiere decir “ofrendarse a sí mismo”, la cual es relacional a *tewenchiwa*, “el que ofrenda a otro”. De tal manera que quien se ofrece a sí mismo como sacrificio o donación, sabe ofrendar a otro, le sabe servir.

Prepararse para ofrendarse conlleva saber, aunque no sea profundamente, concepciones mínimas sobre cómo el cosmos está conformado por energías con diferentes temperaturas. Una noche, sentados en el porche de la casa donde me hospedaba, los jóvenes dieron detalles sobre el recorrido cuesta arriba el 2 de mayo; específicamente, “Chiquillo” mencionó: “A *nosotros...* bueno, *a mí* me gusta el 2 [de mayo] porque así ¿no?, como que subes... como que es un calentamiento.”

¹³⁴ La filósofa Celia Amorós (1992: 53) ha definido al grupo juramentado de la siguiente forma: “Este tipo de grupo es un constructo práctico que responde a una situación reflexiva del grupo en relación con su propia constitución; la situación reflexiva se produce a su vez bajo la presión de una amenaza exterior de que el grupo se disuelva o se diluya como tal, de manera que el propio grupo es percibido como condición *sine qua non* del mantenimiento de la identidad, los intereses y los objetivos de todos sus miembros. (...) caso, su carácter patriarcal entra como un presupuesto constitutivo del «juramento» se exteriorice éste o no en una ceremonia o ritual, la «hombría» o la «caballería» son un componente esencial que hace de la «palabra dada» un compromiso serio y solemne. Los pactos lo son «entre caballeros» y quien los incumple «no es un hombre».

Si bien el joven se refería a la idea del calentamiento en cuanto aumento gradual de la temperatura corporal previa a la realización de una actividad física, antes de referirse a tal como a un elemento de gusto individual, la enunció bajo una modalidad colectiva (nosotros) que evidentemente opera desde el esquema de cosmopraxis.

He narrado previamente que tras dos horas cuesta arriba hacia *Krusko* el 2 de mayo, sufrí el cansancio intensamente. “Chiquillo” y sus amigos a quienes acompañaba me esperaron unos minutos y en breve aparecieron ágilmente unos hombres mayores que me ofrecieron mezcal, para paliar mi cansancio. Tras unos instantes, las inmediaciones quedaron desiertas, dejándome a la deriva en algún punto del *Tepewewe*.

Desconocía la forma de arribar a la cima, así que no quedó otra y encaré la frustración y el hambre, pues persuadido por la gente, decidí subir en ayunas con el pretexto de obtener una vivencia corporal más aproximada a la suya al tiempo de ofrendar mi esfuerzo y energía a la Santa Cruz y a la tierra, mientras en mi morral sólo quedaba una manzana y una botella de medio litro con un cuarto de agua para el resto del recorrido. Sin embargo, el mezcal tuvo un efecto revitalizador al restaurar algo de mi energía para continuar el ascenso.

Tiempo después comprendí que gracias al sol (*tonajle*), a la intención, al ímpetu y al esfuerzo (*chikawajle*), la fisicalidad personal comienza a sobrecalentarse en la subida hacia *Krusko*, pues ello implica acercarse más al sol, por eso la gente prefiere iniciar su recorrido antes del amanecer.

Conforme uno asciende, el componente anímico caluroso del cuerpo (*tonal*) eleva su temperatura y da paso a la sudoración (*itonijle*), lo cual indica que la porción fresca se evapora y se produce una paulatina sequedad, ello puede ocasionar insolación, deshidratación y quemaduras por parte del sol. A este fenómeno le llaman *tekua tonajle*, que significa algo como “se lo come el sol” .

Ascender a *Krusko* tarde es ser alcanzado por el sol y ello produce indudablemente sed, término que en náhuatl se traduce como *amike*, cuya composición parte de la partícula *atl* (“agua”) y *mike* (“muerte”).

Al igual que en los términos del náhuatl clásico para referir a la sed o a la condición de sediento como *amiqui*, *amiquini*, o *amiquiztli* (Siméon, 1992: 25), se parte de las ideas de que toda sed es una muerte por falta de agua, de encontrarse ardiendo o bien, de ser inmortal, pues sólo estas entidades pueden vivir con sed.

Esta sequía interior difícilmente puede ser apaciguada sólo por el agua simple, pues ésta se evapora muy rápido, se vuelve un aire, como queda manifestado en la falta de aliento (*ijyo*). Un líquido que por su atributos coadyuva a regular esta condición es el mezcal.

Por un lado, el agua actúa en el *ijyo*, componente anímico que de alguna forma parece regular la concentración crítica del *tonal*. No quedan claras las propiedades termo-anímicas del mezcal, pues esta bebida logra mitigar el exceso de calor pero no la sed, por ello al haberlo bebido se siente como un fuego que queda apaciguado al interior del pecho y restaura el aliento, el “buen aire”.

Entiendo que a diferencia del agua, el mezcal es más que un líquido vivificante, sino que es en sí mismo una entidad viva. En una reunión a la cual acudí con los temazcaleros de forma casual, “Miranda”, una especialista en esta ceremonia, mencionó cómo distintas sustancias como la marihuana, el mezcal, el tabaco y el *weytlakatsintle* son entidades delicadas y poderosas a las que se les debe tener respeto, con las cuales no cualquiera sabe tratar.

“Hay gente que puede vivir sin comer y toma pura agua, pero no enfoca su intención, lo hace por sobrevivencia y ya, pero nosotros hacemos los ayunos porque uno tiene que estar pensando y enfocando esa energía, ese pensamiento, ese trabajo para algo específico, y entonces ya es diferente. A mí nadie me lo contó esto que les estoy diciendo, simplemente por el camino que venimos haciendo, pues uno va viendo y te das cuenta que si te vas conociendo, explota tu cuerpo... el ayuno no es dejar de comer, me lo están exigiendo y no tengo que comer, es una cosa propia, es decir “con gusto yo no’ más quiero comer esto”, porque así uno decide ser así por uno mismo. Uno puede trabajar esa forma, para trabajar algo uno tiene que aprender, controlar tus emociones.”

Al mezcal lo refieren como *mexcaltekutli* (señor mezcal) o *mexcalayotl* (la sangre del maguey), pues el maguey atraviesa por un duro sufrimiento para darnos su sangre: lo cortan, lo cocen bajo tierra en un proceso análogo al del temazcal, luego lo machacan, lo fermentan durante quince días, posteriormente lo hierven y al final lo destilan. Dicen que cuando se bebe mucho mezcal, hay quienes ven figuras. Don

Chencho comenta que “cuando uno lo bebe en son de ‘desmadre’, te chinga el mezcal. Y cuando lo tomas como espíritu de aguas, no te pasa nada. El mezcal es celoso.”

Al calentarse, el mezcal se usa para aliviar lesiones o traumatismos. Al terminar las faenas, los combatientes acaban muy adoloridos del cuello, con torceduras en los tobillos, esguinces en ligamentos de los pies, pérdida de piezas dentales, labios reventados, rasguños, moretones y cortadas en los brazos, pues pueden llegar a cortarse con el alambre de las máscaras al momento de emitir los golpes y si no traen guantes, se sangran los nudillos. Al día siguiente el dolor es más intenso en las piernas, en el pecho a la altura de las clavículas y en las manos.

Hay heridas que ameritan un cuidado mayor, en comparación de aquellas que sanan con el tiempo. Muchos emplean el mezcal para aliviar estas lesiones y traumatismos fuertes con fomentos calientes de esta bebida, en orden de lograr el efecto opuesto al introducir el calor en la lesión. Este procedimiento terapéutico es empleado a la inversa por los *kojilatlastin*, quienes bajan la hinchazón de sus pies al “enfriarlos” y se opta sea por mezcal en su estado natural o infusión fría con algunas hierbas.

Otra opción terapéutica y preventiva ante la hinchazón de los rostros ha sido explicada por Leonides (2015: 112-113), quien narra cómo a unos amigos suyos, su madre les hacía tortillas a mano para comer y les colocaba una recién salida del comal a cada uno en el rostro para curtirles la cara y evitar una mayor inflamación posterior a las peleas.

Por eso, los *wewetatas* aconsejan a los combatientes llevar a cabo la preparación de su propia corporeidad a través de estos ayunos, abstinencias, ejercicios físicos, meditaciones y comunicaciones con su máscara, para acumular el calor de su *tonal* y producir un excedente calórico. En condiciones seculares, la acumulación del calor es, como ya vimos, peligrosa.

Sin embargo, en condiciones idóneas, los especialistas rituales aprenden a controlar esta acumulación de calor por vía de toda la preparación de sí, llevan a cabo un autoconocimiento. Por ello, los combatientes saben que partir desde temprano a *Krusko* es crucial, para evitar que el sol devore su *tonal* antes de tiempo, pues se debe disponer de esta acumulación calórica en la cima y durante los

combates, no antes; en este sentido, *tekua tonajle*, la idea de dar de comer al sol, debe acontecer en Krusko durante las peleas solamente.

Ya que la gente está habituada a *nowenchiwa*, requieren equilibrar la temperatura de la sangre, de lo contrario el calor interno consume el componente fresco y puede tornarse peligroso. La preparación es sólo una parte de un conjunto de acciones formativas, orientadas al calentamiento del cuerpo individual del peleador ante una actividad física de alto impacto, la cual, de no darse de manera adecuada puede desencadenar en una atrofia o traumatismo físico y anímico.

En este tenor, el fenómeno de *makekeskiya* estudiado por Leonides (2015: 105) expresa de manera apropiada la necesidad de equilibrar el calor interno. El autor menciona que la única solución a esta sensación de ardor en las manos es pelearse, de tal manera que combatir, especialmente fuera del contexto ceremonial, es catártico, pues se desprende de la ansiedad, del enojo y de la ira. Es así que estos sentimientos también son resultantes de la acumulación del calor producido por el *tonal*.

6.2.2. *Notelowa tetekwantin*, una definición praxiológica

De acuerdo con lo anterior, cabe hacer una precisión terminológica sobre cómo definir las peleas en un sentido analítico. Como hemos descrito, las peleas que toman lugar en *Atsajtsilistle* están sujetas a una serie de disposiciones prácticas, que comienzan con la preparación física y anímica del combatiente, continúan durante su *performance* y se afianzan en la incorporación de un reglamento, y concluyen en el tratamiento del cuerpo para tratar lesiones y heridas, por un lado, pero también en el declive de los desempeños corporales en función del ciclo vital de los varones.

Más aún, la información praxica recopilada nos permite realizar una sistematización de estos combates de manera clara, en orden de identificar cada uno de los elementos observables (2001). Para llevar a cabo esta tarea, resulta pertinente partir del enfoque del sociólogo Pierre Parlebas, quien a través del estudio de lo que ha llamado praxiología motriz¹³⁵, ha provisto de un andamiaje teórico metodológico con clasificaciones precisas para el abordaje de los juegos, la educación física y el deporte.

¹³⁵ Parlebas (2001: 354) define la praxiología motriz como la ciencia de la acción motriz y especialmente de las condiciones, modos de funcionamiento y resultados de su desarrollo.

El objetivo de la praxiología motriz consiste en aprender y conocer las características y singularidades de los juegos, sus modalidades lúdicomotrices y lúdicodeportivas, así como sus gramáticas, en cuanto que las acciones motrices y secuencias observables constituyen sistemas praxiológicos complejos, en los cuales el individuo y la colectividad se hallan inmersos; de modo que la manifestación motriz es producto de la agencia (Lagardera y Lavega, 2003: 24, 48-50).

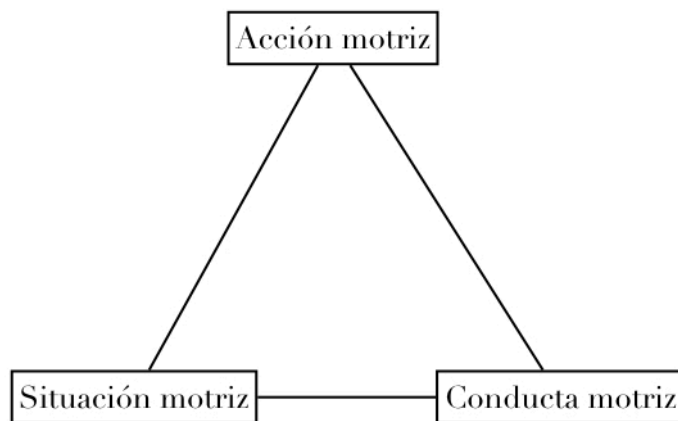


FIGURA 6.1. TRIADA QUE COMPONE LA PRAXIOLOGÍA MOTRIZ PROPUESTA POR PIERRE PARLEBAS.

Los sistemas praxiológicos parten de una triada (Fig. 6.1) que consta de acciones motrices realizadas por uno o varios sujetos cuyas conductas motrices operan en función de situaciones motrices determinadas (Parlebas, 2001: 41).

Cabe precisar que para Parlebas, la noción de lo motriz no se encamina a pensar un acto cuyo objetivo sea moverse y que tal sea su propia finalidad; para este autor, la motricidad implica aquellas acciones con objetivos más allá del movimiento en sí mismo, que hallan su soporte en él, pero que nos hablan de la autonomía y la agencia de movimiento dentro de una circunstancia social con significados específicos. De allí que cualquier acción motriz sólo pueda pensarse por las conductas motrices personales y colectivas.

Las peleas de tigres poseen un sistema praxiológico muy específico, cuya lógica interna puede ser esquematizable y clasificable según la terminología propuesta por Parlebas de la siguiente manera:

1. Las peleas son situaciones sociomotrices de cooperación en un(os) medio(s) estable(s): los combates exigen distintas interacciones de diversos participantes en espacios regulares o semi-regulares, donde los peleadores no deben preocuparse tanto por la toma de decisiones en relación con el entorno físico.

- *Tiempos definidos*

- a) Al atardecer del 1 de mayo.
- b) Al mediodía del 2 de mayo.
- c) Al atardecer del 3 de mayo.

- *Entornos definidos*

- a) Frente a la iglesia el 1 de mayo (espacio regular).
- b) En la cima de *Tepewewe* el 2 de mayo y en la colina de *Komujlian* el 3 de mayo (espacios semi-regulares).
- c) El “corral” es el espacio delimitado para el combate. Se trata del cerco organizado y demarcado por los tlacololeros, que divide rigurosamente a los combatientes de los espectadores.

- *Duración*

*Variable, depende del aguante de cada combatiente.

- *Secuencias de acción motriz*

*Momentos de interacción: perros/tigres; amarradores/tigres; tlacololeros/tigres; tlacololeros/ espectadores.

- *Conducta motriz u organización significativa del comportamiento motor*

- a) **Combatientes:** El intercambio lúdico de golpes da poco margen de maniobra para la innovación motriz y la improvisación se reduce a actuar ante la superficie informe del terreno. El suelo terregoso del cerro ocasiona que los combatientes resbalen en ocasiones, ocasionándoles torceduras. Los peleadores se incorporan al corral y se posicionan en cuclillas, acción que significa se encuentran disponibles para pelear.
- b) **Tlacololeros:** contención del espacio de pelea. Los tlacololeros se disponen a las orillas del perímetro y cercan a los contendientes. Emplean el chicotazo contra el público espectador si traspasan la barrera imaginaria.

- *Estatus o rol sociomotor de los participantes de las peleas*

- a) **Combatientes:** relación antagónica de duelo individual con contracomunicaciones corporales semi automatizadas. Rol relacional: jugador-adversario.
- b) **Tlacololeros:** encargados de hacer respetar el reglamento mediante el despliegue instrumental de la fuerza (el chicotazo). Establecen relaciones antagónicas con contracomunicaciones con los espectadores. Rol relacional: oficial semejante a un juez de línea que regula al público, en vez de al jugador.
- c) **Perros:** agentes intermediarios de infrajuego. Parlebas (ibidem: 264) emplea esta noción para explicar el acuerdo previo, el pacto establecido entre los actores con la finalidad de colaboración, pese a hallarse en oposición. Al no haber diálogo entre los combatientes, el perro se encarga de concretar o mediar los

pactos antagónicos, de manera que actúa con la finalidad de formar parejas de participantes para realizar la acción motriz.

d) **Amarradores**: al igual que los perros, son agentes intermediarios de infrajuego, pero también se encargan de supervisar ciertos aspectos del reglamento, como es el ajuste correcto de la máscara y los guantes.

2. Las peleas son situaciones prácticas semi-reguladas por un contrato ludomotor, es decir, por una convención oral explícita, aunque no escrita, de las reglas. En él se establecen las condiciones propicias, y el número finito y determinado de acciones motrices de juego (Lagardera y Lavega, op. cit.: 54). Se trata de la interiorización del código de comportamientos, las formas de comunicación e intercambio, los tipos de relación con el cuerpo, la concepción del éxito y relación con las reglas y la autoridad” (Parlebas, op. cit.: 98)

- *Reglas descriptivas*: establecen los días, lugares y momentos del día adecuados para llevar a cabo las peleas, así como el momento de su finalización. También establecen los roles sociomotores, los rubros etarios y de género para la acción praxiomotriz y la disposición de las conductas a desempeñar:

- a) perros o *chichimej* (niños o adolescentes)
- b) *konetl* (niños)
- c) *telpochtle* (adolescentes)
- d) *tlakatl* (adultos)
- e) *wewetlakatl* (ancianos)
- f) *sivomej/ichpochtle* (mujeres jóvenes)
- g) (ex-tigres amarradores)

- *Reglas deónticas o morales*: señalan conductas improcedentes (prestarse la máscara, que las mujeres combatan, intención de competencia y rivalidad), sin embargo no establecen sanciones. También estipulan las formas de preparación de los combatientes en función del *tekiitl* festivo y el límite de edad aconsejable para participar.

***Supresión de efectos perversos lúdicos**: Se promueve la evitación de efectos colectivos nefastos debido a comportamientos individualistas e intereses superficiales (op. Cit.: 96). En este sentido, la máscara es el dispositivo de control a través del cual se intenta garantizar tal supresión por vía del anonimato, aunque se trata más una disposición moral, dado que, como hemos visto, la remoción y el préstamo no están sancionados, y los efectos perversos lúdicos surgen como interpretaciones contemporáneas del contrato ludomotor, por parte de los participantes. Por tanto, se busca suprimir el enojo personal contra el contrincante, la envidia, la glorificación individual, la exhibición de la virilidad individual y las riñas personales. Se restringe el acceso al estatus, dado que combatir es únicamente un eslabón de la escala meritocrática del reconocimiento.

- *Reglas prescriptivas*: establecen obligaciones y prohibiciones explícitas, por tanto limitan el número de acciones motrices.

- a) **Básicas**: atacar, avanzar, retroceder, arrodillarse y rugir.
- b) **Complementarias** (actuales): defensa e inclusión de movimientos técnicos del box (*jab, cross, uppercut...*).
- c) **Infrajuego**: pactos para pelear.

d) **Interacciones puntuables:** al no tener como objetivo la competición, ni la rivalidad, no hay ponderación del triunfo ni contabilidad de puntuación. Moralmente, las interacciones puntuables valiosas para la ceremonia equivalen a entre 3 y 4 combates por jornada, es decir, entre 9 y 12 peleas durante los tres días que se llevan a cabo estos eventos. Asimismo, la única forma de ataque aceptada es el golpe en el rostro, toda otra emisión está prohibida por convención.

• *Indumentaria de los participantes*

*Overol amarillo, blanco o naranja

*Protección para las manos

*Protección para el rostro y la cabeza (máscara)

**Meyakotl* o cordel de vida

3. Definición de la modalidad de la situación ludomotriz. De acuerdo con el léxico clasificatorio ofrecido por Parlebas, la definición de las peleas de tigres podría problematizarse según los siguientes categorías:

- a) **Casi juego deportivo:** Parlebas reconoce como deporte en *stricto sensu*, a aquellos juegos competitivos instituidos, con enfrentamientos altamente codificados y con alcance internacional. En contraposición, entiende por casi juego deportivo una situación motriz libre y sin reglamentos institucionales (op. cit.: 53, 276). Los casi juegos deportivos se dan por iniciativa de sus participantes, su objetivo es el entretenimiento inmediato y carecen de una finalidad competitiva instituida.
- b) **Casi deporte:** Se trata de una situación motriz deportiva con reconocimiento institucional a nivel local, y que tiende a revestirse de las características del deporte, pero sin haber obtenido el estatus internacional (ibidem: 50). Los casi deportes tienden a imponer eventualmente la estandarización de las reglas a nivel regional, con lo que establecen mecanismos de competición y se adoptan tanto sistemas de tanteo o contabilización de puntos, como fórmulas de suprajuego en orden de proclamar vencedores y vencidos. Su deportificación suele estar adelantada, aunque inacabada.
- c) **Juego tradicional:** Es un tipo de juego deportivo de larga tradición cultural sin sanciones, ni dependencia de las instancias sociales oficiales. Su contrato ludomotriz admite variantes en función del criterio de los participantes, no tienen un carácter de utilidad monetaria dentro del sistema económico local-global y transmite su propia codificación ritual de manera oral de generación en generación. Un juego tradicional puede originar un nuevo juego como forma de reinterpretación de la lógica interna. Su estado de deportificación puede ser avanzada (ibidem: 286).
- d) **Ecojuego/tecnójuego:** De acuerdo con Parlebas (ibidem: 170) El ecojuego, deportivo o no, se lleva a cabo en entornos sin transformaciones artificiales y cuyos accesorios e instrumentos de juego se toman del medio mismo o del medio doméstico y artesanal. No necesitan espacios específicos, ni edificaciones, pues se juega en las plazas de los pueblos, en prados, parajes, bosques, márgenes de ríos, en otras palabras, se funden con el paisaje. No emplean accesorios sofisticados, se encuentran mayormente desjerarquizados, potencian la participación de ambos sexos-géneros y suelen practicarse en sincronía con los cambios estacionales, las faenas del campo y las fiestas religiosas. Por su parte, los tecnójuegos (ibidem: 170-171) se practican en lugares con edificaciones arquitectónicas específicas y avanzadas (como el gimnasio y el cuadrilátero) y emplean instrumentos tecnológicamente avanzados, se basan en un calendario de competiciones con temporalidad internacional.
- e) **Etnomotricidad/etnoludismo:** Se trata de las prácticas motrices insertas en un medio sociocultural determinado, el cual define su lógica interna y los rasgos de sus situaciones motrices a través de la ponderación de valores,

simbolismos y órdenes cosmogramáticos sobre las relaciones de poder implícitos en el sistema sexo-género, las formas de sociabilidad y el contacto con el entorno. Parlebas explica que los juegos son la expresión del estado de una sociedad, de sus equilibrios actuales, de su nivel tecnológico y de su tolerancia a la violencia (ibidem: 136, 227, 223, 302)

En este sentido, encontramos que si bien algunas de estas categorías pueden resultar útiles, también reifican los binarismos naturaleza-cultura, barbarie-civilización. Definir las peleas de tigres según esta propuesta nos lleva a matizar; entendemos que las peleas no son un deporte, pero que poseen tanto características de un "casi juego deportivo", en la ausencia de una competición instituida, como de un "casi deporte", en el grado de reconocimiento de esta situación ludomotriz no sólo por parte de las instancias locales, pues las peleas son en sí mismas una institución local.

Hasta el momento no hay una estandarización de las reglas ni mecanismos de competición a nivel regional. Ya hemos mencionado en el primer capítulo la existencia de las variantes de las peleas de tigres en Guerrero, de la contienda amistosa entre tigres de Acatlán y de San Marcos de las Rosas, además de los otros combates que se dan como parte de la ritualidad agrícola, de los que toman lugar en la liturgia de la religiosidad popular en la región, y podemos concluir que este fenómeno no se lleva a cabo.

Sin embargo, coincidimos con que se trata de un juego de índole tradicional semi-deportivizado y que está atravesando un proceso, aunque muy atenuado, de deportificación. Parlebas (ibidem: 131) ha definido esta dinámica como un proceso social institucional, cuyo resultado se orienta a que una actividad ludomotriz alcance la condición de deporte.

Como hemos visto y continuaremos aclarando, el grado de deportificación lo podemos determinar con base en la introducción sin sanción de distintas conductas motrices, como son la incorporación del capital corporal otorgado por el boxeo; la innovación técnica y estilística en las máscaras y los guantes con la finalidad de brindar mayor protección, respiración, confort y lujo aparente a los combatientes.

No podemos olvidarnos de los cambios en la preparación física de sus corporeidades para realizar las acciones motrices; de igual manera, los paisanos radicados en Ciudad Nezahualcóyotl han

reinterpretado las peleas acatecas y han instituido los combates en su barrio de residencia durante la octava de San Juan “Degollado” (29 de agosto), por lo que se ha creado un nuevo juego al adaptarlo a una nueva temporalidad y en otras condiciones praxiológicas.

Si bien la dicotomía entre ecojuego y tecnojuego resulta arbitraria, entendemos las peleas de tigres como un tránsito matizado entre ambas nociones, donde las edificaciones paisajísticas en las inmediaciones de *Krusko* no existen en función de los combates, pero tienen un sentido vinculante con ellos. Asimismo, las máscaras y los guantes son producto de la innovación técnica al implementar materiales que imitan a los usados en caretas y cascos de protección empleados en el box, el kickboxing, el judo y el beisbol.

Finalmente, el rasgo definitorio de las peleas lo brinda la categoría de etnoludismo, a través de la cual comprendemos que las peleas están inscritas en un contexto geohistórico bien definido, regido por las disposiciones sociocósmicas de carácter ético y moral del *tekitl*, en concordancia con el clima, la agricultura y la religiosidad popular. De tal forma que las acciones se inscriben en un marco etnomotriz, y por tanto los golpes permitidos y la forma de emisión tienen un significado profundo, en consonancia con el arreglo del cosmos, cuya lógica descansa en la procuración de la vida.

Por ello, consideramos que desde la praxiología motriz podemos definir las peleas de tigres como una manifestación etnolúdica de juego tradicional semi-deportivizado, que atraviesa un proceso de deportificación desacelerada e inacabada. Esta definición no es concluyente, ya que se enfoca exclusivamente en la performance lúdica sin tomar en cuenta la liturgia ceremonial involucrada y el lugar que las peleas ocupan en una red de significados y de relaciones de poder entre entidades con distintos estatus ontológicos, como es *Atsajtsilistle*.

De acuerdo a lo observado y a los testimonios recopilados, notamos que las peleas de tigres se enmarcan en la propuesta de clasificación de los juegos desarrollada por Caillois, al tratarse de una modalidad etnolúdica agonística en la que, si bien la rivalidad no es uno de los comportamientos deseables a exhibir, la tensión entre jóvenes residentes y paisanos migrantes se define a partir de una

rivalidad no puesta en juego, y por ello, el combate surge como un instante liminal donde se resuelven los conflictos de acuerdo a la convención local.

En este sentido, la dimensión ritual de los combates es bastante clara, pero no se agota en el conflicto agonístico, ya que la ponderación social se resuelve alrededor del despliegue cinético de los cuerpos, donde se exagera el ímpetu (rapidez, aguante, vigor, memoria, destreza) y la intención. Sin olvidar que el agón opera en conjunción con la mimesis, al menos en los primeros desempeños motrices de los niños.

También hemos visto que uno de los componentes de la intención es la experiencia vivificante de felicidad (*pakilistle*), misma que parte de una serie de sensaciones que oscilan entre el mareo, la náusea, el miedo y la confusión, a la manera de la modalidad de *ilynx* trabajada por Caillois (1958: 41-44), conceptualizada como la conducción hacia un pánico voluptuoso, el acceso al espasmo, el aturdimiento brusco, la turbación del vértigo y la ruptura moral momentánea y desordenada.

