



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

LICENCIATURA EN CIENCIAS AMBIENTALES

Escuela Nacional de Estudios Superiores,
Unidad Morelia

EL AGUA COMO DIMENSIÓN ORDENADORA DE LA
VIDA RITUAL Y PRODUCTIVA EN LA COMUNIDAD
NAHUA DE ACATLÁN, GUERRERO

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADA EN CIENCIAS AMBIENTALES

P R E S E N T A

JAHZEEL AGUILERA LARA

DIRECTOR DE TESIS: DR. ANDRES CAMOU GUERRERO

COTUTORA: MTRA. BERENICE ARACELI GRANADOS VÁZQUEZ

MORELIA, MICHOACÁN

JUNIO, 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS SUPERIORES, UNIDAD MORELIA
SECRETARÍA GENERAL
SERVICIOS ESCOLARES

DR. ISIDRO ÁVILA MARTÍNEZ
DIRECTOR GENERAL DE ADMINISTRACIÓN ESCOLAR, UNAM
PRESENTE.

Por medio de la presente me permito informar a usted que en la sesión ordinaria 04 del H. Consejo Técnico de la Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia celebrada, el día 2 de abril del 2014, acordó poner a su consideración el siguiente jurado para el Examen Profesional de la alumna **JAHZEEL AGUILERA LARA** con número de cuenta **411051217**, con la tesis titulada: **"El agua como dimensión ordenadora de la vida ritual y productiva en la comunidad nahua de Acahán, Guerrero"** bajo la dirección del Tutor.- **Dr. Andrés Camou Guerrero**.

Presidente: Dr. Gregorio Serafino
Vocal: Dr. Andrés Camou Guerrero
Secretario: Mtra. Berenice Araceli Granados Vázquez
Suplente: Dr. Alejandro Casas Fernández
Suplente: Lic. Vicente Seis López

Sin otro particular, quedo de usted.

Atentamente
"POR MI RAZA HABLARA EL ESPIRITU"
Morelia, Michoacán a, 13 de junio del 2014.


DRA. TAMARA MARTÍNEZ RUIZ
SECRETARIA GENERAL

CAMPUS MORELIA

Apartado Postal 27-3 (Santa Ma. De Guído), 58090, Morelia, Michoacán
Antigua Carretera a Pátzcuaro N° 8701, Col. Ex Hacienda de San José de la Huerta
58190, Morelia, Michoacán, México, Tel: (443)322.38.05 y (55)56.23.28.05
www.enesmorelia.unam.mx

Agradecimientos

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México, al Centro de Investigaciones en Ecosistemas, a la Escuela Nacional de Estudios Superiores y a la Licenciatura en Ciencias Ambientales, por haberme formado como profesionista, pero también por haber contribuido a mi formación como persona.

Al proyecto PAPIIT (IA400213) “Desarrollo de una plataforma digital en red para el estudio de la narrativa oral en México”, por la beca recibida para el desarrollo de mi tesis de septiembre del 2013 a junio del 2014, a cargo del Dr. Santiago Cortés Hernández.

Al laboratorio de materiales orales, por su apoyo económico y por el equipo prestado para el registro documental en las salidas de campo, así como para el análisis de los materiales.

A cada uno de los miembros de mi jurado. Al Dr. Andrés Camou Guerrero por su incondicional apoyo en la realización de este proyecto de principio a fin, tanto académico como económico y personal. A la Mtra. Berenice Araceli Granados Vázquez por codirigir este trabajo, por su total disposición durante todo el proceso, y sobre todo por ayudarme a descubrir el decir y el hacer de las personas. Al Dr. Alejandro Casas Fernández por sus atinadas observaciones que ayudaron a visualizar las implicaciones prácticas de este proyecto. Al Dr. Gregorio Serafín, por haber accedido a revisar este trabajo, a pesar de las diferencias disciplinares, por sus interesantes recomendaciones y por el interés en el proyecto. Al Prof. Vicente Seis López, porque a pesar de que nunca podré sentir con su corazón, ni ver con sus ojos, o entender como entiende cada persona de Acatlán sus fiestas, me ayudó a mirar con unos lentes distintos a los míos, la increíble realidad de su comunidad.

Dedicatoria

A Dios. Por tu infinito amor. Porque tus pensamientos no son mis pensamientos, ni mis caminos tus caminos. Gracias por haberme llevado hasta aquí. Por enseñarme a amar y a buscar tu justicia. A observar tu belleza y bondad en cada hoja de los arboles, detrás de un atardecer y en el corazón de la humanidad.

A mi familia, gracias por confiar en mí, por ayudarme a crecer y por acompañarme en cada momento importante de este proceso.

A mi mamá por quererme tanto, por llamarme cada día desde que llegué a Morelia y porque al hacerlo siempre has estado a mi lado sin importar la distancia. Gracias por preocuparte tanto por mi, por todas las cosas materiales que me has enviado y que me han hecho la vida fuera de casa más sencilla o menos complicada. Gracias por lo que me has dejado hacer y también por lo que no; eres una mujer sabia. Por ser mi maestra de vida, porque de grande quiero ser tan fuerte, valiente y amorosa como tú.

A mi papá, por enseñarme a leer, por contagiarme tu pasión por la lectura y por ser el mejor contador de historias: me encanta que las cuentes una y otra vez. Gracias por llevarme a tu trabajo desde chiquita, por mostrarme lo increíble que es el campo, lo rico que huelen las tejas en los días lluviosos y el café con leche a las seis de la mañana. Gracias por enseñarme a comprender los problemas sociales que enfrenta nuestro país y a luchar por cambiar la realidad.

A mamá Sari, usted es la persona más amorosa del mundo. Nunca podré entender en que parte del pecho le cabe el corazón. Es el mejor ejemplo que tengo de amor hacia los demás. Gracias por haber venido a vivir conmigo, por cuidarme desde siempre, por abrazarme, cuidarme, soportar mis berrinches y mis insensateces de niña inmadura, por consolarme y ayudarme a crecer. Por los postres, las recetas, los remedios, los consejos y por todo lo demás que me ha enseñado de la vida con su ejemplo.

A mi hermana Keila, por haber venido a vivir conmigo, porque al hacerlo nos pudimos querer más y mejor, por todos los helados “foresta negra” que llevaste a la casa, las chacharas, los chunches y demás. Gracias por defenderme, por cuidarme y por exigirme ser mejor. Porque sabes mirar más allá del horizonte y porque sé que llegarás a donde quieras llegar. Eres la mejor hermana mayor que podría tener.

A mi hermanita Eli, por ser la más pequeñita de la casa, por tu sonrisa, porque me quieres a tu manera y porque me enseñas a ser mejor en otros aspectos de la vida en los que no soy muy buena. Gracias por cuidar a mis papás y acompañarlos.

A mi tío Kivin, porque eres mucho más que un tío para mí. Eres el ejemplo de trabajo y lucha incansable y de amor por la familia más allá de lo que uno creería posible.

A mi tío Livin, gracias por tu buen humor, por las pizzas, el tepache y por haber regresado a México.

A mi tía Sihli y mi primo Abner: mi tercera mamá y mi hermanito, gracias por enseñarme a disfrutar de las cosas buenas, sencillas y lindas de la vida.

A la Universidad Nacional Autónoma de México por ser una institución comprometida con la sociedad, por llevar el conocimiento, el arte y la cultura más allá de la universidad, y por abrir los laboratorios y las aulas a la compleja realidad del país. Gracias por haberme formado como profesionista y por contribuir a mi formación como persona.

Al pueblo de México, que sostiene a todas las instituciones publicas de este país, espero en algún momento del ejercicio de mi profesión devolver un poco de lo mucho que han aportado a mi formación, durante mi paso por los recintos de educación publica. A los que luchan por la educación publica de este país, desde todas las trincheras, infinitas gracias.

A Andrés Camou Guerrero, por ser mi gurú académico: gracias por ayudarme a encontrar mi propio camino y por haber apoyado este proyecto hasta sus últimas consecuencias. Por ser un amigo sincero y preocuparte también por cuestiones extra-académicas, gracias por todas las platicas, los consejos y las reflexiones. Por acompañarme en estos rituales de la vida.

A Bere y a Santiago, por habernos permitido formar parte de su increíble proyecto (a mí y a David), ojalá que muy pronto tengan el laboratorio móvil, es una grandiosa idea. Gracias por habernos permitido acompañarlos a campo, pero también por dejarnos conocerlos más allá del ejercicio académico; por los cafés en su casa, los tacos y los helados. Por su apertura y sinceridad.

A Bere, gracias por tu entusiasmo en el proyecto, por el tiempo que le dedicaste a la revisión de la tesis, por todos los libros que me prestaste, por el tiempo en el laboratorio editando los relatos. Por las platicas personales sobre la vida y el amor.

A Casas, por inspirarnos a todos a quienes nos has dado clases a ser personas comprometidas y conscientes, a trabajar en equipo y a sumar esfuerzos. Gracias porque al haber

dirigido mi servicio social, me llevaste sin querer (o no) al lugar indicado. Por contagiarme de tu entusiasmo y compromiso por la región de la Montaña de Guerrero. Eres una enorme persona.

Al profe Vicente, mil gracias por todo. Por haberme abierto las puertas de la comunidad y de su casa. Por haberme presentado a todas las grandiosas personas a quienes entrevisté, por prestarnos su casa cuando estuvimos allá, por dejarnos convivir con su familia, por llevarnos a recorrer las parcelas, por las largas entrevistas que nos brindó aunque ya estaba cansado o tenía otras cosas que hacer, por las traducciones de las entrevistas. Gracias por los temazcales, por toda la sabiduría compartida.

A David, no tienes idea de cuanto te quiero. Gracias por enseñarme que lo más importante es la familia. Por soportar mis histerias, mis preocupaciones y ansiedades, por cultivar en mí la paciencia y enseñarme a hacer las cosas con orden y cuidado (aún no lo logró del todo). Por dejarme vivir en tu casa este tiempo y encargarte de todo para que yo escribiera la tesis. Por acompañarme a campo. Por tus observaciones a la tesis. Eh aprendido y vivido mil ocho mil cosas contigo y sé que aún faltan muchas más ¡La aventura nos aguarda!

A la comunidad de Acatlán y a cada uno de mis entrevistados (don Víctor, don Silverio, don Víctor, don Leonor, don Delfino, doña Silvia), gracias por las pláticas y las historias, ustedes son los verdaderos autores de esta tesis. Gracias a Ana Matías por habernos dejado quedar en su casa, por los videos performanceros y las reflexiones nocturnas en compañía de gente bonita. A todas las personas de Acatlán con las que pude convivir y me hicieron sentir muy feliz: Ana, Areli, María, Kosk y muchas más.

A GEA, especialmente a Sarai, Pio y el Rich. Porque gracias a ustedes conocí Acatlán.

A la GEN 2010, no pude haber estado en una mejor generación, eh aprendido mucho de cada uno de ustedes.

A Isra, Héctor, Diego, Luz, Aida, Adela, Charly y Bibi, gracias por su amistad.

A Alan, porque sin que tú lo sepas, tienes un poco la culpa de todo.

A Alex y a Dolores, por todo el apoyo en mis tramites administrativos a lo largo de la licenciatura y en los tramites de titulación. Gracias a ambos por ser pacientes y amables conmigo.

A los academicos que de alguna forma me han inspirado con sus clases, articulos, libros, ensayos e historias de vida: Victor Toledo, Ana Isabel, Andrés Camou, Bere y Alejandro Casas.

INDICE GENERAL

RESUMEN	X
ABSTRACT	XI
PRÓLOGO	XII
INTRODUCCIÓN	1
1 ANTECEDENTES	2
2 MARCO TEÓRICO	9
3 PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN	21
METODOLOGÍA	24
4 ZONA DE ESTUDIO	25
5 MÉTODOS	32
RESULTADOS Y DISCUSIÓN	37
6 LA ACTIVIDAD AGRÍCOLA Y EL MANEJO DEL AGUA EN ACATLÁN	38
7 EL CICLO AGRÍCOLA-RITUAL	47
8 LAS FIESTAS DE PETICIÓN Y AGRADECIMIENTO: LA APERTURA Y CIERRE DEL TEMPORAL	59
9 CONOCIMIENTOS PARA LA PREVISIÓN DEL TEMPORAL Y CAMBIOS EN EL CLIMA	104
10 LA NARRATIVA TRADICIONAL Y SU PAPEL EN LA REGULACIÓN DE LA RELACIÓN SOCIEDAD-NATURALEZA	113
SINTESIS Y CONCLUSIONES FINALES	125
A N E X O S	133
ANEXO 1. FORMATO DE FICHA DE ENTREVISTA	134
ANEXO 2. EJEMPLO DE FICHA DE COLECTA	135
ANEXO 3. PLANTAS UTILIZADAS EN LAS FIESTAS (XILOCRUZ Y TODOS SANTOS).	136
ANEXO 4. CORPUS DE RELATOS ORALES RECOPIADOS	174
ANEXO 5. ÍNDICE DE NARRADORES Y ENTREVISTADOS	194
BIBLIOGRAFIA	203

INDICE DE FIGURAS

FIGURA 1. CONSTRUCCIÓN DE LA PERSPECTIVA ETNOECOLÓGICA (TOMADO DE ALARCÓN-CHAIRES, 2009).....	12
FIGURA 2. LÍMITES DE MESOAMÉRICA (TOMADO DE KIRCHHOFF, 1960).....	16
FIGURA 3. LÍMITES DE LA COMUNIDAD (LA DELIMITACIÓN CENTRAL CORRESPONDE A LA COMUNIDAD DE ACATLÁN Y SU ÁREA URBANA). ELABORACIÓN PROPIA.	26
FIGURA 4. FIESTAS DOCUMENTADAS Y MÉTODOS UTILIZADOS.....	33
FIGURA 5. SISTEMAS AGROFORESTALES A LA RIBERA DEL RÍO. FOTO: GARRIDO, 2013.	40
FIGURA 6. PARCELAS UBICADAS DEL LADO ESTE DEL RÍO. FOTO: GARRIDO, 2013.	41
FIGURA 7. LAGUNA DE ACATLÁN. FOTO: GARRIDO, 2013.	42
FIGURA 8. PRESA DERIVADORA, ACATLÁN, GUERRERO. FOTO: GARRIDO, 2013.....	43
FIGURA 9. CALENDARIO DE ACTIVIDADES AGRÍCOLAS Y SU CORRESPONDENCIA CON LOS MESES DEL AÑO GREGORIANO Y LA ESTACIONALIDAD. R.T.Q*: ROZA, TUMBA Y QUEMA. ELABORACIÓN PROPIA.	49
FIGURA 10. SÍNTESIS DE LAS FIESTAS QUE INTEGRAN EL CALENDARIO AGRÍCOLA-RITUAL, Y SU CORRESPONDENCIA CON LA ESTACIONALIDAD, LAS ACTIVIDADES AGRÍCOLAS Y LOS MESES DEL AÑO GREGORIANO. ELABORACIÓN PROPIA.	53
FIGURA 11. SECUENCIA DEL COMPLEJO FESTIVO DE PETICIÓN DE LLUVIAS. ELABORACIÓN PROPIA.	66
FIGURA 12. OFRENDA EN <i>OXTOTITLAN</i> . FOTO: GARRIDO, 2013.	68
FIGURA 13. MANANTIAL DE <i>KOMULIAN</i> . FOTO: GARRIDO, 2013.	72
FIGURA 14. POZO DE <i>KOLOSAPAN</i> . FOTO: GARRIDO, 2013.....	74
FIGURA 15. OLLA DE PIEDRA CON LA REPRESENTACIÓN DE TLALOC, TEMPLO MAYOR (A). BRASERO DE TLALOC, ETAPA IV, TEMPLO MAYOR (B). (TOMADO DE BRODA, 1982).	76
FIGURA 16. TEPEYÓLLOTL EN EL CÓDICE TELLERIANO-REMENSIS, FOL. 9 v. (TOMADO DE OLIVIER, 1998).....	76
FIGURA 17. OFRENDA A UNA DE LAS CRUCES DEL PUEBLO EN <i>XILOCRUZ</i> . FOTO: GARRIDO, 2013.	80
FIGURA 18. DON SILVERIO DEJANDO FLORES ALREDEDOR DE LA MILPA. FOTO: AGUILERA, 2013 83	
FIGURA 19. FAMILIA ACATECA DEJANDO SU OFRENDA EN EL CAMPOSANTO EN VÍSPERAS DE XILOCRUZ. FOTO: GARRIDO, 2013.....	85
FIGURA 20. ARCO CUBIERTO DE ZACAYAUHTLE EN <i>KOLOSAPAN</i> . FOTO: AGUILERA, 2013.....	87
FIGURA 21. MAYORDOMO CARGANDO A LA SANTA CRUZ EN SU ARRIBO A <i>KOLOSAPAN</i> . FOTO: AGUILERA, 2013.....	89
FIGURA 22. OFRENDA DE LA FAMILIA SEIS. FOTO: GARRIDO, 2013.....	99
FIGURA 23. PAN MUÑECO. FOTO: AGUILERA, 2013.....	100

INDICE DE CUADROS

CUADRO 1. MESES DEL CALENDARIO PREHISPÁNICO Y SU CORRESPONDENCIA CON EL CALENDARIO GREGORIANO. BASADO EN BRODA (2004)	20
CUADRO 2. FUENTES DE AGUA DE LA COMUNIDAD, ORIGEN, CARACTERÍSTICAS Y USOS. ELABORACIÓN PROPIA.	28
CUADRO 3. TIPOS DE CONOCIMIENTOS QUE GUARDAN RELACIÓN CON EL AGUA. MODIFICADO DE TOLEDO (2002)	33
CUADRO 4. CORRESPONDENCIA ENTRE LA ESTACIONALIDAD, EL CALENDARIO RITUAL Y EL CALENDARIO AGRÍCOLA DE LA COMUNIDAD.	58
CUADRO 5. PRINCIPALES PLANTAS CEREMONIALES U ORNAMENTALES UTILIZADAS EN LA FIESTA DE XILOCRUZ.....	81
CUADRO 6. PRINCIPALES FLORES CEREMONIALES U ORNAMENTALES UTILIZADAS EN LA FESTIVIDAD DE TODOS SANTOS.	97

RESUMEN

Las comunidades nahuas de la región Centro-Montaña de Guerrero tienen un ciclo agrícola-ritual estrechamente relacionado con la estacionalidad, los fenómenos de la naturaleza, la agricultura y el paisaje. Las fiestas más importantes en la región son aquellas que tienen como propósito pedir por una buena temporada de lluvias y las que tienen por finalidad solicitar el cese de temporal y agradecer por la cosecha. En la comunidad de Acatlán, ubicada en el municipio de Chilapa, las fiestas que conforman el complejo festivo de la petición de lluvias son las de San Marcos, el *Atzatzilistli*, y la Santa Cruz, que son consideradas las más importantes del ciclo ritual. En tanto, las fiestas que cierran el temporal son la fiesta de *Xilocruz*, San Miguel y “Todos Santos”.

Esta investigación se enfocó a entender el papel que el agua jugaba como elemento ordenador en el ciclo agrícola-ritual de esta comunidad, así como las prácticas de manejo de agua y sus conocimientos alrededor de la misma. Para ello se echó mano de las herramientas conceptuales y metodológicas de distintas disciplinas, principalmente la antropología, la literatura y la etnoecología.

Las fiestas del ciclo ritual tienen como finalidad intervenir en los fenómenos que ocurren en la naturaleza, generando alternancia entre las dos fuerzas principales representadas por la estación de lluvias y la de secas. En su ejecución se reproducen los modelos míticos mesoamericanos y la narrativa tradicional de la comunidad, que expresa las ideas fundamentales de su cosmovisión. Así mismo, para planear y organizar sus prácticas productivas y como parte de la previsión del temporal, se ponen en juego conocimientos ecológicos, agrícolas, climáticos, hidrológicos, astronómicos y etológicos.

Existe una persistencia a lo largo del tiempo de elementos clave de la cosmovisión mesoamericana ligado a las prácticas agrícolas. Sin embargo prácticas productivas y conocimientos, se encuentran en constante cambio y adaptación a los nuevas condiciones sociales y del entorno.

Palabras clave: *cosmovisión, ciclo agrícola-ritual, agua, nahuas, narrativa tradicional.*

ABSTRACT

The nahuas communities in the Central Mountain region of Guerrero have an agricultural-ritual cycle closely related to seasonality, environmental processes, agriculture and landscape. The most important celebrations in the region are those that are intended to ask for a good rainy season and whose purpose require the cessation of temporary and give thanks for the harvest. In Acatlan village, located in the town of Chilapa, celebrations that are part of the request of rain are “San Marcos”, “Atsatsilistli” and “Santa Cruz”, which are considered the most important of the ritual cycle. Meanwhile, celebrations that close the rainy season are “Xilocruz”, “San Miguel” and “Todos Santos”.

This research is focused on understanding the role that water played like key element in the cycle ritual of this community, as well as water management practices and knowledge around it. For this, we use conceptual and methodological tools of different disciplines, especially anthropology, literature and ethnoecology.

The celebrations of ritual cycle aim to intervene in the phenomena that occur in nature, generating alternating between the two main forces represented by the rainy season and dry season. In the rituals are played the Mesoamerican mythical models and traditional storytelling community, expressing the fundamental ideas of their worldview. Also, to plan and organize their production and as part of forecast the rainy season, they use their ecological, agricultural, climatic, hydrological, astronomical and ethological knowledge.

There is persistence over time of key elements of Mesoamerican worldview linked to agricultural practices. However productive and knowledge, practices are constantly changing and adapting to new social conditions and the environment.

Keywords: *cosmology, agricultural-ritual cycle, water, nahuas, traditional narrative.*

PRÓLOGO

El estado de Guerrero, México, constituye una de las regiones más importantes del país en términos geográficos, ecológicos y culturales, así como por la larga historia de manejo que distintos grupos indígenas han mantenido en sus territorios a lo largo del tiempo (Carabias *et al.*, 1990). Particularmente los nahuas de la región centro-montaña del estado son de los pueblos originarios que han despertado especial interés por sus ricas expresiones culturales que giran en torno al agua, la lluvia y el crecimiento del maíz (Katz & Lammel, 2008).

La región se caracteriza por poseer una diversidad de paisajes, tipos de suelos, flora y fauna, y recursos hidrológicos y forestales (Carabias *et al.*, 1990). Asimismo, presenta una estacionalidad muy marcada en dos grandes épocas (secas y lluvias). Por lo que la llegada de las precipitaciones es clave para el comienzo de las actividades agrícolas que son fundamentalmente de temporal (Katz & Lammel, 2008). En este contexto, las fiestas de petición de lluvias han sido ampliamente documentadas en la región (Katz & Lammel, 2008), y aunque se conoce menos sobre los conocimientos y las prácticas de manejo hidráulico, algunas de ellas también están siendo estudiadas (Rojas *et al.*, 2009). Particularmente la comunidad de Acatlán ha sido centro de atención de diversas investigaciones, y éstas han sido relevantes para comprender importantes aspectos sobre la ritualidad de los pueblos de tradición mesoamericana.

La presente investigación buscó indagar y reconocer la forma en que el agua articula y organiza la vida de la comunidad nahua de Acatlán, municipio de Chilapa, Guerrero, por medio del estudio del ciclo agrícola ritual y de manera específica de las fiestas que abren y cierran el ciclo. Así mismo, se buscó realizar una primera aproximación a la actividad agrícola, y al manejo del agua al interior de ella, a los conocimientos que permiten su aprovechamiento, y a la narrativa tradicional en torno al agua y su función reguladora. Lo anterior es sumamente importante pues los grandes desafíos para el manejo y la gestión del agua deben enfrentarse con base en criterios definidos por la experiencia local y la propia tradición cultural.

En el estudio se utilizó el marco teórico de la etnoecología que permite integrar las visiones, creencias y percepciones; los conocimientos en torno al agua y las diversas prácticas de manejo del agua y de actividades asociadas a ella. De igual manera se utilizó como marco de referencia el modelo mesoamericano propuesto por López Austin (1996, 2001, 2006 y 2013), el cual provee referentes clave para estudiar la cosmovisión de los pueblos de tradición

mesoamericana.

Esta tesis se organiza en cuatro secciones que comprenden: 1) introducción donde se presentan los antecedentes, el marco teórico y conceptual y el planteamiento de la investigación, 2) resultados y discusión, 3) síntesis y conclusiones generales, y 4) anexos. En la sección de antecedentes se hace un recuento sobre el papel que el agua juega en la naturaleza, se habla sobre la visión mesoamericana en torno al agua y el manejo que se tuvo de ella en esta área cultural. En el marco teórico y conceptual, se hace una breve revisión de las disciplinas y enfoques que han abordado la relación hombre-naturaleza a partir del siglo XIX, se presenta el marco etnoecológico como el referente principal de la tesis y se abordan aspectos fundamentales sobre la cosmovisión mesoamericana.

La sección de resultados y discusión, está dividida en cinco grandes apartados. La primera de ellas trata sobre la actividad agrícola en la comunidad, se describen los dos tipos principales de agricultura y sus estrategias de manejo de agua. En la segunda sección se describen los calendarios agrícola y ritual, y los conocimientos que les permiten apropiarse de su entorno. La siguiente sección describe y analiza las fiestas que abren y cierran el ciclo agrícola: la petición de lluvias (mayo), y la fiesta de Xilocruz (septiembre) y Todos Santos (noviembre). La sección sobre la narrativa tradicional, presenta algunos relatos que fueron recopilados y que tratan sobre el origen del agua en la comunidad y los cuidadores del agua, y se analiza su función reguladora de las relaciones sociales, y en la relación sociedad-naturaleza. La última sección de resultados presenta un panorama general de la problemática ambiental en la comunidad, sus impactos, y la forma en que estos problemas son percibidos y abordados.

INTRODUCCIÓN

1 ANTECEDENTES

1.1 LA IMPORTANCIA DEL AGUA

Nuestra existencia como seres humanos, así como la de la diversidad biológica del planeta, están dependen del recurso del agua, el elemento primordial de la vida en la Tierra. En los ecosistemas el agua regula procesos biofísicos críticos y funciones ambientales a través del ciclo hidrológico como la precipitación, la evaporación, la escorrentía y la infiltración. Por lo que el agua es sumamente dinámica y al hablar de ella hablamos de sus múltiples manifestaciones y de los procesos que ésta influencia.

Así mismo, los procesos básicos mencionados modulan el clima, la dinámica fluvial, los patrones fenológicos, el relieve, etc., (Mass, 2003; Toledo, 2006). El agua es también la mayor limitante para la generación de biomasa vegetal, determinante en todas las etapas del crecimiento de las plantas (Toledo, 2006), desempeñando un papel decisivo en la transpiración, la absorción de nutrientes, la germinación, la fotosíntesis, la respiración, el tamaño y número de hojas, y las estructuras y funciones de las semillas (Toledo, 2006). Por lo que en términos de la actividad agrícola el agua es fundamental en todo el proceso.

Distribución del agua

El agua cubre el 70% de la superficie terrestre, de este porcentaje el 97% corresponde a los océanos y el 3% restante es agua dulce. Tres cuartas partes del agua dulce están en forma de casquetes de hielo y glaciares situados en zonas polares, y sólo el 1% es agua superficial que se encuentra en lagos y ríos, y es aprovechable (UNESCO, 2003).

La distribución del agua dulce es desigual entre las regiones naturales y económicas del planeta. La mayoría de los recursos de agua dulce se concentra en sólo seis países: Brasil, Rusia, Canadá, EE.UU., China e India. El 27% de las aguas dulces de la Tierra corresponden a cinco grandes cuencas: Amazonas, Ganges-Bramaputra, Congo, Yantzé y Orinoco (UNESCO, 2003).

Ante condiciones de acceso a las aguas tan distintas, diversas culturas a lo largo de la historia han generado estrategias de manejo, modos de vida y conocimientos en torno a ella. Así como formas particulares de entender el mundo. De acuerdo con Ávila (2006) el valor sociocultural del agua se expresa a través de las diferentes cosmovisiones, mitos, percepciones y arquetipos que conectan a los seres humanos con un origen sagrado y divino.

1.2 EL AGUA EN MESOAMÉRICA

De acuerdo con León Portilla (1992), en las culturas mesoamericanas el agua era considerada como un regalo de los dioses que había que cuidar y merecer a través de diferentes rituales y, prácticas de uso y aprovechamiento, las cuales se apoyaban en una relación de respeto e integración de los seres humanos con la naturaleza. Las religiones mesoamericanas estaban íntimamente vinculadas con la lluvia y con la agricultura (López-Austin, 2001). Lo que se reflejó en formas culturales de uso y manejo del agua, asociadas al *altepetl*¹ (matriz agua-suelo-monte) como una dimensión integradora, y al reconocimiento social del agua como un bien colectivo (Robert, 2002).

Al ser un recurso indispensable para la vida humana y al estar presente en los diferentes espacios sociales, a lo largo de la historia se ha intentado manejar, almacenar, dominar, controlar y encauzar el agua en beneficio de los asentamientos humanos y de sus actividades productivas (Rojas *et al.*, 2009).

1.2.1 El agua en el pensamiento mesoamericano

El agua en el pensamiento mesoamericano está relacionada con los orígenes cósmicos y con la fuente de la vida. De hecho, es una de las dos fuerzas motoras del cosmos, pertenece al ámbito femenino, húmedo, oscuro, relacionado con la muerte. De acuerdo con León-Portilla (1992), en testimonios como los *Anales de Cuauhtitlán*, el agua es el primer gran periodo cósmico. En otros relatos indígenas el agua era el elemento primordial de una de las cuatro edades anteriores a aquella en que vivían, llamada *Atl-tonatiuh* que significa la del sol y tiempo de agua (León-Portilla, 1992). El *Popol Vuh* también da cuenta de cómo la creación del Cielo y la Tierra, ocurrió a partir de separar las aguas, y mediante este acto fue que el hombre pudo nacer y habitar el mundo (León-Portilla, 1992).

En el calendario solar mexicana (de 365 días) también existen referencias explícitas al agua, como el nombre de algunos meses del año, por ejemplo *Atlcahualo* o “agua es dejada”, que era el nombre del primero de los dieciocho meses del calendario solar en el que se hacían sacrificios a

¹El patrón de asentamiento del *altepetl* (monte-agua) está relacionado con valores estéticos y funcionales. Ya que recuerda por un lado al útero terrestre dentro del cual los pueblos mesoamericanos fueron formados, relacionándose con la fertilidad, y por otro lado con la disponibilidad del agua y al acceso a diferentes elementos necesarios para la población que se encuentran dentro del *tonacatépetl* (cerro de los mantenimientos) (Urquijo & Fernández, 2006).

Tlaloc, dios del agua. Otra referencia la encontramos en el décimo sexto mes llamado *A-temoztli* que significa “descenso del agua” (León-Portilla, 1992).

El agua, sin embargo, es un elemento que no puede verse de forma aislada y ello queda de manifiesto en la cosmovisión mesoamericana, en la que establece relaciones amplias con la agricultura, la fertilidad, los cerros y lo femenino (López-Austin, 2013). De hecho, las fiestas relacionadas con el agua a lo largo del calendario solar integraban un ciclo que podía verse como de liturgia agrícola (López-Austin, 1996). Estas fiestas, eran formas de intervención en los procesos cósmicos, para generar alternancia entre las dos fuerzas opuestas del cosmos: masculina-femenina, por el principio de desgaste². Así, durante la época de secas en la que dominaban las fuerzas masculinas, las fuerzas femeninas permanecían guardadas bajo la Tierra, dentro de los cerros, junto a los gérmenes de los seres que habrían de nacer.

Los cerros en la cosmovisión mesoamericana eran considerados grandes depósitos de agua, que mantenían los dioses de la lluvia: Tláloc y los *tlaloque*, sus acompañantes. A estos cerros se realizaban peregrinaciones en varias fiestas a lo largo del calendario solar para realizar sacrificios en sus cimas con el fin de propiciar las lluvias (León-Portilla, 1992; Limón, 2000).

Tláloc, el dios de la lluvia de los mexica, es uno de los dioses que guardaba una estrecha relación con el agua, a él y a sus acompañantes se les pedía lluvia, para producir las cosas necesarias para el sustento. Fue conocido entre los mayas como *Chac*, entre los zapotecas como *Cocijo*, como *Tajín* entre los Totonacas, y llamado *Dzahui* por los mixtecos, por mencionar algunos, pues existieron tantos nombres para referirse al dios de la lluvia como culturas en Mesoamérica (Contel, 2009). Estas ofrendas también se hacían en honor a *Chalchiuhtlicue* “La señora de la falda de jade”, hermana de Tláloc, la encargada de dar el agua en abundancia; al momento del nacimiento ella enviaba y a la vez recibía al hombre en la tierra (León-Portilla, 1992).

Por medio de ritos como los referidos, el hombre buscó el merecimiento del agua ante los dioses. Aunque también, como veremos más adelante, su comportamiento siguió otro camino frente al agua: el del manejo.

² El dinamismo universal queda explicado como una perpetua contienda entre dos fuerzas: la femenina que está representada por el agua, y la masculina por el fuego. La oposición complementaria explica los ciclos por el principio de desgaste del dominante en todo enfrentamiento, su relevo por el dominado, el nuevo desgaste del sustituto y, consecuentemente, la permanente sucesión cíclica que regula los movimientos de todas las cosas del cosmos (López, 2013).

1.2.2 El uso y manejo del agua en Mesoamérica

El manejo fue una de las vías que los pueblos originarios utilizaron para hacer suya el agua. En este sentido, los mitos muestran que los dioses también enseñaron a los hombres a manejar el agua. En colaboración con ellos aprendieron a almacenar, a conducir y a aprovechar el agua al máximo (León-Portilla, 1992). Esto deja ver una clara relación entre la cosmovisión y la práctica mesoamericana en torno al agua.

En Mesoamérica es posible encontrar distintos tipos de obras hidráulicas. De acuerdo con su finalidad y el tipo de agua utilizado, son clasificadas por Rojas et al. (2009) en:

- Abasto de agua para uso doméstico y otros servicios cotidianos, de aguas pluviales, perennes superficiales y subterráneas.
- Conducción, control y drenaje de aguas pluviales para evitar inundaciones.
- Conducción y drenaje de aguas de desecho, de las poblaciones rurales y urbanas.
- Provisión de agua para la irrigación agrícola.
- Control, aprovechamiento y desagüe de zonas lacustres y pantanosas.

Según Rojas et al. (2009), en la construcción de las obras hidráulicas se realizaron diversos rituales y ceremonias de acompañamiento tales como el ofrecimiento de bienes costosos y sacrificios.

Para los propósitos de captación, conducción, almacenamiento y distribución del agua de lluvia, en distintas zonas de Mesoamérica se han encontrado vestigios arqueológicos que muestran diferentes tipos de obras, como los depósitos de agua subterráneos, cisternas, zanjas y canales encontrados en San José Mogote y Tierras Largas, Oaxaca, así como los “*chultunes*” o cisternas subterráneas mayas en la península de Yucatán (Rojas *et al.*, 2009).

Otro tipo de depósito de agua pluvial, pero a cielo abierto, es el jagüey, excavado en terrenos cercanos a cerros o lomeríos para captar y almacenar el agua para consumo humano. Muchos de estos depósitos se hicieron en depresiones naturales, dándoles la forma según la topografía del terreno. Los jagüeyes proporcionaron el agua necesaria para el consumo humano en regiones que carecían de ríos o arroyos, donde la precipitación era escasa o cuya agua subterránea se encontraba a gran profundidad (Rojas *et al.*, 2009).

El aprovechamiento del agua en este tipo de obras requería de una adecuada organización social, ya que en ocasiones eran obras compartidas por varios poblados, por lo que se encontraban sujetos a la existencia de diferentes tipos de acuerdos (Rojas *et al.*, 2009). De acuerdo con Bonfil-Batalla (1968), estas obras no pudieron haber sido construidas por personas ordinarias, sino por sabios entendidos en el clima, como los graniceros o temporaleros³, ya que podían comprender al mismo tiempo cómo hacer la obra y como cuidarla y ofrendarla para que fueran duraderas.

En el caso de los depósitos pluviales domésticos, se pueden distinguir depósitos subterráneos (cisternas), recipientes de barro de diferentes capacidades que podían o no ser enterrados, e instalaciones como pilas, piletas y pilancones (Rojas *et al.*, 2009).

Para abastecerse de agua, teniendo fuentes de agua permanente, se utilizaron acueductos de distintos tipos: 1) construidos de tierra, bajos y cortos; 2) hechos de troncos y varas entretejidas con piedras, tierra y céspedes; y 3) acueductos construidos sobre taludes hechos de cal y canto estucados. Tres de los acueductos que mejor han sido estudiados son el acueducto de Chapultepec, Acuecuexco y Tetzcotzingo, correspondientes al tercer tipo, los dos primeros se destinaron al abastecimiento de agua doméstica, mientras que el tercero tuvo múltiples fines: de recreación, irrigación y agua potable (Rojas *et al.*, 2009).

En el caso de la extracción de agua subterránea, la perforación de pozos verticales fue un procedimiento muy común para surtir agua a las poblaciones y en ocasiones irrigar. Algunos de estos pozos se encuentran en la Huasteca meridional, Veracruz, y en las tierras bajas mayas (Rojas *et al.*, 2009).

Sobre las obras y sistemas de provisión de agua para la irrigación agrícola podemos distinguir:

- El riego permanente por canales, con agua de manantiales, arroyos y ríos perennes.
- El riego temporal con agua de ríos permanentes.
- El riego temporal por inundación o avenidas, con o sin canales.
- El riego de auxilio, manual o a brazo, a partir de pozos, orillas de vegas y lagunas.
- El riego permanente combinado con riego manual y por infiltración.

³ Son los trabajadores del tiempo, su principal función consiste en controlar fenómenos meteorológicos por lo que son de gran importancia en la agricultura (Bonfil-Batalla, 1968; Grinberg-Zylberbaum, 1987-1990).

- El riego por otros medios como depósitos pluviales en las cimas, las presas-lagunas, las cajas temporales y las galerías filtrantes.

El riego a través de estas obras tuvo diferentes propósitos, de acuerdo con las condiciones ambientales del territorio mesoamericano, aunque de forma general podemos decir que cumplió con dos primordiales: mejorar la productividad agrícola y la del trabajo humano, y servir como instrumento para ampliar la frontera agrícola (Rojas *et al.*, 2009).

El área de riego en Mesoamérica tuvo una distribución geográfica dispersa, Palerm (1972) sostiene que este patrón de distribución coincide con el de la mayor concentración demográfica, urbana, política y militar del momento previo a la conquista.

Por otra parte, las obras de riego en Mesoamérica pueden considerarse como de pequeña y mediana escala. Ello tiene una probable explicación en que los grandes ríos se localizan en las zonas más húmedas donde el riego es por consiguiente innecesario, mientras que las zonas que ocupan riego tienen fuentes de agua pequeñas y medianas, por lo tanto las obras construidas pudieron haberse ajustado a esta disponibilidad (Rojas *et al.*, 2009).

Las obras hidráulicas para la conducción, control y drenaje de aguas pluviales tenían como objetivo principal desaguar el agua de lluvia en las ciudades con el fin de evitar inundaciones. Muchas de estas redes de desagüe se conectaban con canales externos utilizados para irrigar las parcelas de las zonas agrícolas colindantes (Rojas *et al.*, 2009). En Zempoala, Veracruz, por ejemplo, Payon (1949) encontró tres clases de sistemas hidráulicos de este tipo, el primero eran pequeños acueductos bajo tierra destinados a la irrigación; el segundo, desaguaba el agua pluvial de los techos de los edificios y, el tercero, era un sistema subterráneo que drenaba el agua pluvial de los diferentes monumentos a las plazoletas.

Otro tipo de manejo del agua documentado por Rojas *et al.* (2009), es del control de los niveles de agua en zonas lacustres, pantanosas e inundables. Este tipo de manejo se encontraba orientado a abrir y mantener en buen estado canales y zanjas, y a conducir o acarrear agua dulce para beber desde lugares lejanos. Algunas técnicas usadas eran las relacionadas con el control de los niveles de agua para controlar la inundación y desecación de los canales, los campos drenados o elevados (por ejemplo las chinampas), las poblaciones fundadas en islotes, penínsulas y a orillas de vasos lacustres.

El manejo del agua, en conclusión, guardó y guarda una estrecha relación con el manejo de otros elementos de la naturaleza. Así mismo, existen referencias que vinculan de forma explícita a la cosmovisión con el uso y manejo de este recurso.

Pero no sólo en la época prehispánica los pueblos mesoamericanos desarrollaron obras y técnicas de manejo hidráulico y una cosmovisión íntimamente ligada al agua. Hoy en día estos pueblos han creado un sinnúmero de símbolos, mitos y prácticas ceremoniales vinculadas con el agua al ser parte fundamental de su vida sagrada, así como un cuerpo de saberes y conocimientos en torno a ella y prácticas de manejo diversas que se articulan entre sí (Ávila, 2006).

En la región donde se llevó a cabo este estudio se ha documentado un corpus de conocimiento etnometeorológico ligado a la previsión del temporal, además de una cosmovisión ligada a aspectos del clima. Neff (2008), por ejemplo, analizó el simbolismo de elementos meteorológicos como la lluvia y los vientos; y otros elementos importantes para entender todo el ciclo hidrológico. Villela (2009) por su parte ha estudiado la simbolización de los elementos naturales en los rituales agrícolas. Para los pueblos amateros de la cuenca del balsas, Hémond & Goloubinoff (2008) reconstruyeron el ciclo anual de las actividades agrícolas en relación con los fenómenos meteorológicos observables y los ritos agrarios asociados.

De manera específica para la comunidad de Acatlán, Díaz (2003) documentó la fiesta de petición de lluvias y la analizó en términos de los cambios socioculturales que ha vivido la comunidad. Matías-Alonso (1982, 1994) y Matías-Alonso & Luna (1996), por su parte, es quien más información ha generado sobre el sitio de estudio. De manera específica ha estudiado la agricultura indígena en la región de la montaña, generado trabajos monográficos sobre los rituales agrícolas de la comunidad, y documentado el habla náhuatl de la misma.

En el caso de las obras hidráulicas, Rojas y colaboradores (2009) han registrado la existencia sistemas de riego con presas derivadoras efímeras en la comunidad de Acatlán, éstas también han sido documentadas por Gutiérrez (2002) para el río tlapaneco. Así mismo Good (2005) registró en distintas comunidades nahuas a lo largo del río Balsas, el cultivo en arenales con riego de auxilio, llamados en la zona “huertos de humedad”

2 MARCO TEÓRICO

2.1 EL ESTUDIO DE LA RELACIÓN ENTRE HUMANOS Y NATURALEZA

El ser humano y su entorno han estado siempre en constante interacción. Por medio de esta interacción a lo largo del tiempo, los grupos humanos han generado y acumulado conocimientos, prácticas y creencias, basados en los procesos y dinámicas de su entorno. Esta relación ha sido objeto de estudio de distintas disciplinas. En el ámbito de la antropología el debate en torno a la relación entre naturaleza y cultura, siempre ha estado presente, y ha dado origen a diferentes tendencias. En el siglo XIX la corriente dominante fue el determinismo ambiental que proponía que las instituciones centrales de las sociedades humanas podían explicarse en función del entorno natural en el que se habían desarrollado. Por ejemplo, la antropogeografía desarrollada por Friedrich Ratzel tenía como objetivo investigar en qué grado la cultura era moldeada por las condiciones ambientales (Milton, 1997).

En las primeras décadas del siglo XX la antropología estuvo fuertemente influida por el trabajo de Franz Boas, quien perteneció a una corriente subjetivista y relativista (Rutsch, 1984). El posibilismo planteado por Boas proponía que el “ambiente natural” no era un determinante general en la constitución y emergencia de rasgos sociales, sino que limitaba o favorecía el surgimiento de ciertos rasgos específicos en la cultura (Rutsch, 1984). Entre las fallas de este planteamiento menciona Morán (1990) se encuentra el énfasis en un relativismo que no permite generalizaciones y la ausencia de búsqueda de las causas de las conexiones culturales.

Tanto la antropogeografía como el posibilismo consideraron a la naturaleza y la cultura como entidades separadas, en la que la primera moldeaba a la segunda o viceversa. (Reyes-García & Martí, 2007).

La corriente opositora al posibilismo fue la ecología cultural que pugnaba por el papel del ambiente en la evolución de las sociedades. El objetivo central de su estudio no era ni la naturaleza, ni la cultura, sino el proceso de interacción entre la organización social y los elementos del ambiente apropiados por un grupo cultural (Durand, 2002).

La antropología ecológica fue un nuevo enfoque surgido en la década de 1950, resultado de la incorporación del enfoque ecosistémico a la antropología. Su objetivo fundamental era conocer si la conducta humana, favorecía o amenazaba la supervivencia de sus propios actores, y si mantenía o degradaba los sistemas ecológicos en los que ocurría (Durand, 2002). De acuerdo

con Durand (2002) un rasgo característico de la antropología ecológica es que, además de considerar los aspectos ecológicos en la explicación de los fenómenos culturales, éstos cobran sentido al ser entendidos como adaptaciones, procesos de mantenimiento del equilibrio, y estrategias de supervivencia.

En este sentido Ingold (2000) plantea que existe un constante ajuste organismo-medio, una relación dinámica, productiva, cambiante y de transformación mutua, simbiótica. Esta relación no es vista como una construcción simbólica, ni de tipo representacional. Su planteamiento desde el seno de la antropología ecológica es una antropología indisoluble de la biología, desde un punto no determinista, sino sistémico y relacional. Las cosmologías y las creencias de diferentes grupos humanos con relación a su percepción sobre el ambiente, son tratadas por Ingold (2000) como sistemas de prácticas, de tal forma que las transformaciones en los modos de producción conllevan también cambios en sus sistemas de creencias y cosmologías.

Otros enfoques en el estudio de la relación sociedad-naturaleza, surgieron en la década de 1960 uno basado en el concepto de ecosistema, que estudiaba el papel de las poblaciones humanas en los sistemas ecológicos a partir del uso de energía (Castro, 2003) y el de la etnoecología, que se centraba, en un principio en documentar, cómo y por qué diferentes pueblos originarios clasifican los elementos del medio ambiente, así como los sistemas de conocimiento mediante los cuales los grupos indígenas utilizan y mantienen sus recursos naturales. Harold Conklin (1954) fue el primero en usar este término para definir un área de estudio dedicada al análisis de los sistemas taxonómicos, así como para entender el conocimiento y las creencias relacionadas con los procesos biológicos.

