

# UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

---



SECRETARÍA ACADÉMICA  
COORDINACIÓN DE POSGRADO  
DOCTORADO EN EDUCACIÓN

***“Tlahtsakwaloltipan  
Implicaciones educativas de una ritualidad indígena en Acatlán,  
municipio de Chilapa, Guerrero”.***

Tesis que para obtener el Grado de  
**Doctor en Educación**  
Presenta:

**Francisco Palemón Arcos**

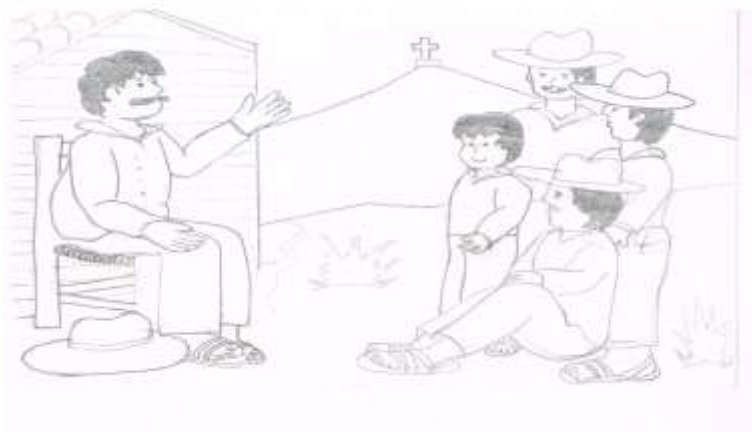
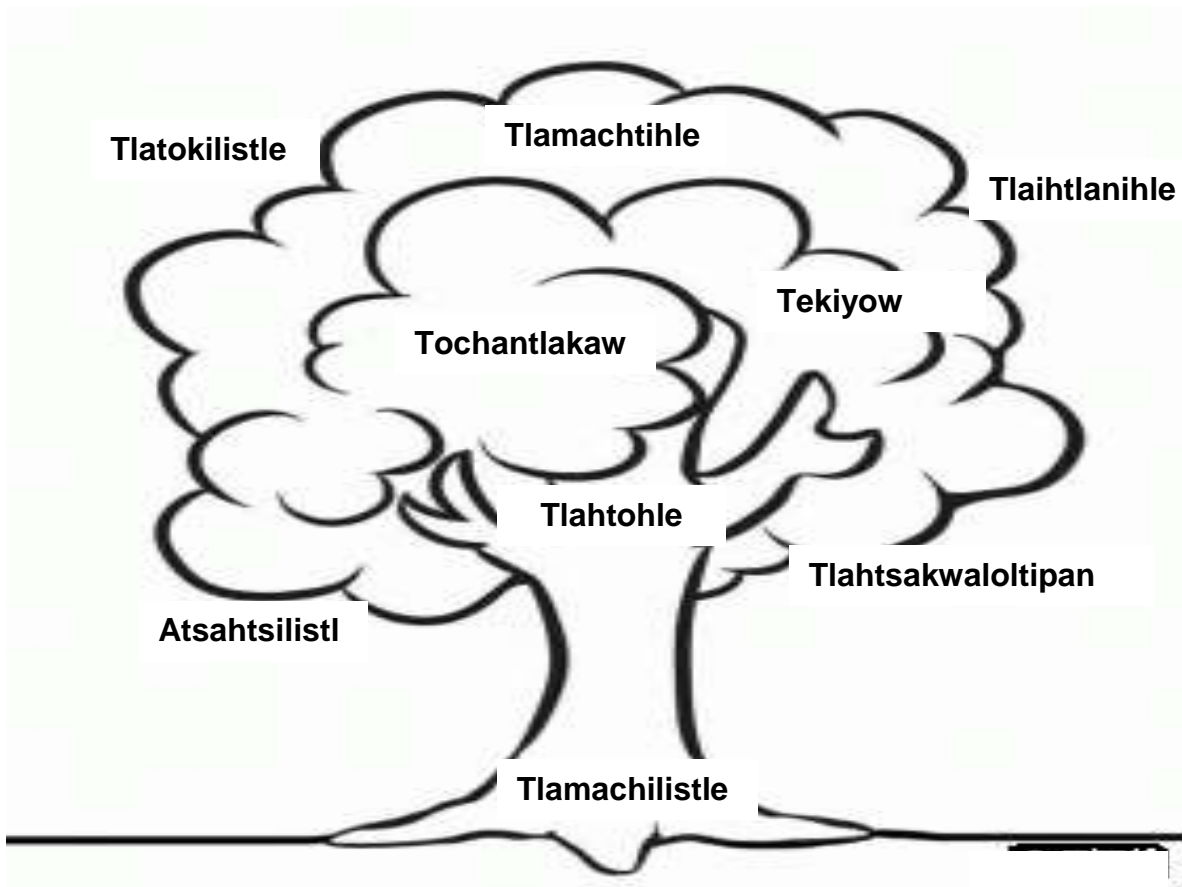
Director de tesis:  
Dr. Jorge Tirzo Gómez

México, D.F.

Junio 2015

Para mi fuerza, mi vida y destino  
quien contribuyó en la culminación  
de este trabajo: Omeyokan, Dios  
de la dualidad.

Elementos educativos de Tlahtsakwaloltipan



## Índice

I. Introducción	7
II. Consideraciones metodológicas	14

### Capítulo 1

#### *Tlahtolkohtihle*

#### La fuerza de la palabra – pensamiento

1.1 La construcción teórica del objeto de estudio	23
1.2. <i>Tlamachiltlatelohle</i> : Dominación y resistencia	23
1.3. <i>Totlamachilis</i> . El conocimiento local	25
1.4. <i>Tlahtolnemihle</i> . Entre la traducción e interpretación náhuatl	29
1.5. La equivalencia conceptual	34
1.5.1. Ritual – <i>Ilfinemilistle Tekiyototatahsiban</i>	34
1.5.2. Mito – <i>Tlahtolnemihle</i>	39
1.5.3. Símbolo – <i>Ixtlamachotihle</i>	43
1.6. <i>Totlachalis kalpan</i> : rasgos de identidad colectiva	44
1.7. <i>Tekiyototatahsiban</i>	44
1.7.1. Innovaciones conceptuales	47

### Capítulo 2

#### *Tekiyutlamachihyotl*

#### Implicaciones científicas de estudio de Tlahtsakwaloltipan

2.1. Componente uno: la dominación y resistencia en una experiencia social y educativa	49
2.2. Componente dos: el revés y el dominio comunitario	52
2.3. Componente tres: ceder y practicar en las construcciones conceptuales	55
2.4. Componente cuatro: la reconceptualización y toma de conciencia	58
2.5. Implicaciones para explicar el objeto de estudio	61
2.5.1. Comprensión del concepto <i>Tlahtsakwaloltipan</i>	61
2.5.2. <i>Tlamaxtiltekiyututatahsiban</i> : el procedimiento y la reconstrucción	65
2.5.2.1. Conocimiento del náhuatl, castellano e inglés	66
2.5.2.2. El reconocimiento del “otro”	66
2.5.2.3. Recuperación de datos y sistematización	67
2.5.2.3.1. <i>Tekiyutlapebahle</i> : el trabajo inicial	67
2.5.2.3.2. <i>Matlahchichihtle</i> : escribir en náhuatl	67
2.5.2.3.3. <i>Nemilistle</i> : plasmar el pensamiento	68
2.6. Planteamiento y ubicación del objeto de estudio	69

Capítulo 3  
*Tokalpan Tlachalis*  
Aspectos culturales y sociales de Acatlán, municipio de Chilapa, Guerrero.

3.1. Acatlán municipio de Chilapa, Guerrero	72
3.2. El reconocimiento cultural	76
3.3. Los significados del nombre de Acatlán	78
3.4. Prácticas culturales de sobrevivencia identitaria	84
3.4.1. El mito del maíz	84
3.4.2. El mito de merecimiento	86
3.4.3. La geografía sagrada y las cruces	91
3.4.4. El contenido mítico del traje de Acatlán	95
3.4.5. Tetekwantin	97
3.4.6. Kumuhlian	99
3.5. La aportación: una propuesta de logo identitario de Acatlán	104
3.5.1. La reconstrucción	104
3.5.2. La reconstrucción del ritual	107

Capítulo 4  
*Tlamaxtilnemihle*  
El acto educativo: una forma de concebir el sujeto

4.1. La influencia comunal	111
4.2. La reciprocidad como acto colectivo	112
4.3. El proceso educativo de <i>Tekiyototatahtsiban</i>	113
4.4. <i>Tlaixmachotiltin</i> : descripciones y significados	129

Capítulo 5  
*Tlahtonemachtin*

Relatos de actualización mítica como rasgos de aprendizaje de *Tlahsakwaloltipan*

5.1. El concepto de enfermedad y muerte	137
5.2. Nemilow	141
5.2.1. <i>Opatlan tekolotsintle</i> (El tecolote voló)	141
5.2.2. <i>Tonalbitekte</i> (Alguien que lastima tu sombra)	143
5.2.3. <i>Tlahtsakwilohle</i> (¿Por qué protegerse?)	147
5.2.4. <i>Tlanextihle</i> (El encuentro divino: la benevolencia de los dioses)	148
5.3. El significado de el alma-sombra	151
5.4. La concepción del hombre como ideología	152
5.5. Elementos simbólicos de la protección	157
5.5.1. <i>Krotsin</i> (La cruz)	157
5.5.2. <i>Tlabenchibahle</i> (El nombre de un lugar sagrado)	158
5.5.3. <i>Xochitemantin</i> (La flor como expresión de la dualidad)	160
5.5.4. <i>Tlahtsomihle</i> (El bordado del mantel)	161
5.5.5. <i>Tlitsintle</i> (El fuego como fuerza o alimento del sol)	162
Reflexiones finales	164
Bibliografía	171
Glosario conceptual del náhuatl al castellano	176

## I. Introducción

Todo estaba quieto (intelectualmente hablando) hasta que viví una experiencia comunitaria. De allí se consideró que el ritual tenía un potencial educativo pero la complejidad era cómo explicarlo. La definición, entonces, cambió de reflectores para situar el estudio de la siguiente manera:

- a. El ritual sigue vigente; es una práctica anual y es lo que sabe la gente. Sin embargo, no está documentado.
- b. Se transmite y se reproduce a través del concurso de los tiempos y de las personas hasta convertirse en un saber.
- c. Esto hace necesario su reconstrucción, lo cual, se convierte en el eje de la tesis.
- d. A partir de estas dimensiones se ubica el objetivo: “Reconstruir el ritual de la protección y explicar los aspectos educativos que ello contiene.” Para ello es necesario la recopilación de datos etnográficos y etnohistóricos que expliquen esta construcción educativa.

La pregunta entonces, ¿Cómo explicar el ritual cuando hay una experiencia comunitaria y una experiencia en el campo de la ciencia? La respuesta a este planteamiento sugiere comprender lo que se adquiere como saber comunitario y lo que se aprende en la escuela a partir de diversos procesos de investigación científica. El primero asume como requisito un proceso de aprendizaje y *re-educación*<sup>1</sup> colectiva mientras que, el segundo, un proceso de aprendizaje de educación sistemática y escolarizada.

Para desenvolverse en ese contexto de aprendizaje comunitario, es necesario “adaptarse” a una exigencia de valores sociales y culturales, por ejemplo, vivir

---

<sup>1</sup> Se refiere al proceso de formación cíclica que hay en la comunidad. El caso mío y de muchas otras personas es una necesidad porque hay un distanciamiento de significado del ritual (y de los rituales). Eso implica una enseñanza y un aprendizaje que se da a través de los años y en ciertos espacios sociales específicos; la asamblea, el recorrido y las pláticas informales etc. Re-educarse significa volver a aprender en la comunidad.

como de Acatlán (vestir con ropa sencilla), usar el náhuatl en las asambleas, saber escuchar a los mayores (respetables en la comunidad), participar en las ceremonias católicas y prehispánicas (sacrificio y gasto económico) pero, además, implica seguir un procedimiento educativo de -cualquiera que sea- el aprendizaje social o cultural. La reconstrucción del ritual adquiere, aquí, su significado.

Consecuente a ello, esta adquisición de conocimiento permite ubicar el concepto de *Tlahtsakwaloltipan* y, denominarla –después- como *Tekiyototatahtsiban*. La identificación de estos conceptos sirve para recuperar los conocimientos desde la lengua náhuatl y comprender la vigencia de un acto sagrado. De aquí el interés de la experiencia y sus significados.

Uno de esos significados es que la gente sabe de su contenido pero no está escrito ni explicado. Su fuente principal se encuentra en la oralidad y, eso, requiere de una comprensión adecuada del náhuatl para poder hacer la interpretación y explicitación de ese acto. De esta manera, se trata de reconstruir a Tlahtsakwaloltipan; explicar cómo se conserva y se transmite en un tiempo y espacio para ubicar un *saber* que se practica en la vida cotidiana.

Expresiones del ritual: hoy.

Con rumores y con cierta cercanía con la gente de Acatlán se escucha decir que los colaboradores de la comisaría y el comisario hicieron -o han hecho- su protección. A decir de su significado, parece nadie saberlo. Incluso, cuando se pregunta a alguien, existe un silencio o se desvía el tema porque, la complejidad de explicación, atraviesa muchos elementos de significado, uno de ellos es la autorización de quien ha vivido la experiencia, ¿Cómo entender el ritual y como analizar los componentes de la educación?

El intento de esta descripción es una entrada. Su nitidez y su complejidad implican conocer y estudiar otras manifestaciones que se encuentran explicadas a lo largo



de estos capítulos. Aquí iniciaré –como especie de relato introductorio- con explicar en qué consiste el ritual.

## El relato

El ritual no tiene nombre en castellano, la referencia en náhuatl la ubica en una acción, en un acto: *Ximotlahtsakwilikan*. Un especie de exhortación de un hombre sabio a otros hombres que participan o participarán en el gobierno comunitario. Su significado es protegerse como persona pero, también, como grupo. En otras palabras, cuidar del cuerpo como especie humana y cuidar del cuerpo como comunidad.

Para cumplir con este cometido, es necesario valorar las posibilidades de fuerza física, ayuno, posibilidad económica, recorrido en la geografía comunal y reforzar la petición hacia el ser supremo. La transmisión de este conocimiento se encuentra en un espacio específico y con ciertas personas indicadas para la educación y transmisión del saber. Aunque este último es lo que interesa, al inicio, se explican las relaciones de esas posibilidades.

De esta manera, protegerse significa tener el interés por participar en la vida comunitaria. Si algunas generaciones han experimentado el aprendizaje, las generaciones jóvenes tendrían el mismo camino, (esto ha permitido conservar el saber de este acto), la pregunta es, y ¿Cuál es ese camino?

En un primer momento, se exhorta a los participantes hacer ayuno de nueve días secuenciados o, hasta un mes, antes de planear el recorrido. En un segundo momento, se establece un diálogo y una relación cercana con los sabios de la comunidad (ex comisarios municipales y ex comisariados de bienes comunales). En un tercer momento, implica aprender y experimentar las indicaciones respecto al conocimiento geográfico del lugar y las influencias del cuerpo con la naturaleza.

Cuerpo del hombre y cuerpo de la comunidad se unen para hacer de ellos una sola entidad.

Esos momentos de vida se explican cómo los procesos de educación comunitaria inician con la familia, la asamblea y culmina con la comunidad. La familia porque, es allí, donde se instituye una disciplina y un valor de participación. Cuidar el cuerpo para cuidar la comunidad. El alimento tangible e intangible entra en juego, si esto no se cuida, puede ocurrir una influencia en el cuerpo (en sus entidades anímicas en la cabeza, el corazón y el hígado). He aquí su relación con las sombras, espantos, enfermedades, incluso, la muerte.

La reunión y la enseñanza para ofrendar, respecto a este cuidado anímico de la persona y del pueblo, son elementos simbólicos que sirven como una precaución para las perturbaciones individuales y sociales. Las sociales refieren a las injusticias, desastres naturales, sequias, enfermedades que permitan el aliento de los hombres. De aquí el recorrido y las representaciones materiales.

A nivel individual, una persona tendrá que llevar velas, flores de maguey, telas bordadas y sus peticiones. Hacer práctica la ofrenda significa hacer visitas y recorridos a lugares, donde la cruz, es referente de significado para la protección. Allí se elevan las plegarias -sea este- en un monte, manantiales, o lugares donde se supone, vive el ser divino.

Con esto se puede afirmar que el ritual es un elemento de la educación. Comprenderlo implica hacer su reconstrucción. Aquí se asume que el significado educativo refuerza la cosmovisión de los pueblos originarios en términos de relación hombre – naturaleza y hombre – universo. Una dualidad que se practica a través de este acto “sagrado” en Acatlán, Municipio de Chilapa, Guerrero.

De todo este significado, se trata de explicar quién o quiénes son esos sujetos colectivos involucrados que, hacen de la educación, un hecho social donde se perfila una forma de ser de la persona así como de la sociedad. Aunque esto es así, la ceremonia es vigente pero el mito de origen no encuentra su explicación. Sin embargo, su construcción no es nada inocente; hay en ello ciertas implicaciones sociales, culturales y educativas que se explican a lo largo de cinco capítulos.

El primer capítulo recupera esa re-educación y el uso de la lengua como elementos de resistencia y conservación del conocimiento náhuatl. Teorizar el objeto de estudio es el propósito de este apartado donde se afirma que si la dominación es severa, la resistencia surge de la misma dimensión y, eso, hace compleja la documentación del ritual. La fuerza de este pensamiento se ejemplifica en el concepto de *Tochantlakaw* como fuente de identidad; la interpretación y la comprensión, entonces, es una necesidad no sólo para esta definición sino, también, para el *saber* como *Tlahtolkohtihle*. De aquí que los conceptos de ritual, símbolo y mito adquieran otros significados para decir que en conjunto es *Tekiyototatahtsiban*.

El segundo capítulo explica la consecuencia de la relación Estado y Educación de los pueblos originarios de México. La exclusión, racismo y discriminación son patentes de esa relación social que, lejos de desaparecer la cultura, en parte la reivindica a partir de las prácticas rituales de conocimiento público pero, también cabe decir, selectivo y oculto en y para la comunidad. Esta selección y ocultamiento es la consecuencia de esa actitud social; luego entonces, ¿Cómo explicar esa reconstrucción del ritual de la protección?, la respuesta de este capítulo es: recuperar el concepto desde la cosmovisión náhuatl y explicar sus referentes simbólicos. El nombre de *tekiyotlamachihyotl* responde a una interpretación de significado para construir lo que se denomina como implicaciones científicas de estudio de un acto sagrado, a través de componentes de contexto.

El tercer capítulo hace referencia a *Tokalpan Tlachalis* como síntesis de identidad comunitaria. Esta síntesis es la entrada para comprender el entorno de Tlahtsakwaloltipan. El nombre de Acatlán, su expresión de la cultura Olmeca, el nombre de los lugares de tierra y territorio son algunos ejemplos que se resumen en lo que aquí se interpreta como *Tlahtolnemihle* (mito). Es decir, lo que se manifiesta hoy, es una expresión del ayer y Tlahtsakwaloltipan actualiza esta relación cultural.

El cuarto capítulo muestra cómo esta relación cultural e identitaria se construye y se conserva a través de la transmisión y reeducación en náhuatl. El referente inmediato es la colectividad (actualizado en un instrumento normativo como es el Estatuto Comunal) y su relación con las divinidades y el hombre. In *tlahtohle* representa la palabra, sabiduría y el consejo como partes de los *wewetlahtoltin* que se explican a lo largo la actividad sagrada. La re-educación no sólo es conocimiento sino también participación comunitaria; es leer la realidad desde el concepto náhuatl para practicar un acto sagrado. Su nombre corresponde a la interpretación de *Tlamaxtilnemihle*.

El quinto capítulo expone dos rasgos de actualización mítica. La sentencia y el ofrecimiento anímico a las deidades. El primero es el hoy y el segundo es el ayer que se caracteriza por presentar enfermedades, incluso, la muerte de las personas y, por otra parte, proteger al cuerpo en todos sus sentidos frente a la deidad e invocarlos con instrumentos específicos como la flor, la vela y el fuego. En esta parte aparece en nombre de las perturbaciones anímicas y los lugares donde hay que hacer el ofrecimiento y por lo tanto, habrá que aprender; por eso el nombre del capítulo: *Tlahtolnemachtin*.

Con todo ello se puede reiterar que la reconstrucción de Tlahtsakwaloltipan tiene implicaciones sociales, culturales y educativas. En conjunto aportan conceptos - base de educación comunitaria como *Tlahtolnemihle*, *Tlahtolnemachtin*, *Tlahtolkohiltin* y *Tekiyotlamachihyotl*. La interpretación apunta a conceptos de

sabiduría, palabra, consejo, enseñanza, aprendizaje, pensamiento, adiestramiento, habilidad, fuerza conceptual y actividades lúdicas de educación propia.

En síntesis, se puede decir que el acto sagrado está cimentado en estos conceptos que, si otras culturas milenarias lo practican, estaremos entendiendo que sesenta y cuatro pueblos originarios tienen su propia educación que permanecen ocultos y en el anonimato. Esta importancia radica en lo que algunos autores llaman como un saber equivalente:

“Igual que los mitos y las cosmogonías, la ciencia parece tratar de comprender la naturaleza del mundo, la manera en que está organizado, el lugar que ocupan los hombres en él; pero el pensamiento científico se aleja de la interrogación mitológica al someterse a los procedimientos de la verificación y de la discusión crítica. El relato mítico, en cambio, se impone por su autoridad, depende de una hermenéutica (interpretación) y de una exégesis (explicitación)” (Balandier, 2003, p.18.)

## II. Consideraciones metodológicas

Antes de situar alguna referencia conceptual y metodológica, quisiera plantear el modo de cómo conocí el mundo del ritual. En primer lugar, quiero decir que, en lo personal hablo, escribo y comprendo el náhuatl que se usa en el ámbito de la vida cotidiana pero nunca lo medité. Esa meditación se hizo efectiva en la participación de uno de esos ámbitos como es la reunión. De allí la construcción de Tlahtsakwaloltipan como una aportación y conocimiento local.

En segundo lugar, la síntesis de esos valores sociales en el ritual se deben a la comprensión, interpretación y definición del acto o práctica de exhortación, por ejemplo: “*xikita noniñito, tla yoenmosentlahkew, ximotlahtsakwilikan*” (Mira hijito, si ya se reunieron, ahora hagan su protección). Entonces, para efectos de contenido y significado no se hicieron traducciones sino interpretaciones.

Esa interpretación se debe a que el náhuatl tiene una manera de construirse, su estructura refiere a ser una lengua aglutinante y polisintética, pero además, las palabras o los significados dependen de los actos. Por ejemplo, *tlamana* (extender) o *tlaamana* (extender agua) pueden confundirse fácilmente con el significado de ofrenda. Esta habilidad de comprensión no es casual, su fundamento se encuentra en la conversación de muchos años de vida en la comunidad. Hoy encuentro que, si bien tengo un dominio de una lengua de los pueblos originarios, no lo había reflexionado con detenimiento.

### El valor de la conversación

En un ensayo de reflexión - sobre Hermenéutica de la modernidad-, Hans – Georg Gadamer (2004) explica que la conversación tiene su propio valor. No sólo es un camino o un instrumento sino un acompañante en la comprensión. Es una pregunta y respuesta; el dar y tomar, en el argumentar paralelo y en el ponerse de acuerdo es como se construye la comunicación de sentido. Con ello se puede decir que la lectura es una traducción al idioma de partida, desde la lengua que se

lee a un dialogo que sigue su marcha, y esto a pesar de que este dialogo sea solamente en principio la conversación interior del lector (consigo mismo); el diálogo interno. En la versión castellana, un aprendizaje se desenvuelve bajo esta mirada de reflexión.