La definición praxiológica dada en el inciso anterior nos conduce a concluir que el sentido del juego es “estar bajo la piel”, por así decirlo, pues el juego forma cuerpo con el juego en sí (Bourdieu, 1997: 146). Las peleas de tigres son parte de un *habitus* con disposiciones incorporadas y atravesadas por el género, campo primario de articulación del poder —en consonancia con la conceptualización de Joan W. Scott (2008: 68)—, apreciable ya no sólo en el *habitus* propiamente varonil, sino en el *habitus* ampliado de la masculinidad.

Es en el *habitus* que la construcción simbólica del género toma forma al completarse mediante la construcción práctica de corporeidades socialmente diferenciadas, a modo que éstas se manifiestan como la somatización de las relaciones sociales de dominación y poder (Bourdieu, 2000a: 37-38).

CONCLUSIONES

Llegado a este punto del trabajo, pareciera que la palabra “conclusión” es inadecuada para describir o englobar lo vertido a lo largo este escrito. En primera instancia, resulta más apropiado pensar los siguientes párrafos como sumario de la exposición. Durante la tesis se detallaron las pautas del *ethos* acateco, pensado en los términos de un régimen socio-cosmológico que parte de una división esquemática de las prácticas, de los “haceres” tanto colectivos como individuales.

La disposición de dichas prácticas se puede explicar mediante un modelo tricotómico (Fig. 7.1), cuya base consta de asociaciones eco-cosmológicas según las relaciones producidas por los ámbitos económico, ecológico y ecosófico; tales relaciones se generan gracias a los intercambios energéticos establecidos con la red de actores que conforman el cosmos, como son animales, plantas, alimento, instrumentos de trabajo o rituales, fenómenos atmosféricos, astros, fuentes hídricas, relieves y elementos físicos como son las formaciones rocosas y los linderos territoriales que constituyen el paisaje acateco.

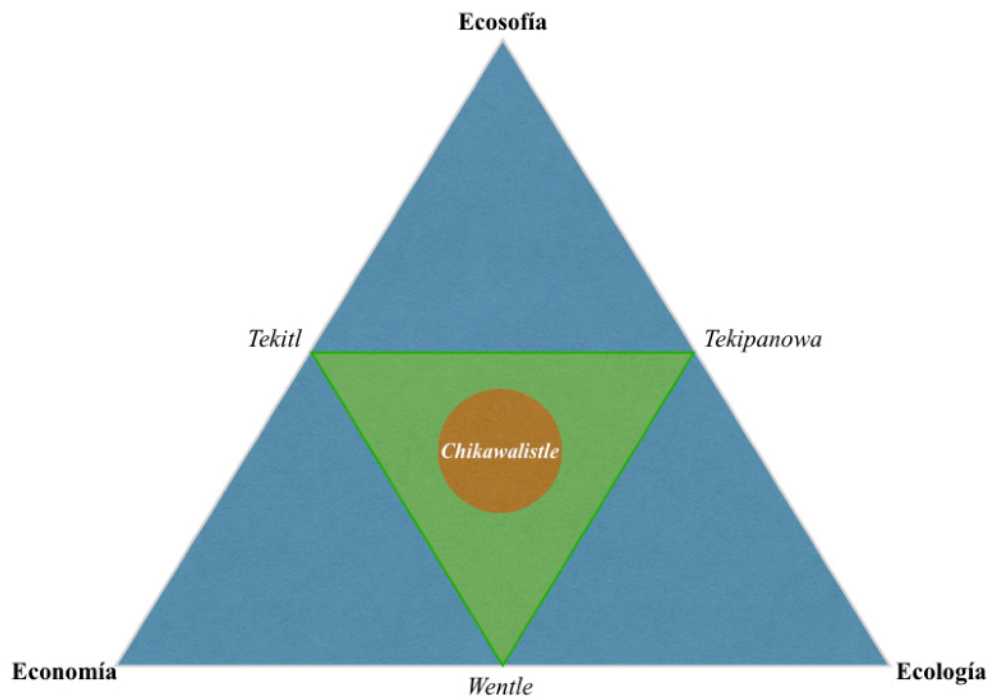


FIGURA 7.1. MODELO TRICOTÓMICO DE INTERPRETACIÓN ECO-COSMOLÓGICA.

Al tomar en cuenta lo anterior, dicho modelo organiza la distribución de las operaciones eco-cosmológicas disponibles en una triada interdependiente que incorpora las nociones de *tekitl* (trabajo), *tekipanowa* (ayuda) y *wentle* (donación). Sin extenderse más en el funcionamiento de cada componente, este modelo tricotómico ordena la configuración de un esquema de prácticas concreto y total que incluye cada actividad significativa para la sociedad acateca, mismas que podemos resumir como sigue:

- A) La definición de los cargos políticos en función del *tekitl*, distintos a los puestos políticos, que conforman el sistema de autogestión comunitario de gobierno.
- B) La definición de los cargos religiosos asimilados de la liturgia católica y re-codificados en una liturgia propia; la ampliación de dichos cargos mediante el entablamiento de relaciones diádicas, las cuales son impulsadas por la ayuda mutua prestada de acuerdo con los compromisos de parentesco, sean estos filiales, por afinidad o ritualizados (compadrazgo-apadrinamiento). Dicha ampliación incluye: los compromisos amistosos, y los compromisos por paisanaje, como se nota en los múltiples roles a los cuales accede la gente de procedencia y lugares de residencia distintos; también incluye a quienes, en calidad de migrantes, se encuentren motivados por la adscripción étnica.
- C) La definición de las cargas civiles afincada en las relaciones de producción y procuración del cosmos. Dicha definición se cristaliza en formas de conocimiento mediante actos como son: la observación del ciclo pluvial y del comportamiento de los aires, y las nubes, así como de los ciclos lunares y la observación astronómica; los trabajos de producción agrícola y de procuración tanto de la tierra, como de las fuentes hídricas; la vinculación con la fauna y la flora, a la vez silvestre y doméstica, de acuerdo a la temporada; las propiedades nutricionales y nutracéuticas de los alimentos sembrados.
- D) La definición de **la carga** de las entidades y potencias con las que la sociedad acateca interactúa, particularmente las difuntos y las potencias dueñas de los sustentos.
- E) La definición de **la carga** de los colectivos de ejecutantes ceremoniales que intervienen en *Atsajtsilistle*.

En este tenor, el modelo de explicación tricotómico dota de sentido a los flujos dinámicos de la energía dispuesta para cada actividad. Dicho sentido se explica mediante la noción vernácula de fuerza o *chikawalistle*, la cual refiere a la distribución anímica, afectiva y económica de la energía durante los trabajos al rebotar de los planos de lo individual a los de lo colectivo.

Asimismo, notamos que la explicación eco-cosmológica está regida por una serie de preceptos ético-morales y ético-políticos respecto a la noción de vida propia de esta sociedad, la cual se afinca en las características ontológicas de la existencia en comunidad.

Por tanto, hablamos de un régimen socio-cosmológico complejo que orienta el sentido a su vez ideal y real de la circulación de la fuerza/energía, cuya principal característica anímica es el calor. El calor es un valor térmico que se traduce en significantes afectivos, como son el cuidado, el sacrificio, el alma y el corazón. De forma que las operaciones de circulación de la fuerza/energía son eminentemente afectivas.

Igualmente, se ha expresado que aquello que dota de calor a la fuerza/energía es esencialmente la transmutación del maíz, sujeto cuya óptica le permite devenir simultáneamente alimento y entidad significativa de vitalidad y humanidad. El maíz posee atributos equivalentes al proceso de crecimiento de los hombres, atraviesa por una infancia y una vejez; pero tales atributos cambian o se amplifican en los procesos de nixtamalización, durante su instrumentación culinaria, su deglución y su asimilación metabólica, lo que nos exige posicionar al maíz a la vez como actor y como sujeto.

Esto nos lleva a ofrecer una explicación provisional: la metabolización del maíz se traduce en una **transmutación** de la relación anímico-afectiva establecida con él. En la síntesis de su forma a la absorción de su calidad enteramente calorífica, la relación anímico-afectiva se integra al cuerpo hasta fundirse con los fluidos (sangre, leche materna, menstruación, sudor y lágrimas). Así, el maíz imbuye a la corporeidad de quien la consume y su absorción permea a los componentes anímicos (*tonal*, *yolojtle* e *ijyo*) en el caso de nuestra especie, los cuales otorgan vida al conjunto entero y lo dotan (renuevan) de fuerza.

Dicha fuerza no puede concentrarse ni acumularse en un individuo, dado que el régimen parece establecer las disposiciones de liberación suficiente. Así, el sentido que el maíz provee a los cuerpos se ve replegado en la asimilación y se extiende hacia los ámbitos de reproducción de las relaciones sociales con cada una de las entidades mencionadas a lo largo de la investigación.

La prolongación espacio-temporal de esta forma de sociabilidad ontofísica —cuyo carácter es termo-anímico-afectivo—, se despliega del presente al pasado y del pasado al futuro, en un movimiento cíclico; y en el presente, se distribuye entre entidades humanas, cuasi-humanas (algunos animales domésticos, animales de trabajo y los difuntos) y entidades no-humanas (las potencias dueñas de los sustentos, los astros y las entidades geo-climáticas).

Esta prolongación resume los principios ético morales que comportan la noción de vida en las vocablos *nemilistle* —el camino que se recorre orgánicamente a lo largo de la vida— y *yolistle* —la acumulación de relaciones socio-afectivas que acompañan al sujeto individual y colectivo durante la vida. Estos principios dan cauce vital a la fuerza, expresan las disposiciones pautadas para su circulación, dan forma a los dispositivos festivos mediante los que se enfatiza la donación y el intercambio recíproco de fuerza, al igual que, por así decirlo, producen una ganancia: la felicidad conceptualizada bajo la noción de *pakilistle* (Fig. 7.2).

He denominado “esquemas de hacer^{es/se}” a las implicaciones subjetivas de la dimensión de la práctica que, de acuerdo con los marcos operativos aludidos, proveen de coherencia al régimen socio-cosmológico. Tales esquemas se hallan regulados por un sistema género particular que norma las pautas de circulación de la energía/fuerza correspondientes a mujeres y a varones, en concordancia con cómo sus corporeidades instrumentan los atributos termo-anímicos de forma distinta.

Por tanto, se alcanza a comprender cómo opera la corporeidad femenina en contraposición de la masculina y por qué míticamente se justifica una ontología de género que permea a todas las relaciones con el cosmos y con las entidades que lo componen. En el caso concreto de los varones, exploramos las causas de las tensiones y conflictos que evitan el cumplimiento idóneo de las disposiciones éticas y morales, y la manera en que quedan implicadas en las peleas.

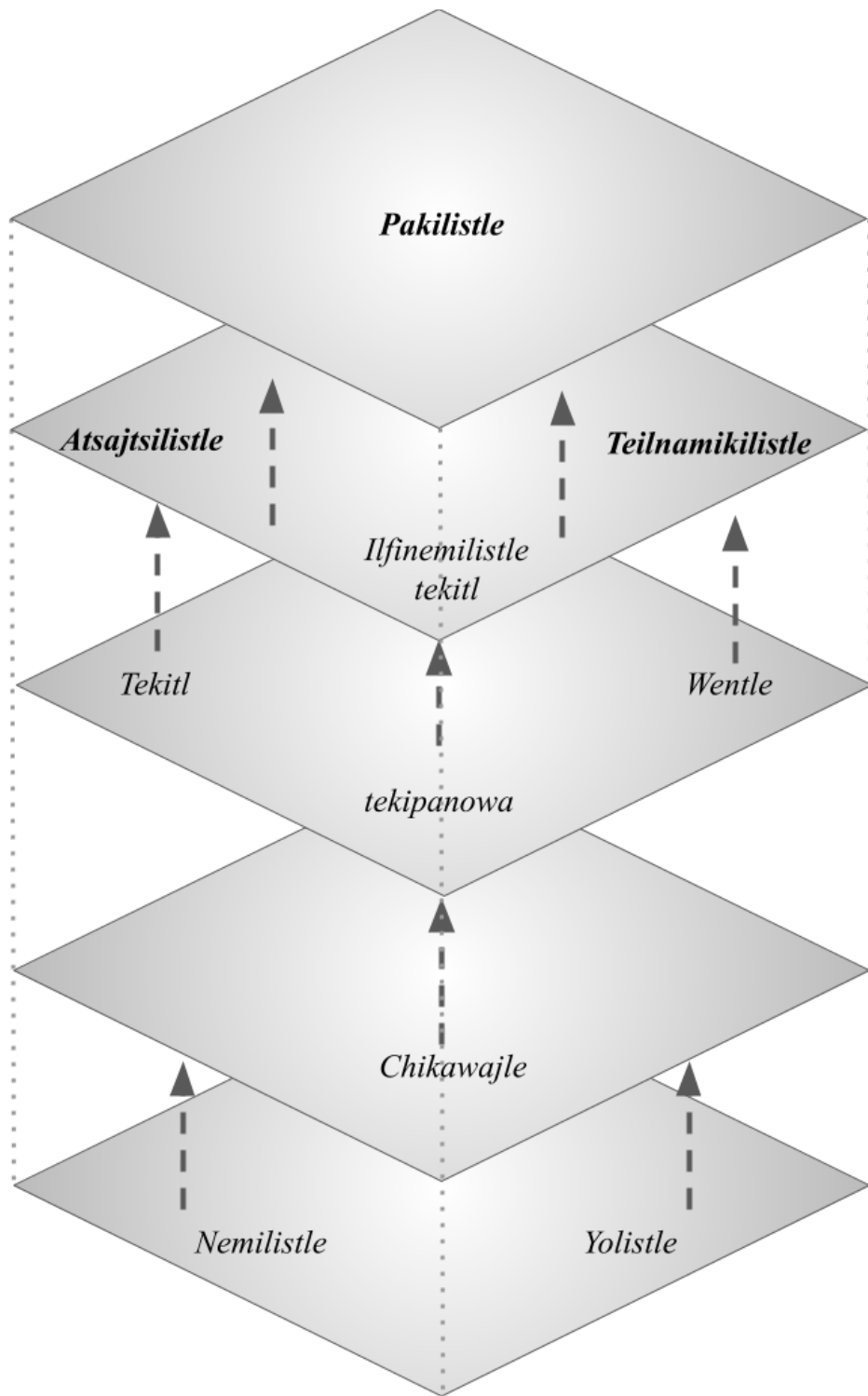


FIGURA 7.2. MODELO MULTIPLANAR DE PRINCIPIOS ÉTICO-MORALES EN LA COSMOLOGÍA ACATECA.

En este sentido, se realizó una primera aproximación sobre lo que en términos generales implica devenir varón para la sociedad acateca. Esta conceptualización no es menor cuando se sitúa en el marco festivo de *Atsajtsilistle* y cuando los combatientes participan voluntariamente en las “peleas de tigres”, en vez de con alguno de los otros colectivos ceremoniales, aunque reconocemos que se trata de una indagatoria inacabada.

Podemos observar cómo los combates, pese a conservar la función ritual que vincula a los hombres con las entidades y potencias dueñas de los sustentos, y coadyuvar a la construcción de un espacio para la expresión, la negociación y la resolución de los conflictos entre las partes involucradas, se trata también de una actividad proclive a la secularización, pues cada vez menos se cumple con la “intención” originaria y en consecuencia la tradición se renueva y se re-codifica.

La secularización de las peleas nos habla también de un lento, pero paulatino proceso de deportificación por el cual este combate está atravesando. Tales cambios producen cambios en la producción de los sujetos y de sus corporeidades concretas, ya que en las peleas confluyen distintos segmentos etarios, generacionales y sexo-genéricos, que pueden mantener diversas relaciones de paisanaje en función de la procedencia, la residencia, la adscripción étnico-territorial y/o la identidad religiosa.

Ello implica por tanto una heterogeneidad de corporeidades sujetas a concepciones y prácticas variables sobre la dieta, la cocina, el ocio, el trabajo, la sexualidad y la devoción, entre muchas otras. Esta forma de apreciar al cuerpo no agota sus múltiples significados y por tanto, se concluye que estamos ante un referente abierto, complejo y sin resolución, que no sólo nos impide proponer una definición de “cuerpo”, sino que nos exige mantenerla como categoría descriptiva, más que analítica.

En una segunda instancia, concluir también implica presentar nuevos horizontes de investigación, preguntas que surgieron en el camino, que no encontraron cabida o resolución. El principal campo que quedó irresuelto en este trabajo tiene que ver con una indagación más profunda de las condiciones ontológicas de posibilidad para comprender al *tekwan*.

Al contrastar la información recopilada en campo, caí en cuenta que si bien las guías de entrevista contemplaban múltiples variables para abordar la categoría “cuerpo” —entre ellas las preguntas respecto a las concepciones anímicas—, la pesquisa se concibió con la finalidad de comprender la corporeidad desde el estudio de los entramados de las relaciones sociales, los significados y el poder —más desde la perspectiva de la antropología social, que desde la etnología.

En otras palabras, aún cuando en las guías de entrevistas se abrió la posibilidad de registrar una cosmología que da cuenta de distintas entidades vivientes con corporeidades más o menos difusas, como los aires, las nubes, el rayo, los santos o las máscaras, el enfoque de la investigación fue antropocentrado, de manera que se dio primacía a las corporeidades tenidas convencionalmente por “humanas”, al tiempo de delinear a grandes rasgos la configuración cosmopolítica de la sociedad acateca.

Por ello mismo, me topé con la vicisitud de abordar “el cuerpo de los tigres del *Atsajtsilistle*” según dos posibilidades: la primera referida al *tlakaoselotl* y la segunda, encarnada por el *tekwan*. Dado que la gente suele emplear ambos vocablos de manera indistinta para referirse al sujeto que derrama su sangre durante esta fiesta, en el curso de la indagación me percaté que las ideas evocaban a algo relativamente aparte, dado que en náhuatl, suelen referir al peleador como *tlakaoselotl* y al “jaguar” como *tekwan*, aunque en español se opta más fácilmente por decir “tigre”, tecuán o tecuani.

Al hablar del “tigre del *Atsajtsilistle*”, me parece que se alude a una entidad bidimensional, cuya primera dimensión puede ser explicada como ideal de una corporeidad generizada en masculino, que se halla regida por una serie de disposiciones que ya hemos abordado —su alimentación, su sexualidad, su devoción y su prestigio. A nivel macrosocial, así entendemos al *tlakaoselotl*.

La segunda dimensión nos habla de cómo la entidad “tigre” se manifiesta fenomenológicamente. Sugiero que a esta segunda dimensión se le denomine *tekwan*, en contraposición a *tlakaoselotl*. Estas nociones no operarían de forma separada ni alterna, sino simultánea, aunque corresponden a dos órdenes de ideas diferentes.

De allí que podamos plantear la hipótesis de que si bien un sujeto puede corporeizar a un *tlakaoselotl* durante los cuatro días que dura la fiesta y que habrá consecuencias sociológicas observables, *tekwan* nos hablaría más de un estado al cual no todos los sujetos *tlakaoselomej* pueden acceder y cuando lo hacen, se trataría de un estado temporal, reversible o incluso “rebotante”, si nos permitimos emplear la terminología de Maurice Bloch (1992).

Así, devenir *tekwan* implicaría un estado justificado por el cumplimiento de todas las prescripciones éticas y morales que pesan sobre el trabajo del *tlakaoselotl*, las cuales van desde el cumplimiento de los ayunos, la importancia de la preparación física, la devoción a las potencias dueñas de los mantenimientos y el acto de combatir guiado por la “intención” apropiada.

Además de los aspectos normativos que darían acceso a cualquier *tlakaoselotl* de forma idónea, sucede que estos podrían hallarse en función del acto sacrificial y por tanto, tendríamos que ahondar en lo que implica hablar de sacrificio para la sociedad acateca. Es así que una investigación posterior tendría por objetivo descentrar la categoría “cuerpo” de la pregunta principal y subordinarla a las categorías “sacrificio” y “autosacrificio”, así como priorizar una comprensión respecto a las nociones locales de “vida” y “humanidad”.

Si bien se identifica la necesidad de someter estas categorías a una revisión crítica que las depure de los vicios epistemológicos que acarrearán, es pertinente tomar como punto de partida los extensos trabajos doctorales de Stan Jan Lucie (2018) sobre el canibalismo y la guerra ritual entre los mexicas, y especialmente el de Alejandro Fujigaki (2015) sobre las nociones de muerte y sacrificio entre los mexicas y los rarámuri, dado que su andamiaje teórico aporta múltiples dimensiones de entendimiento al fenómeno ontofísico de la termodinámica anímica, que aquí ha sido un esbozo teórico apenas.

De tal forma que ubicamos que el sacrificio —por usar una terminología provisional— tiene un papel fundamental en *Atsajtsilistle* en varios momentos:

- A) Cuando se alimenta a la máscara.
- B) Cuando el 1 de mayo por la noche, las madres y las abuelas cocinan los nacatamales que se llevarán sus hijos y nietos, y los comerán en las inmediaciones de *Krusko*. El

consumo de nacatamales en esta temporada no es privativo de los combatientes, pero estos son quienes los consumen primero que todos.

- C) El tránsito desde la salida de sus casas en la madrugada hacia la cima del *Tepewewe* es considerado un trabajo de autosacrificio con implicaciones físicas y termo-anímicas para los combatientes.
- D) El momento en que, llegados a la cima, los *tlakaoselomej* calientan el nacatamal a las brasas y luego lo consumen.
- E) Cuando además del derramamiento de sangre durante el pugilato, se sacrifican aves de corral sobre una piedra a través de la cual se alimenta a la tierra.
- F) Cuando los combatientes entregan las flores de *tomoxóchitl* a quienes, se dice, serán sus futuras esposas.
- G) El vínculo comunicante entre los tres colectivos ceremoniales.

Me parece que a través de un estudio concreto de estos momentos, se asoma la posibilidad de entender mejor los flujos y las transmutaciones de la energía/fuerza que definen como *chikawalistle* desde una dimensión onto-fisiológica y termo-anímica. Estudiar la intimidad de la comunicación entre los combatientes y sus máscaras (como entre el resto de ejecutantes ceremoniales y sus propias piezas), también nos ayudaría a entender en qué consiste la noción de *tekwan*.

Asimismo, una investigación más detallada de la relación entre la siembra del maíz y su consumo, arrojaría mayor comprensión, no sólo del *tekwan*, sino en general de las concepciones respecto a la alimentación. Hemos observado que los atributos termo-anímicos del sujeto "maíz" cambian desde que surge como jilote, hasta que madura o cuando se seca, pues cada estado presenta una ganancia de calor.

Ello nos hace cuestionar si tales atributos cambian, se reducen o si se amplifican mediante la complejidad de la alquimia culinaria más allá de la nixtamalización. Hablamos de la combinación de distintos ingredientes que podrían contribuir a dichas variaciones, hasta la elección del proceso culinario al cual es sometido el maíz para su consumo. Las comidas de temporal que se realizan coincidentemente con fiestas como *Atsajtsilistle* o la celebración de los difuntos presentan dicha variación, dado que el maíz se consume como tamal, atole, tortilla y pozole.

Por ejemplo, los nacatamales sólo se elaboran en ambas festividades y son los platillos más emblemáticos; su sabor y su textura no son azarosos, ni tampoco lo son los ingredientes empleados que lo diferencian de otros tamales. Mucho menos que se trata del platillo designado a elaborar por las mujeres mayores para entregar y alimentar a sus hijos “tigres”.

En este tenor, hemos explicado a *grosso modo* la relación de consustancialidad entre el maíz y el hombre, en cuanto a que se plantea la posibilidad de una humanidad propia del maíz, en la analogía entre los procesos de crecimiento y madurez que se dan entre el sujeto comido y el sujeto comensal, y sobre cómo el maíz transmuta y se incorpora al torrente sanguíneo, lo que podría plantearse como comer a un ser vivo según ciertas condiciones.

De esta forma, encontramos indicios de una red gastro-política anclada a la dinámica entre las entidades humanas y no-humanas implicadas en la cocina, así como la transformación del alimento en comida y la subjetivación originada por la relación comida-comensal.

Si la sangre asimila el maíz y lo que comen las entidades es la sangre, entonces se establece una cadena trófica en la cual el maíz surge de la tierra con una forma y regresa a la tierra con otra. Ello podría conectarse con la relación de consustancialidad habida entre el varón acateco y el tigre/jaguar, cuyo planteamiento se ubica —aunque no se profundizó— en el primer capítulo, gracias al reconocimiento de un posible parentesco mítico con los personajes presentes en las pinturas de Ostotitlan.

Esta premisa nos habla de un circuito eco-cósmico de energía que, por cuestiones de tiempo y extensión de esta investigación, no han podido explorarse a cabalidad, pues pese a tener todas las interpretaciones teóricas disponibles para emprender tal tarea, se requiere hacer nuevas guías de entrevista y una estancia en campo más prolongada para poder abordar y plasmar tal cuestionamiento en un escrito nuevo.

Esto también abre una ventana a explorar otros aspectos, como son los conflictos y las alianzas establecidas con las entidades delineadas en la cosmopolítica acateca y cómo operan estas, no sólo en

Atsajtsilistle, sino durante todo el ciclo agrícola. Es decir, no sólo hace falta un registro etnográfico más completo y detallado sobre la identidad de las entidades geoclimáticas y las potencias pertenecientes al santoral católico inmiscuidas durante el ciclo agrícola, sino también explorar con mayor profundidad el sentido compuesto a través de la articulación de los tres colectivos de ejecutantes ceremoniales ya aludidos.

Entendemos que dichos colectivos representan la dinámica del complejo compuesto por los aires, el fuego/rayo, el trueno, la lluvia y el maíz. Un análisis concreto de las formas en que los tres colectivos se interrelacionan a nivel mítico y ritual, nos proveería de indicios para entender los conflictos y las alianzas dispuestos por ellos.

Al recurrir a la categoría género, también se produjo la duda sobre la entrega de tomoxóchitl y el lugar de las mujeres próximas a unirse en matrimonio con los combatientes, por lo que queda pendiente un estudio que explore este acto, reiterando que si bien se posee de las aproximaciones teóricas para tal proyecto, se carece de suficiente etnografía (así como de espacio en este trabajo) para una argumentación razonada.

De tal manera que, un trabajo a futuro no sólo requiere de ampliar el espectro de la investigación y retomar las hipótesis y cuestionamientos aquí abrevados, sino que debe partir de las interpretaciones históricas y etnológicas ampliamente documentadas y propias de los estudios sobre el área mesoamericana o de corte mesoamericanista.

Si bien estas perspectivas nutrieron ampliamente esta tesis, se retomaron como abordaje periférico para dotar de sentido y congruencia los agujeros incapaces de ser llenados ante la ausencia de respuestas etnográficas propias y donde la teoría antropológica carece de sentido por sí sola.

Al respecto, el planteamiento sobre el lugar que el mito de *Atsajtsilistle* ocupa dentro del paradigma gemelar en el área mesoamericana, merece mención especial. La geminación brinda claves para comprender la dinámica cosmológica de esta micro-región nahua compuesta por Zitlala y Acatlán, en

cuanto a que resuena afín al corpus de mitos registrados en el resto de las sociedades indígenas que componen La Montaña de Guerrero.