El desarrollo de la teoría etnoecológica ha estado fuertemente ligado a las corrientes posmodernas⁴ o postestructuralistas⁵ en la antropología, que sostienen que las visiones de mundo

⁴ La posmodernidad se caracterizó por la incredulidad hacia cualquier teoría, siendo sus principales defensores Foucault, Lyotard y Braudrillard (Norris, 1998). La posmodernidad sustituye a la cultura por la multiculturalidad, a la universalidad y el monosentido por la pluralidad y el multisentido (Ledo, 2004). Hace una defensa de la diferencia, el subjetivismo, la discontinuidad y la indeterminación (Pillet-Capdepón, 2004). En resumen, el posmodernismo surge de la conciencia de las tres imposibilidades: la imposibilidad de la verdad, la imposibilidad de la objetividad y la imposibilidad de la racionalidad (Ledo, 2004). Según Reynoso (1998) en la antropología posmoderna pueden distinguirse tres corrientes principales: la corriente principal o meta-etnográfica, centrada en analizar los recursos retóricos de la etnografía convencional y de buscar alternativas a la escritura etnográfica; la segunda corriente caracterizada por una redefinición de la praxis en el trabajo de campo; y la tercera corriente que proclama la crisis de la ciencia en general.

⁵ El postestructuralismo, se centra en el papel del lenguaje y del significado en la constitución de la realidad social. Según esta corriente el lenguaje y el discurso son constituyentes de la realidad social y no un reflejo de la misma, de tal forma que es a través del lenguaje y el discurso que la realidad social se construye (Escobar, 1999).

de las personas y grupos culturales se construyen a partir de la experiencia social (Durand, 2002).

Aunque durante las décadas de los 70 y 80 las investigaciones etnoecológicas fueron poco visibles, estas resultaron de gran importancia para ilustrar la complejidad y profundidad de los sistemas locales de conocimiento. Fue en la década de los 90 cuando los conocimientos de los pueblos tradicionales o locales volvieron a ser foco de atención al aparecer en documentos políticos de gran trascendencia como *Our Common Future* (1987) o la Convención de Diversidad Biológica (1992), desarrollándose fuertes marcos conceptuales, por investigadores como Toledo y Berkes (Reyes-García, 2007).

2.1.1 La etnoecología

La etnoecología es una disciplina híbrida con un enfoque holístico e inter y transdisciplinaria, que explora la manera en que la naturaleza es visualizada por los grupos culturales humanos, a través de un conjunto de creencias y conocimientos, y cómo en términos de esas imágenes, tales grupos se apropian de la naturaleza y sus recursos (Toledo, 1992 y 2002)

Su objeto de estudio es el complejo *kosmos-corpus-praxis* (Figura 1), es decir un sistema de representaciones simbólicas o cosmovisión, el sistema de conocimientos y las prácticas productivas que mantiene una determinada cultura (Toledo, 2002), lo cual hace posible comprender las relaciones que se establecen entre la lectura, la representación y el uso y manejo de la naturaleza y sus procesos (Toledo, 1992; 2002; 2008).

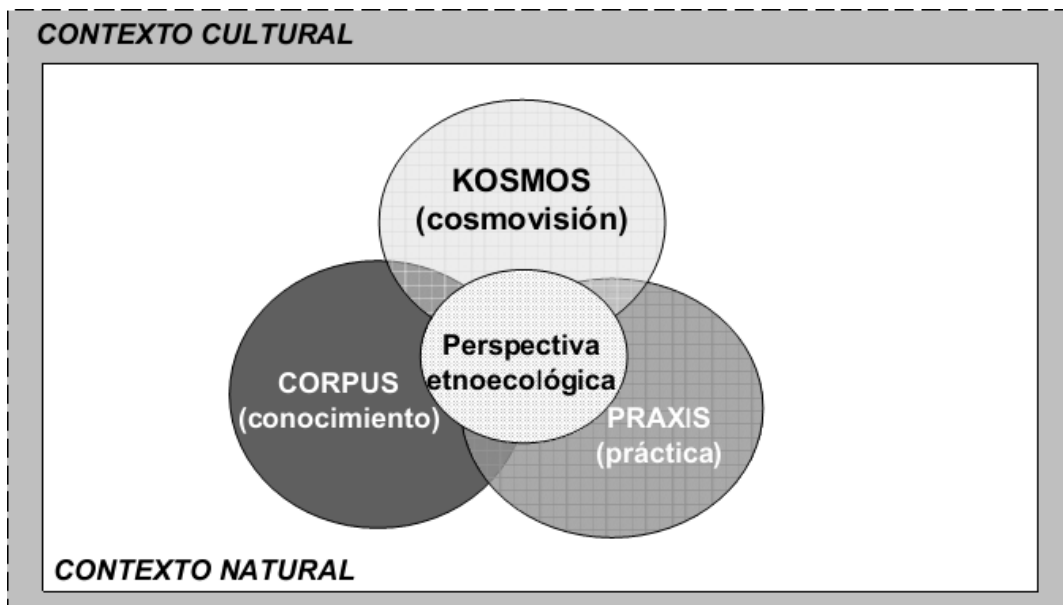


Figura 1. Construcción de la perspectiva etnoecológica (Tomado de Alarcón-Chaires, 2009)

Con base en múltiples estudios etnoecológicos, el *kosmos* indígena, de manera general se caracteriza por la inseparabilidad del hombre y la naturaleza (Toledo & Barrera-Bassols, 2008). En él, la naturaleza tiene al mismo tiempo una cualidad sagrada y secular: por lo que a la vez de tener una importancia de orden práctico, es venerada y respetada al considerársele como fuente primaria de la vida, núcleo de la cultura y origen de la identidad étnica (Toledo & Barrera-Bassols, 2008; Alarcón-Chaires, 2009).

La cosmovisión de acuerdo con autores como Levi Strauss (1962), Dolmatoff (1976), y Descola (2001), entre otros, juega un papel importante como mecanismo regulador del uso y

manejo de los recursos naturales, en el que cada acto de apropiación debe ser negociado con todas las cosas existentes, mediante actos rituales (Toledo & Barrera-Bassols, 2008; Alarcón-Chaires, 2009).

El corpus indígena se caracteriza de manera general por ser local, colectivo, diacrónico y holístico, y porque se encuentra ligado a las necesidades prácticas de uso y manejo. Este conocimiento se transmite de generación en generación, de manera fundamentalmente oral, siendo de suma importancia para su transmisión, la memoria colectiva que se resguarda al interior de un grupo social determinado (Toledo & Barrera-Bassols, 2008).

El conocimiento indígena sobre la naturaleza puede ser estructural (sobre los elementos de la naturaleza), dinámico (sobre patrones y procesos), relacional (ligado a las relaciones entre los elementos o elementos naturales) o utilitario (Toledo & Barrera-Bassols, 2008). En ámbitos tanto biológicos, como ecogeográficos, astronómicos, o (geo) físicos (Toledo & Barrera-Bassols, 2008). Lo anterior nos sirve como un marco para comprender y sistematizar los sistemas de conocimiento, no obstante en la mente del productor estos ámbitos no se encuentran de forma separada, sino interrelacionados (Toledo & Barrera-Bassols, 2008).

Los conocimientos astronómicos se encuentran relacionados con la praxis productiva de forma tal que los eventos celestes se relacionan con eventos de tipo climático, agronómico, biológico, productivo y ritual (Toledo, 2002). Las observaciones de los cuerpos celestes han dado lugar, a lo largo de la historia, al descubrimiento y registro de ciclos, que han permitido el registro del tiempo y el ordenamiento de sus actividades. De forma tal que la vida productiva (ciclo anual), en los pueblos originarios, de manera general, se realiza con base en las posiciones de los astros relacionados con fenómenos físicos y biológicos (Toledo & Barrera-Bassols, 2008). Esta vida productiva a su vez se engrana con la vida religiosa o ritual (Sprajc, 2001). Lo anterior no es de extrañar, ya que como menciona Sprajc (2001), fue la percepción de las regularidades en el cielo lo que permitió al hombre ubicarse en tiempo y espacio, creando una visión coherente del mundo que le rodeaba, configurando su cosmos.

Los conocimientos geofísicos de los pueblos originarios por su parte, hacen referencia a los elementos físicos del escenario productivo (Toledo & Barrera-Bassols, 2008). Destacándose los conocimientos sobre la atmósfera, hidrósfera y la litósfera. Los conocimientos atmosféricos, tienen una gran relevancia en el diseño de las prácticas productivas, sobre todo aquellos que hacen referencia a los eventos climáticos y meteorológicos, como los tipos de nubes y vientos,

los periodos de lluvias, ciclones, etc. En tanto los tipos de minerales, las clases de suelos y los recursos del agua, constituyen el conocimiento relativo a la hidrosfera y litosfera, aunque estos últimos han sido poco documentados, a pesar de ser decisivos en el desarrollo de las actividades productivas (Toledo & Barrera-Bassols, 2008).

Son los conocimientos biológicos los que han sido más estudiados y de los que se conoce mayor grado de detalle y profundidad. Abarcan el conocimiento sobre plantas, animales, hongos y bacterias. La profundidad de los conocimientos en este ámbito es consecuencia de la estrecha relación entre el proceso productivo y los organismos vivos, aunque no se limita únicamente al ámbito utilitario (Toledo & Barrera-Bassols, 2008).

Por último, los conocimientos ecogeográficos se encuentran dirigidos a distinguir las unidades del paisaje con base en el relieve o en las estructuras geomorfológicas. La habilidad para distinguir dichas unidades está relacionada con el tipo de hábitat, y con las actividades de los productores, pues juegan un papel central en el conjunto de estrategias que aplican durante el proceso de apropiación de la naturaleza (Toledo & Barrera-Bassols, 2008).

Es importante resaltar que estas categorías de conocimiento estudiadas son traducciones que se hacen del conocimiento científico tradicional de los pueblos originarios y campesinos a la ciencia occidental, pues encuentran su equivalente en el conocimiento generado por distintas disciplinas científicas. Para el caso de los conocimientos ecogeográficos, por ejemplo, existe una vasta cantidad de literatura que brinda ejemplos sobre los términos utilizados por las culturas rurales para distinguir y nombrar unidades del paisaje con base en el relieve o en las estructuras geomorfológicas (Toledo & Barrera-Bassols, 2008). Estos conocimientos alcanzan un alto grado de detalle entre diversos grupos culturales alrededor del mundo, y es a partir de estos que distintas estrategias de aprovechamiento son diseñadas (Toledo & Barrera-Bassols, 2008).

Actualmente, la investigación etnoecológica ha contribuido a valorar los sistemas locales de conocimiento ecológico como sistemas lógicos y complejos, y permitido vislumbrar el potencial de estos sistemas de conocimiento para mejorar el bienestar de la sociedad actual (Toledo & Alarcón-Chaires, 2012).

2.2 MESOAMÉRICA

El concepto de Mesoamérica fue acuñado en 1943 por Paul Kirchoff, dicho concepto permitió agrupar áreas culturales que presentaban similitudes y diferencias con respecto a otras zonas de América, en una súper área cultural. Los principales elementos que Kirchoff (1960) consideró en la delimitación de Mesoamérica fueron, entre otros, el cultivo del maíz y su transformación en nixtamal; y el cultivo del cacao; el cultivo de la chíá; el cultivo del maguey para la producción de papel, agua miel y pulque; la utilización de un bastón plantador llamado coa; la construcción de huertas que le ganaban terreno a los cuerpos de agua; así como la elaboración de balas, cerbatanas y bezotes de barro; el pulimento de la obsidiana; las espadas de palo con hojas de pedernal u obsidiana (*macuahuitl*); el uso de turbantes y sandalias con talones; la construcción de pirámides escalonadas; la elaboración de pisos de estuco; patios para el juego de pelota; escritura jeroglífica; libros plegados estilo biombo; anales históricos y mapas.

Otros elementos que caracterizaron a esta súper área fueron el uso del calendario solar, formado por 18 meses de 20 días, más 5 días adicionales; el calendario lunar; y el de 260 días, que no tiene precedentes en ninguna otra parte del mundo. Ciertas formas de sacrificio humano y autoflagelación, el juego del volador, el 13 como número ritual, un complejo de deidades, el concepto de varios ultramundos, la existencia de mercados especializados, etcétera (López-Austin, 2001).

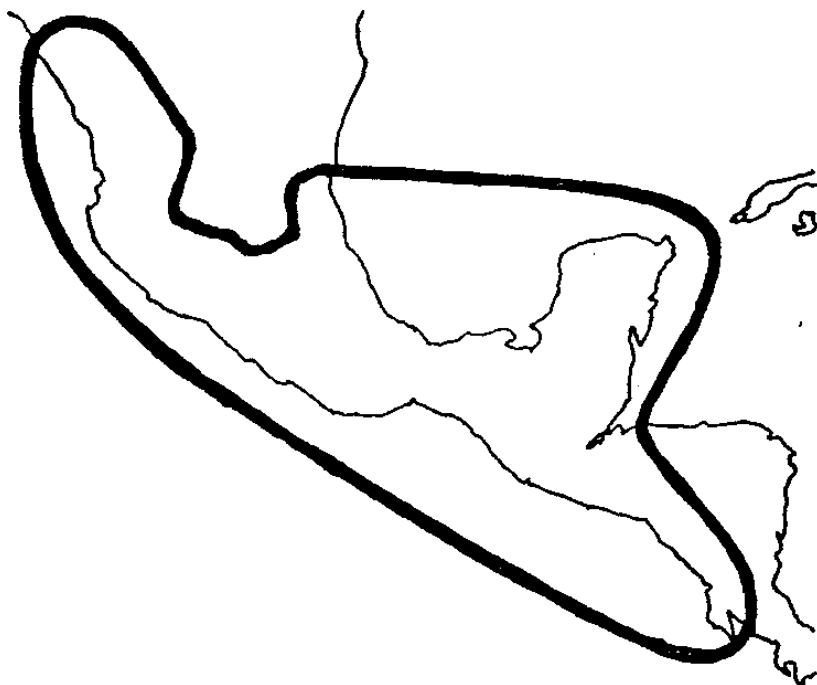


Figura 2. Límites de mesoamérica (Tomado de Kirchhoff, 1960)

Las zonas geográficas que comprende Mesoamérica son el área Maya, que abarca Centroamérica y el Sureste de México; la zona de Oaxaca, que ocupa ese estado hasta el Istmo de Tehuantepec y el sur de Puebla; la Zona del Golfo, correspondiente a Veracruz y Tabasco; el Occidente de México, que incluye Guerrero, Michoacán, Jalisco, Colima, Nayarit y partes de Zacatecas; y el Altiplano central, que comprende los estados de México, Hidalgo, Tlaxcala, Morelos y Querétaro, así como la porción septentrional de Puebla y el Distrito Federal (Figura 2) (González, 2000).

2.3 COSMOVISIÓN

El concepto de cosmovisión ha sido abordado desde una multiplicidad de perspectivas, que dependen de la disciplina e incluso de la propia cultura en la que se encuentra inserto el estudioso y su contexto. Según la lengua en que se enuncie este término tiene una connotación distinta, por ejemplo, podemos encontrar en inglés el término *worldview* con implicaciones mucho más restringidas, o el latinajo de *imago mundi* (Medina, 2001), así como el término alemán *weltanschauung*, que puede ser traducido como “concepción de mundo” o “visión de mundo”, y que ha tenido amplias implicaciones en la teoría del lenguaje y en la filosofía (Lázaro-Rearte, 2010; Heidegger, 1988).

En este trabajo no obstante abordaremos el término desde el ámbito de los estudios sobre Mesoamérica. Las dos definiciones de las que partimos son la de López-Austin (1996; 2001), y la elaborada por Broda (1991). La primera definición que enunciaremos es la de López-Austin (1996, 2001), que plantea que la cosmovisión es *“un hecho histórico de producción del pensamiento social inmerso en decursos de larga duración, cuyo objeto de estudio es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo”*. Desde esta perspectiva la cosmovisión al ser un hecho histórico se encuentra en permanente transformación, aunque la transformación de los elementos que conforman su núcleo duro sea casi imperceptible en el devenir del tiempo.

En tanto, Broda (1991) define el término como *“la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre”*. Por ello el estudio de la cosmovisión según plantea Broda (2001), implica explorar la forma en la que se percibe culturalmente a la naturaleza.

Por otro lado, debido a que la cosmovisión se encuentra inmersa en procesos de larga duración, su desarrollo ocurre en sociedades que se han desarrollado durante milenios, en un extenso territorio. En el caso de Mesoamérica se ha descrito y se reconoce la presencia de pueblos milenarios vinculados fuertemente entre sí, que crearon visiones comunes del cosmos que fueron la base para el entendimiento entre ellos en diversos ámbitos (López-Austin, 1996).

Algunos rasgos característicos de la cosmovisión mesoamericana que López Austin (1996, 2001, 2006 y 2013) plantea, son una taxonomía que se basa en la división binaria de los opuestos complementarios, la existencia de límites difusos entre lo humano y lo no humano, dos ámbitos espacio-temporales distintos (divino y humano), dos clases de sustancias (sustancia de los dioses y sustancia de las criaturas), un universo estructurado geométricamente y dinamizado por la circulación de fuerzas y personas divinas, y sus cualidades de isomorfia e isomorfismo.

2.3.1 El núcleo duro de la cosmovisión

Los elementos articulados resistentes al cambio conforman el núcleo duro de la cosmovisión. Su origen se encuentra en la abstracción del pensamiento cotidiano, práctico y social a lo largo de los siglos (López-Austin, 2001). Estos elementos actúan estructurando el acervo tradicional y

permitiendo que nuevos elementos se incorporen a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural (López-Austin, 2001). Algunos elementos tocados por procesos históricos profundos pueden llegar a su fin y ser sustituidos por otros, ajustándose a los ya existentes. El núcleo duro permite además asimilar los nuevos elementos culturales que una tradición adquiere y operar en respuesta a nuevas condiciones enfrentándose a problemas nunca antes enfrentados. Sus mecanismos adaptativos son quienes permiten su subsistencia.

Lo anterior se ve reflejado hoy en día en una visión del cosmos entre los pueblos originarios del país que conserva elementos similares a los desarrollados por los antiguos mesoamericanos, aún con la introducción del culto católico. La razón de lo anterior, afirma Florescano (2000) es “la dependencia de las comunidades indígenas de la economía agrícola”. Así aunque las prácticas antiguas fueron reprimidas, las relacionadas con el cultivo del maíz, continuaron siendo catalizadoras de la identidad comunitaria (Florescano, 2000). El culto actual a la Santa Cruz, vinculado con el inicio de las actividades agrícolas y el comienzo de las lluvias, es uno de los casos más representativos, pues actualmente es celebrada en todos los pueblos campesinos de México.

2.3.2 Modelos míticos

Las características fundamentales de la cosmovisión se ven reflejadas también en los mitos. Dentro de ellos es posible identificar dos tipos: el relato mítico y el mito-creencia (López-Austin, 1996). El relato mítico jugó un importante papel en la explicación del origen de los individuos, clases y procesos, dando cuenta de lo creado y del lugar que las criaturas ocupan en el mundo. Por su parte, la otra acepción del mito, el mito-creencia, albergó el conjunto de representaciones, convicciones, valores, tendencias, hábitos, propósitos y preferencias dispersos en distintas esferas de acción de los creyentes (López-Austin, 1996).

Los mitos mesoamericanos nos transportan al tiempo de los dioses, sus personajes presentan distintas caras: en ocasiones los propios dioses son sin más los protagonistas y en otros casos estos aparecen representados como animales con características humanas como el habla y la razón, viviendo las peripecias propias de los hombres (López-Austin, 2012).

Así, los dioses son presentados en los mitos con un actuar como el de los hombres, pues razonan, aman, odian y se enojan, y no sólo eso sino que sus propios actos míticos son acciones comunes dentro de las sociedades humanas.

Los dioses inundan el mundo y se infiltran en las criaturas. De tal forma que el tiempo también es sustancia divina. Su marcha en el mundo sigue un orden estricto: el calendario (López-Austin, 2012).

2.3.3 Calendarios

El calendario mesoamericano fue un sistema cronológico que articulaba ciclos de distinta duración y sus combinaciones. Los principales ciclos eran el año ritual de 365 días, el adivinatorio-combinatorio de 260 días, el adivinatorio-empírico de 360 días, el lunar que alternaba entre 29 y 30 días, el de los señores de la noche de nueve días, y el venusino de 584 días (López-Austin, 2012). El año ritual se dividía en 18 meses de 20 días, al que se le agregaban cinco días fuera de mes para completar los 365 días del año. En cada mes había una fiesta dedicada a algún dios o dioses del panteón mesoamericano. De acuerdo con Broda (2004) estas fiestas rituales, el año trópico y los ciclos naturales, guardaban correspondencia entre sí.

Además, López-Austin (2012) señala que es probable que el año ritual fuera también laboral, ordenando los tiempos en los que las actividades agrícolas debían llevarse a cabo. De esta forma las actividades rituales tendrían por significado la recepción que los hombres hacían en su casa a los diferentes dioses, cada uno produciría cambios estacionales en el clima y en los vegetales. Bajo este supuesto las fiestas religiosas y la agricultura quedarían íntimamente ligadas.

Los mexicas son el único pueblo del que se dispone de detalladas descripciones del ciclo anual de fiestas, gracias a la labor de los cronistas españoles del siglo XVI (Broda, 2009a). Basándose en estas fuentes, Broda (2004) propone que es posible observar a lo largo del calendario, tres grupos de fiestas que se hacían a los dioses de la lluvia y el maíz.

El primer grupo de fiestas ocurría en la estación seca y consistía en sacrificios de niños en los montes de los cerros de la Cuenca de México. En este periodo se celebraba el inicio del año en el mes de *atlcahualo*. El segundo grupo estaba compuesto por la fiesta de la siembra que caía en el cuarto mes llamado *huey tozoztli*, y marcaba la transición entre la época de secas y la época de lluvias; la fiesta del maíz tierno y de las aguas pluviales en el mes de *etzalcualiztli* (VI); y la fiesta del agua salada de mar en *tecuihuitontli* (VII), dedicada a la diosa de la sal *Huixtocihuatl* (Broda, 2004; 2009).

El último grupo de fiestas caía en época de la cosecha y el inicio de la estación seca, en el treceavo mes se celebraba a los cerros y a los dioses del pulque, y sesenta días más tarde se volvía a festejar a los cerros en conmemoración a los muertos (Broda, 2004; 2009a). Así, los

primeros dos ciclos festivos celebraban a los cerros en su advocación de tlaloques, mientras que el último se vinculaba a éstos como cerros deificados (Broda, 2009a).

Cuadro 1. Meses del calendario prehispánico y su correspondencia con el calendario gregoriano. Basado en Broda (2004) .

	Meses prehispánicos	Fecha Gregoriana*	Motivos de las fiestas
I	Atlcahualo	12 de Febrero-3 de Marzo	Dedicada a los dioses Tlaloques y a la diosa <i>Chalchiuhtlicue</i> .
II	Tlacaxipehualiztli	4 de Marzo-23 de Marzo	Dedicada a Xipe Totec.
III	Tozoztontli	24 de Marzo-12 de Abril	Fiesta a Tlaloc dios de la lluvia para que proporcionara agua.
IV	Huey tozoztli	13 de Abril-2 de Mayo	Fiesta en honor de Cinteotl y Chicomecoatl.
V	Toxcatl	3 de Mayo-22 de Mayo	Dedicada a Tezcatlipoca.
VI	Etzalcualiztli	23 de Mayo- 11 de Junio	Fiesta a los dioses de la lluvia.
VII	Tecuilhuitontli	12 de Junio-1 de Julio	Fiesta a la diosa de la sal.
VIII	Huey Tecuilhuitl	2 de Julio-21 de Julio	Dedicada a Xilonen, diosa del maíz tierno.
IX	Tlaxochimaco	22 de Julio-10 de Agosto	Dedicada a Huitzilopochtli
X	Xocothuetzi	11 de Agosto-30 de Agosto	Fiesta en honor al dios del fuego.
XI	Ochpaniztli	31 de Agosto-19 de Septiembre	Fiesta a la madre de los dioses.
XII	Teotleco	20 de Septiembre -9 de Octubre	Fiesta a honra de todos los dioses.
XIII	Tepeilhuitl	10 de Octubre-29 de Octubre	Dedicada a los grandes montes.
XIV	Quecholli	30 de Octubre-18 de Noviembre	Era un tiempo de caza, hacian fiesta al dios llamado Miscoatl y ceremonias a los difuntos.
XV	Panquetzaliztli	19 de Noviembre-8 de Diciembre	Fiesta al dios de la guerra Huitzilopochtli.
XVI	Atemoztli	9 de Diciembre-28 de Diciembre	Fiesta a los dioses de la lluvia.
XVII	Tititl	29 de Diciembre-17 de Enero	Fiesta a la diosa Tona “nuestra madre”.
XVIII	Izcalli	18 de Enero – 6 de Febrero	Fiesta en honor al dios del fuego.
	Nemontemi**	7 Febrero-11 Febrero	

*Broda (2004) añade diez días a las fechas que propone Sahagún en la Historia general de las cosas de la Nueva España, por la reforma gregoriana ocurrida en 1582, después de su redacción.

**De acuerdo con Sahagún en la Historia general de las cosas de la Nueva España, libro II, Nemontemi quiere decir “días baldíos” y eran los cinco días restantes del año considerados como aciagos y de mala fortuna.

3 PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN

A las ciencias ambientales le interesa de forma fundamental comprender la relación entre los seres humanos y la “naturaleza”, pues es en tal interacción en la que el ambiente adquiere significado, no como algo dado y que está “afuera”, sino como algo construido y en constante cambio (Rappaport, 1975; Álvarez-Munárriz, 1990; Descola, 2005; Ingold, 2005; Ramírez-Goicoechea, 2005). Las personas son parte del ambiente y viceversa, el ambiente ha sido humanizado hasta formar parte de la persona: “persona y medio ambiente forman un sistema complejo pero integrado” (Álvarez-Munárriz, 2007).

La forma en la que nos aproximamos en este trabajo al estudio de la interacción entre los seres humanos y la “naturaleza” en la localidad de Acatlán, es a partir de la documentación y análisis de las diversas actividades productivas y de manejo asociadas al agua en diferentes escalas y planos relativos a la cosmovisión. De forma particular esta tesis aspiró a entender el papel del agua como elemento ordenador de la vida ritual y productiva a través de la estacionalidad, el calendario agrícola y el calendario ritual. Lo anterior por considerar que los calendarios organizan no sólo las actividades en un tiempo que acotaremos al ciclo anual, sino porque cada acción en el calendario tiene su reflejo claro en el espacio, y porque en ellos es posible observar indisolublemente ligados la cosmovisión, las prácticas productivas y los conocimientos tanto sagrados como utilitarios que se ponen en juego para la apropiación del entorno.

Por lo anterior los dos grandes referentes conceptuales de los que partimos son: 1) la etnoecología, la cual postula que para entender la relación que establece un grupo cultural con su entorno, se debe analizar su cosmovisión, su sistema de conocimientos y sus prácticas productivas (Toledo, 1992, 2002, 2006, 2008 y 2012); y 2) los estudios sobre cosmovisión de los pueblos de tradición mesoamericana.

Lo anterior tiene implicaciones relevantes en la comprensión de los valores y simbolismos del agua, y en la disciplina etnoecológica. Pues por un lado ofrece elementos para explorar de manera integral la importancia del agua y su valoración sociocultural, y por otra parte nos permite reflexionar teórica y metodológicamente en torno a los estudios etnoecológicos

en el marco de los referentes de la cosmovisión mesoamericana y finalmente contribuir en la documentación de la cultura nahua de la localidad de Acatlán.

3.1.1 Pregunta general de investigación

¿Cómo se expresa la cualidad ordenadora del agua en el calendario agrícola-ritual, y en la vida cotidiana de la comunidad de Acatlán?

3.1.2 Supuestos

Dentro de la cosmovisión mesoamericana el agua es uno de los elementos que organizan el cosmos, forma parte de uno de los dos principios en los que se basa su taxonomía (agua-fuego). En las sociedades de tradición mesoamericana este principio continúa vigente y forma parte de su cosmovisión. Por ello, en la comunidad de Acatlán la presencia y ausencia del agua, ordena la vida ritual, y agrícola-productiva. Esto se verá reflejado en un calendario agrícola-ritual articulado por las diferentes dimensiones del agua y en un corpus narratológico que dé cuenta de ello.

3.1.3 Objetivo general

Analizar el papel que el agua juega en la comunidad de Acatlán como elemento regulador de la vida ritual, cotidiana y productiva, y entender así los niveles de relación de las dimensiones que contempla el enfoque etnoecológico: kosmos-corpus-praxis.

3.1.4 Objetivos particulares

- Documentar de manera general la práctica agrícola en la comunidad y el manejo del agua dentro de ella.
- Documentar los conocimientos locales: atmosféricos, hidrológicos, biológicos y geográficos en relación con el agua y la previsión del temporal.
- Documentar el ciclo agrícola-ritual de la comunidad de Acatlán integrando las prácticas agrícolas, de manejo del agua y los actos rituales.
- Analizar la representación simbólica y el papel práctico del agua en las fiestas que abren y cierran el ciclo agrícola-ritual.

- Documentar la tradición oral que la comunidad mantiene en relación con el agua para conocer la valoración sociocultural que la comunidad tiene sobre ella y su posible papel regulador en la relación entre naturaleza y sociedad.
- Documentar de manera transversal los problemas ambientales que la comunidad enfrenta alrededor del agua y sus elementos asociados y con ello reflexionar la pertinencia de estudios de esta naturaleza en el entendimiento y resolución de problemas ambientales.

METODOLOGÍA

4 ZONA DE ESTUDIO

La comunidad de Acatlán (*akatl*, ‘carrizo’ y *tlan*, ‘lugar’), pertenece al municipio de Chilapa de Álvarez, considerado como puerta de entrada a la región de la montaña. Se ubica en las coordenadas 17.85866, -99.16575. Tiene una altitud aproximada de 1300 m y se encuentra sobre la Sierra Madre del Sur. Tiene un clima semi-cálido con una temperatura media anual menor a los 26 °C.

La comunidad, pertenece a la microcuenca Chilapa-Zitlala, ubicada en la subcuenca del río Mezcala, en la parte alta de la cuenca del río Balsas (CONAGUA, 2010). Esta microcuenca es drenada por el río Atempa que atraviesa la comunidad, y se junta con el río Ajolotero (río intermitente que pasa por la cabecera municipal de Chilapa), formando el Tlapehualapa hasta desembocar al río Mezcala. La precipitación media anual cuantificada para esta microcuenca varía entre los 700 y 1000 mm.

El régimen de propiedad al que se encuentra sujeta la comunidad es el comunal. Con respecto a su historia agraria, la restitución de bienes comunales por resolución presidencial se llevó a cabo el 31 de mayo de 1956, y fue publicada en el Diario Oficial de la Federación el 17 de agosto del mismo año y ejecutada el 6 de marzo de 1957 (RAN, 2013).

De acuerdo con INEGI (2010) Acatlán cuenta con una población de 3526 habitantes, que se distribuyen según el género en 1668 hombres y 1858 mujeres. Aunque existe por lo menos el mismo número de acatecos⁶ que radican fuera de la comunidad. La población hablante de una lengua indígena corresponde al 80% de la población total, de la cual sólo el 2% es monolingüe. La religión principal es la católica con 3072 personas que la profesan. La población económicamente activa (PEA) es de 1578 habitantes, mientras que la no activa (PNEA) es de 1086.

4.1 Extensión y usos del territorio

Según los datos de INEGI (2013) la superficie total de la comunidad es de 3218 hectáreas, de las cuales 139 hectáreas son para asentamiento humano y 3079 hectáreas corresponden a tierras de uso común.

⁶ Gentilicio que se utiliza para nombrar a las personas originarias de Acatlán.

Comunidad de Acatlán de Álvarez

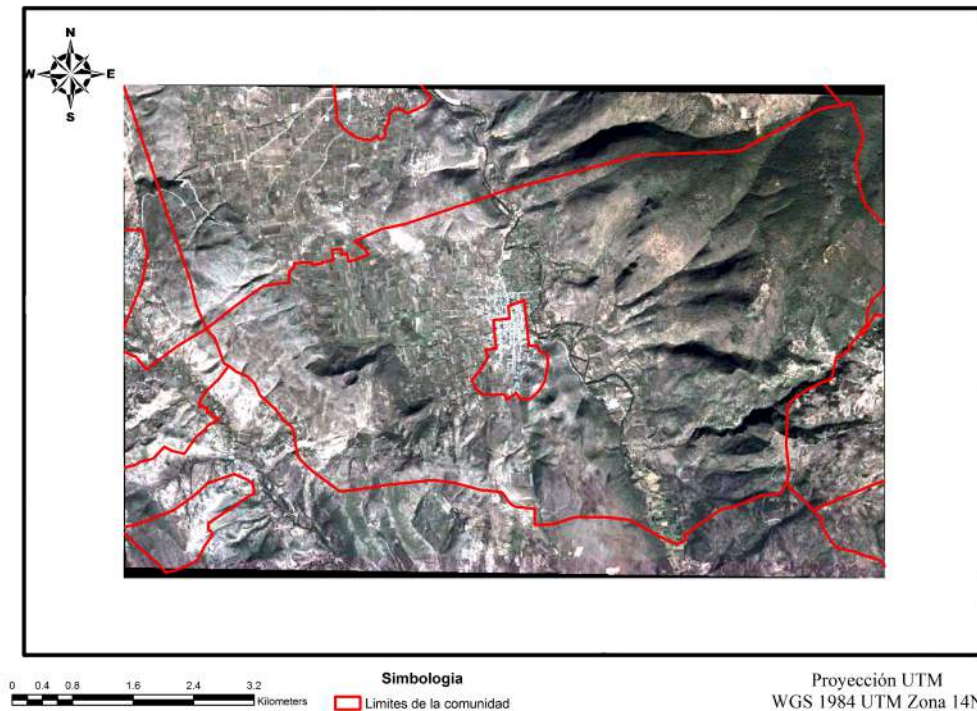


Figura 3. Límites de la comunidad (la delimitación central corresponde a la comunidad de Acatlán y su área urbana).
Elaboración propia.

De acuerdo con el Censo Agrario General de Comuneros de Acatlán (1998), el número de comuneros asciende a 623 personas. El número de hectáreas por comunero, varía entre un medio y tres cuartos de hectárea. De las 2730 hectáreas totales, 533 son usadas como tierras agrícolas, de las cuales 325 se localizan en áreas planas y son de temporal, 138 se ubican en las zonas aledañas al río y son de riego, y en 20 hectáreas ubicadas en las tierras de la laguna, se practica el riego por mateo. Mientras que en las faldas de los cerros, en una superficie de 50 hectáreas se practica la agricultura de temporal.

4.2 Actividades económicas

La agricultura no es la principal actividad económica, sino que se realiza como parte de una estrategia diversa de modos de sobrevivencia, de tal forma que muchos de los que se dedican a la agricultura tienen dos o tres ocupaciones más. El comercio, por el número de personas que se dedican a ello, es quizás la actividad más importante; otras actividades económicas son la

apicultura, la fabricación de velas y veladoras, la producción artesanal de prendas de vestir en telar de cintura y bordados a mano, la confección de manteles y cuadros con motivos zoomorfos, y la elaboración de la cinta de palma, utilizada para la confección de sombreros (Díaz, 2003). Además hay personas que se emplean en Chilapa, y un número cada vez mayor de gente profesionalista que labora dentro y fuera de la comunidad.

En la comunidad existe tanto migración temporal como definitiva. La migración temporal se da de forma estacional hacia Nayarit para la cosecha de cultivos como el jitomate; a estados como Sinaloa, Sonora y Chihuahua para el cultivo del frijol, el chile y el jitomate; y hacia la Sierra de Atoyac, en el estado de Guerrero, para el cultivo del café. Muy pocas personas migran como braseros a Estados Unidos de América, y cuando lo hacen es también de forma temporal.

La migración definitiva tiene como principal destino la ciudad de México, donde se han insertado en el sector de servicios como barrenderos, choferes de camiones recolectores de basura, jardineros y estibadores en la Merced (Díaz, 2003). No obstante siguen perteneciendo a la comunidad y manteniendo sus derechos y obligaciones. Cada año regresan a participar en algunas de las fiestas principales, como el *Atlsajtsilistle*, que forma parte del complejo festivo de petición de lluvias, lo cual les permite reforzar las relaciones sociales con los demás miembros de la comunidad y su sentido de pertenencia e identidad.

Estas características socio-económicas son similares para toda la región, de tal forma que la agricultura, el comercio⁷ y la migración, se han convertido en la base de la economía regional (Good, 2001).

4.3 Fuentes de agua

Las fuentes de agua principales con las que cuenta la comunidad son tanto de origen superficial como subterráneo. Estas son la laguna, el río llamado *Atempan*, el manantial de *Atskuintsintlan*, los manantiales de *Komulian*, y los pozos de *Kolosapan*.

Las fuentes de agua que permiten la agricultura de riego son: el agua del río, el agua de la laguna y la proveniente de pozos particulares. La laguna de la comunidad también es

⁷ El comercio itinerante ha sido una estrategia económica desde siglos; durante la época colonial los nahuas de la cuenca del río Balsas combinaron la agricultura de subsistencia y la ganadería con la arriería y el pequeño comercio. A lo largo del siglo XIX y hasta 1940 se dedicaron al comercio itinerante de la sal de mar (Good, 2001).

aprovechada para la producción acuícola de autoconsumo, cuando el nivel del cuerpo de agua lo permite.

El agua para uso doméstico proviene del manantial de *Atskuintsintlan* que abastece el centro del pueblo, de los pozos de *Kolosapan* que surten de agua a la zona noreste, y más recientemente de pozos construidos en las viviendas también en esta zona. El agua proveniente de estas fuentes tiene características salobres. En la zona noroeste de la comunidad la gente suplenta sus necesidades por medio de la captación de agua de lluvia, con sistemas de canalización y almacenamiento muy sencillos.

El agua dulce es utilizada para consumo humano y proviene de los manantiales de *Komulian*, y es conducida hasta una pileta ubicada en la plaza de la comunidad de donde es tomada. El agua que se desborda de la pileta se almacena en una cisterna subterránea para ser utilizada posteriormente en otras actividades. Sin embargo, cada vez más personas, sobre todo profesionistas y gente joven, optan por la compra de agua embotellada, pues consideran que la calidad del agua es insuficiente para ser consumida.

Cuadro 2. Fuentes de agua de la comunidad, origen, características y usos. Elaboración propia.

Fuentes de agua	Origen	Características	Uso(s)
Laguna	Superficial	Agua dulce	Pesca Riego
Río	Superficial	Agua dulce	Riego
Manantiales de Komulian	Subterráneo	Agua dulce	Consumo humano
Manantial de Atskuintsintlan	Subterráneo	Agua salobre	Doméstico
Pozos de Kolosapan	Subterráneo	Agua salobre	Doméstico

4.4 Cerros de la comunidad

Los cerros principales de la comunidad, son al este: el Cruzco (también llamado *Hueyetepet* o *Tepeueue*), el *Tepehuixtle*, el *Kiyejtepec* y *Tenantle*. Al oeste se encuentra el cerro Masatepec. En el sur se encuentra *Tekolostotipan*, *Amiltepec* y *Komulian*. Al norte se encuentra el cerro *Teyapan*. En los cerros ubicados al este de la comunidad se aprovechan sobre todo los recursos forestales no maderables, como las plantas medicinales y las hojas de la palma *Brahea dulcis* con

la que elaboran cintas que posteriormente se comercializan para la elaboración de artesanías (Vicente Seis, 2013, Comunicación Personal).

4.5 Área urbana

La zona urbana de la comunidad se ubica en la parte central. El trazado del plano es de tipo cuadrangular, al centro se ubica la plaza donde se concentran las actividades comerciales, y la iglesia dedicada a San Juan Bautista, el centro de salud y las instalaciones del comisariado de bienes comunales. Al sureste están las instituciones educativas de nivel inicial, básico y medio, así como el cementerio y una cancha deportiva. En la entrada sur de la comunidad se ubica el Barrio de San Isidro. Además de éste existen otros seis barrios o colonias que conforman a la comunidad.

Las características de las viviendas dependen de la labor que desempeñan las personas que lo habitan, sus creencias y su misma ubicación dentro de la comunidad, por lo que existe una heterogeneidad en aspectos como los materiales de construcción, el tamaño, el diseño y el arreglo espacial al interior de éstas.

4.6 Organización comunitaria

La autoridad máxima de la comunidad es la Asamblea General de Comuneros, es desde ahí donde se toman algunas de las decisiones más importantes.

De manera jurídica, Acatlán se rige por el cuerpo de autoridades encabezadas por el comisario municipal, elegido por un grupo compuesto de ex comisarios municipales y de bienes comunales, ancianos y personas reconocidas por haber asumido una mayordomía o haber llevado a cabo, de forma destacada, trabajos comunitarios. Todos ellos son considerados “principales”. Dichas autoridades se reúnen para proponer a los candidatos y mediante un acuerdo común designan al próximo comisario municipal y a su cuerpo de apoyo (Díaz, 2003).

El comisariado de bienes comunales es otra autoridad local encargada de los asuntos agrarios y la tenencia de la tierra. Está conformado por doce personas: el presidente del comisariado que ejecuta tareas administrativas, el secretario y el tesorero, el consejo de vigilancia que se encarga de resguardar las tierras comunales y el primer y segundo secretario del consejo de vigilancia. Cada uno de estos elementos con su respectivo suplente (Teófilo León, 2013, Comunicación Personal). Este órgano de gobierno es designado por la Asamblea General

de Comuneros y los “principales”. Hacia el exterior, el comisariado de bienes comunales, realiza las gestiones ante las autoridades e intervienen en la resolución de problemas relacionados con la tenencia de la tierra (Teófilo León, 2013, Comunicación personal).

El comisario municipal, en tanto, es la autoridad oficial frente al municipio y representa una institución intermedia entre la comunidad y ese nivel de gobierno superior. Su cuerpo de apoyo está compuesto por un comisario suplente, un secretario, un tesorero, y doce o catorce *topiles* que colaboran con el comisario municipal (Teófilo León, 2013, Comunicación personal). Además de éstas funciones, el comisario municipal es quien se encarga de convocar para realizar trabajos comunitarios, y junto con los mayordomos, juegan un papel activo solventando financieramente grandes festividades como la “petición de lluvias” (Teófilo León, 2013, Comunicación Personal).

También existen comités integrados por personas que son nombradas en asamblea y que brindan servicios específicos, como el comité guarda campo y el comité de agua potable. Para organizar el trabajo agrícola en los terrenos de riego, los agricultores también se organizan en tres comités encargados de la limpieza de canales y el mantenimiento de otras obras hidráulicas para riego, y para hacer posible el uso equitativo del agua utilizada para el riego (Teófilo León, 2013, Comunicación Personal).

Esta forma de organización comunitaria, se inscribe en el sistema de “Usos y costumbres”, de tal modo que la forma tradicional de gobierno se inserta en las estructuras de gobierno agrarias establecidas por el estado. Las normas, los mecanismos internos de resolución de conflictos, la estructura de derechos y obligaciones de servicio a la comunidad, las reglas sobre el uso y apropiación de espacios y recursos comunes, el sistema de cargos, los mecanismos de elección, los sistemas de toma de decisiones y el ejercicio de la autoridad y la aplicación de sanciones, forman parte de esta forma de gobierno tradicional (Ávila, 2001).

La forma en la que se accede a los diferentes cargos dentro de la estructura de gobierno tradicional, esta mediada por el sistema de cargos, que de acuerdo con Celestino (2004: 68) puede ser entendido como: “Una institución compuesta de varios cargos públicos civiles y religiosos, jerarquizados de alguna manera y que regulan la vida comunitaria de los pueblos indígenas”. Los miembros de la comunidad empiezan con los cargos más bajos, hasta llegar a los de mayor rango, con lo que se adquiere prestigio (Celestino, 2004).

En el ámbito ceremonial religioso, en la comunidad de Acatlán, los cargos que juegan un

papel importante en la ejecución de las fiestas son los topiles, el comisario municipal y los mayordomos. Los topiles, como se mencionó anteriormente, colaboran con el comisario municipal en las labores que sean necesarias. Dentro de la jerarquía de cargos ser topil es el de menor rango. En las fiestas ellos son los encargados de apoyar al comisario municipal en actividades como la recolección de cooperaciones en especie para las ofrendas y la limpieza de los sitios rituales.

El comisario municipal, por su parte, está encargado de organizar y solventar económicamente las grandes festividades, como la petición de lluvias y la fiesta del santo patrono de la comunidad. Su nombramiento se realiza en asamblea, y duran en su cargo un año. Por lo que además de sus atribuciones civiles cumplen con funciones religiosas, dadas por los usos y costumbres de la comunidad. El comisario municipal también tienen la facultad de designar ciertos cargos, cuyo carácter no es alternante y que se otorgan en función del prestigio que la persona. Tal es el caso, por ejemplo, del encargado de realizar los sacrificios en el ritual de petición de lluvias.

Los mayordomos, también están encargados de organizar las fiestas y solventar los gastos de las mismas, con excepción de aquellas de las que se encarga el comisario municipal. La duración de su cargo es de un año. Para actividades como la preparación de la comida y la atención de los asistentes a la fiesta, los mayordomos piden ayuda a personas cercanas, si el mayordomo también ha brindado su ayuda en otras ocasiones, los miembros de la comunidad responden en reciprocidad, estas personas son llamadas “invitados”.

5 MÉTODOS

Este trabajo parte del enfoque cualitativo, perteneciente a una de las tradiciones de las ciencias sociales conocida como “interpretativismo” que tiene como objeto de estudio el sujeto que crea significados sociales y culturales en su relación con los otros (Taylor & Bogdan, 1987). Las investigaciones que se desarrollan bajo este enfoque no pretenden hacer afirmaciones generales sobre la población, evaluar modelos o explicar mediante relaciones causales o leyes, sino que se conforma como un enfoque de carácter inductivo (Tarres, 2004; Drury *et al*, 2010; Lazos & Paré, 2000). Los métodos usados en el enfoque cualitativo para comprender estos significados, por lo tanto, no son numéricos o cuantificables sino que en su mayoría “usan palabras como el principal medio de investigación” (Drury *et al*, 2010).

En este estudio hicimos uso de la etnografía como un método para aproximarnos al conocimiento y el análisis de una cultura distinta a la nuestra, y de herramientas como la entrevista, la observación participante y el registro en diario de campo. En el caso de la entrevista, esta herramienta, permite “explorar temas basados en la experiencia propia de los entrevistados y sus visiones del mundo” (Weiss, 1994) y pueden ser estructuradas, semi-estructuradas y abiertas. Para los fines de nuestra investigación elegimos realizar entrevistas semi-estructuradas para darle mayor libertad al entrevistado en sus respuestas. La observación participante, por otro lado, nos ayudó a obtener una perspectiva interna del lugar en donde se estuvo inserto y recoger información más profunda y compleja.