### La flor de maguey

En un momento de la exhortación, los sabios indicaron que se consiguiera la flor para elaborar cadenas (en caso de que no haya, tendría que usarse la flor amarilla denominada *Cempoalxochitl*). Se formaron comisiones y cada uno de los participantes llevó dos bolsas grandes y sus animales para traer los ramos de esa especie natural. Cuando se preguntaba por qué ese tipo de flor, la respuesta nunca aparecía sino hasta su momento.

De un largo pensar y practicar, me dijeron que se utiliza esa flor porque representa la figura de un hombre y de una mujer. En términos de la representación náhuatl se trata de la fertilidad y dualidad de los pueblos originarios. Universo, hombre y naturaleza encuentra, aquí, su significado.



## Representaciones simbólicas en la conversación

En la conversación colectiva hay quienes preguntan y quienes contestan. Los participantes guardan silencio. La pregunta y la respuesta están en los respetables de la comunidad (sabios), un intercambio generacional y comunicativo que se respeta porque se habla por todos en una reunión. En esta comunicación se pueden encontrar rasgos de una relación social.

*Nokonetsin* es una referencia de relación respetuosa (reverencial). Un don de aprendizaje que se proyectará y experimentará un modo de vida, una práctica cultural en la comunidad.

*Toikniban* es un conjunto colectivo de ser parte de una comunidad (nuestros hermanos). Como hermanos se suma la fuerza no solo de identidad sino de participación.

*Nikan tlanosentlalia* se refiere a un estado de conocimiento, aquí nos reunimos para pensar y conocer. La colectividad es su mayor referencia.

*Sepan matikonikan* es un acto de reafirmación comunitaria. Una forma de identidad que permita la unión de los hombres que dirigen la comunidad.

*Totatafan* es una referencia histórica. Un modo de justificar los actos sagrados practicados hace muchos miles de años. Es la historia oral que sigue su curso en la ritualidad. El significado histórico permite sentirse como un pueblo náhuatl que tiene ciertas prácticas milenarias.

Estos referentes son los ámbitos de sentido de la comprensión y, por lo tanto, de la hermenéutica.



Con este inicio metodológico, se puede responder a dos interrogantes: ¿Cómo analizar el ritual de la protección y ¿Cuáles son los aspectos educativos que se desenvuelven en ello? Atravesado por un pensamiento hermenéutico, el trabajo implicó tomar en cuenta algunos rasgos de investigación.

1. Resignificar una toma de conciencia de quien hace la reflexión y las influencias que reciben de los “otros”.
2. Entrar al campo de estudio con anotaciones y observaciones cotidianas para analizar los hechos y las experiencias.
3. Buscar y construir fundamentos de teoría de acuerdo a las manifestaciones educativas, sociales y culturales de los habitantes respecto a Tlahtsakwaloltipan.
4. Explicar manifestaciones simbólicas y ubicar aspectos educativos que contiene el acto sagrado.

A grandes rasgos se puede afirmar que la reconstrucción del ritual implicó construir un lenguaje hermenéutico sustentado en la etnohistoria, etnografía, en los sujetos que participan y los símbolos que se manifiestan en el acto consecutivo. Cada uno de estos rasgos de construcción se fundamenta en los siguientes criterios.

La toma de conciencia y la constitución de los actores

Basado en un estudio teórico sobre las motivaciones para la acción, el carácter subjetivo plantea “que es imposible conocer hechos o cosas sociales sin reflexionar sobre las actividades humanas que les dieron origen” (Bolos, 1999, p.228), específicamente, sobre la motivación o la atribución de sentido. La importancia de estos efectos es referido al pasado y pueden ser denominados

también como “razón o causa” como exigencias de un acto de reflexión que el actor<sup>2</sup> llevará.

Desde esta perspectiva, se concibe a los hombres como sujetos que otorgan sentido a sus acciones, creadores individuales y sociales que definen su vida, sus fines, sus situaciones y los medios por los cuales intentan conseguir sus metas, las acciones que emprenden y las relaciones sociales que establecen para alcanzar sus fines.

El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica

Cuando se realizaron las primeras anotaciones se encontraron algunas dificultades. Una de ellas es interpretar el dialogo a partir de una lengua romance como es el castellano. La intensidad de significado del náhuatl no era del todo contundente debido a su forma y construcción metafórica, dual y contextualizada. En palabras de Gadamer (2003) conocer una lengua no implica directamente su traducción o su interpretación. “Entender una lengua extraña quiere decir justamente no tener que traducirla a la propia”; como puede ser del náhuatl al castellano.

En todo caso, cuando alguien domina una lengua no sólo no necesita ya traducciones. Más aun, tampoco comprender una lengua es una forma de comprensión sino una realización real. Esto es, se comprende una lengua “cuando se vive en ella y, reconocidamente esta frase, vale tanto para las lenguas vivas como para las muertas”. Por eso, el problema hermenéutico ni es pues un problema de correcto dominio sino el correcto acuerdo sobre un asunto que tiene lugar en el medio del lenguaje.

---

<sup>2</sup> De manera previa, puede decirse que el actor es aquel ente que tiene la capacidad de procesar la experiencia social y diseñar maneras de lidiar con la vida, aun bajo las formas más extremas de coerción. Véase en Norma Long (2007)

## Relaciones sociales y culturales de los pueblos originarios (antes y hoy)

Antes de puntualizar el significado de estas relaciones, es necesario ubicar el significado de un campo de estudio: la etnohistoria. Según fuentes diversas, la etnohistoria “intenta analizar y reconstruir las estructuras sociales y culturales de grupos étnicos que entraron en contacto con los poderes europeos entre los siglos XV y XIX” (Romero, 1994, p. 34). Gran parte de esa recuperación se ubica en el siglo XVI respecto a la ritualidad de los grupos étnicos establecidos en el centro de México.

## La recuperación de datos etnográficos

Aunque existen diversos rasgos de investigación etnográfica, aquí se refiere a “la atención de los significados” (Rockwell, 2009, p.22). La búsqueda etnográfica está dirigida a los aspectos de la vida humana como el rito de iniciación o la distribución del espacio físico y usos del lenguaje. El conocimiento de los habitantes y la construcción del conocimiento local hacen de la etnografía una herramienta de apoyo y explicación teórica.

## El símbolo como lenguaje

Cuando se define el concepto de cultura relacionado a la educación y al perfeccionamiento humano, se dice que hay una dimensión “objetiva” y otra “subjetiva” (García, 2008, p.43). En este entorno se define que la cultura expresa una función simbólica entendida como signos expresivos o señales que comunican a los participantes. Así pues, “la relación entre significante y significado en los signos artificiales tienen su origen en un pacto, en la costumbre o en un código”. La interacción, el acto mismo del ritual y el uso del náhuatl forman esos signos que no son explícitos para el público, sino para los participantes selectos.

## Una explicación diversa

Estos son los elementos que permitieron reconstruir el ritual. El fundamento teórico - metodológico requirió situar una diversidad de conceptos que llevaron a identificar el estudio como cualitativo en el pensamiento hermenéutico interpretativo y simbólico<sup>3</sup>. Con cierto interés intelectual, el dato etnohistórico y etnográfico son dos tiempos en que descansaron dichas explicaciones.

Por otra parte, fue necesario hacer la interpretación desde la lengua que se usa para ubicar los conceptos equivalentes a los usuales en el campo de la teoría y la ciencia. Se trata de reconstruir significados y reconocer símbolos educativos de Tlahtsakwaloltipan en un tiempo y espacio. Véase, por ejemplo, los detalles conceptuales en el capítulo uno.

Para iniciar con esta explicación, se puede decir que en la parte local existe un conocimiento empírico. Por eso, *hoy* se refiere al presente donde los habitantes de Acatlán asumen una concepción: la protección del gobierno como una necesidad. *Ayer*, es el tiempo pasado; se refiere al conocimiento de los antiguos nahuas que habitaron – y después se dispersaron a lo largo del territorio mexicano- parte de lo que fue el centro de México; allí, la relación hombre, gobierno y sociedad fue una parte de la cosmovisión propia. Comprender y explicar este contexto de acuerdo a los procesos de transmisión y significado del Tlahtsakwaloltipan es el propósito de este trabajo. De esta manera, definir la educación como simbólica (Ixtlamachotihle) y ritual (Tekiyototahtsiban) implica apoyarse de una concepción metodológica.

---

<sup>3</sup> Más allá de un posicionamiento teórico, Napoleón Conde (2012) explica el sentido de este concepto: “la hermenéutica es la ciencia y el arte de la interpretación. Es una disciplina que diseña y construye el entramado conceptual y los métodos adecuados, para el ejercicio de la interpretación. La interpretación es un proceso dialéctico, que va más allá de la observación, la descripción, la clasificación, la definición y la explicación, ya que es un dispositivo comprensivo que penetra en lo insondable y recóndito, es decir que excava en el horizonte de la profundidad, de forma sutil, fina y perspicaz, superando la especulación perecedera y volátil”.

Desde esta construcción de significados, Giménez (2005) ubica que la “cultura se reduce, en lo esencial, a procesos y estructuras de significados socialmente establecidos, todo análisis cultural tendrá que ser, en primera instancia, un análisis interpretativo que tenga por tarea descifrar códigos, reconstruir significados, “leer” los diferentes textos de autoexpresión social y reconocer los símbolos sociales vigentes”. Por otra parte y, situado desde la explicación de Marie Odile Marión (1995) y Jorge Tirzo (2007), la antropología simbólica permite interpretar el sentido social actual e incursiona en la trama y lógica de la constitución del sistema simbólico de una realidad cultural pero, también prioriza la reconstrucción de la lógica interna generado por la cultura como parte de una organización social.

Estos enfoques corresponden a lo que podía denominarse como hermenéutica cultural porque su preocupación implica la necesidad de comprender. La construcción de esta interpretación es una operación constructiva donde el investigador selecciona, reconstruye e imputa sentidos aleatorios expuestos a la discusión o al cuestionamiento. Esta discusión será, en el ámbito cultural pero, de manera definitiva, en lo educativo; toda vez que quien asume una cultura es necesario su educación; de ella emana su creación, su “carácter simbólico que por tanto, requiere ser interpretado” (García, 2008, p.139)

Esta comprensión explicativa inicia con una experiencia personal propia del ritual. La utilidad de un diario de campo y la observación participante fueron los instrumentos de investigación necesarios para la sistematización de estos datos. Como diría Elsie Rockwell (2005) producto de ello es el resultado de un trabajo analítico en el cual se “inscribe la realidad social no documentada” que podría -ser después de la sistematización- integrarse como conocimiento local dado su principal potencialidad educativa.

En un segundo momento, las entrevistas abiertas respecto a la práctica del ritual fueron los instrumentos que permitieron conocer el sentido común de lo que se habla y se dice acerca del acto sagrado: la influencia negativa o positiva de los

espantos, las enfermedades y las bendiciones. Esto llevó a revisar documentos etnohistóricos que fundamentaran una parte de *Tekiyototatahsiban*. Una parte porque hay otros procesos educativos específicos para Atsahtsilistle y Tlatokilistle. En particular es lo que llaman como trabajo “sagrado” dentro de la comunidad porque es el sustento de la vida social.

Capítulo 1  
*Tlahtolkohtihle*  
La fuerza de la palabra - pensamiento

1.1. La construcción teórica del objeto de estudio

El significado interpreta aquella versión de autores que fundamentan un hecho. En esta parte del análisis se consideró la forma de cómo relacionar la experiencia comunitaria y su aprendizaje que remite a una re-educación colectiva. En esta relación se hace énfasis de la manera de recuperar la información y el significado desde los actores de Tlahtsakwaloltipan y, de allí, su fundamento teórico.

La fuerza de la palabra – pensamiento remite a esa expresión. Por sí solo, la primera parte de este trabajo hace alusión de ese aprendizaje como paso necesario para comprender el ritual. Sus componentes de contexto condensan, aventajan o limitan su reconstrucción, no obstante, refieren a la necesidad de ubicar los conceptos en torno a la exclusión y la discriminación, resistencia y dominación como espacios sociales de interacción. Para este efecto, la reflexión se sustenta en las conclusiones que plantea James Scott (2000) cuando habla de un *discurso oculto* y de un *espacio social* como lugares de construcción colectiva.

1.2 *Tlamachiltlatelohle*: Dominación y resistencia

Para construir su planteamiento el autor afirma que al “demostrarse que las estructuras de dominación operan de manera similar, también podrá percibirse cómo estas mismas hacen surgir, si el resto de las condiciones no cambia, reacciones y estrategias de resistencia así mismo comparables a grandes rasgos” (Scott, 2000, p.19). Aunque no es explícito en su totalidad, la vivencia fuera de la comunidad expresa una forma de vida, regularmente, de discriminación. Tal hecho asume una respuesta respecto a la información y los requisitos que de ello deriva: la re-educación como una vía de “fortalecer” la resistencia.

Resistencia porque se aprende a seguir un acto que tiene contenidos y, que a pesar de varios siglos de dominación, la transmisión hacia las generaciones sigue vigente. A este efecto se denomina como construcción del discurso oculto que es una “conducta fuera de escena, más allá de la observación directa de los detentadores de poder”. Entrar en este acto representa una complejidad porque, en primer lugar, es necesario ser parte de la colectividad y ser partícipe en las actividades comunitarias. En segundo lugar y, para efectos de este ritual, las reuniones y los aprendizajes se construyen y se transmiten entre un grupo selecto de hombres jóvenes y adultos cuyo rango social se divide en “venerables”, “sabios”, “ayudantes” e “iniciantes”. El lugar común es la asamblea cuya hora es después de las diez de la noche y concluye en la madrugada. Como concluye el autor, el discurso oculto “se produce en función de un público diferente y en circunstancias de poder muy diferentes a las del discurso público”. El náhuatl y las normas honoríficas (respeto y cordialidad) son los *ítems* más evidentes.

La otra parte de esta resistencia es el cambio de significado de los conceptos que se relacionan con el ritual. La petición de lluvia y su lugar en las cruces es lugar común para la protección. Apuntar a hechos lingüísticos y fundamentarlos son indicios palpables entre las generaciones porque, ese lugar común, puede ser diferente para unos y para otros. Como se explicó en los componentes, el aprendizaje apunta a ese modo de ser de Acatlán quienes desde el lado sagrado, se acude a las cruces -previo conocimiento en la comunidad- desde el concepto náhuatl. La otra parte difiere de quienes no crecen en el lugar y usan el castellano para comunicarse con los seres divinos. En la definición de James Scott (2000) son “manifestaciones lingüísticas, gestuales y prácticas que confirman, contradicen o tergiversa lo que aparece como discurso oculto”.

La otra parte de esa resistencia es el significado del *espacio social*. En un primer plano de explicación Scott observa que si “queremos entender el proceso de desarrollo y codificación de la resistencia, resulta indispensable analizar la creación de esos espacios sociales marginales”. La asamblea para planear,



transmitir y actuar el ritual son pasos explícitos de aprendizaje. A este hecho, se le aduce “como espacio de poder que por naturaleza, sirven tanto para disciplinar como para formular patrones de resistencia”. Como se observa en algunos capítulos, la entrada refiere a una selección personal supeditada a una norma comunitaria conocida como estatuto comunal. Después se construye un proceso de enseñanza aprendizaje sobre los requerimientos del ritual. Por último se realiza el recorrido con el acompañamiento de un experimentado del lugar. A decir verdad, y como se muestra en las primeras páginas de este trabajo, el árbol de la sabiduría comunitaria conduce a situar un espacio diferente de intercambio que exige modales y conductas morales diferentes. Tlahtsakwaloltipan es un espacio social de esa diferencia y su entrada requiere de conocimiento social en la comunidad.

### 1.3 *Totlamachilis*: El conocimiento local

En algunas reflexiones de Clifford Geertz (1994) aparece que el conocimiento se construye de diversas maneras. Abordar este cuerpo cultural implica proceder según "la vocación intentando descubrir un orden de la vida colectiva y determinando las conexiones de lo que habían estado realizando iniciativas", es decir, explicar el modelo construido de una situación social ¿A qué se refiere este modelo? Se puede decir que a la educación en tanto que ejercicio reflexivo sobre la naturaleza, los fines, métodos y rasgos específicos que caracterizan los procesos educativos de enseñanza aprendizaje.

Este planteamiento es retomado por María García (2008) en su trabajo sobre "la educación como actividad interpretativa". Considerando los postulados de Geertz, dice categóricamente que lo que nos identifica en cuanto humano y lo que nos constituye como tal es la cultura. Por ello, "asumir una cultura es necesaria la educación, porque la cultura es una creación humana de carácter simbólico que, por tanto, requiere ser interpretado". El modelo cultural y educativo puede resumirse de la siguiente manera:

## Matitotlahtsakwilikan / Hagamos nuestra protección

Naturaleza de la educación: Conservar el acto sagrado para proteger a las personas de manera individual y colectiva.

Fines de la educación: Mantener la estabilidad comunitaria e individual. Hacerse fuerte y evitar enfermedades hacia el cuerpo de la persona y la colectividad. Evitar la muerte.

Métodos: Activos y de interacción social

Rasgos educativos a considerar:

- El conocimiento. Se adquiere durante el crecimiento en la comunidad respecto a las cualidades de la persona como el respeto y la edad. Su nivel de participación remite a un lugar en el ritual.
- El acceso requiere de este conocimiento para ratificarse en la asamblea
- Los educadores -viejos de la comunidad- y la estructura educativa comunitaria se activa para transmitir el significado del ritual
- Recorrer lugares sagrados llevando consigo velas, flores y ropa para las cruces
- Hacer el servicio social comunitario.

Según este postulado el modelo expresa un concepto de cultura: su lado objetivo se expresa en la educación mientras, que, el lado subjetivo, el perfeccionamiento humano. Gran parte de estas evidencias se expresan en capítulo cuatro. La comprensión de estos lados culturales se encuentra en las actividades de la gente. Considerar la cultura como un "sistema de mecanismos de conducta extragénicos que gobiernan la actividad humana de los que el hombre depende para desarrollar su vida aunque hayan sido creados por él" (García, 2008, p.46), son muestras o manifestaciones que se observan en la comunidad. Una parte de estas muestras

simbólicas es encontrar cruces adornadas con flores, velas y manteles bordados para la protección en los linderos del pueblo y en los manantiales de agua dulce.

Para comprender estos símbolos, la autora hace énfasis que las definiciones que hace Ernst Cassirer y Charles Sanders Peirce respecto al símbolo y al signo, son importantes. El primero hace referencia de que la cultura cumple una función simbólica, mientras que el segundo, refiere a contenidos (iconos, símbolos, índices). *Grosso modo* se puede entender que el símbolo es un contenido "sensible individual que, sin dejar de ser tal, adquiere el poder de representar algo universalmente válido para la conciencia". Así también, un signo comunicativo refiere al acto, la costumbre o en el código usado en la actividad. La interpretación de este modelo educativo puede consistir en lo siguiente:

#### Tlahtsakwaloltipan

1. Recorrer los lugares donde se encuentran las cruces. Esto es, dentro y fuera de comunidad.
2. Conseguir velas y flores para hacer cadenas y presentarlas en esas cruces.
3. Dividirse en equipos para recorrer esos lugares

¿Qué deben saber los participantes?

- Conocer los lugares sagrados
- Ser parte de la comisaría
- Saber cómo ensartar y acomodar las flores
- Disponer y ganar méritos para el recorrido durante una noche y parte de un día
- Prepararse de manera espiritual y ayunos

## Acciones y actos

- Buscar la flor de maguey cuyo nombre en náhuatl de "Kalebalxochitl"
- Hacer cadenas de flores y preparar los mantos (tela) para vestir las cruces
- Reunirse en la comisaria para contar las velas y las flores
- Pedir una misa para la bendición de los materiales simbólicos y personas
- Concentrarse de nuevo a la comisaría para definir el recorrido
- Reunirse de nuevo en la comisaría para definir el recorrido
- Recorrer el interior de la comunidad: Chopantsin, Korralpitsko, Kolosapan, Xaltsintle, Puentito, Kaltempan, Kalchantle, Colonia y Kalvario
- Llegar de nueva cuenta a la comisaria para definir el recorrido fuera de la comunidad:

Las rutas son:

Tepebitsko

Ostotitlan – Tehchahle

Ostotitlan – Korralpitsko

Kexkaballo

Mazatepec

Atsintin – Komuhlian

Tebentana

Tekalko - Sakabolulko

La enseñanza y la exhortación de estos saberes descansan en lo que se denomina como *Tlaminew* (que en conjunto son, campesinos, maestros, comisarios y comisariados de bienes comunales), *Ixtlematikew* (quienes juegan el papel de mediadores entre el discurso público y el discurso oculto), y los *Kokonew* (los iniciados del acto sagrado). En esta reconstrucción se delimita la exhortación: Tlanonotsahlew –consejos-, Tekichibahle – realización de actividades-,

Xiwitekichibahle – conocimiento y práctica anual-. Estos son los aspectos educativos a tomar en cuenta y son los que aparecen a lo largo de los capítulos.

#### 1.4. *Tlahtolnemihle*: Entre la traducción e interpretación del náhuatl

Una prueba simple para efectos de comprensión es el nombre de la flor: *Kalebalxochitl*. Si se pregunta alguien en Acatlán, la respuesta será el nombre de una flor y nada más. No hay efectos de asimilación ni ampliación de significado. Algunos datos cercanos se encuentran en la interacción y procesos de aprendizaje, por ejemplo, desprender las flores amarillas y verdes por separado para ensartarlas en cadenas es una indicación. Después se sugiere colocarlas en parejas (hombre - mujer) para presentarlas ante la cruz. Todo esto en la explicación desde el náhuatl cuya característica se centra en la dualidad, un modo de pensamiento de los pueblos nahuas asentados en el centro de México.

Conciliar un pensamiento implica tomar en cuenta los principios de Hans – George Gadamer (2003) cuando plantea "el lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica". Ello no sólo significa hablar sino comprender -de acuerdo al contexto en que se usan las palabras, frases y las exhortaciones del náhuatl- la lengua propia de los participantes. Se explican esas conclusiones

"Comprender es ponerse de acuerdo con alguien sobre algo"

Ese alguien es el sujeto colectivo. En su mayoría se trata de personas con rango social reconocido. Hablar sobre el servicio social en la comunidad es un requisito. Postularse para ocupar un cargo es otra de esas recomendaciones. Cuando esto se ha establecido bajo "juramento" se inicia con el protocolo de aprendizaje. Un seguimiento educativo: hacer acuerdos y escuchar consejos, reunirse con los otros iniciados frente a los sabedores de la comunidad para relatar sucesos anteriores. Consolidar el saber implica conocer este procedimiento para iniciar el ritual. Así se alcanza la comprensión.

"El lenguaje es, por tanto, el medio universal para realizar el consenso o comprensión"

Aunque se asume que el uso del náhuatl representa una dimensión de resistencia, este provee ingredientes de consenso y comprensión. Su forma y su significado en cuanto a lengua metafórica, contextual, aglutinante y construcción de pensamiento dual se encuentran entre los que han desarrollado diferentes habilidades lingüísticas; en su mayoría, escuchar, hablar y comprender la propia lengua. Su uso a lo largo de la instrucción es inédito porque se ha asimilado su significado, por ejemplo, *bahnemew* (viene caminando, viene naciendo) es lo mismo para "caminar" y "nacer". No obstante, se aplica y comprende de acuerdo a la situación o acto celebrado.

Por otro lado, requiere de situar una aguda percepción de sonido que sólo los hablantes han desarrollado en su habla; esto significa escuchar *tlamana* (con un acento fuerte en la primera vocal) para significar "extender", "depositar" y, *tlaamana* (alargamiento de la primera vocal) para interpretar la denominación: "poner flores en agua para realizar alguna ofrenda".

"El dialogo es el modo concreto de alcanzar la comprensión"

El dialogo se alcanza de un modo individual para pasar a lo colectivo. En la experiencia de los participantes se dice: escuchan relatos que funcionan como medios de conducta. Son contenidos de enseñanza donde hacen perdurar el consejo y la exhortación para hacer la protección ¿De qué platicar, entonces? La respuesta es de quienes hacen y no hacen su protección utilizando las influencias divinas. Si el hombre es parte del universo, la influencia es latente entre sus entidades anímicas ubicadas en la cabeza, corazón e hígado. La protección consiste en cuidar estas entidades así como las del pueblo y sus gobernantes.