Un estudio de esta índole permitiría llevar a cabo comparaciones complejas entre narraciones míticas, fiestas y ritualidades de toda la mixteca-nahua-tlapaneca guerrerense, recopiladas mediante estancias en campo prolongadas, descripciones más detalladas, entrevistas recopiladas con base en un *rapport* mejor consolidado y el apoyo de las etnografías ya existentes.

Esto nos conduce a otra pregunta de investigación surgida durante el estudio, la cual tiene que ver con las razones por las cuales el jaguar cobra protagonismo en varias danzas habidas en otras regiones del área mesoamericana, concretamente en el resto de Guerrero, así como en el Estado de México, Oaxaca, Puebla, Morelos, Tabasco, Campeche y Chiapas, donde encuentra su fatal destino a manos de cazadores.

A diferencia de las ceremonias que toman lugar en Acatlán y en Zitlala, donde el tigre no es cazado por los tlacololeros, en las danzas de tlacololeros del resto de Guerrero sí se efectúa la cacería del tigre. En otras danzas distintas, como son las de tecuanes que ocurren en Puebla y Morelos, el destino del tigre es el mismo, mas lo que varía son los personajes que le dan muerte¹³⁶.

Por ejemplo, en el caso de las danzas de tlaminques y tecuantlaminques en los pueblos amuzgos de Guerrero, donde los cazadores del tigre son flechadores, mientras que en algunas danzas de tigres o tecuanes, los cazadores emplean escopetas. Este amplio complejo festivo que se halla presente desde la costa del pacífico hasta la costa del atlántico, posiciona al jaguar como protagonista y como núcleo de una profunda red de sentidos que no siempre son congruentes entre sí.

Una investigación más rigurosa y de larga duración podría no sólo dar cuenta del lugar que las cosmologías y concepciones locales asignan al jaguar de formas particulares y cambiantes, sino que puede contribuir a trazar una genealogía simbólica y ontológica sobre las concepciones

¹³⁶ Otro ejemplo es el de la Danza del Pochó que toma lugar en Tabasco durante el carnaval de Tenosique, donde los jaguares son muertos por los personajes denominados "cojoes" y revivido gracias a lo que se ha sugerido por algunos investigadores como una alianza entre los hombres "cojoes" y las mujeres "pochoveras". (vis. Rubio Jiménez, 2009)

mesoamericanas sobre el sacrificio (y el autosacrificio), a partir de la elucidación conceptual, tanto mítica, como ritual, de los sentidos dados a la cinegética, la depredación, el canibalismo y la sexualidad.

Finalmente, una última deriva de indagación futura buscaría abordar el cruce de las peleas con la elucidación de las relaciones de poder históricamente configuradas y el ejercicio de la violencia. Desde una óptica antropológica, surge la necesidad de resolver la cuestión sobre si batallas rituales como las peleas de tigres son violentas — más acá o más allá del sentido estructurado y estructurante que la tardo-modernidad colonial capital provee a la violencia, en cuanto que sistémica y sistematizada— y de serlo, cómo podríamos re-definir los campos de efectuación de la violencia sin caer en una actitud etnocéntrica y propia de una posición ubicada en un tiempo histórico del proceso civilizatorio occidentalizante (vis. Elias, 1992: 165).

Nos aproximamos a dicha inquietud en el último capítulo, donde se expuso el problema a través de la categoría “juego”. Sin dudas, una exploración más aguda sobre las distinciones de estas batallas y los juegos modernos podría orientarnos a entender la dimensión fenomenológica de la noción vernácula de la violencia, en los contextos rituales de sociedades tradicionales con proyectos de modernidades alternativas propios.

Entender la dimensión lúdica de la agresividad tanto en las batallas rituales que hoy todavía toman lugar en varias localidades de México, como a través de la institución cuasi deportiva de ciertas formas de combate (el *xhupa* porrazo zapoteco o el *najarapuami* rarámuri) o de la comparación de las tres variantes de peleas de tigres que se dan en Tixtla, Acatlán y Zitlala, basada en una etnografía más completa, nos facilitaría una conceptualización variable del cuerpo, de la corporeidad y de las praxologías motrices que configuran los combates en esta región de Guerrero.

Asimismo, considero que analizar la justa dimensión ética de los usos de la violencia desde el aspecto lúdico, puede aportar una problemática nueva de investigación sobre las peleas de tigres acatecas y zitlaltecas. En otras palabras, tales manifestaciones nos invitan a re-pensar la categoría violencia, en especial cuando se apertura la dicotomía cuidado-disciplina.

Ello deviene en la pregunta sobre si el sacrificio de los combatientes, el cual sabemos incluye ayunos, preparación física, esfuerzo, desgaste, dolor y en veces incluso culmina con la muerte, podríamos definirla en los términos de una ética del auto-cuidado, o bien de un *ethos* del disciplinamiento [cfr. Foucault, 1976 (1975): 132-224] a la usanza de la modernidad occidental, idea sobre la que se sustentan los deportes competitivos, las actividades bélicas y hasta la educación física impartida en las escuelas.

La elucidación de este tema es crucial para pensar las transformaciones del poder y la noción de procuración en clave vernácula, así como las negociaciones de sentido o las sujeciones a las que la paulatina introducción de la fase tardía de la modernidad capitalista, modifican el *ethos* de la sociedad acateca.

Dicho objetivo nos implica seguir complejizando con mayor evidencia etnográfica las nociones de *tekitl*, *wentle*, *chikawalistle* y *tekipanowa*, como etnoconceptos que nos ayudan no sólo a entender la configuración cosmopolítica de lo económico, lo económico y lo ecológico, sino también como el trabajo de Roger Magazine (2015) ha demostrado, la necesidad de reevaluar la teoría antropológica que se ha producido sobre los sistemas de cargos y por tanto, también sobre el poder.

Por esta razón, un trabajo futuro requerirá de revisar la forma en la que, en Acatlán, se configura lo que el mismo Magazine ha denominado “subjetividad activa” a la hora de pensar cómo la fiesta implica una acción interdependiente de co-participaciones. En este entendido, la propuesta de Magazine podría ayudarnos a dotar de profundidad etnográfica y teórica a: *a)* a la conceptualización de fiesta que aquí se ha ofrecido, en cuanto que gran dispositivo sinóptico condicionado por dispositivos festivos más pequeños; y *b)* a *Atsajtsilistle*, en cuanto que agenciamiento de *performances* heterogéneos.

Ello también nos apunta a la necesidad de una definición especializada y separada de la clase de violencia a la cual las sociedades de La Montaña de Guerrero se encuentran condicionadas en la actualidad, de la cual la acateca no es la excepción.

Ambas formas de comprender la violencia suponen grandes desafíos para la investigación antropológica; hoy encontramos algunos ejemplos de indagatorias que dan cuenta tanto de las condiciones de posibilidad de la violencia, como de las mediaciones *en y sobre* las concepciones y esquemas prácticos de los grupos humanos.

Este problema ha sido parcialmente abordado en esta tesis, mientras que una teorización más abundante ha sido realizada de forma externa e inédita. Incluso cuando reconocemos la necesidad de plantear las posibilidades reales de realizar estancias en campo con o sin enfoques sobre este tema, los contextos de violencia suponen retos a nuestra metodología y límites éticos, en orden de intentar salvaguardar nuestra integridad. Cualquier teorización y abordaje sobre este tema y cómo afecta a las sociedades indígenas, implica recurrir a la etnohistoria, a la historia político-económica de la región y a un entendimiento de las condiciones sistémicas de colonialidad, que la modernidad estatal-capitalista ha acarreado para ellas¹³⁷.

Dicho lo anterior, surgen múltiples formas de darle continuidad a este proyecto, algunas de ellas más ambiciosas que otras, sin dudas, pero todas como proyectos planteados a mediano y largo plazo, que responden a la necesidad de contestar preguntas legítimas, orientadas a ampliar y complejizar esta primera problematización.

¹³⁷ Un primer esfuerzo en esta dirección podría partir de continuar desde la crítica realizada por Anne W. Johnson (2013) a la discursividad innatista del guerrerense violento; así como adaptar a las realidades guerrerenses la teorización de Rita L. Segato (2016) sobre la “Segunda Realidad”, la cual se articula por una “segunda economía” de subsuelo o de capital masivo no declarado, en conjunto con la paraestatalización bélico-mafiosa del Estado en América Latina, cuya suma trágica se materializa en una pedagogía de la crueldad efectuada sobre los cuerpos no guerreros, tanto femeninos como feminizados.

BIBLIOGRAFÍA

A

- Abélès, M. 2008 (2002). “El campo y el subcampo”: Gassarian, C. et al. *De la etnografía a la antropología reflexiva: nuevas campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*: Buenos Aires: Ediciones del Sol: 43-52.
- Acuña Delgado, A. 2007. *La construcción cultural del cuerpo en la sociedad rarámuri de la Sierra Tarahumara*: Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Adler de Lomnitz, L. 1975. *Cómo sobreviven los marginados*: México: Siglo XXI.
- Agamben, G. 2011 (2009). “Desnudez”: *Desnudez*: Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora: 79-134.
- Aguilera Lara, J. 2014a. *El agua como dimensión ordenadora de la vida ritual y productiva en la comunidad nahua de Acatlán, Guerrero*: Tesis: Morelia: UNAM-ENES Morelia.
- Aguilera Lara, J. 2014b. “Relatos de agua. Narrativa oral de Acatlán, Guerrero”: *Revista de Literaturas Populares*: Morelia: UNAM-ENES Morelia: a. 14: n. 2: 289-311.
- Aguilera Lara, J. 2014c. “Relatos y rituales de agua en Acatlán, Guerrero”: *Revista de Literaturas Populares*: Morelia: UNAM-ENES Morelia: a. 14: n. 2: 412-427.
- Aguilera Lara, J. 2016. *Prácticas rituales y sacralización del paisaje. Un caso de estudio entre los nahuas de Acatlán, Guerrero*: Tesis: México: UNAM-CIGA.
- Alcoff, L. 2002 (1988). “Feminismo cultural versus post-estructuralismo: la crisis de la identidad en la teoría feminista”: *Debats*: Valencia: n. 76: 18-39.
- Aldis, O. 1975. *Play fighting*: Academic Press: New York.
- Alfaro González, G. 1998. *Evangelización y contraevangelización agustina en La Montaña de Guerrero*: Tesis: México: UNAM-FFyL.
- Álvarez Urbajtel, A. 1988. *Cambio y resistencia cultural en Zitlala, Guerrero*: Tesis: México: ENAH.
- Amorós, C. 1992. “Notas para una teoría nominalista del patriarcado”: *Asparkía, investigación feminista*: Castellón de la Plana, España: Universitat Jaume I-Instituto Universitario de Estudios Feministas y de Género “Purificación Escibano”: n. 1: 41-58.

- Appadurai, A. 1981. “gastro-politics in Hindu South Asia”: *American Ethnologist*: American Anthropological Association: v. 8: n. 3: 494-511.
- Århem, K. 2001. “Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema”: *Revista Colombiana de Antropología*: Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia: v. 37: dic-ene: 268-288.
- Aristóteles. 2001. *Ética a Nicomaco*: Madrid: Alianza.
- Armelagos, G. 2003. “Cultura y contacto: el choque de dos cocinas mundiales”: Long, J. (coord.): *Conquista y comida: consecuencias del encuentro de dos mundos*: México: UNAM: 105-129.

B

- Báez-Jorge, F. 2000. “Kauymáli y las vaginas dentadas: (Aproximación a la mitología huichol desde la perspectiva de un héroe civilizatorio)”: Navarrete, F. y Olivier, G. (dirs.): *El héroe entre el mito y la historia*: México: UNAM-IIH/CEMCA: 265-284.
- Báez-Jorge, F. 2011. *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*: Xalapa: UV.
- Balandier, G. 1994 (1992). *El poder en escenas*: Barcelona: Paidós.
- Barfield, T. (ed.). 2000 (1998): *Diccionario de antropología*: México: Siglo XXI.
- Barrera, A. y Villela, S. 1996. “La batalla de los santos: relecturas del discurso católico entre los nahuas de la Montaña de Guerrero”: *The Journal of Intercultural Studies*: Japón: Universidad Kansai Gaidai: Extra Series n. 3: Mexican Anthropological Studies: n.1:115-121.
- Barrón Machado, I.L. 2013. *Imágenes alrededor del ritual de la lluvia y el jaguar en Chilapa y Zitlala, Guerrero*: tesina: México: UNAM.
- Bartolomé, M.A. 2003. “En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural”: *Revista de Antropología Social*: Madrid: Universidad Complutense: n. 12: 199-222.
- Baudez, C.F. 2011. “Batallas rituales en Mesoamérica. Parte 1”: *Arqueología Mexicana*: México: Raíces: v.19: n. 112: 20-29.
- Baudez, C.F. 2012. “Batallas rituales en Mesoamérica. Parte 2”: *Arqueología Mexicana*: México: Raíces: v. 19: n. 113: 18-29.

- Baudez, C.F. 2013. *El dolor redentor. El autosacrificio prehispánico*: Mérida: UNAM.
- Beaucage, P. 2009. *Corps, cosmos et environnement chez les nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Une aventure en anthropologie*: Québec: Lux/Humanités.
- Beckel, A.L. 1991. “Wrestling play in adult river otters, *Lutra Canadensis*”: *Journal of Mammalogy*: American Society of Mammalogists/Oxford University Press: v. 72: n. 2: 386–390
- Begon, M., Harper, J.L. y Townsend, C.R. 1995 (1986). *Ecología. Individuos, poblaciones y comunidades*: Barcelona: Omega.
- Beissel, A. 1996. *Beware the Tiger: The commercialization of Tiger Mask production in Mexico*: Tesis: Columbia Británica: Simon Fraser University.
- Belting, H. 2007 (2002). *Antropología de la imagen*: Buenos Aires: Katz.
- Beorlegui, C. 2016. *Antropología filosófica. Dimensiones de la realidad humana*: Bilbao: Universidad de Deusto.
- Bird-David, N. 1992. “Beyond 'The Hunting and Gathering Mode of Subsistence': Culture-Sensitive Observations on the Nayaka and Other Modern Hunter-Gatherers”: *Man*: Reino Unido: Royal Anthropological Institute: v. 27: n. 1: 19-44.
- Bloch, M. 1992. *Prey into Hunter. The politics of religious experience*: Cambridge: Cambridge University Press.
- Blumenberg, H. 2003 (1979). *Trabajo sobre el mito*: Barcelona: Paidós.
- Boege, E. 2008. *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*: México: INAH/CDI.
- Bourdieu, P. 1997 (1994). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*: Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. 1998 (1980). *El sentido práctico*: Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. 2000a (1998). *La dominación masculina*: Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. 2000b. “Las formas del capital: capital económico, capital cultural y capital social”: *Poder, derecho y clases sociales*: Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer: 131-164.
- Bourdieu, P. 2006 (1979). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*: Madrid: Taurus.
- Bressani, R. 1995. “La nixtamalización del maíz”: Boucher, F., y Muchnik, J. (eds.): *Agroindustria rural, recursos técnicos y alimentación*: San José de Costa Rica: CIRAD/CIID/IICA: n. 1: junio: 64-82.

- Broda, J. 1982. "La fiesta azteca del fuego nuevo y el culto de las Pléyades": *Lateinamerika Studien*: Munich: Universität Erlangen-Nürnberg/Wilhelm Fink Verlag: v. 10: 129-157.
- Broda, J. 1995. "Arqueoastronomía y desarrollo de las ciencias en el México Prehispánico": Moreno Corral, M.A. (ed.): *Historia de la Astronomía en México* [en línea]: México: FCE: 65-102: consultado el 2 de diciembre de 2019: http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/ciencia/volumen1/ciencia2/04/html/sec_5.html
- Brotherston, G. 1992. *Book of the fourth world. Reading the Native Americas through their Literature*: Cambridge: Cambridge University Press.
- Brylak, A. 2011. "Rivalidad y ritual: Agon en la religión nahua": Mikulska Dąbrowska, K. y Contel, J. (eds.): *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*: Encuentros: Varsovia: Universidad de Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos/Université de Toulouse, Institut de Recherches Intersites Études Culturelles: v. 5: 121-145.
- Bueno Bravo, I. 2009. "El sacrificio gladiatorio y su vinculación con la guerra en la sociedad mexicana": *Revista Gladius*: Madrid: CSIC: v. 29: 185-204.
- Burkhart, L. M. 1992. "Mujeres mexicas en "el frente" del hogar: trabajo doméstico y religión en el México azteca": *Mesoamérica*: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica: Guatemala: v. 13: n.2 3: 23-54.
- Butler, J. 2007 (1990). *El género en disputa*: Barcelona: Paidós.

C

- Cafazzo, S., Marshall-Pescini, S., Essler, J., Virányi, Z., Kotrschal, K., Range, F. 2018. "In wolves, play behaviour reflects the partners' affiliative and dominance relationship": *Animal Behaviour*: Association for the Study of Animal Behaviour/Animal Behavior Society: v. 141: 137-150.
- Caillois, R. 1958. *Teoría de los juegos*: Barcelona: Seix Barral.
- Caillois, R. 1986 (1976). *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*: México: FCE.
- Calles, R. 1994. "Atltatzilistli. Las ceremonias de petición de agua en Acatlán de Álvarez, Guerrero": Matías, M. (comp.): *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (Siglos XVI-XX)*: México: CIESAS: 99-107.

- Caro, T.M. 1981. "Sex differences in the termination of social play in cats": *Animal Behaviour: Association for the Study of Animal Behaviour/Animal Behavior Society*: v. 29 n. 1: :271–279
- Caso, A. 1960. *Sociología*: México: Libreros Mexicanos Unidos.
- Caso, A. y Bernal, I. 1952. *Urnas de Oaxaca*: México: INAH.
- Chamoux, M.N. 1986. *The Conception Of Work And Labor In Contemporary Nahuatl-speaking Communities In The Sierra De Puebla*: American Anthropologist Association - 85th Annual meetings: Dec: Philadelphia.
- Chamoux, M.N. 2005. "Parentesco, residencia y casas entre los nahuas de Huachinango, Puebla": Robichaux, D. (comp.): *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*: México: UIA.
- Chamoux, M. N. 2011. "Persona, animacidad, fuerza": Pitrou, P., Valverde, M. del C., Neurath, J. (coords.): *La noción de vida en Mesoamérica*: México: UNAM-IIFIL/CEMCA/Embajada de Francia: 155-180.
- Chamoux, M.N. 2016. "Los lugares de la oscuridad: epistemología náhuatl de los procesos vitales y modelos técnicos": *Revista de Antropología*: Sao Paulo: USP: v. 59: n. 1: 33-71.
- Chinchilla Mazariegos, O. 2011. *Imágenes de la mitología maya*: Guatemala: Museo Popol-Vuh/Universidad Francisco Marroquín.
- Clastres, P. 1978 (1974). *La sociedad contra el Estado*: Caracas: Monte Ávila Editores.
- Coe, M.D. 1989. "The Hero Twins: Myth and Image": Kerr, J. (comp.): *The Maya Vase Book: A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*: Nueva York: Kerr Associates: 161-184.
- Colombres, A. 2014 (2005). *Teoría transcultural de la arte. Hacia un pensamiento visual independiente*: México: CONACULTA.
- Connell, R.W. 2003 (1995). *Masculinidades*: México: UNAM-PUEG.
- Cordry, D. 1980. *Mexican Masks*: Austin: University of Texas Press.
- Cortés Palma, O. 2015. *Danza de los tecuanes*: Cuernavaca: SECULTA Morelos.
- Cortés Palma, O. 2018. *Tecuanes, tlacololeros, lobitos y tlaminques. La danza-parodia del jaguar en México*: Axochiapan, Morelos: Quadrivium.
- Cortina, L. 2019. "Españolismos en náhuatl" (Ensayo sin publicar): s/f [en línea]: consultado el 2 de enero de 2020: <https://www.academia.edu/38176611/Filolog%C3%ADa>

- Couto Arenas, G. F. Y. Pérez Couto, G. 2012. *Tecnología y confección de vestido I*: México: ECA.
- Covarrubias, M. 1961. *El águila, el jaguar y la serpiente, arte indígena americano*: México: UNAM.
- Craveri, M. 2012. *El lenguaje del mito: voces, formas y estructura del Popol Vuh*: México: UNAM-IIFL: Cuadernos del Centro de Estudios Mayas: n. 37.
- Csordas, T.J. 1999. "Embodiment and Cultural Phenomenology": Weiss, G. y Haber, H. (eds.): *Perspectives on Embodiment*: Nueva York: Routledge: 143-162.
- Csordas, T.J. 2000 (1999). "The Body's Career in Anthropology": Moore, H.L. (ed.): *Anthropological Theory Today*: Polity Press: 172-205.
- Csordas, T.J. 2003. "Introduction: the body as representation and being-in-the-world": Csordas, T. (ed.): *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*: Reino Unido: Cambridge University Press: 1-26.

D

- D'Ors Führer, C. 1987. "Quetzalcóatl y Coatlicue": *Cuadernos Hispanoamericanos*: Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana: n. 449: 7-28.
- Da Matta, R. 2002 (1979). *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*: México: FCE.
- Davidson, B. 1974. *Africa in History*: Nueva York: Collier Books.
- De Garine, I. 2016 (2010). "De la antropología de la alimentación como herramienta de conocimiento": Ávila, R. (comp.): *Antropología de la alimentación. Textos escogidos de Igor de Garine*: Guadalajara: UdG: 71-88.
- De Keijzer, B. y Rodríguez, G. 2007. "Hombres rurales: nueva generación en un mundo cambiante": Amacháustegui, A. y Szasz, I. (coord.): *Sucede que me canso de ser hombre: relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*: México: COLMEX: 241-274.
- De la Cadena, M. 2010. "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'": *Cultural Anthropology*: Massachussets: American Anthropological Association: v. 25: n. 2: 334-370.
- De la Fuente, J. 1944. "Cooperación indígena y cooperativismo moderno": *El Trimestre*

Económico: México: FCE: v. 10: n. 40: t. 4: ene-mar: 749-765.

- De la Torre, E. 2013. “Época colonial. Siglos XVI y XVII”: León-Portilla, M. (ed.): *Historia documental de México I*: México: UNAM-IIH: 455-644.
- De la Garza Camino, M. 1997. “El perro como símbolo religioso entre los mayas y los nahuas”: *Estudios de Cultura Náhuatl*: México: UNAM-IIH: n. 27: 111- 133.
- De Lauretis, T. 1996 (1987). "La tecnología del género": *Mora*: n. 2: nov.: 6-34
- Dehouve, D. 2007. *La Ofrenda Sacrificial entre los Tlapanecos de Guerrero*: México: UAGro/CEMCA/Plaza y Valdés.
- Dehouve, D. 2008a. “La última fiesta de carnaval en Xalpatláhuac”: García Leyva, J. y Martínez Rescalvo, M. (coords.): *Cultura y sociedad del municipio de Xalpatláhuac*: México: UAGro: 103-125.
- Dehouve, D. 2008b. “El venado, el maíz y el sacrificio”: Cuadernos de Etnología 4: *Diario de Campo*: n. 98: México: INAH.
- Dehouve, D. 2009. “Nuevas perspectivas sobre un modo de expresar los conceptos en náhuatl: la metáfora corporal”: Simposio *Representaciones, conceptos y prácticas en un mundo globalizado; cambios y continuidades entre los nahuas de México*: 53° Congreso Internacional de Americanistas. “Los pueblos americanos: cambios y continuidades. La construcción de lo propio en un mundo globalizado”: México.
- Dehouve, D. 2013. “El depósito ritual: un ritual figurativo”: Broda, J. (ed.): “*Convocar a los dioses*”: *ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*: México: Instituto Veracruzano de Cultura.
- Dehouve, D. 2015. “El especialista ritual tlapaneco: poder y fuerza”: Gallardo Arias, P. & Lartigue, F. (coords.): *El poder del saber: especialistas rituales de México y Guatemala*: México: UNAM-IIH: 135-154.
- Dehouve, D. 2016. “El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de personificación”: *Nuevo mundo, mundos nuevos* [en línea]: Coloquios: consultado el 2 de septiembre de 2016: URL: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/69305>
- Deleuze, G. y Parnet, C. 1980 (1977). *Diálogos*: Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. 1990 (1986). “¿Qué es un dispositivo?”: AA.VV.: *Michel Foucault, filósofo*: Barcelona: Gedisa.

- Deleuze, G. y Guattari, F. 1995 (1972). *El anti-Edipo*: Barcelona: Paidós.
- Delgado Viveros, D. 2009. “La petición de lluvia en la región Centro-Montaña y su importancia en la conservación de los recursos naturales”: *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero*: México-Chilpancingo: UNAM-PUMNM/Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado de Guerrero: t. 1: 136-140.
- Déotte, J.L. 2013 (2001). *La época de los aparatos*: Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Descola, P. 2001 (1996). “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”: Descola, P. y Pálsson, G. (coords.): *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*: México: Siglo XXI: 101-123.
- Descola, P. 2006. “Beyond nature and culture”: *Proceedings of the British Academy*: Radcliffe Brown lecture in Social Anthropology: Reino Unido: Oxford University Press: v. 139: 2005 Lectures: 137-155.
- Descola, P. 2012 (2005). *Más allá de naturaleza y cultura*: Madrid: Amorrortu.
- Descola, P. 2013 (2005) . *Beyond Nature and Culture*: Chicago: The University of Chicago Press.
- Díaz Cruz, R. 1998. *Archipiélago de rituales: Teorías antropológicas del ritual*: Barcelona: Anthropos/UAM-I.
- Díaz Cruz, R. 2008. “La celebración de la contingencia y la forma. Sobre la antropología de la performance”: *Nueva Antropología, Revista de Ciencias Sociales*: México: UNAM-III/INAH: n. 69: 33-58.
- Díaz Vázquez, R. 2003. *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre*: México: Conaculta.
- Díaz Vázquez, R. 2014. *Una luz en la Montaña. Producción de velas e identidad cultural entre los Nahuas de Guerrero*: México: UAGRO-Conaculta.
- Díaz Vázquez, R. 2015. “Migración, cohesión social e identidad étnica entre los nahuas de Acatlán, Guerrero, en la Ciudad de México”: *Rutas de Campo*: México: INAH-CNA: n.6: 52-55.
- Díaz Vázquez, R. y Díaz Vázquez, M. 2016. “El impacto de la violencia en la vida cotidiana de los pueblos náhuas del estado de Guerrero, México”: *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*: jul-dic: v.13: n. 2: 39-55.

- Diez, C. y Yaschine, T. 1995. “Los cohuixca-Tlapaneca”: *Dimensión Antropológica*: México: INAH: sep-dic: v. 5: 39-57.
- Douglas, M. 1972. “Deciphering a meal”: *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*: American Academy of Arts & Sciences: v. 101: n. 1: 61-81.
- Douglas, M. 1982. “Food as a system of communication”: *In the Active Voice*: Nueva York: Routledge: 82-124.
- Duchesne Winter, J. 2015. “Contribución del pensamiento amerindio a una cosmopolítica americana”: *Cuadernos de Literatura*: Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana: v. 19: n. 38: 269-278.
- Durkheim, E. 1982 (1912). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en australia*: Madrid: Akal.
- Durkheim, E. 1993 (1972). *Escritos selectos*: Buenos Aires: Nueva Visión.
- Durston, J. 2002. *El capital social campesino en la gestión del desarrollo rural. Díadas, equipos, puentes y escaleras*: Santiago de Chile: Naciones Unidas/CEPAL.
- Dütting, D. 1979. “Sustina Gracia. An Inquiry into the Farmer's Almanacs of the Codex Dresden”: *INDIANA*: Berlín: Instituto Ibero-Americano: v. 5: 145-170.