Se realizó un acercamiento al *kosmos* y a la *praxis*, mediante el calendario agrícola-ritual, pues consideramos que en este confluyen las prácticas campesinas que tienen como eje fundamental la agricultura y el manejo del agua, así como aspectos de la cosmovisión que tienen su expresión en las fiestas. En el ámbito de la *praxis*, se documentaron las estrategias campesinas de manejo del agua en la agricultura. Para documentar el *corpus* en torno al agua, se partió de la clasificación de Toledo (2002) sobre los tipos de conocimientos.

Cuadro 3. Tipos de conocimientos que guardan relación con el agua. Modificado de Toledo (2002)

CORPUS		
ÁMBITOS	Astronómico	Movimientos y ciclos solares, de otras estrellas, y lunares.
	Físico-atmosfera	Tipos de vientos, nubes y lluvias, y su dinámica local.
	Físico-hidrosfera	Tipos de agua, ciclo del agua y conocimiento de la dinámica de los cuerpos de agua locales.
	Físico-litosfera	Formación de cuerpos de agua.
	Físico-edafosfera	Tipos de suelo en relación con su capacidad de retención de agua.
	Biológico	Ecofisiología vegetal, indicadores del clima vegetales y animales.
	Geográfico	Ubicación de cuerpos de agua

Para aproximarnos a el papel simbólico que el agua tiene ordenando la vida ritual. Se caracterizó de manera general el ciclo agrícola-ritual de la comunidad. De manera específica, se documentaron las fiestas que abren el ciclo: San Marcos y el *Atsajtsilistle*, y las que lo cierran: *Xilocruz* y Todos Santos. Las primeras fiestas se documentaron mediante entrevistas y revisión bibliográfica y las ultimas mediante trabajo de campo, esto debido a los tiempos en los que la tesis fue realizada.



Figura 4. Fiestas documentadas y métodos utilizados.

5.1 Estancias en la comunidad

Se realizaron dos estancias cortas durante momentos que consideramos claves en el calendario agrícola-ritual de la comunidad. La primera estancia se llevó a cabo en época de lluvias, el catorce de septiembre, día en el que se celebra el *Xilocruz* o La Santa Cruz del Jilote. La siguiente se hizo en época de secas, los primeros días del mes de noviembre, cuando se lleva a cabo la fiesta de “Todos Santos”.

Durante estas estancias se establecieron vínculos con miembros de la comunidad, involucrándonos con ellos y participando en algunas de sus actividades cotidianas; se observó la vida cotidiana y de manera específica los aspectos vinculados con nuestro problema de estudio; se asistió a las fiestas de la comunidad y a las actividades de preparación de las mismas, y se realizaron entrevistas a personajes clave que conocimos durante nuestra estancia.

5.2 Entrevistas semiestructuradas

Las entrevistas semiestructuradas se realizaron a autoridades comunitarias actuales y anteriores, campesinos, amas de casa, y a otros miembros de la comunidad que permitieron ser entrevistados (Véase Anexo 5). La forma en que se contactó a los entrevistados fue mediante un informante clave: el profesor Vicente Seis López, habitante de la comunidad a quien ya conocíamos previamente, que nos presentó con otras personas de la comunidad, a las que posteriormente visitamos en sus casas y entrevistamos. El número total de entrevistados fue de ocho personas, siete del género masculino y uno del género femenino, sus edades oscilaron entre los 30 y 80 años (Véase Anexo 5). Además de la entrevistada mencionada, hubieron dos mujeres más que intervinieron y aportaron información valiosa mientras entrevistábamos a sus esposos.

Las entrevistas se grabaron en cámara de video (Handycam Sony XDR-XR260) cuando los entrevistados accedieron a este método de registro, en caso contrario la grabación se hizo sólo en audio (Sony ICD-UX200).

Los grandes temas que guiaron las entrevistas fueron los siguientes:

- Estacionalidad, calendario agrícola y calendario ritual.
- Usos del territorio y espacios sagrados.
- Manejo de los recursos naturales: conocimientos, prácticas, e instituciones.
- Relatos sobre el agua.

Estos temas variaron en función de la persona entrevistada. Algunas de las entrevistas realizadas se hicieron en náhuatl con ayuda de nuestro informante clave, quien fungió como interprete durante las entrevistas y nos ayudó a traducirlas posteriormente.

Para realizar la transcripción y edición de las entrevistas, y de forma específica de los relatos orales, se siguió la metodología utilizada por Granados (2009). Las palabras se transcribieron de forma literal, sin omitir muletillas y respetando la pronunciación de los entrevistados. Las intervenciones de los entrevistadores se señalaron en la transcripción mediante el uso de corchetes.

Posterior a la transcripción se asignaron títulos y subtítulos a las diferentes secciones de la entrevista de acuerdo con su contenido. Cada entrevista transcrita se encuentra acompañada de una ficha informativa que contiene datos sobre el entrevistado y sobre la entrevista (Anexo 1). La escritura de las palabras nahuas que procede de las entrevistas se realizó con base en el alfabeto nahua del estado de Guerrero realizado por los mismos hablantes el 17 y 18 de diciembre de 1998 (Celestino, 2002), donde se establecieron diecinueve grafías: *a, ch, e, i, j, k, l, m, n, o, p, s, t, tl, ts, u, x, y*, más las variantes *b, j* (como aspiración) y *f*, de acuerdo a las variantes dialectales. Así mismo, para aclarar algunos aspectos de la escritura del náhuatl de Acatlán se recurrió a el “Vocabulario náhuatl-español de Acatlán, Guerrero” escrito por Marcos Matías Alonso y Constantino Medina Lima.

En el caso de las palabras escritas en náhuatl que proceden de fuentes bibliográficas, se respetó la escritura utilizada. Cuando se trata de nombres de lugares que están compuestos por palabras en español y náhuatl, y para el caso de las palabras en náhuatl castellanizadas se utilizó el alfabeto latino para su escritura.

5.3 Observación participante

Durante las estancias en la comunidad se realizó observación participante. Las primeras observaciones fueron generales, pero poco a poco me fui enfocando en aspectos particulares en relación con el objeto de estudio, sin perder de vista el contexto general, ni descartar información, pero profundizando en aquellos aspectos que me parecían de mayor relevancia. Estas observaciones fueron registradas por medio de un diario de campo que era escrito al terminar el día. En cada registro se anotaba la hora, fecha, y el tiempo meteorológico; los sucesos ocurridos durante el día de manera cronológica; descripciones del ambiente de la comunidad,

lugares y personas; pláticas incidentales que no pudieron ser grabadas y datos puntuales sobre la misma (fecha y hora en que ocurrió la plática y persona con la que se platicó); las sensaciones y percepciones personales sobre lo ocurrido; anotaciones interpretativas sobre los hechos, e ideas y nuevas preguntas sobre el objeto de investigación. Con el mismo fin se tomaron fotos y videos de las fiestas, la vida cotidiana en la comunidad, y los espacios en que esta se desarrolla.

5.4 Colecta y herborización

Para conocer que plantas son utilizadas durante la fiesta de *Xilocruz* y de “Todos Santos” se colectaron y herborizaron especímenes botánicos utilizados durante estas fiestas. Algunas de las colectas se hicieron en parcelas de cultivo, mientras que otros especímenes se adquirieron en la plaza de la comunidad (Anexo 2). Para aproximarnos a la identificación de las plantas colectadas se consultó la obra de Martínez (1987), y la obra de Halbinger & Soto (1997) “*Laelias of Mexico*”. Se adoptó el sistema de nomenclatura propuesto por *The International Plant Name Index*.

5.5 Análisis e interpretación

Una vez transcritas las entrevistas se organizó la información mediante la asignación de títulos y subtítulos, con base en el contenido de las mismas. Esta asignación de títulos también se realizó con el diario de campo. Lo anterior permitió organizar la información obtenida en grandes temas.

Partiendo de estos grandes temas se redactaron de manera descriptiva los resultados. Su escritura se hizo con base en la información previamente organizada y apoyándonos en los registros visuales y audiovisuales. Durante este proceso se identificaron además perspectivas de análisis, que se complementaron con las anotaciones sobre los posibles simbolismos y significados de lo observado en el trabajo de campo. Posteriormente se realizó una revisión exhaustiva de bibliografía sobre los temas en cuestión, estas fuentes bibliográficas eran tanto estudios teóricos recientes, como fuentes históricas de la época de la colonia.

Así mismo, se realizaron diagramas y mapas mentales sobre la información obtenida en cada tema particular y de manera general para establecer relaciones entre los procesos estudiados que ayudaran a explicar el problema global de estudio. Con base en lo anterior y a la luz de la información bibliográfica se interpretaron los resultados y se hicieron inferencias y proposiciones sobre el agua y su papel articulador en la comunidad.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

6 LA ACTIVIDAD AGRÍCOLA Y EL MANEJO DEL AGUA EN ACATLÁN

En la comunidad de Acatlán, en función de la disponibilidad de agua para los cultivos, existen dos tipos de agricultura⁸: la de riego y la de temporal, como variante de esta última se presenta también la agricultura de humedad.

La agricultura de temporal depende de manera fundamental de la temporada de lluvias y es, por lo tanto, mucho más susceptible a las variaciones climáticas. La agricultura de riego, a pesar de tener un mayor control sobre las condiciones de agua y humedad, también se encuentra sujeta a las variaciones en el clima, sobre todo al exceso de lluvias provocado por eventos extremos, que pueden generar pérdidas totales en las cosechas.

La agricultura de temporal se desarrolla en suelos negros, al oeste y al norte del pueblo. Al sur existen algunos terrenos de cultivo donde se siembra sobre laderas, bajo el sistema de tlacolol, en estos lugares los suelos son blancos o cenizos. La agricultura de riego, en tanto, se desenvuelve a ambos lados de la ribera del río (que atraviesa a la comunidad de norte a sur), del lado oriental se ubican en el pie de monte de los cerros, donde los suelos son rojizos; y del lado occidental sobre suelos limosos, así como en lugares cercanos a la laguna en el suroeste del pueblo. También se practica la agricultura de riego sobre zonas de planicie, el tipo de suelo en estos lugares es limoso.

6.1.1 Las plantas cultivadas

Las principales plantas cultivadas en la comunidad son aquellas pertenecientes al sistema milpa (maíz en asociación con frijol y calabaza), así como el camote, frijol negro, garbanzo, jícama, jitomate, flores, distintos tipos de hortalizas (lechuga, col, rábano, cilantro), y caña, que se comercializan en los mercados locales.

La milpa en la comunidad además de los tres componentes productivos principales: maíz (*Zea mays*), frijol rojo (*Phaseolus spp.*) y calabaza (*Cucurbita spp.*), incorpora a las flores de cempasúchil (*Tagetes erecta*) que se siembran a la orilla de las parcelas. Los primeros tres

⁸ Además de las formas de agricultura mencionadas, existe también el cultivo en invernaderos, principalmente de jitomates. Sin embargo, en este trabajo, no fue posible documentar esta forma de cultivo y el manejo asociado del agua.

componentes tienen como fin principal el abastecimiento de alimentos, mientras que el cultivo de cempasúchil responde a la necesidad de tener flores para las ofrendas del ciclo agrícola-ritual.

Las variedades locales de maíz llamado en náhuatl *tlayohle*, son el maíz blanco (*istak*), el amarillo (*kotsin*), el rojo (*xokoyoltsin*), el morado (*yautsin*) y el ancho, aunque también se siembra maíz híbrido (*tlayolkuextik*). Respecto a las variedades de frijol, se cultivan dos variedades, el rojo cuyo nombre en náhuatl es *sinetl* que se siembra en asociación con otros cultivos en la milpa, y el negro que en náhuatl se llama *etsitsin*.

Las variedades de calabaza (*ayohtli*) son, por sus nombres en náhuatl, la *tamalayota*, de la que existen tres colores: “güeras”, amarillas y negras; la *pachayota*, con rayas en su corteza; la *uitsayota*, que se caracteriza por su tamaño pequeño; la *chilacayota*, y en menor medida el pipián. Estas forman parte de los cultivos que se siembran en la milpa cuando los terrenos tienen buen drenaje. En caso contrario muchos agricultores optan por no sembrarla. Así mismo, se cultivan tres variedades de camote: el morado, el blanco y el amarillo.

6.2 Agricultura de riego

El riego es una de las prácticas agrícolas que mejoran la disponibilidad de agua en los cultivos. La agricultura de riego en la comunidad se desarrolla en zonas planas, junto al río y la laguna. Los cultivos principales son flores y hortalizas y aquellos que componen la milpa. Las fuentes de agua para el riego son el río, la laguna, manantiales y pozos.

A las orillas del río, del lado oeste, se desarrollan sistemas agroforestales en los que la vegetación riparia y cultivos anuales –como maíz y caña de azúcar– y perennes –como frutales de plátano– interactúan. La vegetación leñosa y los frutales, se encuentran rodeando las parcelas (Figura 5).



Figura 5. Sistemas agroforestales a la ribera del río. Foto: Garrido, 2013.

Del lado este del río existen sembradíos de flores, hortalizas y maíz, que se siembran en asociación con cultivos perennes, principalmente árboles frutales y arbustos (Figura 6). Algunos cultivos como las flores se siembran primero en semilleros, llamados también *pachole*, hasta alcanzar una primera etapa de desarrollo, después de la cual son trasplantados a su terreno definitivo.



Figura 6. Parcelas ubicadas del lado este del río. Foto: Garrido, 2013.

En la mayoría de las parcelas cercanas al río se realiza riego por canales. El agua es conducida a las parcelas por medio de canales secundarios, ubicados en las colindancias de estos, elaborados de piedra y tierra, conocidos en lengua náhuatl como *apantle*, estos llevan el agua desde el río hasta los terrenos de cultivo, donde se distribuyen siguiendo los surcos del terreno.

En las parcelas cercanas a la laguna se cultiva principalmente maíz y flores de cempasúchil. Antes se sembraban también chilares, pero debido al aumento en la incidencia de plagas, estos se han dejado de cultivar. El sistema de riego es manual, acarreado el agua de la laguna en cubetas o latas de veinte litros con ayuda de “palancas” e irrigando después sus cultivos planta por planta, o bien con ayuda de bombas de riego agrícola.



Figura 7. Laguna de Acatlán. Foto: Garrido, 2013.

El agua subterránea obtenida por medio de pozos, es otra fuente de agua para el riego: es conducida hasta los cultivos por medio de mangueras. Los pozos son elaborados de manera particular por algunos campesinos.

Así mismo, algunas parcelas ubicadas en la ribera del río, riegan sus terrenos de cultivo con ayuda del agua de un manantial que nace en el cerro de *Tenantitlan*, al sureste de la comunidad. Esta agua escurre formando un arroyo que desaparece antes de llegar al río, por lo que los campesinos la conducen desde el lugar donde nace el manantial hacia sus parcelas con mangueras.

Otras obras hidráulicas básicas para el riego, son las presas derivadoras temporales (Figura 8), llamadas *aposabe*, cuyo significado en náhuatl es ‘el agua se hincha’, pues retienen el agua y la encauzan hacia los canales que se utilizan para irrigar las parcelas. Se construyen perpendicularmente a la corriente del río, y se elaboran principalmente de piedras y otros materiales como ramas y tierra. Algunas son de mayor durabilidad al estar recubiertas con mortero o cemento, mientras que otras se destruyen o debilitan cada temporada de lluvias por lo que los campesinos, organizados en comités, las refuerzan o reconstruyen.



Figura 8. Presa derivadora, Acatlán, Guerrero. Foto: Garrido, 2013.

6.3 Agricultura de temporal

La agricultura de temporal se desenvuelve en zonas llanas que rodean a la comunidad, y en laderas. El ciclo vegetativo de las plantas que se siembran depende del agua de lluvia. Los cultivos más importantes son los que se siembran en la milpa, principalmente de autoconsumo y, el frijol negro y el camote que se comercializan localmente.

El manejo del agua en la parcela, está incorporado en las prácticas agrícolas habituales de manera indirecta, por ejemplo el trazado de surcos para la siembra, de acuerdo con los campesinos de la comunidad, permite a su vez la circulación y distribución del agua en el terreno. La incorporación de cultivos de cobertura también les permite regular la humedad del suelo, al evitar la evaporación y regular su temperatura por efecto de la sombra. Otras prácticas como el manejo de árboles en la parcela, que se ubican alrededor de ésta o dispersos en su interior, mejoran el microclima y ayudan a mantener la humedad.

Otras estrategias de manejo del agua en la parcela tienen que ver con la construcción de obras hidráulicas para drenar el exceso de lluvia, de manera específica los canales de desagüe, llamados también cepas o zacas, que se construyen alrededor de los terrenos de cultivo, conduciendo el agua hacia afuera de la zona de acumulación, evitando que éstos se inunden. El

sistema funciona gracias a la fuerza de gravedad aprovechando la pendiente de los terrenos. Este tipo de obras requieren de un mantenimiento constante por parte de los campesinos para evitar la acumulación de materiales e impedir que su eficiencia disminuya.

El sistema de cultivo múltiple de garbanzo y cilantro, que se siembra a finales de la época de lluvias en los terrenos en los que antes se cultivó frijol negro, aprovecha la humedad que aún existe en el ambiente. Ambos se siembran al voleo y se cosechan en invierno.

El sistema agrícola que se desarrolla sobre las laderas, es nombrado en la región como tlacolol. Se trata de un sistema extensivo de temporal en el que se utiliza la roza, tumba y quema, que consiste en el aclareo de la vegetación cortando los árboles pequeños o arbustos; la tumba de los árboles gruesos, dejando los troncos; y la quema de los terrenos cuando la vegetación retirada ya está seca (Aguilar *et al.*, 2003). En este sistema se cultiva la misma superficie agrícola durante uno o dos años, para después dejarlo descansar por un periodo que puede ser igual al tiempo que se usó o hasta de siete años o más, tiempo durante el cual se regenera la vegetación natural. En estos terrenos, por lo general pedregosos y con suelos someros, no se labra la tierra, pues es imposible que la yunta entre, por lo que depende de manera única del trabajo humano. La siembra se realiza con *coa*, que se hunde en la tierra y se gira sobre sí misma para abrir hoyos en donde se depositan las semillas, la distancia entre cada una de éstas es igual a un paso.

De acuerdo con don Delfino, la razón por la que antes la mayoría sembraba en tlacololes eran las lluvias que caían en exceso, por lo que las milpas que estaban sobre terrenos llanos se inundaban y los cultivos se perdían. En cambio en los tlacololes el agua se distribuía homogéneamente al escurrir por la ladera.

Este sistema agrícola era muy practicado en la región debido a lo accidentado de su topografía. Su importancia ha sido tal durante mucho tiempo que incluso se representa en una danza regional que lleva el nombre que se le da a quienes lo practican: “los tlacololeros”. La necesidad de una buena temporada de lluvias, en este sistema agrícola, se ve reflejada en la danza, en donde además de ejemplificar su siembra, se pide lluvia imitando los fenómenos meteorológicos que lo preceden.

Actualmente el tlacolol es poco practicado, el comisariado de bienes comunales don Teófilo León Zeferino menciona al respecto que una de las razones de su desuso es el cambio en el régimen de lluvias: “Antes llovía más, la gente aprovechaba los tiempos de temporal y ahora

como escasea el agua, los tlacololes ya no dan. Un tlacolol como no conserva la humedad, llueve y es tierra suelta, llueve y la plantita no crece”.

En la comunidad existen también sistemas agrícolas de humedad en los que se cultiva sobre los lechos de los ríos en época de secas, aprovechando la humedad y los nutrientes del suelo. En estos terrenos se siembran flores y hortalizas y la cosecha se realiza antes de comenzar el temporal.

Los huertos familiares son espacios que combinan las fuentes de agua, pues no sólo dependen de la lluvia sino que se practica en estos el riego auxiliar. En ellos se siembran frutales, chayote, milpas pequeñas, plantas medicinales y de ornato, que se aprovechan para autoconsumo. Estos espacios pueden o no estar acompañados por un lugar dedicado a los animales domésticos, principalmente aves de corral y puercos, y un espacio para los animales de carga.

El manejo del agua en ambos tipos de agricultura: riego y temporal, juega un papel central, y se realiza de manera directa o indirecta. En el caso de la agricultura de riego ésta se sirve principalmente de las obras hidráulicas para manejar de manera directa el agua. En tanto en la agricultura de temporal son las prácticas agrícolas habituales quienes de manera indirecta juegan un papel fundamental controlando las condiciones de humedad en la parcela. Por lo que las prácticas de manejo agrícola, las técnicas de cultivo que tienen como propósito aprovechar al máximo el agua, la elección de especies y variedades de plantas adaptadas a condiciones de abundancia o escasez, son también formas de manejo del agua.

Por otro lado, aunque en ambos tipos de agricultura las condiciones externas que dependen del clima, juegan un papel central posibilitando o no su desarrollo, en la agricultura de temporal la disponibilidad del agua ligada a la estacionalidad, sobre la que no se tiene control, es una de las preocupaciones centrales. Por lo que este tipo de agricultura y las prácticas rituales, que son la forma que las personas utilizan para influenciar su entorno, están profundamente ligadas.

Recientemente han ocurrido cambios en las fuentes de agua utilizadas para riego, originados por la contaminación del río de la comunidad, que anteriormente era conocido también como río azul. La causa de lo anterior, de acuerdo con don Vicente, se encuentra en el vertimiento de aguas residuales por parte de la cabecera municipal. Ello ha traído como consecuencia problemas de comercialización de los productos agrícolas en los mercados locales,

pues los consumidores que tienen información sobre el origen de los productos y el estado del río, optan por no adquirirlos. La respuesta ante esta situación por parte de algunos campesinos ha sido la perforación de pozos para riego.

Pero la contaminación del río de la comunidad no sólo ha afectado negativamente la disponibilidad de fuentes de riego para la agricultura y su comercialización, sino también su uso para consumo humano y en otras actividades domésticas y de recreación. Además ha provocado, de acuerdo con el mismo entrevistado, la desaparición de especies de anfibios, como los ajolotes y las ranas, y de peces como los bagres y los localmente llamados “chileritos”, que eran aprovechados con fines alimenticios.

7 EL CICLO AGRÍCOLA-RITUAL

7.1 El ciclo agrícola

En la naturaleza diversos fenómenos se comportan de manera cíclica. Los ciclos ocurren en distintas escalas de tiempo y espacio, y se encuentran concatenados unos con otros. El ser humano mediante la observación cuidadosa de lo que acontecía en su entorno fue consciente de estos ciclos y al estar sujeto a ellos formó una visión del mundo en el que la naturaleza cíclica de las cosas tenía un papel preponderante. Para Toledo & Barrera-Bassols (2008:113) el ser humano se sitúa en el centro de esta circularidad de tal forma que la cosmovisión, los conocimientos y las prácticas productivas adquieren este carácter:

“Dada la circularidad, que es el rasgo como se expresa el tiempo, concatenación de los ritmos humanos con los ciclos naturales, los actores quedan situados en el centro mismo de un espacio que se desplaza de manera circular; es decir terminan situándose en el centro de un escenario giratorio. Los actores productivos son pues, el eje desde donde se da el engranaje entre la dimensión del *kosmos*, la del *corpus*, y la de la *praxis*. Esto es la concatenación entre el calendario ritual, el calendario cognitivo (que testimonia, por ejemplo, cambios en la floración, los ciclos de vida de los animales, los movimientos de la luna, las estrellas o las constelaciones, las épocas de anidación o desove, etc.), y el calendario agrícola o pesquero (y del resto de actividades productivas)”.

En consonancia con los ciclos de vida de las plantas (principalmente de las plantas anuales como el maíz), el clima y la estacionalidad, que condicionan el desarrollo vegetativo de los cultivos, la actividad agrícola también adquirió un carácter cíclico:

“El ciclo anual derivado de las posiciones de los astros está entonces relacionado con el régimen de lluvias, el nivel de los ríos, lagos y otros cuerpos de agua, los recursos y fases agrícolas, pecuarios, pesqueros y de recolección y caza, y diversos fenómenos biológicos como la floración y la fructificación de las plantas o los ciclos de vida de las especies animales (terrestres y acuáticos) (Toledo & Barrera-Bassols, 2008: 77)”.

En la comunidad las actividades agrícolas del ciclo de temporal inician con las primeras lluvias en el mes de junio, si el tiempo de lluvias se adelanta o se retrasa, las labores en el campo también lo hacen. El ciclo agrícola en términos generales se compone de las siguientes prácticas: preparación de la tierra para la siembra, selección de la semilla, arado, siembra, primera tierra, primer abono, segunda tierra, segundo abono, primer deshierbe, segundo deshierbe, cosecha, desgranado, almacenamiento y colecta del rastrojo.

De acuerdo con la previsión del temporal, antes de que caigan las primeras lluvias, entre los meses de abril y mayo, se limpian los terrenos de siembra. Y en las laderas, se practica la roza, tumba y quema, para la siembra del tlacolol. Cuando las precipitaciones comienzan, los campesinos preparan las semillas (*xinaxtle*) que van a sembrar, que han guardado y escogido del ciclo agrícola anterior. Estas semillas se mezclan con las que han sido llevadas a bendecir el 25 de abril ante las cruces de los cerros *Tepeueue* y *Tepehuixtle*.

Las semillas seleccionadas provienen de ejemplares con características que el campesino busca preservar y conseguir en su próxima cosecha, por lo general se eligen las más desarrolladas y resistentes, pero también aquellas que responden a sus gustos alimenticios. En el caso del maíz, las semillas se eligen descartando las de la parte superior e inferior de la mazorca, utilizando sólo las del centro.

A principios de junio inicia el arado, que consiste en el trazado de surcos en el terreno de siembra con el fin de aflojar la tierra y permitir que el agua circule mejor en la parcela. Esto se realiza con la ayuda de ganado (generalmente bueyes) por medio del uso de “yuntas” o bien con arados mecánicos, estos son utilizados sobre todo por la gente mayor, pues les permite ahorrar esfuerzos. Sólo los terrenos que se encuentran en los llanos o en zonas con poca pendiente son labrados, pues en sistemas como el tlacolol que se practica sobre laderas, esta actividad no se realiza, sino que se siembra directamente con ayuda de la *coa*.

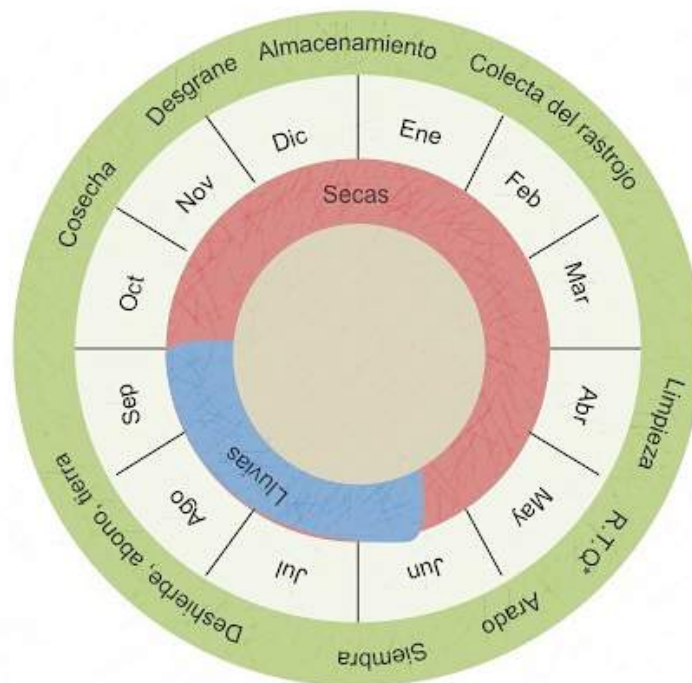


Figura 9. Calendario de actividades agrícolas y su correspondencia con los meses del año gregoriano y la estacionalidad. R.T.Q*: roza, tumba y quema. Elaboración propia.

Después de la labranza, si los surcos están húmedos, se procede a la siembra de los cultivos de la milpa. Esto ocurre entre los días veinte y veinticinco del mes de junio, fecha en la que también ocurre el solsticio de verano y la fiesta patronal a san Juan Bautista.

Un mes después, cuando el maíz ha alcanzado una altura aproximada de veinte centímetros, se le junta tierra a la planta para su sostén, se abona la milpa, y se realiza el primer deshierbe. Se deshierba, se abona y se da tierra por segunda vez a la milpa, cuando esta ya ha alcanzado un metro de altura aproximadamente. El deshierbe se realiza cuando las hojas adquieren un color amarillento, el rastrojo acumulado se acomoda por montones y se deja secar, cuando ya está seco se hacen manojos que son amarrados con hojas de la palma *Brahea dulcis* y es utilizado posteriormente como forraje para los animales.

El crecimiento de la planta de maíz es a menudo comparado con el del ser humano. De acuerdo con la descripción del ciclo agrícola dada por los entrevistados, al principio la planta de maíz es indefensa, y necesita de constante atención, por lo que todas las actividades agrícolas

están enfocadas en ayudar a la planta a crecer, pero a partir de que ésta rebasa el metro de altura, los campesinos consideran que ya tiene la madurez suficiente para valerse por sí misma, por lo que “sueltan a la milpa” (*titlamakaba*) para que se termine de desarrollar sin ayuda humana, sólo con el “favor de la naturaleza”.

Algunos cultivos como el frijol negro y el camote, se empiezan a cosechar en el mes de septiembre. Cuando por alguna razón las lluvias se alargan más de lo debido y el frijol aún no ha sido cosechado, la semilla empieza a germinar y al hacerlo el sabor cambia, volviéndose amargo. Esto genera pérdidas importantes en la economía campesina, pues se vuelve imposible su comercialización.

Cuando los elotes están sazones o macizos, es decir cuando comienzan a madurar, se tiene por costumbre cortar la espiga de las plantas dejando los elotes más expuestos al sol, para ayudar a su secado. Las espigas que son arrancadas se juntan y se amarran como zacate o rastrojo.

La cosecha de maíz se realiza en la época de secas, durante el mes de noviembre. Se puede realizar de dos formas: recogiendo las mazorcas con hojas (*totomoxtle*) o sin hojas. La cosecha con hojas se hace cuando el campesino tiene ganado, pues serán aprovechadas como forraje, de modo contrario estas son dejadas en la parcela.

Una vez cortadas, las mazorcas se exponen al sol en los patios y corredores, o se extienden en las salas de sus casas para continuar el proceso de secado por un lapso de quince días. Posteriormente se limpian las mazorcas, quitando las partes que están podridas (*popoyote*). Durante este mes, los campesinos siembran cultivos de invierno, como el garbanzo (*Cicer arietinum*), y el cilantro (*Coriandrum sativum*).

La actividad de desgrane llamada en náhuatl *tlaoya*, se realiza durante el mes de diciembre de forma manual, refregando las mazorcas contra un atado de olotes. El maíz desgranado se guarda generalmente en bidones y de forma cada vez menos común en trojes.

En la parcela se recogen y resguardan los residuos del cultivo del maíz, como la cañuela, y al igual que los olotes que se almacenan en costales, son utilizados como alimento para el ganado.

En el caso de los cultivos de riego estos se siembran una vez terminada las labores en las parcelas de temporal. Antes de la siembra, en los meses de octubre y noviembre, los campesinos que tienen parcelas de riego se organizan para limpiar los canales, que conducen y distribuyen el

agua. Las cosechas se realizan durante los meses de abril y mayo, época de mayor calor en la región y también de petición de lluvias. Por lo que parte de estos cultivos son colectados para preparar los alimentos de éstas celebraciones.

Así, en la comunidad se obtienen dos cosechas anuales: una de riego en los meses de noviembre y mayo, y otra de temporal en el mes de noviembre, complementando la provisión de alimentos e ingresos económicos.

7.2 El calendario ritual

El ritual es una forma de intervención en los procesos cósmicos, es el medio por el cual las personas inciden sobre su entorno, en un proceso de reciprocidad entre lo humano y lo divino (Durkheim, 1966; Mauss, 1954; Vogt, 1983; Turner, 1975). Dehouve (2009: 12), nos menciona, que el ritual es “un modo de actuar para conseguir la vida, la fertilidad y la prosperidad”, siendo su lógica influir sobre la realidad.

Su particularidad, según Maurice Bloch (1986) en Broda (2009), reside en que se sitúa entre la afirmación verbal de nociones y creencias, y la acción. De tal modo que los rituales son acciones pensadas o pensamientos actuados (Sidorova, 2000: 93). Integrando las creencias y las acciones, el decir y el hacer, el mito y el rito, y la comunicación verbal y la no verbal (Díaz-Cruz, 1998: 307). Estableciendo además el vínculo entre los conceptos abstractos de cosmovisión y los actores humanos (Broda, 2009b).

La expresión pública y colectiva del ritual es la fiesta religiosa (Gámez, 2003: 6). Esta expresión ritual requiere de una activa participación social, por lo que proyecta la vida colectiva, y la actuación y cohesión comunitaria incidiendo en la reproducción de la sociedad y su identidad (Broda, 2001: 10). Las fiestas religiosas en muchos pueblos campesinos se encuentran íntimamente ligadas con fenómenos de la naturaleza como la estacionalidad, el agua, los elementos del clima y del paisaje, y al maíz como alimento básico (Gámez, 2003). Estas fiestas ocurren en el marco del calendario festivo católico, que ha sido resignificado en torno a las necesidades apremiantes de la vida cotidiana, integrando las raíces culturales mesoamericanas y la religión católica en una síntesis operante en el contexto local (Gómez, 2009).

En Acatlán las fiestas que revisten mayor importancia son las que se encuentran relacionadas con el agua, y su abundancia o escasez, pues ésta además de ser el principio del cual se parte para clasificar y definir las estaciones del año (secas-lluvias), su disponibilidad en tiempo y cantidad adecuados juega un papel de vital importancia para la agricultura, y en la provisión de agua para fines domésticos.

En este apartado se describen las principales fiestas⁹ de la comunidad en relación con el ciclo agrícola, y se analiza la función ordenadora del agua en el calendario agrícola-ritual.

⁹ Las fiestas consideradas para la descripción del ciclo agrícola ritual en este trabajo, son aquellas que las personas entrevistadas consideraron pertenecían a él. Además de éstas, existen otras fiestas de carácter litúrgico que no se incorporaron en el ciclo.

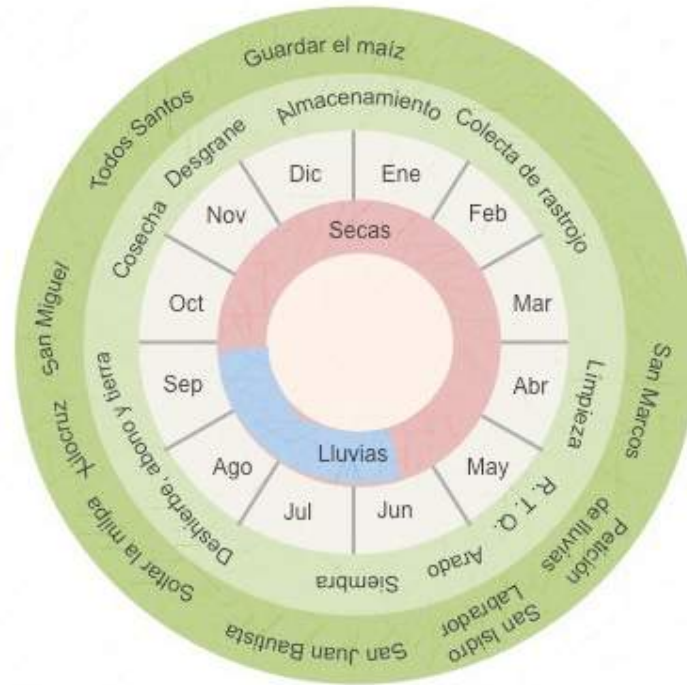


Figura 10. Síntesis de las fiestas que integran el calendario agrícola-ritual, y su correspondencia con la estacionalidad, las actividades agrícolas y los meses del año gregoriano. Elaboración propia.

San Marcos, 25 de abril

Las actividades festivas ocurren de forma paralela y en correspondencia a las actividades del ciclo agrícola y a la estacionalidad. Antes de las primeras lluvias, cuando se realizan las actividades preparatorias para la siembra y como parte de estas, se presentan y bendicen las semillas el 25 de abril, día de san Marcos en el calendario litúrgico católico. El responsable de esta fiesta es el comisario municipal. La cima del *Tepeueue*, uno de los cerros de la comunidad es el escenario donde la fiesta se desenvuelve.

La fiesta de petición de lluvias, 1-5 de mayo

La petición de lluvias es un complejo festivo formado por el *Atsajtsilistle* (*atl* 'agua', *tsajtsilistle* 'grito'), del primero al tercer día de mayo, y la Santa Cruz del tres al cinco de mayo, en un contexto de gran calor y sequía, y de una imperiosa necesidad de lluvia para comenzar con las actividades agrícolas.

Este complejo festivo es considerado por los miembros de la comunidad como el más importante del calendario agrícola-ritual. La iglesia, los cerros y los cuerpos de agua, son los lugares en donde la petición de lluvias se desenvuelve.

El objetivo principal es pedir por abundancia de lluvia en la comunidad para que la agricultura se lleve a cabo sin dificultades, pero también por los cuerpos de agua que abastecen al pueblo y permiten la realización de sus actividades cotidianas.

San Isidro Labrador, 15 de mayo

Cuando las primeras lluvias al fin caen, los campesinos preparan sus tierras y animales para el arado. En la fiesta de san Isidro Labrador que se celebra el quince de mayo los campesinos llevan a bendecir a los animales que los van a auxiliar en el arado de las tierras y en otras tareas agrícolas.

Los animales se arreglan con flores y se presentan uncidos ante el sacerdote para que les dé su bendición. El campesino se presenta también con sus instrumentos de trabajo para que sean bendecidos. El objetivo de la celebración de acuerdo con los entrevistados es “que [los animales] trabajen como deben de trabajar [...] para que le echen ganas y ayuden en el trabajo”. La bendición de los animales reviste gran importancia para los campesinos, pues gracias a ellos pueden llevar a cabo sus labores agrícolas.

La fiesta patronal de San Juan Bautista, 23-24 de junio

La fiesta del santo patrono de la comunidad san Juan Bautista se lleva a cabo el 23 y 24 de junio, cuando las lluvias son ya constantes y la siembra comienza, y a apenas tres días del comienzo del solsticio de verano. La relación de san Juan Bautista con el agua se manifiesta en el pensamiento religioso, por el bautismo de agua que practicaba en el río Jordán, según la Biblia.

En la comunidad existe una doble situación respecto a la abundancia de agua, pues por un lado se encuentra en una región donde las lluvias escasean, pero también tiene numerosos manantiales y fuentes de agua subterránea como los pozos. De acuerdo con Merlo (2009) en el mapa del país, sobre todo en el área que corresponde a Mesoamérica, san Juan Bautista está presente como santo patrono en los pueblos donde abunda el agua o en aquellos en que es necesario pedir milagros para obtenerla.

En Acatlán la celebración está a cargo del mayordomo de san Juan Bautista. El día 23 de junio se realiza un recorrido del santo patrono por todas las calles del pueblo, de este a oeste, acompañado de las danzas que los mayordomos organizan, cuando el recorrido termina la gente se reúne en una cancha cerca del camposanto de la comunidad, y en la plaza del pueblo donde truenan toritos. Ese mismo día se recolectan hojas de la milpa (*tamalisuatl* o *tamalisbatl*) y ramas del árbol localmente llamado *tejtsonkijle* con los que se elaboran los tamales de frijol, garbanzo o blancos. También se matan animales (cerdos y pollos) que servirán para elaborar el pozole y el mole, y se prepara el nixtamal y el atole que se degustará al día siguiente.

El día veinticuatro las personas comparten los alimentos que se han preparado durante el día anterior, si llegan a sobrar el mayordomo los reparte entre sus invitados. La octava de la fiesta se realiza el 1 y 2 de julio, este último día se realiza también el cambio de mayordomo de san Juan Bautista.

Soltar la milpa

Cuando la milpa ya tiene un metro de altura o más, los campesinos consideran que ya puede valerse por sí misma por lo que llevan a cabo una ceremonia de carácter familiar llamada *Titlamakaba* que significa “soltar a la milpa”. Ese día las familias preparan alimentos especiales que se llevan a ofrendar al centro de la parcela, donde se colocan flores, velas y copal, y se realizan oraciones. La comida ofrendada la dejan ahí para que los animales se la coman. Algunas personas lanzan también cuetes, cuando la gente del pueblo escucha sus tronidos saben que en algún lugar están soltando a la milpa.

Xilocruz: la Santa Cruz del Jilote, 13-14 de septiembre

La fiesta del *Xilocruz* (Santa Cruz del Jilote), se celebra el trece y catorce de septiembre para agradecer por los primeros jilotes que da la milpa. El hogar, las parcelas, el camposanto, y *Kolozapan* (uno de los pozos de la comunidad) son los sitios donde la fiesta se desenvuelve, con ella además se da inicio a una serie de fiestas que tienen como finalidad cerrar el ciclo agrícola y la temporada de lluvias.

San Miguel Arcángel, 29 de septiembre

El 29 de septiembre, se celebra una fiesta dedicada a san Miguel Arcángel en la que al igual que en *Xilocruz*, se ofrenda en tres diferentes espacios: el altar familiar, el camposanto y las parcelas. Esta fiesta tiene un doble propósito, pues para quienes sembraron tarde es el momento en que agradecen por los primeros jilotes, y para los que lo hicieron a tiempo son las fechas en las que ya hay elotes por lo que se dan las gracias por ellos mediante la ceremonia llamada *Totokas mayantle* que significa “correr al hambre”, con esta fiesta se clausura también la época de lluvias.

Todos Santos, 30-31 de octubre y, 1 y 2 de noviembre

A principios de la época de la cosecha, el 30 y 31 de octubre, y el 1 y 2 de noviembre se lleva a cabo la celebración de “Todos Santos” en la que se recuerda y festeja a los difuntos. Además de esta connotación, esta fiesta también tiene por objeto agradecer por las cosechas obtenidas a los difuntos, pues se cree que interceden para que haya buenas lluvias y cosechas, por ello las primicias de lo obtenido durante el ciclo agrícola se ofrendan durante esta celebración.

Guardar el maíz

La última de las celebraciones del calendario agrícola, se realiza después del desgrane cuando se guarda el maíz, entre el mes de diciembre y enero. El maíz se deposita en las trojes o barricas, y al momento de guardarlo se ofrendan cadenas de flores, copal, velas y alimentos. Se dicen también oraciones de agradecimiento, como la mencionada por don Víctor en entrevista: “Gracias señor, gracias Dios todopoderoso porque ya tengo cosecha ya tengo mi maicito ahora lo voy a guardar para que me dure el tiempo que sea necesario”

Actualmente este ritual es poco practicado en la comunidad, porque las trojes que eran el lugar dónde se guardaba el maíz, han ido desapareciendo y reemplazadas por toneles de lámina. El cambio de una tecnología por otra se dio por la proliferación de ratas que se comían el maíz, los toneles de lámina al tener un sistema de seguridad contra este tipo de animales fueron preferidas por los campesinos. No obstante los campesinos de mayor edad siguen llevándolo a cabo, y durante los meses de febrero y marzo es posible ver toneles cerrados con sus cadenas de cempasúchil.

La estacionalidad y las condiciones climáticas particulares, delimitan el calendario agrícola al marcar los tiempos en que se deben desarrollar ciertas actividades. A su vez, las fiestas que componen el calendario agrícola-ritual, ocurren al compás de las distintas actividades agrícolas y de la estacionalidad, pues éstas tienen como finalidad conjurar condiciones favorables para los cultivos que permitan su desarrollo, y procurar la abundancia de alimentos. De tal forma que existe una correspondencia entre los distintos calendarios (Véase Cuadro 4), que muestra la concatenación entre los fenómenos que acontecen en el entorno, las actividades agrícolas y las prácticas rituales.

Aunado a esto, las fiestas ocurren en lugares significativos en términos de la cosmovisión (los cerros y cuerpos de agua, el cementerio y la iglesia), que en la región de acuerdo con Broda, (1991) y, Broda (2001) son considerados como puntos de contacto con el inframundo y el cielo. Esto no sólo ocurre en la zona de estudio, sino que como plantea Hémond & Goloubinoff (2008), es un patrón general que se repite en el área que corresponde a Mesoamérica desde la época prehispánica.

Por otro lado, las fechas en que ocurren las celebraciones ocurren en el marco del calendario litúrgico católico, en honor a algún santo que simbólicamente guarda relación con la temporada del año o ciertos fenómenos de la naturaleza. La celebración de las fiestas, es tan necesaria para generar condiciones de equilibrio y obtener una buena cosecha, como las mismas prácticas de manejo agrícola. Pero su importancia no sólo se da en el ámbito agrícola, sino que como veremos para el caso de las fiestas de apertura y cierre del temporal, el equilibrio en las estaciones permite también la satisfacción de la necesidad imperiosa del agua en la vida cotidiana.

Cuadro 4. Correspondencia entre la estacionalidad, el calendario ritual y el calendario agrícola de la comunidad.

Calendario Gregoriano	Estacionalidad	Calendario ritual	Calendario agrícola
25 de Abril	Secas	“San Marcos” (Bendición de semillas)	Limpieza de los terrenos de cultivo
1-3 de Mayo	Secas	<i>Atsajtsilistle</i> (Petición de lluvias)	Limpieza de los terrenos de cultivo
3-4 de Mayo	Secas	Santa Cruz (Petición de lluvias)	Limpieza de los terrenos de cultivo
15 de Mayo	Primeras lluvias	San Isidro Labrador (Bendición de ganado)	Preparación de las semillas Arado/Tlacolol
23-24 de Junio	Lluvias	San Juan Bautista	Siembra
30 de junio, 1-2 de julio	Lluvias	Octava de San Juan Bautista	Siembra
Variable	Lluvias	<i>Titlamakaba</i>	
14 de Septiembre	Lluvia	<i>Xilocruz</i>	Primeros jilotes
28-29 de Septiembre	Últimas lluvias	San Miguel	Primeros jilotes
30-31 de Octubre	Secas	Víspera día de muertos	Comienzan las cosechas
1-2 de Noviembre	Secas	Día de muertos	Comienzan las cosechas
Finales de Noviembre	Secas		Cosecha
Diciembre	Secas	Ceremonia para guardar el maíz	Limpieza del maíz Desgrane Almacenamiento del maíz

8 LAS FIESTAS DE PETICIÓN Y AGRADECIMIENTO: LA APERTURA Y CIERRE DEL TEMPORAL

La estacionalidad, el calendario agrícola de la región, los fenómenos naturales, las actividades productivas y la vida misma de la comunidad, marcan los tiempos en los que las fiestas del ciclo agrícola-ritual se llevan a cabo. Ninguna fiesta ocurre de manera aislada o independiente, sin relación con las demás o separada de un contexto material o simbólico, sino que todas forman parte de un entramado sumamente complejo.