"Todo comprender viene a ser así un interpretar"

Una vez asimilado el conocimiento, la práctica es la interpretación de un hecho. La muestra más latente es el saber que tiene cada participante de las actividades y los recorridos de noche y de día según sea el lugar del trabajo. Cuando esto se ha comprendido, la construcción del mundo náhuatl en Acatlán sigue su curso. Por eso se conserva y se practica.

“La comprensión, que se realiza siempre, fundamentalmente, en el dialogo por medio del lenguaje; se mueve en un círculo encerrado en la dialéctica de pregunta y respuesta”

En la experiencia de pregunta y respuesta aparece un suceso importante para la protección. Cinco días antes para el 25 de abril, un grupo de danzantes emitió una comunicación para renovar la madera de la cruces a través de los colaboradores de la comisaría. De manera discreta se le avisó al comisario juntar todo su cuerpo de gobierno y colaborar en la renovación llevando manteles para vestirlas. Los danzantes llevarían la encomienda: arropar las cruces que hay en los linderos y dentro de la comunidad.

Cuando llegamos a la casa del dirigente de la danza, los integrantes estaban atentos. Tres cruces -de tres metros de largo y un metro y medio de ancho- estaban contruidos y colocados en el suelo. Las preguntas de esta información instrucción fueron:

¿Aman tlin on tichibase? / ¿Que es lo que hay que hacer?

FERO: Ximomachotikan niman xithtlanikan tlin on enkinew itech critsintin

Hay que persignarse y hacer sus propia petición frente a las cruces

PAAR: Niman in ban tameh tikwahlew

Y esto que traemos (en alusión a las velas y los manteles) ¿Dónde lo ponemos?

FERO: Nikan xitlahtolikan niman onkema enkimakasew Poli. Yafa kitas kenike kinxexelos

Aquí, hay que platicar con la cruces y luego hay que dárselos a Poli para que vea como repartirlos.

Como se observa en el capítulo cuatro, gran parte de esta dinámica interactiva se construye a partir de un dialogo que provee el aprendizaje.

“La dimensión lingüística de la comprensión, indica que es la concreción de la conciencia de la historia efectual”

Cuando se usa el náhuatl se induce a decir que dentro de la palabra está el contenido de la sabiduría. Por eso es necesario aprenderla y usarla. En cada uno de esos contenidos refiere a relatos que cada persona ha experimentado y su forma de interpretarlo. Un ejemplo de este tipo se evidencia de la forma de cómo llegó un venado en la comunidad.

### La Llegada del Venado

Se sabe que en Acatlán en el periodo de 2012 – y después de que el comisario entró en funciones- un chofer de la ruta Acatlán – Chilapa, vio un venado herido. Con la emoción, dio aviso a las autoridades, entre ellos acudieron los Tekobahtin (colaboradores de la comisaría). Con esa rapidez acudieron y amarraron al animal. Sin preguntar, sacrificaron al animal pero nunca se preguntaron de donde vino ni cómo apareció.



Los grandes señores consideran que era una señal de cómo sería la gestión del comisario. El venado estaba avisando del futuro laboral de gobierno. Después de una semana, empezaron su trabajo respecto a accidentes, enfermedades y muertes provocadas por estos actos. Era una señal de trabajo. Hacer la protección es evitar estos desastres; el que no hace su protección es conducido al desastre, el que lo hace, lo defiende.

“La tradición consiste en existir en el medio del lenguaje, en cuanto pasado se actualiza, se reconoce su sentido, en el presente, a menudo con nuevas iluminaciones”

Respecto al ritual, la gente conoce la ceremonia pero no su origen. Esto remite al mito y su contenido actualiza el hecho. Aunque no es consiente, el manejo del tiempo es una cualidad. Por ejemplo, para los pueblos nahuas (y otros de asentamiento mesoamericano) existe dos temporadas, una de lluvia y otra de secas. Para el primero inicia después del 25 de abril y, para el segundo, termina en el mes de septiembre. El manejo de tiempo desde el calendario de los años y los días remite a un significado con el universo. Por eso, los días son de fiesta fuertemente ritualizado. La cruz como símbolo de la diosa madre de la tierra tiene diferentes connotaciones. *Ometeotl* actualiza la veneración de los lugares sagrados para la protección.

El lenguaje como experiencia hermenéutica deja una profunda huella en el análisis del ritual porque permite, incluir en la discusión y en el escrito, el concepto propio de los participantes, que por cierto, no se escucha usarlas como se usan o se conocen en castellano. Eso no implica su inexistencia, es una búsqueda latente, luego entonces, ¿Cómo definir o conceptualizar los conceptos de ritual, símbolo y mito? Sin quitar la esencia de significado de algunos autores, se postula a la búsqueda de equivalencia conceptual.

## 1.5. La equivalencia conceptual

A modo de acercamiento, la reflexión teórica incluye una ampliación de significado conceptual. Eso implica buscar una definición equivalente a la propuesta indicada y utilizada por los grandes teóricos de la ciencia social, educativa y antropológica. Esta búsqueda sitúa el acto sagrado en su contexto para entender la práctica educativa, entre ellos se encuentran los siguientes:

### 1.5.1. Ritual – *Ilfinemilistle tekiyototatahsiban*

Con las explicaciones anteriores, el concepto de ritual puede compararse con el significado de *ilfinemilistle tekiyototatahsiban*; y, este, es el concepto que se va a utilizar en este trabajo. ¿Cuales son las razones de este uso? Explicaré dos que, considero, son representativos en la discusión teórica del ritual.

Una se refiere a los argumentos de Plascencia (2001) y el otro de Díaz (1998). Desde el punto de vista antropológico, el primer argumento hace una lectura crítica que construye una memoria argumental sobre la historia de bronce de los escritos sobre el ritual. Para ello divide su explicación en fundamentos de carácter Intelectualista, Criptológica, Durkheimiana, argumentos de Malinowski, hasta recuperar algunas ideas de Rodrigo Díaz. Deslindar o relacionar estos argumentos es un acercamiento de este análisis.

“Las acciones rituales se originan en, e inicialmente, están determinadas por las creencias que las suscitaron” (Plascencia, 2001, p. 461)

Si actualmente se conoce el ritual pero no el mito de origen, la determinación de la creencia tiene sus secuelas de diferencia. Se hace el ritual pensando en la idea de un dios proveniente de la iglesia católica. La misa para la bendición antes de la partida a los lugares sagrados es una de sus muestras. De manera contradictoria están los símbolos de la cultura Olmeca en Oxtotitlan que refiere al pasado cuya

deidad responde al dios de viento, agua, fuego y aire; justo los que influyen en las entidades anímicas del hombre y, es, lo que persigue el ritual.

“Los significados del ritual son intrínsecos y por lo tanto inaccesibles a los actores”

Es cierto. El requisito es la re- educación y, ello, tiene muchas implicaciones para recuperar la información. En términos de procedimiento esto es aceptable, pero para efectos de aprendizaje, es necesario su transmisión y su conocimiento.

“Las categorías mentales nacen de lo social con la premisa de que el ritual tiene la doble función de representación sublimada de lo social y la integración de la misma”.

Cuando se explican los componentes de contexto, remite a un proceso de enseñanza aprendizaje en la comunidad. Para apropiarse de esas categorías mentales es necesario su integración al grupo social y acompañamiento en las actividades. Cuando alcanzan la edad y la madurez, el conocimiento se pone en juego para participar, recibir educación y ser parte del grupo selecto comunitario. Lo individual educativo pasa a ser parte de la colectividad. Más adelante, el autor sostiene que estas prácticas representan los deseos y alivian las tensiones psicológicas surgidas de las problemáticas insolubles de la existencia en cuanto a su persona y por otra parte “vincula la relación entre los mecanismos de poder y el ritual” (Plascencia, 2001, p. 462).

En otra parte del capítulo se muestra cómo el arreglo de una problemática asemeja esta tensión sabiendo ser protegido por los dioses. Primero, el comisario no puede decidir de manera individual, la reunión de los grandes señores es importante para analizar el problema. Por su propia experiencia, los beneficios tienen que ser comunitarios. El grupo decide sobre los asuntos de la comisaría. No es el interés de este apartado situar este ejemplo, pasaría entonces hacia los argumentos que presenta Rodrigo Díaz (1998) sobre su análisis en “archipiélago

de rituales”. Su principio deriva en explicar el ritual desde la multiplicidad de horizontes de los participantes. Entiende por horizonte aquel “rango de visión que incluye todo cuanto puede ser visto e imaginado desde una posición, y desde donde se evalúa y comprende todo aquello que cae dentro de dicho rango”. Los componentes de contexto y la experiencia propia el lugar de exposición.

Una primera línea de reflexión se encuentra cuando dice que los significados están en los participantes “inventados no en tanto voluntades autónomas, sino como miembros de una sociedad con sus relaciones de poder e historia, de una forma de vida con sus propias tradiciones, pero también con su propia imagen de futuro” (Díaz, 1998, p.293). Aunque la perspectiva de futuro no es tan visible, la realización de actos presentes conserva su función educativa; la adopción del castellano cambia el significado y, posiblemente, sea este el futuro no deseado. La segunda línea apunta hacia la educación, su contenido explica que los “rituales son procedimientos conductores de información, son sistemas de mensajes de un tipo redundante a través de diferentes canales – verbales, visuales, sonoros, corporales- transmiten un mismo mensaje” (op.,cit., pag. 295). El recorrido, los relatos expresados, la función de los participantes, el nombre de los lugares son aquellos dispositivos privilegiaos para la transmisión de conocimientos.

Como se ha observado, en náhuatl no se menciona el concepto del ritual. La experiencia y la documentación de la propia lengua hacen, de la construcción, una delimitación conceptual. Consideremos algunos datos:

#### La definición

Se puede afirmar que la definición se centra en una acción representacional, una práctica simbólica y una “acción susceptible de ser interpretada o decodificada que está integrada por varios elementos: los signos externos o visibles que nos remiten a significados internos, esto es, una forma saturada de contenidos” (Díaz, 1998 p. 22)

Por otro lado, el concepto de ritual ha sido remoto. No apareció como estudio antropológico, sino en torno a los rituales católicos; la liturgia, por ejemplo. Allí se decía que cumple con un carácter normativo y ya para el año 1771 se consolidó como un concepto donde se afirma: “es un libro que dirige el orden y el procedimiento que ha de observarse en la celebración de las ceremonias religiosas [católicas]”.

A partir del siglo XVIII entró en los diccionarios como un texto que guía el orden prescrito para estos servicios. No es hasta 1910 que, primero, se reconoció que el ritual es un fenómeno cultural no exclusivo de la cristiandad ni del mundo clásico; segundo, que no se trata de un libro, guión o texto prescriptivo, sino de una acción representacional presente en toda cultura: una práctica simbólica no necesariamente religiosa y opuesta a las acciones técnicas; y tercero, es una acción susceptible de ser interpretada y decodificada que está integrada por dos elementos: [como ya se dijo] de signos externos o visibles que nos remiten a significados internos, esto es, una forma saturada de contenidos.

#### Prácticas simbólicas del ritual

Uno de los propósitos de *Ilfinemilistle* es que cada persona de la comunidad participe y forme parte del grupo de respetables. Según las palabras de Víctor Turner (2007, p. 8), en el ritual de crisis vital, “en la mayoría de las sociedades más simples y también en muchas de las civilizadas, hay un cierto número de ceremonias o de rituales con el propósito de marcar la transición de una fase de la vida a otra o de un estatus social a otro”. Véase el esquema de este imaginario simbólico.



### Tlahtsakwaloltipan

Protección contra la enfermedad individual y social  
 Cuidar las entidades anímicas (Ihyotl, Tonalli, Yohli)  
 Prevenir desastres naturales, enfermedades y sequias

Aunque es simbólico, el autor define que este es la esencia de la conducta ritual. De esta manera, se entiende por símbolo a aquella representación o recuerdo, posesión de cualidades análogas, ya sea por asociación de hecho o pensamiento. Esas cualidades aparecen en los siguientes actos:

#### Materiales de observación

- ↓
- Flores de maguey
- Mantel
- Cruz
- Lugar (sagrado)
- Rezos o peticiones



#### Materiales de interpretación

- ↓
- Dualidad y fertilidad
- Ofrenda al ser Divino
- Protección
- Comunicación con Dios

### 1.5.2. Mito - Tlatolnemihle

Gran parte de la discusión y la transmisión de los principios educativos en asamblea, se repite un enunciado de manera frecuente: *in ban itlahtol totatafan* (este, que es la palabra de nuestros padres). El enunciado refiere a la sabiduría que se ha conservado - durante las generaciones - de *nuestros padres*, refieren a nuestros antepasados. A través de esta conservación se ha transmitido el conocimiento -ya no en mitos sino en relatos que-; podría decirse, actualizan las prácticas de un acto sagrado. Ubicar este sentido conceptual requiere de cierta exploración filosófica y, decir, por qué su equivalente en *pensamiento y palabra* (Tlatolnemihle) puede ser de utilidad.

De esta manera, es necesario recorrer un tramo de construcción conceptual que muchos teóricos han dicho sobre este tema. Si dejar de lado los tiempos de *ayer* y *hoy*, hay autores que plantean diversos puntos a favor y en contra del mito y las complejidades que ello representa.

Un primer plano de análisis lo plantea Levi Strauss (1986) cuando explica una forma de entender el mito, sobre todo, validarla frente a la ciencia. De algún modo, su estudio y su construcción se distanciaron hacia el pensamiento mitológico cuando los pensadores del siglo XVII y XVIII “trataron” de separar la ciencia y este modo el conocimiento. Sin embargo, no puede ser así porque “los pueblos poseen un conocimiento extremadamente exacto de su medio y de todos sus recursos”. De esta forma, y en la medida en que se van recuperando significados, aparecen fundamentos -como el estructuralista- que buscan invariables entre diferencias superficiales, es decir, explora las relaciones internas para comprender qué tipo de sistema original forma en conjunto para, después, considerar el mito como un modo intelectual que no, necesariamente, significa asimilarlo al pensamiento científico.

El segundo análisis refiere al mito desde la filosofía como fundamento mitológico. El argumento es “comprender la estructura y la función de los mitos” (Eliade, 1985, p.10). El propósito es reconocer en tanto que hechos humanos, hechos de cultura, creación del espíritu. La relación de hombre-universo-divinidad corresponde un acercamiento de esta trilogía. Como hecho humano, por ejemplo, el mito contaba una historia sagrada que ha tenido “lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos”. Hoy, el mito cuenta como gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea esta la realidad total, el cosmos o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución.

Para efectos educativos, el autor hace ver que el mito es un contenido, los neófitos y viejos instructores como actores de esa transmisión del conocimiento y, el ritual, como el contexto comunitario donde se realiza la acción. En esto afirma; “generalmente, los viejos instructores comunican los mitos a los neófitos durante un periodo de aislamiento en la espesura, y esto, forma parte de su iniciación” (Op. cit. pág.16). Con esta afirmación es posible, entonces, actualizar el conocimiento de los mitos (a través de los relatos) en los cuáles el hombre ha llegado a ser; un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir, y que trabaja según ciertas reglas de comportamiento.

El tercer plano de explicación remite a considerar el mito dentro de las corrientes de pensamiento de el Romanticismo y la Ilustración. Uno de estos autores afirma que durante la Ilustración la ciencia ha hecho que el mito tenga mayor validez “por la fe en el progreso de la cultura bajo el dominio de la razón humana” (Gadamer, 1997, p.13.) . No obstante, el análisis del mito, desde el Romanticismo, valida una concepción porque tiene una relación con la verdad, el valor de ser la voz de un tiempo originario más sabio. Si esto fuera así, los relatos de los diferentes actos sagrados adquieren muchos significados.



En otra parte y bajo la misma línea filosófica, se explica que la validez e invalidez del mito se encuentra en diferentes periodos de la historia. Su negación en el régimen escolástico, pasando por el cientificismo y el positivismo, reafirmaba el hecho de que “todo aquello que decimos, describimos, definimos, experimentamos no es meramente la realidad en si como creían” (Duch, 1998, p.25). Por ello, se define que el universo mítico pertenece casi siempre a los universos oníricos al reino de lo implícito.

Dentro de la validez mítica, Duch ofrece muchos argumentos: aquellos referentes bibliográficos que fundamentan el mito hasta aquellos conceptos que ofrecen otras comprensiones sobre el mito. Allí aparecen las reflexiones de Paul Ricoeur, Levi Strauss Wilhelm, Turner, etc., y, con mas claridad, dice quienes son los románticos y los ilustradores.

En el primero se encuentran artistas y filosofos que defienden el pensamiento mítico. En el segundo se encuentran los pensadores de la ilustración que postulan hechos contra el mito; por último, refiere que la cultura occidental, el interés del mito ha aumentado de manera vertiginosa y su discusión se ha centrado en lo que es el *mythos* y *logos* para afianzar sus definiciones porque “configuran ahora y aquí, cada uno en una línea conceptual y axiológica, bien precisa, las expresiones teóricas y prácticas mas decisivas que son inherentes al ejercicio del oficio del hombre” (op., cit., pág. 14).

El último plano de este análisis es considerar el mito como creador de sentidos. Para validar los argumentos anteriores, se argumenta otra construcción conceptual. Por ejemplo, Cristóbal Acevedo Martínez (1993) inicia una reflexión para considerar tres conceptos: Mito, Misterio y Palabra. Desde el punto de vista filosófico, explica en varias dimensiones cómo el mito es importante a partir de la palabra.

Para estos efectos, el autor inicia haciendo un recordatorio de la dinámica conceptual en que se encuentra la ciencia y el mito. En esta perspectiva se dice que parece natural que el mito y el misterio son entes separados cuando se ve al margen de la ciencia y de la filosofía, por ello, “desde la ciencia y la técnica, concebidas como las únicas formas racionales, se han desvalorizado otras muchas formas de crear, de pensar, de conocer” (Acevedo, 1993, p.425). Sin embargo, tanto la razón, el mito y el misterio tienen en común la palabra como intermediaria que permite construir lenguajes –“logos”- válidos en el campo de la ciencia. Para este caso; “el papel de la palabra aclara la experiencia humana como intersubjetiva; y en la misma medida ha criticado la relación sujeto – objeto, sobre todo en su papel preponderante no sólo en la ciencia sino en el trato interhumano”.

Si partimos de que *antes* (el tiempo de los nahuas asentados en el centro de México antiguo) los mitos y los rituales eran muy conocidos entre los grupos étnicos de México y *hoy* (me refiero a los nahuas de Acatlán) solo hay imprecisiones, se puede afirmar que la transmisión de los saberes rituales han pasado a ser un misterio, pero eso no significa que no sea impenetrable sino lo delicado o peligroso que necesita preparación, educación y capacitación.

Una de las razones que explican la actitud misteriosa en estos cultos (que no religiones) es que casi siempre se trata de culto a los (dioses tónicos de la tierra) y que la palabra puede hacer comprender los significados de esas narraciones míticas. De esta manera, el autor concluye diciendo: el ser humano es comunitario porque es simbólico, “en general, los hombres se entienden entre sí inmediatamente, esto es, se van poniendo de acuerdo, hasta llegar a un acuerdo” a través de lo que aquí se llama como *pensamiento y palabra*. Mito, palabra y símbolo son los conceptos clave para la interpretación y comprensión de las narraciones. Por lo tanto ubica su definición:

“Podemos sintetizar lo dicho diciendo que el mito nace y adquiere su naturaleza en y desde un ámbito de contexto vital. Es algo vital y dinámico,

como la vida, que se niega a cualquier fijeza o estabilización. La vida específica a que alude el mito es la de la palabra humana, la vida del habla. En la esencia de este hablar hay un fluir vital. Cuando este fluir vital de la palabra es continuación de otro fluir, de otra palabra anterior (tradición), adquiere su categoría mítica. Esto es lo narrativo. La narración es el fluir vital del habla para un escucha. Este hablar hace referencia a algo que siempre viene de atrás: el sentido, la vida del sentido que es histórica y social. Este es el sentido de lo 'primordial'. Cuando se corta este sentido, el de la tradición, el de la vida social y cultural, aparece el discurso. Entre el fluir del discurso [el fluir sólo de la razón] y el fluir de lo mítico [el fluir de la vida de sentido y de la historia cultural] hay un abismo" (Acevedo, 1993, p.425).

### 1.5.3. Símbolo – *Ixtlamachotihle*

El significado es: *lo que queda en el pensamiento es aprendizaje*. Es la marca que puede dejar el símbolo. Aunque al final se dirá por qué esta interpretación, y un acercamiento posible, es el que ofrece Víctor Turner (2007) cuando habla del ritual y su componente simbólico.

Derivado de este concepto, el símbolo es la más pequeña unidad que conserva las propiedades específicas de la conducta. Esta conducta refiere al orden moral y al contenido que subyace en una practica ritual. Para entender estos significados es necesario situar las siguientes características:

1. Observar su condensación en la que muchas cosas y acciones se representan en una sola formación.
2. Un símbolo dominante es una unificación de *significata dispares*, interconexos porque posee en común cualidades análogas o porque están asociados de hecho o en el pensamiento.
3. Y, por otro, observar la polaridad de sentido.

Esa *significata dispares* se refiere a esa polaridad de sentido porque concentra dos líneas de interpretación: por un lado, se encuentra la línea ideológica como

componente del orden moral y social, grupos corporativos, normas y valores inherentes a las relaciones estructurales y, por otro lado, la línea sensorial como contenido externo de una representación. En resumen, el primero se refiere a la “ordenación y valores que guían y controlan a las personas como miembros de un grupo” (Turner, 2007, p.31), mientras que, el segundo se refiere a los significados de los cuales puede esperarse que provoquen deseos y sentimientos; resultado de esto, es el aprendizaje

#### 1.6. *Totlachalis kalpan*: rasgos de identidad colectiva

Gran parte de lo que sucede en Acatlán tiene que ver con la identidad colectiva que se manifiesta en diversos aspectos de la vida cotidiana. Como se verá en el capítulo tres, un sistema de relaciones y de representaciones sociales permean las actividades de la gente.

Dos cuestiones de esta actividad son los que se aparecen en las construcciones conceptuales: por un lado, se encuentra la capacidad de la gente involucrada para conferir un sentido a lo que está haciendo o va a hacer y, por otro, definir las acciones a través de un lenguaje compartido que son “incorporados a un conjunto determinado de rituales, prácticas y artefactos culturales, todo lo cual permite a los sujetos involucrados asumir las orientaciones de la acción así definidas como “valor” o mejor como “modelo cultural” susceptibles de adhesión colectiva” (Giménez, 2007, p.69). Esto como se verá, se fundamenta en la socialización primaria donde la comunidad y la familia son contextos importantes en la trasmisión cultural.

#### 1.7. *Tekiyutotatahtsiban*

El significado responde al trabajo recíproco entre el hombre y los Dioses. Una especie de planteamiento teórico cuyas cualidades son las siguientes (primero en náhuatl y después en castellano):

Se. Kwak nohtoba ika ipan pachibilow. Tame tikita kenike titomanabisew; matikontokan, in tekitl kentla tomanabis.

Ome. Tla titobenchiba ika totlahtol, ika totlahtol titlanemilisew, ihkon xitopopolosew totlahtol.

Yeyi. Kentla nikan yonohkwilo; nonekew ika on tlahtoltin manokopakan ika totlahtol. Xaka tetsihtos; totlahtol kipiya tlaskamatihle.