E

- Ek, J. 1972. “The Jaguar Hunters”: *Estudios de Cultura Náhuatl*: México: UNAM-IIH: n.10: 337-347
- Elias, N. 1992 (1986). “La génesis del deporte como problema sociológico”: Elias, N. y Dunning, E.: *Deporte y ocio en el proceso de civilización*: México: FCE: 157-184.
- “Entrevista a Raúl Zibechi”: 2016: *Revista Ecos del Sur* [en línea]: Chile: n.5: 17-19: consultado el 18 de diciembre de 2018: https://issuu.com/pevloslagos/docs/ecos_del_sur_volumen_v_a_o_2016
- Escobar, T. y Amoroso, S. 2019. “El giro humanista del sistema de la moda”: *Cuadernos del Centro de Estudios de Diseño y Comunicación*: Universidad de Palermo: n. 76: a. 20: 119-132.
- Esparza, I. F. 2007. *Nahuas de La Montaña*: México: CDI.
- Espinosa Julián, J. 2014. *El jaguar. Entre lo ritual y lo cotidiano*: México: Eón.

F

- Fagen, R. 1981. *Animal play behavior*: Nueva York: Oxford University Press.
- Fausto, C. 2001. *Inimigos Fiéis: História, guerra e xamanismo na Amazônia*: São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Federici, S. 2010 (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*: Madrid: Traficantes de sueños.
- Feliciano Velázquez, P. 1986 (1931): “Nican Mopohua. La narración más antigua de las apariciones guadalupanas, escrita en náhuatl y traducida al español”: *Social Compass*: v. 33: n-1: 47-55.
- Ferrater Mora, J. 1965. *Diccionario de Filosofía*: t. 1: Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Fischler, C. 1995 (1990). *El (h)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*: Barcelona: Anagrama.
- Florescano, E. 2016. *¿Cómo se hace un Dios? Creación y recreación de los dioses en Mesoamérica*: México: Taurus-Penguin Random House.
- Flügel, J. C. 2015 (1930). *Psicología del vestido*: Tenerife: Melusina.
- Foster, G. M. 1961, “The dyadic contract: a model for the social structure of a Mexican peasant village”: *American Anthropologist*: American Anthropological Association: Arlington, Virginia: v. 63: n. 6: 1173-1192.
- Foster, G. M. 1972. *Tzintzuntzan: los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*: México: FCE.
- Foucault, M. 1976 (1975). “Disciplina”: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*: Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. 1994 (1977). “Le jeu de Michel Foucault”: *Dits et écrits, 1954-1988*: v. III (1976-1979): París: Gallimard.
- Foucault, M. 2003 (1969). “¿Qué es un autor?”: Araujo, N. y Delgado, T. (comps.): *Textos de teorías y crítica literarias (del formalismo a los estudios poscoloniales)*: México-La Habana: UAM-I/Universidad de La Habana.
- Foucault, M. 2004 (1971). *El orden del discurso*: Buenos Aires: Tusquets.
- Foucault, M. 2012 (1994). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*: Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fujigaki Lares, J. A. 2015. *La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las*

máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y los mexicas: Tesis: México: UNAM.

- Furst, P. 1968. “The Olmec Were-Jaguar Motif”: Benson, E. (ed.): *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*: Washington D.C.: Trustees for Harvard University: 143 – 175.

G

- García Alcalá, M. Y. 2012. *El paseo del pendón de Guerrero. Historia viva de una tradición*: Tesis: México: ENAH.
- Gargallo Celentani, F. 2014. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*: México: Corte y Confección.
- Geertz, C. 2003 (1973). *La interpretación de las culturas*: Barcelona: Gedisa.
- Gell, A. 1996. *The Anthropology of time*: Oxford: Berg.
- Gellner, E. 1998 (1987). *Cultura, identidad y política*: Barcelona: Gedisa.
- Gil Calvo, E. 1991. *Estado de Fiesta. Feria, foro, corte y circo*: Madrid: Espasa-Calpe.
- Giles, H., Bourhis, R., Trudgill, P. y Lewis, A. 1974, “The imposed norm hypothesis: a validation”: *The Quarterly Journal of Speech*: The National Communication Association: Washington DC: v. 60: n. 4: 405-410.
- Giménez, G. 2005. “Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural”: *Trayectorias*: Monterrey: UANL: ene-abr: v. 6: n. 17: 8-24.
- Gluckman, M. 2003 (1940). “Análisis de una situación social en Zululandia moderna”: *Bricolage. Revista de Estudiantes de Antropología Social y Geografía Humana*: México: UAM-I: a. 1: No. 1: 34-49.
- Gluckman, M. 2009 (1955). *Costumbre y conflicto en África*: Lima: Fondo Editorial Universidad de Ciencias y Humanidades.
- Godelier, M. 1986 (1982). *La producción de grandes hombres: poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*: Madrid: Akal.
- Godelier, M. 1989 (1984). “Ecosistemas y sistemas sociales”: *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*: Madrid: Taurus: 45-94.

- Godelier, M. 2004 (1978). “Poder y lenguaje. Reflexiones sobre los paradigmas y paradojas de la legitimidad de las relaciones de dominación y opresión”: Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V.: *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*: Buenos Aires: Antropofagia: 110-114.
- Goffman, E. 1970 (1967). *Ritual de la interacción*: Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Goldstein, D. M. 2014. “Qualitative Research in Dangerous Places: Becoming an “Ethnographer” of Violence and Personal Safety”: *DSD Working Papers on Research Security*: Nueva York: Social Science Research Council: n.1
- Gómez Arzapalo Dorantes, R. 2012. “El ritual y la fiesta de la cruz en Acatlán, Guerrero”: *Elementos*: Puebla: BUAP: n. 86: v. 19: 33-40.
- Gómez Arzapalo Dorantes, R. 2018. “Notas básicas para considerar en la reflexión interdisciplinar sobre la religiosidad popular como problema”: *Diez años de reflexión sobre la Religiosidad Popular desde la antropología y la filosofía. Selección de textos I (Parte teórica)*: México: Senda Libre: t.1: 39-70.
- Gómez Avendaño, E. 2007. “El mito de petición de lluvias en Zitlala”: *Oxtotitlán*: Chilpancingo: UAGro: n.1: 17-27.
- Gómez de León, C. 1998. *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*: México: FCE.
- González Gómez, O. 2016. “Identidades sexogenéricas, cosmovisión y comunalidad en la «Danza de las Mascaritas» de Santa María Huazolotitlán, Oaxaca, México”: *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*: Córdoba: Grupo de Filosofía Latinoamericana-UNC: v. 5: n. 10: 209-233.
- González Jara, A. 1971. “La posicionalidad excéntrica del hombre. En torno a la antropología de Helmuth Plessner”: *Anuario filosófico*: Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra: v. 4: 117-181.
- González Pérez, D. 2019. *Llover en la Sierra. Ritualidad y cosmovisión en torno al rayo entre los zapotecos del sur de Oaxaca*: México: UNAM.
- González Torres, Y. 2008. “Etnografía del maíz: variedades, tipos de suelo y rituales en treinta monografías”: Medina, A. y Ochoa, A. (dirs.): *Etnografía de los confines: Andanzas de*

Anne Chapman [en línea]: Mexico: CEMCA: consultado el 3 de marzo de 2017: <http://books.openedition.org/cemca/1880>

- González Villalobos, S. (recop.). 2005. *Danzas y bailes tradicionales del estado de Guerrero*: México: CONACULTA.
- Good Eshelman, C. 2001. “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de guerrero”: Broda, J. y Báez-Jorge, F. (coords.): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*: México: CONACULTA/FCE: 239-297.
- Good Eshelman, C. 2005. “Ejes conceptuales entre los náhuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano”: *Estudios de Cultura Náhuatl*: UNAM-IIIH: México: v. 36: 87-113.
- Good Eshelman, C. 2008. “Economía y cultura: enfoques teóricos y etnográficos sobre la reciprocidad”: Medina, A. y Ochoa, A. (dirs.): *Etnografía de los confines: Andanzas de Anne Chapman*: Mexico: CEMCA: 81-98.
- Good Eshelman, C. 2013. “Usos de la comida ritual entre nahuas de Guerrero”: Hémond, A. y Trejo Barrientos, L.: *De l’âtre à l’autel : Nourritures rituelles amérindiennes (Mexique, Guatemala)* [en línea]: París: Les Cahiers ALHIM: n. 25: consultado el 15 de noviembre de 2018: <http://journals.openedition.org/alhim/4540>
- Graulich, M. 1999. *Fiestas de los pueblos indígenas. Las fiestas de las veintenas, Ritos Aztecas*: México: INI.
- Greene, M. 1966. “El concepto de posicionalidad. Introducción a la filosofía de Helmuth Plessner”: *Convivium. Revista de filosofía*: Barcelona: Universitat de Barcelona: n. 22: 39-61.
- Grove, David. 1969. “Olmec cave paintings: discovery from Guerrero, Mexico”: *Science*: n. 164: 421–423.
- Grove, D. 1970a. “The Olmec Paintings of Oxtotitlan Cave, Guerrero, Mexico”: *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*: Washington, D.C.: Dumbarton Oaks: Trustees for Harvard University: n. 6.
- Grove, D. 1970b. “Los Murales de la Cueva de Oxtotitlán, Acatlán, Guerrero”: *Informe Sobre las Investigaciones Arqueológicas en Chilapa, Guerrero, Noviembre de 1968*: México: INAH.
- Guattari, F. y Rolnik, S. 2006 (2005). *Micropolíticas. Cartografía do desejo*: Petrópolis: Vozes.

- Guattari, F. 2012 (1989). *Las tres ecologías*: México: 2.0.1.2. Editorial/Radio Pirata Ediciones.
- Guerrero Arias, P. 2010. *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde Abya-Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser*: Quito:Ediciones Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana.
- Gutiérrez, G. y Pye, M. 2016. “Los Gobernadores de Techán, Guerrero. Anatomía de una cueva del Preclásico medio en Guerrero”: *Arqueología Mexicana*: México: Raíces: v. 24: n. 142: 76-83.
- Gutmann, M.C. 2006. *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*: Berkeley: UC Press.
- Guzmán Argáez, P. del C. y Servín Hernández, B. E. 2005. *Estudio y proyecto de exposición sobre la sexualidad y el erotismo dentro del imaginario artístico del México prehispánico*: Tesis: México: UDLAP.

H

- Halberstam, J. 2008. *Masculinidad femenina*: Barcelona-Madrid: EGALES.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. 1994 (1983). *Etnografía. Métodos de investigación*: Barcelona: Paidós.
- Harris, M. 1992 (1974). “Porcofilia y porcofobia”: *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*: Buenos Aires: Alianza: 37-58.
- Harvey, D. 2004. “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión”: *Socialist Register*: Buenos Aires: CLACSO: 100-129.
- Hemming, J. 2000 (1982). *La conquista de los incas*: México: FCE.
- Hémond, A. y Goloubinoff, M. 1997. “El ‘Via Crucis del agua’: Clima, calendario agrícola y religioso”: Lammel, A., Goloubinoff, M. y Katz, E. (eds.): *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*: Quito: Ediciones Abya-Yala: t. 1: 237-274.
- Hémond, A. y Goloubinoff, M. 2008 (1997). “El ‘Via Crucis del agua’: Clima, calendario agrícola y religioso”: Lammel, A., Goloubinoff, M. y Katz, E. (dirs.): *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*: México: CEMCA-CIESAS-IRD: 133-169.
- Héritier-Augé, F. 1991 (1984). “La sangre de los guerreros y la sangre de las mujeres”: *Alteridades*: México: UAM-I: n.1: v. 2: 92-102.

- Hérítier, F. 1996. *Masculino/Femenino I. El pensamiento de la diferencia*: Barcelona: Ariel.
- Hérítier, F. 2007 (2002). *Masculino/Femenino II: Disolver la jerarquía*: México: FCE.
- Hernández Hernández, E. 1998. “La acomodación fonética de los nahuatlismos al español”: *Nueva Revista de Filología Hispánica*: México: COLMEX: t. 46: n.1: 1-21.
- Hernández Jaimes, J. 1998. *El cacicazgo de los Moctezuma y la comunidad indígena en la alcaldía mayor de Chilapa durante la colonia*: Tesis: México: UNAM-FFyL.
- Heyden, D. 1989. “Tezcatlipoca en el mundo náhuatl”: *Estudios de Cultura Náhuatl*: México: UNAM-IIH: n. 19: 83-93.
- Heyden, D. 2001. “El cuerpo del dios: el maíz”: González Torres, Y. (coord.): *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*: México: CONACULTA/INAH/Plaza y Valdés: 19-38.
- Hjorth Boisen, S.V. 2018. “Evaluación y reducción de riesgo en el trabajo de campo”: *Alteridades*: México: UAM-I: n. 56: v. 28: 73-84.
- Holbraad, M. 2014. "Tres provocaciones ontológicas": *Ankulegi. Revista de Antropología Social*: Asociación Vasca de Antropología Ankulegi: Donostia: n.18: 127-139.
- Horcasitas, F. 1980. “La Danza de los Tecuanes”: *Estudios de Cultura Náhuatl*: UNAM-IIH: n. 14: 239-286.
- Horcasitas, F. 2004. *Teatro náhuatl*: v.1: México: UNAM.
- Hulkrantz, A. 1979. *The religions of the American Indians*: Berkeley: UC Press.
- Husserl, E. 1997 (1952). *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Ideas II. México: UNAM: L. 2.

I

- Illich, I. 2006 (1985). *La convivencialidad: Obras reunidas*: México: FCE: v. 1: 369-532.
- Illich, I. 2008 (1990). *El género vernáculo: Obras reunidas*: México: FCE: v. 2: 181-336.
- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*: Londres-Nueva York: Routledge.
- Ingold, T. 2005. “Epilogue: Towards a Politics of Dwelling”: *Conservation and Society*: Ashoka Trust for Research in Ecology and the Environment: Bangalore: v. 3: n. 2: 501–508.
- Ingold, T. 2013. *Making. Anthropology, archaeology, art and architecture*: London: Routledge.

- Ingold, T. 2015 (2011). *Estar vivo. Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*: Petrópolis: Vozes.
- Iwaniszewski, S. 1992. “Los cerros que envían las lluvias y la delimitación del territorio: la sobrevivencia de una cosmovisión prehispánica en Petlacala, Guerrero, México”: *América Latina. Local y regional (Memorias del II Simposio Internacional de la Universidad de Varsovia sobre América Latina)*: Polonia: Universidad de Varsovia: 183-187.

J

- Jiménez, S. (recop.). 2013. *Atzatzilistli (Petición de Lluvias)*: Zitlala: s/e.
- Jiménez Madariaga, C. 2006. “Rituales festivos religiosos: hacia una definición y caracterización de las romerías”: *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*: Eusko Ikaskuntza - Sociedad de Estudios Vascos: Donostia: n. 28: 85-103.
- Johansson Keraudren., P. 2016. “Vejez, muerte y renacer de Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl”: *Arqueología Mexicana*: México: Raíces: v. 24: n. 139: 16-25.
- Johnson, A.W. 2013. “Cartografías de miedo y memorias peligrosas en el Guerrero bronco”: Romano, R., Pérez-Taylor, R. y Jiménez, R. (eds.): *Violencia, poder, imaginarios e incertidumbre*: México: UATLAX/CIISDR/ALTRES/Costa-Amic: 135-157.
- Johnson, A.W. 2015a. “De raíces y rizomas: el devenir del performance”: *Diario De Campo*: México: INAH: n. 6-7: 8-14.
- Johnson, A.W. 2015b. “Máscaras, memoria histórica y magia del Estado”: *Dimensión Antropológica*: México: INAH: a. 22: v. 63: 71-98.
- Joralemon, P.D. 1996. “In Search of the Olmec Cosmos: Reconstructing the World View of Mexico’s First Civilization”: *Olmec Art of Ancient Mexico*: National Gallery of Art: Washington: 51-59.

K

- Karttunen, F. 1992. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*: Norman: University of Oklahoma Press.
- Katz, E. 2005. “Las hormigas, el maíz y la lluvia”: *Anales de Antropología*: México: UNAM-IIA: v. 39: n. 2: 215-229.

- Kühne, H. 1967. “El Jaguar en el mito de los héroes mellizos (sol y luna) Tribu Amuesha (Perú oriental)”: *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*: Buenos Aires: UBA-ICA: v.10: n. 1-2: 311-318.
- Kyle, C. 2008. *Feeding Chilapa: the birth, life and death of a Mexican region*: Norman: University of Oklahoma Press.

L

- Ladrón de Guevara, S. D. 1990. “El símbolo de la mano en Mesoamérica”: *Revista La Palabra y el Hombre*: Xalapa: Universidad Veracruzana: ene-mar: n. 73: 33-62.
- Lagarde, M. 2005. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*: México: UNAM.
- Lagardera Otero, F. y Lavega Burgués, P. 2003. *Introducción a la praxiología motriz*: Barcelona: Paidotribo
- Lamberti, M. 2014. *Cosmopolítica y territorialidad. Las estrategias de construcción, apropiación y control de territorio de los opositores a la minería en Wirikuta*: Ciudad de México: s/e: I Congreso Latinoamericano de Estudiantes de Posgrado en Ciencias Sociales.
- Latour, B. 2008 (2005). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*: Buenos Aires: Manantial.
- Latour, B. 2015 (2004). “¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck”: Feuerhake, E. (trad.): *Pleyades, Revista chilena de filosofía política*: Santiago de Chile: Centro de Análisis e Investigación Política: n. 14: 43-39.
- Leach, E. 1971. *Rethinking Anthropology*: University of London: The Athlone Press.
- Lechuga, R. 1991. *Máscaras tradicionales de México*: Mexico: Banobras.
- León, I. 2010. *El náhuatl de Acatlán. Un diseño para su enseñanza como segunda lengua*: Tesis: México: UPN.
- Leonides Luna, I. T. 2015. *El Maquequesquiya función, relación y continuidad con el ciclo agrícola. Ritualidad y sentimientos en los hombres jaguar*: Tesis: México: ENAH.
- Leonides Luna, I.T. 2018. “Los que se fueron para quedarse” *Migración, ciclo ritual y persona entre los nahuas de Acatlán-Guerrero*: Tesis: México: ENAH.

- Lemley, H.V. 1949. “Three Tlapaneco Stories from Tlacoapa, Guerrero”: *Tlalocan*: México: UNAM-IIFL: v. III: n. 1: 76-81.
- Lerner, G. 1990 (1986). *La creación del patriarcado*: Barcelona: Crítica.
- Lévi-Strauss, C. 1964 (1962). *El pensamiento salvaje*: México: FCE.
- Lévi-Strauss, C. 1969 (1949). *Las estructuras elementales del parentesco*: Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. 1971a (1950). “Introducción a la obra de Marcel Mauss”: Mauss, M. : *Sociología y antropología*: Madrid: Tecnos: 13-42.
- Lévi-Strauss, C. 1971b (1966). *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*: México: FCE: t. II.
- Lévi-Strauss, C. 1984a (1958). “La gesta de Asdiwal”: *Antropología estructural II. Mito, sociedad, humanidades*: Madrid: Siglo XXI: t. II: 142-189.
- Lévi-Strauss, C. 1984b (1967). “El sexo de los astros”: *Antropología estructural II. Mito, sociedad, humanidades*: Madrid: Siglo XXI: t. II: 203-211.
- Lévi-Strauss, C. 1985 (1975). *La vía de las máscaras*: México: SXXI.
- Lévi-Strauss, C. 1986 (1985). *La alfarera celosa*: Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. 1987 (1955). “La estructura de los mitos”: *Antropología estructural I* (1973): Barcelona: Paidós: t. I: 229-252.
- Lévi-Strauss, C. 1989 (1978). “Labios partidos y gemelos: el análisis de un mito”: *Mito y significado*: Madrid: Alianza: 53-63.
- Lévi-Strauss, C. 1995 (1991). *The Story of Lynx*: Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, C. 1996 (1964). *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*: México: FCE: t. I.
- Lévi-Strauss, C. 2000 (1971). *Mitológicas IV. El hombre desnudo*: México: Siglo XXI: t. IV.
- Lévi-Strauss, C. 2003 (1968). *Mitológicas III. El origen de las maneras de la mesa*: México: Siglo XXI: t. III.
- Lévi-Strauss, C. 2008 (1965). "The Culinary Triangle": Counihan, C. & Van Esterik, P. (eds.): *Food and Culture: A Reader*: Nueva York: Routledge: 36-43
- Lizárraga Cruchaga, X. 2011: “La agresividad: imperativo comportamental”: Barragán Solís, A. y González Quintero, L. (coords.): *La complejidad de la antropología física*: México: CONACULTA/ENAH-INAH: t. 2: 315-332.
- Lobato Villa, I. 2016. “Why do animals play?": *All you need is Biology* [en línea]: consultado 29/10/2019: <https://allyouneedisbiology.wordpress.com/2016/04/09/play-in-animals/>

- López Austin, A. 1967. *Juegos rituales aztecas*: México: UNAM-IIIH.
- López Austin, A. 1989. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Tomo I. México, IIA-UNAM.
- López Austin, A. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México, FCE.
- López Austin, A. 1996. *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*. México, UNAM.
- López Austin, A. 1998. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*: México: UNAM-IIIH.
- López Austin, A. 2009. “El dios en el cuerpo”: *Dimensión Antropológica*: México: INAH: a. 16: v. 46: may-ago: 7-45.
- López Austin, A. 2015. “Rasgos de la tradición religiosa mesoamericana”: Báez-Jorge, F. y Lagarriga Attias, I. (coords.): *Los rumbos del pensamiento. Homenaje a Yólotl González Torres*: México: INAH: 25-50.
- López Austin, A. 2016. “La verticalidad del cosmos”: *Estudios de Cultura Náhuatl*: UNAM-IIIH: México: v. 52:119-150.
- López Austin, A. 2018. *Juego de tiempos*: México: Academia Mexicana de la Lengua.
- López Austin, A. y López Luján, L. 2004. “El Templo Mayor de Tenochtitlan, el Tonacatépetl y el mito del robo del maíz”: Uriarte, M.T. y L. Staines (coords.): *Acercarse y mirar: Homenaje a Beatriz de la Fuente*: México: UNAM: 403-455.
- López Austin, A. y Munguía Ochoa, K. 2019. “La geminación de los dioses”: *Arqueología Mexicana*: México: Raíces: v. 27: n. 159: 16-25.
- Lucie Declercq, S. J. 2018. *In mecitin inic tlacanacaquani: “Los mecitin (mexicas): comedores de carne humana”*. *Canibalismo y guerra ritual en el México antiguo*: Tesis: México: UNAM.

M

- M en Conflicto, 2011. “Mafias, capitalismo gore y transfeminismo. Un café con Sayak Valencia”: *Pikara Online* [en línea]: consultado el 6 de mayo de 2017: <https://www.pikaramagazine.com/2011/08/mafias-capitalismo-gore-y-transfeminismo-un-cafe-con-sayak-valencia/>

- Magazine, R. 2008. *Azul y oro como mi corazón; Masculinidad, juventud y poder en una porra de los Pumas de la UNAM*: México: Afinita Editorial/UIA.
- Magazine, R. 2015. *El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el Altiplano de México*: México: UIA.
- Maldonado Aranda, S. 2013. "Desafíos etnográficos en el estudio de la violencia. Experiencias de una investigación": *Avá. Revista de Antropología*: Misiones: Universidad Nacional de Misiones: n. 22: 123-144.
- Maldonado del Moral, A., Barroso, C. G., Rosas Acevedo, J.L. 2015. "Sustentabilidad cultural en una región nahua del estado de Guerrero, México": *20° Encuentro Nacional sobre Desarrollo Regional en México*: Cuernavaca: 17-20 nov.: AMECIDER/UNAM-CRIM.
- Maldonado León, J.M. 2013. *La Real Hacienda en la Provincia de Chilapa, Guerrero, en las postrimerías de la Nueva España*: Tesis: México: UNAM.
- Mancuso, H. 2005. *La palabra viva. Teoría verbal y discursiva de Michail Bachtin*: Buenos Aires: Paidós.
- Mandianes Castro, M. 1995. "Antropología del tiempo litúrgico": *Revista Española de Derecho Canónico*: Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca: v. 52: n. 138: 219-299.
- Marcos, S. 1995. "Pensamiento Mesoamericano y Categorías de Género: un reto epistemológico": *Revista La Palabra y el Hombre*: Xalapa: UV: n. 95: 5-38.
- Margery Peña, E. 1997. *El Mito del Diluvio en la tradición oral indoamericana*: San José de Costa Rica/Quito: Editorial de la Universidad de Costa Rica/Ediciones Abya-Yala.
- Markman, P. & Markman, R. 1989. *Mask of the Spirit. Image and Metaphor in Mesoamerica*: Berkeley: UC Press.
- Markus N. & Croft, D.B. 1995. "Play behaviour and its effects on social development of common chimpanzees (*Pan troglodytes*)": *Primates*: Aichi: Japan Monkey Centre: n. 36: 213–225.
- Martínez, C. 2012. *Pelea de tigres, Acatlán, Guerrero* [en línea]: Chilapa de Álvarez: s/e: consultado el 6 de septiembre de 2016: <https://es.slideshare.net/carlosmartzjimenez/tigres-en-la-montaa>
- Martínez, Y. y Velázquez, O. 2018. "La sangre y la lluvia": *Elementos*: Puebla: BUAP: n. 110: 33-35.

- Martínez Ayala, J.A. 2013. “Danza y memoria histórica. Los *pukes* de Tiríndaro, Michoacán”: *Antropología. Revista Interdisciplinaria Del INAH*: México: INAH: n. 96: 111-117
- Martínez de la Rosa, A. 2013. “Entre tigres y machetes. Violencia lúdica en la danza tradicional mexicana”: *XVIII Congreso Internacional de Antropología Iberoamericana: “Estética, cultura y poder: Convergencias bajo un enfoque transdisciplinario”*: San Luis Potosí, México: INAH/ Universidad de Salamanca/UASLP/SIAA/SEAA/MAI/Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León: 226-236.
- Martínez Donjuan, G. 1982 "Teopantecuanitlán, Guerrero: un sitio olmeca": *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*: Sociedad Mexicana de Antropología: México: v. 23: 123-132.
- Martínez González, R. 2010. “La animalidad compartida: el nahualismo a la luz del animismo”: *Revista Española de Antropología Americana*: Madrid: Universidad Complutense: v. 40: n.2: 256-263
- Martínez González, R. 2011. *El nahualismo*: México: UNAM-IIH.
- Martínez Ramírez, M.I. 2014. “El camino rarámuri como concepto: traducción y reversibilidad como potencia teórica”: *Ruta Antropológica*: México: UNAM-Posgrado en Antropología: n. 1: 49-60.
- Martínez Ruíz, J.L. 2014. “Zitlala: La Santa Cruz, los tlacololeros maiceros y los jaguares de la lluvia y el monte”: Martínez Ruíz, J.L. y Murillo Licea, D. (coords.): *Agua en la Cosmovisión de los Pueblos Indígenas en México*: México: CONAGUA/SEMARNAT: 83-100.
- Martínez Ruíz, J. 2015. *El jaguar de la lluvia y el cerro. Atlzatziliztle: una rogacion de lluvia en Zitlala*: México: IMTA.
- Marvic García, G. 2008. “*Atlztziliztle* en imágenes: Petición de lluvias en la región de la Montaña de Guerrero”: *Diario de campo*: México: INAH-CNA: n. 99: 4-7.
- Matías Alonso, J.L. (dir.). 2012. "*Tochan*". (*Nuestro Pueblo*) [DVD]. Acatlán, Guerrero. Ojo de Tigre/Comunicación Comunitaria (producción).
- Matías Alonso, M. 1982. “Tlayolli: el pan de los indios de Acatlán”: *Nuestro maíz (Treinta monografías populares)*: México: Museo Nacional de Culturas Populares/SEP: v. 1: 91-118.
- Matías Alonso, M. 1997. *La agricultura indígena en La Montaña de Guerrero*: México: Plaza y Valdés/Asociación Alemana para la Educación de Adultos/ Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias.