El carácter cíclico de las actividades rituales se reproduce en diferentes niveles, en el caso del ciclo anual contiene otros ciclos de menor duración, que podemos identificar como una sucesión ordenada de celebraciones dedicadas a un mismo fin o fines. Así, podemos encontrar una serie de fiestas que tienen como propósito pedir lluvia, terminar con la sequía y preparar los elementos necesarios para la siembra; otras están dedicadas al crecimiento de las plantas cultivadas; y otro conjunto de celebraciones están dedicadas a agradecer por los frutos del trabajo agrícola, a cerrar el periodo de lluvias y a dar inicio a la época de secas. Las fiestas de San Marcos o la bendición de semillas, el *Atsajtsilistle*, y la Santa Cruz forman parte del primer ciclo mencionado; mientras que las fiestas de *Xilocruz*, San Miguel y Todos Santos integrarían el último.

8.1 La petición de lluvias: la apertura

La petición de lluvias es un complejo festivo que inicia con la bendición de semillas el 25 de abril en la fiesta de san Marcos, le sucede el *Atsajtsilistle* (*atl*, ‘agua’; *tsajtsilistle*, ‘grito’), que acontece del 1 al 3 de mayo, y culmina con la Santa Cruz del 3 al 5 de mayo. Este complejo festivo es considerado por los miembros de la comunidad como el más importante del calendario.

8.1.1 San Marcos, 25 de Abril

Antes de las primeras lluvias, cuando se realizan las actividades preparatorias para la siembra y como parte de estas, se presentan y bendicen las semillas el 25 de abril, día de san Marcos en el calendario litúrgico católico. El responsable de esta fiesta es el comisario municipal.

Con esta celebración se inician las festividades agrícolas del año y el ciclo de fiestas que tienen como finalidad la petición de lluvias, como lo menciona don Víctor, campesino de la comunidad de Acatlán: “el día 25 de abril se inician las ceremonias para una buena producción de maíz, una buena cosecha, que no nos falte agua, lluvia, que estemos contentos, que estemos felices”.

La bendición y presentación de las semillas se lleva a cabo en la cima del cerro *Tepeueue*, donde hay tres cruces. Es ahí donde los campesinos presentan su ofrenda, compuesta por las semillas que van a sembrar: maíz, frijol, calabaza, garbanzo, cadenas de cempasúchil, flores, velas, incienso y copal. El esfuerzo, el ayuno y los rezos que forman parte del ritual, también son considerados por la gente como una ofrenda, pues ésta es concebida como todo aquello que ofrecen o dan a cambio de algo o en agradecimiento por algo. De tal forma que una ofrenda puede ser tanto los objetos dispuestos con un arreglo especial que se ofrecen en el contexto de un ritual, como los actos de las personas que tienen como fin dar algo de sí mismos, por ejemplo, el esfuerzo, el ayuno, los actos sacrificiales o incluso sentimientos como el amor y la alegría.

El objetivo de la fiesta de acuerdo con don Víctor es: “Que Dios mande su bendición para que la semilla germine y dé fruto, y al pueblo de Acatlán no le haga falta alimento”.

Al terminar los rezos, el ayuno llega a su fin y es entonces cuando las personas que asistieron comparten los alimentos que llevan consigo. Posteriormente los campesinos retiran las semillas de la ofrenda y las llevan al altar familiar. Las semillas se mantienen ahí hasta el momento de la siembra, cuando se mezclan con las demás semillas.

En San Marcos, se realizan también otras actividades relacionadas con los preparativos del *Atlatziliztli*. Una de estas actividades es la limpieza del lugar en que se realizará la fiesta; el cerro del *Tepehuixtle*, realizada por el comisario municipal y los topiles (personas que ayudan en la comisaria) que recogen la basura del festejo del año anterior. También se llevan las cosas que se ocuparán en la celebración, se reúne leña para preparar los alimentos que se ofrecerán una semana después en la fiesta; se adornan las cruces y se hacen los “tendidos” para la fiesta.

En la cosmovisión mesoamericana los cerros y las semillas se encontraban profundamente relacionados, pues formaban parte del inframundo de donde provenían las cosas que habían de nacer (López-Austin, 2012). De acuerdo con López-Austin (2006, 2009) las semillas-corazones, que eran consideradas el germen de lo que ha de nacer, transitaban de un lugar a otro, desde el inframundo que es el sitio de donde provienen, hacia la bodega del monte

sagrado, donde subían por el tronco del árbol florido y eran derramadas sobre la tierra bajo la orden del dios Padre y Madre, quienes decidían sobre el nacimiento de las criaturas. Al morir la parte divina de las criaturas regresaba al lugar de la muerte, empezando nuevamente el ciclo.

Este ciclo (el tránsito de un lugar a otro), no es atemporal, sino que se encuentra dinamizado en el tiempo, en el tránsito entre la temporada de secas y de lluvias. Pues en la época de estiaje, los vientos, las lluvias, y las semillas corazones, están aún en el inframundo, en la parte inferior de la montaña sagrada. En el intermedio entre una y otra etapa suben a su cavidad interior y cuando por fin se da el cambio entre una temporada y otra caen sobre la tierra. Por lo que quizás, al llevar las semillas del cerro al altar familiar, lo que se hace es cambiarlas de un sitio a otro, en espera de que sean bendecidas. Ello ocurre finalmente cuando la temporada de lluvias inicia y las semillas son quitadas del altar y mezcladas con las demás para ser sembradas.

La celebración está dedicada, entonces, a los entes que tienen dominio sobre las semillas, y habitan este lugar. En la época prehispánica fue Tláloc el señor de la lluvia, quien tenía control sobre las semillas, el agua, las lluvias, y los demás fenómenos meteorológicos, y actualmente es san Marcos, el santo católico al que se celebra en esta fecha que es considerado el dios del rayo entre los tlapanecas de Guerrero (Dehouve, 1987), el dios de la lluvia entre los mixtecos (Casas, Viveros, & Caballero, 1994); y el dueño del monte, de los animales y los nahuales en la región del Balsas (Goloubinoff, 1994; Hémond, 2000), a quien se le ofrenda. Además, debido a su referente iconográfico católico en el que aparece acompañado de un león, al que los nahuas de la región del Balsas de Guerrero, identifican como su nahual (Goloubinoff, 1994), en semejanza con la figura del jaguar, san Marcos se asocia simbólicamente con el monte, las semillas y las lluvias.

En la acepción de bodega de riqueza, un mito recopilado por Villela (2009) en la región de la Montaña de Guerrero, muestra también a san Marcos como el héroe civilizador que entregó la semilla resguardada al interior del cerro a los grupos campesinos. Tal como Quetzalcóatl en la *Leyenda de los soles* que guiado por una hormiga, roba el maíz, el frijol y todos los demás mantenimientos, con que se alimentaran los hombres:

“Nuevamente se preguntaron [los dioses]: -¿Qué comerán oh dioses?-. Y se pusieron a buscar alimento. Entonces la hormiga fue a tomar el maíz de adentro del Tonacatépetl; y luego se encontró con Quetzalcóhuatl. Éste le dijo: -¿De dónde lo tomaste? Dime-. Y no se lo quería decir por más que le rogaba;

finalmente le dijo: -De allá-. [Se ofreció] a llevarlo, y Quetzalcóhuatl se convirtió al punto en una hormiga negra; lo lleva, entran, y ambos empiezan a tomar [el maíz] [...] y llevaron el maíz hasta la orilla [del cerro]. Luego llevaron el maíz a Tamoanchan, donde los dioses lo masticaban, y lo iban poniendo en la boca de la gente para alimentarlos. Luego dijeron -¿Cómo le vamos a hacer con el tonacatépetl?-. Quetzalcóhuatl intentó cargarlo, y lo ató con un mecate pero no pudo levantarlo. Entonces Oxomoco echó las suertes (...) Oxomoco y Cipactónal dijeron: -Nanahuatl debe ir a golpear el Tonacatépetl- (...) Entonces se advirtió a los tlaloque: a los tlaloque verdes, a los tlaloque blanco, a los tlaloque amarillos, y a los tlaloque rojos. Nanahuatl golpeó [el Tonacatepetl]; y luego fue robado el alimento a los tlaloque: el maíz blanco, el amarillo, el verdeazul, el frijol, el huauhtle, la chía y el michihuauhtle; todos los alimentos [les] fueron robados”.

Este mito tiene su referente local, en un relato de la comunidad sobre un lugar llamado *Temiltipan*, donde hay una piedra de grandes dimensiones con una grieta en su parte media. Este sitio, según cuenta un relato de la comunidad (Véase relato 3), se abre los jueves o viernes santos, en su interior resguarda diferentes tipos de semillas por costales: maíz amarillo, morado, blanco y rojo; semillas de pipián; garbanzo y frijol. Si la gente entra motivada por la ambición de tomar las semillas, la piedra se cierra y la persona se queda adentro por un año. Durante su estancia ahí el tiempo transcurrido es imperceptible, sin embargo la existencia de la persona se acorta, de tal forma que al salir del sitio vive pocos años y después fallece.

El viernes santo, en la tradición cristiana, es el día en que Cristo es crucificado. De acuerdo con Hémond & Goloubinoff (2008), para los nahuas del Balsas de Guerrero, esta fiesta reviste un gran simbolismo, pues siguen la pasión de Cristo para merecer los beneficios de la naturaleza. La sangre de Cristo derramada es entendida bajo el propósito de generar fertilidad y su resurrección es una metáfora del renacimiento de la vegetación. De acuerdo con Hémond & Goloubinoff (2008:143):

“Se sigue la Pasión de Cristo, se comparten sus sufrimientos, para merecer los beneficios de la naturaleza. Estos campesinos se adhieren a la liturgia de la cuaresma cristiana, a la vez momento de espera y momento penitencial. La atención se dirige, no hacia la resurrección de Cristo como tal, sino como metáfora del renacimiento de la vegetación”.

Así, aunque en la zona de estudio esta fiesta no reviste tal importancia, es posible observar también esta reinterpretación simbólica de la Semana Santa dentro del relato de *Temiltipan*. Pues es en esta época (abril-mayo) cuando el tránsito entre la temporada de secas y de lluvias ocurre, y por lo tanto estas actividades tienen como propósito generar alternancia. Por lo que este relato proporciona un trasfondo ideológico en la comunidad sobre el papel de los cerros en la provisión de alimentos, al considerárseles bodegas de riqueza, y al estar asociados con la transición de las estaciones.

El monte de los mantenimientos se reproduce y proyecta en diferentes espacios al interior de la comunidad: desde las rocas hasta los cerros. Lo anterior permite ver al lugar donde se realiza la ceremonia de bendición de semillas, como una bodega de riquezas y como la representación de la montaña sagrada, pues la vida de las semillas, que se presentan para ser bendecidas aún está resguardada en su interior. Se pide por su bendición desde este lugar porque constituye un umbral entre el espacio secular y el sagrado, siendo una vía de comunicación con lo divino.

8.1.2 El Atlatzilistli y la Santa Cruz

De acuerdo con Broda (2001, 2004) el momento en que se lleva a cabo la actual fiesta de la Santa Cruz, corresponde con exactitud a las ofrendas mexicas que se hacían en el mes de *Huey tozoztli*, que correspondía a uno de los ciclos festivos dedicados a los dioses de la lluvia y el maíz.

Esta fiesta en honor a Cintéotl y a la diosa de los mantenimientos Chicomecóatl se componía de tres tipos de ceremonias que se desarrollaban al mismo tiempo en la cuenca de México; estas eran: 1) ritos mexicas de la siembra que se ejecutaban en el templo de Chicomecóatl, en las milpas y en los altares domésticos, 2) ritos de petición de lluvias en el monte Tláloc, y 3) sacrificios en la laguna.

A pesar de que las fechas de la celebración prehispánica coinciden con la actual fiesta a la Santa Cruz, no lo hace en motivos, pues mediante las ceremonias en *Huey tozoztli* se pretendía esencialmente conjurar el buen crecimiento del maíz que ya había sido sembrado entre marzo y abril en la cuenca de México (Duran, 1967), mientras que en la actual fiesta de la Santa Cruz el objetivo principal es el de implorar las primeras lluvias, y generar alternancia entre la época de secas y la época de lluvias.

Por otro lado, el culto a la Santa Cruz, llegó a Mesoamérica con la conquista española. Este elemento era introducido por los conquistadores cada vez que ganaban nuevas tierras para la corona. Merlo (2009: 68) menciona que uno de los cimientos a este culto, lo edificó fray Martín de Valencia en 1528, cuando los viejos tlaxcaltecas, le mostraron las milpas que habían sido assoladas por la sequía, y le contaron la forma en que anteriormente lo solucionaban:

“Uno de los cimientos a este culto lo edificó el propio fray Martín de Valencia, el prelado o jefe de los doce primeros franciscanos, cuando en 1528 los viejos y principales de Tlaxcala vinieron hasta el y le mostraron las milpas que estando en flor, se habían marchitado por la terrible sequia. Seguramente le narraron cómo solucionaban esto en los ritos antiguos, solicitándole pidiera a Dios la lluvia tan deseada. El santo varón sin más preámbulos, los invito a imitarlo en todo lo que hiciese; de inmediato se despojo de la parte superior del hábito, y azotándose sin piedad con un impresionante flagelo [...] comenzó a subir una cuesta, hasta donde estaba un santa cruz; luego subió hasta otro cerro más alto, donde colocó otra cruz [...] Los azorados tlaxcaltecas escucharon los truenos del cielo, y a poco la más intensa lluvia que hayan visto en muchos años, salvándose la cosecha”.

Después de este hecho todos los cerros fueron coronados con el símbolo de la cruz, y desde entonces hasta ahora se le asocia con el agua (Merlo, 2009).

En la comunidad de Acatlán el escenario de este complejo festivo es el paisaje, pues las cimas de los cerros y los cuerpos de agua son los principales sitios en donde se lleva a cabo. En estos lugares, así como en piedras de gran tamaño y alrededor del pueblo, se encuentran dispuestas cruces de color azul o verde en donde se depositan ofrendas. Estas cruces son llamadas por Broda (2001) cruces de agua por su poder para atraer las lluvias y proteger los cultivos. Además de su color, la relación de las cruces con el agua se manifiesta en que se aposentán sobre los cerros, que son considerados en la región, grandes contenedores de agua (Villela, 2009).

En la comunidad la cruz adquiere los significados tanto de la religión católica como de la cosmovisión mesoamericana, pues es al mismo tiempo el referente principal del catolicismo y uno de los símbolos cósmicos más importantes en Mesoamérica (López-Austin, 2012). De acuerdo con Broda (2004) el sincretismo que surge después de la conquista hace que ésta adquiera múltiples significados.

El objetivo principal de este complejo festivo, de acuerdo con don Víctor, es pedir por abundancia de lluvia en la comunidad, para que las cosechas agrícolas se den sin problemas de escasez:

“Como ya se acerca, ya se acerca la temporada de lluvias, aquí nuestra petición es la lluvia, esa es la que pedimos, lluvia, que haya lluvia en abundancia [...] porque sin lluvias nuestras plantas, nuestra milpa, el frijol, no crece, no hay producción, no hay elotes, no hay mazorca, no hay maíz. Escasea por lo tanto, pues también sufrimos, ¿verdad? Entonces tenemos que pedir al señor para que nos dé agua suficiente y aquí es cuando se hacen las ofrendas nuevamente”.

Además del anterior, existen otra serie de objetivos ligados al uso del agua para fines distintos al agrícola, como se podrá ver más adelante.

El comisario municipal es el responsable de la organización de la fiesta durante los días 1 al 3 de mayo, mientras que los días 3, 4 y 5 del mismo mes el mayordomo de la Santa Cruz es quien continúa con los festejos. Los lugares donde se lleva a cabo son, por el orden en donde

ocurre la celebración: la iglesia, el cerro llamado Hueyetepetl, el manantial de Komulian, los pozos de Kolozapan y el manantial de Atzcuintzintlan (Figura 11).

El 30 de abril, en vísperas de la fiesta, el comisario organiza una actividad en la que los topiles salen al campo a recoger productos de la milpa de riego: elotes, hojas de maíz (*totomoxtle*), calabazas, flores, y hortalizas como rábanos, zanahorias, lechugas y jitomates, para preparar los diferentes alimentos para la celebración. Así la cosecha del ciclo agrícola de riego, se convierte en las ofrendas del ciclo de temporal.

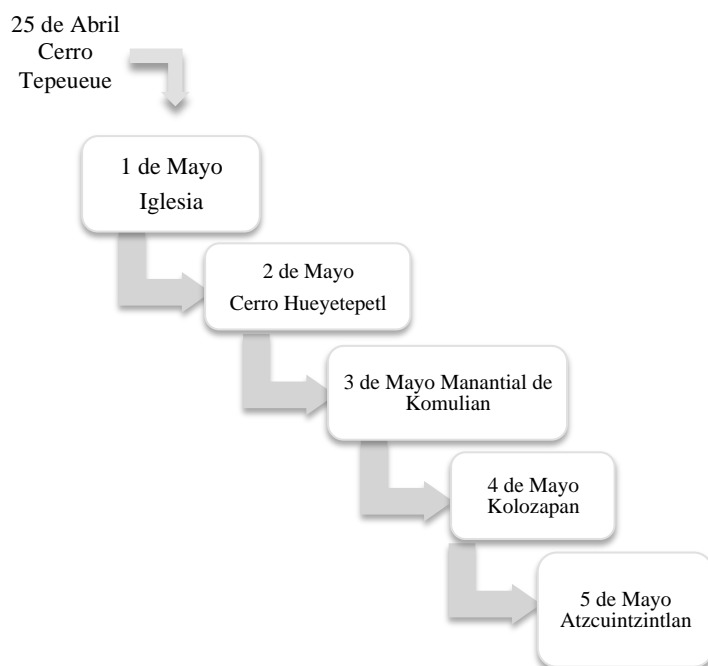


Figura 11. Secuencia del complejo festivo de petición de lluvias. Elaboración propia.

Los campesinos que tienen estas parcelas de riego no se molestan, porque saben que forma parte de la colecta que se hace todos los años. Estos alimentos forman parte de las ofrendas que se presentarán, la gente dice: “*tlakuas tekuanē*: para que coma allá arriba el jaguar”, probablemente haciendo referencia a las cuevas de *Oxtotitlan*, sitio en el que existen pinturas rupestres del periodo Preclásico Medio tardío (800-500 a. C.) atribuidas a la cultura Olmeca (Grove, 1970), y en donde actualmente se siguen llevando ofrendas en distintas ocasiones.

Los topiles pasan también por las casas del pueblo, tocando las puertas y pidiendo su colaboración para la ofrenda, que generalmente ya tienen preparada, y que puede consistir en un chiquihuite¹⁰ de maíz o frijol, gallos, gallinas, cuetes, e incluso dinero.

1 de mayo

El día 1 de mayo se realiza la ceremonia llamada *Teopankalakilistle* (la presentación en la morada de los dioses), en la que los tecuanes, los danzantes tlacololeros y los *kojtlatlastin* o *ejecame*, se presentan en la iglesia, que es considerada la casa de Dios, y ofrendan a la Santa Cruz velas y flores para que, de acuerdo con don Victor, la petición de lluvias se lleve a cabo “con agrado, con felicidad, [para] que no vaya a pasar ningún incidente [...] para realizarlo lo mejor que se pueda”. Los *kojtlatlastin* y los tlacololeros danzan en el atrio de la iglesia, y los tecuanes llevan a cabo las primeras peleas.

La sucesión de las danzas ejecutadas y la pelea de tigres establece de acuerdo con Díaz (2003) una secuencia simbólica: la ceremonia de ofrendas a los vientos para atraer las nubes, la preparación de la tierra para la siembra y, finalmente, la petición de agua de los tecuanes. Esta secuencia se vuelve a reproducir de forma completa los días dos y tres.

Algunas personas del pueblo mencionan que, según se cuenta, esta ceremonia se realizaba antes en las cuevas de *Oxtotitlan*.

¹⁰ Chiquihuite: ‘canasto’



Figura 12. Ofrenda en *Oxtotitlan*. Foto: Garrido, 2013.

El nombre de la ceremonia, hace pensar que en su pasado prehispánico esta ceremonia estaba dirigida a los antiguos dioses mesoamericanos, posiblemente a *Ehécatl* y *Tláloc*, y actualmente a las entidades naturales que traen la lluvia o están asociadas con ella, que se funden en la liturgia católica con el culto a los santos.

Para los habitantes de Acatlán el inicio de la petición de lluvias trae consigo mucha emoción, pues es una de las fiestas más grandes que se realizan en la comunidad, en donde participan todos, tanto personas que residen en la comunidad como aquellas que viven en otras partes del estado o el país.

2 de mayo

El día 2 de mayo los miembros de la comunidad suben a temprana hora al cerro llamado *Cruzco*, *Cruzitlán* (lugar de cruces), o *Hueyetepetl* (cerro grande). Dado que el camino para llegar a la cima es largo y resulta cansado, las personas que suben se preparan ayunando.

Al llegar a la cima se ofrendan a las tres cruces cadenas de flores de cempasúchil, velas, copal y la sangre del sacrificio de gallos. A decir de don Leonor, la ofrenda no puede ser una gallina, ni un marrano, ni ninguna otra clase de animal, tiene que ser un gallo. El sacrificio de estas aves se realiza sobre una piedra con terminación en punta, sin la mediación de ningún otro

instrumento, la persona que realiza el sacrificio año con año, es una persona reconocida por los miembros de la comunidad; un especialista elegido por el comisario municipal para desempeñar dicha función. La sangre derramada en el sacrificio sobre la Tierra¹¹ es la sustancia de la que ésta se alimenta. Y es que la Tierra es considerada un ente vivo, tiene hambre y exige alimento, por lo que la sangre en similitud con la función que tiene en el cuerpo humano, le da vida y la nutre, posibilitando que dé frutos.

Las aves ofrecidas en sacrificio se preparan en caldo, y junto con los pollos que los tecuanes ofrendan (que se preparan en caldo, también) y los tamales llevados por el comisario, se convidan a los asistentes, una vez terminadas las alabanzas y los rezos.

De acuerdo con Broda (2001), comer de los alimentos ofrendados representa una alimentación mutua y recíproca entre los hombres y los seres sobrenaturales, pues mediante las ofrendas la gente alimenta a las cruces y a los santos, quienes a su vez y en respuesta a ello, dan el sustento a la gente. Por lo que por medio de este hecho proyectan también lo que esperan obtener.

Los *kojtlatlastin*, de acuerdo con don Vicente, son conocidos así por el sonido que el teponaxtle produce, como de un palo que tose, o como *ejecame* o *ajacame* (dependiendo de la variante lingüística) por la velocidad con la que corren los danzantes de un lugar a otro ofrendando a las cruces que están en el camino a Cruzco. Los *kojtlatlastin* danzan este día frente a las cruces, para don Vicente esta danza tiene la función de “traer los vientos buenos, los vientos que sean favorables [...] [y] espantar a los malos vientos”.

La danza de los *kojtlatlastin* sólo se realiza en la comunidad de Acatlán en la petición de lluvias. El líder de los danzantes llamado Ehécatl (Díaz, 2003) –como el antiguo dios del viento– es quien trae consigo el *teponaxtle*, y una especie de tronco llamado *xochiltepochtle* que hace bailar; el danzante se acomoda sobre su espalda y con las palmas de los pies lo maniobra, girándolo hacia los cuatro puntos cardinales. El *xochiltepochtle* está pintado con los colores blanco, rojo, negro, verde, azul y morado, en forma de espiral.

Además de las danzas, que interpretan durante los días 1, 2, 3 y 4 de mayo, los *ejecame* tienen la obligación de ofrendar a las 280 cruces guardianas del pueblo (Díaz, 2003).

¹¹ Cuando hacemos referencia a la Tierra, hablamos de ella como la superficie terrestre, vista como un ente vivo que proporciona sostén a los hombres, y a otros organismos vivos y no vivos.

Los *ejecame*, representan probablemente a los *ehecatontin*, ayudantes de Ehécatl, quienes eran en total cuatro y representaban cada uno a los cuatro tipos diferentes de vientos (Iwaniszewki, 1986), por lo que al girar el *xochiltepochtle* hacia los cuatro puntos cardinales, probablemente se haga alusión a ello.

Los espirales pintados en el *xochiltepochtle* son posiblemente la representación gráfica de los vientos en movimiento, sus distintos colores están quizás vinculados con el origen y las características de éstos, así como con el simbolismo cromático mesoamericano ligado con los rumbos del universo. El *teponaxtle* también trabaja para que llueva incluso se le sirven copitas de mezcal para que suene más agudo (Hernández-Albis, 1992; Díaz, 2003). Este tambor ritual se toca en varias fiestas desde el mes de mayo hasta la época de lluvia (Neff, 2008).

El hecho de que esta danza sea la que antecede a todas las demás probablemente se deba al orden en que ocurren los fenómenos naturales, pero también al papel que se le atribuía a Ehécatl en la cosmovisión mesoamericana, que era el de barrer el camino para Tláloc, que además de ser el dios de la lluvia, lo era también del trueno y el rayo, elementos que por cierto aparecen en la danza de los tlacololeros.

Los tlacololeros ejecutan también sus danzas durante la ceremonia. La danza representa la siembra del tlacolol, los danzantes llevan una máscara de rasgos fijos sin pintar, visten un costal en la parte superior del cuerpo, sombrero de palma sobre sus cabezas, y portan un látigo o chicote con el que se golpean muy fuerte entre sí. Mientras danzan algunos integrantes gritan *matlatla tlakole* que significa ‘a quemar el tlacolol’. Esta actividad se realiza antes de comenzar la época de lluvias para limpiar los terrenos de cultivo. Don Vicente dijo además que el darse de chicotazos simula los rayos, y el sonido que se escucha al golpearse representa los truenos, por lo que ambos imitan de manera secuencial los fenómenos que anuncian la llegada de las lluvias: rayo-relámpago-trueno.

Ambas danzas (los *kojtlatlastin* y los tlacololeros) a decir de algunos miembros de la comunidad, representan lo que ocurre en una lluvia. Don Vicente afirmó al respecto que “en una lluvia se combinan varios elementos, entre ellos el aire, y qué hacen los *kojtlatlastin* es correr, están participando en la lluvia”. Por lo que reflejan aspectos de la cosmovisión ligados a sus conocimientos meteorológicos y agrícolas.

Las peleas de tecuanes

Los tecuanes portan una máscara de cuero no curtido y un traje de jaguar de color amarillo con manchas negras, realizadas de forma tradicional con la punta de un carrizo, así mismo llevan una reata atada a su cintura. Para usar la máscara, los tecuanes la llevan a la cueva de *Oxtotitlan*, y le ofrendan por cuatro días, durante los cuales también ayunan.

En la pelea pueden participar niños, jóvenes, adultos; tanto varones como mujeres. Los adultos de mayor edad ya no pelean, sino que participan de otra forma en el encuentro entre tecuanes, pues son quienes se encargan de concertarlas. Las peleas de tecuanes, además, proporcionan prestigio frente a la comunidad a quienes participan en ellas.

Durante la ceremonia, los tecuanes pelean de manera voluntaria en parejas, los golpes se dan con el puño cerrado directamente en la cara, si alguien golpea en otra parte del cuerpo, las personas de la comunidad intervienen y no permiten que continúe. La creencia es que entre más fuertes sean los golpes, las lluvias serán más frecuentes, y entre más peleas de tecuanes haya, mayor abundancia de lluvia habrá en la comunidad. La sangre derramada es vista por la gente como una ofrenda para la tierra.

Cuando por alguna razón hay pocas peleas, la gente regresa triste porque cree que no habrá una buena temporada de lluvias en la comunidad. Ese mismo día, los tecuanes que desean comprometerse entregan a sus novias un ramo de flores de *tomoxóchitl*, también conocidas como flores de la fertilidad. Estas son la inflorescencia de un cactus que se encuentra en los cerros, la flor se desprende del tallo y se inserta cuidadosamente en las ramas de un arbusto seco, elaborando así el ramo que será entregado. Las flores y los arbustos son recolectados por los tecuanes anticipadamente, o en caso de no ser posible las compran.

Los ramos se llevan a ofrendar ante las tres cruces y se mantienen ahí hasta que éstas son bajadas de su base para realizar una procesión en la cima del Cruzco, en ese momento los tecuanes toman los ramos de *tomoxóchitl* y se los entregan a sus novias previo acuerdo. Cuando el recorrido de las cruces termina, la ahora prometida toma el ramo de flores y las desprende guardándolas en un pañuelo para evitar que en el camino de regreso al pueblo se caigan. El retorno se hace hasta un lugar llamado *Apatlako*, al llegar las novias insertan nuevamente las flores en el ramo, y todos los que se han concentrado ahí emprenden juntos el camino hasta la iglesia. Las personas entran a la parte posterior de la iglesia, donde se hace un pequeño recorrido, permanecen un momento en su interior y salen.

Las actividades del 2 de mayo terminan con una comida compartida, consistente en pozole, que ofrece el comisario y sus invitados a todos los asistentes. Estas comidas culminan un proceso de trabajo complejo en el que participaron muchas personas, por lo que por medio de ellas se refuerza el sentido de pertenencia y solidaridad entre los que participan (Broda, 2001).

3 de mayo¹²

Este día continúan las actividades de la fiesta de petición de lluvias en *Komulian* (Figura 11), lugar en el que se encuentran los manantiales que abastecen de agua para consumo humano. El encargado de la fiesta el 3 de mayo es el mayordomo de la Santa Cruz. A partir de este día el lugar de la fiesta se traslada de los cerros a los cuerpos de agua.

El objetivo de la fiesta de acuerdo con don Víctor es: “Que nuestros manantiales almacenen suficiente agua para que nos esté dando para beber durante todo el año [...] para que nos guarden toda el agua que sea necesaria [...] y nos las estén mandando”.



Figura 13. Manantial de *Komulian*. Foto: Garrido, 2013.

¹² El 3 de mayo es el día que antiguamente se encontraba marcado en el calendario litúrgico católico como la fecha en la que se celebraba a “La Santa Cruz”, la reforma que se dio a raíz del Concilio Vaticano II modificó el calendario oficial católico, señalando como el día en que se debía festejar a la Santa Cruz el catorce de septiembre (Hémond & Goloubinoff, 2008). Sin embargo en México, la mayoría de las personas sigue celebrando a la Santa Cruz en mayo. En la comunidad ambas fechas se celebran, una en ocasión de la petición de lluvias, y la otra por ser una fiesta de las primicias.

Así, en este día se manifiesta otro de los objetivos de la fiesta que será el mismo en los días restantes: pedir por agua en los manantiales, los cuales les permiten satisfacer otras de sus necesidades básicas, el consumo humano y las actividades domésticas. A partir de esto podemos decir que el objetivo de todo el complejo festivo (1-5 de mayo) no es sólo pedir por agua de lluvia, sino por el agua de los manantiales y de los pozos; es una fiesta de petición de agua, para y por el agua, y las entidades naturales y sobrenaturales asociadas con ella.

Este día se realizan ofrendas a las cruces que se encuentran ahí, se llevan flores, velas, copal y banderitas de México. Se elevan rezos y alabanzas. Los *tekuanes* pelean, los *tlacololeros* y *kojtlatlastin* danzan.

El comisario y su comitiva preparan voluntariamente atole y tamales de carne, que ofrecen al terminar los rezos. Actualmente son pocas las personas que preparan estos alimentos porque su preparación es muy laboriosa (existe la creencia de que le pueden “echar ojo” y por lo tanto el tamal no se cuece bien). Es más fácil preparar otro tipo de platillos como el pozole de elote.

4 de mayo

El día 4 de mayo la petición de lluvias se hace en *Kolosapan* (Figura 12), donde están los pozos que surten de agua al pueblo. Este día se realiza el cambio de mayordomía de la Santa Cruz, el mayordomo entrante recibe la cruz en la iglesia y posteriormente es llevada a *Kolosapan*, donde es colocada frente al altar que resguarda en su interior uno de los pozos.



Figura 14. Pozo de *Kolosapan*. Foto: Garrido, 2013.

En el lugar se reza el rosario y se entonan alabanzas, y al terminar el mayordomo saliente ofrece pozole. La iconografía del lugar es realmente interesante, pues en su exterior están pintados dos tecuanes como resguardando el lugar y en posición de espera de un adversario¹³, lo cual remite a uno de los papeles dados al jaguar en la cosmovisión mesoamericana. En ésta, el jaguar es el cuidador de la entrada al inframundo, al estar asociado a la entrada de las cuevas, lugar donde están resguardados el maíz y los demás alimentos. Aunque éstos pueden estar también bajo el fondo de un lago, bajo el dominio de los tlaloque que pueden retenerlos a su voluntad, el origen subterráneo del agua en este lugar recuerda a esto último.

En el interior del altar a cada lado hay dos *kojlatlastin*; uno tocando el *teponaxtle* y el otro maniobrando el *xochiltepoxtle*, al fondo del lugar hay además dos querubines que se asoman

¹³ De acuerdo con Díaz (2003) los tecuanes se arrodillan y gimen pidiendo un contrincante.

desde las nubes. Algo importante de señalar en este punto es que según Díaz (2003), los niños son considerados “angelitos” en la comunidad. El altar pintado de azul, simula a la vez el cielo y el agua.

Desde hace veinte años aproximadamente, la pelea de tecuanes ya no se realiza este día, en cambio se representan las danzas de los maromeros y los mecos acompañados por bandas de música de viento. Al anochecer el mayordomo entrante se lleva la Santa Cruz a su casa, donde ofrece mole a sus invitados.

5 de Mayo

La petición de lluvias culmina el 5 de mayo en el manantial de *Atzkuintsintlan*, que es el manantial más grande que surte de agua a la comunidad. Ahí se reza el rosario frente a la cruz dispuesta en ese lugar. En otras ocasiones, grupos de personas organizan rezos en otros lugares como el cerro del *Tekolostotipan* (lugar de tecolotes), o el *Teyapan*. Por lo que las personas deciden este último día donde ir a hacer la petición de lluvias.

El simbolismo detrás de los enfrentamientos entre tecuanes

En la naturaleza los jaguares se caracterizan por sus hábitos nocturnos y solitarios, por su sexualidad desenfrenada, por ser grandes cazadores, entre otros rasgos. La abstracción de sus características en el pensamiento mesoamericano hizo que se le vinculara con el mundo de abajo: de los muertos, nocturno, lunar, femenino, fértil, húmedo, compartiendo espacio con otros seres que habitan ahí, cómo los animales acuáticos y el dios de la muerte (González-Torres, 2001).

Al ser un gran cazador y depredador, se le llegó a considerar también como una fuerza totémica destructiva; relacionada con el poder y la guerra, a la que había que vencer para que el mundo siguiera su cauce y continuaran los ciclos de vida respectivos. Los ciclos se mantenían gracias a la violencia, que abría tanto los portales por los que brota la riqueza como aquéllos por los que ésta es absorbida cuando los seres mueren (López-Austin, 2006).

Algunos dioses en la época prehispánica aludían también a la figura del jaguar, por ejemplo Tláloc aparece representado en ocasiones con fauces que imitan a las de un jaguar (Véase Figura 13). Según Broda (1982) entre las ofrendas dedicadas a este dios en el Templo Mayor se encuentran numerosos cráneos de jaguar e incluso un esqueleto completo, dedicadas a atraer la fuerza mágica de este animal.

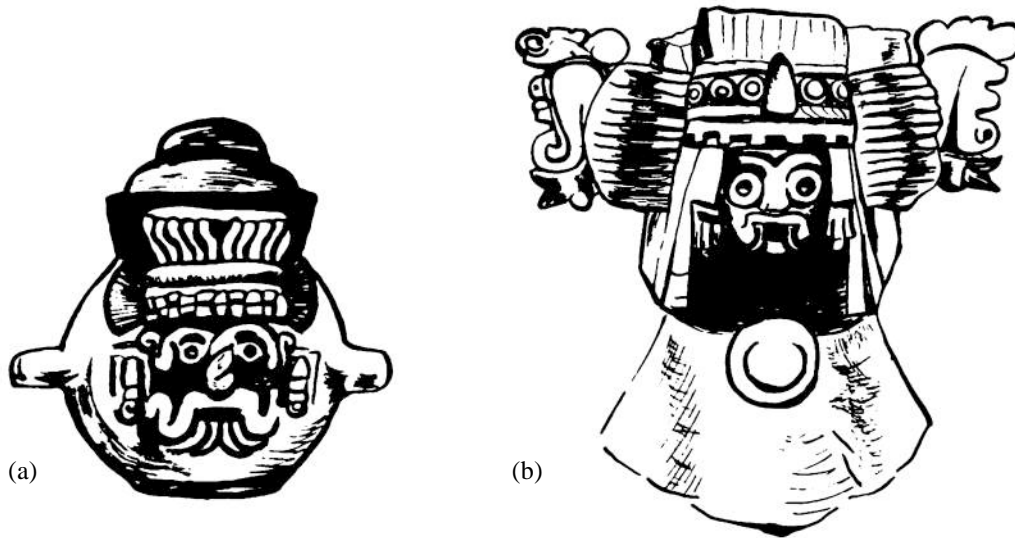


Figura 15. Olla de piedra con la representación de Tlaloc, Templo Mayor (a). Brasero de Tlaloc, etapa IV, Templo Mayor (b). (Tomado de Broda, 1982).

Tezcatlipoca divinidad solar nocturna, y uno de los patronos de la guerra también se encuentra representado como un jaguar, y se vincula a él por la temporalidad nocturna y de fin de ciclo que se le atribuye (Olivier, 1998). El dios *Tepeyollotl* (“corazón del cerro”) era otra deidad cuyos rasgos eran semejantes a los de un jaguar, y que en múltiples representaciones como la del códice Telleriano-Remensis aparece sobre el monte de los mantenimientos. *Tepeyóllotl* era una deidad que condensaba “continente y contenido”: el monte sagrado y las “semillas-corazones” (López-Austin, 2006; López-Austin, 2012).



Figura 16. *Tepeyóllotl* en el códice Telleriano-Remensis, fol. 9 v. (Tomado de Olivier, 1998).

Para González (2001), la identificación del hombre con el jaguar otorgaba una capacidad única para cruzar las fronteras y obtener el poder espiritual total. De tal forma que los hombres jaguares, representados en el arte olmeca, por ejemplo, tendrían el poder atribuido a estos animales. En este sentido es probable que mediante las ofrendas que se le hacen a las máscaras de tecúan en *Oxtotitlan*, se pretenda incidir en la salida del jaguar de su morada, lo cual se pone de manifiesto en el uso de la máscara y en los hombres que al utilizarla encarnan al jaguar. La máscara de tecúan, además, guarda similitud con la del antiguo dios de la lluvia, pues lleva un par de espejos circulares en el lugar que ocupan los ojos.

En el caso del enfrentamiento entre tecuanes, éste puede verse como una especie de sacrificio gladiatorio, una lucha que precede a la renovación de todas las cosas en el mundo, y que permite la alternancia periódica entre las fuerzas del cosmos. El resultado de lo anterior es la llegada de la época de lluvias y de los mantenimientos, el verdor y la fertilidad de los campos de cultivo, pero también de las mujeres, y la finalización de la época de escasez y de secas.

Además, en la cosmovisión mesoamericana la sangre se comparaba a la lluvia como el líquido vital (Broda, 2001; Hémond & Goloubinoff, 2008). En este sentido, Saunders (1983) señala que la sangre derramada en la pelea es para la deidad del jaguar, por lo que esperan que éste les corresponda en reciprocidad derramando su sangre en forma de lluvia para el cultivo del maíz. Dehouve (2009) menciona además que es precisamente por medio de equivalencias, dirigido por su finalidad, como actúa el ritual. Esto explica la creencia expresada anteriormente que establece una relación de causa y consecuencia entre la frecuencia de golpes y la de la lluvia.

La sangre que se derrama sobre la tierra, hace que el sacrificio cobre sentido, pues como señala Pury-Toumi (1997) el sacrificio en el que aparece la sangre constituye una de las mayores expresiones que aluden a la fecundidad y a la nutrición de las divinidades. De manera que la sangre al esparcirse alimenta la tierra, fertiliza los campos de cultivo y propicia las lluvias, permitiendo que la tierra dé frutos, lo cual hace también que ése sea el momento idóneo para que los tecuanes que luchan se comprometan en una relación. La sangre como símbolo de fertilidad, entregada en el ramo de *tomoxóchitl*, también favorece a la mujer.

En conclusión, la función simbólica del complejo de petición de lluvias es provocar la alternancia entre la época seca y la época lluviosa, y con ello asegurarse de que las semillas den fruto y de que las precipitaciones sean suficientes. Los lugares en que se lleva a cabo, son sitios

dentro del paisaje de suma relevancia en términos de la cosmovisión, pero también por su papel en el ciclo hidrológico, como son las cumbres de los cerros y los cuerpos de agua.

Las ofrendas son una parte muy importante del complejo festivo, estas son consideradas por los miembros de la comunidad, tanto objetos dispuestos con un arreglo especial, como los actos de las personas que tienen como fin dar algo de sí mismos. Entre las ofrendas que destacan por su vistosidad están las ofrendas de alimentos, las ofrendas florales de tomoxóchitl y los sacrificios de gallos. Gracias a ellas se asegura la eficacia simbólica del ritual, por el principio de reciprocidad que les subyace, donde se da lo que se espera recibir (Gómez-Arzapalo, 2011).

Por otro lado, durante la celebración, en la danza de los tlacoleros y *kojtlatlastin*, se personifican distintos fenómenos meteorológicos que acompañan la llegada de las lluvias, y se expresan conocimientos sobre los mismos, por ejemplo sobre el orden en que estos ocurren. En tanto la pelea de tecuanes es el acto sacrificial que permite la renovación de las estaciones, la sangre que cae en las peleas fertiliza la tierra y propicia las lluvias.

8.2 Xilocruz: el cierre

En el calendario agrícola-ritual de la comunidad, se celebra dos veces a la Santa Cruz; la primera vez corresponde a la Santa Cruz de mayo, fiesta en la que se lleva a cabo la petición de lluvias, la segunda se realiza el 14 de septiembre en la fiesta del *Xilocruz* (*Xilotl*, ‘jilote’, cruz), cuyo significado es “La Santa Cruz del Jilote”, que en el calendario católico corresponde a la fiesta de la “Exaltación de la Santa Cruz” (Hémond & Goloubinoff, 2008).

De acuerdo con Sahagún en *La Historia general de las cosas de la Nueva España*, en la época prehispánica la fiesta dedicada al maíz tierno se llevaba a cabo el primer día del octavo mes llamado *Huey Tecuilhuitl*, en honor a la diosa Xilonen, diosa de los jilotes. Ocho días antes de la fiesta daban de comer a todos los pobres: hombres, mujeres, niños y niñas, porque en estas fechas había falta de mantenimientos. La comida consistía en tamales, y la porción que le tocaba a cada quien, eran tantos como la persona pudiera abarcar con una mano. Durante estos ocho días hombres y mujeres bailaban en honor a esta diosa, un día antes de la fiesta las mujeres que servían en el *cu*¹⁴ cantaban “los loores y cantares a esta diosa”, y el día de la fiesta sacrificaban en su honor, a una mujer que iba vestida de acuerdo con la imagen que se tenía de ella. Después del sacrificio, todos tenían licencia de comer *xilotes* y pan hecho de ellos, y de comer cañas de maíz, así como oler las flores de *yiexóchitl* y de *compasúchil*. Antes de la fiesta nadie se atrevía a hacer estas cosas.

En la comunidad el encargado de la fiesta es el mayordomo de la Santa Cruz, que invita a personas cercanas para que le ayuden. Los invitados auxilian al mayordomo con todos los preparativos de la fiesta y el quehacer derivado de ella. Si el mayordomo es una persona que también ha apoyado en otras fiestas, las personas responden en reciprocidad. La celebración tiene su expresión en diferentes espacios y momentos; el día trece se realiza en el camposanto y la parcela, y en los pozos de *Kolosapan* el día catorce. Así como en el altar familiar, la iglesia y los cerros. El objetivo es agradecer a las entidades que permitieron el crecimiento de la milpa e instarlas a que terminen su labor.

La ofrenda principal es el maíz tierno o jilotes que ya hay en las parcelas, y otros productos de la milpa, pues de acuerdo con don Delfino “*se ofrenda lo que se llega a tener*”. Los elotes, se ponen primero frente al altar antes de cocerlos para después ofrendarlos en los

¹⁴ Nombre que se le da en las crónicas al templo o adoratorio de los dioses de los indígenas prehispánicos

diferentes espacios de la celebración. Otros alimentos que se ofrecen son los *nakatamales* o tamales de carne.

Dos de los sentidos más asociados con la comida son el gusto y el olfato, como las entidades a las que se les ofrenda no tienen un cuerpo material, la parte de la que se alimentan son los olores, por eso nos menciona don Delfino “los elotes, la calabaza o lo que se esté ofrendando debe estar cocido y traerse caliente para que ese olor invada la casa, se expanda, porque esa es la esencia de la ofrenda”.

En el altar familiar dispuesto por las mujeres, también se colocan flores como el zacayauhtle y el cempasúchil, así como copal y velas. El copal según Sandstrom (1991) es alimento para las divinidades, pues atrae a los entes sagrados para que participen del ritual. Además purifica los lugares y transporta la esencia de la ofrenda a la morada de los dioses. Las flores aromáticas, en tanto, se les atribuyen propiedades de acercamiento y comunicación con las entidades divinas.

A lo largo de la celebración las personas acuden a dejar ofrendas a otros sitios distintos de los mencionados anteriormente, como las cruces que se encuentran en los cerros de la comunidad y en el pueblo, o en lugares que consideran sagrados que se dispersan en el paisaje.



Figura 17. Ofrenda a una de las cruces del pueblo en *Xilocruz*. Foto: Garrido, 2013.

Los preparativos de la fiesta comienzan desde el doce de septiembre, cuando las personas de la comunidad van al camposanto a limpiar las tumbas de sus difuntos. Aquellos que sembraron flores salen al campo a recoger cabezas de cempasúchil. En la plaza de la comunidad comienzan a vender flores, sobre todo la aromática y amarilla flor de zacayauhtle, también conocida como pericón.