Tla ihkon, on lfinemilistle Tekiyototatahsiban, kitosnekew:

- Ika xisan Tlahtsakwilohle onka tochan. In tekitl sasaltika, Tla ihkon onka, seseh notlalia niman kipiya itlamachiyotl. Matikontokan; seseh itlamachiyotl niman neseh sansekan. In sansekantli kitlapachoba on nemilistle.
- Kwak nohtoba ika in Tlahtsakwaloltipan se tlahtohle, kitosnekew ika kiyeebiya tonemilis. In nemilis yobehkaw, totatafan otetskabiltehkew. Ihkon otetsmachtihkew niman ihkon titoyekana. Ika totlahtol titomaxchaw niman ika totlahtol titlanemilia; ihkon titokokotona in nemilistle.
- Kwak tiktoba ixlamachtihle; tikintoba ika toixtolo kixtlalia tlin on tikita niman nohyebaw ipan totsontekon. Nohyeba ika on tlahtohle niman kiew ika ban tlin on timatew ipan tochan. Tlaihkon tameh titoyolkohchaw niman tihchiba totlachalis.
- Tla milak in tlahtoltin tetsmanabiya, tochantlakaw tetskohtilia. Tla sikeh tetspalebiya, nikan noonka in tlamachiyotl kampa kiitoba tonemilis ompa kampa tlanemililow niman tlahkwilobanew.

Uno. Cuando se dice que todo está sobre nosotros. Nosotros vemos como - entre nuestras manos- nos defendemos; hay que decir, este trabajo es como nuestra defensa.

Dos. Si nos inclinamos hacia nuestra veneración y, lo hacemos desde nuestra palabra, con esa palabra pensaremos, esa es una forma de no desaparecer la sabiduría.

Tres. Como aquí ya se escribió, se requiere que el pensamiento -que está en otro pensamiento-, se vuelva nuestra palabra. Nadie nos va a criticar; nuestro pensamiento también tiene una lógica de este pensar.

Si esto es así, *Tlahtsakwaloltipan* significa lo siguiente:

- Como se puede ver y saber, este acto sagrado existe en Acatlán. Este acto tiene relación con otros actos como “amarre” de acción. Si está así, entonces, requiere de un análisis específico sin perder la totalidad porque cada acto tiene su esencia de significado. Digamos, cada uno tiene su esencia y aparece en general, esta generalidad opaca la esencia y la lógica de significado.
- Cuando se dice que Tlahtsakwaloltipan es una sabiduría, quiere decir que el mérito es para a nuestro pensamiento. Esta forma de pensar es antiguo; es lo que dejaron nuestros padres. Así nos educaron y así nos instruyeron; con este pensamiento estudiamos y pensamos, esta es la forma de cómo desmenuzamos nuestro saber.
- Cuando decimos que la equivalencia de símbolo corresponde a nuestra palabra, decimos que con nuestro ojo marcamos lo que vemos y, lo guardamos en nuestro pensamiento. El canal es la palabra que se ha concentrado en nuestro pueblo. Es así como construimos nuestro esfuerzo.

- Si de verdad este pensamiento nos defiende nuestros mismos hermanos nos endurecerán. Si algunos pensamientos nos ayudan, aquí también hay esencia de significado donde conducimos nuestro saber. Esto puede hacer el complemento con otros conceptos, allí donde se piensan y se escriben.

#### 1.7.1. Innovaciones conceptuales

A grandes rasgos, cuando se recuperan definiciones desde náhuatl refieren al pensamiento, palabra y sabiduría. Lo que se conoce como ritual, aquí se define de tres maneras dependiendo del acto en cuestión: en la comunicación es palabra, en la transmisión es sabiduría, en la permanencia de este saber es pensamiento.

Por otra parte, cuando se intenta interpretar el significado de cada acto parece repetitivo. Esa repetición es una manera de consolidar la memoria, una manera de marcar la palabra; una forma de habilitar la oralidad y que sólo las personas respetadas y venerables han podido guardar. Hacer esta equivalencia es reforzar el pensamiento desde la escritura.

Con todo esto, el trabajo no quiere desdeñar otras aportaciones. Retoma algunas reflexiones de teóricos importantes para dar sustento a este trabajo. Lo que aquí se alerta es que no es lo mismo pensar desde adentro para explicar el pensamiento de fuera. Como tampoco es lo mismo pensar desde afuera para explicar lo de adentro. Aunque hay aportaciones similares, implica hacer una recuperación recíproca de las definiciones.

Capítulo 2  
Tekiyutlamachiyotl  
Implicaciones científicas de estudio de un acto sagrado

Este capítulo tiene dos entramados de comprensión. El primer entramado se refiere a ese ejercicio de reflexión de “pensar” a Tlahtsakwaloltipan en el marco de una construcción teórica y analítica del proceso. Llegar a ese proceso es lo que se denomina como científico; cuya interpretación en náhuatl es “trabajo pensado como esencia de un pensamiento”: Tekiyutlamachiyotl. El segundo entramado retoma la experiencia comunitaria para comprender la re-educación como un paso para reconstruir el ritual. En esta dimensión es donde adquieren significados los componentes de contexto como formas de interpretación de experiencias. Dos argumentos, sustentan tal interés; por ejemplo, Rockwell (2005) explica el propósito de hacer etnografía y Buganza (2010) refiere a la reflexión de hacer de la hermenéutica, una interpretación. Su contenido se refiere a lo siguiente:

- En una manera de comprender mejor el mundo en relación con los otros, aquellos que detentan poder y privilegio. En las sociedades modernas – por ejemplo- lo no documentado es lo familiar, lo cotidiano, lo oculto, lo inconsciente. Es la historia de los que han logrado la resistencia o la dominación y la construcción de movimientos alternativos.
- La interpretación es un acto intelectual “y si es intelectual entonces pretende alcanzar la comprensión”. Cuando se nos pregunta por qué hemos interpretado, la respuesta podría ser que hemos construido una conclusión. “la prueba más tangible es que la interpretación es un juicio, que es un acto intelectual y, consecuentemente, algo subjetivo” (Buganza, 2010, p.17).

Para iniciar esta comprensión se puede afirmar que el trabajo tiene un interés educativo que se sustenta en la práctica cotidiana de los pueblos originarios de México. Aprender a concertar un dialogo entre un adulto y un niño, conocer las técnicas de aplicación medicinal, cuidar la tierra, saber los tiempos para sembrar y cosechar, incluso, saber participar en eventos sagrados es lo que contiene la



educación comunitaria. Algunos aspectos de esta educación se encuentran en este capítulo.

Con cierta aclaración, esta explicación requiere de un vasto conocimiento científico y de experiencia social que permite acercarse a la complejidad educativa. Este acercamiento es apenas un esbozo de lo que podía representar la presencia de la educación en un contexto comunitario y los frentes que ha podido resistir, dominar, ceder y practicar. Para explicar el trabajo de *Tlahtsakwaloltipan*, es necesario conocer los componentes de contexto como una forma de concientizar la entrada y su documentación. Su intención es comprender por qué hay una cautela o precaución para documentar el acto; imposible comprenderla si no se concientiza el proceso de discriminación pero también su afianzamiento identitario.

## 2.1. Componente uno. La dominación y resistencia en una experiencia social y educativa

Cada uno de los estudiantes que habla una lengua indígena en México ha pasado por experiencias de discriminación, racismo y exclusión cuando cursa un grado educativo en una institución que administra el estado mexicano. Aunque son experiencias particulares, la relación de los pueblos indígenas, sigue marcado por las huellas de esta actitud social para cualquier tipo o modelo educativo que se implante en la sociedad<sup>4</sup>. Mis experiencias tuvieron las siguientes interacciones.

### Desde la comunidad como habitante: la aceptación

- La interacción social entre los adultos en la comunidad prevaleció y prevalece el respeto sustentado en el uso de la lengua náhuatl.

---

<sup>4</sup> Un estudio crítico sobre esta situación se puede encontrar en Ramírez, 2006, p.7. En algunas partes se afirma que “la política indigenista –o educativa- se ha encaminado desde un principio a hacer menores las distancias entre las culturas para así zanzar la brecha, pero tal acercamiento implica siempre la renuncia del indio a su cultura para adoptar la dominante”.

- El juego como motor de aprendizaje y crecimiento emocional fue el eje de conocimiento social, cultural y geográfico.
- Los consejos y la experiencia de los “grandes señores” son elementos educativos importantes para el aprendizaje social y que se transmite hacia las nuevas generaciones.
- Cada uno de estos ejes de formación social responde a los propósitos de vivir en y con “los hombres y mujeres que crecen en nuestra casa”: *tochantlakaban*<sup>5</sup>.

Desde la familia como hijo: contradicciones en el uso del náhuatl y castellano

- Aunque son casos diferentes para las personas o hablantes de una lengua indígena, mi experiencia consistió en limitar (me) el uso del náhuatl en casa por parte de mi padre y madre; la exigencia de hablar castellano porque era para dejar de “ser indio” o, ser objeto de discriminación<sup>6</sup>.
- Por otra parte, la exigencia de “saber” castellano era una muestra de la capacidad de los hablantes para dominarla, comprenderla y practicarla entre los mestizos.

---

<sup>5</sup> En una traducción literal significa “paisano”. Desde el significado semántico y lingüístico la construcción se explica como “nuestra casa – hombre – plural” (desde luego, sin desdeñar a las mujeres). Como se observa, la distinción del género en náhuatl no es muy marcado pero que conforma parte de la identidad.

<sup>6</sup> Ser indio significaba hablar náhuatl y, por lo tanto, remitía a ser inferior. En su paso a la escuela dentro y fuera de la comunidad, mi padre experimentó este modo de vida escolar hasta llegar a desertar. Primero por su incomprensión del conocimiento en el castellano y, segundo, por las limitaciones que le ponía el maestro en el aula sobre el uso de su lengua náhuatl

## Desde la escuela como alumno: experiencia de discriminación

- En todos los grados de Educación Primaria (en preescolar no recuerdo mucho) mis compañeros eran mas hablantes del náhuatl que del castellano. El maestro nos prohibía usar el náhuatl pero, en su ausencia, esta lengua adquiría su plenitud.
- El recreo era un espacio de conocimiento y reconocimiento social que se daba a partir de esta lengua para jugar, negociar y sancionar.
- Aunque la escuela estaba en la comunidad, la mayoría de los maestros solo sabían castellano.
- El estudio realizado en Maestría, se conoció que de los 80 alumnos que terminaron este nivel de educación, sólo 35 cursaron la secundaria y 15 se quedaron en la comunidad<sup>7</sup>.
- En la secundaria (fuera de la comunidad) de Chilapa, Guerrero., la discriminación fue mas evidente: “guaranís”, “indios”, “cuatrerros”, “pobres e ignorantes”; estos fueron los tópicos por las que definían nuestra persona. Ocultar nuestra procedencia e identidad se fincó en este nivel educativo. A partir de allí, la negación de ser náhuatl se oculta de manera contundente.
- Ocultar la identidad y negar la procedencia de un pueblo eran las identidades para ingresar y desempeñarse como profesores bilingües. Aunado a esto, las comunidades mestizas tenían ya un concepto de los pueblos y de las personas: *moroxo* “mugroso”, *huichilos* “pintos”<sup>8</sup> para los

---

<sup>7</sup> Palemón, 2005, p.15.

<sup>8</sup> Veáse los casos regionales de El Epazote, Mexcalcingo y la colindancia con los pueblos me`phaa en la región de la Montaña Baja y Huitziltepec en la región norte del estado de Guerrero. Cuando se llega a esos pueblos, los prejuicios son escuchados de manera constante.

habitantes y, para los profesores, “medios maestros” debido a su formación mínima e ingreso al servicio docente.

- En la generación de estudio explicado -en la Maestría- los datos arrojaron que este ocultamiento sigue vigente. Mas aún quienes estudiamos, los retos escolares siguen su curso porque, ahora, no es el castellano sino lenguas extranjeras que permiten cierta “movilidad social” en el mundo. No obstante, gracias al acceso de estos códigos lingüísticos del inglés, francés y castellano se pudo llegar a un razonamiento y conocimiento de la propia lengua porque, su mecanismo y estructura, se explican a través de ella. La pregunta es: ¿Por qué no en náhuatl?

## 2.2. Componente dos. El revés y el dominio cultural comunitario.

En otras palabras, podría denominarse como entornos de aprendizaje. Algunas personas de Acatlán refieren que no es lo mismo ser *estudiante* que ser *escuelero*. Ser estudiante consiste en saber dominar la cultura propia y la de la escuela. Lo contrario es rodear la escuela sin entrar a clases y, eso significa, inutilidad educativa. Para no ser *escuelero* es mejor regresar y aprender la vida en la comunidad; es mejor hacerse estudiante en la comunidad: dominar la cultura propia a través del aprendizaje en la comunidad. Una vida que se aprende desde que se nace y se muere. La pregunta es: ¿Cuáles son esos aprendizajes? Las respuestas son las siguientes:

### Conocimiento social

#### a. Las personas y las familias: núcleos familiares y conceptos:

- Identificaciones sociales y comunitarias: (María Quinientos, María Tlikonextle, Tlalpiyontsin, etc.).

- Familias: *Mobexi* (consuegro), *Mochoh* (tu tío) *Mobes* (tu cuñada), *Momonan* (tu suegra) *Mokonew* (tu hijo) *Moxpokaw* (tu hija)

## Conocimiento cultural

### b. Fiestas y rituales

#### Fiesta de Mayo: la Santa Cruz

- Día primero: *Nochopankalakilow* (presentación y ofrenda en el templo). Hombres disfrazados de “tigre” recorren la comunidad; primero se presenta en el templo para después pelear: esta creencia es para pedir agua. También se presentan los hombres viento (*kotlatlastin*) para llevar su “promesa” y hacer ofrendas en varios lugares del pueblo. Hay también hombres disfrazados con costales de maguey máscara de madera cuyo nombre es *Tlakololero*.
- Día dos: *Yalow tepec* (van al cerro). Desde las cinco de la mañana la gente empieza a subir. Llevan flores, pollos, agua e instrumentos para preparar alimentos y rezar. El objetivo es pedir agua a los dioses o, ofrendarlos con guisados, peleas y flores.
- Día tres: *Yalow komuhlian* (van al lugar hondo). Las ofrendas y las danzas siguen para ofrecer peticiones de lluvia.
- Día cuatro: *Kolosapan* (lugar de la cruz de agua) además de culminar con las ofrendas se aprovecha para cambiar el mayordomo de la Santa Cruz.

#### La participación como requisito social

### c. Fiesta de Junio: San Juan Bautista

- El mayordomo, los diputados<sup>9</sup> y el comisario se preparan para hacer patente la fiesta patronal. Un día antes del 24 de junio se recorre la comunidad donde se reparte mezcal, se prenden los juegos pirotécnicos y se reúnen las familias internas y externas.
- Presentación de las danzas en el centro de la comunidad y frente al templo (Mecos, Maromeros y algunos que organizan los habitantes.)

Los actos sagrados representan una diversidad. Debido a esto, lo que se conoce es la parte práctica y pública pero no su construcción. Esto se debe a la particularidad y a los propósitos que contiene cada uno de los grupos y las personas:

*Tlakololeros*: La gente de antes se reunía para participar en este grupo. Su promesa era pedir agua para su cosecha. Su ritual inicia desde el 25 de abril de cada año. Hoy se invita a los jóvenes para seguir con esta *promesa* (como ofrenda a los Dioses). Cuando no hay participantes, se proponen los que forman parte de la comisaría.

*Kotlatlastin*: Así como esta danza, hay quienes dirigen la acción. La participación de los jóvenes en esta danza es de entre 23 a 30 años, salvo el líder que tiene cerca de 60 años. El conocimiento y el ritmo de esta danza son muy rígidos. Conocer cada uno de estos actos implica paciencia, cautela y participación. Dominar un ámbito cultural implica ser parte de las actividades.

*Ihmachitos*: Ritual de petición de novia. Hoy ha tenido transformaciones para quedar sólo en *tlaihtlanis* (pedir la novia). Detrás de ello hay una organización y

---

<sup>9</sup> Son colaboradores o apoyos del mayordomo. Para tener una idea de este cargo véase en: Díaz, 2003. p.100.

transmisión cultural que solo saben los adultos, las demás generaciones observan y experimentan desde una edad determinada.

*Tlahtsakwaloltipan*: Se sabe que es un acto sagrado para los integrantes del gobierno comunitario. Tiene organización, seguimiento y finalidad que sólo los participantes guardan como conocimiento comunitario. Aunque se ha tratado de definir, existen descripciones superficiales para denotar su ubicación en el ámbito agrícola.

### Conocimiento geográfico y aprendizaje

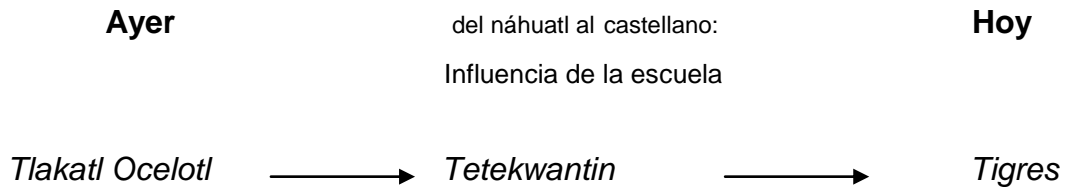
#### d. Conocimiento de los lugares geográficos

Reconocer el territorio y las tierras comunales de Acatlán es un propósito de este conocimiento. La gente que vive en este lugar sabe y conoce cada uno las ubicaciones porque usa y ha crecido con la lengua propia de la comunidad. Generalmente, de jóvenes y adultos cuya edad oscila de entre 35 años en adelante. La edad anterior a esta generación usa más castellano y menos náhuatl. Eso hace menos contundente la práctica de los actos sagrados.

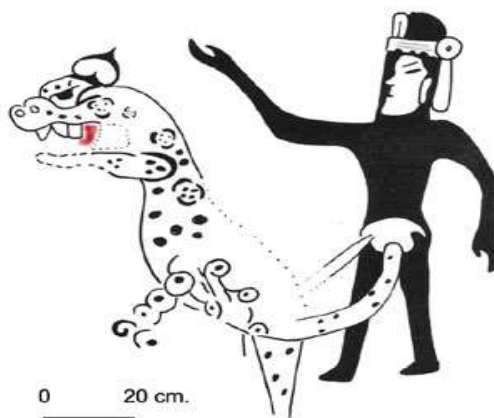
#### 2.3. Componente tres. Ceder y practicar construcciones conceptuales.

Al inicio de este capítulo se refirió de la experiencia comunitaria como aprendizaje. Esta adquisición se construye en torno a la influencia de otro modo de pensamiento y, entonces, pareciera que la educación asume dos frentes: la que se desenvuelve en la comunidad y la que se promueve en la escuela. Ambas se han influido mutuamente. Para identificar esta influencia, véase los siguientes ejemplos:

## Construcción de conceptos



De acuerdo a los referentes históricos y la información que hay en Acatlán. *Tlakatl Ocelotl* es aquella fusión representativa que tiene el hombre para ser Jaguar. Su transformación y origen se debe al poder que tiene el sol y, de acuerdo a la concepción del hombre, es una parte representativa del universo. Autores como López Austin (2008) habla de *nahuales*, *espíritus* y *sombras* que, en el concepto náhuatl, refiere a entidades anímicas del hombre (*Tonalli*, *Ihyotl*, *Yohlli*). De acuerdo al calendario azteca, el nacimiento de los hombres se debe a su destino y actividad que tendrá en esta tierra (Tlaltipak). La expresión de este concepto se deja ver en los mitos de origen y merecimiento de los hombres. El sustento mítico, simbólico y ritual es lo que sostiene esta construcción.



David Grove<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Las Pinturas de la Época del Preclásico Medio de la Cueva de Oxtotitlán, Guerrero. Pintura 1d representa un hombre y un jaguar. Es la pintura más grande dentro de la Gruta Norte. El hombre está parado atrás del felino, el cual está parcialmente parado en forma vertical. La cola del jaguar se curva atrás hacia el área



*Tetekwantin* refiere a una manada de animales que comen a su presa. En la información escolar puede verse cómo una cadena alimenticia (donde el fuerte se come al más débil) refiere a una relación de naturaleza instintiva. La lucha por la sobrevivencia es el imaginario de esta relación. Con el concepto mítico quizá haya una relación en función a la lucha física pero no su significado. El concepto, entonces, camina por los cambios de la sobrevivencia y el deporte.



Ocelotl (Jaguar) como símbolo Guerrero<sup>11</sup>

Por último el concepto *tigre* o *tigres* desde el castellano tiene otro significado. Se refiere a la pelea y, alguna que otra persona sabe que es un acto sagrado. En las peleas hay quienes moldean sus máscaras como aquellos que practican el box: abrir parte de las orejas un orificio para que la máscara tenga menos peso y, por ende, mas movimiento. Hoy, la pelea puede hacerse sin el traje correspondiente; lo que interesa es mostrar la fuerza y ver cuantas peleas se gana y cuantas se pierde. De acuerdo a esto, un grupo de jóvenes y maestros y autoridades de la comunidad “hacen conciencia” de lo que representa ofrendar en un territorio

---

pública del hombre. Dos líneas, representando posiblemente el falo de hombre, extienden hacia el trasero del jaguar. En la vista los 3/4 de la cara felina se ejecutan mostrando ambas narices. El interior de la boca del jaguar está pintado con el color rojo. Véase la siguiente dirección electrónica <http://www.famsi.org/spanish/research/grove/>

<sup>11</sup> <http://www.monografias.com/trabajos18/jaguar-mexico-antiguo/jaguar-mexico-antiguo.shtml#axtecas>. Allí se dice que: Con los Aztecas, el jaguar tuvo una gran influencia. Se lo denomina "Ocelotl", a quien consideraban como el rey de los animales. En Tenochtitlán los líderes militares de mayor rango, los guerreros más importantes y feroces vestían capas, tocados y máscaras hechas de plumas y piel de jaguar y eran llamados los caballeros jaguar, cuyo título sería "Tlacochoyatl", jefe de casa de [armas](#). Los emperadores aztecas no solamente se adornaban con capas, sandalias, y utilizaban insignias hechas de jaguares; tenían también el privilegio exclusivo de utilizar en los tronos, tapetes y cojines hechos de piel de jaguar, todo como símbolo de autoridad

sagrado y los elementos que en ella confluyen; uno de ellos es la pelea de los tigres.



Pelea de tigres en la petición de lluvia<sup>12</sup>

Con ello se puede decir que la petición de la lluvia y la pelea de tigres han concedido cambios de significado pero las prácticas siguen vigentes. Los conceptos que se construyen desde las lenguas en uso tienen diferentes interpretaciones; esto hace que la práctica tenga un significado diferente.

#### 2.4. Componente cuatro. La reconceptualización y toma de conciencia

Después de la preparatoria, daba por hecho que el náhuatl era una lengua inferior, por lo tanto, era necesario afinar el castellano para “ganar” la aceptación mestiza. A partir de aquí y, como profesor en educación indígena, me dediqué a castellanizar<sup>13</sup>; es decir, usar el castellano como imposición. Desde luego, los resultados de aprendizaje eran mínimos por la complejidad de comprensión de la lengua castellana; la mayoría de los niños - en los diferentes grados - eran hablantes del náhuatl. Consecuencia de esto, motivaba a la inferioridad y a la vergüenza de hablar una lengua diferente, por lo tanto, orillarse al silencio y

---

<sup>12</sup> Consultarse en Google. Acatlán tigres guerrero.

<sup>13</sup> Ramírez, 2006, p.166.

aislamiento frente al castellano. No obstante, agudiza la identidad comunitaria y la selección de personas en eventos sagrados se condensa.

### Caso 1. Hablante del náhuatl hablando y escribiendo castellano

Fui Chilapan

Lo toma agua

Apanko

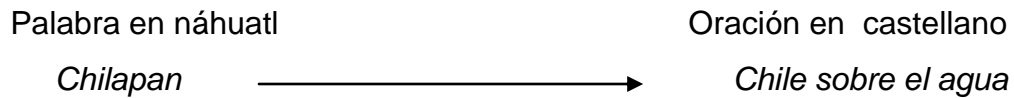
Un acercamiento de esta construcción remite a pensar que los problemas de lecto – escritura y comprensión de textos son los mas evidentes y consecuentes. Por eso no se habla y participa. A modo de prueba, la explicación es la siguiente:

***Fui Chilapan*** responde a una réplica de construcción conceptual nahuatlaca. En náhuatl es: *onia Chilapan* (efectivamente, fui Chilapan). Como es una lengua aglutinante no utiliza artículos y preposiciones. Usar la frase en la comunidad representa una normalidad; usar la frase en la escuela implica otra construcción que hay que aprender, asimilar y diferenciar en: *fui a Chilapa*; las preguntas aparecen de inmediato: ¿Por qué quitar la **n**? ¿Por qué agregar la **a**?