- Matías Alonso, M. y Alegre, A. 1984. “Cangrejos y renacuajos en Acatlán”: Celestino Solís, E., Matías Alonso, M. y Alegre, A.: *Los de Xalitla, Guerrero, pescamos así.../Cangrejos y renacuajos en Acatlán*: México: CIESAS.
- Matías Alonso, M. y Medina Lima, C. 1995. *Vocabulario náhuatl-español de Acatlán, Guerrero*: México: Plaza y Valdés/CIESAS.
- Matías Arcos, A. y Matías Arcos, M.E. 2010. *Las percepciones del agua en cuatro grupos sociales, en la comunidad de Acatlán, Municipio de Chilapa de Álvarez*: San Luis Potosí: COLSAN.
- Matías Arcos, M.E. 2019. *Gestión comunitaria del agua en un pueblo de la Montaña de Guerrero*: Tesis: México: UAM-I.
- Mauss, M. 1971 (1924). “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma de cambio en las sociedades primitivas”: *Sociología y antropología* (1950): Madrid: Tecnos: 153-263.
- Mauss, M. 1971 (1936). “Técnicas y movimientos corporales”: *Sociología y antropología* (1950): Madrid: Tecnos: 335- 356.
- McLuhan, M. 1996 (1964). *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*: Buenos Aires: Paidós.
- Memije Alarcón, S. 1992. *Cuauhtémoc y su tumba. El origen histórico de los tlacololeros*: Guerrero: s/e.
- Merchant, C. 1980. *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*: Nueva York: Harper & Row.
- Merleau-Ponty, M. 1970 (1964). *Lo visible y lo invisible*: Barcelona: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. 1994 (1945). *Fenomenología de la percepción*: Barcelona: Ediciones Península.
- Mintz, S. W. 2003 (1996). *Sabor a comida, sabor a libertad. Incursiones en la comida, la cultura y el pasado*: CIESAS/Ediciones de la Reina Roja/CONACULTA.
- Miranda Arrieta, E. 2000. *Entre armas y tradiciones. Los indígenas de Guerrero en el siglo XIX*: Tesis: México: UNAM-FFyL.
- Monaghan, J. 1999 (1995). *The Covenants with Earth and Rain: Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Society*: Norman: University of Oklahoma Press.

- Montalvo Martínez, C. 2005. *El ritual nahua de atzatziliztli como alternativa de disolución de la tensión entre realidad e ideales*: Tesis: México: UNAM.
- Montanari, M. 2006 (2004). *La comida como cultura*: Gijón: Trea.
- Montes del Castillo, A. 1989. *Simbolismo y poder: un estudio antropológico sobre compadrazgo y priostazgo en una comunidad andina*: Barcelona: Anthropos.
- Montoliú Villar, M. 1989. *Cuando los dioses despertaron. Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*: México: UNAM.
- Mora Bayo, M. 2013. “La criminalización de la pobreza y los efectos estatales de seguridad neoliberal: reflexiones desde la Montaña, Guerrero”: *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*: Brasilia: Universidad de Brasilia: v. 7: n. 2: 174-208.
- Moreno-Calles, A.I., Toledo, V. M., y Casas, T. 2013. “Los sistemas agroforestales tradicionales de México: una aproximación biocultural”: *Botanical Sciences*: México: Sociedad Botánica de México: n. 91: v. 4: 375-398.
- Moreno, F. 2009. *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*: Barcelona: Ariel.
- Morgan, D. 1996. “Focus Groups”: *Annual Review of Sociology*: Palo Alto: Annual Reviews: v. 22: 129-152.
- Motolinia, fray T. De B. 2001 (1970). *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversación que Dios en ellos ha obrado*: México: Porrúa.
- Mulvey, L. 2001 (1975). “Placer visual y cine narrativo”: Wallis, B. (ed.): *El arte después de la modernidad. Nuevos planteamientos en torno a la representación*: Madrid: Akal: 365-378.
- Muñoz, M. 1963. *Mixteca-nahua-tlapaneca*: INI: México.

N

- Navarrete Linares, F. 2016a. “Las historias de América y las historias del mundo: una propuesta de cosmohistoria”: *Anales del Instituto Japonés de Estudios Latinoamericanos*: Tokio: Nikon Raten Amerika Gakkai: v. 36: 1-36.
- Navarrete Linares, F. 2016b. “Entre a cosmopolítica e a cosmohistória: tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas ”: *Revista de Antropologia*: São Paulo: Universidade de São Paulo: v. 59: n. 2: 86-108

- Neff, F. 1994. *El rayo y el arcoíris. La fiesta indígena en La Montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*: México: INI-SEDESOL.
- Neff, F. 1997. "Los caminos del aire. Las idas y venidas de los meteoros en el estado de Guerrero (México)": Goloubinoff, M., Katz, E. y Lammel, A. (eds.): *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*: México: CEMCA/CIESAS/IRD: 323-341.
- Neff, F. 2005. "La noche del tecuan": *Diario de campo*: INAH: México: Suplemento n. 33: junio: 14-23.
- Neurath, J. 2004. "El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del Gran Nayar: mitología, ritual agrícola y sacrificio": *Journal de la Société des américanistes*: París: Société des Américanistes: v. 90: n. 1: 93-118.
- Núñez Noriega, G. 2007. "La producción de conocimientos sobre los hombres como sujetos genéricos: reflexiones epistemológicas": Amuchástegui, A. y Szasz, I. (coords.): *Sucede que me canso de ser hombre: relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*: México: COLMEX: 39-71.
- Núñez Noriega, G. y Espinoza Cid, C.E. 2017. "El narcotráfico como dispositivo de poder sexo-genérico: crimen organizado, masculinidad y teoría queer": *Estudios de género de El Colegio de México*: México: COLMEX: v. 3: n. 5: 90-128.

O

- Olivera, M. 1979. "Huémítl de mayo en Citlala. Ofrenda para Chicomecóatl o para la Santa Cruz": Dahlgren, B. (coord.): *Mesoamérica, Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*: México: INAH: 143-158.
- Olivier, G. 2004. *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*: México: FCE.
- Olivier, G. 2010a. "Gemelidad e historia cíclica. El «dualismo inestable de los amerindios», de Claude Lévi-Strauss, en el espejo de los mitos mesoamericanos": Olavarría, M.E., Millán, S. y Bonfiglioli, C. (coords.): *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*: México: UAM-I/Juan Pablos: 139-178.
- Olivier, G. 2010b. "El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas": López Luján, L. y Olivier, G. (coords.): *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*: México: INAH/UNAM-IIH: 453-482.

- Olivier, G. (coord.). 2016. "Jaguar". *Artes de México*: México: jun: n. 121.
- Olivier, G. 2017 (2015). *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*: México: UNAM-IIH/CEMCA/FCE.
- Orozco Gómez, F. y Villela Flores, S. 2003. "Geografía sagrada en la montaña de Guerrero": Barabas, Alicia M. (coord.): *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*: México: INAH: v. 1: 125-192.
- Ortega, F.A. 2008. "Rehabitar la cotidianidad": Ortega, F.A. (ed.): *Veena Das : sujetos del dolor, agentes de dignidad*: Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/Universidad Nacional de Colombia: 15-70.
- Ortiz Bullé-Goyri, A. 2006: "Aproximaciones a los Tecuanes, danza-drama de origen náhuatl del estado de Guerrero": *América sin nombre*: Alicante: Universidad de Alicante: n. 8: diciembre: 93-99.
- Ortner, S. 2016 (2006). *Antropología y teoría social: Cultura, poder y agencia*: San Martín: UNSAM EDITA.
- Orr, H. 2003. "Stone Balls and Masked Men: Ballgame as Combat Ritual, Dainzu, Oaxaca": *Ancient America*: Barnardsville: Center for Ancient American Studies: n. 5: 73-104.

P

- Palemón Arcos, F. 2015. *Tlahtsakwaloltipan. Implicaciones educativas de una ritualidad indígena en Acatlán, municipio de chilapa, Guerrero*: Tesis: México: UPN.
- Palemón Arcos, F. 2017. "Tlahtsakwaloltipan. Implicaciones educativas de una ritualidad indígena en Acatlán, municipio de chilapa, Guerrero": *Revista CoPaLa, Construyendo Paz Latinoamericana*: Bogotá: a.2: n.3: jul-dic: 111-120.
- Panico, F. 2006. *Mesoamérica olmeca: la cosmogonía del Preclásico Medio como código transcultural de comunicación*: Tesis: México: UV-Instituto de Investigaciones Histórico Sociales.
- Parlebas, P. 2001 (1999). *Juegos, Deporte y sociedad. Léxico de praxiología motriz*: Barcelona: Paidotribo
- Pateman, C. 1995 (1988). *El contrato sexual*: Barcelona-México: Anthropos/UAM-I.
- Pellis, SM & Pellis, V.C. 1991. "Attack and defense during play appear to be motivationally

independent behaviors in muroid rodents”: *The Psychological Record*: Kalamazoo: The Association for Behavior Analysis International: n. 41: 175–184.

- Pellis, S.M., Field, E.F., Smith, L.K. & Pellis, V.C. 1997. “Multiple differences in the play fighting of male and female rats. Implications for the causes and functions of play”: *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*: Texas: International Behavioral Neuroscience Society: v. 21: n.1:105-120
- Pérez de Lara, J. 2012. “La sangre y la lluvia”: *Mesoweb* [en línea]: consultado el 17 de octubre de 2016: <http://www.mesoweb.com/es/articulos/JPL/Sangre-lluvia.pdf>
- Pérez Suárez, T. 1997. “Los Olmecas y los dioses del maíz en Mesoamérica”: Noguez, X. y López Austin, A. (coords.): *De hombres y dioses*: Zinacantepec: El Colegio Mexiquense/El Colegio de Michoacán: 15-50.
- Pineda Flores, C. 2011. *Manual del porrazo*: Juchitán de Zaragoza: Centro Cultural Bacaanda.
- Piña Chan, R. y Covarrubias, L. 1964. *El pueblo del jaguar: (los olmecas arqueológicos)*: México: MNA-UNAM.
- Plessner, H. 2007 (1941). *La risa y el llanto: investigación sobre los límites del comportamiento humano*: Madrid: Trotta.
- Povinelli, E. 1995. "Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor": *American Anthropologist*: Arlington: American Anthropological Association: v. 97: n. 3: 505-518.
- Povinelli, E. 2001. "Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability": *Annual Review of Anthropology*: Palo Alto: Annual Reviews: v. 30: 319-334.

Q

- Quijano, A. 2000. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”: Lander, E. (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*: Buenos Aires: CLACSO/UNESCO: 201-246.

R

- Ramírez, E. 2005. “Tigres, tigrillos, leones y tecuanes”: *Arqueología Mexicana*: México: Raíces: v. 12: n. 72: 58-61.

- Ramírez Almaraz, J. G. 2011. *Naturaleza y cultura entre los pueblos nómadas cazadores-recolectores del Noreste de México*: Monterrey: UDEM-Centro de Estudios Históricos.
- Rappaport, R. 1975 (1973). “Naturaleza, cultura y antropología ecológica”: Shapiro, H.: *Hombre, cultura y sociedad*: México: FCE: 261-292.
- Rappaport, R. 1987 (1968). *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*: Madrid: Siglo XXI.
- Retana, C. 2013. *Las artimañas de la moda: hacia un análisis del disciplinamiento del vestido*: Tesis: Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata.
- Reyes Equiguas, S. 2007. “Una antigua danza mesoamericana. Los *Cotlatlazin* de Acatlán, Guerrero”: *Estudios de Cultura Náhuatl*: UNAM-IIIH: México: v. 38: 427-445.
- Righetti, M. 1955. *Historia de la liturgia* [en línea]: v.1: consultado el 15 de marzo de 2018: http://matematicas.unex.es/~navarro/gregoriano/righetti1.htm#_Toc22650462
- Rojas González, F. 1998 (1944). “Totemismo y nahualismo”: *Ensayos indigenistas: Zapopan/ México*: El Colegio de Jalisco/CIESAS: 81-92.
- Roussely, V. 2018. *Les combats rituels de Zitlala au Mexique. Se battre por gusto*: París: L’Harmattan.
- Rubi Alarcón, R. 1993. “Comunidades indígenas del siglo XVI y XVII del centro y la montaña de Guerrero”: *Estudios de Cultura Náhuatl*: UNAM-IIIH: México: v. 23: 297- 342.
- Rubial García, A. 1989. *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*: México: UNAM-IIIH.
- Rubin, G. 1986 (1975). "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo": *Nueva antropología*: México: UNAM-III/Asociación Nueva Antropología: v. III: n. 30: 95-145.
- Rubio Jiménez, M. A. 2009. *El Pochó. Análisis de una representación dancístico-teatral asociada al complejo de dramas rituales del tigre-jaguar en el carnaval de Tenosique, Tabasco*: Tesis: México: UAM-I.

S

- Sahlins, M. 1983 (1974). *Economía de la Edad de Piedra*: Madrid: Akal.
- Sánchez Jiménez, E. 2012. *El proceso de evangelización agustina en el sur de La Nueva España: Alemania*: Editorial Académica Española.

- Sandstrom, A. 2012 (1991). *Corn is our blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Village*: Norman: University of Oklahoma Press.
- Saville, M. 1929. "Votive Axes from Ancient México": *Indians Notes*: Nueva York: Museum of the American Indian Heye Foundation: v. 6: n. 4: 335-342.
- Scarcia Maccorsi, F. 2013. *La figuración antropomorfa en Mesoamérica en los periodos Preclásico y Clásico*: Tesis: Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Schechner, R. 2013. *Performance Studies. An introduction*: Londres-Nueva York: Routledge.
- Schmidt, P. 2003. *Arqueología de Superficie en el Área de Chilapa-Zitlala, Guerrero, México, Temporada I* [en línea]: Crystal River: FAMSI: consultado el 8 de octubre de 2018: <http://www.famsi.org/reports/02009es/02009esSchmidt01.pdf>
- Schmidt, P. 2005. *Arqueología de Superficie en el área de Chilapa-Zitlala, Guerrero, México. Temporadas II y II (2004-2005)* [en línea]: Crystal River: FAMSI: consultado el 8 de octubre de 2018: <http://www.famsi.org/reports/03015es/03015esSchmidt01.pdf>
- Schmidt, P. 2007-2008. "El contexto de Oxtotitlan, Acatlán, Guerrero": *THULE Rivista italiana di studi americanistici*: Perugia: Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano": n. 22-25: 277-292.
- Schmidt Schoenberg, P. y Litvak King, J. 1986 "Problemas y perspectivas de la arqueología en Guerrero": *Primer Coloquio de Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero*: México: INAH/Gobierno del Estado de Guerrero: 27-51.
- Scott, J.W. 2008 (1986). "El género: una categoría útil para el análisis histórico": *Género e historia*: México: FCE/UACM: 48-76.
- Sedgwick, E.K 1985. *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire*: Nueva York: Columbia University Press.
- Sedgwick, E.K. 1995. "Gosh, Boy George, You Must Be Awfully Secure in Your Masculinity!": Berger, M., Wallis, B. y Watson, S. (eds.): *Constructing Masculinity*: Londres-Nueva York: Routledge: 11-20.
- Segato, R. L. 2003. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*: Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, R.L. 2013. "Género y colonialidad. Del patriarcado comunitario de baja intensidad al

patriarcado colonial moderno de alta intensidad”: *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros: 69-100.

- Segato, R.L. 2016. *La guerra contra las mujeres*: Madrid: Traficantes de sueños.
- Sepúlveda, S. 2002. *Desarrollo sostenible microregional: métodos para la planificación local*: San José, Costa Rica: IICA/UNA/CDT.
- Serafino, G. 2011. “Especialistas rituales y peticiones de lluvias en la Montaña de Guerrero”: *Oxtotitlán Itinerancias Antropológicas*: Chilpancingo: UAGRO: a. 5: n. 7-8: 7-14.
- Serafino, G. 2012. *Rituales indígenas en Mesoamérica. La fiesta de Petición de Lluvia en La Montaña de Guerrero (México)*: Tesis: París: Universidad de Bologna/ École Pratique des Hautes Études.
- Serafino, G. 2014. “La comida ritual de los nahuas de San Pedro Petlacala por la petición de lluvia”: Gutiérrez Del Ángel, A. y Medina, H. (coords.): Dossier «Comida ritual y alteridad en sociedades amerindias»: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Questions du temps présent* [en línea]: consultado el 03 de marzo de 2017: <http://nuevomundo.revues.org/66693>
- Serafino, G. 2015. “La fiesta de san Miguel en La Montaña nahua de Guerrero”: *Cuiculco*: México: ENAH: mayo-agosto: n.63: 207-227.
- Serafino, G. 2016. “Los ‘últimos’ tlahmaquetl nahuas: continuidades e innovación en la Montaña de Guerrero, México”: *Anales de Antropología*: México: UNAM-IIA: n. 50: 288-302.
- Silverman, K. 1992. *Male Subjectivity at the margins*: Londres-Nueva York: Routledge.
- Siméon, R. [1885] 1992. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*: México: Siglo XXI.
- Sistema de Apoyo para la Planeación del PDZP, Catálogo de Localidades [en línea]. 2013: SEDESOL, Dirección General Adjunta de Planeación Microrregional: Gobierno de México: consultado el 3 de agosto de 2017: <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.aspx?refnac=120280003>
- Šprajc, I. 1996a. *La estrella de Quetzalcóatl. El planeta Venus en Mesoamérica*: México: Diana.
- Šprajc, I. 1996b. *Venus, lluvia y maíz: simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*: México: INAH.
- Šprajc, I. 1997. “Observación de extremos de Venus en Mesoamérica. Astronomía, clima y cosmovisión”: Goloubinoff, M., Katz, E. y Lammel, A. (coords.): *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*: Quito: Ediciones Abya-Yala: 129-156.

- Stengers, I. 2005. “The cosmopolitical proposal”: Latour, B. & Weibel, P. (eds.): *Making things public: Atmospheres of Democracy*: Cambridge: MIT Press: 994-1004.
- Stevens, B. 13 de octubre de 2014. “Tigre (Jaguar) Masks from Guerrero”: *Mexican Dance Masks* [en línea]: Consultado el 25 de abril de 2017 en: <https://mexicandancemasks.com/?p=1204>
- Stiegler, B. 2002 (1994). *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*: v.1: Gipuzkoa: Editorial Argitaletxe Hiru.
- Stolcke, V. 1993. “Mujeres invadidas: la sangre de la conquista de América”: Stolcke, V. (comp.): *Mujeres invadidas: la sangre de la conquista de América*: España: Editorial Horas y Horas: n. 12: 29-46.
- Stresser-Péan, C. 2012 (2011). *De la vestimenta y los hombres. Una perspectiva histórica de la indumentaria indígena en México*: FCE/CEMCA: México.
- Struve, V.V. 1986 (1956). *Historia de la antigua Grecia*: v. 2: Madrid: Sarpe.
- Suárez, C. 1978 “Petición de lluvia en Zitlala, Guerrero”: *Boletín del INAH*: México: INAH: Época II: n. 22: 3-13.

T

- Taube, K. 1985. “The Classic Maya Maize God: A Reappraisal”: Greene, M. (ed.): *Fifth Palenque Round Table, 1983*: San Francisco: The Precolumbian Art Research Institute: 171-181.
- Taube, K. 1996. “Los héroes gemelos y la derrota de Xibalbá”: *Arqueología Mexicana*: México: Raíces: v. 4: n. 20: 72-74.
- Taube, K. y Zender, M. 2009. “American gladiators: ritual boxing in Ancient Mesoamerica”: Orr, H. & Koontz, R. (eds.): *Blood and Beauty. Organized violence in the art and archaeology of Mesoamerica and Central America*: Los Ángeles: Cotsen Institute of Archaeology Press: 161-220.
- Taussig, M. 1993. *Mimesis and Alterity. A particular history of the senses*: Nueva York/Londres: Routledge.
- Taylor, S. J. y Bogdan, R. 1987 (1984). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados*: Barcelona: Paidós.

- Tecolapa, A. 2015. “Atzatziliztli”: *Kosamalotlahtol, Arcoiris de la palabra*: Vol. II, publicado en la 6ta Feria del Libro en Nuestra Lengua Materna en el Centro de Xoxocotla, Morelos.
- Tecruceño Valle, A. y Meneses Camacho, G. 16 de agosto de 2014: “Entre más sangre, más agua, ritual de petición de agua entre los nahuas”: *La Jornada del Campo* [en línea]: n.83: revisado el 1 de marzo de 2016: <http://www.jornada.unam.mx/2014/08/16/cam-sangre.html>
- Topete Lara, H. 2004. “El poder, los sistemas de cargos y la antropología política”: *VII Conferencia Internacional Antropología 2004*: La Habana: Centro de Antropología.
- Topete Lara, H. 2009. “El gusto, el cargo, la deuda, las normas y sus alrededores. Meseta Purépecha, México”: *Diálogo Andino*: Arica: Universidad de Tarapacá: n.33: 91-104.
- Topete Lara, H. 2010 “Los lugares comunes y los vacíos en los estudios sobre los sistemas de cargos religiosos”: *Argumentos, Estudios críticos de la sociedad*: México: Nueva Época: a. 23: n. 62: ene-abr: 281-303.
- Torquemada, Fr. J. de. 1986 (1615). *Monarquía indiana*: México: Porrúa: v.2.
- Turner, V. 1980 (1967). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*: Madrid: Siglo XXI.
- Turner, V. 1988 (1969). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*: Madrid: Taurus.

V

- Valencia, S. 2010. *Capitalismo gore*: Barcelona: Melusina.
- Valencia Rivera, R. 2006. “Tezcatlipoca y K’awill, algo más que un parecido”: *Anales del Museo de América*: Madrid: n.14: 45-59.
- Valverde Valdés, M.del C. 2005. “El jaguar entre los mayas. Entidad oscura y ambivalente”: *Arqueología Mexicana*: México: v. 12: n. 72: 46-51.
- Van Brabant, K. et al. 2010. *Operational Security Management in Violent Environments*: Londres: Humanitarian Practice Network/Overseas Development Institute (Good Practice Review, 8).
- Van Langenhove, L. & Harré, R. 1998. *Positioning Theory: Moral Contexts of International Action*: Oxford: Blackwell.

- Velasco, H. M. 1982. “A modo de introducción. Tiempo de fiesta”: Velasco, H.M. (ed.): *Tiempo de Fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*: Madrid: Editorial TRES-CATORCE-DIECISIETE: 5-26.
- Velásquez, M. C. 2000. *El nombramiento. Las elecciones por usos y costumbres en Oaxaca*: Oaxaca: Instituto Estatal Electoral de Oaxaca.
- Vilaça, A. 2002. “Making Kin Out of Others”: *Journal of the Royal Anthropological Institute*: Londres: Royal Anthropological Institute: v. 8: n.2: 347-65.
- Vilaça, A. 2005. "Chronically unstable bodies: Reflections on amazonian corporalities": *Journal of the Royal Anthropological Institute*: Londres: Royal Anthropological Institute: n. 11: 445-464.
- Villela Flores, S. 2006. “Ídolos en los altares. La religiosidad indígena en la Montaña de Guerrero”: *Arqueología Mexicana*: México: Raíces: v. 14: n. 82: 62-77.
- Villela Flores, S. 2008a. “De gemelos, culebras y *tesmósforos*; mitología en Guerrero”: *Oxtotitlán Itinerancias Antropológicas*: Chilpancingo: UAGro: n. 2: 5-11.
- Villela Flores, S. 2008b. “Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de La Montaña de Guerrero”: Lammel, A., Goloubinoff, M. y Katz, E. (dirs.): *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*: México: CEMCA/CIESAS/IRD: 121-132.
- Villela Flores, S. 2008c. “Acatlán, Guerrero, el ritual agrícola en imágenes”: *Diario de campo*: México: INAH-CNA: n. 99: 2-3.
- Villela Flores, S. 2009a. “El culto a las deidades de la lluvia en la Montaña de Guerrero”: *Arqueología Mexicana*: México: Raíces: v. 16: n. 96: 69-72.
- Villela Flores, S. 2009b. “Cosmovisión indígena”: *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero*: t. 1: México: UNAM-PUMNM/Secretaría de Asuntos Indígenas del Estado de Guerrero: 465-507.
- Villela Flores, S. 2016. “El ‘Huauhtli’ sagrado. Los tamales ‘tzoalli’ entre los nahuas de Guerrero”: *Arqueología Mexicana*: México: Raíces: v. 23: n. 138: 46-53.
- Villela Flores, S. 2019. “El mito del Sol y Luna entre los na savi de la Montaña de Guerrero”: *Dimensión Antropológica*: México: INAH: a. 26: v. 77: sea-dic: 131-151.

- Villela Flores, S. (coord.) y Glockner, V. 2015. “De gemelos, culebras y *tesmósforos*; mitología en la Montaña de Guerrero”: Good Eshelman, C. y Alonso Bolaños, M. (coords.): *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*: v. 1: México: INAH: 227-316.
- Viveiros de Castro, E. 2004. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”: *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Society for the Anthropology of Lowland South America: v.2: n. 1: 3-22.
- Viveiros de Castro, E. 2010a (2009). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*: Buenos Aires: Katz.
- Viveiros de Castro, E. 2010b. “Claude Lévi-Strauss, fundador del postestructuralismo”: Olavarria, M.E., Millán, S. y Bonfiglioli, C. (coords.): *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*: México: UAM-I/Juan Pablos: 17-42.
- Viveiros de Castro, E. 2016 (2002). “El nativo relativo”: *Avá. Revista de Antropología*: Misiones, Argentina: Universidad Nacional de Misiones: n. 29: 29-69.
- Von Wobeser, G. 1989. *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de la tierra y el agua*: México: UNAM-IIIH.

W

- Wacquant, L. 2006 (2000). *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*: México: Siglo XXI.
- Wacquant, L. 2007. “Carisma y masculinidad en el boxeo”: *Debate Feminista*: México: UNAM-PUEG: v. 36: 30-40.
- Wacquant, L. 2011 (1995). “El punto de vista del boxeador: cómo piensan y sienten los boxeadores sobre su profesión”: *Educación Física y Ciencia*: Universidad Nacional de La Plata: La Plata, Argentina: a.13: 189-236.
- Waldenfels, B. 1997 (1992). *De Husserl a Derrida. introducción a la fenomenología*: Barcelona: Paidós.
- Warman, A. 2003. *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*: México: FCE.
- Weber, M. 2013 (1921). *Sociología del poder*: Madrid: Alianza.