El día trece la plaza se llena de puestos de flores, la mayoría vende zacayauhtle y collares de cempasúchil, pero también hay muchas flores cultivadas en las parcelas de riego. Además comercializan copal (*copalli*), velas, leña y otros productos de las milpas de riego (Véase Cuadro 4). Estas flores son ofrecidas en diferentes espacios, el cempasúchil en el camposanto, las flores de ornato en la iglesia, el camposanto y el altar familiar, y el zacayauhtle en la parcela.

Cuadro 5. Principales plantas ceremoniales u ornamentales utilizadas en la fiesta de Xilocruz.

NE*	Nombre científico	Nombre común	Nombre nahua
01	<i>Tagetes lucida</i>	Pericón	<i>Zacayauhtle</i>
02	<i>Aster spp.</i>	Aster	
03		Zacatecuantzin	
04	<i>Antirrhinum majus</i>	Perrito	
05	<i>Salvia leucanta</i>	Borreguita	
06	<i>Cosmos bipinnatus</i>	Giganta	
08	<i>Dahlia spp.</i>	Dalia	
09	<i>Dasylyrion serratifolia</i>	Sotolín	
11	<i>Tagetes erecta</i>	Cempasúchil	<i>Cempaxóchitl/Cempoalxóchitl</i>
18		Polar	
19	<i>Leucanthemum vulgare</i>	Margarita	
24	<i>Gladiolus spp.</i>	Gladiola	
SE**	<i>Zea mays</i>	Maíz	<i>Centli</i>
SE	<i>Chrysanthemum spp.</i>	Crisantemo	
SE	<i>Gypsophila paniculata</i>	Nube	

*NE: número de ejemplar colectado. Los datos de colecta y la imagen del ejemplar aparecen en el anexo 3.

**SE: sin ejemplar.

En la época prehispánica, existía una clara vinculación del yauhtli con el ritual de las fiestas dedicadas a los dioses del agua y de la lluvia. La función de las flores olorosas, y en particular del zacayauhtle o yauhtli era la de establecer comunicación entre los hombres y los dioses (Sierra, 2000). La relación de esta flor con Tláloc, los tloaque y las fiestas en las que se utilizaba, está relacionado a su simbolismo; oscuro, sombrío y nebuloso. Ya que Tláloc tenía como morada las montañas recargadas de niebla y el *Tlalocan* era un lugar nebuloso.

Por ejemplo, durante el sexto mes del año, llamado *Etzalcualiztli*, se llevaban a cabo fiestas a los dioses de la lluvia, en estas fiestas menciona Sahagún en *La Historia general de las cosas de la Nueva España*, los sacerdotes realizaban una serie de ceremonias previas en las que ofrecían “incienso” de yauhtli molido y seco. En la misma fiesta, el sacerdote de *Tlaloc* al llegar al *cu* de este dios, le tendía esteras de juncos y también hojas de juncias pulverizadas con incienso, y luego sembraba incienso de yauhtli sobre las esteras. A finales del mismo mes, en la festividad que se hacía en honor a *Chalchiuhtlicue* el yauhtli a modo de incienso era dado en ofrenda.

De acuerdo con la misma obra, en el decimotercer mes, en la fiesta dedicada a *Tepeilhuitl* o *Huelpachtli*, cuando se sacrificaba al representante del dios *Opochtli*, patrono de la gente que vivía al borde del agua, a quien se le atribuía la invención de los instrumentos para pescar y las armas para cazar aves acuáticas, entre las cosas que los pescadores le ofrendaban estaba la flor olorosa de yauhtli, alimentos, pulque, cañas de maíz verdes, cañas de humo, flores y copal.

Por último, Sahagún también menciona el uso del yauhtli en el decimosexto mes llamado *atemoztli* ‘cuando descendía el agua’. De acuerdo con él, se realizaban fiestas vinculadas a las deidades acuáticas, pues durante este tiempo empezaban nuevamente los truenos y las aguas en los montes. Para propiciar las lluvias los sacerdotes hacían penitencias y ruegos, en los patios de todos los templos tomaban los incensarios y quemaban yauhtli, que dirigían a las cuatro puntos cardinales, haciendo sonar unas sonajas que imitaban el ruido de los truenos.

El ritual en la parcela

La mayoría de los campesinos asisten a sus parcelas desde temprano para presentar su ofrenda, llevan consigo flores de zacayauhtle, copal, carbón, romero, velas, hojuelas de cera y cohetes. Algunos van acompañados por sus hijos. Al llegar a la parcela se persignan y separan un ramito de flores que acomodan en forma de cruz y colocan en las plantas de maíz que más les gustan

alrededor de todo el terreno de cultivo. La actitud del campesino ante la parcela sacraliza el lugar; dejando de ser sólo un lugar de cultivo y adquiriendo las características de un sitio sagrado.

Cuando terminan de colocar las flores, van al centro de la parcela y hacen una pequeña hoguera; sobre una teja de barro, ponen carbón, hojuelas de cera y copal, encima acomodan cuatro velas en forma de cruz, y al prenderlas depositan hojas de romero en el centro para que se quemen. Ahí mismo, sobre cuatro plantas de maíz que señalan los puntos cardinales, acomodan ramilletes de zacayauhtle. La mayoría también truenan cuetes en la parcela.



Figura 18. Don Silverio dejando flores alrededor de la milpa. Foto: Aguilera, 2013

En tiempos prehispánicos la imagen del cosmos fue representada como un rectángulo, con tres niveles o planos: el celeste, el terrestre y el inframundo. Se concebía que la esencia original de la que surgieron el cielo y la tierra era femenina, acuática y monstruosa. Algunos mitos relatan al respecto, que el monstruo fue dividido en dos partes quedando separado en su capa inferior femenina y superior masculina, entre las dos capas los dioses colocaron cuatro postes para impedir que volvieran a unirse, quedando en la parte inferior la esencia del monstruo (López-Austin, 1997 y 2012). De esta manera, se formó el universo como un rectángulo, con cuatro postes en las esquinas y un eje central, por los que bajaban las emanaciones del cielo y la

Tierra, comunicando los diferentes planos del universo. Este eje se desdoblaba y se reproducía en las cuatro esquinas del mundo, dibujándose una cruz o una flor tetra-pétala unida en el ombligo del mundo (López-Austin, 1997 y 2012).

Durante el ritual en la parcela quizás se reproduce este arquetipo del universo; las flores ofrendadas a su alrededor dibujan su contorno rectangular, al llegar al centro de la parcela su figura se proyecta en las cuatro plantas de maíz que rodean a la del centro y dibujan una cruz, y en las velas que también son acomodadas con esta forma, representando quizás el esquema del eje cósmico y sus cuatro proyecciones. De tal forma que el centro de la parcela se convierte, probablemente, en el ombligo del mundo, y la planta de maíz en el eje cósmico por el que asciende la ofrenda en agradecimiento por el crecimiento del maíz y para que éste termine de madurar. Al encender la hoguera en el centro de la parcela se conjugan los dos opuestos complementarios, que subyacen al movimiento del universo, propiciando el cambio de las estaciones y el cambio de etapa en el crecimiento del maíz.

Ese mismo día las personas acuden a la iglesia a dejar flores y velas, las flores las acomodan entrecruzadas en la reja de la iglesia delante de dos cruces dispuestas una frente a otra en el atrio, o al interior de ella a los santos que son de su devoción. Las ofrendas son productos de las milpas de riego, las primicias de algunas parcelas de temporal o alimentos (tamales de carne, frijol o garbanzo).

Las ofrendas en el camposanto: los muertos, los niños, la lluvia, el viento y el maíz

Por la tarde del día 13 de septiembre, la gente acude al camposanto a dejar ofrenda a sus difuntos, el objetivo de acuerdo con don Leonor es: “Llevarlo a camposanto en donde están nuestros difuntos porque creemos que los que se mueren se van al cielo a pedir por nosotros y a que llueva [...] la creencia de aquí que nuestra alma no se queda en el mundo, ¿a dónde?, allá, donde está el señor para decir que llueva, para que dé esta tierra”.



Figura 19. Familia acateca dejando su ofrenda en el camposanto en vísperas de Xilocruz. Foto: Garrido, 2013.

Las ofrendas que se presentan consisten en flores, cadenas de cempasúchil; elotes, chayotes y calabazas cocidos; tamales de carne, frijol, o garbanzo. Las personas entran al camposanto con un sahumero encendido, al llegar a la tumba la sahúman, prenden velas, y acomodan la ofrenda que traen consigo. El aroma del copal purifica el lugar y junto con las velas establecen una vía de comunicación entre espacios distintos. Los familiares del difunto no comen de la ofrenda sino que la dejan para que los niños la recojan, quienes van de tumba en tumba recolectándolas.

Al igual que en el altar familiar, las ofrendas se llevan calientes al camposanto pues los muertos al igual que los dioses también se alimentan de olores. La cocción de los alimentos y su presentación tanto en el altar familiar como en el cementerio, es un elemento simbólico que se usa para conjurar la maduración del maíz, instando a las entidades encargadas de su maduración a que contribuyan en reciprocidad a este proceso (Limón, 2000). Y es que las ofrendas a pesar de ser un regalo, no están exentas de intereses por parte de quien las dona, sino que crean una obligación inherente en el receptor de que tiene que devolver el regalo estableciendo una relación de correspondencia (Dehouve, 2005; Broda, 2009b).

La participación de los muertos intercediendo por la provisión de lluvia y el crecimiento del maíz es la razón por la cual se les ofrenda. Esta creencia puede derivarse por un lado de la concepción mesoamericana según la cual los muertos habitan en el mismo espacio del que proviene la lluvia, los vientos, las semillas, etc., pero también de la idea católica de que los

mueritos que se han ido al cielo se convierten en santos que interceden por la gente que está en la tierra.

Al respecto Good (2004) documentan para la comunidad nahua de Ameyaltepec perteneciente a la región del Alto Balsas, la creencia de que los muertos pueden atraer el viento y las nubes cargadas de agua, e influir en dioses, santos y la virgen para que provean el agua necesaria y las plantas crezcan. Esta capacidad la atribuyen a sus características: son veloces y ligeros, y al no tener cuerpo pueden llegar a lugares a donde los vivos no pueden ir.

Los niños al ser también destinatarios de las ofrendas, revelan su importante papel en la maduración del maíz. En la época prehispánica los sacrificios de niños integraban un ciclo ritual dedicado a Tláloc que tenían como finalidad conjurar la llegada de las lluvias (Broda, 1982). Los niños, al ser sacrificados en los cerros durante los meses de mayor sequía se incorporaban al Tlalocan, espacio en el que germinaba el maíz en la época de lluvias, y regresaban a la tierra en el momento de la cosecha, cuando el maíz ya estaba maduro, por lo que de cierta forma los niños se convertían en las mazorcas (Torquemada, 1969; Broda, 2001).

En la cosmovisión mexicana los niños vivos representaban a los tlaloques, servidores del dios Tláloc, que eran concebidos como seres pequeños que vivían en los cerros, aunque estos a su vez podían ser otra de sus representaciones. De allí enviaban las nubes, las lluvias y las tormentas, golpeando grandes vasijas con unos bastones para producir truenos (Broda, 1982).

También los ehecatontin, ayudantes del dios del viento Ehécatl, guardaban similitud con los niños. Pues el dios del viento se vinculaba con el comienzo de la vida y el nacimiento (Broda & Robles, 2004). Graulich (1988) menciona al respecto que Ehécatl “era no sólo aire, sino el aliento de la vida”. Esta creencia sobrevive en distintos lugares bajo la figura de los “aires” seres controladores del tiempo atmosférico y causantes de enfermedades, representados a menudo como seres pequeños y volubles que habitan las cuevas, barrancas y montes (Broda & Good, 2004; Broda & Robles, 2004).

La asociación entre la lluvia, el viento, los niños, los muertos y el crecimiento del maíz queda establecida así en este ritual familiar, pero también –como veremos más adelante– en la expresión colectiva de esta celebración. Cada una de estas entidades de alguna forma se vuelven destinatarias de las ofrendas, al ser responsables de la provisión del sustento de la comunidad. Con esta fiesta se inicia un ciclo festivo dedicado a los muertos, las cosechas y al final de la época de lluvias.

La fiesta en Kolosapan

El día 13 de Septiembre, el mayordomo de la Santa Cruz y sus invitados comienzan los preparativos para la fiesta en *Kolosapan*. Este lugar es el mismo en donde el día 4 de mayo se hace la petición de lluvias y el cambio de mayordomía de la Santa Cruz.

Los hombres elaboran los arreglos para el altar que se encuentra en uno de los pozos del lugar, mientras las mujeres comienzan la preparación de los alimentos que se consumirán al día siguiente. El arreglo que elaboran los hombres consiste en un arco cubierto de flores de zacayauhtle con una cruz en la punta del mismo y con dos plantas de maíz en sus extremos. A lo largo del arco se disponen coronas elaboradas con pencas de sotolín (*Dasylyrion serratifolia*), la cual es una planta perenne que en la región se encuentra en los bosques de encino acompañando al maguey mezcalero, y que para esta ocasión los hombres salen a buscar al cerro.



Figura 20. Arco cubierto de zacayauhtle en *Kolosapan*. Foto: Aguilera, 2013.

El día catorce de septiembre, el mayordomo y su comitiva llevan a la Santa Cruz a la iglesia. Al concluir la misa, aproximadamente a las once de la mañana llegan las danzas de los mecos, los maromeros y los chivos, cada una con su banda de viento. Los primeros en llegar a la

iglesia son los maromeros que primero danzan fuera de la iglesia, luego entran y ofrendan flores y velas, cuando el otro grupo de danzantes llega se salen y esperan en el atrio de la iglesia. Después llegan los mecos y en seguida dos grupos de danzantes de chivos, y nuevamente los maromeros, que repiten lo anteriormente hecho. Cuando todos los grupos de danzantes han depositado su ofrenda, las bandas tocan al mismo tiempo y ejecutan sus danzas.

Posteriormente el mayordomo y su comitiva salen de la iglesia, al frente van mujeres y niñas que traen consigo velas, arreglos florales y sahumerios con copal. Las niñas cargan pequeños canastos con confeti azul y blanco que van esparciendo por el camino a *Kolosapan*. A la mitad del grupo se ubica el mayordomo que carga la Santa Cruz, de la que cuelga un collar de cempasúchil, a su lado dos niñas vestidas de blanco sostienen un ramo de flores blancas artificiales. Detrás de él se agrupan más personas.

El mayordomo y su comitiva avanzan hasta *Kolosapan*, en el camino un grupo de personas dirige el rosario y entona alabanzas. Frente a ellos van los grupos de danzantes, que bailan durante todo el camino.

Al llegar a *Kolosapan* el mayordomo coloca a la Santa Cruz sobre una mesa dispuesta frente a uno de los pozos, a su lado las mujeres colocan los ramos blancos que cargaban las niñas, y en la orilla dos arreglos florales, uno en cada lado. Debajo acomodan seis arreglos florales más, acomodados en dos hileras. Las alabanzas y el rosario continúan hasta que concluye este último.



Figura 21. Mayordomo cargando a la Santa Cruz en su arribo a *Kolosapan*. Foto: Aguilera, 2013.

En *Kolosapan* los esperan un grupo de mujeres encargadas de la comida, invitados y asistentes. Las mujeres comienzan a servir el pozole en cazuelas de barro. Los primeros en comer son los danzantes, los músicos y los invitados que han estado ayudando en la preparación del lugar.

Al terminar el rosario, un grupo de mujeres se acercan a los asistentes ofreciéndoles pozole. La familia del mayordomo y sus invitados comen en las mesas dispuestas en el lugar. Mientras tanto, en la calle los danzantes empiezan a interpretar sus danzas. Los maromeros bailan y hacen equilibrio sobre una cuerda tensada por dos palos, detrás de ellos se acomoda la danza de los chivos y por último los mecos.

Cuando los asistentes a la fiesta terminan de comer, las mujeres comienzan a limpiar y lavar las cazuelas. En la mesa donde está el mayordomo y sus invitados, se ofrecen bebidas alcohólicas, como mezcal, tequila y cerveza. Las danzas continúan hasta la noche. Al terminar la fiesta, el mayordomo y su comitiva llevan de regreso la cruz hasta el altar de su casa. Al día siguiente los invitados se juntan para lavar los trastes que hayan quedado del día anterior. El mayordomo agradece por su ayuda invitándolos a comer pozole a su casa.

El agua, el maíz y la Santa Cruz

El ritual colectivo en *Kolosapan* vuelve a establecer una relación entre el agua, el maíz, y la Santa Cruz. Este sitio como ya se ha mencionado anteriormente,¹⁵ tiene una serie de pinturas que permiten inferir su función simbólica como portal hacia otro tiempo-espacio.

La colocación de un arco en su fachada con motivo de la celebración, apoya esta hipótesis, pues la función de los arcos es la de permitir el paso desde el mundo en el que se vive cotidianamente, al mundo de los dioses (Delgado, 2012). Por lo que su presencia en el lugar marca probablemente la entrada hacia el espacio sagrado de donde proviene el agua, los vientos y el maíz. El origen subterráneo de las aguas en este lugar lo vincula también con el mundo de abajo.

Es probable que, como el propio nombre de la celebración lo indica, la Santa Cruz represente en esta ocasión al jilote en sí mismo, pero, ¿por qué ocurre esto? El origen de la celebración católica expresa una primera semejanza pues una de las cosas que se festejan es la recuperación de las reliquias de la Santa Cruz (Alfaro, 2012), lo cual coincide con el retorno del maíz y de los alimentos.

Sobre este punto me detendré un poco, pues a la Santa Cruz en la región se le alude también como “Santa Cruz de los mantenimientos” (Good, 2004). Los mantenimientos es decir aquellos con los que se sustenta la vida humana, son llamados en náhuatl *Tonacayotl* (Molina, 1970). Y es este precisamente el nombre que reciben en la comunidad el maíz y el frijol, pues estas plantas son el principal sostén alimenticio. Esto queda expresado en la siguiente frase dicha por don Leonor: “Tonakayotl porque con eso nos alimentamos, con eso se hace la carne, porque nákatl es carne pues, tonakayotl, por eso es tonakayotl, el maíz y frijol”. Por lo que entonces el maíz jiloteando bajo el símbolo de la cruz, que se sintetiza en la figura del *Xilocruz*, es el sujeto de veneración en este ritual.

Pero la cruz en la cosmovisión mesoamericana es también la representación del eje cósmico y sus cuatro proyecciones en los extremos de lo existente, por medio de éste se comunican los diferentes niveles del cosmos y es desde ahí donde se derraman los mantenimientos (López-Austin, 2012). El eje cósmico puede tener otras representaciones que varían de acuerdo a lo que se quiere comunicar, así es posible encontrarlo bajo la figura de un árbol florido, el cuerpo de un cocodrilo con forma arbórea, una ceiba con tronco hinchado, un

¹⁵ Ver sección 4 de mayo.

cuerpo sangrante y también como una planta de maíz (López-Austin, 2012).

El maíz en la celebración, probablemente también toma este papel, pasando a tener una doble figura y función, pues es la parte y el todo: un mantenimiento y el lugar desde donde rebosa el sustento para la vida. Por lo que la adoración al *Xilocruz*, es agradecimiento para los seres que permitieron su crecimiento y maduración, y un recordatorio para que el maíz termine de madurar y así el jilote se convierta en elote y después en mazorca.

Las danzas

Los maromeros

Esta danza se ejecuta en varias comunidades de la región nahua de Guerrero y se presenta en distintas ocasiones, su origen y significados son desconocidos (Díaz, 2003). Su presentación en la comunidad prestigia al mayordomo, pues le da a las fiestas vistosidad y alegría.

Los integrantes son un grupo de niños y jóvenes vestidos con camisa blanca o azul cielo, pechero rojo de terciopelo y flequillos dorados, un pantalón corto rojo de terciopelo con flequillos del mismo color y un delantal de color azul rey sujeto a la cintura. Portan además un par de paliacates en los brazos, otro par en la cintura, bajo el sombrero y uno más que les cubre la boca. Usan lentes oscuros, medias y tenis; sobre la cabeza visten también un sombrero rojo de terciopelo con una cresta formada por flequillos dorados, y figuras de lentejuelas a los costados.

Hay dos personajes que se distinguen del resto por su atuendo, el primero porta una falda en vez de pantalón y un sombrero de paño gris. El segundo personaje usa un chaleco y sombrero de charro con cintas de colores, un paliacate rojo atado al cuello, pantalón largo de color oscuro y un morral de ixtle que trae colgado, lleva puesta además una máscara de madera con barba, y sujeta un paliacate en una de sus manos. Este último personaje tiene la función de divertir a los espectadores, invitando al público a bailar o beber mezcal (Díaz, 2003).

Después del ritual en *Kolosapan* los maromeros y las demás danzas se acomodan a lo largo de la calle, donde paran unos horcones en forma de equis a lo ancho de la calle con una cuerda que los atraviesa de un lado a otro. Los maromeros danzan alrededor, y uno de los danzantes sube a la cuerda sosteniendo un palo de aproximadamente doce metros, donde camina y salta sin perder el equilibrio.

Los mecos

La danza de los mecos, es una danza de conquista que al igual que la anterior tiene un carácter festivo y es organizada por el mayordomo de la Santa Cruz. Los participantes son hombres y mujeres, está integrada por veinte personas y compuesta por siete personajes distintos, el primero encabeza la danza, se compone sólo de una persona y viste atuendo de mujer; falda y blusa blanca con bordados en los hombros, una máscara de color de piel muy claro y un penacho con plumas de muchos colores.

El segundo tipo de personajes conforma un grupo de seis personas que avanzan por el lado izquierdo del contingente de danzantes, su vestimenta está compuesta por camisa blanca; pechero y delantal de terciopelo color azul turquesa, con bordados de flores y flequillos dorados en las orillas, pantalón corto de terciopelo negro con flequillos del mismo color y un par de paliacates sujetos a la cintura, portan además, igual que el que encabeza la danza, un penacho con plumas de colores, y una máscara que a diferencia de la anterior tiene líneas negras pintadas de forma horizontal.

El tercer grupo está integrado por nueve mujeres, avanzan del lado derecho del contingente de danzantes, visten blusa blanca, falda de terciopelo negro, delantal y, pechero azul turquesa con motivos de flores y flequillos dorados, usan además un paliacate en la cabeza, un par más en los costados y dos pañuelos rojos en los brazos.

Estos tres primeros grupos de personajes cargan en su espalda flechas, y en sus manos un arco que hacen sonar al tiempo que golpean el piso con los pies y lanzan un grito: ¡Jupia! El nombre de estos personajes es precisamente el de “mecos”.

El grupo que va al final, está conformado por cuatro personajes más. El primero representa al cura evangelizador, que viste túnica negra y estola morada, así como una pañoleta roja larga amarrada al cuello, sombrero negro y una máscara de madera del mismo color. El siguiente personaje usa pantalón de mezclilla, camisa negra, dos pañuelos rojos en los brazos, un paliacate rojo que agita durante la danza, una pañoleta negra atada al cuello, sombrero negro y máscara de luchador. Este personaje probablemente personifica al diablo pues frecuentemente se le representa como un hombre mestizo, guapo, bien arreglado y vestido de negro, y entre las figuras que lo encarnan están la de catrín, la del charro negro y la de luchador (Marroquín, 1988; Preciado, 2006).

El penúltimo personaje viste una camisa de manga corta color azul cielo, pantalón negro, sombrero blanco tipo vaquero, antifaz negro y un par de pañoletas, la primera de color azul atada al cuello y la segunda sujeta al pantalón del lado izquierdo.

Por último encontramos a un personaje que representa a la muerte, usa una máscara de calavera, una corona de flores artificiales de colores rojo y amarillo, un traje de cuerpo completo color amarillo con huesos pintados de color negro, en su mano izquierda lleva un pañuelo de color rojo. Atado a su cuello trae una pañoleta blanca con motivos en vino, sujeto a la cintura, del lado derecho, carga un paliacate rojo, en su mano derecha carga una guadaña amarilla con grecas pintadas en negro a lo largo del palo, en la cuchilla está dibujada una serpiente con lengua bífida y atado a su base cuelga un paliacate rojo más. Esta forma de representar a la muerte; amarilla y con manchas negras, guarda muchas similitudes con la imagen del jaguar, de tal forma que la imagen de uno y otro se diluye en una “muerte-jaguar” que expresa una profunda relación simbólica entre ambos personajes.

Los chivos

La danza de los chivos está integrada por veinte personas, en ella participan jóvenes y niños. Los danzantes, visten una máscara de chivo, una peluca larga con trenzas negras, un traje con manchas de jaguar de dos piezas, o de color negro o gris, pechero y delantal que puede tener flequillos dorados o bordados de flores. Todos cargan cuatro paliacates, dos atados a los brazos y un par más sujetos a cada lado de la cintura.

Al frente del grupo de danzantes, dos personajes cargan una guitarra que simulan tocar, detrás de ellos del lado derecho se encuentra un personaje con atuendo de mujer, compuesto por blusa y falda blanca; en sus manos carga una cajita de madera que abre y cierra al ritmo de la música. Hasta atrás del contingente encontramos un chivo con máscara y vestimenta blanca, con pechero y delantal blanco con flequillos en el mismo color. Los últimos dos integrantes son dos niños de entre cuatro y cinco años, uno personificando a un charro, y el otro con vestimenta de jaguar, máscara de chivo y peluca rubia.

8.2.1 San Miguel Arcángel

El 29 de septiembre, se celebra una fiesta dedicada a san Miguel Arcángel en la que al igual que en *Xilocruz*, se ofrenda en el altar familiar, el camposanto y las parcelas. En el santoral católico San Miguel es uno de los siete arcángeles, patrono de las batallas y los difuntos, encargado de frustrar a Satanás enemigo principal de Miguel por ser el arcángel de los ángeles caídos (Sandoval, 1997). En la iconografía católica san Miguel aparece representado como un ángel con armadura de general romano, amenazando con una lanza o una espada a un demonio o dragón.

En este mes existe una doble situación respecto a la presencia de alimentos; pues por un lado hay escasez de reservas alimenticias, pero también es el momento en que los primeros elotes llegan, sin embargo como la cosecha aún no ha llegado, existe una incertidumbre con respecto a su obtención. Por lo que, quizás de manera simbólica, esta celebración representa una lucha de contrarios entre la escasez personificada por el diablo del hambre o *mayantle*, y la abundancia de mantenimientos ligada al cese de las lluvias.

De acuerdo con algunos entrevistados, esta fiesta permite también que quienes sembraron tarde agradezcan por los jilotes, y para los que lo hicieron a tiempo den las gracias por los elotes recibidos. Por lo que la gente va a las parcelas a ofrendar flores, copal y alimentos, a san Miguel, y a lanzar cohetes para espantar al hambre. Respecto a lo anterior don Leonor nos menciona que su finalidad es:

“Echar cuete para que el hambre, el famoso mayantle o el diablo se quite porque ya llegó el que va a gobernar, el que nos va a dar alimento [...] por eso hay truenos, cuetes. Muchos dicen para que se asuste el mayantle, ¿no?, y muchos ven la otra parte, que se escuche la alegría del campesino con ese trueno, con ese olor del incienso”.

Como ya se ha descrito anteriormente, en la iconografía san Miguel Arcángel aparece sosteniendo una espada que a menudo se le asocia con un rayo, por lo que se le atribuyen poderes de control meteorológico (González-Montes, 1997; Sandoval, 1997)

De tal forma que este santo tanto puede atraer las lluvias como quitarlas. Este acto es ante todo una forma de generar equilibrio, pues la presencia de lluvias puede ser benéfica o dañina dependiendo del momento en que ocurran; en la época de secas su presencia es necesaria, pero de forma extemporánea pueden hacer que la cosecha se malogre. El hambre o el *mayantle* es entonces una consecuencia de la pérdida de equilibrio entre las fuerzas que posibilitan la vida: la época de lluvias y la de secas. Por lo que vencer al *mayantle* implica hacer frente a una serie de

eventos contrarios al equilibrio. De esta manera, la lucha de san Miguel contra el diablo y su victoria –que son el objeto de la fiesta en la liturgia católica– se torna ante todo en una metáfora de esto.

Con la salida del *mayantle* de la comunidad el ayuno termina, convirtiéndose en un día de gran gozo para los campesinos, pues al fin hay elotes y de acuerdo con don Víctor: “van a poder comer otro año más”. Esta celebración inaugura así una etapa de abundancia y clausura simbólicamente la época de lluvias.

De acuerdo con don Vicente, en otros pueblos de la región un grupo de personas entre los que se encuentran representados los personajes de un anciano, una mujer mayor y una muchacha, recorren las calles; al pasar por una casa las personas que viven ahí les entregan en ofrenda las primicias de la milpa, aunque puede ocurrir que alguien les diga que bailen o hagan alguna cosa a cambio de la ofrenda. Cuando en la casa por la que pasan no hay nadie, la muchacha entra y barre la casa hasta dejarla limpia, en el momento en que la familia que habita la casa llega y ve barrido, salen a alcanzarlos para ofrecerles alimentos. Al tiempo en que recorren las calles del pueblo, un miembro de este grupo de personas va preparando los alimentos de la ofrenda, cuando ya han pasado por todas las casas, todos comen de estos.

De acuerdo con el mismo informante, durante la celebración se representa también la “Danza del Tecuán”, anterior a su ejecución avisan en el pueblo “que el [jaguar] anda suelto, que es grande y gordo, que guarden a sus animalitos, no se los vaya a llevar”. En la danza participa un cazador que intenta cazar al jaguar por los destrozos que ha hecho en los cultivos. En la interpretación el personaje que representa al jaguar termina siendo cazado y llevado a la comisaria, donde el personaje del cazador le quita la piel y a la par que actúa lo anterior, dice cosas que para las personas resultan entretenidas.

8.2.2 Todos Santos

A principios de la época de la cosecha, el 30 y 31 de octubre, y el 1 y 2 de noviembre en la comunidad de Acatlán se lleva a cabo la celebración conocida como “Todos Santos” en la que se recuerda y festeja a los difuntos. En la liturgia católica hay dos celebraciones que ocurren en estas fechas la primera es el “Día de Todos los Santos” el primero de noviembre, y la segunda la “Commemoración de los Fieles Difuntos”. Estas fiestas coincidían curiosamente aunque en fechas distintas, con dos fiestas indígenas de muertos: *Miccaiühuitontli* “Fiesta de los muertos pequeños” y *Huey Miccaiühuitl* “Fiesta de los muertos grandes” (Johansson, 2003).

Con la conquista española el culto indígena a los muertos fue prohibido por los frailes por lo que las fiestas cristianas de difuntos se funden sincréticamente con las antiguas celebraciones indígenas. La celebración de “Todos Santos” en la comunidad es una expresión de este sincretismo religioso, en la que la concepción del tiempo y los ciclos en la naturaleza se engranan con los de la vida y la muerte.

Durante la fiesta se congrega tal cantidad de gente en la plaza, ofreciendo y comprando productos que incluso las calles aledañas a esta se llenan también de puestos. La calle principal por la que se entra a la comunidad se cierra, y no se permite la circulación de coches. En la plaza se venden flores, pan de Chilapa, papas, morrales y canastos, servilletas bordadas, productos agrícolas, copal e incienso, y velas.

Días antes de la celebración las personas salen a los campos de cultivo a cosechar cempasúchil, que forman parte de los cultivos que componen las parcelas de temporal, también acuden aunque en menor medida a los cerros en busca de flores silvestres como el celestillo y el *tekuanxochitl* (la flor del tigre), otras más como la orquídea llamada calaverita o *tekuochitl*, *nekuochitl* (la flor de abeja), la flor de terciopelo, las gladiolas y los crisantemos, se compran en la plaza de la comunidad (Véase Cuadro 5). Estas flores se caracterizan por tener aromas, formas y colores intensos. Su uso además está relacionado, con la época en que las plantas florecen y con la cosecha.

Cuadro 6. Principales flores ceremoniales u ornamentales utilizadas en la festividad de Todos Santos.

NE*	Nombre científico	Nombre común	Nombre nahua
01	<i>Tagetes lucida</i>	Pericón	<i>Zacayauhtle</i>
11	<i>Tagetes erecta</i>	Cempasúchil	<i>Cempaxochitl/Cempoalxochitl</i>
12	<i>Celosia argentea</i>	Terciopelo	
13	<i>Tithonia tubiformis</i>		<i>Ajkajtle</i>
17	<i>Matthiola incana</i>	Alhelí	
18	<i>Chrysanthemum spp.</i>	Polar	
19	<i>Leucanthemum vulgare</i>	Margarita	
20		Argentina	
22	<i>Laelia anceps</i> subs. <i>dawsonii</i> f. <i>chilapensis</i>	Calaveritas	<i>Texochitl</i>
23	<i>Laelia albida</i>	Celestillo	
24	<i>Gladiolus spp.</i>	Gladiola	
SE**	<i>Gomphrena perennis</i>	Flor de los santos	<i>Oloxochitl</i>
SE	<i>Chrysanthemum spp.</i>	Crisantemos	
SE	<i>Gypsophila paniculata</i>	Nube	
SE	<i>Stanhopea tigrina</i>		<i>Tekwanxochitl o Tecuanxochitl</i>
SE	<i>Lilium spp.</i>	Azucena o lirio	

*NE: número de ejemplar colectado. Los datos de colecta y la imagen del ejemplar aparecen en el anexo 3.

**SE: sin ejemplar.

De acuerdo con la costumbre de la comunidad, el 30 de octubre se ofrenda a los niños prematuros y a aquellos que no fueron bautizados, el 31 de octubre se dedica a los niños en general, el 1 a los adultos, y por último el 2 de noviembre se despide a los difuntos, culminando la celebración con una misa en el cementerio. Esta división en días distintos según el sexo y la edad, tiene como hemos visto su antecedente prehispánico en el mundo náhuatl, en el que de acuerdo con las características anteriores y al tipo de muerte que el difunto había tenido, le tocaba habitar en un espacio distinto¹⁶.

¹⁶ Los lugares de la muerte, en el mundo náhuatl de acuerdo con Johansson (2003) eran cuatro: el Mictlán o lugar de los muertos donde impera el Mictlantecuhtli (el señor de la muerte); el Tlalocan, espacio en donde habitaba Tláloc; el Tonatiuh ichan o la casa del sol, que era la morada de Huitzilopochtli, y Cincalco o la casa del maíz regido por Huemac. Así aquellos que morían de forma natural iban al Mictlán; los que morían a causa de un rayo, por ahogamiento o por una enfermedad como la lepra o la sarna iban al Tlalocan; los que iban al Tonatiuh ichan eran aquellos que morían en combate, al filo de la obsidiana o las mujeres que fallecían durante el parto que eran consideradas como guerreras; y por ultimo al Cincalco iban los bienaventurados y amados por los dioses, los niños que morían en su “tierna niñez”, y probablemente los suicidas.

La liturgia católica también establece una serie de lugares¹⁷ a los que los muertos pueden ir. Por ejemplo, los niños que morían sin ser bautizados se creía iban a un lugar llamado “limbo”, pues todas las personas nacen con el “pecado original” y éstos no han sido limpiados por medio del sacramento del bautismo. Este sitio ha estado en discusión por mucho tiempo y aunque actualmente la iglesia católica reconoce¹⁸ que no hay los sustentos necesarios para hablar de su existencia, ha quedado permeado en las creencias de la mayoría de las personas.

Pero los muertos no se mantienen al margen de la vida comunitaria, sino que participan activamente en la vida del grupo; por ello, como se describió anteriormente en la fiesta de *Xilocruz* se les reconoce su labor proveyendo las lluvias y alimentos con los que los vivos se podrán alimentar. Por lo que en esta fecha que los muertos han culminado su misión, los hombres les festejan ofrendándoles las primicias de las cosechas.

Las ofrendas que se colocan en la casa se disponen por lo general en el espacio que ocupa el altar familiar, ahí se ponen de forma regular ofrendas para las imágenes y figuras de vírgenes, cristos y santos que ocupan la pared de toda una habitación. En el centro de la mesa, rodeando a la imagen principal, se colocan velas y cadenas de cempasúchil; en los extremos arreglos florales, usualmente de gladiolas; y distribuidos en el espacio restante algunos alimentos.

¹⁷ En la religión católica existen cuatro postrimerías que los hombres pueden enfrentar después de la muerte: el cielo, el infierno, el purgatorio y el limbo. Al cielo van los que habiendo aceptado la fe católica, han mantenido una buena conducta y cumplido con los sacramentos; el infierno es el lugar donde los pecadores son torturados eternamente; el purgatorio un lugar de transición, purificación y expiación por el que tienen que pasar las personas que han muerto sin pecado mortal pero que han cometido pecados leves no perdonados en vida; y por último el limbo es el lugar permanente al que van los niños que murieron sin ser bautizados (Denzinger, 1963).

¹⁸ El 19 de Abril de 2007, la Comisión Teológica Internacional, presidida por Joseph Ratzinger publicó un documento, que si bien no tiene un carácter vinculante, subraya que la existencia del limbo no es sino una hipótesis teológica.



Figura 22. Ofrenda de la familia Seis. Foto: Garrido, 2013.

A los pies de la mesa se tienden petates en los que se acomodan velas, frutas, alimentos especiales que han sido preparados durante esos días, productos de la milpa como calabazas, mazorcas, y chayotes cocidos, atole, y bebidas como refresco y mezcal, si eran del agrado del difunto. Y frente a los petates se disponen velas y sahumerios en los que se quema copal. Algo importante de resaltar es que las velas no se encienden en la casa, sino en el panteón de la comunidad el día 2.

Es probable que la ofrenda a los difuntos se coloque ahí; en el mismo espacio que ocupan las imágenes y figuras de Cristo, santos patronos y vírgenes por la creencia católica según la cual los muertos que se han ido al cielo se convierten en santos. Incluso, una de las flores con las que se realizan los caminos para recibir a los difuntos es la llamada *oloxochitl* que se le ofrece regularmente a los santos, pero también por la función que los altares tienen de conectar con un espacio-tiempo distinto del que se habita.

Dependiendo del día y, en función de la edad y el sexo de los difuntos, se realizan ofrendas específicas. Los objetos que la componen deben ser nuevos en todos los casos. A los niños se les coloca un morral de ixtle pequeño que lleva en su interior pan muñeco y una cadena de flores de cempasúchil. A las niñas se les ponen las mismas cosas, pero un canasto chico. El

pan muñeco se ofrenda únicamente a los infantes, y aunque existen panes de diferentes tamaños, es el más pequeño el que se elige para la ofrenda. Las formas que adquiere este pan son variadas, pues las hay antropomorfas, de animales como venados, pájaros, gallinas, etc., y de plantas como la calabaza. Los detalles del pan se hacen con azúcar rosa o morada.

En el caso de los adultos varones, dentro de un morral de tamaño normal se les pone un pan grande llamado camarón, mezcal y una cadena de flores de cempasúchil. A las mujeres se les coloca en un chiquihuite una servilleta bordada, pan camarón y una cadena de flores. La función de los morrales y los chiquihuites es que los difuntos puedan cargar la comida que recibieron.



Figura 23. Pan muñeco. Foto: Aguilera, 2013.

La ofrenda se pone antes del mediodía para recibir a los difuntos, pues a esa hora en la comunidad hacen sonar las campanas de la iglesia, y es cuando las familias salen de su casa con sahumero en mano, a trazar caminos de flores, por lo general de cempasúchil, y a tronar cohetes. Además del cempasúchil hay quienes esparcen otras flores como *ajkajtle* (*Tithonia tubaeiformis*) de inflorescencia amarilla u *oloxochitl* (*Gomphrena perennis*) de color morado, y confeti azul o rojo. Los caminos se trazan en dirección al camposanto o a la iglesia en caso de que las casas estén cerca de ahí, para guiar a los difuntos hacia la ofrenda.

Durante estos días, muchos acatecos que viven fuera de la comunidad regresan a visitar a sus difuntos y a convivir con sus familias. El día 31 de octubre las familias acatecas elaboran *nakatamales*, que se preparan y comparten en familia; el 1° de noviembre almuerzan lo elaborado el día anterior y preparan un platillo que sólo se elabora en estas fechas, consistente en mole verde de pescado, tamales de frijol, y los *tlajpiktle* o tamales “nejos”, que se comen por la tarde. Durante la noche de este mismo día comienzan los preparativos de los alimentos para elaborar el pozole que se degustará al día siguiente, después de la misa oficiada en el cementerio. Estos alimentos también se ofrendan en el altar familiar.

Los principales ingredientes con los que se elaboran estos alimentos forman parte de lo obtenido durante el ciclo agrícola. Son platillos con carácter ritual, pues su preparación se realiza en pocas ocasiones con motivo de alguna celebración y algunos sólo en esta ocasión. Que los muertos y los vivos se alimenten de ellos, es también un festejar juntos por lo que se obtuvo, y trae implícita la idea de su participación conjunta en el trabajo.

El día 1° de noviembre por la tarde, después de comer con sus familiares, la gente acude al panteón a dejar flores a los muertos grandes, al llegar sahúman la tumba para purificarla, y acomodan cuidadosamente los arreglos y ramos que traen consigo. Aunque en los días anteriores ya se ha acudido a dejar flores a los niños, este es el día en que mayor cantidad de gente se congrega ahí.

Al día siguiente se realiza una misa en el camposanto a las siete de la mañana; después de ella la gente despide a sus difuntos, ofrendan los morrales y chiquihuites, prenden velas y veladoras y queman copal e incienso, su función es la de establecer un canal de comunicación entre el plano terrestre habitado por los humanos y el mundo habitado por los muertos, y alumbrar su camino de regreso. Posteriormente levantan la ofrenda y acuden a sus casas a almorzar.

Resulta interesante que los rituales de recibimiento de los muertos y de despedida en Acatlán, se hagan durante el día, pues en muchas zonas del país estos tienen lugar durante la noche. De acuerdo con algunas personas de la comunidad, esto se debe a la concepción que existe sobre la noche como un tiempo peligroso para las personas, en el que no se tiene control sobre lo que ocurre. Se trata de un momento en el que existen altas probabilidades de que ocurran encuentros peligrosos con seres sobrenaturales, como es posible constatar en los relatos 7, 8 y 9 incluidos en el Anexo 4, en los que existe el reconocimiento de que la noche es el tiempo

en el que estas entidades se manifiestan. Así, las ceremonias probablemente se realizan durante el día porque es el tiempo-espacio de las personas, sobre el que se tiene control, y en el que no obstante pueden entrelazar el espacio-tiempo habitado por los humanos y el de los muertos.

Durante estos días también es posible observar personas que llevan flores y velas a las cruces que están en el pueblo y en los cerros. Por lo que quizás no sólo los muertos regresan al lugar en el que viven, sino también los tecuanes, la lluvia y los vientos se guardan en los montes. Y con su ausencia comienza la estación de secas.

Las celebraciones que abren y cierran el ciclo agrícola-ritual están dedicadas a entidades como los cerros, el agua, la tierra, el maíz, los muertos, etc., que son quienes rigen diferentes etapas cruciales del ciclo agrícola. Se trata, como hemos visto, de entidades polifacéticas que pueden adquirir la forma de elementos de la naturaleza, santos católicos, o dioses prehispánicos que se ocultan tras su figura. Pero no sólo eso, sino que su simbolismo y atribuciones cambian de acuerdo a la estacionalidad. El símbolo de la cruz, por ejemplo, conjura la llegada de las aguas en las fiestas de petición de lluvias, mientras que en las celebraciones que cierran el ciclo agrícola, las cruces de agua se convierten en cruces de maíz, que representan la llegada de los alimentos y la época seca del año.

Las ofrendas se colocan en los cerros, en los cuerpos de agua, la iglesia, el camposanto, las parcelas y en cada altar familiar, constituyendo un circuito de lugares sagrados que conforman el paisaje ritual de la comunidad. Estas entidades mantienen complejas relaciones entre sí fincadas en su cosmovisión derivada de una observación cuidadosa de los procesos que ocurren en el mundo natural. De esta forma, se ofrenda al agua porque es indispensable en la vida cotidiana de la comunidad, y de manera particular en las distintas etapas críticas en el cultivo del maíz, de tal forma que agua y maíz son dos elementos indisolublemente ligados. A los cerros también se les brindan ofrendas porque son considerados los lugares de donde los manantiales, la lluvia y los vientos provienen. Pero el maíz no sólo necesita agua sino también tierra que es su sustento, por lo que ésta se convierte en objeto de ofrendas. La tierra nutre al maíz y el maíz alimenta al hombre, haciéndose parte de su carne, entonces los hombres le ofrendan al maíz, las personas fallecen y sus restos regresan a alimentar a la tierra, los difuntos interceden por los hombres que aún viven para que haya agua y maíz, y los hombres comparten con ellos los frutos obtenidos. Entonces cuando ya no hay alimentos y el nivel de los cuerpos de agua ha disminuido, el ciclo vuelve a empezar.

Pero no sólo los rituales agrícolas moldean la acción de las personas de la comunidad frente a su entorno, sino que también el conocimiento del entorno les permite prever y organizar sus actividades productivas en el ciclo agrícola. Este papel será explorado en la siguiente sección.

9 CONOCIMIENTOS PARA LA PREVISIÓN DEL TEMPORAL Y CAMBIOS EN EL CLIMA

9.1 Estacionalidad

La presencia y ausencia de lluvias en la comunidad divide al año en dos grandes estaciones, opuestas y complementarias; la de secas (*tonalko*) y la de lluvias (*xopantla*). A la época de secas también se le denomina “cuaresma”.

El ciclo estacional de secas comprende los meses de octubre a mayo, mientras que los meses de junio a septiembre corresponden al de lluvias. Sin embargo, las fechas de inicio y término de una y otra estación pueden variar año con año.

Al interior de cada ciclo (secas-lluvias), estas grandes estaciones se repiten: en el caso de la temporada de secas existen pequeños periodos de lluvias en los meses de diciembre, febrero y marzo. Así mismo, en la temporada de lluvias pueden presentarse periodos de calor extremo (canícula), generalmente a finales del mes de julio.

Esta organización del año les permite prever y organizar sus actividades, tanto productivas (principalmente agrícolas) como festivas, dando pie al calendario agrícola-ritual, anteriormente descrito. Las actividades festivas mantienen una estrecha relación con la agricultura, pues por medio de ellas se piden condiciones favorables para la siembra y el desarrollo de los cultivos, y se agradece por las lluvias y las cosechas.

La mayoría de estas fiestas tienen lugar en fechas establecidas de acuerdo a las costumbres de la comunidad, mientras que otras están en función de las propias actividades agrícolas que dependen a su vez de las condiciones climáticas como la temperatura, las lluvias y los vientos; los eventos astronómicos; y los ciclos de vida de las plantas.