La primera respuesta es que cada lengua tiene un modo de producir sonidos y unirlos de acuerdo a los puntos físicos del aparato fonador: dientes, lengua, velo, paladar, alvéolos, etc. En este contexto, los hablantes del castellano no presentan el sonido [ n ] como (*alveolar sordo*); por eso desaparece. En la producción de sonidos del náhuatl es muy usual y su aparición es muy evidente para los hablantes.

La segunda respuesta se debe a la construcción sintáctica. En castellano es necesario el uso de preposiciones para construir oraciones y, con ello, situar la congruencia. Aunque en náhuatl existe alguna preposición (*niman* (y), por ejemplo) su uso se contextualiza de acuerdo a la construcción morfológica de la

oración o de la palabra; de este modo, Chilapan puede ser una oración en castellano y, también, una palabra en náhuatl



**Lo toma agua** responde a un mecanismo de marcación morfológica verbal del objeto en lengua náhuatl. En clases de grupo con niños en regiones indígenas nahuas es muy frecuente escuchar: lo tomo, lo quiero, lo hago, etc. Hay maestros y maestras que sitúan estas expresiones como un asunto de *loismo* y “cuatrerismo” para denostar y denigrar la personalidad de los hablantes, pero ello tiene una explicación:

Actos expresivos en náhuatl

Significado y forma de escribir en castellano

Kimiktia

Lo mata

Kitenkwa

Lo besa

Kitotonia

Lo calienta

Desde una explicación lingüística, se sabe que las lenguas tienen verbos intransitivos y transitivos. El primero no afecta otra a persona (*pakeh*, está contento; *ihnehneme*, camina); el segundo afecta a otro ser que se llama “objeto” y, esto, se marca con **ki**. Su enseñanza y comprensión requiere de procedimientos diferentes para construir el conocimiento y reforzar el pensamiento de los pueblos originarios de México.

**Apanko** es una palabra náhuatl. Así se produce porque los hablantes tienen, en su modo y punto de articulación, un sonido velar sonoro [ k ]. A diferencia de los hablantes del castellano que en su aparato fonador producen un sonido velar

sordo [ g ]. Eso explica por qué para los castellano – hablantes es *Apango* y para los nahua – hablantes *Apanko*.

## 2.5. Implicaciones para explicar el objeto de estudio

Debido a esta dinámica cultural, educativa y lingüística, el acceso de estudio tiene algunas implicaciones no solo en su construcción y comprensión sino, también, de procedimiento. Debido al desplazamiento del náhuatl y su –todavía - mantenimiento en contextos de uso, su definición y significado es muy particular. Por otra parte y, dado los prejuicios negativos, que se han construido desde afuera, los habitantes de Acatlán asumen con cautela la información por todo el peso cultural que se encuentra sobre la educación comunitaria. Una manera de enfrentar esta dominación es a través de la organización social y la transmisión cultural de las actividades culturales comunitarias, entre ellos, *Tlahtsakwaloltipan*.

### 2.5.1. Comprensión del concepto *Tlahtsakwaloltipan*

Para tener una idea de lo significa este concepto, utilizaré algunas connotaciones que se utilizan en diferentes espacios de conocimiento:

Desde la expresión náhuatl en la comunidad                      Significado y forma de escribir en castellano

*Enmotlahtsakwilisew*

No se escribe para utilidad social ni educativa

*Ximotlahtsakwilikan*

Desde la reconstrucción antropológica                      Significado y forma de escribir en castellano

“Acordonar la protección del área habitacional para prevenir contra cualquier tipo de mal que quiera entrar en la comunidad. Es una protección comunitaria contra cualquier tipo de calamidad, como epidemias, sequías, inundaciones, temblores. Hambres, tormentas, enfermedades, etcétera. (Matías, 1997, p.137)

## *Tlacaltzacuilillo*

Desde la reconstrucción morfológica

Significado y forma de explicación lingüística<sup>14</sup>

*enmotlahtsakwilisew*

enmotlahtsakwilisew

en – mo - tlah – tsakwi – li – s – ew

2SUJPL – a ustedes – OBJIND – cerradura – acción – FUT – PL

`a ustedes cerrarse algo después`

Significado y forma de escribir en castellano

“en la medida en que ya se hayan reunido, protejense”

*ximotlahtsakwilikan*

ximotlahtsakwilikan

xi – mo – tlah – tsakwi – li – kan

EXHOR – a ustedes – OBJIND – cerradura – acción - PL

`cierren algo ustedes`

Significado y forma de escribir en castellano

“hagan pues, su protección”

Debido a este acto colectivo, sugiero el nombre de *Tlahtsakwaloltipan* para interpretar un “lugar donde se hace la protección”. Veamos su construcción:

*tlahtsakwaloltipan*

tlahtsakwaloltipan

tlah – tsakwal – ol – ti – pan

OBJEIND – cerradura – AGEN – DIR – LOC

`lugar de la cerradura`

Significado y forma de escribir en castellano

“lugar de la protección”

---

<sup>14</sup> Desde el campo de la lingüística existen diversas dimensiones de análisis para documentar y explicar una lengua y remitirse a su comprensión e interpretación. Una de ellas es la morfología. Para ampliar la información de este campo veáse en el documento del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) donde autores como Gippert et., al., 2007 (versión inglesa) y Haviland B. John en (versión en español) explican estas formas de documentar las lenguas en el mundo.

De acuerdo a estos significados y las construcciones que representan cada una de las lenguas en uso, la denominación del concepto de *ritual* lo interpretaré como un *acto sagrado* cuya construcción conceptual será el de *Totatahtsin tekichibahle, tekichibaltotatahtsin o tekiyototatahtsin*. Estas expresiones no se entienden si no incluimos sus referentes simbólicos y actividades temporales:

Referentes simbólicos:

*Benchibahle* (en otra variante del náhuatl será *wenchiwahli*), cuyo significado denota “hacer y llevar cosas al ser supremo”.

*Ihlamikilistle* significa “recordar de manera constante a Dios”. Las visitas constantes que hace la gente del pueblo al templo y a los lugares sagrados responden a esta cuestión.

*Tlamanah* (su construcción es *tlaamanah*). Significa “tender o extender el agua ante un lugar”. Este acto es muy frecuente en casa porque cada una de las familias construye un Altar (*kampa nomachotilow* “donde la mano mueve y tiene dirección”).

*Xochitemaw* se refiere a extender la flor frente a un lugar. En las casas, en el templo y en los lugares sagrados, se puede ver flores de todo tipo.

*Tlaihtlanilistli* responde a una petición individual y colectiva, depende de la promesa y el sacrificio ofrecido en las actividades del hombre.

Actividades temporales:

*Tlatokilistle*: Se refiere a la siembra como acto laboral, rutinario y alimenticio. Para un campesino que vive en la comunidad sabe que su tierra lo tiene que preparar. Hacer el barbecho entre marzo y abril; hacer la petición de lluvia en mayo;

sembrar en junio; cuidar y hacer crecer la planta en julio y agosto para que, en septiembre, reciba los primeros elotes tiernos (*xilomeh*).

Por último, dejar de madurar los elotes hasta convertirse en mazorca (*cintleh*) y, de allí, cosechar en diciembre para guardar el maíz. Las parcelas de riego tienen esta actividad pero se aprovecha la temporada de secas para abastecerse de agua de río. La identificación de tiempo se deriva en *kwak kiyebe* (cuando llueve) y *kwak xikiyebe* (cuando no llueve). Alguno que otro habitante identifica claramente el tiempo en *Xopan* (cuando llueve) pero no así en *Tonalco* (tiempo de secas)

*Atsahtsilistle*: Su connotación más cerca es *chobe*, *tonatsahsilia* (vamos a pedir agua). Esta frase es muy escuchada en los primeros días del mes de mayo. El significado y las actividades aparecen en páginas anteriores respecto a fiestas. Sin embargo, esta petición tiene una construcción particular:

- Una vez que termina la semana santa hay un concepto utilizado que tiene impacto social: *tlatlapube*. Significa destapar o abrir; en este caso, termina el tiempo de dolor católico para destapar otra: la alegría prehispánica. Las campanadas echadas al vuelo y el destape de los Santos que se encuentra en la iglesia, son descubiertas de la ropa o tela que se utilizó para cubrirlas. En algunos casos, este evento permite golpear a las personas (hijos) para dejar las faltas cometidas durante el año hacia los familiares cercanos.
- Justo el 25 de abril, los *kotlatlastin* llegan a la comisaría para hacer su petición de presentación y, después, recorrer los lugares sagrados. Desde luego, incluyendo la iglesia. Al interior de este grupo hay una transmisión de conocimiento e instrucción para “aguantar” los recorridos. Los grados, las jerarquías y los participantes se hacen patentes.



- En mayo hay una concentración en el cerro. Justo el dos de este mes se unen los rezos, el ofrecimiento de los alimentos, las peleas de tigres, los relámpagos de los tlakoleros, los compromisos matrimoniales y de manea individual, las promesas adquiridas con la divinidad.
- El final de este acto sagrado es llegar al centro del pueblo para convivir entre todos los habitantes. Es decir, se prepara el grito y la petición de lluvias para las buenas cosechas entre la alegría y el festejo.

*Tlahtsakwilohle*: refiere a “cerrarse algo”. Esta expresión se inicia en los primeros días de febrero cuando se ha elegido el comisario municipal cuyo nombre en náhuatl es interpretado como *Tlayekankew* (el que dirige al pueblo). Al igual que otros actos sagrados, se conoce poco sobre su construcción y transmisión social. Este es el elemento que detona la investigación para la construcción de este trabajo en el ámbito del Doctorado.

#### 2.5.2. Tlamaxtiltekichibaltotatahtsin: el procedimiento y la reconstrucción

Han sido demasiadas las veces que muchos investigadores o científicos sociales han pretendido estudiar un pueblo. Desde luego, cumplen con los propósitos de investigación y parámetros epistemológicos. Con la experiencia social, educativa y cultural que han tenido las generaciones fuera de la comunidad, se han puesto barreras y cautelas de enseñanza, incluso de información. La desconfianza y el uso inadecuado de estos elementos hacen profundizar los prejuicios negativos hacia los pueblos originarios, lo cual exige, otras habilidades de comprensión. Por otra parte, aunque haya una disposición de los entrevistados, situar el significado del náhuatl y del español cumple con ciertos modos de comprensión e interpretación conceptual. Para recopilar la información y poder sistematizarla me apoyé de los siguientes elementos:

#### 2.5.2.1. Conocimiento de la lengua náhuatl, castellano e inglés.

Crecí con el náhuatl y aprendí a hablarlo en la comunidad. A lo largo de mi educación básica encapsulé esta lengua para adquirir – desde otro pensamiento - el aprendizaje de la lengua castellana para leer, escribir, escuchar y hablar. Equilibrar estas habilidades lingüísticas requirió alfabetizarme en mi propia lengua. Una vez cumplido con esto, me permitió saber que todas las lenguas de mundo tenían una construcción, pero la mayor parte de esta información estaba explicada en inglés; acceder a este conocimiento implicaba asumir una comprensión escrita.

#### 2.5.2.2. El reconocimiento del “otro”

Por ese trayecto educativo, la gente me caracteriza como mestizo aunque sea - yo- de Acatlán. De esta manera había necesidad de re – educarme. El acercamiento de esta educación era participar en los quehaceres de la comunidad haciendo el servicio social. De manera coyuntural, algunos familiares estaban en la lista de los participantes, del cual, me propuse como compañero. La advertencia estaba sugerida: tendría que hacer mi protección y, de manera consecuente, recibir los primeros consejos.

*Ximobeyakatsahtsilikan*: La exhortación de encomendarnos a Dios

*Ximosabakan*: Ayunar para que las peticiones sean más contundentes

*Maka ixmomohtikan*: No tener miedo. Cualquier cosa que se desconozca habrá que preguntar a los venerables de la comunidad, sobre todo, de los tiempos, actividades y formas de proceder. Uno de esos ejemplos es que, al recibir el bastón de mando, jamás lo debe tocar otra persona; es preciso, por lo tanto, tenerlo cerca de la habitación o, en forma vertical. Mitos y relatos cumplen con una función importante para la educación; por eso el interés de este trabajo.

*Tikintemus motlayekaban:* Buscar tus colaboradores representa un reto importante. Ello se debe a la prueba de establecer una relación comunitaria. Crecer dentro o fuera de la comunidad tiene sus ventajas. Crecer dentro implica conocimiento y disposición a la colaboración del gasto y del tiempo requerido en los asuntos del pueblo. Crecer fuera es gastar lo ganado (económicamente hablando) y compartirlo con los habitantes.

*Titlaxikus:* El mensaje es “aguantar”. Aguantar, enfrentar y pasar dificultades es la exhortación. No sólo se trata del gasto o las preocupaciones que generan las actividades de gobierno sino el recorrido que representa para hacer la protección. Utilizar la noche y parte de un día es un sacrificio y penitencia severa.

### 2.5.2.3. Recuperación de datos y sistematización de la información

#### 2.5.2.3.1 *Tekiyutlapebahle:* El trabajo inicial

El ámbito familiar juega un papel muy importante. Allí se platica todo lo que concierne a la comunidad, incluso, se planifica y organiza cada una de las actividades de los participantes. El primer dato es el lugar de la reunión; algunas veces se hace en la casa del comisario, en otras, en la comisaría. Cuando llamaron a uno de mis familiares para la consulta en la participación, anoté lo sucedido; es decir, el protocolo y las formas de interacción que en ocasiones (la reunión) termina en la madrugada. Una vez hecha la elección, la exhortación a hacer la protección adquiere significado y, entonces, todos se preparan en base a los consejos ya mencionados. A partir de esta planeación y organización reconozco los lugares a recorrer ubicando, mapeando y escribiendo lo sucedido.

#### 2.5.2.3.2. *Matlahchichihtle:* Escribir en náhuatl

Debido a la carga simbólica y metafórica que tiene en náhuatl, la interpretación en castellano no indica la esencia del significado. Algunos acercamientos se deben a

las explicaciones anteriores respecto a los nombres de *Tlahtsakwaloltipan*. En otro lado, para alguien que no es náhuatl, se pueden encontrar significados o juicios desde la concepción castellana, incluso, cristiana<sup>15</sup>. Eso de poner *wentle* a una cruz en un lugar alejado pareciera identificarse como *brujería*.

Mas aún, en un lugar donde una piedra fija su mirada hacia el pueblo podría considerarse como *demoniaco* porque, entre sus ojos, hay humo, velas y flores. Este lugar, por ejemplo, se denomina *Tekalixco* cuya composición refiere a “piedra–casa – en el ojo”; la interpretación puede significar en *el ojo de la casa de piedra*. Un lugar donde Dios vigila y cuida a su pueblo.

La re – educación implica este conocimiento pero, también, la recuperación de significados de otras palabras. *Xitlamachaw* tiene un significado con *Xikunchaw*; el primero se refiere a esperar en el ámbito de una decisión colectiva y sagrada; el segundo a una indicación normal, cotidiana de esperar a alguien. Estas formas de recuperación refuerzan dos dimensiones de aprendizaje: la oralidad y la memoria.

La oralidad porque todos asumen una actitud de zozobra y respeto para escucharse entre los participantes. La regla de usar el náhuatl es un requisito fundamental para la participación y apropiación del conocimiento. Respecto a la memoria, implica un proceso mental activo porque quienes hablan, lo hacen con respeto y cautela, incluso, para sancionar o corregir. Aunque hay pocos participantes para hablar, lo hacen sin limitaciones de tiempo. El cigarro, el refresco y el mezcal son los compañeros en las reuniones.

#### 2.5.2.3.3. *Nemilistle*: Plasmar el pensamiento

Cada reunión y plática familiar era objeto de escritura. La contundencia de la recuperación de datos fue en las conversaciones entre compañeros. Por ejemplo, en el recorrido se platicaba de la importancia de prender el fuego, utilizar las flores

---

<sup>15</sup> Para el caso de las ofrendas y rituales, estos juicios se podrían rastrear en el cristianismo y en la mentalidad europea con las cuales se clasificaron los fenómenos religiosos. Dehouve, 2007, p.14.

y velas; por ende, el riesgo que representa no hacerlas en su momento. Escribir este proceso es interesante porque, simbólicamente, representa un abrir de ojos para sentir el aire de los Dioses. No se podía dejar a la deriva que, aunque las ideas eran de frases cortas en náhuatl, era una estrategia que permitían reavivar la memoria y hacer el escrito correspondiente. El contenido de este trabajo se nombró como: *Tlasewalyoawiltin*; en castellano significa “Los juegos de mi sombra”.

## 2.6. Planteamiento y ubicación del objeto de investigación

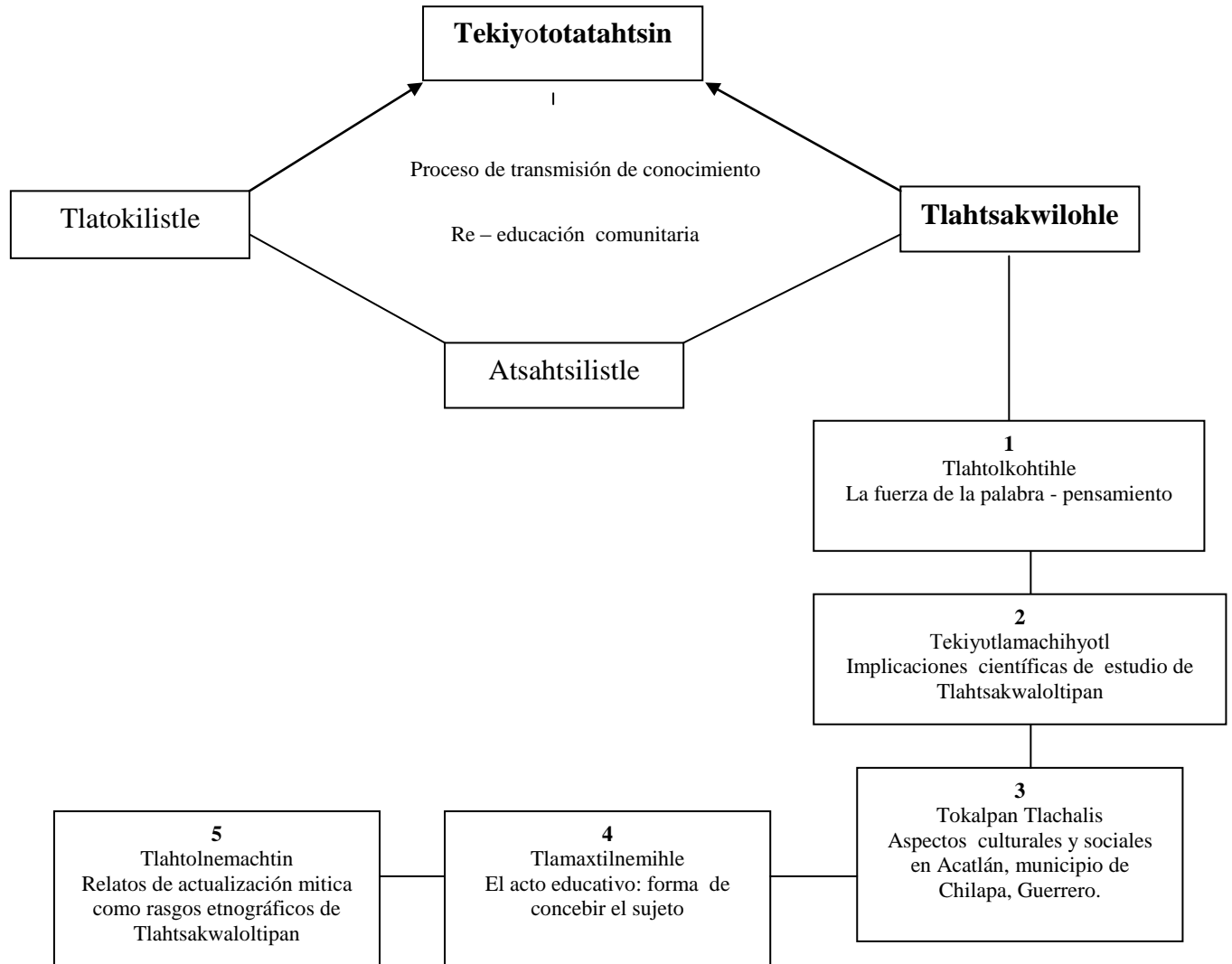
Por los referentes anteriores se puede intuir el peso actitudinal que ha tenido el Estado – a través de la escuela - sobre los pueblos originarios en función a la discriminación y marginación. En el otro extremo se asume el aislamiento y el silencio pero con una practica rígida y específica.

El caso de Acatlán, este frente (o práctica) está formado por una organización social representado por la asamblea y regido por un Estatuto Comunal. Hacer valer el movimiento comunitario implica conservar y renovar las fuentes educativas internas como procesos de transmisión educativa; entre ellas se encuentran los actos sagrados como: *Tekiyototatahtsinban*.

Como se mencionó en páginas anteriores, los actos sagrados son diversos y cada una representa un objetivo y, por lo tanto, una forma de construcción. Para comprender esta construcción educativa es necesario reconstruirla y aquí se plantea el meollo de la investigación: Tlahtsakwaloltipan existe pero no está documentado. Su transmisión – como saber comunitario – se contextualiza en un tiempo y en un espacio. Para hacer esta reconstrucción es necesario apoyarse de la etnografía (y recuperar el hoy como contexto temporal) y de la etnohistoria (para recuperar el ayer). Con ello permitirá situar los aspectos y procesos educativos que se encuentran dentro de Tlahtsakwaloltipan.

El siguiente esquema representa esos actos sagrados cuya construcción requiere de una particularidad como fuente de educación comunitaria. Ambos tienen participantes, contenidos, tiempos y formas de significación. Aquí se profundizará sobre Tlahtsakwilohle como construcción educativa. Ello implica, explicar las siguientes dimensiones de estudio.

## Esquema de construcción conceptual



### Capítulo 3 *Tokalpan Tlachalis*

#### Aspectos culturales y sociales de Acatlán, municipio de Chilapa, Guerrero.

Para seguir la secuencia de los capítulos anteriores, conviene hacer algunos recuentos. Se ha hablado del sustento teórico del ritual de la protección y uno de sus relaciones es el mito. En esa parte, se consideró denominarla como *Tlahtolnemihle* cuya coincidencia remite a lo que Cristóbal Acevedo (1993) llama “pensamiento y palabra”. Aunado a este análisis, los componentes de contexto fijaron el camino por la que se llega a conocer el ritual debido a la dominación y las fuertes tendencias sojuzgadoras que han recibido las comunidades. El repliegue como resistencia y, el aprendizaje de la lengua, son requisitos indispensables para la comprensión y significado del ritual

Esa tendencia de dominación no apaga la expresión cultural, La opaca pero recobra otros significados; los signos, iconos y símbolos son las fuentes de esa manifestación que, en lo profundo, representan los campos o espacios sociales del saber. Tlahtsakwaloltipan es uno de esos espacios. Con la intención de ubicar esas dimensiones y expresiones que delimitan la relación mito – ritual, este capítulo se centra en reubicar el relato mítico con el ritual de la protección. Las fuentes etnográficas y la interpretación son los complementos de esta reflexión.