- Wolf, E. 1990. “Distinguished Lecture: Facing Power-Old Insights, New Questions”: *American Anthropologist*: v. 92: n. 3: 586-596.
- Wolf, E. 2015 (1957). “Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java central”: *Clásicos y Contemporáneos en Antropología*: México: CIESAS/UAM/UIA.

Z

- Zolla, C. y Zolla, E. 2004: *Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas* [en línea]: México: UNAM: consultado el 20 de marzo de 2019: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/>

ANEXO

ANEXO A - IMÁGENES

ANEXO A - IMÁGENES



FIGURA 1-A. TEZCATLIPOCA. CÓDICE BORGIA, p. 17.



FIGURA 1-B. TEPEYÓLOTL. CÓDICE BORGIA, p. 63.



FIGURA 1-C. Plazuela de Acatlán con vista a la iglesia de San Juan Bautista

Fotografía de Miguel Flores Gómez. Febrero de 2017. Acatlán, Gro.



FIGURA 1-D. PILETA UBICADA EN LA PLAZUELA

Mi pueblo Acatlán Guerrero. 5 de abril de 2018. Acatlán, Gro. *Fotos* [Página de Facebook]. Facebook. Recuperado el 9 de agosto de 2018 de <https://www.facebook.com/Mi-pueblo-ACATL%C3%81N-Guerrero-234103306721546/photos/1228968973901636>

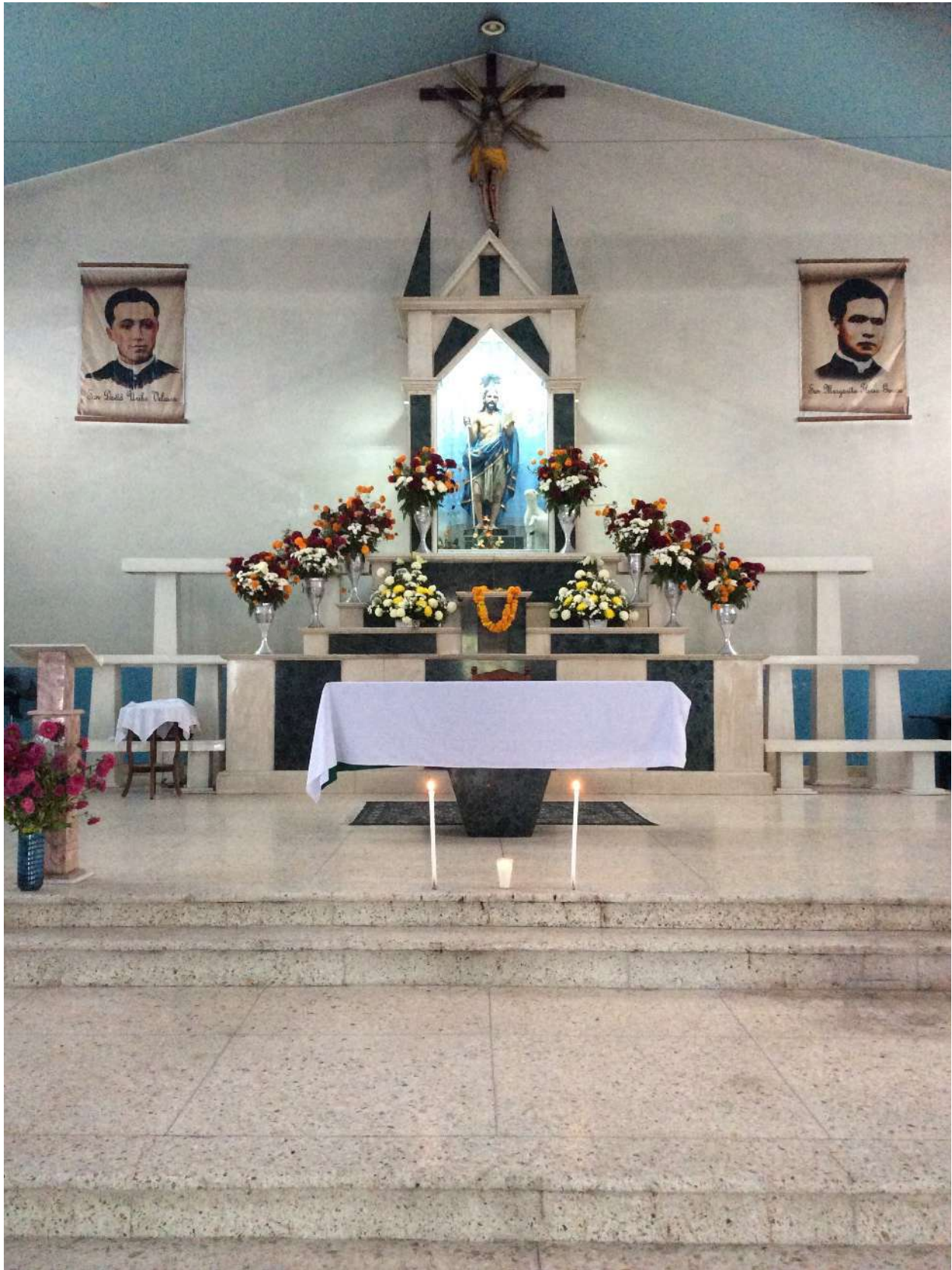


FIGURA 1-E. ATRIO DE LA IGLESIA Y EFIGIE DE SAN JUAN BAUTISTA.

Fotografía de Miguel Flores Gómez. Febrero de 2017. Acatlán, Gro.



FIGURA 1-F. ALTAR AL INTERIOR DE LA IGLESIA
Fotografía de Miguel Flores Gómez. Febrero de 2017. Acatlán, Gro.



FIGURA 1-G. NICAN MOPOHUA.
Fotografía de Miguel Flores Gómez. Febrero de 2017. Acatlán, Gro.



FIGURA 1-H. NICAN MOPOHUA.
Fotografía de Miguel Flores Gómez. Febrero de 2017. Acatlán, Gro.



FIGURA 1-I. ALTAR DE LA VIRGEN DE GUADALUPE.
Fotografía de Miguel Flores Gómez. Febrero de 2017. Acatlán, Gro.



FIG. 1-J. ACCESO A KOMUJLIAN

Mi pueblo Acatlán Guerrero. 24 de mayo de 2013. Acatlán, Gro. *Fotos* [Página de Facebook]. Facebook. Recuperado el 2 de enero de 2017 de <https://www.facebook.com/Mi-pueblo-ACATL%C3%81N-Guerrero-234103306721546/photos/307414799390396>

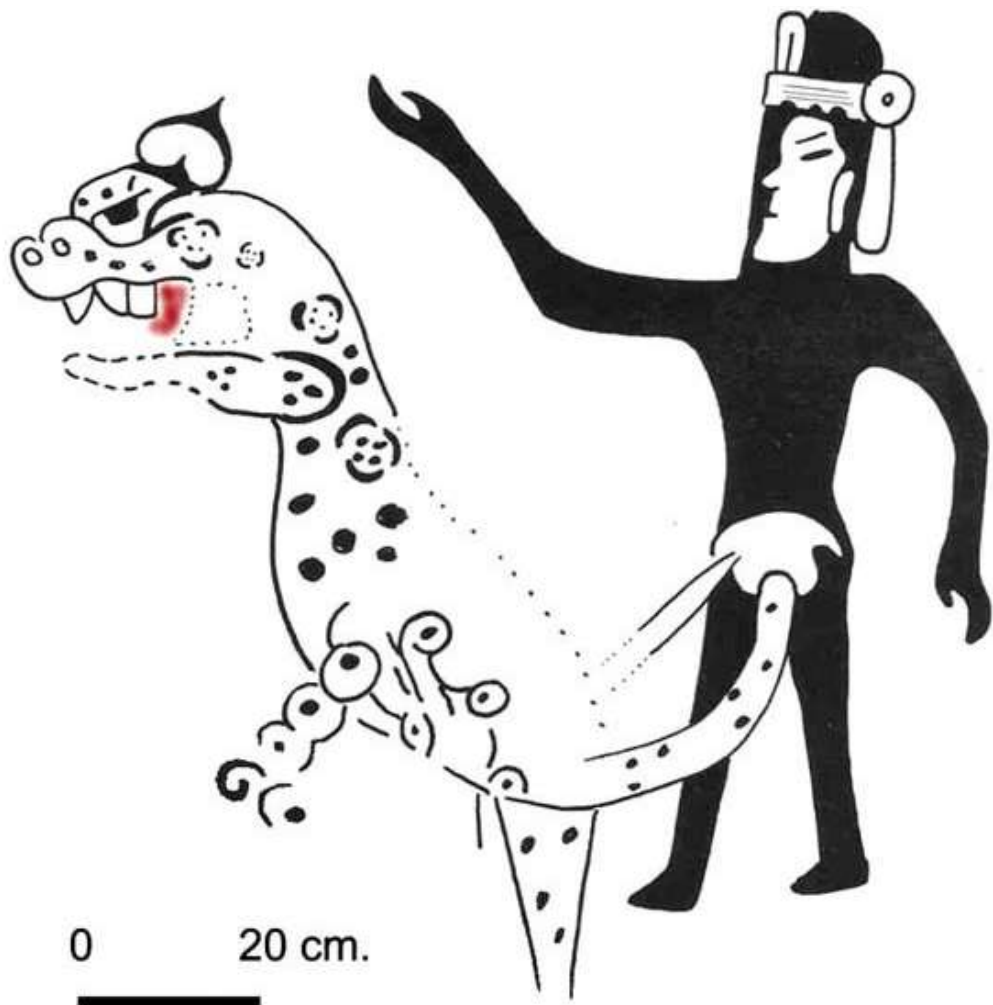


FIGURA 1-K. DIBUJO DE PINTURA 1-D EN CUEVA DE OSTOTITLAN, POR DAVID GROVE (1970b).



FIGURA 1-L. DETALLE DE PINTURA 1-D DE OSTOTITLAN.

Mi pueblo Acatlán Guerrero. 18 de junio de 2019. Acatlán, Gro. Fotos [Página de Facebook]. Facebook. Recuperado el 5 de enero de 2020 de <https://www.facebook.com/Mi-pueblo-ACATL%C3%81N-Guerrero-234103306721546/photos/1589393901192473>

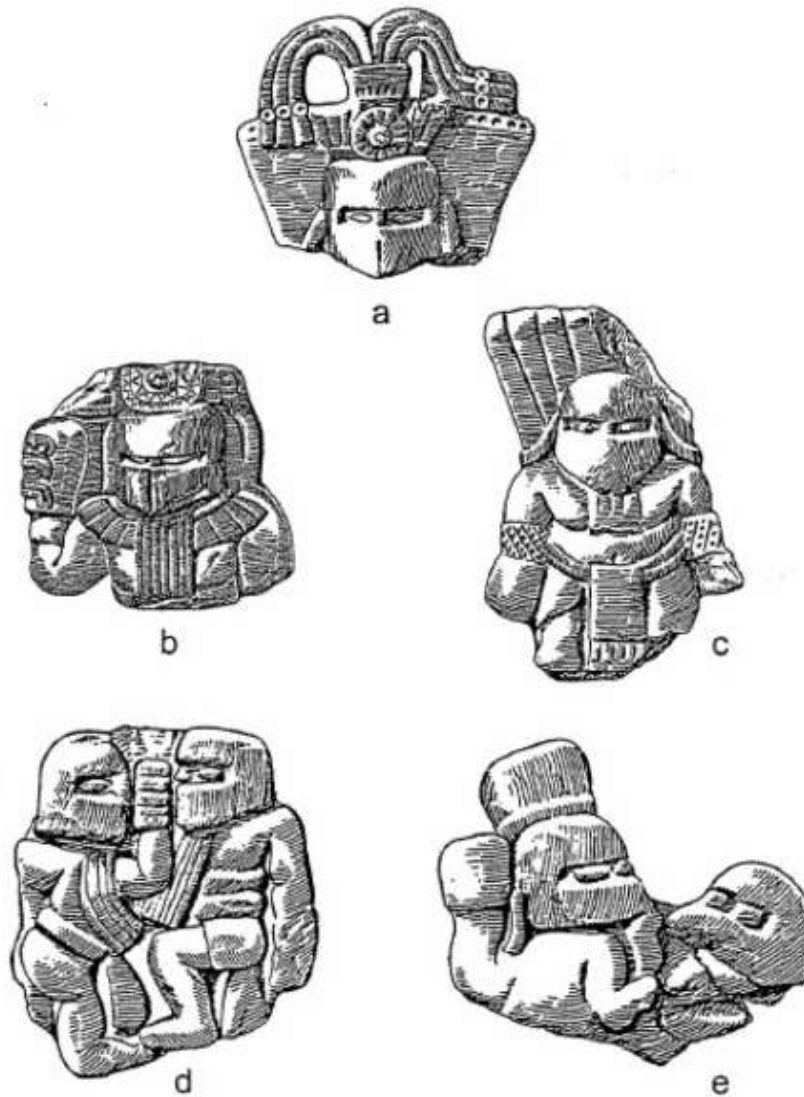


FIGURE 7.2. Helmeted and padded Maya boxers, Late Classic ceramic figurines from Lubantuun, Belize. (All from Joyce 1933: pls. 7-8.)

FIGURA 1-M. FIGURILLAS DE CERÁMICA MAYA DEL PERIODO CLÁSICO, RECUPERADAS EN LUBANTUUN, BELICE (TAUBE Y ZENDER, 2009 : 165)



FIGURA 1-N. PORRAZO DE TIGRE EN LA PLAZA DE TOROS “BELISARIO ARTEAGA”, DURANTE EL PASEO DEL PENDÓN. (Flickr) Alex Velazquez. *Novedades Acapulco* [en línea]. 16 diciembre de 2017, Chilpancingo, Gro. Recuperado 2 de septiembre de 2019 en <https://novedadesaca.mx/pendon-porrazo/>



FIGURA 1-O. PORRAZO DE TIGRE DE TIXTLA.

Fotografía de Ulises García. Porrazo de tigres - circuito Tixtla. 6 de marzo de 2019, Tixtla, Gro. Fotos [Página de Facebook]. Facebook. Recuperado 20 de septiembre de 2020 de <https://www.facebook.com/tigresTixtla/photos/420836008688910>



FIGURA 1-P. PELEAS DE TIGRES EN CABECERA MUNICIPAL DE ZITLALA.
Foto de Miguel Flores Gómez. 5 de mayo de 2017, Zitlala, Gro.



FIGURA 1-Q. PELEAS DE TIGRES EN CABECERA MUNICIPAL DE ZITLALA.

Fotografía de Dassaev Téllez Adame. *La Jornada Guerrero* [en línea]. 06 de mayo de 2019, Zitlala, Gro. Recuperada el 2 de septiembre de 2019, de <https://www.lajornadaguerrero.com.mx/index.php/entretenimiento/cultura/item/7072-se-enfrentan-hombres-en-el-tradicional-ritual-de-pelea-de-tigres-en-zitlala>



FIGURA 1-R. XOCHIMILCAS. DURANTE EL CARNAVAL DE ZITLALA.

Fotografía de Salvador Cisneros. *El Universal* [en línea]. 07 de marzo de 2019, Zitlala, Gro.

Retomado el 2 de septiembre de 2019

<https://www.eluniversal.com.mx/estados/las-flores-que-honran-golpes-sus-ancestros>



FIGURA 1-S. XOCHIMILCAS. DURANTE EL CARNAVAL DE ZITLALA.

Fotografía de Miguel Benítez Ramírez. *ADN Cultura* [en línea]. 26 de enero de 2020, Zitlala, Gro.

Retomado el 10 de febrero de 2020, en

<https://www.adncultura.org/anuncian-fecha-para-la-pelea-xochimilcas-2020>



FIGURA 2-A. FIESTA DE SAN ISIDRO LABRADOR.

Acatlán "Nahuatl Tlajtoli", 15 de mayo de 2017, Acatlán, Gro. Fotos [Página de Facebook]. Facebook.
Recuperado el 2 de septiembre de 2019, en
<https://www.facebook.com/Acatl%C3%A1n-Nahuatl-Tlajtoli--210344379329764/photos/428642954166571>



FIGURA 2-B. FIESTA DE SAN ISIDRO LABRADOR.

Acatlán "Nahuatl Tlajtoli", 15 de mayo de 2017, Acatlán, Gro. Fotos [Página de Facebook]. Facebook.
Recuperado el 2 de septiembre de 2019, en
<https://www.facebook.com/Acatl%C3%A1n-Nahuatl-Tlajtoli--210344379329764/photos/428644707499729>



FIGURA 2-C. QUEMA DE CASTILLOS DURANTE FIESTA DE SAN JUAN BAUTISTA.

Acatlán "Nahuatl Tlajtoli", 2 de julio de 2017, Acatlán, Gro. *Fotos* [Página de Facebook]. Facebook. Recuperado el 2 de septiembre de 2019, en <https://www.facebook.com/Acatl%C3%A1n-Nahuatl-Tlajtoli--210344379329764/photos/452761075088092>



FIGURA 2-D. JARIPEO DURANTE FIESTA DE SAN JUAN BAUTISTA.

Todo sobre ACATLÁN Guerrero, 27 de junio de 2018, Acatlán, Gro. *Fotos* [Página de Facebook]. Facebook. Recuperado el 2 de septiembre de 2019, en <https://www.facebook.com/Todo-Sobre-Acatl%C3%A1n-Guerrero-304810323338404/photos/402188110267291>

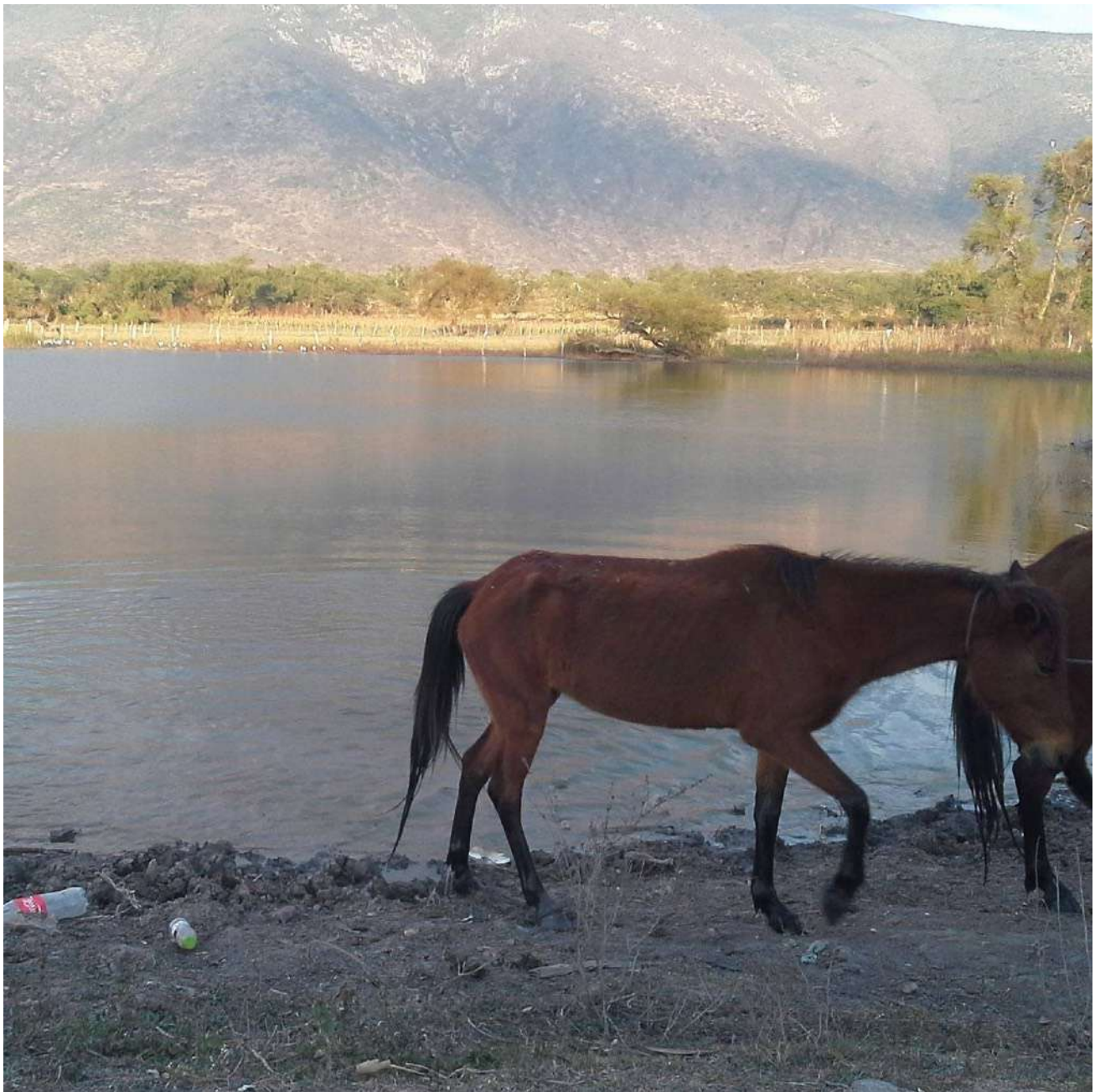


FIGURA 2-E. LAGUNA.

Mi pueblo ACATLÁN guerrero. 6 de noviembre de 2017, acatlán, gro. *Fotos* [Página de Facebook]. Facebook. Recuperado el 2 de septiembre de 2019, en <https://www.facebook.com/Mi-pueblo-ACATL%C3%81N-Guerrero-234103306721546/photos/1135696069895594>



FIGURA 3-A. COLECTIVO DE KOJTLATLASTIN PIDIENDO PERMISO DURANTE TEOPANKALAKILISTLE.

Fotografía de Miguel Flores. 1 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 3-B. MÁSCARA DE OSELOTL HECHA DE CARTÓN.
Fotografía de Miguel Flores. 2 de junio de 2017, Ciudad de México.



FIGURA 3-C. TLAKAOSELOMEJ DEPOSITANDO VELAS DURANTE TEOPANKALAKILISTLE.
Fotografía de Miguel Flores. 1 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 3-D. OFRENDAS AFUERA DE LA IGLESIA DURANTE TEOPANKALAKIS.
Fotografía de Miguel Flores. 1 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 3-E. PELEAS DE NIÑOS (OSELOKONETL) EL 1 DE MAYO.
Fotografía de Miguel Flores. 1 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 3-F. PELEAS DE TIGRES AL ATARDECER DEL 1 DE MAYO.
Fotografía de Miguel Flores. 1 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA. 3-G. PELEAS DE TIGRES AL ATARDECER DEL 1 DE MAYO.
Fotografía de Miguel Flores. 1 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA. 3-H. VELAS ANTE LAS CRUCES.
Fotografía de Miguel Flores. 2 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA. 3-I. ATAVÍO Y OFRENDA A LAS CRUCES EL 2 DE MAYO.
Fotografía de Miguel Flores. 2 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA. 3-J. TLAKAOSELOTL DEPOSITA VELAS ANTE LA CRUZ.
Fotografía de Miguel Flores. 2 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 3-K. ATAVÍO DE LAS CRUCES EN KRUSKO, 2 DE MAYO.
Fotografía de Miguel Flores. 2 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 3-L. TLAKAOSELOTL ANTE UNA DE LAS CRUCES ATAVIADAS EL 2 DE MAYO.
Fotografía de Miguel Flores. 2 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 3-M.DISPOSICIÓN DE SAHUMADORES FRENTE A UNA DE LAS CRUCES.
Fotografía de Miguel Flores. 2 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 3-N. ATAN RAMA CON FLORES DE TOMOXÓCHITL A LAS CRUCES.
Fotografía de Miguel Flores. 2 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 3-O. WENTLE A LA PIEDRA SACRIFICIAL.

Acatlán Vive. 12 de octubre de 2020, Acatlán, Gro. *Fotos* [Página de Facebook]. Facebook. Recuperado el 20 de octubre de 2020, en <https://www.facebook.com/AcatlanVive/photos/3251576541630046>



FIGURA FIGURA 3-P. FLOR DE TOMOXOCHITL.

Acatlán "Nahuatl Tlajtoli", 27 de marzo de 2020, Acatlán, Gro. *Fotos* [Página de Facebook]. Facebook. Recuperado el 2 de agosto de 2020, en <https://www.facebook.com/Acatl%C3%A1n-Nahuatl-Tlajtoli--210344379329764/photos/1089504241413769>



FIGURA 3-Q. BAILOTEO DE LOS BIDONES CON RUMBO HACIA LA IGLESIA.

Fotografía de Miguel Flores. 2 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 3-R. KOMUJLIAN, DÍA 3 DE MAYO.
Fotografía de Miguel Flores. 3 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 3-S. LOS TLACOLEROS EN KOMUJLIAN.

Tigres de Acatlán Guerrero. 14 de mayo de 2020, Acatlán, Gro. *Fotos* [Página de Facebook]. Facebook. Recuperado el 20 de octubre de 2020, en <https://www.facebook.com/Tigres-de-Acatlan-Guerrero-542494049598007/photos/881556465691762>



FIGURA 3-T. WENTLE A CRUZ ATAVIADA EN KOMUJLIAN, DÍA 3 DE MAYO.
Tigres de Acatlan Guerrero. 14 de mayo de 2020, Acatlán, Gro. *Fotos* [Página de Facebook]. Facebook. Recuperado el 3 de agosto de 2020, en <https://www.facebook.com/Tigres-de-Acatlan-Guerrero-542494049598007/photos/881556359025106>



FIGURA 3-U. DANZA DE MENOS AZULES EN KOMUJLIAN.
Fotografía de Miguel Flores. 3 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 3-V. DANZA DE MUDITAS EL 4 DE MAYO
Fotografía de Miguel Flores. 4 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 3-W. DANZA DE CHIVOS EL 4 DE MAYO.
Fotografía de Miguel Flores. 4 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 3-X. DANZA DE DIABLOS EL 4 DE MAYO.
Fotografía de Miguel Flores. 4 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 3-Y.SAN MARCOS EL EVANGELISTA



FIGURA 4-A. LOS PRIMEROS JILOTES DE LA TEMPORADA.

Acatlán "Nahuatl Tlajtoli", 3 de septiembre de 2017, Acatlán, Gro. *Fotos* [Página de Facebook]. Facebook. Recuperado el 2 de septiembre de 2019, en <https://www.facebook.com/Acatl%C3%A1n-Nahuatl-Tlajtoli--210344379329764/photos/483135638717302>



FIGURA 4-B. MILPAS ATAVIADAS CON PERICÓN.

Acatlán "Nahuatl tlajtoli". 3 de septiembre de 2017, Acatlán, Gro. Fotos [Página de Facebook].
Facebook. Recuperado el 20 de octubre de 2020, en <https://www.facebook.com/Acatl%C3%A1n-Nahuatl-Tlajtoli--210344379329764/photos/483134312050768>



FIGURA 4-C. MILPAS ATAVIADAS CON CEMPASÚCHIL.
Fotografía de Miguel Flores. 29 de septiembre de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 4-D. SENDERO DE CEMPASÚCHIL PARA RECIBIR A LOS DIFUNTOS.
Acatlán "Nahuatl Tlajtoli". 1 de noviembre de 2017, Acatlán, Gro. Fotos [Página de Facebook].
Facebook. Recuperado el 14 de enero de 2018 en <https://www.facebook.com/Acatl%C3%A1n-Nahuatl-Tlajtoli--210344379329764/photos/508578202839712>



FIGURA 4-E. DISPOSICIÓN DE WENTLE PARA LOS ANGELITOS.
Fotografía de Miguel Flores. 31 de octubre de 2017. Acatlán, Gro.