9.1.1 *La previsión del temporal*

La dependencia de los campesinos de las condiciones climáticas en sus actividades productivas, determina que sea de particular importancia prever cómo será el clima a lo largo del año. Para ello utilizan diversos indicios o señales que exigen la observación cuidadosa del entorno. En esta actividad intervienen conocimientos atmosféricos, hidrológicos, biológicos y geográficos.

Una preocupación central es conocer el inicio, la intensidad, y el término de la temporada de lluvias, pues son estos aspectos los que mayormente influyen sobre las diferentes etapas y actividades del ciclo agrícola.

Para conocer anticipadamente las condiciones climáticas que habrá a lo largo del año se utilizan las “cabañuelas”, por medio de ellas se predice el tiempo que habrá cada mes de acuerdo a lo que acontece los primeros doce días del año; cada día corresponde a un mes. Durante la última noche del año y las primeras horas del año nuevo, los campesinos observan el rumbo por donde vienen las nubes, a partir de este indicador predicen si las lluvias serán benéficas o no. Si durante el día cuatro o cinco, que corresponden al mes de mayo y abril, se nubla, se cree que la temporada de lluvias será buena. Si por el contrario llegan los días seis y siete (junio-julio) y no hay señales de lluvia, entonces no habrá buen temporal.

Tipos de lluvias, vientos y nubes

Los campesinos también están atentos a las primeras lluvias, al lugar por el que llegan y a la dirección de los vientos. De acuerdo con don Vicente, si las lluvias llegan por el norte significa que serán fuertes, este tipo de lluvias suele perjudicar a los cultivos porque vienen acompañadas de granizo y vientos intensos (*tlakuachikaba jakatl*). Por el contrario, las lluvias que llegan por el sur suelen ser lentas (*santlapayebe*), sin viento y sin granizo, y son tan leves que los terrenos de cultivo que se encuentran a las orillas del pueblo tardan en “mojarse”, al igual que los que están pegados a los cerros. De manera general, a las lluvias con viento se les nombra también en náhuatl como *jacakiyebe*. También se les llama según su intensidad como *akuextle* (lluvia muy ligera), *tlapayejtle* (lluvia ligera), *tlakeyejtle* (lluvia normal), y *tilabe* (lluvias intensas).

Por otro lado, en función de los límites de su territorio y de los elementos del paisaje circundante, la gente de la comunidad ubica lugares por donde puede venir la lluvia. Los cerros *Tepeueue*, *Tepehuixtle*, *Tenantle*, y *Tekolostotipan*, son elementos del paisaje por donde puede venir la lluvia, de acuerdo con don Vicente.

Al este de la comunidad, donde se ubica el río *atempan* (*atl*, ‘agua’; *tempan* ‘a la orilla’), y al oeste de la comunidad por donde está la carretera, llegan lluvias que traen las corrientes de aire del sur. En tanto, las corrientes de aire del norte, llegan del sur de su territorio con lluvias fuertes que caen sobre toda la comunidad. La lluvia nunca llega de la comunidad vecina de *Zitlala*, ubicada al noroeste de la comunidad.

Para saber si va a llover, se observa también la forma de las nubes y su color. De acuerdo con don Vicente, si éstas forman una especie de hilera parecida al borde de una casa, de un acantilado o de un río, la gente lo interpreta como que está a punto de llover. A este tipo de nubes se les llama *yonokaltentlale* (*yono*, ‘ya se hizo’, *kajle*, ‘casa’; *te*, ‘orilla’, *tlale*, ‘tierra’). Las nubes demasiado densas, de color negro las nombran como *ebajtlakapotsejti*, por su color la gente considera que vienen con mucha lluvia y por ello se deben de hacer pronto las cosas que se tengan pendientes o guardar lo que se encuentre a la intemperie.

De acuerdo con algunos entrevistados, el quemar flores de zacayauhtle (*Tagetes lucida*) o copal pueden ahuyentar los malos vientos y las lluvias intensas. Esto es realmente interesante, pues el copal además de tener la función de purificar, se le asoció en la época prehispánica con deidades relacionadas al control meteorológico como Tláloc y Chalchiuhtlicue (Heyden, 1979), y el zacayauhtle era utilizado en varios rituales de distintas festividades, sobre todo aquellas relacionadas con las deidades vinculadas con el agua y la fertilidad.

En la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Sahagún, al referirse sobre la relación entre el zacayauhtle (llamado yauhtli en el documento) y las fuerzas de la naturaleza dice: “Si alguno le truena el rayo o se hace malvado y arde junto a él, con ella algo se alivia. Bebe su agua el que tiene calenturas con frio intermitentes. Se desmenuza con agua. Con él se sahúma a la gente y con él la gente es lavada”.

En el Códice De la Cruz Badiano o *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*; el manuscrito más antiguo que se conoce sobre herbolaria medicinal indígena, el grupo de plantas que etimológicamente hacen referencia al yauhtli, aparecen asociadas con elementos como la niebla, lo nebuloso, lo oscuro y con el agua (Sierra, 2000). De ahí probablemente sus propiedades de control sobre los fenómenos meteorológicos y su uso, como se podrá ver más adelante, en ceremonias relacionadas con la petición y el agradecimiento por las lluvias.

Algunos fenómenos como los rayos, relámpagos y truenos son también indicadores de que va a llover (*ebajtlakapotsejti*). Pues se considera, de acuerdo con don Vicente, que existen tres momentos antes de la lluvia identificados con los siguientes nombres: 1) *tlabilekilo* (rayo), 2) *tlapetlane* (relámpago), y 3) *tlakomole* (trueno). Así las personas de Acatlán dicen *ebajtlamitekilote*, que significa “ya está relampagueando”; *ebajtlapetlanti*; cuando se ven los relámpagos; y *ebajtlakomonti*, cuando ya vienen los truenos o se escuchan, respectivamente.

El ciclo hidrológico

El conocimiento que mantienen los campesinos sobre el ciclo hidrológico les otorga una comprensión a gran escala de los procesos de circulación del agua y lo que acontece con ella en el paisaje, lo cual resulta fundamental para su aprovechamiento y el desarrollo de sus actividades productivas. De acuerdo con don Vicente, las etapas identificadas en este ciclo son *etlajkotika moxtle*, que es cuando el agua se evapora de la superficie terrestre y los cuerpos de agua, y comienza a subir a la atmósfera; *emoxtentika* que se refiere a la formación de nubes; y *etlakiyejtika* que es la precipitación del agua en forma de lluvia.

Fases lunares

En la comunidad las fases lunares se asocian con la humedad que existe en el ambiente, y por lo tanto con los cultivos que son más propicios sembrar. De acuerdo con don Leonor, en la luna nueva, que es cuando existe mayor humedad en el ambiente se suele sembrar el maíz. El frijol, el garbanzo y la calabaza se siembran en el cuarto creciente o entre dos y tres días antes de la luna llena. Mientras que cultivos de los que se aprovechan sus raíces, como el camote se siembran tres días después de la luna llena.

Animales

La observación del comportamiento de algunos animales les permite saber también si lloverá pronto. Por ejemplo, don Silverio nos mencionó, que los campesinos consideran que las lluvias se acercan cuando las hormigas negras, llamadas en náhuatl *tlapayeusikame* comienzan a sacar tierra de sus hormigueros y hacen montículos alrededor con la tierra recién removida, pues interpretan su comportamiento como un acto de protección al hormiguero, para obstaculizar la entrada directa del agua. Otros animales que aparecen en la época de lluvias y que son utilizados como indicadores son una especie de pato, posiblemente migratorio, llamado localmente *aktekpoyome*, que tiene un tamaño pequeño y un canto “muy especial” que sólo es posible escuchar en esa época.

Las ranas, los sapos y un tipo de serpiente conocida como *apalba*,¹⁹ también están relacionados con la presencia de agua o la llegada de las lluvias, debido a ello y como veremos

¹⁹ Es descrita por don Vicente como una serpiente larga, de color negro en la parte superior y con manchas rojas en la parte interna.

más adelante, también son considerados como cuidadores de los cuerpos de agua. En el caso de las ranas y los sapos, estos animales se acercan cotidianamente a los pozos o manantiales a mediodía para tomar agua, y aparecen antes de que comiencen las lluvias, cuando el canto del sapo y el croar de las ranas se vuelve más intenso y cotidiano, anunciándolas. Las serpientes *apalba*, de acuerdo con don Delfino, se encuentran asociadas de manera general a los lugares donde hay agua.

Los distintos conocimientos que las personas tienen sobre su entorno y sus elementos, les otorgan una comprensión integral que les permite prever los fenómenos naturales, organizar sus actividades y tomar decisiones de manejo en el ámbito agrícola, que coadyuvan al desarrollo de sus cultivos.

Además de estos conocimientos existen prácticas como las cabañuelas de carácter poscolombino, que les permite prever las condiciones climáticas a lo largo del año, y la quema de zacayauhtle o copal, que les ayuda a combatir los fenómenos meteorológicos no deseados. En el caso de las cabañuelas, se trata de una práctica para prever el clima muy socorrida entre los grupos campesinos, tanto del país como del mundo, aunque con diferentes variantes (Fuentes-Pereira, 1997; Fuentes-Blanc & Fuentes-Blanc, 2003; López-de los Mozos, 2012). En tanto, la segunda práctica mencionada está mediada por los simbolismos de estos elementos y su asociación con los fenómenos meteorológicos.

De los tipos de conocimiento que Toledo (2002) propone, en la comunidad se encontraron conocimientos astronómicos, atmosféricos, sobre la hidrosfera, biológicos y geográficos, relacionados con la previsión del temporal. En el caso de los conocimientos atmosféricos, la clasificación sobre los tipos de lluvias y vientos, se realiza en función de su intensidad, los fenómenos meteorológicos que la acompañan y la dirección de la que provienen. Los tipos de nubes, en tanto, se clasifican con base en su forma y su color. Los grupos de animales que funcionan como indicadores de la lluvia o de la presencia de agua son los insectos, los anfibios y las aves, de manera específica son los patrones migratorios y el comportamiento biológico de estos, los que permiten predecir las condiciones meteorológicas.

De los conocimientos antes mencionados, Villela (2008) ha reportado para comunidades de la región, como Zitlala, Petlacala y Atzacaloya, conocimientos atmosféricos relacionados con la forma de las nubes, la dirección de los vientos y relámpagos, que les permiten prever el temporal. De manera particular para la comunidad de Acatlán, Matías (1982) en Villela (2008),

documentó dos indicadores biológicos del temporal: las hormigas que aquí referimos y la presencia de unas golondrinas llamadas *tlapayeutome*, cuya traducción propuesta por el autor, es ‘aves de lluvia’.

La gran importancia de estos conocimientos reside en la capacidad que les otorgan a los campesinos para enfrentarse a los fenómenos climatológicos, ante la gran incertidumbre que existe sobre ellos. Estos son clave para la resiliencia²⁰ agrícola, pues su carácter dinámico y adaptivo, los hace cobrar vital importancia en el contexto actual de cambio climático, expresado a nivel local en la transformación del régimen de lluvias y la recurrencia de fenómenos extremos.

Cambio en el régimen de lluvias

Los cambios en el clima percibidos por los habitantes de Acatlán, como la presencia cada vez más recurrente de eventos atípicos, y la modificación del régimen pluvial, han transformado sus actividades productivas y las estrategias de manejo utilizadas para apropiarse del entorno.

La forma en la que se ha modificado el régimen de lluvias, es mediante la disminución en el temporal y la ampliación de la temporada de secas. De acuerdo con los entrevistados, la temporada de lluvias abarcaba desde principios de junio hasta finales de octubre de manera regular; y actualmente abarca del mes de junio a septiembre, aunque en este último la pluviosidad es menor, por lo que para algunos campesinos las lluvias regulares acaban en el mes de agosto.

La temporada de secas, en tanto, se ha extendido, desde el mes de septiembre hasta el mes de mayo, y las temperaturas a decir don Leonor parecen haber aumentado: “Ahorita cómo va a sembrar; está seco, nunca llueve, de que se va el agua en septiembre no la ves hasta en mayo, si acaso hay unos calorones y cómo. Por eso ya no se puede, ese es el cambio que se ha venido ocasionando principal”.

Lo anterior ha traído como consecuencia la modificación de ciertas prácticas agrícolas de manejo. Una de éstas es la elaboración de canales de desagüe, que se construían alrededor de las parcelas para dejar que el agua corriera y, por lo tanto, evitar que las parcelas se inundaran en la época de lluvias. A estas obras hidráulicas se les ha dejado de dar mantenimiento debido a que se

²⁰ La resiliencia es la capacidad de amortiguación o la capacidad de un sistema para absorber perturbaciones, o la magnitud de perturbación que puede ser absorbida antes de que un sistema cambie su estructura cambiando las variables y los procesos que controlan el comportamiento (Holling et al., 1995).

percibe que las lluvias han disminuido y por ello son ahora innecesarias; muchas se encuentran tapadas por distintos materiales que se han sedimentado ahí.

Sin embargo, la presencia cada vez mayor de eventos atípicos como tormentas y la imposibilidad de predecirlos, ha generado que el desuso de canales de desagüe provoque la pérdida de cosechas por inundaciones.

La reducción de los meses del temporal también les ha impedido la obtención de cosechas de invierno, como la del garbanzo, el cual se siembra durante las últimas lluvias del temporal. Al respecto don Leonor, campesino de la comunidad menciona lo siguiente:

“Y de repente como en hace dos, tres años, las lluvias cayeron los últimos días de agosto, sí salió bonito el frijol, pero la tierra se secó rápido, le echas garbanzo ya no alcanzó a salir. Ya nunca llovió, ajá, los tiempos han cambiado mucho, hace cuarenta, cincuenta años que yo me acuerdo, eran tiempos de aguas todo junio, julio, agosto, septiembre hasta octubre seguía lloviendo”

Otra consecuencia ha sido la disminución en el nivel de algunos cuerpos de agua, como la laguna y los manantiales de *Komulian*. En el caso de la laguna, durante los años anteriores la disminución del nivel de agua trajo consigo la disminución en las poblaciones de algunos tipos de flora acuática, como la llamada *axochitl*. La acción ritual es una de las vías que ellos han puesto en acción para intervenir en la realidad, mediante las ceremonias realizadas durante el ciclo festivo, pero también en otros momentos cruciales. Durante los primeros días de nuestra estancia en la comunidad, nos fue posible observar que ante la disminución en el nivel de los manantiales de *Komulian*, la respuesta fue una convocatoria por parte del comisario municipal para rezar por su recuperación.

En septiembre del 2013, año en que se realizó parte del trabajo de campo de esta tesis, dos sistemas ciclónicos llamados Ingrid y Manuel, provocaron lluvias torrenciales en prácticamente todo el país, especialmente el sur, sureste, y la vertiente del Golfo de México (CONAGUA, 2013). Ambos alcanzaron la categoría uno de huracán, y sus efectos combinados provocaron pérdidas humanas y daños materiales. En el estado de Guerrero, una de las regiones más afectadas fue la de la Montaña, cientos de comunidades quedaron incomunicadas por las inclemencias climatológicas, pero además hubo pérdidas de vidas humanas y devastación en los campos de cultivo (Tlachinollan, 2013). Se trata de acuerdo con la CONAGUA (2013) de lluvias históricas, pues nunca antes, según sus registros, había llovido tanto en el país.

En Acatlán estos fenómenos meteorológicos no provocaron pérdidas humanas, pero el desbordamiento del río y el aumento en el nivel de la laguna, así como los intensos vientos, arrasaron con los campos de cultivo tanto de riego como de temporal. Se perdieron cultivos económicamente valiosos como las flores y hortalizas que se comercializan en el ámbito local, y productos de autoconsumo que son la base de la dieta familiar.

Al principio, las lluvias despertaron ánimos entre los campesinos, pues al no ser intensas durante los primeros días, auguraban que en este ciclo agrícola podrían cultivar garbanzo y cilantro. No obstante, las lluvias incrementaron en intensidad y se prolongaron, generaron tristeza y desasosiego entre los campesinos ante las pérdidas de sus cultivos, pues esto implicó no sólo la disminución de sus ingresos económicos, sino también de su principal fuente de alimentos para el consumo familiar. Sin embargo este evento generó también sorpresas entre los habitantes de la comunidad, pues nació un nuevo ojo de agua y se formó un afluente temporal que descendía de la cueva de *Oxtotitlan*.

Sobre el porqué de estos fenómenos “naturales” la explicación elaborada por los miembros de la comunidad adquiere un carácter multidimensional, pues existe tanto una razón de ser local sustentada en relatos sobre diluvios ocurridos hace mucho tiempo en la comunidad, como global obtenida a través de los medios de comunicación que informaban sobre lo que ocurría en las diferentes regiones del estado de Guerrero y el país.

El relato sobre el diluvio narrado por doña Silvia, cuenta cómo hace mucho tiempo llovió durante muchos días en la comunidad. La lluvia era intensa y no se detenía, el río se desbordó y los campos de cultivos quedaron bajo el agua, las cosechas y los animales se perdieron. Para que ésta cesara, el cura del pueblo convocó a misa, la gente rezó pidiendo por el fin de las lluvias, pero no se detuvieron. Entonces el cura huyó de la comunidad, el pueblo quedó bajo el agua, y las personas murieron. De acuerdo con la narradora, una persona que se aferró a un árbol durante la inundación fue la que vio todo y tiempo después contó la historia. La causa de tan grande desastre –apunta doña Silvia– fue el mal comportamiento de los hombres.

Ante las lluvias intensas que hubo durante esos días en la comunidad, el relato resurgió en la memoria de algunas personas, como una forma de explicar lo que ha ocurrido “Quizás nos hemos portado mal” –señala doña Silvia–.

De acuerdo con el IPCC (2013), el incremento actual en la incidencia de eventos atípicos como huracanes, es una de las consecuencias del cambio climático. Existe un consenso

generalizado, de que éste tiene un carácter eminentemente antropogénico. Por lo que existe una alta probabilidad de que las fuertes lluvias que hubo en el país y los desastres causados sean una consecuencia más del mismo, y por lo tanto tengan su causa última en el ser humano. Además de lo anterior, a escala nacional, los efectos destructores de los fenómenos climáticos ocurridos estuvieron directamente relacionados, en el caso de las ciudades a una mala planeación, y en muchas comunidades rurales a la falta de atención oportuna por parte de las entidades gubernamentales.

Estos fenómenos ocurridos no son eventos aislados, sino que forman parte de un complejo entramado de problemas ambientales. La explicación construida a nivel local sobre ello, apunta entonces a la verdadera causa de estos fenómenos: las actividades humanas. El mensaje central del relato que señala la responsabilidad humana detrás de lo que aconteció, forma parte de una compleja comprensión sobre el mundo, que parte de la idea de que la forma en la que actuamos en lo cotidiano tiene repercusiones sobre lo que nos rodea, y ello vuelve a tener consecuencias sobre nosotros mismos. Esta idea en principio sienta las bases de una ética ecológica, que debe ser fortalecida al interior de la comunidad, y de la que podemos aprender para hacer frente a los grandes problemas ambientales.

10 LA NARRATIVA TRADICIONAL Y SU PAPEL EN LA REGULACIÓN DE LA RELACIÓN SOCIEDAD-NATURALEZA

Los relatos orales tradicionales son historias que se transmiten de generación en generación por medio de la palabra hablada. Pertenecen al ámbito de la llamada literatura oral, que de acuerdo con Lienhard (1997) hace referencia a ciertas prácticas populares, comunicadas y difundidas, no a través de documentos escritos, sino por medio de la memoria colectiva.

Las culturas que los crean, reflejan en ellos la forma en la que conciben el mundo, y su lugar en él, siendo un medio de transmisión de la cosmovisión y de sus conocimientos sobre el mundo social y natural que les rodea. Por lo que en ocasiones contienen de forma implícita valores y normas de comportamiento que regulan las relaciones entre los miembros de una sociedad²¹, y la forma en la que una determinada cultura interactúa con su entorno²².

De acuerdo con Pedrosa (2002), el relato oral tradicional puede presentar forma de leyenda, cuento o mito. Lo que les distingue a uno de otro es la actitud ideológica y el grado de creencia del narrador y del oyente hacia ellos. De tal forma que si el relato se sitúa en un plano mágico-religioso, se trata de un mito; si está situado en un plano histórico-local, es una leyenda; y si se le considera una ficción atemporal y sin vinculaciones geográficas, un cuento.

Como parte de este trabajo se formó un corpus de relatos orales tradicionales²³ que giran en torno al agua; su origen en la comunidad y sus cuidadores, así como sobre elementos del paisaje relacionados con ella. Este apartado tiene como objetivo el análisis de algunos de estos relatos, con el fin de conocer la valoración sociocultural que las personas de Acatlán tienen de su entorno y sus elementos, e interpretar su posible papel regulador en la interacción entre sociedad y naturaleza.

²¹ Véase “Normatividad y valores implícitos en relatos orales tradicionales” sobre la transmisión de normas de comportamiento social y valores a través de relatos orales en Granados (2009).

²² Rozzi (2004) al analizar las narrativas Yaganes y Mapuches en Chile sobre las aves de los bosques templados, encontró importantes implicaciones éticas que son la base de su conservación.

²³ El corpus completo aparece en el Anexo 4.

10.1 El origen del agua en la comunidad

El siguiente relato habla sobre cómo comenzó a haber agua en la comunidad de Acatlán, pasando de una situación de escasez a una de abundancia. Su origen justifica el por qué comparten el agua con otras comunidades. Este relato fue contado por la señora Silvia Limas Arculano, comerciante de la comunidad.

Porque, según dice mi papá, antes nosotros no teníamos agua, o sea, teníamos poco, pero no nos alcanzaba para todos, y dice que aquí en Zitlala, ¿ve que cuando hay una bajadita así para llegar antes de Zitlala?, hay dos pozos, ahí, dice, nosotros íbamos con los burros, como antes pues no había este... no había camiones pues, entonces nada más, dice, íbamos con los burros, íbamos a traer agua, como a las doce a las once de la noche para que no nos vean, pues, dice, los de ahí están escondidos en los palos y cuando vas a sentir ya te dieron una piedra, dos piedras.

—¿Por qué andas trayendo el agua?

Y se enojan.

Por eso ahora, dice, por eso ellos se portaron muy mal, dice, con nosotros, nunca nos dejaron que vayamos a traer agua. Pues entonces, dice, contra ellos se pelearon de allá los, los este, los caballeritos y, este, contra ellos de aquí. De ahí entonces, pues ganaron, se pusieron de acuerdo: si iban a ganar allá, entonces el agua, los caballeritos todo lo iban a llevar para el Zitlala, y si ganaban los de Acatlán, se va a quedar esta agua [...]. Entonces los de aquí, dice, ganaron. Entonces, dice, el agua ya no lo dejaron llevar allí, se quedó aquí.

Por eso, dice, aquí hay un montón de agua y en Zitlala pues ya no hay.

Ahora ahí a veces lo vienen a traer allá por Tecorral, o a veces vienen aquí, o allá abajo y nunca les dicen nada. El agua hay para todos y el Dios, solamente el Dios, él que nos da el agua, este, y nunca podemos hacer la gente o las personas que venga a traer agua los vamos a regañar, porque el agua nos da el Dios para todos. Ahora si nosotros vamos a ser malos como los de Zitlala, pues nos puede quitar el agua, mmm, y cualquier rato se puede secar.

Los caballeritos sobre los que se abundará más adelante son una clase de nahuales encargados de cuidar el agua de la comunidad. En el relato la conducta de las personas de Zitlala es vista como reprobable, pues a pesar de que tenían mucha agua no la compartían. El castigo por su egoísmo es entonces la pérdida de sus cuerpos de agua.

Otra idea central en el texto, es que ahora que hay agua en Acatlán, si ésta no se comparte, si imitan la mala conducta de los de Zitlala, el agua también les será quitada y sus cuerpos de agua se secarán. Es probable de que la idea de que en Zitlala no hay agua, esté siendo reforzada por el conocimiento local de que las lluvias no pueden venir de este punto a la comunidad.

Es esta visión compartida entre la población sobre el origen del agua, y el reconocimiento de que ésta no les pertenece, sino que fue ganada por los caballeritos para la comunidad y que en un nivel superior Dios es quien decide si la da o la quita, lo que establece la acción de compartir como una norma social que debe ser cumplida. El cumplimiento de esta norma además genera – al menos en este aspecto– una buena relación con la comunidad vecina.

Pero la idea de que Dios es quien tiene el dominio del agua, podría tener otras implicaciones, pues si el agua le pertenece y él la da a los hombres como un regalo que puede quitar en función de su conducta, ellos contraen entonces el deber de hacer un buen uso de ella, así como rendirle culto y pedir por ella cuando escasea.

10.2 Los cuidadores del agua

Los cuidadores del agua son personajes que se encargan de regular su acceso. Así los caballeritos son los nahuales encargados de velar por el agua de los manantiales de la comunidad en relación con las comunidades vecinas. Los perros de agua son quienes cuidan y habitan en los manantiales, las sirenas vigilan los lugares en que hay mucha agua y son además las madres de los peces, y las ranas, y los sapos son los guardianes de los pozos. Estas entidades como podremos ver en los relatos resguardan no sólo al agua como algo aislado, sino al ecosistema del que forma parte y los demás elementos que lo componen.

Algunos de los personajes referidos en estos relatos tienen su origen en un tiempo mítico, pues de acuerdo con Báez (2004) los cuidadores del agua por lo general hacen referencia en otros dioses titulares que un evento liminar los transformó en lo que actualmente son, y los obligó a refugiarse en los cerros, ríos y, bosques y desde entonces son los celosos guardianes de estos lugares.

Los caballeritos

Los caballeritos o *atlajpikkej* en náhuatl son una clase de nahuales encargados de cuidar el agua de toda la comunidad. Pueden ser hombres o mujeres y se distinguen de los demás porque su “don” viene ligado a defectos congénitos. Otra característica de los caballeritos es que cuando salen a cuidar el agua en su cabeza llevan una especie de corona de lumbre que irradia luces parecidas a fuegos artificiales. Algunos más los describen como cometas o estrellas fugaces que se ven caer durante la noche sobre los cuerpos de agua.

Ellos entablan peleas por las noches con los nahuales o brujos²⁴ de otras comunidades que quieren acaparar el agua que hay en Acatlán y vigilan que los manantiales se encuentren limpios. El narrador de este relato es el mismo que en el caso anterior, debido a que el relato es muy extenso, sólo se reproducirán algunas partes del relato aquí.

Caballeritos [...] esos niños que vienen así pues, que vienen enfermitos, entonces, dice, cuándo vas a estar embarazada, si te duermes y te despiertas como a la una o a las dos ya no tienes nada, entonces tú no te debes de espantar, mejor duérmete porque ese bebé sale a cuidar el agua. Entonces, dice, dónde hay esa agua se pelean contra brujos contra los niños que nosotros llamamos aquí los caballeritos [...].

Entonces ahora de ahí ya son ellos niños, pues entonces, dice, aunque como sabe cómo van a trabajar ellos los mande Dios, entonces, dice, la mamá tiene que dormir aunque ya vio así, y ya cuando, dice, cuando ya se durmió, ya va a amanecer el niño, dice, llega y otra vez se mete dónde debe estar. Y entonces [...] pues ya se juntan unos cinco, diez donde debe de cuidar esa agua, entonces ya como niños unos chiquitos, unos de así y así, entonces, dice, como no saben cómo ya vieron donde fueron a cuidar el agua entonces a su mamá ya le platica:

–Sabes que mira mamá yo fui aquí, fui a ver esta agua y fui a ver mis compañeros. Ahí platicamos, ahí está el agua, ira mamá hay un montón de agua.

Y entonces la mamá ya mete la cabeza: “entonces mi hijo de por sí va a sale a cuidar el agua”.

Y entonces cuando, dice, él que está pues adentro del vientre de su mamá, entonces se duerme y ya amanece otra vez ahí está.

Y una señora dice le pasó, mejor gritó, porqué mi bebé dice:

–¿Dónde está?

Y se espantó pues dice que ya lo perdió.

Entonces pues cuando le dijeron:

–No te debes de espantar, simplemente que tú guarda silencio porque tu bebé viene enfermito.

Entonces, ¿qué le pasó?, como que le dio pena el niño, pues entonces para amanecer ya no se movió, ya no se movió el bebé, pues entonces, dice, cuando ya lo llevaron Chilapa, pues ya lo operaron para sacarlo. El niño estaba quemadísimo, porque dice son caballeritos, son como si fuera... cuando ya, dice, ya son niños y ya se durmieron es como si fuera digamos, dice, umm... cuando sale, a la hora de salir, sale como si fuera una corona van... pero bien, o sea, que se prende ese, como, dice, como si fuera pura lumbre. Entonces, dice, ese niño se quemó todo, por eso, dice, ahí, dice, de por sí nunca deben de hablar. Saben, se van a dar cuenta de cómo viene tu bebé. Ora si tú gritas como si fuera, este, le da pena al bebé y se muere, se muere de pena.

Y entonces, dice, esos son brujos, así les hacen, entonces de aquí cuando una mamá se da cuenta que le dice sus hijos, no su hijo pues que le dice:

–Oye ¿Sabes qué mamá? Fuimos a limpiar el agua, fuimos a ver aquí, yo fui a ver aquí y yo en noches todas partes voy.

²⁴ El termino del *nahualli* y brujo a pesar de tener orígenes completamente diferentes, pues uno proviene de la tradición europea y el otro de la tradición mesoamericana, convergieron en la misma imagen durante el proceso colonial (Martínez, 2007). Los nahuales son hombres que pueden transformarse en otro ser, entre ellos están los que tienen la propiedad de convertirse en fuegos, su labor puede ser para la comunidad tanto benéfica como maléfica (López-Austin, 1967). Por ello cuando en el relato se habla de brujos, muy probablemente se hace referencia a nahuales que usan sus poderes en perjuicio de sus semejantes.

Entonces la mamá se da cuenta que su hijo pues de por sí [...] está enfermito pues. Entonces, pero la mamá pregunta:

–¿Por qué?

–Pues es que así el Dios ya lo mandó, debemos, dice, porque muchos los manda así; hay muchachas, hay muchachos.

Y entonces, dice, ya ahí, dice, pues entonces los papás aquí piensan:

–No pues mira el lago está sucio.

Le platica[n] sus hijos:

–Papá ira yo fui aquí, yo fui aquí.

Entonces entre ellos, aquí viene alguien de la comisaria le dice:

–El agua, nuestra agua ya se ensucia, hay que [a]nunciar y vamos a ir a ver, tenemos que cuidar porque el agua es para todos.

Y entonces ahí, dice, hay dos árboles bien grandototes, mero ahí está naciendo [...] entonces, dice, cuando va la gente que saca un montón de ropa, todo bien sucio. ¿Por qué?, porque los brujos quiere que se enferme, quiere que se mueran ¿Por qué?, porque están tomando agua sucia y entonces como los caballeritos no dejan, entonces ellos los avisan para hay que limpiar el agua.

Y entonces cuando una persona dice que se muere, ellos dicen que se ríen, ¿Por qué?, porque se está muriendo, porque el agua [...] pues está sucia. Pero ellos contra brujos y contra caballeritos son como te diré... son contras, se pelea entre ellos en las noches, cuando ganan los brujos muere uno el caballerito, y cuando ganan, este, ganan los caballeritos entonces como que los empuja los brujos.

Y entonces ahora debemos estar siempre lo cuide y donde sea, por a eso aquí nosotros el agua siempre hay y donde quiera, ve aquí hay, allá abajo hay tres pozos, ¿se dan cuenta?, la otra calle en seguida también hay dos pozos, en Tecorral hay tres pozos, son mucha agua que hay y no nos falta nada.

Las características de los caballeritos contenidas en el relato guardan semejanza con las que son descritas para algunas clases de magos en el mundo náhuatl prehispánico. López-Austin (1967) menciona que existieron por lo menos cuarenta clases de magos, que divide de acuerdo con el tipo de actividad en: *nahualli* que eran personas con el poder de transformarse en otro ser o incluso adquirir los poderes de alguna divinidad; *tlacatecolotl*, una clase de nahual que utilizaba sus poderes en perjuicio de sus semejantes; “dominadores de los meteoros” que poseían procedimientos para controlar los fenómenos meteorológicos, evitando daños en los campos de cultivo; *tlacihque*, adivinos cuyo poder consistía en el conocimiento de los distante, de lo oculto y de lo futuro; *titici* o curandero, que haciendo uso de procedimientos mágicos o medicinales ayudaban a recuperar la salud de la gente enferma; y por último los magos no profesionales, que utilizaban la magia de manera eventual.

Así, entre las características que comparten los caballeritos y estas clases de magos descritas brevemente, son: con los *nahualli* el poder de transformarse en otro ser (en este caso el fuego o cometas); con los *tlacatecolotl* el ejercer sus poderes antes del nacimiento y, su

capacidad de aparecer y desaparecer del seno materno; y con los curanderos que su poder sobrenatural va ligado a algún defecto físico adquirido antes del nacimiento, y su función benigna en beneficio de los demás.

Por otro lado y como se puede apreciar a partir del relato, en la comunidad la creencia en los caballeritos y su papel de cuidadores del agua, delimita también la forma en la que la gente interviene y las acciones que emprenden para cuidarla. Así, si el papel de los caballeritos es proteger los manantiales de la comunidad en un plano mágico mediante combates nocturnos, y advertir de peligros. Las personas también tienen un papel que cumplir en su cuidado, que es el de la limpieza de sus cuerpos de agua.

Los actos de los caballeritos en la conservación de los manantiales, no tendrían sentido sin la acción de la comunidad, ya que al final lo que hacen ellos es representar sus intereses. Por lo tanto debe existir un reconocimiento social de que el agua es importante. Y es su acción conjunta lo que permite el equilibrio. Además en el relato existe el reconocimiento de que ésta es un bien social por lo tanto no hay condicionantes que excluyan a alguna persona de su uso, es un bien gratuito, y si el agua es para todos entonces todos deben de participar en su cuidado. Así, aunque no existen normas explícitas al respecto en la comunidad, existe una autorregulación en su uso por medio de estos relatos.

El pozo que se secó por matar a un sapo

Animales como los sapos son considerados también como cuidadores del agua. Su comportamiento hace que las personas de la comunidad los asocien a menudo con la presencia de agua o la llegada de las lluvias. Este breve relato fue narrado por el profesor Vicente Seis, miembro de la comunidad.

Con los sapos me comentaba un señor que vive de aquel lado, a ver si lo podemos localizar que nos platique, también tiene varias leyendas él, él nos dijo que en alguna ocasión en la parte de abajo donde están los terrenos de cultivo de riego, dice que estaba, que adentro estaba un sapo, lo que hizo él es sacar ese sapo, dice que lo mató, pero que no tardó mucho tiempo el agua se secó, sí. Entonces, dice, que para él, dice, que ya para estos días si en un pozo encuentras un animal, pues ahí que este no, porque son los que viven ahí, cuidan el agua son parte ahí del agua y no tenemos porque matarlos, dice, porque ya tuve una experiencia y ya no quisiera tener la misma, sí.

En los mitos mesoamericanos el castigo por la desobediencia que los dioses padre dieron a los dioses hijos, fue el ingresar a los ciclos de la vida y la muerte, a la doble morada de la superficie terrestre y el inframundo, cubriéndose de materia corruptible y perecedera para convertirse en sus propias criaturas (Báez, 2004; Estrada-Ochoa, 2010). El destino de algunos dioses entonces fue el de vivir bajo la forma de una planta o animal, de una roca o un astro, haciendo de ellos un dios recluso (Báez, 2004; Estrada-Ochoa, 2010).

En el relato, podemos apreciar que los sapos son considerados algo más que animales, adquiriendo quizás características divinas, pues permiten que los hombres tengan acceso al agua, que es considerada como hemos visto un bien divino. Ellos cumplen con el papel de dueños del agua o cuidadores del agua, pues viven en ella, la cuidan y protegen a sus criaturas, trayendo de acuerdo con el comportamiento humano; fortuna o desgracia, bendición o castigo.

Por ello cuando el sapo muere, el agua del pozo también desaparece, regresando al lugar donde ambos tienen su origen. De cierta forma el relato establece una norma de conducta vital para las personas, que es el respeto, el cumplimiento de esta norma permite mantener el equilibrio en la relación entre humanos y naturaleza. Se debe respetar la vida (en este caso del sapo) porque de lo contrario aquello que también le permite vivir a los seres humanos (el agua), y que es controlado por ellos, les será quitado. Este principio ético coadyuva además del cuidado del agua a la conservación de esta clase de anuros.

La persona a la que le ocurren estos hechos es la encargada de transmitir el castigo al que está expuesto la gente si no respeta estas normas y valores, por lo que al contar la historia esta forma de ver el mundo también es transmitida.

Sirenas

Atlchikueye, es el nombre que en Acatlán se utiliza para referirse a las sirenas, aunque la palabra *chikueye* por sí misma puede utilizarse para mencionarlas. De acuerdo con don Vicente su nombre deriva de las palabras *Atl*, ‘agua’; y *chikueye*, ‘ocho’. Ellas son concebidas como entidades femeninas que habitan y cuidan los grandes cuerpos de agua de la comunidad; la laguna, el río y el manantial de *Atskuintsintlan*. Aunque pocas las han visto, la imagen de las *Atlchikueye* corresponde a la asentada en el imaginario popular; son mujeres hermosas, mitad humanas, mitad peces, mientras que en su parte superior tienen cuerpo de mujer en la parte inferior tienen en vez de piernas, cola de pez.

Durante el trabajo de campo se recopilaron dos relatos sobre sirenas, contados por don Delfino. El primer relato es una traducción libre del náhuatl al español hecha por el profesor bilingüe Vicente Seis, mientras que el segundo fue narrado por la misma persona, pero en español. En este apartado haré referencia a fragmentos de ambos textos.

Primer relato

Las partes donde hay muchísima agua, sí esta ella, sí aparece ella, y no es tanto de que nosotros la podamos ver, sino que hay una sensación de sentimiento de que está presente aunque no la puedas ver por uno mismo, aunque no lo puedas constatar. Se ve más en la laguna y en el río.

[A don Delfino] una vez le tocó estar acarreado algunas cosas del terreno de la laguna para acá para su casa, se dio varias vueltas y en ese trayecto empezó a escuchar las voces de muchachas que estaban jugando, que estaban platicando en el agua, se estaban bañando, se escuchaba que el agua se movía, tenía un ruidito especial, pero no se veía donde estaban. Solamente en los tiempos cuando hay muchísima agua se escuchan la alegría de las muchachas que se están bañando, están platicando.

Aquella vez cuando escuchó la alegría de las muchachas, aunque las quiso ver, no se ve, no se ve nada, mejor no les hizo caso, siguió caminando.

Segundo relato

De las sirenas, pus ahí viven, esos son sus hijos los pescados. Hay otro señor pues me platica que por ahí se bañan, como a las once, doce de la noche, te vas ahí solito, te van a hablar:

–Vengase para acá.

Las chamacas bien bonitas, pero no se salen están adentro del agua, de aquí para allá es un pescado ¿no?, que tal si se sale, luego te vas a asustar pues no tiene patas, [...].

Pues la gente pues grande que... antes pues no sembraban para allá, tenían mucho hierba, quién sabe cómo se le llama, le llamamos nosotros aquí en náhuatl tulin así como ‘caña’, y esa gente sí pues, sí dice que [...]:

–Órale vengase para acá.

Sí pues lo vas a ver bonito [...] pero de aquí para acá se ve, pero de aquí para abajo no se ve, pues también ahí. Pues en la lotería se ve pues, ¿verdad?, allá no se ve, namás que está bonita la chamaca [...], pero que tal si llega así nomás [...] porque pues se ve bonita la chamaca [...] pues adentro del agua como que no verdad.

Las sirenas establecen en un primer plano una relación simbólica entre el agua y la mujer. Esta relación ha estado presente desde la época prehispánica en el pensamiento mesoamericano, bajo la forma de diferentes figuras, una de las cuales fue la de *Cipactli* concebida en una de sus formas como un pez monstruoso²⁵ que nadaba sobre el “agua primordial” (López-Austin, 2001).

De acuerdo con López-Austin (2001), en algunos mitos nahuas del Altiplano Central de México se narra como el cosmos se formó a partir de la *Cipactli*. La *Cipactli* vivía como bestia

²⁵ También puede aparecer representada como un anfibio, una serpiente o un cocodrilo.

salvaje, armada en sus coyunturas por ojos y fauces con las que mordía todo lo que se le aproximaba (López-Austin, 2001). Dos dioses transformados en serpientes, la constriñeron y dividieron en dos partes, los dioses se juntaron para levantar el cielo y cuatro de ellos se quedaron sosteniéndolo para evitar que se volviera a juntar (López-Austin, 2001). De su parte superior nació el cielo, como un elemento masculino, y de la inferior nació la tierra con un carácter materno (López-Austin, 2001). La Cipactli y la sirena quedan asociadas en estos aspectos; ambas son peces con carácter femenino y tienen un carácter materno.

Otra de las entidades en las que el binomio mujer-agua se presentaba era la diosa de la sal y el agua salada llamada *Huixtocihuatl*, que de acuerdo con la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, era hermana mayor de los dioses Tlaloques quienes la persiguieron y desterraron a las aguas saladas, donde inventó la sal. Por esta razón era honrada por los comerciantes de sal. Además, de acuerdo con esta misma obra, Huixtocihuatl era considerada junto con Chalchiuhtlicue la diosa del agua, y Chicomecóatl la diosa de los mantenimientos, como una de las diosas que mantenían a la gente popular permitiéndoles vivir y multiplicarse. A esta diosa le hacían fiestas durante el séptimo mes llamado *Tecuilhuitontli*.

En tanto Chalchiuhtlicue llamada también Chalchicueye, era la diosa de las aguas superficiales, hermana de Tláloc. La traducción literal de su nombre es “ocho turquesas” (Celestino, 2002), que también fue traducido por los cronistas como “señora de la saya de piedras preciosas”. A esta diosa, de acuerdo con *Historia general de las cosas de la Nueva España*, se le hacía fiesta en el sexto mes llamado Etzalcualiztli, junto con los demás dioses de la lluvia. De acuerdo con el *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de la Nueva España*, a Chalchicueye se le invocaba cuando se iba a pescar con anzuelo, durante el parto y el nacimiento, y en la curación de distintas clases de enfermedades. Pero a Chalchicueye, de acuerdo con esta misma obra, también se le atribuyeron todos los peligros del agua, como el poder de ahogar a las personas y hacer tempestades y torbellinos.

Resulta de sumo interés el hecho que el nombre en la comunidad para referirse a la sirena: *Atlchikueye*, guarde similitud con el nombre de la diosa del agua. Celestino (2002) en su

investigación sobre la figura de la *Siuateyuga*²⁶ menciona que a la anciana del agua se le considera en Acatlán como “la mujer bonita de cabellos largos” y es conocida precisamente por el nombre de Alchikueye, él menciona que este personaje puede estar relacionado con la sexta deidad de la noche Chalchicueye.

Por lo que es probable que la figura de la sirena en Acatlán sea una representación de la antigua diosa del agua, pues cuida los cuerpos de agua en los que habita, se le vincula con el agua superficial, y es considerada madre de las criaturas que viven ahí, generando temor y respeto alrededor de estos sitios y de su figura.

Además las sirenas están relacionadas no sólo con los cuerpos de agua grandes, sino también, de acuerdo con el primer relato, con “los tiempos de muchísima agua” es decir con la época de lluvias. De tal forma que durante la petición de lluvias en la comunidad, estas entidades también reciben ofrendas (Hémond & Goloubinoff, 2008). Ella es entonces no sólo una cuidadora del agua sino también la dadora de ella.

Los perros de agua

Los perros de agua, llamados también en la comunidad *achichinzintlin* o *achichimeh*, son personajes que poseen forma parecida a la de un castor o perro, y son quienes viven y cuidan el manantial de *Atskuintsintlan*, que de acuerdo con el profesor Vicente lleva este nombre por ellos, ya que *atl* significa ‘agua’; *tskuintlin*, ‘perro’; y *tlan*, ‘lugar’, es decir “lugar de perros de agua”. Este personaje fue referido por don Delfino en un brevísimo relato, el narrador es el mismo que en el anterior: “Como a las dos de la noche dicen ladran los perrillos *tlacuacua* yo nunca he ido pa’ allá nomás me platican, sí me platican que sí, pss a lo mejor sí a lo mejor no [...] unos perritos andan adentro del agua, unos perritos dicen *achichinzintlin*, *achichimeh*, pero están adentro del agua”.

Por sus características los perros de agua de Acatlán recuerdan a los *ahuizotl*, entidades del mundo náhuatl prehispánico que Sahagún en *La Historia general de las cosas de la Nueva España* refiere como un animal nunca oído, que habita en los manantiales, tiene el tamaño de un perro, el pelo muy pequeño, orejas puntiagudas, cola larga, y una mano de persona en el cabo de

²⁶ La *Siuateyuga*, del náhuatl *siua* o *siuatl* que significa mujer, *te* que significa gente, y *yuga* que viene de *youak* que significa noche; literalmente “mujer de noche” son un personaje femenino que castiga con el miedo o lleva a la muerte al trasgresor de la noche.

la cola, con esta mano jala a las personas que se acercan a la orilla del lugar en el que habita, llevándolo a la parte profunda.

Esta última característica hace pensar que los perros de agua son los personajes que causan el hecho que se refiere en el siguiente relato, a pesar de que no se encuentra una alusión explícita a ellos. El relato fue contado por la misma persona y traducido por el profesor Vicente: “En los tiempos que [don Delfino] ha participado en la limpieza del manantial, se corta todo el carrizo... que hay un señor que dice que al pisar dentro del agua, el este... el pie se fue porque abajo donde tocó que algo pisó, comenzaron a jalarle su pie, comenzaron a jalarle. Yo no me metí, sólo estábamos viendo, ahí en *Atskuintsintlan*”.

Este relato junto con el anterior expresan la visión que la gente tiene sobre el mundo que les rodea, mostrando a los cuerpos de agua como espacios con cualidades sobrenaturales de los que provienen dones divinos, pero que a su vez entrañan ciertos peligros por las entidades que viven ahí. En este sentido mantener una relación recíproca hacia estas entidades, es sumamente importante para conservar el equilibrio que el mundo requiere. Así, es probable que las ofrendas depositadas en estos lugares en distintas celebraciones del ciclo agrícola-ritual estén también dedicadas a las entidades que los habitan.