#### 3.1. Acatlán, municipio de Chilapa, Guerrero.

A más de 50 kilómetros de la capital del estado de Guerrero se encuentra el municipio de Chilapa. Según datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), es la cabecera municipal que tiene un porcentaje mayor de población indígena después de Tlapa; ambas situadas en la región de la montaña baja y alta del estado. A decir de su demarcación, Chilapa tiene colindancia con los municipios de José Joaquín de Herrera (Hueycantenango), Tixtla, Zitlala, Ahuacuotzingo y Quechultenango. Aunque la diferencia de estas demarcaciones depende de diferentes ayuntamientos, la gente comparte diversas



prácticas culturales y de interacción social; el reconocimiento étnico y las prácticas de petición de lluvias, son ejemplos de ello.<sup>16</sup>

Aunque la cita refiere a un ámbito regional, las prácticas de curación asociadas al ritual de la protección coinciden entre las comunidades, por ejemplo, la cruz como la representación de la madre tierra puede traer basura al mundo. Esta basura, regularmente, lo recogen los niños y niñas pequeñas que son vulnerables a la enfermedad. Cuando un niño llora mucho significa que ha recogido parte de esa basura, la cual, implica acudir a las cruces por medio de una persona que tiene el don de curación. Según las observaciones, los métodos y procedimientos son diferentes que van desde una “sobada” en el ombligo hasta la introducción de una pluma de ave en la garganta – untado con algún aceite especial-. El propósito es sacar lo espumoso de la saliva que proviene del estómago. Con esta forma de curación ¿Alguien estará impedido de hacer la protección? La respuesta es no, en algún momento de la vida tendrá que realizarse.

---

<sup>16</sup> Sería interesante explicar cada uno de los rituales que hay en el Estado de Guerrero. Sin embargo, la intención de este primer capítulo es situar la representación de la conciencia humana entre los nahuas de una región en particular. Partiendo de la zona étnica cohuixca, los municipios que comprenden la región de la Montaña Baja de Guerrero, se encuentran dentro de esa demarcación. Por eso, al hacer la descripción de los rituales nahuas refiere a ese asentamiento de cohuixcatlalpan; entre esos rituales se encuentran: *Huemitl* de mayo: ¿ofrenda para Chicomecóatl o para la Santa Cruz?, *Atltatzilistli*, las ceremonias de petición de agua en Acatlán de Álvarez, Guerrero y, *Xochitlaihli*: “brindis de la flor”. En el primer caso, el análisis del autor enlaza una relación entre el *Huemitl* “ofrenda” de Zitlala en la fiesta de la Santa Cruz con las fiestas que los antiguos mexicanos en honor a *Cinteotl* “diosa del maíz” o Chicomecóatl “siete culebras”, “lo cual imaginaban como mujer y decían que ella era la que daba los mantenimientos [...] que ella hacía todos los géneros del maíz y todos los géneros de los frijoles y cualesquiera otras legumbres para comer”. El segundo caso responde a los rituales de nuestros antepasados de la cultura Olmeca y Náhuatl con la deidad de los dioses Tláloc, Tezcatlipoca, Chicomecóatl, Chalchihuitlicue, Quetzalcóatl, Ometecuhtli, Tlazolteótl respecto a la petición de lluvia. El “rito del *Atltatzilistli* festejado en la comunidad de Acatlán en los primeros días del mes de mayo, obedece a la petición de agua, tanto de las lluvias (*quiquiyutin*) como de los manantiales y pozos”. Y, el último caso, se refiere al ritual de una boda en Xalitla, municipio de Tepecoacuilco, denominado, *Xochitlaihli* cuya interpretación es “flor que se toma”, respecto a la mujer que se va a poseer. De allí que el nombre de los rituales se identifiquen como agrícolas, indígenas y comunitarias. El ritual agrícola refiere a las ofrendas realizadas entre la entidad viva –tierra- y los dioses. El segundo remite a esta relación pero se complementa con las necesidades del hombre respecto a su espiritualidad. El último relaciona al hombre con la sociedad para expresar este lazo con los dioses y con la tierra. Véase en Matías, 1994, p.14.



El señor de la Tierra o el Dios de la lluvia  
David Grove<sup>17</sup>

Con tales situaciones, Acatlán es un pueblo conocido no sólo por las formas de curarse. Las mismas personas perciben su pasado de un pueblo antiguo donde relacionan sus ofrendas y procesos de ritualización. Las cuevas de Oxtotitlán y la manufactura del traje de acateca, son los referentes más remotos de la cultura y la identidad náhuatl. Allí se finca la representación de sus dioses. Explico en que consiste esta manifestación.

El paso de los olmecas hacia estos lugares y después, los elementos míticos de la migración azteca, han dado cuenta de su presencia a lo largo de lo que fue el territorio mesoamericano. Por ello la semejanza de creencias, rituales y mitos que son elementos culturales vigentes en la mayoría de los pueblos originarios de México. Si bien la particularidad existe, la diversidad enriquece su presencia; Acatlán, municipio de Chilapa, Guerrero., es el caso más evidente. Es evidente porque en la fecha del 25 de abril, una danza visita al comisario y su comitiva para

---

<sup>17</sup> Véase en: <http://www.famsi.org/spanish/research/grove/index.html>. Consulta realizada el 3 de abril de 2014.

entrar en la fase de acción ritual: tocar, bailar, fumar y compartir el bastón de mando son las expresiones más recurrentes. Por otra parte, en la misma fecha, Xochitempan, municipio de Chilapa, la gente hace lo propio para congregarse e insinuar o pedir bendiciones hacia los dioses.



Fuente: INEGI. 2010

### 3.2. El reconocimiento cultural

Chilapa es la entrada de la montaña de Guerrero; eso dicen los visitantes y quienes han hecho estudios de antropología<sup>18</sup>. La vida cotidiana de los habitantes se mezcla entre lo que es comunitario y lo que es oficial: hacer servicio social en la comunidad y reglamentarlas en torno a una institución de gobierno, es un ejemplo. Este reglamento depende de lo que dicta el municipio como organización administrativa, por ello, no es casual que Acatlán pertenezca a Chilapa donde sus relaciones comerciales, y culturales adquiere mayor relevancia.

Llegar a esta comunidad implica hacer un recorrido de entrada. Cuando se llega a Chilapa se encuentra un *Boulevard*, junto a la estatua Eucaria Apreza. En ese lugar hay camionetas de servicio mixto “Tecvani” que prestan servicio de transporte colectivo. Al subir uno puede ver la gente de Acatlán, en su mayoría estudiantes y comerciantes que viajan diariamente para ofrecer su producto y/o asistir a la escuela.

Al recorrer el lugar, se puede encontrar que la carretera está pavimentada. Así, antes de salir de Chilapa se pueden ver comercios y negocios de restaurantes, refaccionarias, vulcanizadoras y salones para fiestas. En adelante (de esa vía), los sembradíos de milpa y la construcción de nuevos edificios siguen con su propósito. La intención es extender la ciudad sobre los campos de la milpa. El caso de *Los Magueyes* y su cercanía con *Tecoyutla*, es un ejemplo donde la instalación de la Universidad Tecnológica y Restaurante (s) son lugares de ubicación estratégica comercial y estudiantil. Más adelante se encuentra *Zontla*, otro lugar que, en términos del náhuatl, es *Tsontla* (haciendo referencia a la abundancia de cabello.)

---

<sup>18</sup> Canabal y Flores, 2004, p.12. Allí se dice que “la región de la montaña es una región construida por la acción de actores sociales que, como pueblos indios, sus organizaciones, los productores, los migrantes, los maestros, las mujeres y los niños rediseñan permanentemente sus rasgos y tejen las relaciones montaÑeras mas allá del estado de Guerrero, incluso de las fronteras nacionales”.

Justo en ese lugar inicia el territorio de Acatlán.



La ofrenda en uno de los linderos de Acatlán.

Este santuario se encuentra en el límite de Acatlán y San Marcos, Municipio de Zitlala. Las marcas o señas pueden ser montones de piedra, una piedra o un corral enrollado con alambre de púas. El terreno de una persona y las señas del lindero marcan esa porción territorial. De allí, el cerro, los manantiales, la palma y los ahuehuetes indican que hay agua en algunos de esos lugares. Espacios propios del ritual de la protección; algunos marcan los linderos y otros los límites territoriales.

Asomarse a la comunidad es ver a lo lejos que la construcción habitacional ha sobrepasado el terreno de sembradíos. Hay casas de concreto y tabique aunque, en la entrada del pueblo, hay un anuncio comunitario que dice: “Reserva Cultural y Ecológica Komulian”. Dos imágenes de hombres disfrazados cubren su cuerpo: uno con manta amarilla y máscara de tigre y, otro, con camisa azul y pantalón negro con máscara roja y cabellera larga de colores. El jaguar y el hombre de viento manifiestan su presencia en el lugar para realizar su ofrenda hacia esa reserva cultural, ambos llevan flores y velas entre las manos.



Entrada hacia Kumuhlian  
Kotlatlas (hombre viento), Tecuani (hombre tigre).

Hablar náhuatl entre adultos, vestir con sombrero para los hombres y portar un mandil para las mujeres es común en este lugar. Aunque de día parece solo, el quehacer dentro y fuera de la casa es constante. Los hombres en el campo o en el comercio mientras, que, las mujeres en la cocina o al molino. El apoyo mutuo también es un referente colectivo y familiar.

### 3.3. Los significados del nombre de Acatlán

Después de esos linderos, señas e imágenes, la identidad se consolida con el nombre. Hay dos elementos identitarios que definen el nombre. Uno tiene que ver con la construcción del espacio y, el otro, con una conceptualización lingüística que los hablantes y no hablantes del náhuatl construyen. Eso podía llevar a una propuesta de conceptualización – como interpretación - que refuerza la identidad de los habitantes. El primero responde a una descripción natural del entorno y, la segunda, a los cambios que presenta el náhuatl junto con el castellano; de alguna manera, esto, responde a los rasgos de explicación, comprensión e interpretación de conocimiento social y lingüístico que definen el modo de ser de la comunidad.

De esta manera, la “construcción del espacio historio y social”, que explica Danièle Dehouve (1995), afirma que los nahuas del centro de México y, gran parte de lo que hoy es el estado de Guerrero, el reconocimiento del territorio y de las tierras asentados en determinada región se debe a la descripción de la naturaleza, la forma del lugar o posición de quien describe. “Al lado o debajo de los carrizos” es una de esas descripciones de reconocimiento que hace alusión al nombre de Acatlán.

Como podrá notarse, en cualquier parte de la región de México, el carrizo crece, regularmente, en las partes húmedas de la tierra. Por eso no es raro encontrar este material o producto de la naturaleza en las orillas de los ríos y los manantiales. Para el caso de esta comunidad, *Komuhlian* (lugar de los pozos), *Atempan* (en la orilla del río) y *Aitskwintsintlan*<sup>19</sup> (al lado o debajo del perrito de agua) son los lugares donde hay abundancia de carrizo.



Un lugar de Atskwintsintlan. Acatlán, Guerrero.

Por otro lado, cuando se recorre otro lugar, como el caso de La Laguna o en manantiales específicos, el carrizo adquiere otra presentación. Algunos son

---

<sup>19</sup> Díaz, 2008, p.49. Compila una experiencia de comunidad. Allí se dice que los manantiales tienen vida y hay quienes la cuidan; uno de ellos son los atzcuintin “perritos de agua”.



delgados, verdes, frágiles y sin hojas, mientras que otros son de raíz fuerte cuya forma sirve para adornar los altares religiosos o se utiliza como material para la construcción de las casas. Hoy se puede encontrar algún techo de lodo y carrizo sobre la cual se sobreponen tejas que muestra un tipo de casa de algunos habitantes de este lugar. No obstante, la mayoría tiene casa de concreto.

La abundancia del carrizo hace ver que los de Acatlán tienen tierra y agua. Ello los define, en su mayoría como agricultores de camote, flores, verduras, frijol, maíz y todo lo que ello genera en función de la utilidad social y cultural: la pulpa del camote para el relleno de un pan denominado “empanada”, el *cempualxochitl* (flor de veinte hojas), *kwahchikihle* (cresta de ave) *xochitl ban nokamatlapanaw* (flor que abre su boca) y otras como la azucena y las gladiolas que hacen del color, el adorno mítico de los altares religiosos y prehispánicos. Según las observaciones de Rosalba Díaz (2008) las obligaciones del mayordomo y las *mayoras* así como los representantes de cada grupo social son para realizar una promesa ritual, sea esta colectiva o individual.

En este sentido, puede comprenderse por qué los días viernes y sábados se comercializa la flor y por ende, encontrar en todos lo Santos (imágenes) de la iglesia una riqueza floral como ofrenda. También se puede ver que cada lunes de la semana, el panteón comunitario está repleto de flores así como las cruces que se encuentran en el camino.





Flores en la imagen de San Juan Bautista. Acatlán, Guerrero.

La otra lógica de construcción de conocimiento es de base lingüística. En náhuatl, por ejemplo, la forma de la palabra permite comprender a *Tlahtsakwaloltipan* en función a su potencial educativo. Quienes hablan náhuatl la evocación de la palabra asume su completud como *akátlan*. Quienes hablan castellano o, su proceso de escolarización ha sido sólo en esta lengua, la evocación de la palabra se expresa en su forma de *acatlán*. Aunque el uso de estas palabras parecen obvias, cada una remite a diferentes significados, más o menos castellanización conlleva a ser más o menos de la comunidad, entre mas náhuatl mas comunitario y, por consecuencia, mas participación. De lo contrario, mas distanciamiento en función de las actividades de la comunidad.

*Akátlan* como palabra del náhuatl –dice Launey (1992)- “tiene un acento tónico y melódico: en toda palabra una de las sílabas es pronunciada más fuerte y más alto que las demás. La sílaba acentuada es, como en español, la penúltima sílaba de la palabra”. Visto de esta manera, las otras palabras del náhuatl quedarían así: *átsin* “aguila”, *tókatl* “araña”, *tlákatl* “hombre”.

La intención no es insinuar escribirla sino evidenciar esa pronunciación que, en el marco de la tradición oral, se escucha y se identifica la palabra y sus hablantes.

Esto remite a la identidad para reconocer quién se desarrolló, creció y conoció el pueblo (*ochantlakatik*) y quién no lo hizo (*xochantlakatik*). En esta perspectiva se puede decir que aunque hay personas que son de Acatlán, no todas crecieron y desarrollaron dentro de ella, por lo tanto, el conocimiento y la creencia de una práctica implica – en colectivo - su transmisión y retransmisión educativa.

Para diferenciarla de la lengua náhuatl, el castellano se define como de *flexión analítica* porque al construir palabras y oraciones utiliza artículos y preposiciones. Según Barragán (2004), la construcción de las palabras se encuentra en las raíces etimológicas de otras lenguas como el griego o el latín, principalmente. Como ejemplos se encuentran los siguientes: Pedro deriva de *petrus* que quiere decir “piedra”. Cabeza proviene de la palabra latina *caput, capitis* que significa precisamente cabeza. “Esta raíz al evolucionar da *cab*, con la que podemos formar: cabeza, cabecita, cabecilla [...] o sea que las palabras formadas con la raíz *cap* y *cab*, cuando estas tengan la idea de cabeza o cosa principal, formarán una sola familia de palabras”.

Esta significación lingüística se ha adquirido a lo largo de la escolarización de los hablantes y no hablantes del náhuatl y, por ello, ha influido en los cambios de significado, es decir, desde la escuela y desde una lengua en particular. Cuando hay una necesidad de interpretación y comprensión castellano-hablante se define desde la concepción del castellano. Véase los siguientes ejemplos:

- a. Acatlán, proviene del náhuatl: Acatl, carrizo y tlan, lugar de: “lugar donde nace el carrizo o carrizal”
- b. “Acatlán deriva su nombre del náhuatl, Acatl que significa caña, carrizo y el abundancial Tlan. Etimológicamente se traduce como carrizal, lugar de carrizos”

c. “Acatlán (del náhuatl *Acatl*: carrizo y *Tlan*: lugar) corresponde al municipio de Chilapa de Álvarez que es considerado como puerta de entrada de la zona llamada de Montaña”

d. Acatlán, “cañaveral”. Viene de *acatl* caña o carrizo; y de *tlan* partícula abundancial”

Aunque hay un acercamiento de significado, la definición se construye desde fuera y eso hace que la persona sea diferente. El cuestionamiento de una creencia se hace presente y, por tanto, detrás de la lengua, se encuentra una ideología. El náhuatl se asocia con el atraso y hablar castellano, con el progreso. Una es inentendible y la otra entendible, una inferior y otra superior, etc. Eso responde a hablar más náhuatl o castellano para hacer el acto sagrado un derecho y una obligación comunitaria o, simplemente un requisito de comunidad.

En Acatlán la mayoría de los niños usa el castellano para comunicarse, de hecho es su primera lengua de aprendizaje. Los jóvenes padres son bilingües con mayor predominancia del castellano. Los adultos son bilingües con mayor predominancia del náhuatl y, los ancianos, monolingües en náhuatl.<sup>20</sup> No obstante hay una clara exhortación para que el náhuatl no pierda su utilidad porque, allí, es dónde conserva su contenido. La transmisión del conocimiento se da entre estas generaciones, principalmente entre ancianos, adultos y jóvenes padres. Aunque el uso del náhuatl es vigente, no lo exime de la influencia del castellano para desplazarlo y, por consecuencia, su impacto en la transmisión de Tlahtsakwaloltipan es imprescindible.

---

<sup>20</sup> Palemón, 2005. Tesis de Maestría: Entre el mantenimiento y desplazamiento del náhuatl: actitudes ambivalente de una generación de estudiantes de Acatlán, Guerrero. CIESAS. D.F.

### 3.4. Prácticas culturales de sobrevivencia identitaria

A lo largo de estas descripciones y prácticas comunitarias, la gente de Acatlán quiere mostrarse, hablar de lo que es y lo que hace. Esto a través de símbolos que ellos mismo han creado con el propósito de satisfacer sentimientos de identidad. A través de los años, esta forma de sentir y representar ha tenido cambios. El contenido de origen, acto y significado tiene otras connotaciones que hacen de la comunidad, una cultura en movimiento. Esta movilidad es lo que se conoce como *Tlamachilistle*, concepto que representa un conjunto de saberes que se encuentran en las personas. Significa tener diversas cosas en el pensamiento para hacer, ser y conocer. Es pues, un acto en movimiento que no se puede contener. Su transmisión en los procesos de enseñanza y aprendizaje son indispensables para la sobrevivencia de una identidad comunitaria.

Esta transmisión, a través del tiempo, ha podido permanecer en sus mitos. Aunque hoy no se tiene mucho recuerdo, la práctica tiene semejanza. Sin apelar mucho en los argumentos históricos, es sabido que la conquista española redujo gran parte de las creencias milenarias. Esto hizo que la dispersión cultural hiciera un margen de diferencia y semejanza entre los pueblos de lo que -antes- fue Mesoamérica. Por ello, se dice que “pese a las grandes diferencias de culto, símbolos y creencias particulares existentes regionalmente y a través del tiempo, los principios básicos de la cosmovisión pertenecen a un mismo curso histórico y que hay parentesco entre muchos de los mitos fundamentales” (López Austin, 2012, p.53). Uno de estos parentescos es el mito del maíz y el mito de merecimiento de los hombres. Veamos su concepto:

#### 3.4.1. El mito del maíz

“Nos relata que una vez creados los hombres, los dioses Apantecuhtli, Huictlolinqui, Tepanquizqui, Tlayamánac, Tzontémoc y Quetzalcóatl se preguntaron cuál sería la comida de los nuevos seres. La hormiga roja había

encontrado la semilla de maíz dentro del Cerro del Sustento, el Tonacatépetl. El Dios Quetzalcóatl vio la carga del insecto, y le ordenó: “Dime dónde lo obtuviste”. El dios tuvo que insistir, pues la hormiga no quería revelar su secreto. Finalmente la hormiga confesó, señalando en dirección al Tonacatépetl. Concedor del secreto, Quetzalcóatl se convirtió en hormiga negra y acompañó a la roja hasta el lugar del depósito. Ambas hormigas entraron al cerro. Quetzalcóatl tomó del interior algunos granos de maíz y los llevó a Tamoanchan, el lugar en el que los dioses habían formado a los hombres. Allí los dioses masticaron el alimento y pusieron la masa en los labios de los hombres recién creados para que se robustecieran. El resultado fue positivo; pero era necesario obtener más semillas para seguir alimentando a los hombres. Dijeron: ¿Qué haremos con el Tonacatépetl? Quetzalcóatl ató el monte con cuerdas y quiso llevarlo a cuevas, pero no pudo levantarlo. Dos dioses adivinos, Omoxoco y Cipáctonal usaron granos del propio maíz para echar suertes y conocer a través de ellas la forma de obtener el alimento precioso. Lanzaron los granos y llegaron a la conclusión de que solamente el dios Nanáhuatl podría romper el inmenso cofre. Todos los dioses de la lluvia participaron en la empresa: los azules, los blancos, los amarillos, los rojos y en el último esfuerzo, Nanáhuatl golpeó el cerro hasta provocar que se derramara su tesoro. Salieron del cerro el maíz blanco, el maíz negro, el maíz amarillo y el maíz rojo; salieron también el frijol, el *huahtli*, la chía y el *michhuahtli*. Y todo el alimento fue a parar a poder de los dioses de la lluvia - los Tlaloque- que arrebataron las semillas para distribuirlas, posteriormente, a los hombres”.

En algunos relatos actuales, los habitantes han dicho que el cerro tiene cualidades para la alimentación y sobrevivencia. El contenido es la experiencia de haber encontrado a Dios en el camino a su ofrenda. Eleuterio Alberto<sup>21</sup> dice: “nafa, milak,

---

<sup>21</sup> Habitante de Acatlán. Tiene 70 años de edad y forma parte de la colectividad. Es agricultor y mediero de tierras de la comunidad. También es participante en los quehaceres comunitarios. La interpretación en castellano dice: “es cierto, un día fui al cerro – fui hacer mi promesa – y cuando

onia nee paneh, oninobenchibatow. Kwak onehkok onikitak see bebentsin rezarohchaya. Xitla onikihle, Ompa oneskalbiltew xinaxtle. Kwak onitetlahtoltew onetsilkew ika on totatahtsin”.

El otro caso es de Tlalcozotitlan. Su relator Heleodoro Díaz González (2013) escribió un relato denominado. “La cueva grande de Tlacozotitlán. Ueyostotl ne Tlalkosotitlan” Su contenido relata cómo su papá y él se introdujeron en el fondo del cerro donde encontraron alimento, semillas y especies comestibles para el hombre. Sostiene que ese lugar es la habitación de Dios porque conserva el sustento.

Haciendo la interpretación, Tonakatepetl significa “nuestra carne en el cerro o, nuestro sustento”. De entrada, el cerro es la parte viviente de los hombres que da alimento para su sobrevivencia. El esfuerzo de los dioses es importante para rendirles culto y ofrecer sacrificios. El agradecimiento de esta obtención y creación del alimento hacen del mito de origen, el merecimiento de los hombres.

#### 3.4.2. El mito de merecimiento

Y en seguida se convocaron los dioses.

Dijeron: - “¿Quién vivirá en la tierra?

Porque ha sido ya cimentada el cielo.

y ha sido cimentada la tierra

¿Quién habitara en la tierra, oh dioses?”

Estaban afligidos

*Citlalinicue, Citlaltónac,*

*Apantecuhtli, Tepanquizqui,*

*Quetzalcóatl y Tezcatlipoca.*

Y luego fue Quetzalcóatl al Mictlan,

Se acercó a Mictlantecuhtli y a Mictlancíhuatl

Y en seguida les dijo:

- “Vengo en busca de los huesos preciosos

que tu guardas,

vengo a tomarlos”.

---

llegué vi a un viejito rezando. No le dije nada pero observé que me dejó unas semillas. Cuando pregunté de este suceso, me dijeron que me encontré a Dios.”

Y le dijo Mictlantecuhtli

- “¿Qué harás con ellos, Quetzalcóatl?”

Y una vez más dijo [Quetzalcóatl]

- “Los dioses se preocupan porque alguien viva en la tierra”.