FIGURA 4-F. VENTA DE CUATETE Y PEPITA PARA PREPARAR MICHMOLE.
Fotografía de Miguel Flores. 31 de octubre de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 4-G. VENTA DE FLORES PARA ADORNAR LOS ALTARES.
Acatlán "Nahuatl Tlajtoli". 2 de noviembre de 2016, Acatlán, Gro. Fotos [Página de Facebook]. Facebook. Recuperado el 2 de septiembre de 2019 en <https://www.facebook.com/Acatlan-Nahuatl-Tlajtoli--210344379329764/photos/508578202839712>



FIGURA 4-H. VENTA DE ALMAS DE AZÚCAR Y PAN PARA EL WENTLE DE LOS DIFUNTOS.
Fotografía de Miguel Flores. 31 de octubre de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 4-I. VENTA DE CALABAZAS PARA EL WENTLE DE LOS DIFUNTOS.
Mi pueblo ACATLÁN Guerrero. 8 de diciembre de 2017, Acatlán, Gro. Fotos [Página de Facebook].
Facebook. Recuperado el 14 de enero de 2018 en <https://www.facebook.com/Mi-pueblo-ACATL%C3%81N-Guerrero-234103306721546/photos/1153841844747683>



FIGURA 4-J. VISTA DE UN EXPENDIO DE PAN Y DEL MERCADO DURANTE EL 31 DE OCTUBRE.
Acatlán "Nahuatl Tlajtoli". 3 de noviembre de 2018, Acatlán, Gro. Fotos [Página de Facebook]. Facebook.
Recuperado el 2 de septiembre de 2019 en <https://www.facebook.com/Acatlan-Nahuatl-Tlajtoli--210344379329764/photos/726793541018176/>



FIGURA 4-K. UN WENTLE PARA DIFUNTOS CASI LISTO.
Fotografía de Miguel Flores. 1 de noviembre de 2017, Acatlán, Gro.

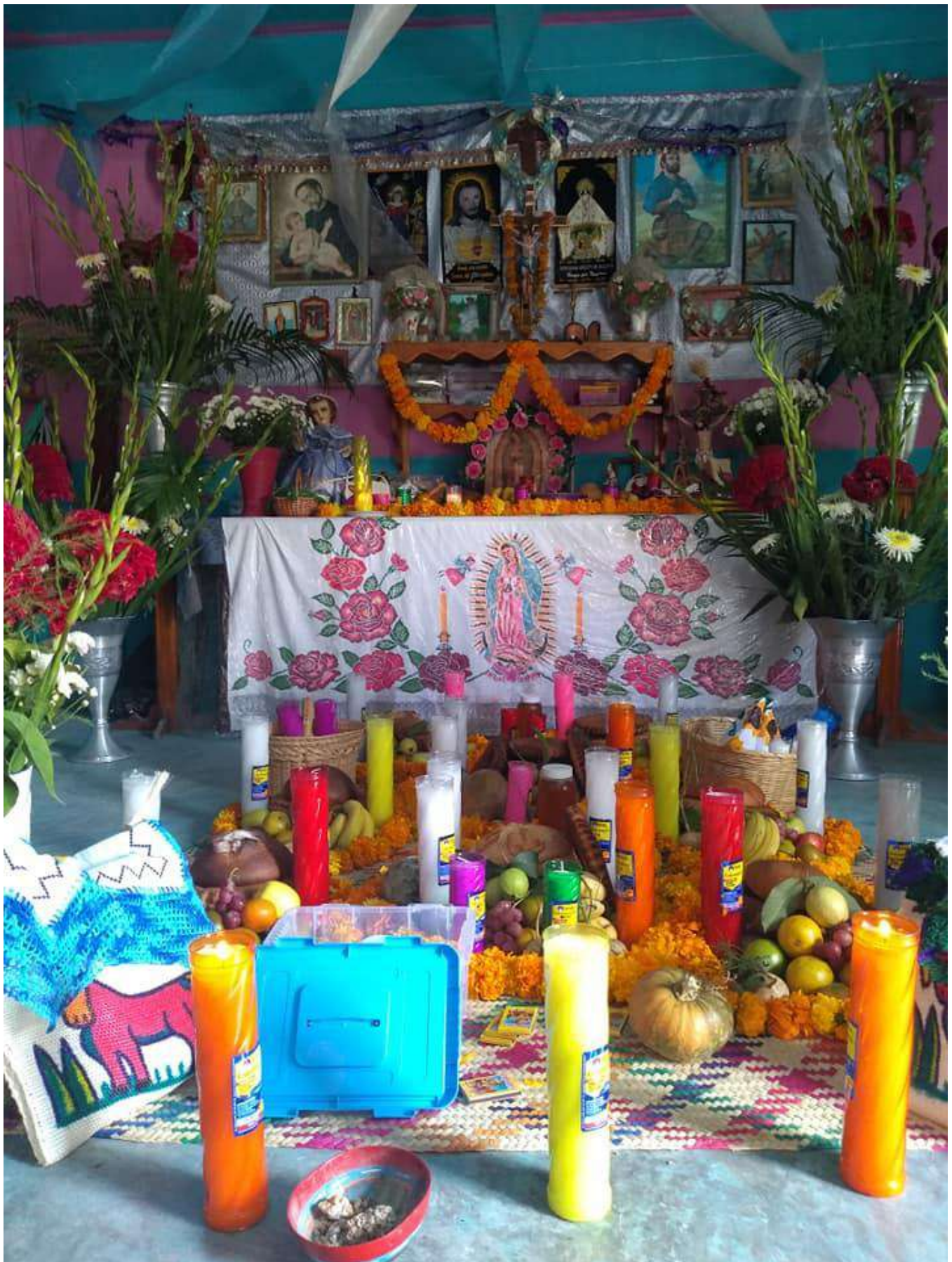


FIGURA 4-L. EL ALTAR CON EL WENTLE COMPLETO.

Mi pueblo ACATLAN Guerrero. 3 de noviembre de 2019, Acatlán, Gro. *Fotos* [Página de Facebook]. Facebook. Recuperado el 15 de enero de 2020, en <https://www.facebook.com/Mi-pueblo-ACATL%C3%81N-Guerrero-234103306721546/photos/1713998835398645>



FIGURA 4-M. NACATAMALES.

Fotografía de Miguel Flores. 1 de noviembre de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 4-N. KOJTLATLASTIN CARGA EL TEPONASTLE.

Fotografía de Carlos Aranda. 12 de mayo de 2018, Acatlán, Gro. Fotos [Página de Facebook].
Facebook. Recuperado el 2 de septiembre de 2019, en
[https://www.facebook.com/photo.php?fbid=901516803306428&set=pb.100003443517970.-2207520000
..&type=3](https://www.facebook.com/photo.php?fbid=901516803306428&set=pb.100003443517970.-2207520000..&type=3)

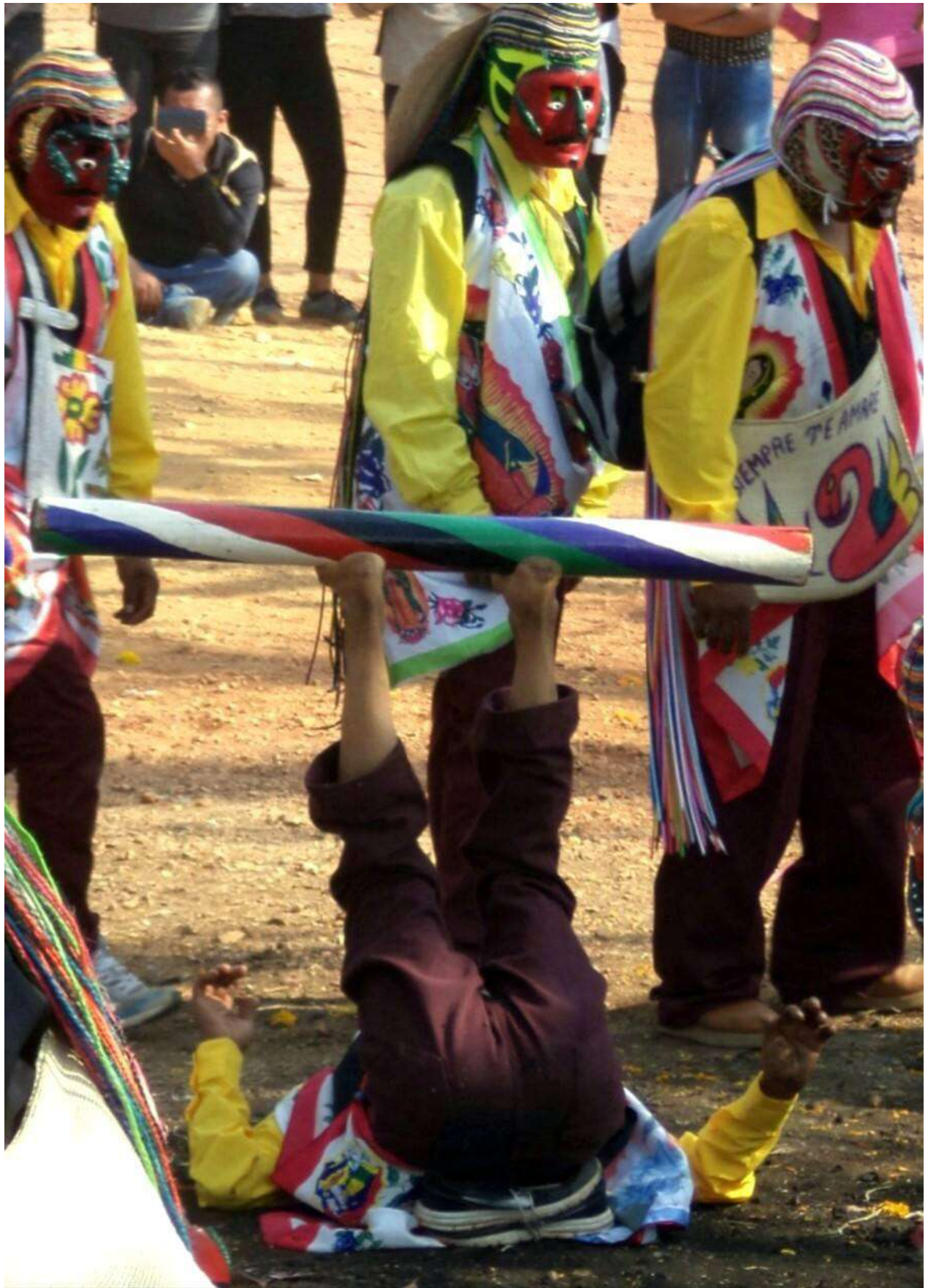


FIGURA 4-O. KOJTLATLASTIN JUEGA EL XOCHITELPOCHTLE..

Fotografía de Carlos Aranda. 12 de mayo de 2018, Acatlán, Gro. Fotos [Página de Facebook].
Facebook. Recuperado el 2 de septiembre de 2019, en
[https://www.facebook.com/photo.php?fbid=901515509973224&set=pb.100003443517970.-2207520000
..&type=3](https://www.facebook.com/photo.php?fbid=901515509973224&set=pb.100003443517970.-2207520000..&type=3)



FIGURA 4-P. KOJTLATLASTIN CORREN A TODA VELOCIDAD AL DEJAR KRUSKO.
Mi pueblo ACATLÁN guerrero. 18 de abril de 2018, Acatlán, Gro. Fotos [Página de Facebook].
Facebook. Recuperado el 20 de octubre de 2020, en <https://www.facebook.com/Mi-pueblo-ACATL%C3%81N-Guerrero-234103306721546/photos/1236698369795363>



FIGURA 4-Q. TLACOLOLERO DESCANSANDO EN KOMUJLIAN.

Tigres de Acatlan Guerrero. 14 de mayo de 2020, Acatlán, Gro. Fotos [Página de Facebook]. Facebook. Recuperado el 3 de agosto de 2020, en <https://www.facebook.com/Tigres-de-Acatlan-Guerrero-542494049598007/photos/881555985691810>



FIGURA 4-R. LOS TLACOLOLEROS SE ORGANIZAN AL LLEGAR A KRUSKO.
Fotografía de Miguel Flores. 2 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 4-S.. LOS TLACOLEROS DE ZUMPANGO DEL RÍO Y DE OTRAS REGIONES EMPLEAN UNA INDUMENTARIA DISTINTA

Fotografía de Carlos Aranda. 12 de junio de 2020, Acatlán, Gro. *Fotos* [Página de Facebook].

Facebook. Recuperado el 15 de octubre de 2020, en

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1995085557282875&set=pb.100003443517970.-2207520000..&type=3>



FIGURA 4-T. LOS TLACOLEROS SE LANZAN CHICOTAZOS UNO A OTRO.

Tigres de Acatlan Guerrero. 14 de mayo de 2020, Acatlán, Gro. Fotos [Página de Facebook]. Facebook. Recuperado el 5 de agosto de 2020, en <https://www.facebook.com/Tigres-de-Acatlan-Guerrero-542494049598007/photos/881554159025326>



FIGURA 5-A. ELABORACIÓN DE TORTILLA.
Fotografía de Miguel Flores. 1 de noviembre de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 5-B. CONJUNTO ACATECO BORDADO (HUIPIL Y ENREDO).

Fotografía de Larry white. Museo de Ropa Étnica de México (MUREM), s.f., Valladolid, Yucatán. Recuperado el 5 de agosto de 2020, en <https://www.murem.org/coleccion-murem/Conjunto-de-fiesta-para-mujer-de-Acatl%C3%A1n>



FIGURA 5-C. DETALLE DEL BORDADO ACATECO.

Fotografía de R. Schneider. Un huipil al día. 13 de enero de 2020, Chilapa de Álvarez, Gro. Fotos [Página de Facebook]. Facebook. Recuperado el 5 de agosto de 2020, en <https://www.facebook.com/456338117823196/photos/detalle-de-un-lienzo-nahua-de-acatl%C3%A1n-chilapa-de-%C3%A1lvarez-guerrero-m%C3%A9xico-bor/1449724645151200/>



FIGURA 6-A. NIÑOS COMBATIENDO EL 1 DE MAYO.
Fotografía de Miguel Flores. 1 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 6-B. COMBATE EN KOMUJLIAN ENTRE UN TIGRE RESIDENTE DE ACATLÁN Y OTRO PROVENIENTE DE CIUDAD NEZAHUALCÓYOTL.

Fotografía de Miguel Flores. 3 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 6-C. COMBATE EN KRUSKO.
Fotografía de Miguel Flores. 2 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 6-D. TLAKAOSELOMEJ A PUNTO DE BATIRSE.
Fotografía de Miguel Flores. 2 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 6-E. LAS PRIMERAS CONTIENDAS DEL 2 DE MAYO
Fotografía de Miguel Flores. 2 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 6-F. GANTES EMPLEADOS PARA EL COMBATE.
Fotografía de Miguel Flores. 1 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 6-G. AMARRADOR AJUSTA GUANTES PREVIO AL COMBATE.
Fotografía de Miguel Flores. 2 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 6-H. COMBATIENTE SOSTIENE SU MÁSCARA MIENTRAS SE LA AJUSTAN.
Fotografía de Miguel Flores. 2 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 6-I. COMBATIENTE ESPERA EN CUCLILLAS A SU PRIMER COMBATE EN KRUSKO.
Fotografía de Miguel Flores. 2 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.



FIGURA 6-J. COMBATIENTES ESPERAN EN CUCLILLAS EN KOMUJLIAN.

Tigres de Acatlan Guerrero. 14 de mayo de 2020, Acatlán, Gro. Fotos [Página de Facebook]. Facebook. Recuperado el 5 de agosto de 2020, en <https://www.facebook.com/Tigres-de-Acatlan-Guerrero-542494049598007/photos/881556559025086>



FIGURA 6-K. COMBATE FEMENIL EL 2 DE MAYO.
Fotografía de Miguel Flores. 2 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.

MUSEO VIRTUAL DE MÁSCARAS MEXICANAS



PELEA DE TIGRES. ACATLÁN, CHILAPA, GUERRERO

FIGURA 6-L. EJEMPLAR DE MÁSCARA DE TIGRE CONTEMPORÁNEA.

Museo Virtual de Máscaras Mexicanas, 5 de noviembre de 2019, s.l. Fotos [Página de Facebook]. Facebook. Recuperado el 5 de agosto de 2020, <https://www.facebook.com/mascarasmx/photos/2416585185137471>



FIGURA 6-M. VISTA LATERAL DE MÁSCARA DE TIGRE CREADA EN 1940 POR EL MAESTRO ELEUTERIO ALBERTO Y ADQUIRIDA POR LA COLECCIONISTA Y ETNÓGRAFA RUTH D. LECHUGA EN 1970.

Fotografía de Miguel flores. Abril de 2017, Acervo del Centro de Estudios de Arte Popular Ruth D. lechuga, Museo Franz Mayer, Ciudad de México.



FIGURA 6-N. DETALLE DE INICIALES DEL NÚCLEO AGRARIO DE ACATLÁN. VISTA LATERAL DE MÁSCARA DE TIGRE CREADA EN 1940 POR EL MAESTRO ELEUTERIO ALBERTO Y ADQUIRIDA POR LA COLECCIONISTA Y ETNÓGRAFA RUTH D. LECHUGA EN 1970.

Fotografía de Miguel flores. Abril de 2017, Acervo del Centro de Estudios de Arte Popular Ruth D. lechuga, Museo Franz Mayer, Ciudad de México.



FIGURA 6-O. WENTLE DE MEZCAL A MÁSCARA DISPUESTA BAJO EL ALTAR FAMILIAR.
Fotografía de Miguel Flores. 1 de mayo de 2017, Acatlán, Gro.

ANEXO 2 - MITO DE *ATSAJTSILISTLE*

#	Versión 1	Versión 2
	<p>En el principio que se formó la tierra, los hombres perdieron el tiempo TONAL POUAJLI (el conteo de los días) por lo que el hambre rasgaba sus entrañas. Pero además, los días de mala ventura se acercaban (TONAL KOCH KUAJLI) pues bajaba la SIUATEYOTL (hombre disfrazado de mujer) que les robaba los testículos a los hombres convirtiéndolos en afeminados. También causaban enfermedades a los niños y a los hombres.</p>	<p>En un Principio cuando se formo la tierra, los hombres vivían en la abundancia, había mucho alimento, los campos estaban verdes, todo estaba controlado, la lluvia, el sol, los meses, los días y las horas; existía de manera correcta el TONAL POUAJLI (conteo del tiempo)</p>
	<p>En estos días se ejecutaban a los condenados a muerte en ofrenda para apaciguar la furia de la SIUATEYOTL. Los nacidos en estas fechas serían brujos Nanaualtin, que serían despreciados y acabarían mal, porque su mismo nauatl se los comería. Se acercaba el mes Mestikapan con sus cinco días aciagos, cuando había hambre (mayantli). Tonatiu hacía ofrendas y peregrinaba a los pantitlanes y a los Zitlaltepec.</p>	<p>los hombres sabían cuando ofrecer sacrificios en ofrenda a sus dioses buenos y malos, tenían controlado el MESTIKAPAN (mes) con sus cinco días aciagos o de mala ventura, sabían cuando bajaba la SIUATEYOTL (hombre disfrazado de mujer), el MAYANTLI (El hambre) por eso con anticipación ofrecían ofrendas y peregrinaban a los pantitlanes (la cima plana del cerro), a los Zitlaltepetl (cerro de las estrellas), en las lagunas y manantiales, colocaban todos los regalos y sacrificios.</p>
	<p>De este último lugar se bajaban unos palos que se adornaban y se colocaban en forma de remolino en el fondo de una laguna, sobre los que se colocaban unas banderas y se arrojaban a este lugar todas las ofrendas, donde también eran sacrificados seres deformes.</p>	
	<p>Todo esto se hacía en honor del Dios que vino de la tierra Tlalok, patrono de la lluvia, dueño de todos los ríos, lagunas, sal y otras deidades del agua, así como todo lo que tiene que ver con esta vida. Junto con los Tlalokes que están colocados en las cuatro esquinas del mundo sosteniendo unos jarros en cuyo interior se encontraban los diferentes tipos de lluvia, las que producía buenas cosechas, la que pudría las cosechas, la que causaba heladas y las que hacían que las semillas se secaran y no fructificaran.</p>	<p>Todo esto se hacía en honor al dios Tlalok (Dueño de todas las deidades del agua) con sus cuatro Tlalokes que estaban colocados en los cuatro puntos cardinales que tenían en su poder los elementos naturales: el viento, el agua, el fuego y el suelo todo esto lo sostenían en unos jarros en cuyo interior se encontraba el control de los diferentes tipos de Lluvia, las que producían cosechas buenas y las que dañaban todo lo que encontraban a su paso, las que causaban heladas.</p>

<p>Cuando los Tlalokes golpeaban las vasijas producían los truenos y cuando se rompían, producían los rayos y la lluvia. Tlalok vivía en la parte superior de los cielos, sobre el Tonacatepetl. Fue en ese tiempo en que los hombres ya no ofrecían ofrendas ni sacrificios a los dioses por haber perdido el conteo del tiempo. El dios Tlalok ofendido por esto, mandó el hambre (Mayantli), que muy pronto empezó a dominar a los hombres, la tierra moría, las aguas se secaban, no existía ya el tiempo ni el espacio por lo que los humanos estaban desesperados.</p>	<p>Los Tlalokes golpeaban las vasijas producían el Trueno, cuando estas se rompían producían los rayos y la lluvia. TLALOK vivía en la parte superior de los cielos sobre el TONAKATEPETL (Cerro de las semillas) conocido actualmente como CRUSCO lugar de la cruz fue entonces que por descuido de los hombres perdieron el TONALPOUAJLI (conteo del tiempo) al saber esto los dioses se enojaron y en castigo mandaron las calamidades, bajo la SIUATEYOTL, MAYANTLI, que muy pronto empezó a dominar a los hombres, la tierra moría, las aguas se secaban, no existía el tiempo ni el espacio, los hombres morían desesperados,</p>
<p>Fue entonces cuando una mujer (Siuatzin) se encaminó y fue a platicar con Akatl para que juntos pidieran a dios el agua y así pudiera florecer el sustento. La petición de Siuatzin y Akatl no la aceptó el dios Tlalok, por lo estos sugirieron al pueblo que se vistieran de colores vistosos y empezaron su recorrido por todos los cerros más altos para que el dios se compadeciera de los hombres, para lo cual tenían que gemir y gritar que Siuateyotl y Mayantli se fueran de la tierra y empezara a florecer.</p>	<p>fue entonces cuando ZITLALIN (Mujer estrella) se encamino para ir a ver a AKATL (Carrizo) gobernantes de sus pueblos, para platicar sobre la situación que sus reinados estaban viviendo y entonces decidieron pedir clemencias al dios TLALOK, petición que no fue aceptada,</p>
<p>Sin embargo, el hambre seguía, a donde fueran mataban de hambre a sus hombres y se lo daban al Miktlan (infierno) para que se lo comiera. Nadie podía contener la furia de Tlalok, entonces, vuelve Siuatzin y Akatl a implorar misericordia para los hombres de la tierra y que se les perdonara su error. El dios Tlalok dijo No. Entonces decidieron hablar con el dios supremo Uitzilopochtli (dios del sol), Ejekatl (dios del viento) y Senteotl (dios del maíz). Como Akatl y Siuatzin eran los únicos que podían hablar con los dioses cada uno de ellos imploró a los supremos como ellos lo sabían hacer:</p>	<p>imploraron muchas veces pero no fueron escuchados ni el dios supremo HUITZILOPOCHTLI (Sol), EJECATL (Viento), SENTEOTL (Maiz). Nadie escucho sus ruegos, los hombres eran mandados a MIKTLAN (Infierno) para que se los comieran, gemían de dolor pidiendo comida, desesperados los gobernantes imploraron así:</p>

<p>AKATL: Levántate ya semilla hecha fruto, aroma de mil flores, cabello de plumas de ketzal, que tus manos no toquen la tierra que te vio nacer, portadora de la falda de estrellas, naciste en el Youajli (noche) y de tus pechos salió la leche que cubre el iztak siuatl (mujer blanca o mujer dormida) y popoka tepetl (cerro que humea), tus lagrimas son como perlas que como rocío bañan los ríos, fuiste tú la portadora de luz, espejo en el que se reflejan los hombres, saliste temprano, camina todo el día, alumbras dando luz para todos, hoy te aflige la vida de aquellos y te olvidas de tu propia existencia; estos hombres, mujeres, niños y ancianos están llenos de miseria, de hambre, de dolor, ese dolor se me clava como espina. Es de mañana y veo con claridad y veo con infortunio de los hombres, sabio como siempre alumbraba ya el cerro del Zitlaltepec. Dicho esto, AKATL se quedó profundamente dormido y de sus entrañas surgió un tigre de color verde, el cual era su naual.</p>	<p>AKATL: levántate ya; semilla hecho fruto, aroma de mil flores, cabello de pluma de Ketzal (ave de mil plumas) que tus manos toquen la tierra que te vio nacer, portadora de la falda de estrellas, naciste en la Youajli (noche) y de tus pechos salió la leche que cubre el Iztak sihuatl (mujer blanca dormida) y Popoca Tepetl (cerro que humea) tus lagrimas son perlas que como el rocío bañan los ríos, fuiste portadora de luz espejo en el que se reflejan los hombres, sales temprano y caminas todo el día, alumbras dando luz para todos, hoy te olvidas de tu propia existencia en este pueblo, estos hombres, mujeres, niños y ancianos ellos están llenos de miseria y hambre. Sabio como siempre alumbraba ya el cerro del Zitlaltepetl, dicho esto Akatl se quedó dormido y de sus entrañas surgió un tigre de color verde, era su Naual</p>
<p>Por su parte, Siuatzin también pidió a dios: SIUATZIN: ¡Oh! Señor, mi señor, mi gran señor! Hoy el tiempo se detuvo, el pájaro ya no canta, las plantas no dan fruto y el río se ha secado. Hoy solo te ofrecemos nuestros pesares, nuestras miserias. El pueblo, ¡tu pueblo!, lloran sus penas, pero tu puedes si tu quieres darnos el sustento, solo tú conoces el camino al Tonakatépetl (cerro del sustento), tú que conoces a todos los dioses, lleva ante ellos nuestros pesares, nuestras tristezas, habla por nuestra tierra, ríos y aguas, pide el alimento para nuestra madre tierra, generadora de vida, de nuestra vida. Dicho esto se quedó dormida y surge en sus entrañas un tigre de color amarillo.</p>	<p>por su parte Zitlalin pide al dios de la misma forma implora el perdón para los hombres, también se queda dormida y de sus entrañas surge un tigre amarillo cuando esto sucedió los dos tigres Nauales de Akatl y Zitlalin se pusieron a platicar</p>
<p>Entonces se pusieron a platicar los nahuales Akatl y Siuatzin: ahora nos hemos convertido en animales, será más fácil ayudar a los hombres para traerles el sustento, podremos subir al tonakatepetl y traer comida. Pero cómo le vamos hacer si los que cuidan son las Tzikatanas (hormigas grandes) las que cuidan la entrada de la cueva.</p>	<p>Ahora que estamos convertidos en animales, será mas fácil ayudarles a los hombres para traerles el sustento podemos subir al TONAKATEPETL y robar las semillas para ello haremos un plan como la entrada del Tonakatepetl está vigilada por las tzicatanas (hormigas grande) esta no deja por ningún momento la entrada de la cueva. Entonces platicaron mas de cerca para que no se escucharan su planes, se pusieron de acuerdo dijeron que el tigre verde subiría por la parte de enfrente del cerro y el tigre amarillo por la parte de atrás.</p>