En conclusión, la narrativa documentada trata de manera fundamental sobre el origen del agua en la comunidad y los cuidadores del agua. En el primer grupo de relatos, se pone de relieve el origen y la potestad divina sobre el agua, se menosprecian los comportamientos egoístas que dan pie a que el agua desaparezca de la comunidad vecina, y se enaltece el hecho de compartir, a partir del reconocimiento de que el agua no les pertenece. Su origen divino manifiesta la necesidad de hacer un buen uso de ella y rendirle culto para que ésta permanezca en la comunidad.

En el segundo grupo de relatos se muestra a los cuidadores del agua como seres que regulan y vigilan el acceso al agua y los ecosistemas en los que ésta se encuentra. Estos personajes son considerados como seres que castigan o premian a las personas de acuerdo con su comportamiento. De tal forma que cuando los cuidadores del agua son elementos del entorno se establece sobre ellos una especie de protección mediada por las creencias que la comunidad mantiene alrededor de su figura. Así mismo, la integridad de los ecosistemas de los que forman parte los cuerpos de agua es mantenida a través de ellos al reforzar su cualidad sagrada.

En general, en el corpus de relatos recopilados, se reconoce al agua como un bien común de libre acceso, y se establece al respeto como un valor fundamental que debe mediar la relación entre los hombres y la naturaleza, para generar y mantener el equilibrio. Ellos revelan los valores y normas de conducta que la comunidad mantiene en relación con su entorno, y de manera específica con el agua, y regulan la forma en que la comunidad se relaciona con el mundo que le rodea, así como las interacciones sociales que acontecen al interior de la comunidad y entre comunidades.

SINTESIS Y CONCLUSIONES FINALES

11 EL AGUA COMO ELEMENTO ORDENADOR

El agua es el elemento maestro que marca y delimita muchos procesos que son de gran importancia en la vida de la comunidad; su presencia y ausencia establecen la estacionalidad básica, dividiendo al año en época de secas y de lluvias. La regeneración vegetal, la recarga de acuíferos, el nivel de los cuerpos de agua, la presencia de ciertas especies de animales y plantas, están marcadas por estas dos grandes estaciones.

El agua, en la cantidad y momentos necesarios, es un factor decisivo para el desarrollo de la agricultura, tanto en la de riego como en la de temporal, y por lo tanto juega un papel importantísimo en la satisfacción de las necesidades básicas de la población. Fuera de la práctica agrícola el agua es elemental en la vida cotidiana, pues la mayoría de las actividades domésticas requieren de ella.

Para asegurarse de que exista este equilibrio entre la parte seca y húmeda del año, la gente utiliza distintas vías. Por un lado ponen en juego sus conocimientos ecológicos, agrícolas, climáticos, hidrológicos, astronómicos y etológicos, para planear y organizar sus prácticas productivas. Pero también y ligado a ello, se realizan actividades rituales, en las que se comunica su visión de mundo, y que tienen como finalidad incidir en los procesos que ocurren en su entorno. Lo anterior tiene su expresión colectiva en las fiestas, que mantienen una profunda relación con los ciclos de las estaciones y la agricultura. De tal forma que las fiestas principales, las que revisten una mayor importancia en la comunidad, conforman un ciclo de petición de lluvias, y un ciclo de agradecimiento por las lluvias que hubo, las cosechas obtenidas y de cierre del temporal. Por lo que existe una congruencia entre la estacionalidad, las condiciones ambientales, las actividades agrícolas y las actividades rituales. Esta interrelación también se ve reflejada en expresiones culturales particulares al interior de las fiestas, como la danza de los tlacololeros y la de los *kojtlatlastin*, en la petición de lluvias. Por lo que, tanto prácticas productivas, como conocimientos y rituales, estructuran la relación que se establece con el entorno.

Lo anterior, muestra a la vez la persistencia a lo largo del tiempo de elementos clave de la cosmovisión mesoamericana ligado a las prácticas agrícolas. Sin embargo tanto actos rituales, prácticas productivas, como conocimientos, se encuentran en constante cambio y adaptación, a los nuevos procesos y condiciones sociales y del entorno.

Los cerros, los cuerpos de agua, el camposanto, la iglesia, las milpas, y los altares familiares son los lugares en los que se realizan estas fiestas, constituyendo el paisaje ritual de la comunidad. Se trata de sitios en los que el agua aparece como elemento común, un eje conductor que conecta e integra a los demás y hace visible sus relaciones materiales y simbólicas. Además en la narrativa recopilada estos sitios aparecen representados con cualidades sobrenaturales, como lugares donde habitan entidades sagradas y de donde provienen las cosas para el mantenimiento de los hombres. Esta narrativa funciona estructurando un sustrato simbólico, de valores y normativo que configura la acción social en estos sitios.

El agua se conforma entonces como un complejo simbólico en el que se sintetizan distintos elementos y cuyo simbolismo y papel varía según la estacionalidad (que está determinada a su vez por la presencia del agua). Por lo que a finales de la época seca el agua es un bien deseado para que las actividades agrícolas comiencen, mientras que en los últimos momentos de la estación lluviosa el agua es un elemento que debe irse pues puede arruinar las cosechas y por ende la obtención de alimentos. La importancia del agua, no sólo se da en términos de la agricultura, sino que es igual de relevante en el abastecimiento de agua para las actividades domésticas. Así, aunque en la comunidad la agricultura no es la actividad económica principal, su vínculo con el agua y con las fiestas dedicadas a ella, son de igual valor tanto para los campesinos como para los demás miembros de la comunidad.

Este doble simbolismo también está presente en otros elementos como las cruces y los cerros, asociados la mitad del año con la provisión de lluvias y la otra mitad con la llegada de los alimentos. Y en figuras como el jaguar que a finales de la época de secas conjuran la llegada de las lluvias mediante combates, y a finales de la época de lluvias se asocian con la cosecha.

Con base en lo anterior se puede decir que el agua como complejo simbólico, sí es un elemento integrador de la vida ritual y productiva de la comunidad.

11.1 La valoración sociocultural del agua

Por otro lado, en el ciclo agrícola-ritual, además de ponerse de manifiesto las intrincadas relaciones que el agua mantiene y su papel como el elemento ordenador, muestra los valores²⁷ que la comunidad ha construido en torno al agua, como un bien sagrado que posibilita la vida. Esta valoración sociocultural también se manifiesta en las historias que la gente cuenta sobre su entorno, en las que el agua es señalada como un don divino susceptible a ser quitado en función del comportamiento humano, lo cual ha generado una relación mediada por el respeto y la reciprocidad y una actitud cooperativa en las relaciones sociales en torno al agua, al reconocerla como un bien social que debe ser compartido y cuidado por todos. En ellos resalta además la conciencia de que las personas formamos parte de una comunidad más grande, que mantiene relaciones de interdependencia entre sus miembros. Así como la percepción de que nuestros actos tienen consecuencias de gran alcance.

Los valores en torno al agua, como vemos, son construidos en el seno de la comunidad y en interdependencia con sus necesidades, y en función de ellos se han moldeado las actitudes y comportamientos que presiden sus vidas. Esta forma de valorar al agua, que subyace detrás de la forma en la que la gente se relaciona con su entorno social y natural, y que no es exclusiva de la comunidad con la que se trabajó, sino que es común al pensamiento de muchas culturas en el país, es sumamente importante en la construcción de modos de vida social y ecológicamente viables. En el ámbito local, esta valoración sociocultural es la base de una ética ambiental que debe fortalecerse desde la misma comunidad para conservar un elemento tan importante para el desarrollo y reproducción de su cultura como es el agua.

Lo anterior no implica la ausencia de problemas ambientales en torno al agua, sino que por el contrario los miembros de la comunidad perciben problemas asociados a ella, como el cambio en los regímenes de lluvia y la contaminación de sus cuerpos de agua. El primero resultado de la interacción de la comunidad con los problemas contemporáneos globales, generados bajo una racionalidad distinta, y el segundo ocasionado por la relación desigual entre la comunidad y la ciudad de Chilapa, que al ser una ciudad en crecimiento ha comenzado a exportar sus desechos al río de la comunidad. En este sentido el tipo de respuestas locales que se

²⁷ Los valores de acuerdo con Sosa (1995) es aquello que consideramos valioso. Los criterios con los que cada sociedad define si algo es valioso o no, se construyen por medio del dialogo y la intercomunicación argumentativa, y en función de sus necesidades. Los valores que se le atribuyen a algo o a alguien modifican las actitudes y comportamientos hacia el objeto o ser en cuestión.

formulen para hacer frente a estas problemáticas, será determinante para garantizar la sustentabilidad en el manejo del agua.

Es importante también que desde el ámbito nacional, las políticas públicas de gestión del agua, tomen en cuenta el rol de la cultura y la visión local en torno a ella, así como las formas tradicionales de regular su acceso para la formulación de políticas públicas, y en la toma de decisiones, pues estas al no considerar la mayoría de las veces el contexto local, han generado a menudo dinámicas contrarias a su buen uso y en detrimento del recurso (Álvarez-Munárriz, 2007).

Es precisamente, a partir del reconocimiento de la cultura local, sus creencias y sus saberes que algunas organizaciones de la sociedad civil (OSC), como el Grupo de Estudios Ambientales (GEA), quienes llevan 20 años trabajando en la región Centro-Montaña de Guerrero, han implementado proyectos de manejo campesino sustentable de los ecosistemas. El agua al ser una de las preocupaciones centrales de la región, se ha convertido en el eje articulador de la acción de GEA en las comunidades. De manera particular, el proyecto “Agua Compartida para Todos”, que parte del entendimiento de la visión local del agua como un bien compartido, que GEA se ha enfocado en fortalecer las instituciones comunitarias, la toma de acuerdos y la formación de lazos de cooperación-acción intra e inter comunitarios (GEA, 2013). En su implementación se ha utilizado el enfoque de cuenca, como una forma de abordar integralmente los ciclos locales del agua y las relaciones que el flujo del agua en el territorio establece entre distintas comunidades (GEA, 2013).

En el ámbito nacional, a raíz del primer Congreso de Sustentabilidad del Agua en México, celebrado en diciembre del 2012, se consensó una Iniciativa Ciudadana de Ley General de Aguas, que “garantizaría el acceso equitativo y sustentable al agua a través de la plena participación ciudadana” (Agua para todos, s.f.). Esta iniciativa de ley ciudadana, responde al reconocimiento en la constitución mexicana en febrero del 2012, del derecho humano al agua y al saneamiento. Esta iniciativa propone superar “el régimen de toma de decisiones autocrático y excluyente, a uno que involucre a la ciudadanía, para pasar del modelo actual de extracción y desecho alto de energía, a un modelo energéticamente eficiente que promueva y facilite la gestión sustentable de los ciclos locales del agua” (Agua para todos, s.f.).

En la comunidad de Acatlán, para comprender y contribuir a la resolución de los problemas que los diferentes actores enfrentan en torno al agua, es necesario desde el ámbito académico un mayor trabajo de investigación respecto al estado del agua en la comunidad; sobre su disponibilidad, cantidad y calidad, aptitud para los diferentes usos que tiene y, una mayor comprensión sobre el manejo y la gestión del agua desde los distintos actores (internos y externos).

Estudiar a detalle los sistemas hidrológicos, nos puede permitir conocer con mayor exactitud el ciclo del agua en la comunidad, y las dinámicas de la misma dentro de la cuenca, y con ello comprender cuánta agua está disponible para ser utilizada. A su vez profundizar en el estudio de las prácticas de manejo y como éstas influyen en la circulación local del agua, las cantidades que son requeridas por cada sector de la población para la satisfacción de sus necesidades y la forma en la que son cubiertas, nos puede permitir comprender la sustentabilidad en el manejo del recurso dentro del sistema hidrológico y con ello proponer acciones que contribuyan a mejorarlo o fortalecerlo.

Por el carácter general de esta tesis, algunos de estos temas no fueron abordados o faltó profundidad en ellos, por lo que se proponen nuevos estudios en los temas anteriormente mencionados, mediante un proceso de investigación participativo, que permita la generación de conocimiento y el desarrollo de estrategias de intervención de manera conjunta con la comunidad. Un punto importante, será trabajar en la creación de consensos entre los diferentes actores que intervienen en la problemática local del agua. Por otro lado, es posible decir que de manera general, los objetivos propuestos al principio del proceso de investigación se cumplieron. Ninguno de ellos es un tema acabado sino que hace falta en algunos casos niveles más profundos de análisis, y en otros generar mayor información al respecto.

Reflexiones en torno a la etnoecología

Regresando a nuestro referente conceptual principal: la etnoecología, es posible ver que hacer estudios etnoecológicos a partir de elementos que tienen una importancia central en la vida de un pueblo, nos puede ayudar a entender de manera coherente y articulada las diferentes esferas que los componen (*kosmos-corpor-praxis*). Así mismo, una forma de no disgregar las relaciones existentes entre éstas, es utilizar conceptos integradores como el del ciclo agrícola-ritual que evidencian la relación entre las prácticas productivas, la cosmovisión y el corpus de conocimientos religiosos y científicos que se ponen en juego tanto para la reproducción de la ritualidad como para la realización de las prácticas productivas. Esto es sumamente importante pues de acuerdo con Toledo & Alarcón-Chaires (2012), a pesar de que la etnoecología parte de un enfoque holista, muchos de los estudios desarrollados hasta la fecha tienden a disgregar las diferentes esferas de análisis, y por lo tanto adolecen en el entendimiento de las relaciones que se establecen entre ellas.

En este sentido, otro aspecto que surgió en la tesis, es el relacionado con el complejo *kosmos-corpor-praxis*, definido como un sistema de representaciones simbólicas, el sistema de conocimientos y las prácticas productivas. En este aspecto es posible decir que el *corpus* indígena sobre la naturaleza no es sólo conocimiento objetivo sobre sus elementos y procesos, sino también un conocimiento religioso, por ejemplo sobre cómo se debe llevar a cabo cierto ritual. O bien que los actos rituales pueden contener también conocimientos sobre el entorno. De igual forma, la *praxis* sobre la naturaleza, no está conformada únicamente por las prácticas productivas sino que también existe una *praxis* religiosa en la apropiación simbólica de la misma. Por lo que entonces el estudio del *kosmos* desde el planteamiento etnoecológico implicaría comprender tanto prácticas como conocimientos. Y que para acercarnos al *corpus* que una determinada cultura tiene sobre su entorno, podemos partir tanto del estudio de sus sistemas clasificatorios como de sus actos rituales.

La etnoecología nos permitió acercarnos al entendimiento de la relación sociedad-naturaleza, y a visualizar otras disciplinas (ecología, antropología y literatura en nuestro caso) de las que teníamos que echar a mano tanto en el planteamiento teórico como en el metodológico para acercarnos a la comprensión de nuestro objeto de estudio. Por lo que recuperando el planteamiento etnoecológico original (Toledo, 1992), sobre el carácter inter y transdisciplinario

de la etnoecología, es necesario nutrir a la etnoecología con otros referentes conceptuales que fortalezcan el estudio de las partes y faciliten la integración.

A N E X O S

ANEXO 1. FORMATO DE FICHA DE ENTREVISTA

Datos de la entrevista

Fecha:

Hora:

Duración:

Personas presentes:

Lugar (espacio concreto) en el que se llevó a cabo:

Medio de grabación:

Datos del narrador

Nombre:

Apellidos:

Sexo:

Ocupación / oficio:

Año de nacimiento:

Lugar de nacimiento:

Lengua materna:

Otras lenguas:

Escolaridad:

¿Sabe leer y escribir? (especificar):

Estado civil:

Notas:

ANEXO 2. EJEMPLO DE FICHA DE COLECTA

Fecha: _____

No. de colecta: _____

Localidad: _____

Municipio: _____

Paraje: _____

Nombre Nahuatl: _____

Nombre común: _____

Tipo de vegetación / sistema productivo: _____

Color de la flor / fruto: _____

Usos: _____

Informante(s): _____

Colector: _____

ANEXO 3. PLANTAS UTILIZADAS EN LAS FIESTAS (XILOCRUZ Y TODOS SANTOS).

Nº 01



Fecha: 12/09/13

No. de colecta: 01

Localidad: Acatlán

Municipio: Chilapa

Paraje: plaza de la comunidad

Nombre científico: *Tagetes lucida*

Nombre Nahuatl: *Zacayauhtle*

Nombre común: Pericón

Tipo de vegetación / sistema productivo: monte

Color de la flor / fruto: amarilla

Usos: Ornamental, ceremonial, espanta vientos y huracanes.

Informante(s): Señora en el mercado.

Colector: Jahzeel Aguilera



Fecha: 13/09/13

No. de colecta: 02

Localidad: Acatlán

Municipio: Chilapa

Paraje: plaza de la comunidad

Nombre científico: *Aster spp.*

Nombre común: Aster

Tipo de vegetación / sistema productivo: parcelas de riego

Color de la flor / fruto: morada

Usos: ornamental

Informante(s): señora en el mercado

Colector: Jahzeel Aguilera



Fecha: 13/09/13

No. de colecta: 03

Localidad: Acatlán

Municipio: Chilapa

Paraje: plaza de la comunidad

Nombre Nahuatl: *Zacatecuantzin*

Tipo de vegetación / sistema productivo: parcelas de riego

Color de la flor / fruto: amarilla

Usos: ornamental

Informante(s): Señora en el mercado

Colector: Jahzeel Aguilera



Fecha: 13/09/13

No. de colecta: 04

Localidad: Acatlán

Municipio: Chilapa

Paraje: plaza de la comunidad

Nombre científico: *Antirrhinum majus*

Nombre común: Perrito

Tipo de vegetación / sistema productivo: parcelas de riego

Color de la flor / fruto: morado, morado-blanco, amarillo-rosa.

Usos: ornamental

Informante(s): señora en el mercado

Colector: Jahzeel Aguilera



Fecha: 13/09/13

No. de colecta: 05

Localidad: Acatlán

Municipio: Chilapa

Paraje: plaza de la comunidad

Nombre científico: *Salvia leucantha*

Nombre común: Borreguita

Tipo de vegetación / sistema productivo: parcelas de riego

Color de la flor / fruto: lila

Usos: ornamental

Informante(s): señora en el mercado

Colector: Jahzeel Aguilera



Fecha: 13/09/13

No. de colecta: 06

Localidad: Acatlán

Municipio: Chilapa

Paraje: plaza de la comunidad

Nombre científico: *Cosmos bipinnatus*

Nombre común: Giganta

Tipo de vegetación / sistema productivo: linderos, sistemas perturbados.

Color de la flor / fruto: rosa

Usos: ornamental

Informante(s): señora en el mercado

Colector: Jahzeel Aguilera



Fecha: 13/09/13

No. de colecta: 07

Localidad: Acatlán

Municipio: Chilapa

Paraje: plaza de la comunidad

Nombre científico: sin información

Nombre común: sin información

Tipo de vegetación / sistema productivo: parcelas de riego

Color de la flor / fruto: blanca

Usos: ornamental

Informante(s): señora en el mercado

Colector: Jahzeel Aguilera

N° 09

N° 9
Nombre científico: *Dactyloctenium aegyptium*
Nombre común: Sotolin



Fecha: 13/09/13

No. de colecta: 09

Localidad: Acatlán

Municipio: Chilapa

Paraje: Colozapa

Nombre científico: *Dasyilirion serratifolia*

Nombre Nahuatl: *Sotolin*

Nombre común: Sotolin

Tipo de vegetación / sistema productivo: monte

Color de la flor / fruto:

Usos: ornamental

Informante(s):

Colector: Jahzeel Aguilera

Non-identified *Tagetes* sp.
Lombardia, Italy
September 19, 1994



Fecha: 13/09/13

No. de colecta: 11

Localidad: Acatlán

Municipio: Chilapa

Paraje: Colozapa

Nombre científico: *Tagetes erecta*

Nombre Nahuatl: *Cempaxochitl* o *Cempoalxochitl*

Nombre común: Cempasúchil

Tipo de vegetación / sistema productivo: parcelas de riego y de temporal

Color de la flor / fruto: amarilla, naranja.

Usos: ceremonial y ornamental

Informante(s): Vicente Seis

Colector: Jahzeel Aguilera

1892
Flore de Mexico: Cactus americana
Nombre: Camillo Teodoro



Fecha: 31/11/13

No. de colecta: 12

Localidad: Acatlán

Municipio: Chilapa

Paraje: plaza de la comunidad

Nombre común: Terciopelo

Nombre científico: *Celosia argentea*

Tipo de vegetación / sistema productivo: Parcelas de riego

Color de la flor / fruto: fiusha-morada

Usos: ceremonial y ornamental

Informante(s):

Colector: Jahzeel Aguilera

Nombre científico: *Tithonia tubiformis*
Nombre común: Ajkajtle
Nombre náhuatl: *ujkajtle*



Fecha: 1/11/13

No. de colecta: 13

Localidad: Acatlán

Municipio: Chilapa

Paraje: cerca de la laguna

Nombre científico: *Tithonia tubaeiformis*

Nombre Nahuatl: *ajkajtle* o *totoajkajtle*

Tipo de vegetación / sistema productivo: sistemas perturbados, linderos, orillas de las parcelas y carreteras.

Color de la flor / fruto: amarilla

Usos: ceremonial y ornamental

Informante(s): Vicente Seis

Colector: Jahzeel Aguilera

No 17
Nombre de fleurs
Nombre de fruits



Fecha: 1/11/13

No. de colecta: 17

Localidad: Acatlán

Municipio: Chilapa

Paraje: plaza de la comunidad

Nombre científico: *Matthiola incana*

Nombre común: Alhelí

Tipo de vegetación / sistema productivo: parcelas de riego

Color de la flor / fruto: blanca

Usos: ornamental

Informante(s): vendedoras de flores

Colector: Jahzeel Aguilera



Fecha: 1/11/13

No. de colecta: 18

Localidad: Acatlán

Municipio: Chilapa

Paraje: plaza de la comunidad

Nombre científico: *Chrysanthemum spp.*

Nombre común: Polar

Tipo de vegetación / sistema productivo: parcelas de riego

Color de la flor / fruto: blanca

Usos: ornamental

Informante(s): vendedoras de flores

Colector: Jahzeel Aguilera



Fecha: 1/11/13

No. de colecta: 19

Localidad: Acatlán

Municipio: Chilapa

Paraje: plaza de la comunidad

Nombre científico: *Leucanthemum vulgare*

Nombre común: Margarita

Tipo de vegetación / sistema productivo: parcelas de riego

Color de la flor / fruto: blanca

Usos: ornamental

Informante(s): vendedoras de flores

Colector: Jahzeel Aguilera



Fecha: 1/11/13

No. de colecta: 20

Localidad: Acatlán

Municipio: Chilapa

Paraje: plaza de la comunidad

Nombre científico: sin información.

Nombre común: Argentina

Tipo de vegetación / sistema productivo: parcelas de riego

Color de la flor / fruto: blanca

Usos: ornamental

Informante(s): vendedoras de flores

Colector: Jahzeel Aguilera



Fecha: 1/11/13

No. de colecta: 21

Localidad: Acatlán

Municipio: Chilapa

Paraje: plaza de la comunidad

Nombre científico: sin información.

Nombre común: Argentina

Tipo de vegetación / sistema productivo: parcelas de riego

Color de la flor / fruto: amarilla

Usos: ornamental

Informante(s): vendedoras de flores

Colector: Jahzeel Aguilera



N° 22

Fecha: 2/11/13

No. de colecta: 22

Localidad: Acatlán

Municipio: Chilapa

Paraje: plaza de la comunidad

Nombre científico: *Laelia anceps* subsp. *dawsonii* f. *chilapensis*

Nombre Nahuatl: *Tekxochitl*

Nombre común: Calaverita

Tipo de vegetación / sistema productivo: monte

Color de la flor / fruto: morada

Usos: ornamental

Informante(s): vendedoras de flores y Vicente Seis

Colector: Jahzeel Aguilera



Fecha: 2/11/13

No. de colecta: 23

Localidad: Acatlán

Municipio: Chilapa

Paraje: Plaza de la comunidad

Nombre científico: *Laelia albida*

Nombre común: Celestillo

Tipo de vegetación / sistema productivo: monte

Color de la flor / fruto: morada

Usos: ornamental

Informante(s): vendedoras de flores, Vicente Seis

Colector: Jahzeel Aguilera

Nombre científico: *Cladoceras* spp.
Nombre común: Gladiola



Fecha: 2/11/13

No. de colecta: 24

Localidad: Acatlán

Municipio: Chilapa

Paraje: plaza de la comunidad

Nombre científico: *Gladiolus spp.*

Nombre común: Gladiola

Tipo de vegetación / sistema productivo: parcelas de riego

Color de la flor / fruto: blanca, roja, amarilla

Usos: ornamental

Informante(s): vendedoras de flores

Colector: Jahzeel Aguilera

ANEXO 4. CORPUS DE RELATOS ORALES RECOPIRADOS

1. Los caballeritos

DOÑA SILVIA: Caballeritos, esos yo, nosotros sabemos el idioma, pero no sabemos en español cómo se dice, pero esos niños que vienen así pues, que vienen enfermitos, entonces, dice, cuando vas a estar embarazada, si te duermes y te despiertas como a la una o a las dos ya no tienes nada, entonces tú no te debes de espantar, mejor duérmete porque ese bebé sale a cuidar el agua. Entonces, dice, dónde hay esa agua se pelean contra brujos contra los niños que nosotros llamamos aquí los caballeritos, pero ahora en español cómo se dice. Eso es lo que no sé, jejeje.

1.1 Cuidadores del agua

DOÑA SILVIA: Entonces los caballeritos... Entonces ahora de ahí ya son ellos niños, pues entonces, dice, aunque como sabe cómo van a trabajar ellos los mande Dios, entonces, dice, la mamá tiene que dormir aunque ya vio así, y ya cuando, dice, cuando ya se durmió, ya va a amanecer, el niño, dice, llega y otra vez se mete dónde debe estar. Y entonces dice la... pues ya se juntan unos cinco, diez donde debe de cuidar esa agua, entonces ya como niños unos chiquitos, unos de así y así, entonces, dice, como no saben cómo ya vieron donde fueron a cuidar el agua entonces a su mamá ya le platica:

–¿Sabes qué? mira mamá yo fui aquí, fui a ver esta agua y fui a ver mis compañeros. Ahí platicamos, ahí este el agua, ira mamá hay un montón de agua.

Y entonces la mamá ya mete la cabeza: “entonces mi hijo de por si va a sale a cuidar el agua”.

Y entonces cuando, dice, él que está pues adentro del vientre de su mamá, entonces se duerme y ya amanece otra vez ahí está.

Y una señora dice le pasó, mejor gritó, porqué mi bebé, dice:

–¿Dónde está?

Y se espantó pues dice que ya lo perdió.

Entonces pues cuando le dijeron:

–No te debes de espantar, simplemente que tú guarda silencio porque tu bebé viene

enfermito.

1.2 Corona de lumbre

Entonces, ¿qué le pasó? como que le dio pena el niño, pues entonces para amanecer ya no se movió, ya no se movió el bebé, pues entonces, dice, cuando ya lo llevaron Chilapa, pues ya lo operaron para sacarlo. El niño estaba quemadísimo, porque dice son caballeritos, son como si fuera... cuando ya dice ya son niños y ya se durmieron es como si fuera digamos, dice, umm... cuando sale, a la hora de salir, sale como si fuera una corona, van pero bien, o sea, que se prende ese, como, dice, como si fuera pura lumbre. Entonces, dice, ese niño se quemó todo, por eso, dice, ahí, dice, de por sí nunca deben de hablar. Saben, se van a dar cuenta de cómo viene tu bebé. Ora, si tú gritas como si fuera, este, le da pena al bebé y se muere, se muere de pena. Y entonces, dice, esos son brujos así les hacen. Entonces de aquí cuando una mamá se da cuenta que le dice sus hijos, no su hijo pues que le dice:

–Oye, ¿sabes qué mamá? Fuimos a limpiar el agua, fuimos a ver aquí, yo fui a ver aquí y yo en noches todas partes voy.

1.3 “*El agua, nuestra agua ya se ensució*”: los caballeritos avisan para limpiar el agua

Entonces la mamá se da cuenta que su hijo pues de por sí, que no, o sea, que está enfermito pues. Entonces, pero la mamá pregunta:

–¿Por qué?

–Pues es que así el Dios ya lo mandó, debemos, dice, porque muchos los manda así; hay muchachas, hay muchachos.

Y entonces, dice, ya ahí dice pues entonces los papás aquí piensan:

–No pues mira el lago está sucio.

Le platica sus hijos:

–Papá ira yo fui aquí, yo fui aquí.

Entonces entre ellos, aquí viene alguien de la comisaria le dice:

–El agua, nuestra agua ya se ensucia, hay que enunciar²⁸ y vamos a ir a ver, tenemos que cuidar porque el agua es para todos.

²⁸ enunciar: ‘anunciar’

Pues entonces se junta la gente y van allá ¿Sí, si han ido allá en Komulian el cerro chiquito?, ¿nunca han ido?

JAHZEEL: No, no hemos ido.

DOÑA SILVIA: ¿En Mayo nunca han venido?

JAHZEEL: No...

DOÑA SILVIA: Es ahí, es por allá.

DAVID: Ajá.

DOÑA SILVIA: Y entonces ahí, dice, hay dos árboles bien grandototes, mero ahí está naciendo y hay una pocito donde se le abre y se le... todo pues que se le saca las cosas que hay. Entonces, dice, cuando va la gente, que saca un montón de ropa, todo bien sucio. ¿Por qué?, porque son brujos, quiere que nos enfermemos mmm... y cuando uno está enfermo y les tienen, este, les tienen cómo te diré, o sea que los odian los curanderos. ¿Por qué?, porque los brujos quiere que se enferme, quiere que se mueran ¿Por qué?, porque están tomando agua sucia y entonces como los caballeritos no dejan, entonces ellos los avisan para hay que limpiar el agua.

1.4 “Agua hay donde quiera”: las batallas entre los caballeritos y los brujos

Y entonces cuando una persona dice que se muere, ellos dicen que se ríen. ¿Por qué?, porque se está muriendo, porque el agua está, este, pues está sucia, pero ellos contra brujos y contra caballeritos son, ¿cómo te diré?... Son contras, se pelea entre ellos en las noches. Cuando ganan los brujos muere uno el caballerito, y cuando ganan, este, ganan los caballeritos, entonces como que los empuja los brujos [mmm].

Y entonces ahora debemos estar siempre... lo cuide y donde sea. Por eso aquí nosotros el agua siempre hay y donde quiera: ve aquí hay, allá abajo hay tres pozos, ¿se dan cuenta? [sí], la otra calle en seguida también hay dos pozos, en Tecorral²⁹ hay tres pozos [oh]. Son mucha agua que hay y no nos falta nada:

–¿Por qué?, dice.

–Porque hay muchos que cuidan pues, hasta personas ya grandes.

²⁹ Se refiere a un lugar de la comunidad donde hay un tecorral, que es un corral construido con piedra.

1.5 “Mejor no me caso”

Por eso unas muchachas no se quieren casar. ¿Por qué?, porque saben que ella trabaja en la noche. Ahora imagínate si digamos si tú tienes tu esposo y tienes tu familia, digamos que hay personas que viven juntas entre familia [ajá], entonces ahí ni modo que te sales, como nuera:

–No ira, no ya me voy a ir a dormir.

Y si su familia está platicando, está conviviendo y tú sabes que de por sí tienes que salir a la hora donde te esperan y tienes que llegar, ora si tu esposo no le dices nada para platicarle, pues te va a dar pena, por eso dice:

–No mejor no me caso, si me voy a casar pues mis compañeros me van a estar esperando.

Ya ora dice:

–Si mi esposo no me cree va a decir “tú vas a ir a otro lado, no te creo porque qué cosa este de donde trabajas” .

Entonces, dice, yo tengo una comadre que tiene como treinta y ocho años, y yo le dije:

–¿Comadre, pero por qué no te casas?

–No comadre, dice, no me voy a casar.

–¿Por qué?, dice.

–Para mi mejor así, mejor libre, donde quiera voy a ir, dice, y no me van a decir: “no porque no vas a ir o porque tienes que estar aquí”, no.

Y me ha platicado mi mamá, la difuntita, que esa pues, esa mi comadre, sí era caballerito. Y en la noche, como a las doce, vas a ver sale un coronota, pero bien a tiro, viene tirando como si fuera... cuando nunca lo ha visto va, cuando hay fiesta lo tiran como si fuera un bomba,³⁰ va pa arriba y como que viene tirando las lucecitas y es así.

Silvia Limas Arculano, comerciante. 36 años. Acatlán, Chilapa, Guerrero. 13 de Septiembre del 2013.

³⁰ bomba: ‘cohete’

2. De cómo empezó a haber agua en la comunidad

DOÑA SILVIA: Y le digo, esa agua así está y así siempre va a estar, desde que yo pues, este, desde que yo pues, este, desde que yo crecí, dice, siempre está así. Y esa agua, dice, o sea que los cuida, lo cuidan, pero, dice, mismos los de aquí y así, dice, agua así va, dice. Le digo por eso el agua nunca se acaba, porque nosotros, dice, o sea que la persona si vienen de Zitlala, o viene de Esperanza, o de donde venga, lo vienen a traer, nosotros nunca decimos que no agarre, porque allá en Zitlala, ahí si vas a ir a traer te corren, te corren con piedras y no te dejan ¿Para qué?...

2.1 Cuando no había agua en la comunidad

Porque según dice mi papá antes nosotros no teníamos agua, o sea teníamos poco, pero no nos alcanzaba para todos. Y dice que aquí en Zitlala, ve que cuando hay una bajadita así para llegar antes de Zitlala [aja] hay dos pozos, ahí dice, nosotros íbamos con los burros, como antes pues no había, este, no había camiones pues, entonces nada más, dice, íbamos con los burros, íbamos a traer agua, como a las doce, a las once de la noche para que no nos vean, pues dice, los de ahí están escondidos en los palos y cuando vas a sentir ya te dieron una piedra, dos piedras.

—¿Por qué andas trayendo el agua?

Y se enojan.

2.2 Batalla por el agua: los caballeritos de Zitlala VS los de Acatlán

Por eso ahora, dice, por eso ellos se portaron muy mal, dice, con nosotros, nunca nos dejaron que vayamos a traer agua. Pues entonces, dice, contra ellos se pelearon de allá los, los este, los caballeritos, y, este, contra ellos de aquí. De ahí, entonces, pues ganaron, se pusieron de acuerdo: si iban a ganar allá, entonces el agua los caballeritos todo lo iban a llevar para el Zitlala, y si ganaban los de Acatlán, se va a quedar esta agua. Porque, dice, este, ellos lo que pelean con esa agua, entonces, dice, de aquí los de aquí y de allá. Entonces los de aquí, dice, ganaron. Entonces, dice, el agua ya no lo dejaron llevar allí, se quedó aquí.

2.3 El resultado de la batalla: abundancia de agua en la comunidad

Por eso, dice, el agua donde quiera hay. Y hasta ahora, fíjate, hasta muchas personas tiene hasta sus casas. Porque hace un año vino unos muchachos que trabajaron, porque a veces en nuestras casas está pasando el agua con unos tubos, dice. No sé con qué, pero así, dice, los metieron y de aquí, dice, como cinco metros pusieron una bomba, ahí nomás lo está jalando, porque hay agua que está metiéndose, que está pasándose. Y ahora más como unas veinte, treinta personas que ya tienen agua ahí, pero que está naciendo abajo, por eso, dice, aquí hay un montón de agua y en Zitlala pues ya no hay.

2.4 Si el agua no se comparte se puede secar (Versión A)

Ahora ahí a veces lo vienen a traer allá por Tecorral, o a veces vienen aquí, o allá abajo y nunca les dicen nada. El agua hay para todos y el Dios, solamente el Dios, él que nos da el agua, y nunca podemos, este, y nunca podemos, nunca podemos hacer la gente o las personas que venga a traer agua los vamos a regañar, porque el agua nos da el Dios para todos. Ahora si nosotros vamos a ser malos como los de Zitlala, pues nos puede quitar el agua, mmm, y cualquier rato se puede secar.

Ahora, dice, ¿por qué nosotros no somos así?, nunca se seca, siempre hay, fíjate, tan tirando agua donde quiera hay y hay para todos, y quien tiene su gusto que lo venga a traer.

Pero, dice, pues por eso, pero, ¿por qué? Porque nos apoyaron ellos, porque ellos pelearon, ellos batallaron y porque ellos ganaron. Entonces, pues por eso ahora no nos falta el agua, pero los de Zitlala los ganaron, pues entonces ahí no hay agua. Según, dice, que a veces no hay agua, pues toma agua de río. Por eso cuando este, dice, si se han dado cuenta aquí para allá abajo cuando pusieron el drenaje ellos, o sea que se enojaron porque esa agua del drenaje, pues allá se va para el río, entonces dijeron:

–No, ¿por qué?, ¿por qué lo metieron ahí?, si esa es este...

Así es, así paso.

Silvia Limas Arculano, comerciante. Acatlán, Chilapa, Guerrero. 13 de Septiembre del 2013.

2.4.1 Si el agua no se comparte, se puede secar (Versión B)

DON LEONOR: Entons, aquí esa otra parte que también nos detiene para no cuidar, porque si sí se cuida el agua, si no se les da a otra gente, se cree que se va a secar. Porque aquel que viene a traer agua, aunque sea para vender allá en su pueblo, pero, este, se puede enojar y si se enoja se va a secar. Esa es la mentalidad cristiana, podemos decir [mjm], y otro pus estar peleando por el agua, no es tuyo, quizá lo cuidas o fuiste a lavar los manantiales, pero quien lo manda es Dios, por eso:

–Áhi que lo agarren, que se lo lleven.

Igual esa parte aquí no entramos [en] un reglamento.

José Leonor Sánchez Capistrano, comerciante, campesino y tesorero de la iglesia, 60 años.

Acatlán, Chilapa, Guerrero. 13 de Septiembre del 2013.

3. *Temiltipan*: la piedra que se abre en semana santa.

PROFE VICENTE: El de la piedra, te decía que es este ... nosotros conocemos como *temiltipan*: *te*, que viene de la raíz de la palabra *tetl* que es piedra, y *mimiltin*, *te-miltipan*, *mi* decir que viene de la palabra *mimilti* que es algo así que tiene la forma de... cilíndrica, y el famoso *tlán* casi siempre es un... se utiliza para describir lugares o para hacer referencia a algún lugar. Por ejemplo Acatlán termina con *tlán*, A que viene de podría ser de *Acatl*, y *tlán* que es lugar, entonces es el 'lugar de carrizos'. Es lo mismo, *temiltipan* está ocupado por piedra, una forma cilíndrica y es un lugar, entonces es un lugar de, o el 'lugar de una piedra cilíndrica'.

Y pues la historia de esa piedra, o la leyenda de esa piedra, pues tiene varios, este, cuentan que la piedra se abre el jueves o el viernes santo de cada año, claro que no todos los años, hay momentos que se puede hacer, pero que son en esas fechas muy específicas. Quienes lo han visto, los que se han asomado, este, los que, o los que han contado que sí lo vieron, dicen que la piedra se abre y adentro hay un montón de granos por costalitos, así por costalitos hay un montón de granos y de diferentes tipos de semillas, sí. Desde el maíz de diferentes colores: el amarillo, el moradito, el blanco, el rojizo. Este, diferentes semillas, este pipián, bueno te describe un montón de cosas, te describe un montón de semillas: el garbanzo, el frijol, que son diferentes tamaños y colores.

Entonces, dice, pero si tú te gana tu ambición, te gana tu emoción, entras con tal de tomar diferentes granos, pues entonces, dice, que la piedra se cierra y te quedas adentro. Al quedarte adentro uno no siente, dice que no sientes la estancia, o los días que pueden durar, porque hasta un año después se abre nuevamente; y los que en un momento, dice, les contaron que se abre la piedra y sale la persona pues no tarda mucho tiempo con vida, luego se muere, pero es hasta un año, después aparece. Entonces les ha pasado así, ese tipo de personas que les ha, se han quedado ahí, es porque les ha ganado la ambición de tomar diferentes cosas. Varios han contado que hasta granitos de oro hay en los costalitos. Entonces es lo que les cambia la visión de las personas y, este, en lugar de no entrar a tomar algo muy rápida y salirte, pues puede ser, ¿no? Pero si te emocionas tanto y, este, cambias tu pensamiento en ese momento y comienzas a reunir cosas, te quedas. Pero solamente en esas fechas muy específicas el jueves santo o el viernes santo, cuando se puede llegar a abrir, no todos los años, pero sí se abre.

Pues es así, está la leyenda. Es una piedra grande, partida a la mitad, este, quienes lo han relacionado desde un punto de vista muy católico, este, han llevado piecitas de niño dios, todas cosas que se le caen al niño dios: que el piecito se le cayó, el bracito. Entonces esas piecitas los llevan hasta allá abajo, y debajo de la piedra hay un montón de cachitos de niños dios, un montón ahí tiraditos [jejeje] y la parte de arriba pues ahí está la cruz, y es la cruz que, que se utiliza aquí, eh, en el cambio de comisario.

Vicente Seis, profesor bilingüe, 41 años. Acatlán, Chilapa, Guerrero. 13 de Septiembre del 2013.

4. La virgen en la cueva del río

PROFE VICENTE: Y pues te digo él ha tenido mucha experiencia, mucho conocimiento con ese tipo de apariciones, sí se ha tenido pues varios desde que estaba pequeño. Por ejemplo, él dice que antes aquí en el río, este, había lo que nosotros lo conocemos como *Xobilime* que son bagres, ya ves que es una especie que tiene su bigotito, pues aquí había varios en el río. Entons, él sabía donde había ese tipo de animalitos, sabía el lugar, sí, ya no era necesario andar buscando. Entonces, era simplemente decirle:

–Oye mamá ahorita vengo voy a traer unos bagres para comer en la tarde.

Entons, él siempre se iba rapidito unos cuantos y ya llegue, ya traje los animalitos, pero en una ocasión, dice, que se metió al agua, se metió y como a la orilla del río por debajo, dice, que estaba abierto, había como un una cueva. Entons, él se mete y sintió, pues que a veces como sacaba los animales donde estaba muy feo, y como vio que estaba abierto así como una cueva y que se mete, entonces adentro lo que encontró era una virgen, dice que era una virgen de Guadalupe, bien relumbrante, bien bonita y, ¿cómo era posible que siguiera muy bien?, si abajo no hay luz, no, está la cueva mas no entra la claridad, pero por dentro estaba bien clarito. La virgen se veía muy bonita, tons lo que hizo él es regresarse y de aquella vez ya nunca fue a traer los bagres pues, ya nunca fue porque ha de haber visto esa aparición.

Nosotros le comentábamos:

–Oye, pero si era una virgen entonces tenias algo de suerte no, no era cosa mala, era cuestión de traerla, agarrarla, llevarle flores, o este, equis cosa.

–Pero a mí me dio miedo.

Y desde aquella vez nunca, nunca fue a traer.

Vicente Seis, profesor bilingüe. Acatlán, Chilapa, Guerrero. 13 de Septiembre del 2013.

5. El pozo que se secó por matar a un sapo

PROFE VICENTE: Con los sapos me comentaba un señor que vive de aquel lado, haber si lo podemos localizar, que nos platique, también tiene varias leyendas él, él nos dijo que en alguna ocasión en la parte de abajo donde están los terrenos de cultivo de riego, dice, que estaba, que adentro estaba un sapo, lo que hizo él es sacar ese sapo, dice que lo mató, pero que no tardó mucho tiempo el agua se secó, sí. Entonces, dice, que para él, dice, que ya para estos días si en un pozo encuentras un animal, pues ahí que este no, porque son los que viven ahí, cuidan el agua son parte ahí del agua y no tenemos porque matarlos, dice, porque ya tuve una experiencia y ya no quisiera tener la misma, sí.

Vicente Seis, profesor bilingüe. Acatlán, Chilapa, Guerrero. 13 de Septiembre del 2013.

6. Sirenas

6.1 Las sirenas (Versión A)

Uno de los fenómenos, quienes cuidan el agua, sobre todo donde hay muchísima agua, son las sirenas que nosotros conocemos como *Atlchicueyi*: *atl* de ‘agua’ y ya la palabra *chicueyi* que viene siendo como un numero ‘ocho’, hace referencia a la representación en sí de la sirena.

Las partes donde hay muchísima agua, sí está ella, sí aparece ella, y no es tanto de que nosotros la podamos ver, sino que hay una sensación de sentimiento de que está presente aunque no la puedas ver por uno mismo, aunque no lo puedas constatar. Se ve mas en la laguna y en el río.

Una vez le tocó estar acarreando algunas cosas del terreno de la laguna para acá para su casa, se dio varias vueltas y en ese trayecto empezó a escuchar las voces de muchachas que estaban jugando, que estaban platicando en el agua, se estaban bañando, se escuchaba que el agua se movía, tenía un ruidito especial, pero no se veía donde estaban.

Solamente en los tiempos cuando hay muchísima agua se escuchan la alegría de las muchachas que se están bañando, están platicando. Aquella vez cuando escuchó la alegría de las muchachas, aunque las quiso ver, no se ve, no se ve nada, mejor no les hizo caso, siguió caminando.

Traducción oral del náhuatl al español de la entrevista de don Delfino, campesino de la comunidad, hecha por Vicente Seis. Acatlán, Chilapa, Guerrero. Septiembre del 2013.

6.2 Sirenas (Versión B)

JAHZEEL: Y de las sirenas qué se cuenta.

DON DELFINO: De las sirenas, pus ahí viven, esos son sus hijos los pescados. Hay otro señor, pues me platica que por ahí se bañan, como a las once, doce de la noche, te vas ahí solito, te van a hablar:

–Vengase para acá.

Las chamacas bien bonitas, pero no se salen están adentro del agua, de aquí para allá es un pescado, ¿no? [sí], qué tal si se sale, luego te vas a asustar, pues no tiene patas [...].

Pues la gente, pues grande que antes, pues no sembraban para allá, tenían mucho hierba, quién sabe cómo se le llama, le llamamos nosotros aquí en náhuatl, tulin así como ‘caña’, y esa gente sí pues, sí dice que [...]:

–Órale vengase para acá.

Sí pues lo vas a ver bonito [...], pero de aquí para acá se ve, pero de aquí para abajo no se ve. Pues también ahí, pues en la lotería se ve, pues verdad. Allá no se ve, namás que está bonita la chamaca, [...], pero que tal si llega así nomás [...] porque pues se ve bonita la chamaca [...], pues adentro del agua como que no verdad.

Don Delfino, campesino. Acatlán, Chilapa, Guerrero. 13 de Septiembre del 2013.