Y respondió Mictlantecuhtli:

- “Esta bien, haz sonar mi caracol

y da vuelta cuatro veces

alrededor de mi círculo precioso”.

Pero su caracol no tiene agujeros;

Llama entonces [Quetzalcóatl] a los gusanos;

éstos le hicieron los agujeros

y luego entran allí los abejones y las abejas

y lo hacen sonar.

Al oírlo Mictlantecuhtli, dice de nuevo:

- “Esta bien, toma los huesos”.

Pero dice Mictlantecuhtli a sus servidores:

- “¡Gente de Mictlan!

Dioses, decid a Quetzalcóatl

que los tiene que dejar”.

Quetzalcóatl repuso:

- “Pues no, de una vez me apodero de ellos”.

Y dijo a su nahual:

- “Ve a decirles que vendré a dejarlos”.

Y este dijo a voces:

- “Vendré a dejarlos”.

Pero luego subió.

cogió los huesos preciosos

Estaban juntos de un lado los huesos del hombre

y juntos de otro lado los de mujer

y los tomó

e hizo con ellos un ato Quetzalcóatl

Y una vez más Mictlantecuhtli dijo a sus servidores:

- “Dioses, ¿de veras se lleva Quetzalcóatl

los huesos preciosos?

Dioses, id hacer un hoyo”.

Luego fueron a hacerlo

Y Quetzalcóatl se cayó en el hoyo,

se tropezó y lo espantaron las codornices.

Cayó muerto

Y se esparcieron allí los huesos preciosos,

Que mordieron y royeron las codornices.

Resucita después Quetzalcóatl,

se aflige y dice a su nahual:

- “¿Qué haré, *nahual* mío?”

Y este le respondió  
-“Puesto que la cosa salió mal,  
que resulte como sea”.  
Los recoge, los junta,  
hace un lío con ellos,  
que luego llevó a *Tamoanchan*.

Y tan pronto llegó,  
la que se llama *Quilaztli*,  
que es *Cihuacóatl*,  
los molió  
y los puso después en un barreño precioso.  
Quetzalcóatl sobre él se sangró su miembro.  
Y en seguida hicieron penitencia los dioses  
que se han nombrado:  
*Apantecuhtli*, *Huictlolinqui*, *Tepanquizqui*,  
*Tlallamánac*, *Tzontémoc*  
y el sexto de ellos Quetzalcóatl.  
Y dijeron:  
- “Han nacido, oh dioses,  
los macehuales [los merecidos por la penitencia].  
Porque, por nosotros  
Hicieron penitencia [los dioses]<sup>22</sup>

De acuerdo a estos relatos, ¿Qué prácticas culturales se pueden explicar? Considero dos ellos. Uno se refiere a la actitud que tienen los habitantes y otro, respecto a su conocimiento. La actitud es de profunda religiosidad y respeto a lo que se hace. Visitar una cruz significa prepararse espiritualmente y ofrecer ayunos. Todo ello como parte de la protección. Conocimiento porque si bien no responde a los dioses prehispánicos, los rezos y las oraciones son de origen católico. Rezan el padre nuestro o una serie de rosarios en lugares sagrados del mundo náhuatl. Un lugar donde el sacerdote no va y sólo los habitantes hacen uso de ese recurso identitario. Su comunicación con los dioses se hace presente.

Con este hecho y a partir de estas prácticas – dice Stresser Pean (2011)- los sacrificios humanos “quizá fueron abandonados con cierto alivio y reemplazados con sacrificios de aves, que primero se practicaron de manera algo clandestina en el altiplano y después, abiertamente en la regiones alejadas”. Esto es, la

---

<sup>22</sup> León Portilla, 2009, p:22.



veneración hacia los dioses antiguos tiene vigencia con cambios de significado surgidos y permeados a lo largo de la historia de la conversión al cristianismo de los pueblos originarios. Con esta claridad mística, la invocación de los dioses era parte de una recreación cultural regidos por el calendario de los días y de los años (Tonalpohualli, Xiuhpohualli) en torno a lugares y orígenes de los dioses y de los hombres<sup>23</sup>.

Desde el punto de vista histórico, Graulich (1999) dice que en todas las fiestas de su calendario, que eran [en el número] de 18, “la razón de celebrarlos con tantas muertes de hombres y con tantos ayunos y el derramamiento de sangre de sus personas, era enteramente pedir de comer y años prósperos y la conservación de la vida humana, y en todas hacían rezos y conmemoraban el agua y el viento y la tierra y el fuego y el sol, y todos los otros ídolos, a fin de que fueran favorables”, es decir, que los protegieran. Es posible que Tlahtsakwaloltipan tenga ese mito de origen así como la ceremonia sagrada correspondiente.

Una vez conocidos los dioses, los hombres situaron al Dueño del cerca y del junto un solo Dios que es dador de vida. Es noche y viento invocados, suplicados. Esta definición permitió a los señores (los gobernantes) argumentar la creencia y la adoración de sus dioses frente a los sacerdotes cristianos para contestar su insinuación de convertirse al cristianismo:

“Señores nuestros,  
no hagais algo  
a vuestra cola, vuestra ala<sup>24</sup>,  
que le acarree desgracia,  
que le haga perecer.  
Así también de los ancianos, de las ancianas,  
Era su educación

---

<sup>23</sup> Mas adelante, el autor de *Las fiestas de las veintenas* explica cuál fue el mérito de Quetzalcóatl para buscar alimento a los hombres pero, también, el nacimiento de los dioses. Un párrafo de esta cita dice: “En el inicio reinaba únicamente, en la oscuridad y el silencio, la pareja divina suprema llamada “Dios dos”, Ométeotl, o también “Señor y Señora dos”, “Señor y Señora de nuestra carne” [...] El pensamiento mexicano asociaba a lo masculino lo alto, lo ígneo, la luminosidad, lo celeste, lo aéreo, lo activo, mientras que a lo femenino correspondía lo bajo, la materia, la oscuridad, lo terrestre, lo acuoso, lo pasivo”. Allí dice que *Tamoanchan* era una especie de paraíso”.

<sup>24</sup> Según el autor, “A vuestra cola, a vuestra la”, quiere decir “a vuestro pueblo”

Su formación

Que los dioses no se enojen con nosotros,  
no sea que en su furia,  
en su enojo incurramos.

Y no sea que, por esto, ante nosotros,  
se levante la cola, el ala [el pueblo],  
no sea que, por ello nos alborotemos,  
no sea que desatinemos  
si así les dijéramos:

- Ya no hay que invocar [a los dioses],  
ya no hay que hacerles súplicas”.<sup>25</sup>

Cuando otros religiosos describen las fiestas de las veintenas, observan una gran cantidad de ceremonias “imitando los mexicanos en sus ritos y ceremonias al servicio de los dioses”. Desde la concepción de los frailes Sahagún (2006), todo acto ritual era superstición ya sea primero en los montes y después en los llanos, para sembrar, dan a entender que lo hacían por idolatría y superstición y por mal respeto pues todas las cosas formaron superstición, hechicería e idolatría”.

En las descripciones de una de esas fiestas llamada *Tlakaxipehualiztly* “desollamiento de hombres”, se realizaban ofrendas muy particulares. Ese día utilizaban papel, olín, copal, lo cual alzaban los sacerdotes y derretían aquel olín y rayaban con él todos aquellos papeles y así rayados los llevaban a los montes donde tenían sus cuevas y adoratorios y sacrificaderos y mezquitas llenas de idolillos pequeños de piedra y de barro, a los cuales vestían con aquel papel rayado, poniéndoselos sambenitos, ofreciéndoles delante todo el papel que sobraba y el copal y olín”.

Con un conocimiento histórico, esos adoratorios y sacrificaderos fueron y son parte de la geografía sagrada de los pueblos indígenas de México. La labor de los frailes en torno a la conversión de la religión indígena a la cristiana, no se hacía esperar. Solange, (1999) afirma que delante de los frailes, “los mismos señores y principales los quebrantaban (los ídolos) y levantaban cruces y señalaban lugares y sitios para edificar sus iglesias”. Uno de esos ejemplos es la consecuencia de la

---

<sup>25</sup> de Sahagún, 2006, p.108.

conquista que llevó a iniciar el embate espiritual. “Cortés no dudó en destruir los ídolos, se edificó un altar con una cruz y una estatua de la virgen, y se ordenó a los totonacos respetarla” (Stresser – Pean, 2011, p.20). Un caso similar sucedió en las regiones de lo que hoy es el estado de Guerrero.

### 3.4.3. La geografía sagrada y las cruces



El adoratorio de la cruz. Lugar sagrado en “Krusko”

Es necesario preguntarse ¿por qué las crucecitas? Como se verá más adelante, los lugares de la protección pueden ser considerados como los santuarios indígenas o como la geografía sagrada que “guarda estrecha relación con las particularidades del relieve o del suelo, como la cima del cerro, la presencia de una cueva y un flujo de agua subterránea, la cercanía de una cráter volcánico, etc”. Ante lo inevitable de la conversión impuesta, los indígenas también pudieron transigir y abandonar lo que no podía conservarse, para guardar lo esencial: el lugar sagrado y consagrado por una piedad secular, cuando no milenaria.

En Atliaca, municipio de Tixtla, la versión de este acontecimiento es vigente. El pozo de Ostotempan es sagrado. Los nahuas anteriores subieron al cerro, ante la conquista decidieron arrojar a sus dioses en la profundidad. La veneración en los

primeros días de mayo responde a esta visita. La simulación pedir agua, rezar con sentido cristiano es una simulación para agradecer a los dioses prehispánicos.

En parte, esta simulación de conversión y la agresividad que eso representaba, la divinidad del mundo indígena se centraba en el *Tlacate, Tloque – Nahuaque, Ipalnemohuaqui, Yohualli – Ehécatl, Moyocoyatzin*, que traducido al castellano sería como “Oh Señor, Dueño del cerca y del junto, Dador de la vida, Noche y Viento, el que está inventado a sí mismo” (León - Portilla, 2009, p.144). El dios dual cuyo rostro masculino es agente y generador, su rostro femenino es quien concibe y da luz; a “ellos son a quienes pedimos el agua, la lluvia por las que se producen las cosas en la tierra... también ellos dan a la gente el valor, el mando, el hacer cautivos en la guerra, el adorno para los labios que se ata, los bragueros, las capas, las flores, el tabaco, los jades, las plumas finas, los metales preciosos” (de Sahagún, 2006, p.106). El dios y la diosa suprema – Ométeotl y Ometecuhtli se ha transformado en Totatahtsin y Tonantsin en Acatlán.

De esta manera, la Santa Cruz podría estar enmarcada en esta transformación, es decir, Ometecuhtli – Tonantsin- Santa Cruz como “*señora de nuestra carne o señora de nuestro sustento*” (Aguirre, 2010, p.13). Según Solange (1999), tal hecho deriva del manejo simbólico que los religiosos establecieron en tierras mexicanas con la virgen María “que se volvió protectora de dinastías y naciones, ciudades y regiones”. Además, relacionaron lazos con las diosas de otras regiones, por ejemplo, en Totoltepec se veneraba a Cihuacoatl–Toci-Tonantsin, Xochiquetzatl-Chalchiuhtlicue-Illamateuhtli –diosas de la luna y de la tierra bajo distintas advocaciones y Yoalticiti, relacionada con los baños, las curaciones y las parteras, recibían culto en los cerros que conforman la serranía del Tepeyac donde apareció la Virgen de Guadalupe.

Por otro lado, se describe que la señora de la tierra, del mando y de las aguas adquiere su figura en las crucecitas o en la Santa Cruz. Por eso, la afirmación es invocada como “nuestra santísima madre”, nuestra virgen de lo que comemos

nuestra señora (o señor) de la tierra que sembramos, como a diosa joven de la tierra. Concepciones que no tienen relación, por lo menos aparentemente, con la cruz cristiana, ni con los muertos, ni con la crucifixión. Matías (1994) afirma que es una cruz de agua, “por eso la visten y la adornan de azul, le dan de comer para que traiga la lluvia y proteja los cultivos”.

Con esta diversidad de creencias se han diversificado, también, las prácticas rituales derivadas de la cuenta de los días y de los años. Actualmente, el tiempo se ubica entre *Tonalco* y *Xopantla* (tiempo de secas y tiempo de lluvias) y, a partir de allí, se inicia o culmina cierto ritual mezclado con el cristianismo o con prácticas de origen prehispánico<sup>26</sup>. ¿Cuál es la relación con Tlahtsakwaloltipan?

Según el orden del tiempo, el ritual se encuentra entre muchas actividades que están relacionadas entre sí. Veamos los ejemplos:

#### Respecto al ritual de la protección

Mes	Actividad	Meses de la cultura náhuatl / imperceptible
Noviembre	Según sus actos y trabajo se identifica al probable comisario	Xochtsitskilo Kwawitlewa Atlmotsakwaya
Diciembre	Reunión previa de venerables para valorar la identificación	Tlakaxipehualistli

<sup>26</sup> Véase por ejemplo los siguientes trabajos. En la revista “Así Somos” (1994:78) puede verse como se describe la forma de ser en Acatlán cuando produce sus propias velas: “esto se debe al consumo del propio pueblo que – altamente religioso - utiliza las velas en el Templo Católico, en los altares familiares, ante las innumerables cruces de los cerros y en los ritos de origen prehispánico”. En otro libro –que habla sobre el ritual de la lluvia en la comunidad- Rosalba Díaz Vázquez (2010:133) enlista las “festividades del año” en torno a diversos santos de origen cristiano - español.

Enero	Reunión general y asamblea de preguntas y respuestas para la elección de gobierno	Tosostontli
Febrero	<b>Educación y planeación de la protección</b>	Ochpanilistli
Marzo	Participación en las actividades de la semana santa	Ochpanilistli
Abril	Participación en el recibimiento de la temporada de lluvias	Toxkatl
Mayo	Participación en la petición de lluvias	Toxkatl
Junio	Bienvenida a la siembra con celebraciones del santo patrono "San Juan Bautista	Etsalkwalistli
Julio	Mantenimiento de los cultivos	Tekwiwiltontli
Agosto	Mantenimiento del cultivo	Hueyitekwilwitl
Septiembre	Bienvenida de Xilomeh (Xilocruz) y despedida del tiempo de lluvias.	Miccailwiltontli
Octubre	Cuidado del cultivo. Inicia el tiempo de secas	Xocotlwetsi
Noviembre	Ofrenda a los muertos	Pachtontli
Diciembre	Cosecha de los cultivos	Hueyipachtli

Aunque el concepto náhuatl es imperceptible, la presencia de esas prácticas sigue presente. Esto hace alusión de que son conocidas pero no se sabe el mito de origen. El ejemplo de ello es el contenido mítico del traje de Acatlán, que al igual que la protección, puede ser un contenido de enseñanza. La tierra y el cosmos son parte del universo de los hombres y, que de manera cíclica, obedecen al sustento de sus habitantes y su relación con la naturaleza. Sobre ello, los rituales siguen presentes.

#### 3.4.4. El contenido mítico del traje de Acatlán

En un trabajo comenté que el contenido mítico del traje de Acatlán representa un símbolo cultural. En 1956 una persona de nombre Rogelio Gómez Tagle encontró entre el saber comunitario una leyenda que a la letra dice:

“Una noche del primer mes del calendario azteca, paseaba la luna extendiendo sus rayos argentados por el campo quien veía las flores, las frutas, los ríos y todos los animales. Entre las plantas y los venados vio a una mujer de tez morena y contornos bellos, que bañaban su cuerpo en el río y asombrada de su belleza tuvo celos y no quiso que el sol, su esposo la viera y la acariciara con sus rayos de oro. Angustiada, cuidadosamente tomó el manto de la tierra y cubrió sus muslos y no contenta aún, arrebató una nube del espacio y cubrió sus hombros y sus pechos.

De ahí que la falda formada con el manto de la tierra que tomara la luna, tenga flores y animales, pues al arrebatarse ese manto, arrastró con todo lo que sobre él había y las bellas flores y los animales como el venado, la garza, el colibrí y el águila, aparecen como si estuvieran sobre la tierra. De ahí nace también que el huipil formado con la nube que arrebatara la luna del espacio, éste se mezclara con flores, algunas frutas y también a los pájaros que en ese momento volaban cerca. Por eso el vestido de Acatlán tiene flores, frutas, animales, pájaros, aves, pues está formado con el manto de la tierra y

de una nube. Cuando el sol despertó e hizo su paseo, vio ciertamente a una joven pero le llamaba la atención los vivos colores de su vestido y admiró el colibrí, a la amapola, pero no puedo admirar lo que ocultaban, pues ella estaba cubierta por el manto de la tierra y de la nube y no pudo admirar los contornos bellos y su pechos erectos ni su espalda y siguió de frente. La joven contenta con tan bello vestido, completó su adorno con la jicarita con la que se estaba bañando y desde entonces en Acatlán, las mujeres usan ese hermoso vestido. La luna contenta con su obra, formada en momentos de celos, arroja por eso el primer mes de mayo del calendario azteca sus mejores rayos de plata, sobre las tierras del sur”.

Al igual que el ritual de la protección, este contenido está escrito pero no reconocido. El propósito de este conocimiento es su relación con la enseñanza. Su fuente es la oralidad y pasa a la escrita. Esta función puede ser importante para Tlahtsakwaloltipan.

En este caso, en un proceso de enseñanza aprendizaje, la intervención del enseñante es muy importante porque facilita la aprehensión de lo que se quiere transmitir pero también de quien lo recibe. Esto no implica un espacio específico sino una relación y los medios que se establecen para facilitar la comprensión de esos significados; esto es, los recursos didácticos que se emplean para entender un conocimiento. Las metáforas, las leyendas y los cuentos son algunos de esos recursos milenarios que se han desarrollado en la mayoría de las sociedades nahuas.

En ese sentido, la leyenda cumple con esa función literaria para saber que las enaguas y el huipil de un pueblo tienen un origen de la naturaleza: la nube y la capa de la tierra. La intervención de la luna como parte femenina representa esa cosmovisión de los nahuas hasta convertirse en un elemento cultural propio. Eso explica por qué la diversidad de culto hacia los dioses reforzaba la identidad de



los grupos “un dios protector de los tambores, otro que vela en especial por la joven espiga del maíz, otro sobre las fases de la luna” (Duverger, 2007, p.97).

En ese mundo de divinidades derivaron la adoración del fuego, el agua, la lluvia y el astro; un elemento cósmico que “siempre permanecerá en la imaginación autóctona, vinculada con la tierra, la mujer y la fecundidad” (Op. cit., pág. 99). Una versión popular en la región de la Montaña de Guerrero es que una planta se “debe” sembrar cuando hay luna llena. Cuando aparece como uñita, se va. Tres días más tarde aparece. Su ausencia se justifica porque fue a ver su esposo, el sol, ahora aparece entera, ¡ha llegado la hora de plantar!

El otro contenido relacionado se refiere al significado de *Tetekwantin*. Cuando no se escribe, la práctica tiene diferentes definiciones. Escribir este enunciado y situarla en torno al ritual es un ejemplo de lo que puede representar escribir o hablar sobre los conocimientos.

#### 3.4.5. Tetekwantin

La mayor parte de la gente que habla náhuatl en Acatlán se refiere a los hombres disfrazados de tigre. Hoy puede escucharse hablar sobre la pelea de Tigres para la petición de lluvias. En una de esas imágenes que hay en Oxtotitlán se refiere al hombre – jaguar (Tlakatl – Ocelotl en náhuatl). Es probable, que el cambio de palabras haya sido por las generaciones de hablantes del náhuatl al castellano: Ocelotl, Tecuane, Tigres.

En una de esas notas, Gutiérrez (2008) escribe: “el simbolismo del tigre – jaguar está asociado a los montes, al inframundo, a las cuevas y al trueno. Cabe destacar el estrecho vínculo que une a los hombres con el jaguar, los hombres jaguares”. Haciendo una cita en particular afirma que esta:

“filiación estaba sobre todo reivindicada por los linajes de los altos mandatarios, como emblema y justificación de su poder, lo que es patente en

la iconografía formativa de Mesoamérica en general y de Guerrero, en particular. La pintura rupestre 1-d de la grutas de Oxtotitlán, de 1.5 m., de largo, ofrece un mensaje visual de la leyenda mítica de unión sexual de un hombre y un jaguar. El hombre lleva una especie de corona con una pluma en el centro y, quizás, un espejo en la parte lateral de su tocado. Su cuerpo está pintado de negro y se particulariza por tener una representación fálica imponente ligada a la cola de un jaguar, visto de perfil y en una posición erguida. Es la más explícita y antigua expresión visual mesoamericana del mito de origen de los hombres – jaguar”

A su modo, varios pueblos del estado de Guerrero, practican esta petición para tener buenas cosechas. El ritual de la protección tiene una relación ceremonial porque un día del mes de mayo toca atender a los visitantes – como parte del compromiso ritual – en un lugar llamado Cruzco y Kumuhlian. Esta relación tiene un inicio; primero se define quien va a dirigir el pueblo<sup>27</sup> después se le pregunta y selecciona el grupo con quienes va a gobernar y, posterior a este hecho, hacer su protección contra los males, enfermedades y desastres que la naturaleza pueda desencadenar. Esta es una práctica realizada durante los meses de *Panquetzalistli* y *Atemolistli* del calendario azteca y se ubica entre los meses cristianos de noviembre y diciembre cuando se define el gobierno comunitario.

El otro –posible- contenido es el lugar hondo. Su relación con Tlahtsakwaloltipan es que, de un “ojo de agua”, se asume y venera una divinidad: Tláloc. Dios del agua. Sin embargo, su “rosario” es de la “Santa Cruz”. Aunque la práctica sigue, su contenido original se ha dirigido hacia la creencia católica.

---

<sup>27</sup> Para tener un conocimiento y relación con el tiempo actual y prehispánico, la cuenta de los años puede ser un dato importante. Véase por ejemplo, *Panquetzalistli* y *Atemolistli* que son los meses de petición; primero en la ayuda y favor suyo del Dios Huitzilopochtli, en quien tenían puesta toda su confianza, así en las guerras y en todas las demás necesidades que tenían y la petición de la caída de las lluvias. En un documento de la Universidad Nacional Autónoma de México, los rituales o las ceremonias que reporta los religiosos se afirma, se “elaboraban imágenes de masa representando a las Montañas – Tlaloque. Lo hacían sobre todo, las personas que sufrían de una enfermedad atribuida a los dioses de la lluvia – los golosos, tullidos y paralíticos, así como los que se habían salvado de morir ahogados – quienes elaboraban estos sustitutos de víctimas para pagar la deuda y experimentar a través de ellos, la muerte que les estaba destinada. Las imágenes velaban durante la noche anterior a su sacrificio de la misma manera que las víctimas anteriores”. Algunos actos permanecen con el ritual.

### 3.4.5. Kumuhlian

Puede describirse y entenderse como “lugar hondo”. El espacio es simbólico porque allí se llevan las ofrendas y se rinde culto a las cruces. Un lugar donde los manantiales de agua dan vida a los habitantes; agua dulce que se consume de manera cotidiana. Con las descripciones anteriores se puede afirmar que Acatlán es un lugar acuático; por ello, es posible que los pueblos de Mesoamérica identifiquen a Tláloc. Según la versión de López Austin, (2012) con “San Juan Bautista que creó todo lo que nace y prospera en forma subterránea gracias a la lluvia, principalmente, lo tubérculos”. Como se mencionó en páginas anteriores, la producción del camote y el maíz son los alimentos importantes en el pueblo. Casualmente, el patrón religioso es San Juan Bautista.

Esta humedad puede verse en la entrada del pueblo. Siguiendo el camino hacia Kumuhlian, se puede ver un depósito de agua; encima de ello una cruz con flores abundantes. Sobre el camino puede verse un árbol de gran tamaño denominado como ahuehuete (awewetl, en náhuatl) “agua de gran edad” que, junto a ello está, un manantial. Más arriba se observan unos tubos de agua que provienen de otros pozos donde el agua no deja de salir. En el periodo de secas (Tonalco) se limpia para recibir las lluvias después del 25 de abril.