<p>Entonces platicaron de más cerca a fin de que no escucharan sus planes. Se pusieron de acuerdo en que el tigre verde subiría por la parte de enfrente del cerro y el tigre amarillo subiría por la parte de atrás. Así lo hicieron, subieron y subieron y al primero que vieron fue al tigre verde, las hormigas salieron a su encuentro, preguntándole que es los que andaba buscando, este les contestó: vengo a platicar y a jugar con ustedes, allá abajo ya me cansó los lamentos de los hombres, ya no aguanto, se quejan de todo, por eso he subido a este lugar para divertirme un rato. Las hormigas estuvieron de acuerdo y empezaron a jugar y como estaban bien entretenidas jugando no se dieron cuenta cuando el tigre amarillo llegó a la entrada de la cueva.</p>	<p>Así lo hicieron subieron y subieron al primero que vieron fue al tigre verde, las hormigas salieron a su encuentro para preguntarles que quería, este les contestó: vengo a platicar con ustedes allá abajo ya me cansaron los lamentos de los hombres, ya no aguanto se quejan de todo, por eso he subido hasta este lugar para divertirme un rato, las hormigas estuvieron de acuerdo y empezaron a jugar y claro como estaban bien entretenidos jugando no se dieron cuenta cuando el tigre amarillo llegó a la entrada de la cueva.</p>
<p>Como pudo el tigre amarillo llenó su morral de semillas de maíz, frijol, calabaza y chile y se apresuró a salir de la cueva pero fueron descubiertos por el Dios Tlalok, quien los miraba con enojo y le dijo: TLALOK: Que fácil les resultó esta hazaña, se olvidaron de los dioses y pensaron sólo en los hombres, piensan que ellos se los agradecerían, que tontos fueron si pensaron así, ellos merecen este castigo porque no supieron aprovechar lo que se les dio en el principio (toda abundancia), ellos abusaron de la madre tierra. Ustedes abusaron del poder que les he dado, pensaron sólo en los hombres, por eso tu Siuatzin y tu compañero Akatl quedarán convertidos para siempre en animales, ese será su castigo y los hombres los perseguirán, ese será su pago por haberlos ayudado.</p>	<p>Como pudo el tigre amarillo agarro todas las semillas que pudo de maíz, frijol, calabaza y se apresuro a salir de la cueva, su sorpresa fue grande habían sido descubiertos por el dios Tlalok quien los miraba con enojo y les dijo: Que fácil les resulto esta hazaña, se olvidaron de los dioses y pensaron solo en los hombres, piensan que ellos se los agradecerán, que tontos fueron, si pensaron así, ellos merecen este castigo porque no supieron aprovechar lo que se les dio en el principio ellos abusaron de la madre Tierra y lo mas peor es que olvidaron el Tonalpouajli.</p>

	<p>Tlalok ordena a su Tlalokes perseguir a los tigres que en su huida empiezan a rodar cuesta abajo. Asimismo les manda rayos, viento y lluvia a la vez que el sol manda con intensidad sus rayos. Los tigres llegaron rodando hasta la parte plana donde los esperaba el pueblo. El tigre amarillo metió las manos en su morral para sacar las semillas, cuando se da cuenta que ya no había ninguna semilla, le echó la culpa al tigre verde y empiezan a pelear. Así pelearon muchos días, el pueblo los observaba, cuando se dieron cuenta que su alrededor germinaban plantas nuevas, eran la semillas que el tigre amarillo había tirado al escapar de los Tlalokes, el agua, el aire y los rayos del sol habían hecho germinar las semillas.” (Palemon, 2015: 99-103)</p>	<p>Ustedes también se olvidaron de Dios abusaron del poder que se les dio por eso tu Zitlalin y Akatl quedarán convertidos en animales ese será su castigo en ese momento manda a sus Tlalokes con rayos relámpagos, tempestad viento y el sol con toda su intensidad al ver esto los tigres rodaron cuesta abajo tratando de escapar de la furia de Tlalok. Rodaron y rodaron hasta llegar al pie del cerro del Tonakatepetl el pueblo los esperaba, el tigre amarillo busco las semillas y al darse cuenta que todas esas semillas las tiro en el suelo al rodar junto con el tigre verde, se enoja y le reclamo al otro tigre discutieron mucho que empezaron a pelear entre ellos, la pelea duro mucho tiempo se sacaron sangre con los zarpazos y golpes que al fin cayeron rendidos los dos fue entonces cuando se dio cuenta el pueblo que a su alrededor habían salido semillas nuevas de maíz, frijol y calabaza eran las semillas que el tigre amarillo había tirado en el suelo y con el agua, el viento, el sol las semillas germinaron.</p>
		<p>Los hombres creyeron que era por la pelea de los dos tigres, como el cerro empezó a florecer, los ríos empezaron su movimiento, el sol empezó a caminar el sacrificio de los tigres, los dioses perdonaron a los hombres y desde entonces cada año celebran el ATZATZILISTLI se visten de tigres pelean, danzan suben a los cerros mas altos como el ZITLALTEPETL y CRUZCO hacen sacrificios de animales vivos combinado hoy con rezos y alabanzas en honor a la cruz. (Jiménez Silverio, 2013)</p>

GLOSARIO DE TÉRMINOS EN NAWAT

A

Aborrogo: “borrego de agua”. Sapos que aparecen en la laguna y cantan por las noches.
Achichej: “perro de agua” que protege las fuentes hídricas. (*pl.* achichimej)
Achipikon: *top.* “En el lugar mojado”.
Ajkomalakotl: torbellino de viento.
Akawilyotl: sombra que proyecta el cuerpo con la luz.
Akokosamalotl: arco iris.
Akolotl: “alacrán de agua”. Pequeños animales de color negro parecidos a los arácnidos que viven en las fuentes hídricas. (*pl.* akolomej)
Akuextle: lluvias ligeras provenientes del sur.
Alchikaxochitl: lirio acuático.
Alchikueye: “sirena”. Entidad con torso de mujer y cola de pez que resguarda las fuentes hídricas.
Amike: “tener sed”.
Anima: alma o espíritu. (*dim.* animatsin)
Ankoyotl: primogénito de la familia (*pl.* ankoyomej)
Apatlako: *top.* “Lugar del río ancho”.
Apetlanajle: tierra de riego por desbordamiento provocado.
Apilowa mestle: “señales de lluvia a través de la luna”.
Apismike: “tener hambre”.
Apoktle: lluvia torrencial.
Atamajle: “tamal de agua”. (*pl.* atamaltin)
Atekpoyotl: “gallina de laguna”. Ave acuática parecida al pato.
Atempan: *top.* “A orillas del lago”.
Atempantekitkej: huerteros.
Atepachin: animales comestibles similares a los escarabajos, que viven en el río. (*pl.* atepachimej)
Ateyokan: *top.* “Lugar pedregoso”
Atl: agua.
Atlajpikkej: “caballeritos”. Naguales de los prenatales, se manifiestan como bolas de fuego que se desprenden de los vientres de sus madres y salen a luchar contra los brujos que quieren robar el agua.
Atlakuej: acarreadores de agua.
Atlapextli: red.
Atsajtsilistle: “Súplica por lluvia” o “Petición de lluvia”.
Atskuintsintlan: *top.* “Junto a los perrillos de agua”.

Axkalatl: renacuajo (*pl.* axkalamej)
Axolotl: ajolote (*pl.* axolomej)
Ayatl: ayate, un tipo de textil tejido con hilo de fibra de maguey o *ixtle*.
Ayojtli: calabaza.
Ayotokaw: sembradores de calabaza.
Ayoxochitl: flor de calabaza.

B

Burrokuitlatl: estiércol de burro.

C

Carabaso: garbanzo.
Chenolas: insulto dirigido a las mujeres consideradas flojas, alzadas y que no saben trabajar.
Chichej: perro. (*pl.* chichimej)
Chikawajle: fuerza
Chikawalistle: acción de circular la fuerza.
Chiltokaw: sembradores de chile.
Chivokuitlatl: estiércol de chivo.
Chopan-tekiwika: tesorero de la iglesia.
Chopan-tlapalewia: sacristán.
Chopankalakilistle: “Presentación en la morada de los dioses”
Chopantlalli Krusko: *loc.* adoratorio donde están las cruces en la cima del cerro *Tepewewe*.
Chopantlapiya: mayora.
Chosintle: maíz silvestre.

E

Ejekakiyawi: lluvia con viento fuerte. También se le denomina *jakakiyewe*.
Ejekatl: viento. (*pl.* ejekamej). También se le denomina *jakatl*.
Eloposojli: pozole de elote.
Eloxochitl: flor de elote.
Estle: sangre.
Etamajle: tamal de frijol. (*pl.* etamaltin)
Etl: frijol.
Etokaw: sembradores de frijol.
Etsajli: también denominado “apuro”, pozole con granos de elote y frijol negro.
Etsitsin: frijol negro.
Ewajtlakapotsejti: nubes negras.

H

Hurnitu: *top.* Hornito.

I

I'kite: telar de cintura.

Ichpochtle: muchacha.

Ijyo: aliento.

Ikuatipan: *top.* “Parte alta” de La Montaña.

Ilfinemilistle: de acuerdo con Palemón (2015: 177) “fiesta que se piensa y organiza en función al gusto de la gente y a las deidades.”

Illwikak: cielo.

Inakastlan: *top.* “el costado” de La Montaña.

Iskatsin: maíz blanco precoz.

Istak: blanco.

Iswatekis: momento de cosechar el maíz. Otras expresiones para dicha acción son *yotlak tonakayotl* y *pixkaloj*.

Itakatl: provisión o comida a base de tortillas, con quelites, semillas de guaje, frijoles o huevo con salsa.

Itonijle: sudor o transpiración.

Ixtlamatikew: mediadores entre la sociedad y las los viejos.

Ixtle: hilo de fibra de maguey.

J

Jakapitsaktle: aire helado.

Jakatsintle: brisa.

K

Kajle: casa.

Kakaloxochitl: “flor de cuervo” o “flor de mayo” (*Plumeria rubra* L).

Kakawaltsin: flor de ornato que crece en otoño.

Kakawasintle: maíz en forma de bolita.

Kalchikej: albañiles.

Kalebajle: espiga de maguey, también se le dice *kalewajle*. (*agave spp.*)

Kalebalxochitl: flor de la espiga del maguey, también se le dice *kalewalxochitl* (*agave spp.*)

Kalmijle: cultivo de traspatio.

Kaltempan: *top.* “En la orilla del río”.

Kalvario: *top.* **El Calvario.**

Kamojtle: camote.

Kamotekitew: camotereros.

Kamotlatokanew: sembradores de camote.

Kamotokaw: siembra de camotes.

Karaboxinia: sembradores de camote al voleo.

Kikochiliaj mijle: vigías nocturnos de las milpas.

Kitekite neujkte: apicultura/meliponicultura.

Kitetekej nakatl: carnicería.

Kitotoka mayantle: “Expulsión del hambre”

Kiyetjepec: *loc.* “Cerro de la lluvia”.

Kiyewe: lluvia.

Kixchanos: insulto dirigido a los varones acatecos que, se dice, son “extraños”, que dejaron el pueblo y han cortado su raíz.

Koajchikiltzin: “flor de terciopelo” (*Celosia cristata*).

Kojkovej: leñadores.

Kojtlatlastin: colectivo ceremonial compuesto por corredores que invocan a los vientos. También se les denomina *ejekamej* o *jakamej*.

Kokonew: hombres iniciados en la participación comunitaria.

Kolonia: *loc.* “Colonia 3 de mayo”. Sección de la localidad integrada por personas foráneas y migrantes no acatecos.

Kolosapan: *top.* “La cruz sobre el agua”. Proviene de *Krusapan*.

Kolotsin: maíz granizado.

Koloxtlan: *top.* “Lugar quebradizo”.

Komajle: comal.

Komujlian: *top.* “Lugar de los manantiales”.

Konetl: niño.

Konetsintle: bebé.

Korralko: *top.* “Lugares cercados”

Korralpitsko: *top.* “Angostura de los corrales”.

Kosemalotl: Arco iris.

Kostik: camote amarillo.

Kotsin: maíz amarillo.

Krusko: *top.* “En el lugar de las cruces”.

Kwetlamej: gusano comestible que aparecen en los árboles (*pl.* kwetlantín).

Kuetlaxochitl: “flor de pascua” o “flor de nochebuena” (*Euphorbia pulcherrima*).

Kuetspalin: iguana.

Kuikuiltzin: maíz de varios colores.

Kwechawaktlajle: tierra de humedad ubicada en la laguna. (*pl.* kwechawaktlaltin) Otras formas de nombrar las tierras húmedas es *chaujtłajle*.

Kwechiwa: personas (tradicionalmente mujeres) dedicadas al trabajo textil, que incluye bordar, tejer, hilar, teñir y coser.

Kwetle: falda. También se le denomina *tekwetle*.

Kwetleweyek: falda larga.

Kwexomatl: cuejomate, un recipiente que recoge el agua que escurre del metate.

L

Lamajnantsin: *pl.* abuelas.

Lamajtsin: *pl.* ancianas.

M

Makekeskiya: sensación de cosquillas o ardor en las manos que denota deseos de pelear con otra persona.

Makoatekitl: forma de intercambio de trabajo agrícola por trabajo agrícola.

Masatepec: *loc.* “Cerro del venado”.

Mayantle: “hambre”

Mestle: luna.

Meyakotl: “cordel de vida”, reata que los combatientes se enredan en la cintura.

Mexcalayotl: mezcal. También se le denomina *mexcalatl*.

Mexcaltekutli: “Señor mezcal”.

Michmojli: mole verde de pescado.

Mijle: milpa.

Mikatlakechpanowa: cargar a un difunto.

Mike: morir.

Mikelistle: la muerte.

Milokotemetsonle: raíz seca de la milpa.

Miltekitl: trabajo de la milpa.

N

Nawat: “cosa que suena bien”

Nemilistle: vivir.

Nemilow: cualidad o presencia de vida; presencia de entidades que influyen en el cuerpo de las personas.

Nesawajle: ayuno.

Nextamalxochitl: arbusto con flores amarillas. Lantén (*plantago mexicana*).

Nikan Mopohua: “Aquí se narra, aquí se cuenta”. Relatos de apariciones guadalupanas.

Nikan tlanosentlalia: “Aquí nos reunimos para pensar”.

Nokonetilia: “niño que aún quiere ser un bebé”.

Nokonetsin: Refiere a una relación reverencial.

Nokuikacha chopantsin: Persona que canta alabanzas en la iglesia.

Notelowa tetekwantin: “Pelear de tigres”.

Nowenchiwa: auto-ofrendarse, cumplir una promesa o una manda.

O

Okichxinachyotl: polen de las plantas/semes o esperma del varón.

Okojtsintle: *top.* “En el Ocotal”. También se le conoce como *Okojtsintlan*.

Oselokonetl: “niño jaguar”.

Oselotelpochtle: “joven jaguar”.

Oselotl: jaguar u ocelote.

Ostokapan: *top.* “En la cueva del manantial”.

Ostotl: cueva. (*pl.* ostomej)

Ostotipan: *top.* “Frente a la cueva”.

Ostotitlan: *loc.* “Lugar de las cuevas”.

Owatekitew: limpiadores de siembras de caña.

P

Pachayota: chilacayota.

Pakilistle: alegría, felicidad.

Palankaxitle: maleza que se deja pudrir en las parcelas.

Panile: salsa de pepita de calabaza.

Papatlamej: peces anchos.

Petlakajle: ermita de petate. (*pl.* petlakaltin)

Pilapixkej: vigilantes de la pila.

Pitsokuitlatl: estiércol de puerco.

Piyonkuitlatl: estiércol de gallina.

Pochocruces: cruces de pochote.

Pochokojtle: árbol de pochote.

Poktoyoloatsin: “humo”, alma o emanación de la comida.

Polankoitik: *top.* “El platanal”

Potetsintin: charales.

S

Sakabolulko: *top.* “Lugar del zacatal”. También se le denomina *sacawulolko*.

Santlapayewe: brisa ligera.

Sempoalxochitl: “Veinte flor”, flor de cempasúchil (*tagetes erecta*).

Sepan matikonikan: forma de reafirmación comunitaria.

Sinantle: mazorca madre.

Sinetl: frijol rojo.

Sinkoatl: mazorca en forma de serpiente.

Sinkonetl: mazorca pequeña, que es una bebé.

Sinkrostin: mazorca en forma de cruz.

Sinkuate: mazorca gemela o mazorca doble.

Sinmetlatl: mazorca en forma de metate.

Sinweweyek: mazorca de gran tamaño.

Siwaoselomej: “mujeres jaguar”

Sowatl: mujer (*pl.* sivomej).

Soyalmichin: velilla comestible del tamaño de un pez, que se obtiene de la palma.

T

Tamajle: tamal.

Tamalayota: variedad de calabaza.

Te'chocotl: lagartija.

Tejchajle: peñasco.
Teilnamikelistle: acto de recordar a los difuntos.
Teilnamikilo: recuerdo a los difuntos.
Tejtsonkijle: árbol con hojas alternas.
Tekalko: *top.* “Lugar de las casas de piedra”.
Tekichiawajle: forma de exhortación a la realización de actividades organizadas que corresponden a la protección colectiva del pueblo.
Tekipanowa: “trabajar o servir a alguien”, ayuda mutua.
Tekitl: trabajo.
Tekiwajtin: colaboradores del comisario.
Tekiyotlapewajle: trabajo de organización y planificación.
Tekolero: carbonero.
Tekolostotipan: *top.* “Cuevillas de los tecolotes”.
Tekosiris: cangrejo de río.
Tekoxtle: *loc.* “Ombbligo profundo del cerro”.
Tekoyatekos: refiere a los *tetecoyomej*, ratones que dañan los cultivos.
Tekwa Tonajle: “se lo come el sol”.
Tekwan: “que come”, refiere al jaguar (*pl.* *tetekwantin*)
Tekwansontlan: *loc.* “Cabello de tigre”.
Tekwanxochitl: “flor jaguar” (*stanhopea oculata*)
Tekxochimej: orquideas.
Telelolchia: amarradores.
Telpochtle: muchacho.
Telpochsintle: “joven mazorca”.
Temacha-choyotl: catequista.
Temachtike: maestro.
Temiltipan: *top.* “Lugar donde las piedras ruedan”. También se dice *temimiltipan*.
Tenantitlan: *top.* “Murallas de piedra”.
Tenantle: *loc.* “Cerro madre”.
Tenchichiltsin: flor de otoño.
Tenonotske: consejero moral.
Teopantlajle: adoratorio.
Tepalewia: persona que frecuenta ayudar.
Tepatlaxtitlan: *top.* “En la piedra ancha”.
Tepajtike: curandero.
Tepebebe: *loc.* “Cerro viejo”, también se le dice *Tepewewe* o *Weyetepetl*, “Cerro grande”,
Tepebitsko: *loc.* “Cerro empinado”.
Tepeilwitl: la fiesta del cerro.
Tepetlatl: tepetate. (*pl.* *Tepetlaltin*)
Tepewixtle: *loc.* “Cerro espinoso”.
Teponastle: tambor ahuecado de madera.
Tepotstlaxotla: tractorista.
Tesiktle: granizo.
Tesokitl: tierra arcillosa.
Tetl: piedra.
Tetlajle: Tierra pedregosa en ladera (*pl.* *tetlaltin*)
Tetekipanowa: persona que cuida a un enfermo.

Tetlamaka: cuando la mujer lleva comida al hombre en la milpa.
Tetlamatsin: abuelas piedras.
Tetlapakilia: lavanderas.
Tetlatskaltilia: madre soltera.
Tetlchikuitin: muros de piedra que retienen el agua de la represa.
Tetokanej: enterradores de muertos.
Tetsetselo’kej: hueseros.
Teventana: *top.* “Piedra ventana”.
Tewantokaw: medieros.
Tewenchiawajle: persona que ofrece una ofrenda por alguien o que ofrenda a otro.
Texinke: peluquero.
Teyapan: *loc.* “Pozos de tepetate”.
Tilewe: lluvia intensa.
Tilmajtli: tilma.
Titlamakawa: “soltar la milpa”.
Tlachkoyawakan: “lugar ancho de juego”.
Tlachpankej: barrenderos.
Tlajltlanilo: petición de la mano de la novia.
Tlajmotilontle: espanta-pájaros.
Tlajnemicha: chofer.
Tlajtolkojtile: sabiduría ancestral que se transmite oralmente.
Tlajtolnemijle: narraciones de recuerdos que se circulan entre la gente y permanecen vivas.
Tlajtsakwaloltipan: “lugar de la cerradura”.
Tlajtsomijle: mantel.
Tlakakuitlatl: estiércol humano.
Tlakaltsakuilillo: “cierre de la casa”.
Tlakatl: hombre (*pl.* *tlakamej*)
Tlakaoselomej: “hombre jaguar”, “hombre tigre”.
Tlakentle: ropa o tela (*pl.* *tlakentín*)
Tlakentleweyektle: vestido largo.
Tlakewajlew: jornalero.
Tlakeyetjle: lluvia regular.
Tlakolojle: tlacolol.
Tlakololmej: *pl.* *tlacololeros*.
Tlakololpantekitkew: tlacololeros.
Tlakomojle: trueno o eco.
Tlakotl: vara.
Tlakpakchanike: “los que viven arriba”.
Tlakua seuktle: Helada-“que come”.
Tlakuilowa: escribano.
Tlakwachikawa jakatl: Aire-“que come”-la fuerza.
Tlalajaka: tolvanera.
Tlalasokitl: tierra pantanosa.
Tlalachhilitik: tierra rojiza.
Tlalintipan: *top.* “En las tierras movedizas”.
Tlalistajle: tierra blanca.
Tlalli Nantli: “Madre Tierra”.

Tlalmantle: tierra plana (*pl.* tlamantin)
Tlapayetikis: llovizna.
Tlalpixke: Comisario de bienes comunales.
Tlaltentipan: tierras ubicadas cerca del río.
Tlaltipaktle: El Mundo, La Tierra.
Tlajtiyoltsin: *top.* “En el corazón del cerro”
 *Tlaltlakualchaw
Tlaltsintlan: abajo (bajo la tierra).
Tlamachiltlatetojle: conocimientos que se circulan por vía oral a unos cuantos.
Tlamanaj: extender los regalos en un altar.
Tlamanilistle: acto de extender las ofrendas a las divinidades en altares.
Tlaminew: Principales.
Tlamachtilnemijle: transmisión del conocimiento a otras personas para conservarlo como sabiduría ancestral. Puede sonar como *tlamaxtilnemijle*.
Tlanamikilo: encuentro
Tlanemakakej: comerciantes.
Tlanextijle: “Buenos días”.
Tlanonotsajlew: consejo.
Tlaoya: desgrane de la mazorca.
Tlapayejtle: llovizna.
Tlapayeusikatl: hormiga que presagia la lluvia (*pl.* tlapayeusikamej).
Tlapayeutototl: golondrina.
Tlapetlane: relámpago.
Tlapewiki: vigías que rondan los linderos de la comunidad.
Tlapixkej: Consejo de vigilancia.
Tlasintleros: “Los de abajo”.
Tlatiskew: trapicheros.
Tlatlapube: “Se abre la resurrección del señor”. También se dice *tlatlapowe*.
Tlatoka: sembrador. (*pl.* Tlatokanew)
Tlatonalwetse: sequía canicular por falta de lluvias.
Tlatopilli: “vara de justicia”.
Tlatsilinia: campanero.
Tlawiliaw: riega.
Tlaxinkej: carpinteros.
Tlaxkalmanaj: tortilleras.
Tlaxoponia: barbecha.
Tlaxotla: arar la tierra.
Tlaxotlaw: labradores de la yunta.
Tlaxsakualole: platillo a base de tortillas en manteca que se untan con salsa molcajeteadas de chile de árbol y se acompañan con queso fresco y pepitas. También se dice *tlaxkaltlaxkwalojle*.
Tlayakana: persona que guía la yunta.
Tlayakanke: Comisario municipal.
Tlayakapan: *top.* “Parte media de la Montaña”.
Tlayewalolo: procesión en las calles del pueblo.
 *Tlayojle:

Tlayolkuextle: maíz menudo.
Tlayolpatlaxtik: maíz pozolero.
Tlayoltokaw: sembrador de maíz.
Tlayoltokilistle: siembra de maíz.
 *Tlazoje:
Tlitmoje: mole.
Tliwewentsin: abuelo fuego.
Tochan Akatlan: “Nuestro hogar Acatlán”.
Tochantlakatl: “Hombre de nuestro hogar”. También se dice *tochantlakamej* o *tochantlakatik*.
Tochtlapowa: “Descubre las matas de la milpa”.
Tochtli: conejo/maíz blanco precoz.
Tokilistle: Siembra.
Tokniban: “iniciación”.
Tomoxochitl: flor de cactus. (*echinopsis oxygona*).
Tonajle: sol/día.
Tonakayo: “nuestra carne”, maíz.
Tonakayotl: “cuerpo”.
Tonal: entidad anímica calurosa.
Tonalkiyewe: lluvia con sol.
Tonalko: temporada de secas.
Tonalmiltlatltin: milpas de temporal.
Tonantsin: “Nuestra madrecita”.
Totajtsin: “Nuestro padrecito”.
Totekotsin: sacerdote.
Totlamachilis: conocimiento local.
Totomochtli: hojas de la mazorca.
Tototafan: monólogo emitido por los Principales.
Tsajtsi: ruego.
Tsikakuitlatl: estiércol de hormiga.
Tsonankakuitlatl: guano de murciélago.

W

Wakaxkuitlatl: estiércol de vaca.
Welik: exquisito.
Wenchiwalistle: acto de cumplir las mandas.
Wentle: ofrenda.
Wewetatas: abuelos.
Wewetetekwantin: “tigres viejos”.
Weytlakatsintle: “Gran señorcito”, “Planta de señores”, arbusto cuyas flores poseen propiedades enteógenas (*solandra guerrerensis*).
Witsayota: variedad de calabaza.
Witsoktle: coa.

X

Xaltsintlen: *top.* “Arenalillo”
Xaxayakatl: máscara (*pl.* Xaxayakamej)
Xikamatokaw: sembrador de jícama.

Xilocruz: “Cruz de Jilote”.
Xiloxochitl: flor de jilote.
Xinaxtli: semilla.
Xiteyojle: “Semilla del testículo”, esperma.
Xitomatokaw: sembrador de jitomate.
Xiwitekichiawjle: “la práctica anual”.
Xochantlakatl: persona foránea. (pl. *xochantlakamej* o *xochantlakatik*)
Xochiltelpochtli: “Joven florido”, palo multicolor con el que juegan los *kojtlatlastin*.
Xochitokakew: sembradores de flores.
Xokoyoltsin: maíz rojizo.
Xonakatokaw: sembradores de cebolla.
Xopantla: temporada de lluvias.
Xowilin: pez bagre (pl. Xowilimej)

Y

Yaujtik: morado.
Yautsin: maíz morado.
Yolistle: vida.
Yolkamej: ganado.
Yolkatlapixkej: vigilantes del ganado.
Yolojtle: corazón o alma.
Yoltsajsilislte: “clamor o ruego por la vida”.
Yowaltlapixkej: vigías nocturnos.