7. Limpieza en Atskuintsintlan

PROFE VICENTE: ¿En *Atskuintsintlan* también ha escuchado o visto algo?

DON DELFINO (traducido por el Profe Vicente): Él me dice que no, porque casi no transita en esa parte, pero que en ese lado para el manantial de *Atskuintsintlan* casi no, por eso no sabe casi.

En los tiempos que ha participado en la limpieza del manantial se corta todo el carrizo, que hay un señor que dice que al pisar dentro del agua el este el pie se fue porque abajo donde tocó, que algo pisó, comenzaron a jalarle su pie, comenzaron a jalarle. Yo no me metí, sólo estábamos viendo, ahí en *Atskuintsintlan*.

Traducción oral del náhuatl al español de la entrevista de don Delfino, campesino de la comunidad, hecha por Vicente Seis. Acatlán, Chilapa, Guerrero. 13 de Septiembre del 2013.

8. La lechuza

PROFE VICENTE: Aquí cuentan que hay personas que se convierten en lechuzas y si tú eres un poco enemiga a esta persona, si ahí por casualidad dijiste algo mal de ella, pues en la noche, en la noche, este, ella, pero lo que a veces no se entiende, este, en la parte donde o en la casa donde va a hacer su maldad queda estático en lo alto, queda así estático con las alas bien extendidas y con el pico hacia abajo.

Supongamos que está, que está en lo alto la lechuza con sus alitas extendidas y su pico hacía abajo, entonces dice que la persona que va a ser chupada vive ahí, tons al otro día esa persona quien es chupada amanece con unas manchas, manchas negras, manchas moradas en diferentes partes del cuerpo, sobre todo más en las piernas, ahí es donde aparece más, sino aquí en las rodillas, en esta parte, hay una mancha así como de este tamaño y varios puntitos rojos así, rojizos como si te hubieras dado un golpe fuerte, ves que queda luego el moretón, así está y la reacción de la persona es en todo el día tiene, este, anda de mal humor, sin ganas de trabajar todo, este, todo molesta, sin ganas de hacer nada.

Tons, dice, hay que revisar, a lo mejor está por ahí la chupada y hay una forma, hay una forma de hacer la cura, porque no todas las personas les pasa, les pasa eso, no, namas hay momentos así especiales como te digo; de le caes mal o piensas mal de ella o porque le dijistes algo que no le gustó, eh, equis cosa, ¿no?

Y aquí como tú sabes que hay una hora fija que siempre viene, porque viene, este, viene con sus chillidos, en la noche se escucha tiene un chillido muy especial, este, le dicen chixtle porque casi el sonido es “shh”, viene haciendo, “shh, shh”, o sino a veces viene chiflando así [chiflido] viene así un sonido muy especial, entonces los que ya sabemos, sabemos que es la lechuza ¿no? Ahora, ahora para hacer la cura pones el sumerio con tus brazas y todo listo, por ahí escondidito hay que tener chile guajillo partido así desmoronado y cuando escuches que ya se está acercando hay que agarrar el chile partido y aventarlo al sumerio, tons ese olor lo inhala la lechuza, ya hasta va tosiendo, y se va, y ese es el santo remedio.

Vicente Seis, profesor bilingüe. Acatlán, Chilapa, Guerrero. 13 de Septiembre del 2013.

9. Duendes

PROFE VICENTE: Ahí pues, para las leyendas, sabe mucho mi papá, pero a veces es muy, este, es muy reservado para comentar esas cositas. Por ejemplo él, él, este, como antes de que se hicieran las letrinas, antes de que hubiera el drenaje, este, pues casi la mayoría, todos íbamos a hacer del baño a la orilla del pueblo, donde está la iglesia, hacia atrás había lugares para ir a hacer del baño, ¿no?

Entonces él cuando ahí en la casa, este, mi hermano comenzó a construir una letrina, pues él no quería estar ahí, ir a hacer del baño ahí, no, quién sabe, por cuestión de costumbre o porque no le gusta o porque se siente incómodo, quién sabe cómo se entiende, pero él siempre iba todas las noches a las diez, a las once, pues ya se va a hacer sus necesidades para dormir ya sea temprano otra vez salir, y él nos comentaba que cuando está sentado haciendo del baño, veía los duendecitos salir alrededor, comenzar a platicar, comenzar a, este, a andar haciendo travesuritas, él decía que se veían bien bonitos:

–Si yo los vi, dice, y a mí no me daban miedo.

Vicente Seis, profesor bilingüe. Acatlán, Chilapa, Guerrero. 13 de Septiembre del 2013.

10. La mujer vestida de negro

10.1 “*Tabaco, una planta muy especial*”

PROFE VICENTE: Lo que tiene él es que siempre anda con su cigarro y para los, para los, este, para los indígenas el cigarro es muy importante. Es muy podemos decir que es un tabaco, una planta muy especial, porque dice que cuando, en cualquier parte que tú vayas, hay que fumar hay que, este, jalar el airecito, y comenzar, como si antes te sahumaras, y quiere decir que con ese olor cualquier animal no se te acerca, ya sea un animal normal o un animal anormal, dice que no se te acerca, con ese es con el que ahuyenta los malos espíritus. Entonces, él casi siempre utiliza el cigarro, hasta la fecha con sus ochenta y un años que tiene, sigue fumando, no hay ningún problema.

10.2 La mujer vestida de negro

Entonces las veces que digo, los duendes que se ha encontrado o que los ha visto, pues, eh, yo siento que él no tenía temor, no tenía miedo, yo siento que ya los tomaba como si fueran parte de algo, un lugar muy especial, para ellos que siempre aparecían: “ahí que estén jugando, ahí que estén haciendo travesuras”, pues él iba a lo que iba, sin molestar a los demás.

Había ocasiones en que se encontraba, hubo ocasiones en que se encontró con una mujer alta, alta vestida de negro, con un rebozo cubierta la cabeza, y este hubo un momento en el camino que es atrás de la iglesia, donde está el kínder en la mera esquina, por ahí la encontró, dice, la encontró, y la muchacha lo que hizo fue taparle el paso, y la muchacha atajaba a mi papá.

En esos tiempos, pues ya utilizaba la lámpara, él comenzó a, este, cuando la muchacha atajaba a mi papá, pues lo que hacía mi papá era tratar de verle el rostro, pero la muchacha no se dejaba porque volteaba de un lado para otro con tal de que no le vieran el rostro. Entonces como él es una persona de los que te digo que casi no tiene miedo para esas cuestiones, entonces lo que hace él es empezar a hablar, empezar a platicar:

–Oye, ¿quién eres?, ¿por qué me haces esto?, dame chance ¿no?, yo voy a hacer mis necesidades, yo no quiero problemas, en ningún momento quiero molestarte.

10.3 Formas de espantar un nahual

Y este... había momentos en que se encontraba así. Entonces había palabras que esas personas; los nahuales, sí, podemos decirles nahuales, que casi les molesta oírlo, por ejemplo decirle:

–Oye ¿quién eres?, si eres mujer vente pues, te llevo a mi casa, a mí me gustaría tener dos mujeres.

Algo así ¿no? y hay ocasiones en que esas personas se sienten incomodas y ya no hacen nada. Entonces aquella vez, dice, con tal de que me dijera, me diera chance para seguir caminando hice lo que les comentaba, lo que decía:

–Oye si eres mujer vamos, te llevo a la cama o hay que tener sexo aquí, en este momento, y a ver pues ¿no?, a ver qué pasa.

Entonces solamente así dice yo he ahuyentado ese tipo de apariciones, digámosle así, porque en esa ocasión, dice, cuando yo le dije así a la muchacha, entonces lo que hizo es bajarse y venirse rumbo a la plaza. En la plaza, en el camino, había muchos perros, entonces, haz de cuenta que cuando pasó la muchacha, dice, es como si pasara una persona y todos se alborotaron; los perros, todo el gritadero de perros. Entonces, dice, pues no es una persona normal, no, si fuera una persona normal y no es que anduviera, estuviera haciendo algo, andando si es de noche, pues no pues.

10.4 Los nahuales tecolotes

Y así te digo ha visto varias cosas, por ejemplo, él este como ha sido campesino por muchísimo tiempo de su vida, hasta la actualidad, que ya namas va a dar la vuelta a ver cómo está creciendo la milpita, que no pasa nada, ir a chaponar un rato, pero trabajo pesado ahorita ya casi no hace.

Pero más antes, nosotros sembrábamos sobre de aquel lado, de la, de lo que nosotros conocemos como este, eh, *Tekuitlan* es un lugar donde antes sembrábamos, ahorita ya casi se ha llenado de arbustos, ya tiene un buen rato que no hemos sembrado ahí. Entonces en ese camino está un poco largo y en ese camino pues hay varias barrancas, porque aquí cuentan que en casi la mayoría de las barrancas hay apariciones, él casi siempre se encontraba con tecolotes, sí, como casi siempre se ha venido de noche.

Entonces en el camino siempre se ha encontrado con tecolotes, entonces hay, hay tecolotes que, este, que a lo mejor serán personas convertidas en nahual, en tecolote. Lo que hacen esos tecolotes es venirse, yerte el camino ¿no?, adelante de ti, adelante, adelante, y casi casi diciendo tu nombre o casi diciendo una palabrita que dicen ellos:

–*Tecruz, cruz, tikuikas mo cruz*

Como se escuchando decir, es decir, este, como que haciendo referencia al cruz, que es un cruz, y que tú te llevarás tu cruz [mmm], este, traduciendo lo que dicen los tecolotes. A veces hasta se escuchan las palabritas que dicen, sí, entonces lo que dice:

–Lo que yo siempre eh hecho es eso, decirle, oye ¿quién eres?, si eres una persona normal bueno, si eres un pájaro está bien ¿no?, haz lo que tengas que hacer, es de noche, es tu noche, es el momento para salir, pero pues yo no, no te hago nada, yo fui a trabajar y ahorita me estoy regresando a mi casa, y este, y yo no tengo problema con cualquier persona.

Pero entonces, dice, cuando esos tecolotes no te hacen caso, de esa manera hay que platicarle, y no te hace caso, sigue, te sigue molestando, entonces hay que utilizarlas esas palabras, decirle:

–Oye ¿quién eres?, eres una mujer entonces te llevo a mi casa ¿no?, como me gustaría tener dos mujeres.

Tons, con esas palabritas esos animalitos comienzan a desaparecer se van, y nos comentaba que no era la primera vez, ha habido muchas veces que se los encuentra, por ejemplo, en la parte de abajo, acá donde fueron ustedes a dejar las flores, hay un terrenito, este, está chico el terreno como de doce surcos, sí, como era un terreno que le ha dado a mi hermana, una de mis hermanas que vive ahí, cerca de la iglesia, entonces cuando nosotros teníamos yunta, hay que ayudarle hay que trabajar todos juntos, sí, aquí nos pasaban a ayudar, luego íbamos aquí en medio otra vez, luego íbamos al terreno de ellos, entons aquí, aquí el trabajo era compartido:

–Yo te ayudo ahorita o yo te ayudo, pero ve a ayudarme primero ¿no?, ahora yo te presto la yunta, pero ve a ayudarme primero.

Y nos compartimos el trabajo, este, todos contentos con tal de compartir lo que, lo que se tiene, y pues adelante, entonces había momentos en los que mi papá escuchaba quejidos, que alguien se quejaba alrededor de él:

–Pero no hay nadie y yo sigo sentado, y ustedes ya se fueron de aquel lado, ya van a salir a terminar el surco para trabajarlo, para limpiarlo, y nosotros, y yo, estoy sentado aquí, estoy escuchando que se quejan y se quejan, y a cada rato, pues, ¿quién será?

Entonces, lo que te digo, lo que tiene él, es empezar a platicar:

–Oye pues ¿quién eres?, ¿qué tienes?, ¿qué te gustaría que yo te trajera? o dime pues, o por lo menos sé pues, o aparécete, pero no, no, no estés haciendo así, si te duele algo, pues dime, pues yo te traigo algo, si quieres algo yo te traigo algo, pero me gustaría que me dijeras ¿no?

Entonces él siempre ha sido así, de que siempre a tratado de platicar con ellos, entons es una de las personas que casi no tienen miedo, para hacer, para salir, para caminar en cualquier lugar, no tiene miedo, siempre se ha venido de noche del campo y siempre ha tenido ese tipo de respuestas, siempre ha tratado de dialogar con ellos, pero este, pues hasta ahí no, ahorita pues ahí lo tenemos, yo digo que va pa' largo, a sus ochenta y uno, y todavía está enterito. Sí, ajá.

Vicente Seis, profesor bilingüe. Acatlán, Chilapa, Guerrero. 13 de Septiembre del 2013.

ANEXO 5. ÍNDICE DE NARRADORES Y ENTREVISTADOS

1. Silvia Limas Arculano

Tiene 36 años, es originaria de Acatlán. Hablante de náhuatl y español. Está casada pero su esposo vive en Estados Unidos, tiene tres hijos. Se dedica al comercio.

Datos adicionales

Conocimos a Doña Silvia gracias al profesor Vicente, quien a nuestra llegada a la comunidad nos presentó con ella y le pidió de favor que nos cocinara. Doña Silvia vende comida, frutas y verduras, en un puesto que se encuentra en la plaza central. En ese lugar comimos todos los días durante nuestra estancia.

El papá de Doña Silvia es curandero de la comunidad. Relatos como el de “Los Caballeritos” y “El origen del agua en la comunidad” que nos contó Doña Silvia, provenían de él. Durante la entrevista, le pedimos que nos lo presentara para platicar con él, pero no accedió a ello.

Grabación

La conversación con Doña Silvia ocurrió de manera incidental tras varios intentos de entrevistarla, el día 13 de septiembre. Mientras estábamos comiendo le pedí que me contara historias sobre el agua; los manantiales, el río, la laguna. Tras varias insistencias me dijo que nos podía contar sobre los caballeritos. Ella estaba cocinando y atendiendo el puesto de verduras, por lo que no fue posible videograbarla y el registro se hizo sólo con audiograbadora. En los días siguientes volvimos para intentar obtener una entrevista pero no se volvió a presentar la ocasión de hacerlo.

2. Don Delfino



Es originario de Acatlán. Hablante de náhuatl y español. Se dedica a la agricultura. Está casado, su esposa se dedica al comercio.

Datos adicionales

Don Delfino vive en el noroeste de la comunidad, a donde ya no llega el agua entubada sino que el agua utilizada con fines domésticos proviene de la lluvia.

En su casa, viven además de él y su esposa, su nuera y sus nietos. Don Delfino y su esposa tienen una muy buena relación, esta es la razón por la que desde hace varios años es el encargado de hacer el sacrificio de los gallos en la petición de lluvias.

Durante un tiempo Don Delfino trabajó en la ciudad de México. Ahora se dedica a la agricultura, tiene una milpa pequeña afuera de su casa donde siembra maíz, flores de cempasúchil y calabaza. Una de sus parcelas está cerca de la laguna.

Grabación

En la primera estancia en la comunidad durante el mes de septiembre, visitamos dos veces a Don Delfino. La primera vez llegamos a su casa gracias a Don Vicente quien nos presentó con él y fungió como traductor en la primera entrevista el día 13 de septiembre. La segunda vez acudimos

solos, la entrevista se realizó en español pero existen largos fragmentos en náhuatl que no pudieron ser traducidos totalmente, ésta se realizó el día 15 de septiembre.

En la primera entrevista la videocámara se encontraba empañada por la lluvia, y durante los primeros minutos de la entrevista la pantalla se fue nublando y se puso negra. Por lo que el resto del registro se hizo con audiograbadora.

En el mes de noviembre, durante nuestra segunda estancia, lo volvimos a visitar en su casa. Platicamos con él durante varias horas, nos enseñó sus mascararas de tecúan y vimos videos sobre su nieto en un enfrentamiento de tecuanes. En esta visita, intentó enseñarnos a hablar en náhuatl, por lo que al igual que en la primera entrevista existen fragmentos de náhuatl y español mezclados. El registro se realizó con audiograbadora pues fue el método que tuvimos disponible.

3. José Leonor Sánchez Capistrano



Tiene 60 años, es casado. Es originario de Acatlán. Hablante de náhuatl y español. Se dedica al comercio y la agricultura. Estudió hasta cuarto grado de primaria, por lo que sabe leer y escribir.

Datos adicionales

Don Leonor ha desempeñado diversos cargos en la comunidad. El primer cargo que tuvo fue como secretario de un comité para la obra de la iglesia. Posterior a ese cargo, fue tesorero del comisariado de bienes comunales, luego ocupó el cargo de auxiliar de comisario municipal donde les apoyaba leyendo y redactando documentos. Con el tiempo obtuvo el puesto de comisario municipal y de comisariado de bienes comunales. Actualmente está encargado de la tesorería de la iglesia. Además de lo anterior ha sido mayordomo de distintas fiestas en la comunidad.

Grabación

Conocimos a Don Leonor gracias a Don Vicente que nos presentó con él, la tarde del primer día en que llegamos. Ese día acordamos una cita para entrevistarlo. La entrevista se realizó el día siguiente, el 13 de septiembre. El registro se realizó con videograbadora. Al terminar, nos invitó a comer *nakatamales* que su esposa había preparado para la ofrenda de *Xilocruz* en el altar familiar.

4. Vicente Seis López



Tiene 41 años, está casado y tiene dos hijos. Es profesor de educación primaria, en el subsistema bilingüe. Habla náhuatl y español.

Datos adicionales

Don Vicente vive con su esposa y sus dos hijos en una casa ubicada en el centro de la comunidad. Esta casa se encuentra dentro de un mismo terreno familiar donde hay otras viviendas de la familia Seis. Además de esta casa, tiene otra vivienda en construcción, en la entrada de la comunidad, en donde amablemente nos ofreció a quedarnos en nuestra primera visita.

Su esposa al igual que él se dedica al magisterio, trabajan en comunidades diferentes, fuera de Acatlán. Además de su carrera como docente tiene una segunda carrera en Sociología por la UAGro y una maestría en Formación y Práctica Docente.

En la comunidad es una persona muy participativa que junto con un grupo de personas se ha dedicado al estímulo y fortalecimiento del patrimonio cultural. Además forma parte de las familias que practican el temazcal. Esta práctica lo ha llevado a conocer a muchas personas dentro y fuera de la comunidad.

Grabación

A Don Vicente lo entrevistamos dos veces durante la primera estancia en la comunidad. La primera entrevista se realizó en el cementerio, mientras limpiaba la tumba de un hijo difunto el día 12 de septiembre. Como ya casi anochecía, la entrevista no duró mucho tiempo. El registro se hizo con videocámara.

La segunda vez que lo entrevistamos fue el 13 de septiembre. Llovía intensamente, improvisamos un impermeable para la cámara de video y lo acompañamos hasta unas parcelas ubicadas al suroeste de la comunidad, donde nos mostró los daños que la lluvia estaba causando. De regreso al pueblo, la entrevista continuó en su casa.

Datos contextuales

Conocí a Don Vicente en noviembre del 2012, en un Temazcal de la comunidad al que me invitaron durante mi servicio social en Chilapa. En agosto del 2013 lo contacté para solicitarle su apoyo para realizar mi trabajo de tesis en la comunidad. Él fue nuestro informante clave y traductor.

Durante nuestra segunda estancia en la comunidad, en Todos Santos, tuvimos la oportunidad de convivir con su familia, pues nos invitó a comer y desayunar de los alimentos especiales que preparaban cada día con ocasión de la festividad.

5. Don Silverio Seis Diego



Es papá de Don Vicente Seis, tiene 81 años, está casado. Es originario de Acatlán. Se dedica a la agricultura. Habla náhuatl y español.

Grabación

Conocimos a Don Silverio gracias a su hijo quien nos presentó con él. Conversamos en su casa el día 13 de septiembre. La entrevista se dificultó porque hablaba poco el español. Mientras ocurría la entrevista él y su esposa hacían cintas de palma. El registro se realizó con audiongrabadora. Al final acordamos verlo al día siguiente para acompañarlo a la parcela a dejar flores.

6. Don Víctor

Tiene sesenta y seis años, es originario de la comunidad. Es viudo. Desde hace seis años es profesor jubilado, también se ha dedicado al comercio y al campo. Habla náhuatl y español.

Datos adicionales

Don Víctor vive en la entrada del pueblo. Además de la casa en la que habita tiene otro terreno donde se encuentra su temazcal. Vivió diez años en la ciudad de México pero tuvo que regresar a la comunidad por cuestiones de salud.

A lo largo de su vida ha desempeñado varios cargos. A los dieciocho años comenzó a apoyar en la comisaria municipal, ha sido miembro del comité de agua potable y comisario municipal. Fue parte del comité fundador de la escuela secundaria técnica de la comunidad y de una escuela primaria en Chilapa. Durante tres años perteneció al comité de obras materiales para la construcción y mejora de la iglesia “Señor San Juan Bautista”. Además es uno de los fundadores de los temazcales de la comunidad.

Grabación

La entrevista se realizó en la sala de su casa, la mañana del 13 de septiembre. El registro se realizó con audiograbadora, pues él así lo prefirió.

Datos contextuales

Conocimos a Don Víctor en un temazcal al que fuimos invitados por Don Vicente. Antes de comenzar el temazcal Don Vicente nos presentó con él. Le platicamos del trabajo que estábamos haciendo y le preguntamos si lo podíamos entrevistar al día siguiente. Fue la primera persona que entrevistamos en la comunidad.

7. Don Teófilo León Zeferino

Era el presidente del comisariado de bienes comunales cuando realizamos el trabajo de campo.
Habla español y náhuatl.

Grabación

La entrevista se realizó en las instalaciones del comisariado de bienes comunales, la noche del 30 de octubre, durante la conversación también estuvo presente un miembro del comité de vigilancia. El registro se realizó con audiograbadora pues fue el único método que tuvimos disponible.

BIBLIOGRAFIA

- Agua para todos. Agua para la vida.** (s.f.). ¿Quiénes somos? Sitio Web de Agua para Todos. Web. <http://aguaparatodos.org.mx/quienes-somos/> [Último acceso 27.05.14]
- Agua para todos. Agua para la vida.** (s.f.). Ley general de aguas ciudadana. Web <http://aguaparatodos.org.mx/web/html/archivos/Nuestra%20propuesta.pdf>
- Aguilar, J., Illsley, C., Marielle, C.** (2003). Los sistemas agrícolas del maíz y sus procesos técnicos. En G. Esteva & C. Marielle (coords.), *Sin maíz no hay país* (págs. 83-122). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Acosta, A.** (2010). El buen vivir, una utopía por (re)construir. *CIP-Ecosocial*, 1-19.
- Alarcon-Chaires, P.** (2009). *Etnoecología de los indígenas P'urhépechas*. Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones en Ecosistemas.
- Alfaro, J.** (2012). *Homilías Sobre Los Evangelios de Domingos*. Ciclo C. (Vol. 3). Minnesota: Liturgical Press.
- Alvarez-Munárriz, L.** (2007). Conciencia y conducta medioambiental: los paisajes culturales. *Instersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*, 59-66.
- Alvarez, Munárriz, L.** (1990). *Antropología teórica*. Barcelona: PPU.
- American Association for the advancement of Science.** (2014). *What we know: The reality, risks and response to climate change*. AAAS.
- Ávila, A.** (2001). *Sistemas sociales indígenas contemporáneos*. México: Comisión Nacional de Derechos Humanos.
- Ávila, P.** (2006). El valor social y cultural del agua. En V. Vásquez, D. Soares, A. de la Rosa, & A. Serrano (coords.), *Gestión y cultura del agua. Tomo II* (págs. 233-248). México: Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, Colegio de Postgraduados en ciencias agrícolas.

- Báez, L.** (1998). Encuentros peligrosos. Contaminación y ciclo de vida entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. *Mitológicas*, 18-34.
- Báez, L.** (2004). Los espacios sagrados de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. *Perspectivas latinoamericanas*, 68-88.
- Berger, P., & Luckman, T.** (1966). *The social construction of reality*. New York: Anchor Books.
- Bonfil-Batalla, G.** (1968). Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, México. *Anales de Antropología*, 99-128.
- Broch, M.** (1986). *From blessing to violence*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Broda, J.** (1982). Culto mexica de los cerros y del agua. *Multidisciplina*, 45-56.
- Broda, J.** (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros. En J. Broda, S. Iwanizewski & L. Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica* (págs.. 461-500). México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Broda, J.** (2001). La etnografía de la Santa Cruz. En J. Broda & F. Báez (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas en México* (págs. 165-238). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Broda, J.** (2004). Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica. En J. Broda, & C. Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (págs. 35-60). México, D. F.: Conaculta, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas .
- Broda, J.** (2004). ¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual. En J. Broda, & C. Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (págs. 61-82). México, D. F.:

- Conaculta, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Broda, J.** (2009a). Las fiestas del Posclásico a los dioses de la lluvia. *Arqueología Mexicana*. 58-63.
- Broda, J.** (2009b). Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena. En J. Broda, & A. Gamez (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola* (págs. 45-64). México, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Broda, J., & Robles, A.** (2004). De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlan. En J. Broda, & C. Good (coords.), *Historia y vida ceremonial de las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (págs. 271-288). México, D. F.: Conaculta, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas.
- Carabias, J., Toledo, C., & Caballero, J.** (1990). Aprovechamiento y manejo de recursos naturales en la región de la montaña de Guerrero. *Cuadernos del CIIH-UNAM*, 167-184.
- Castro, F.** (2003). Tláloc, los tecuiteros y los cambios climáticos: la interpretación religiosa de los tecuanes. *Graffylia*, 55-60.
- Casariago-Ramírez, J.** (1995). Sobre el espacio y la postmodernidad. Una reflexión desde la experiencia norteamericana. *Ciudad y Territorio. Estudios Territoriales*, 877-896.
- Celestino, E.** (2002). *Siuateryuga: Una norma indígena de control social*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Celestino, E.** (2004). *Gotas de maíz: jerarquía de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo, Guerrero*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Comisión Nacional del Agua.** (2008). *Programa Nacional Hidrico*. México, D.F.: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.

- Comisión Nacional del Agua.** (15 de 09 de 2013). Recuperado el 25 de 11 de 2013, de www.conagua.gob.mx.
- Contel, J.** (2009). Los dioses de la lluvia en Mesoamérica. *Arqueología Mexicana*. 20-25.
- Dehouve, D.** (1987). La communauté indienne, une survivance? Une municipalité mexicaine du xixe siècle à nos jours. *Information sur les Sciences Sociales*. 26 (2), 345-368.
- Dehouve, D.** (1995). *Entre el caimán y el jaguar: los pueblos indios de Guerrero*. México: Instituto Nacional Indigenista, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social.
- Dehouve, D.** (2005). “Los cuatro principios que rigen las ofrendas tlapanecas”. Seminario “Ofrendas y ritualidad indígenas: una perspectiva histórica y antropológica”. 04.11.05.
- Dehouve, D.** (2009). “Nuevas perspectivas sobre un modo de expresar los conceptos en náhuatl: la metáfora corporal”. 53° Congreso Internacional de Americanistas “Los pueblos americanos: cambios y continuidades. La construcción de lo propio en un mundo globalizado”.
- Delgado, D.** (2012). Las fiestas del maíz, una expresión de una relación amigable de la sociedad con la naturaleza, en comunidades de la región Centro-Montaña del estado de Guerrero. *Artículos y Ensayos de Sociología Rural*. 57-66.
- Descola, P., & Pálsson, G.** (2001). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México : Siglo XXI.
- Descola, P.** (2005). *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.
- Díaz, C.** (1998). *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Barcelona: Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Díaz, R.** (2003). *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre*. México, D.F.: Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.
- Dolmatoff, G.** (1976). Cosmology as Ecological Analysis: A view From the Rain Forest. *Man I*, 307-318.

- Drury, R., Homewood, K., & Randall, S.** (2010). Less is more: the potential of qualitative approaches in conservation research. *Animal Conservation*, 18-24.
- Duran, fray Diego.** (1967), *Historia de las Indias de Nueva España*, 2 vols., Ángel Ma. Garibay (ed.) Miguel Ángel Porrúa, México.
- Durand, L.** (2002), La relación ambiente-cultura en antropología: recuento y perspectivas. *Nueva antropología*, 169-184.
- Durkheim, E.** (1966). Lecciones de sociología. Buenos Aires: Schapire.
- Escobar, A.** (1999). Antopología y desarrollo. *Maguaré*. 14: 42-73.
- Estrada-Ochoa, A.** (2010). Dialogismo y entidades en el mundo nahua. *Estudios Mesoamericanas*, 17-34.
- Florescano, E.** (2000). La visión del cosmos de los indígenas actuales. *Desacatos*, 15-29.
- Fuentes-Blanc, J. & Fuentes-Blanc, A.** (2003). Las cabañuelas o la predicción del tiempo en el saber popular. *Nimbus*. 151-157.
- Fuentes-Pereira, J. E.** (1997). Predicción del tiempo a través de una costumbre tradicional: las cabañuelas. *Sumuntan: anuario de estudios sobre Sierra Magna*. 103-126.
- Gámez, A.** (2003). El ciclo agrícola ritual en una comunidad popoloca del sur de Puebla. *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*. (2): 39-53.
- Grupo de Estudios Ambientales (GEA).** (2013). Construcción de consensos para la gestión del agua en comunidades campesinas de la Montaña de Guerrero. Memorias del III congreso nacional de manejo de cuencas hidrográficas, Morelia, 2013. Web. <http://www.ciga.unam.mx/congreso/cuencas/biblioteca/Memoria/Mesa%205.pdf> [Último acceso 27.05.14]
- Goloubinoff, M.** (1994). Les relations sociales et le commerce de l'artisanat chez les Nahuas du Balsas. Tesis de doctorado. Universidad de París X-Nanterre.

- Gómez, R.** (2009). Imágenes de santos en el contexto de la religiosidad popular . En J. Broda, & A. Gómez, *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola* (págs. 283-295). México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Gómez, R.** (2012). El ritual y la fiesta de la cruz en Acatlán, Guerrero. *Elementos*, 33-40.
- Gómez-Arzapalo, R.** (2011). Los santos en contextos indígenas mexicanos: valoración cultural, autóctona de lo sagrado. *Revista destiempos*, 2-18.
- González, Y.** (2001). El jaguar. En Y. González, *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana* (págs. 123-144). México: Conaculta, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Plaza y Valdés editores.
- González-Montes.** (1997). Pensamiento y ritual de los ahuízotes de Xalatlaco en el Valle de Toluca. En J. Broda & B. Albores (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica* (págs. 313-358). Estado de México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Good, C.** (2001). El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero. En J. Broda & F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, D. F.: Conaculta, Fondo de Cultura Económica.
- Good, C.** (2004). Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz. En G. Catharine, & J. Broda (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas* (págs. 153-176). México, D. F.: Conaculta, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Good, C.** (2005). Traditional Gardening Techniques among Nahuatl Indians: Huertos de humedad in the Balsas River Valley, Mexico. *Anales de Antropología*, 119-129.
- González, M.** (2001). Literatura oral, oralidad ficticia. *Estudios filológicos*, 71-80.
- González-Torres, Y.** (2001). El Jaguar. En Y. González-Torres (coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana* (págs. 123-144). México: Conaculta, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Plaza y Valdés.

- Granados, B.** (2009). *Tesoros, diablos y aparecidos: recopilación, transcripción y edición de relatos orales tradicionales*. Tesis de licenciatura. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Graulich, M.** (1988). Double Inmolations in Ancient Mexican Sacrificial Ritual. *History of Religions* (27), 393-404.
- Grinberg-Zylberbaum, J.** (1987-1990). *Los chamanes de México*. (1-7). México: INPEC.
- Grove, D.** (1970). Los murales de la cueva de Oxtotitlan, Acatlán, Guerrero. *Serie de Investigaciones* (23), México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Gutiérrez, G.** (2002). *The Expanding Polity: Patterns of the Territorial Expansion of the Post-Classic Señorío of Tlapa Tlachinollan in the Mixteca-Nahuatl-Tlapaneca Region of Guerrero*. Ph. D. Dissertation, Department of Anthropology, The Graduate School, The Pennsylvania State University.
- Halbinger, F., & Soto, M.** (1997). *Laelias of Mexico*. México: D. F.: Herbario Asociación Mexicana de Orquideología.
- Heidegger, M.** (1988). *Los problemas básicos de la fenomenología*. Traducción de Alberto Allard. Indiana: Indiana University Press.
- Hémond, A., & Goloubinoff, M.** (2008). El "Via Crucis del agua". Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero. En A. Lammel, M. Goloubinoff, & E. Katz (coords.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México* (págs. 133-169). México, D. F.: Publicaciones de la casa chata.
- Hernández-Albis, H.** (1992). Tixtla, sociedad y religión: elementos simbólicos de las danzas. Aportación para una posible interpretación. Tesis de Licenciatura. Universidad Autónoma de Guerrero.
- Heyden, D.** (1979). La comunicación no verbal en el México prehispánico. Cuadernos de Trabajo, 52.
- Horcasitas, F.** (1980). La danza de Tecuanes. *Estudios de cultura Náhuatl*, 238-286.

- Houde, N.** (2007). The six faces of traditional ecological knowledge: challenges and opportunities for canadian co-management arrangements. *Ecology and Society*. 34-50.
- Ignacio, E.** (2007). *Nahuas de la montaña: pueblos indígenas del México contemporáneo*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- INEGI.** (2013). *Mapa digital de México*. Recuperado el 2013 de 05 de 27, de <http://gaia.inegi.org.mx/>
- Ingold, T.** (2005). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling, and skill*. London: Routledge.
- Intergovernmental Panel on Climate Change.** (2013). *Climate Change 2013. The Physical Science Basis*. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom and New York, NY, USA.
- Intergovernmental Panel on Climate Change.** (2014). *Climate Change 2014. Impacts, Adaptation and Vulnerability*. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom and New York, NY, USA.
- Iwaniszewski, S.** (1986). La arqueología de alta montaña en México y su estado actual. *Estudios de cultura náhuatl*, 249-273.
- Johansson, P.** (2003). Días de muertos en el mundo náhuatl prehispánico. *Estudios de cultura náhuatl* , 167-203.
- Katz, E. & Lammel, A.** (2008). Introducción. Elementos para una antropología del clima. En A. Lammel, M. Goloubinoff, & E. Katz (coords.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. México, D. F.: Publicaciones de la casa chata. Extraído de <http://books.openedition.org/cemca/1255>
- Kirchhoff, P.** (1960). Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. *Tlatoani*.
- Lázaro-Rearte, J.** (2010). “Concepción de mundo” (*Weltanschauung*) o la perspectiva del investigador del lenguaje según Wilhelm von Humboldt. En V. Castel & L. Cubo de

- Severino (eds.), *La renovación de la palabra en el bicentenario de la Argentina. Los colores de la mirada lingüística*. Mendoza: Editorial FFyL, UNCuyo.
- Lazos, E. & Paré, L.** (2000). *Miradas indígenas sobre una naturaleza “entristecida”: percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz*. México, D. F.: Plaza y Valdés, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ledo, J.** (2004). El posmodernismo en antropología. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 11: 1-15.
- León-Portilla, M.** (1992). El agua: universo de significaciones y realidades en mesoamérica. *Ciencias*, 7-14.
- Lévi-Strauss, C.** (1962). *La pensée sauvage*. París: Plon.
- Lienhard, M.** (1997) ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de oralidad? En R. Kaliman (ed.), *Memorias. Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana. Vol I* (págs. 47-55). Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Limón, S.** (2000). La sacralidad en la agricultura: ritos en México, ayer y hoy. *Scripta Ethnologica*, 99-112.
- López-Austin, A.** (1967). Cuarenta clases de magos. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 87-117.
- López-Austin, A.** (1996). La cosmovisión mesoamericana. En S. Lombardo, & E. Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos* (págs. 471-507). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- López-Austin, A.** (1997). El árbol cósmico en la tradición mesoamericana. *Monografías del Jardín Botánico de Córdoba*, 5: 85-98.
- López-Austin, A.** (2001). La religión, la magia y la cosmovisión. En L. Manzanilla, & L. López-Lujan (coords.), *Historia Antigua de México. Volumen IV: Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana* (págs. 227-272). México, D.F: Miguel Angel Porrúa.

- López-Austin, A.** (2006). Mitos e íconos de la ruptura del Eje Cósmico: un glifo toponímico de las piedras de Tízoc y del Ex-Arzbispado. *Anales del instituto de investigaciones estéticas*, 93-134.
- López-Austin, A.** (2009). El dios en el cuerpo. *Dimensión Antropológica* 46: 7-45.
- López-Austin, A.** (2012). Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana. En: A. López-Austin, & L. Millones, *Dioses del norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes* (págs. 16-144). México, D. F.: Era.
- López-Austin, A.** (2013). “Sobre el concepto de cosmovisión”. Debate sobre el concepto de cosmovisión. Taller signos de mesoamerica. Web. <http://www.iiia.unam.mx/difusion/2013/185/TallerSignosdeMesoamerica> [Último acceso: 21.05.14].
- López de los Mozos, J. L.** (2012). Las Cabañuelas. Pronostico popular del tiempo climático. *Revista de folklore*. 48-54.
- Marroquín, E.** (1988). La cueva del diablo. *La Palabra y el Hombre*, 14-24.
- Martínez, M.** (1987). Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez-González, R.** (2007). Los enredos del diablo: o de cómo los nahuales se volvieron brujos. *Relaciones*, 189-216.
- Mass, M.** (2003). Principios generales sobre manejo de ecosistemas. En O. Sánchez, E. Vega, E. Peters, & O. Monroy (coords.), *Conservación de Ecosistemas Templados de Montaña en México* (págs. 117-135). México, D.F.: Instituto Nacional de Ecología, Secretaria de Medio Ambiente y Recursos Naturales.
- Mauss, M.** (1954). *The Gift. Forms and Functions of Exchange Archaic Societies*. Londres: Cohen & West Ltd.
- Matías, M.** (1982). Tlayolli: el pan de los indios en Acatlán. Chilapa de Álvarez, Guerrero. En *Nuestro maíz. Treinta monografías populares* (págs. 91-118). México: Museo Nacional

- de Culturas populares, Consejo Nacional de Fomento Educativo, Secretaría de Educación Pública.
- Matías, M.** (1994). *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI-XX)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Matías, M. & Luna, C.** (1996). *Vocabulario náhuatl-español de Acatlán, Guerrero (2da edición)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Plaza y Valdés, Altépetl nahuas.
- Medina, A.** (2001). La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía. En J. Broda, & F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (págs. 67-163). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Merlo, E.** (2009). El culto a la lluvia en la Colonia: los santos lluviosos. *Arqueología Mexicana*. 64-68.
- Milton, Kay.** (1997). *Environmentalism and cultural theory. Exploring the role of anthropology in environmental discourse*. Londres: Routledge.
- Molina, A. d.** (1970). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Morán, E.** (1990). Ecosystem ecology in biology and anthropology: a critical assessment. En E. Morán (ed.), *The ecosystem approach in anthropology. From concept to practice* (págs. 3-40). Michigan: The University of Michigan Press.
- Morín, E.** (1998). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: GEDISA.
- Neff, F.** (2008). Los caminos del aire. Las idas y venidas de los meteoros en la montaña de Guerrero. En A. Lammel, M. Goloubinoff, & E. Katz, *Aires y lluvias. Antropología del clima en México* (págs. 323-341). México, D. F.: Publicaciones de la casa chata.
- Norris, Ch.** (1998). *¿Qué le ocurre a la postmodernidad? Le teoría crítica y los límites de la filosofía*. Madrid: Tecnos.

- Olivier, G.** (1998). Tepeyóllotl, "corazón de la montaña" y "señor del eco" el dios jaguar de los antiguos mexicanos. *Estudios de cultura náhuatl*. 99-142.
- Olivier, G.** (2009). Tláloc, el antiguo dios de la lluvia y de la Tierra en el centro de México. *Arqueología Mexicana*. 40-43.
- Olmos, F. A.** (2002). Historia de los mexicanos por sus pinturas. En R. Tena (ed.), *Mitos e historias de los antiguos nahuas* (págs. 13-111). México, D. F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Ortiz, A.** (2006). Aproximaciones a los tecuanes, danza-drama de origen náhuatl del estado de Guerrero. *América sin nombre*, 93-99.
- Palerm, A.** (1972). Distribución geográfica de los regadíos prehispánicos en el área central de Mesoamérica. En A. Palerm, & E. Wolf, *Agricultura y civilización en Mesoamérica* (págs. 30-64). México: Sepsetentas.
- Pedrosa, J. M. & Gómez, N.** (2002). *El canto de las sirenas*. Almería: Ayuntamiento de Roquetas de Mar.
- Pillet-Capdepón, F.** (2003). El espacio geográfico y el estudio del espacio humanizado en la sociedad global. *Estudios Geográficos*, 47-62.
- Pury-Toumi, S. d.** (1997). De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla). México, D. F.: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Conaculta.
- Ponce, P.** (1953). Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad. En: *Tratado de las supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*. México: Ediciones Fuente Cultural.
- Preciado, J.** (2006). Réquiem por el diablo. *Espiral, estudios sobre estado y sociedad*, 179-184.
- Quiñones, E.** (1995). *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. Austin.: University of Texas Press.
- Ramírez-Goicoechea, E.** (2005). *Evolución, cultura y complejidad. La humanidad que se hace*

- a sí misma*. Madrid: Ramón Areces.
- Rappaport, R. A.** (1975). Naturaleza y antropología ecológica. En: Shapiro, H.L. (ed.), *Hombre, cultura y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Reinoso, C.** (1998). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Reyes-García, V.** (2007). El conocimiento tradicional para la resolución de problemas ecológicos contemporáneos. *Papeles*, 109-116.
- Reyes-García, V., & Martí, N.** (2007). Etnoecología: punto de encuentro entre naturaleza y cultura. *Ecosistemas*, 46-55.
- Robert, J.** (2002). Las aguas arquetípicas y la globalización del desvalor. En P. Ávila (coord.), *Agua, cultura y sociedad en México*. El Colegio de Michoacán, Secretaría de Urbanismo y Medio Ambiente, Instituto Mexicano de Tecnología del Agua.
- Rojas, T., Martínez, J. L., & Murillo, D.** (2009). *Cultura hidráulica y simbolismo en el México prehispánico*. México, D.F.: Instituto Mexicano de Tecnología del Agua.
- Rozzi, R.** (2004). Implicaciones éticas de narrativas Yaganes y Mapuches sobre las aves de los bosques templados de Sudamérica Central. *Ornitología Neotropical*, 435-444.
- Ruíz de Alarcón, H.** (1987). Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España. En P. Ponce, P. Sánchez de Aguilar y otros, *El alma encantada*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 125-226.
- Rutsch, M.** (1984). El relativismo cultural. México: Línea.
- Sahagún, F. B.** (1999). *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, D.F.: Miguel Ángel Porrúa.
- Sahagún, F. B.** (2002). Leyenda de los soles. En R. Tena (ed.), *Mitos e historias de los antiguos nahuas* (págs. 167-242). México, D. F.: Conaculta.

- Sánchez, R.** (2004). La observación participante como escenario y configuración de la diversidad de significados. En M. L. Tarres (coord.), *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social* (págs. 97-131). México, D.F.: FLACSO México, El Colegio de México, Miguel Ángel Porrúa.
- Sandoval, A.** (1997). El directorio de los santos: guía para reconocer a los santos patronos. México: Aguilar.
- Sandstrom, A.** (1991). *Corn is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Saunders, N.** (1983). The day of the jaguar. *Geographical Magazine*, 401-404.
- Sidorova, K.** (2000). Lenguaje ritual. Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales, *Alteridades*, 93-103.
- Sierra, D.** (2000). *El yauhtli o pericón, planta curativa y protectora. Su importancia mágica religiosa en el presente y el pasado*. Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sosa, N.** (1995). Los caminos de fundamentación para una ética ecológica. *Revista Complutense de Educación*, 121-145.
- Sotolongo, P., & Delgado, C. J.** (2006). La complejidad y el diálogo transdisciplinario de saberes. En P. Sotolongo, & C. J. Delgado (coords.), *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social* (págs. 65-77). Buenos Aires: CLACSO.
- Sprajc, I.** (2001). La astronomía. En L. Manzanilla, & L. Lopez (coords.), *Historia antigua de México. Volumen IV: Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Angel Porrúa.
- Tarres, M. L.** (2004). Lo cualitativo como tradición. En M. L. Tarres, *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social* (págs. 35-58). México, D. F.: FLACSO México, El Colegio de México, Miguel Angel Porrúa.

- Taylor, S.J. & Bogdan. R.** (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. España: Paidós Basica.
- Toledo, A.** (2006). *Agua, hombre y paisaje*. México: Instituto Nacional de Ecología, Secretaria de Medio Ambiente y Recursos Naturales.
- Toledo, V.** (1992). What is ethnoecology?: origins, scope and implications of rising discipline. *Ethnoecológica*, 5-21.
- Toledo, V.** (2002). Ethnoecology: a conceptual framework for the study of indigenous knowledge of nature. *Ethnobiology and Biocultural diversity*, 511-522.
- Toledo, V.** (2006). Ecología, sustentabilidad y manejo de recursos naturales: la investigación a debate. En K. Oyama, & A. Castillo (coords.), *Manejo, conservación y restauración de recursos naturales en México* (págs. 27-42). México: Siglo XXI, UNAM.
- Toledo, V., & Barrera-Bassols, N.** (2008). *Memoria biocultural*. Barcelona: Icaria.
- Toledo, V., & Cháires-Alarcon, P.** (2012). La etnoecología hoy: Panorama, avances, desafíos. *Ethnoecológica*, 1-16.
- Toledo, V., & Gonzales de Molina, M.** (2005). El metabolismo social: las relaciones entre la sociedad. En F. Garrido, *El paradigma ecológico en las ciencias sociales* (págs. 85-112). Madrid: Trotta.
- Torquemada, fray Juan de.** (1969) *Monarquía indiana*. 3 tomos, Miguel Ángel Porrúa, México.
- Turner, V.** (1975). *La selva de los simbolos*. México: Siglo XXI.
- UNESCO.** (2003). *Informe de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo de los Recursos Hidricos en el Mundo*. Paris: UNESCO.
- Urquijo, P., & Fernández, F.** (2006). Los espacios del pueblo de indios tras el proceso de congregación, 1550-1625. *Investigaciones geográficas*, 145-158.
- Villela, S.** (1998). *Los nahuas de Guerrero*. México: INI

- Villela, S.** (2009). El culto a las deidades de la lluvia en la Montaña de Guerrero. *Arqueología Mexicana*. 69-72.
- Vogt, E.** (1983). Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de los rituales zinacantecos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weiss, R. A.** (1994). Learning from strangers: the art and method of qualitative interview studies. New York: Free Press.