Como parte de esa relación prehispánica, presente hoy en los pueblos de México, se encuentra el mito de Petición de lluvias, semejantes a los que se hacen en Acatlán. Su desarrollo escrito y, proveniente, de la oralidad, el relato dice lo siguiente.

#### Mito de petición de lluvia

“En el principio que se formó la tierra, los hombres perdieron el tiempo 1 TONAL POUAJLI (el conteo de los días) por lo que el hambre rasgaba sus entrañas. Pero además, los días de mala ventura se acercaban (TONAL

KOCH KUAJLI) pues bajaba la SIUATEYOTL (hombre disfrazado de mujer) que les robaba los testículos a los hombres convirtiéndolos en afeminados. También causaban enfermedades a los niños y a los hombres. En estos días se ejecutaban a los condenados a muerte en ofrenda para apaciguar la furia de la SIUATEYOTL.

Los nacidos en estas fechas serían brujos Nanaualtin, que serían despreciados y acabarían mal, porque su mismo nauatl se los comería. Se acercaba el mes Mestikapan con sus cinco días aciagos, cuando había hambre (mayantli). Tonatiu hacía ofrendas y peregrinaba a los pantitlanes y a los Zitlaltepec. De este último lugar se bajaban unos palos que se adornaban y se colocaban en forma de remolino en el fondo de una laguna, sobre los que se colocaban unas banderas y se arrojaban a este lugar todas las ofrendas, donde también eran sacrificados seres deformes.

Todo esto se hacía en honor del Dios que vino de la tierra Tlalok, patrono de la lluvia, dueño de todos los ríos, lagunas, sal y otras deidades del agua, así como todo lo que tiene que ver con esta vida. Junto con los Tlalokes que están colocados en las cuatro esquinas del mundo sosteniendo unos jarros en cuyo interior se encontraban los diferentes tipos de lluvia, las que producía buenas cosechas, la que pudría las cosechas, la que causaba heladas y las que hacían que las semillas se secaran y no fructificaran. Cuando los Tlalokes golpeaban las vasijas producían los truenos y cuando se rompían, producían los rayos y la lluvia. Tlalok vivía en la parte superior de los cielos, sobre el Tonacatepetl.

Fue en ese tiempo en que los hombres ya no ofrecían ofrendas si sacrificios a los dioses por haber perdido el conteo del tiempo. El dios Tlalok ofendido por esto, mandó el hambre (Mayantli), que muy pronto empezó a dominar a los hombres, la tierra moría, las aguas se secaban, no existía ya el tiempo ni el espacio por lo que los humanos estaban desesperados. Fue entonces

cuando una mujer (Siuatzin) se encaminó y fue a platicar con Akatl para que juntos pidieran a dios el agua y así pudiera florecer el sustento. La petición de Siuatzin y Akatl no la aceptó el dios Tlalok, por lo estos sugirieron al pueblo que se vistieran de colores vistosos y empezaron su recorrido por todos los cerros más altos para que el dios se compadeciera de los hombres, para lo cual tenían que gemir y gritar que Siuateyotl y Mayantli se fueran de la tierra y empezara a florecer.

Sin embargo, el hambre seguía, a donde fueran mataban de hambre a sus hombres y se lo daban al Miktlan (infierno) para que se lo comiera. Nadie podía contener la furia de Tlalok, entonces, vuelve Siuatzin y Akatl a implorar misericordia para los hombres de la tierra y que se les perdonara su error. El dios Tlalok dijo No. Entonces decidieron hablar con el dios supremo Uitzilopochtli (dios del sol), Ejekatl (dios del viento) y Senteotl (dios del maíz). Como Akatl y Siuatzin eran los únicos que podían hablar con los dioses cada uno de ellos imploró a los supremos como ellos lo sabían hacer:

AKATL: Levántate ya semilla hecha fruto, aroma de mil flores, cabello de plumas de ketzal, que tus manos no toquen la tierra que te vio nacer, portadora de la falda de estrellas, naciste en el Youajli (noche) y de tus pechos salió la leche que cubre el iztak siuatl (mujer blanca o mujer dormida) y popoka tepetl (cerro que humea), tus lagrimas son como perlas que como rocío bañan los ríos, fuiste tú la portadora de luz, espejo en el que se reflejan los hombres, saliste temprano, camina todo el día, alumbras dando luz para todos, hoy te aflige la vida de aquellos y te olvidas de tu propia existencia; estos hombres, mujeres, niños y ancianos están llenos de miseria, de hambre, de dolor, ese dolor se me clava como espina. Es de mañana y veo con claridad y veo con infortunio de los hombres, sabio como siempre alumbra ya el cerro del Zitlaltepec. Dicho esto, AKATL se quedó profundamente dormido y de sus entrañas surgió un tigre de color verde, el cual era su nual.

Por su parte, Siuatzin también pidió a dios:

SIUATZIN: ¡Oh! Señor, mi señor, mi gran señor! Hoy el tiempo se detuvo, el pájaro ya no canta, las plantas no dan fruto y el río se ha secado. Hoy solo te ofrecemos nuestros pesares, nuestras miserias. El pueblo, ¡tu pueblo!, lloran sus penas, pero tu puedes si tu quieres darnos el sustento, solo tú conoces el camino al Tonakatépetl (cerro del sustento), tu que conoces a todos los dioses, lleva ante ellos nuestros pesares, nuestras tristezas, habla por nuestra tierra, ríos y aguas, pide el alimento para nuestra madre tierra, generadora de vida, de nuestra vida. Dicho esto se quedó dormida y surge en sus entrañas un tigre de color amarillo. Entonces se pusieron a platicar los nahuales Akatl y Siuatzin: ahora nos hemos convertido en animales, será más fácil ayudar a los hombres para traerles el sustento, podremos subir al tonakatepetl y traer comida. Pero como le vamos hacer si los que cuidan son las Tzikatanas (hormigas grandes) las que cuidan la entrada de la cueva. Entonces platicaron de más cerca a fin de que no escucharan sus planes. Se pusieron de acuerdo en que el tigre verde subiría por la parte de enfrente del cerro y el tigre amarillo subiría por la parte de atrás. Así lo hicieron, subieron y subieron y al primero que vieron fue al tigre verde, las hormigas salieron a su encuentro, preguntándole que es los que andaba buscando, este les contestó: vengo a platicar y a jugar con ustedes, allá abajo ya me cansó los lamentos de los hombres, ya no aguanto, se quejan de todo, por eso he subido a este lugar para divertirme un rato. Las hormigas estuvieron de acuerdo y empezaron a jugar y como estaban bien entretenidas jugando no se dieron cuenta cuando el tigre amarillo llegó a la entrada de la cueva. Como pudo el tigre amarillo llenó su morral de semillas de maíz, frijol, calabaza y chile y se apresuró a salir de la cueva pero fueron descubiertos por el Dios Tlalok, quien los miraba con enojo y le dijo:

TLALOK: Que fácil les resultó esta hazaña, se olvidaron de los dioses y pensaron sólo en los hombres, piensan que ellos se los agradecerían, que tontos fueron si pensaron así; ellos merecen este castigo porque no supieron aprovechar lo que se les dio en el principio (toda abundancia), ellos abusaron de la madre tierra. Ustedes abusaron del poder que les he dado, pensaron sólo en los hombres, por eso tu Siuatzin y tu compañero Akatl quedarán convertidos para siempre en animales, ese será su castigo y los hombres los perseguirán, ese será su pago por haberlos ayudado.

Tlalok ordena a su Tlalokes perseguir a los tigres que en su huida empiezan a rodar cuesta abajo. Asimismo les manda rayos, viento y lluvia a la vez que el sol manda con intensidad sus rayos. Los tigres llegaron rodando hasta la parte plana donde los esperaba el pueblo. El tigre amarillo metió las manos en su morral para sacar las semillas, cuando se da cuenta que ya no había ninguna semilla, le echó la culpa al tigre verde y empiezan a pelear. Así pelearon muchos días, el pueblo los observaba, cuando se dieron cuenta que su alrededor germinaban plantas nuevas, eran la semillas que el tigre amarillo había tirado al escapar de los Tlalokes, el agua, el aire y los rayos del sol habían hecho germinar las semillas.

De allí, entonces:

Los hombres creyeron desde entonces que fue la pelea de los dos tigres lo que agradó a los dioses y por eso les concedieron el perdón, todo floreció, el sol empezó a caminar, apareció el tiempo. Desde entonces hacen actos de peleas de tigres y de Xochimilcas y se realiza la visita a los cerros, las ofrendas y los sacrificios de seres vivos (en un principio hombres y actualmente animales). Después de la conquista los españoles pusieron cruces en los cerros más altos, desplazando, supuestamente, a los ídolos por la cruz que adoran actualmente”.

Lo que puede observarse es que el ritual de la protección manifiesta este mito para protegerse de las lluvias malas pero a su vez pedir el de la cosecha, del alimento. A partir de este mito y la expresión simbólica, se puede reconstruir una imagen identitaria de Acatlán. Esto ayudará a entender el significado del ritual de la protección.

### 3.5. La aportación: una propuesta de logo identitario de Acatlán

Antes de que los españoles llegaran a tierras mexicanas, la cultura de los pueblos originarios apenas florecía. El auge de la educación y la escritura daba sus primeros frutos de aprendizaje. Es esta época la escritura no solo servía para representar victorias y guerras sino, también para contar los tiempos, los años, fiestas y días. Toda actividad estaba supeditada al calendario del *Tonalpohualli* y *Xiuhpohualli*, respectivamente.

En esa representación había “glifos numéricos, calendáricos, pictográficos, ideográficos y fonéticos” (Kobayashi, 2002, p.43). Más allá de los requerimientos conceptuales y de aprendizaje, el ideográfico tenía un carácter simbólico, por ejemplo, para representar la guerra (yaotl) se combinaban “los glifos de atl (agua) y tlachinolli (fuego)”. La pregunta entonces: ¿Cómo podría representarse el nombre de Acatlán desde este sistema ideográfico? Con esta pregunta se intenta situar el origen del ritual. Aunque su práctica se refiere a fines católica su fundamento obedece a lo prehispánico. Expliquemos su consistencia para comprender la relación con el tiempo.

#### 3.5.1. La reconstrucción

*Acatl* es carrizo o caña. En tiempos prehispánicos *acatl* era el nombre de un día y respondía al calendario ritual del Tonalpohualli: 20 signos equivale a veinte días que comprende 18 meses de 360 días. Estos estaban identificados con los



periodos del tiempo de lluvias y secas. El nombre de los días y meses comprende lo siguiente:

*Tonalpohualli* (cuenta de los días)

Días de cada mes

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Cipactli	Ehekatl	Kalli	Kwetspalin	Koatl	Miquistli	Masatl	Tochtli	Atl	Itskwintli

11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
Ozomatli	Malinalli	Acatl	Ocelotl	Kwautli	Koskakwauhtli	Ollin	Tecpatl	Kiawitl	Xochitl

*Xiuhpohualli* (cuenta de los años)

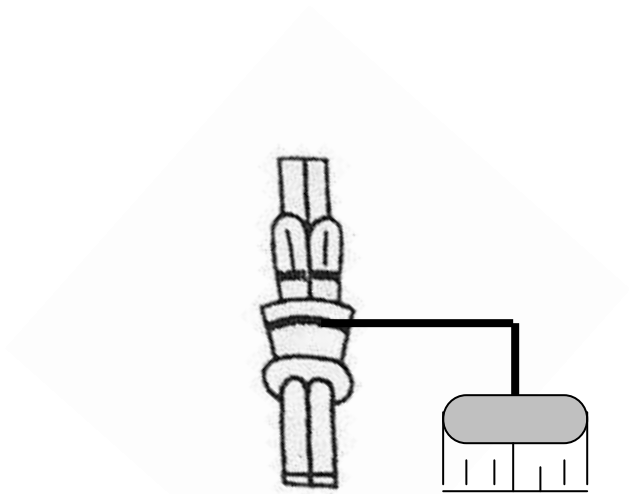
Meses de veinte días

20	20	20	20	20	20
Xochtsitskilo Kwawitlewa Atlmotsakwaya	Tlakaxipehualistli	Tosostontli	Ochpanilistli	Toxkatl	Etsalkwalistli

20	20	20	20	20	20
Tekwilwintli	Hueytekwilwitl	Miccailwintli	Xokotlwetsi	Ochpanilistli	Pachtontli

20	20	20	20	20	20
Hueypachtli	Kamaxtli	Panquetsalistli	Atemostli	Tititl	Izcalli

Nemontemi (Días de aciago)



Con estos datos prehispánicos y, en términos de espacio-tiempo simbólico, el nombre puede estar asociado con la dirección del universo, (el lado acuático) principalmente, del este. Esta dirección comprende la idea de fecundidad vegetal, lugar de la cultura, del conocimiento y de la sabiduría; está relacionado con el mundo de los sacerdotes, con los libros (pictográficos) y con la música. Es el espacio de la juventud, la fuerza, el dinamismo.

Por otra parte afirma que el número de los días están relacionados con estas dimensiones de tiempo y espacio. En cierto sentido, una fecha siempre se vincula con una dirección del universo, y el calendario permite expresar nociones geográficas que en realidad forman una topografía simbólica muy original, característica del espíritu mesoamericano; “la toponimia mesoamericana no es arbitraria, ni se inspira en un realismo cualquiera; obedece a las reglas bastante abstractas de la cosmología simbólica” (Duverger, 2007, p.125).

Con estos datos se puede decir que no sólo es un carrizo o caña, más bien es una tierra productiva con grandes abastecimientos de agua. Es un lugar húmedo que hace brotar la vegetación, el pasto y el carrizo en los manantiales y los ríos. *Tlahtsakwaloltipan* tiene su base en esta concepción ubicado entre los meses de *Atemolistli*, *Tititl* e *Izcalli* (Descendimiento del agua, Estiramiento y Crecimiento).

Para efectos de este acto sagrado, se refiere a *Xochtzitzquilo* (tomar el año en la mano, empezar a caminar los árboles y hacer atajos de agua).<sup>28</sup> Si partimos de una interpretación más detallada, diríamos que el símbolo le corresponde a esa representación; una posesión de cualidades análogas ya por asociación de hecho o pensamiento en un contexto particular, es decir, le sigue una secuencia temporal en su relación con los acontecimientos que están implicados en un proceso social. Tlahtsakwaloltipan contiene la siguiente secuencia:

Respecto al mito y los años de los nahuas antiguos existe un desconocimiento. En la oralidad existen referentes para comprender el ritual. Por esta consideración, la reconstrucción retoma varias dimensiones. Una de ellas es el saber comunitario que fundamenta la identidad de los habitantes. A saber, su reconstrucción se encuentra en las siguientes situaciones:

Desconocimiento del mito de origen	vs	Práctica ritual vigente
Práctica de origen prehispánico	vs	Oraciones católicas
Símbolos prehispánicos y católicos	vs	Celebraciones consecuentes

### 3.5.2. La reconstrucción del ritual

La gente dice: “esto es lo que nuestros abuelos nos enseñaron”. Por lo tanto, todos saben que la prueba representa un reto y un sacrificio porque la ceremonia tendrá que recorrerse una noche y parte de un día. Para entender este acto es necesario de decir sus requerimientos “educativos”:

Primero. Como se mencionó en los capítulos anteriores. Es necesario aprender, escuchar, actuar y practicar el ritual.

---

<sup>28</sup> Fray Diego Duran informa que este día “hacían particular ofrenda a los dioses así como de comida como de plumas y joyas, etcétera, pidiendo a los dioses año fértil y bueno y buenos sucesos; en el comían comidas nuevas y diferentes de los días cotidianos y de su ordinario y esto de comer diferentes comidas en sus fiestas era rito y ceremonia de diferenciar los manjares y comer en cada fiesta un manjar nuevo el cual aquella fiesta permitía comer”. UNAM, 2011, P.130.

Segundo. Es necesario prepararse para el recorrido. Aquí inicia la reconstrucción.

### La búsqueda de las flores

De acuerdo a la cantidad de personas, cada grupo se traslada a diferentes lugares para buscar flores, específicamente, las de maguey.



Se troza el tallo y se desprenden los racimos de flores cuyo color es amarillo y verde. Una vez hecho esto, se ensartan entre parejas para formar la dualidad hombre – mujer hasta hacer varias cadenas. Cada cadena es una ofrenda a la cruz. Esta exhortación lo hace una persona de mayor edad.

Con cierta preparación espiritual, los integrantes de la comisaría ofrecen ayunos, preparan sus manteles y velas para llevarlas como ofrenda. El fuego representa el Dios Huehuateotl que hoy es trasladado al Dios católico. En algún momento de la preparación de los alimentos, la gente le llama Tlitl Bebensin (Fuego viejito) que sazona el alimento.

### Petición y realización de una misa

Dos días anteriores a la salida, el comisario tiene que hacer una petición al sacerdote del pueblo para que celebre misa entre los integrantes del gobierno. De acuerdo al tiempo, algunos lo extienden al rezo. Después de ello inicia el recorrido.

- Recorrer los lugares donde se encuentran las cruces. Esto es dentro y fuera de la comunidad.

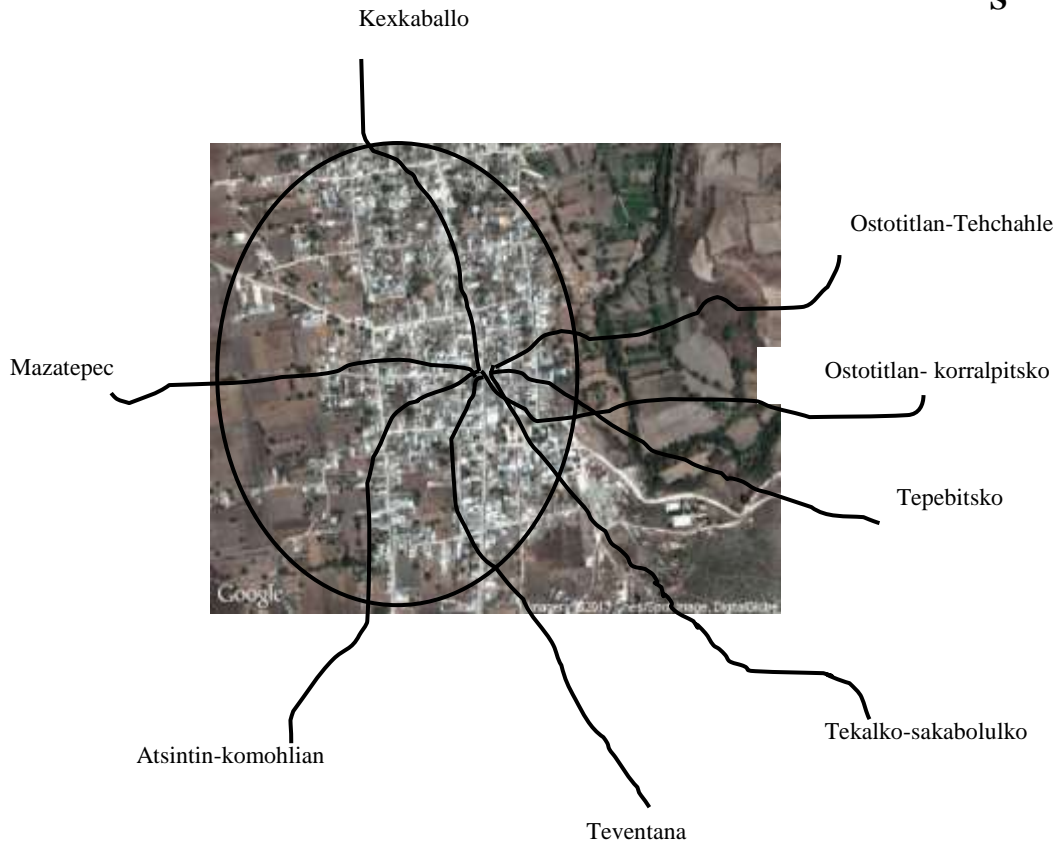
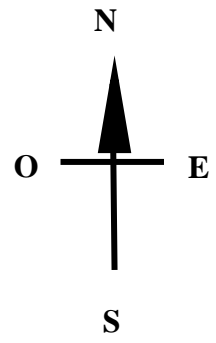
En cada lugar se ponen velas, flores y manteles. La oración es particular y cada persona ofrece sus peticiones hacia su pueblo.



- Dividirse en equipos para recorrer esos lugares.

En el siguiente capítulo se describe con detalle la transmisión de este conocimiento. Aquí se hace referencia al recorrido. Recorrer al interior de la comunidad los lugares de Chopantsin, Korralpitsko, Kolosapan, Xaltsintle, Puentito, Kaltempan, Kalchantle, Colonia y Calvario. Fuera de la comunidad, las rutas son:

- \* Tepebitsko
- \* Ostotitlán – tehchahle
- \* Ostotitlan – korralpitsko
- \* Kexkaballo
- \* Mazatepec
- \* Atsintin-komuhlian
- \* Teventana
- \* Tekalco – sakabolulko

A partir de esta construcción, la transmisión, realización y enseñanza tiene sus efectos para los iniciantes. De aquí es importante trazar las rutas y observar los puntos de referencia.



-  El círculo representa el recorrido dentro de la comunidad
-  La líneas representan los recorridos fuera de la comunidad

Capítulo 4  
*Tlamaxtilnemihle*  
El acto educativo: una forma de concebir el sujeto

Con el intento de situar algunas dimensiones pedagógicas, es necesario explicar el contexto en que se desenvuelve el acto sagrado. Lo comunal y la reciprocidad son dos de esos elementos. Por otra parte, relacionar los rasgos de identidad comunitaria que, implica profundizar en esas dimensiones, son parte de la descripción del procedimiento; esto quiere decir que, en cada una de esos ejes aparecerá lo que se llama como *implicaciones colectivas* porque es una manera de resumir e interpretar esos actos. Dicha interpretación asume la comprensión y escrito de la lengua náhuatl para, después, escribirla en castellano. Es decir, después de cada fragmento náhuatl, sigue un fragmento en castellano.

#### 4.1. La influencia comunal

Antes de iniciar la explicación de este significado, es necesario situar el contexto de *Tekiyototatahtsiban*. Este ámbito permite comprender por qué la transmisión de los conocimientos ha conservado partes de su esencia. Uno de ellos es su reglamento en su presentación de *Estatuto comunal* de Acatlán. Para efectos de este contexto, se encuentran dos razones de por medio.

Una razón es la identificación comunera como acto de lucha, defensa y resistencia territorial y, como consecuencia, su derivación en propósitos normativos de organización y administración colectiva. El primer dato es que en el año de 1956 se confirmó la titulación de las tierras comunales en Acatlán: “en el procedimiento legal de la confirmación, la titulación de los bienes comunales y en la elaboración del plano topográfico, las «propiedades privadas» de las dos haciendas quedaron dentro del perímetro comunal, con pleno reconocimiento de la antigua posesión de dichas tierras para los acatlecos” (Matías, 1997, p.100).

La otra razón se refiere a la diferenciación y su inminente vínculo “distanciado” que hay entre los habitantes; quienes viven en la comunidad y quienes han radicado fuera del pueblo. Esto hace que, en la medida de las necesidades, los *Estatutos Comunales* se vaya redefiniendo en función a “regular la vida al interior de la comunidad siendo obligatorio su cumplimiento por todos los avecindados” (Díaz, 2003, p.53). Todo ello en base a los usos y costumbres del pueblo.

Más allá de estas intenciones normativas y de lucha, la comunalidad es un componente estructural de los pueblos indios donde se reconoce “un territorio natural sacralizado, compuesto de gente, naturaleza y fuerzas sobrenaturales que interactúan en el y cuyas relaciones están ritualmente, fundadas y explicadas en mitos y otras narraciones” (Rendón, 2003, p.14). Sobre esta base se delimita el quehacer de la educación “colectivista”; un hecho incomprensible si no se rastrean las descendencias históricas.

#### 4.2. La reciprocidad como acto colectivo

Esta es una de las características de la colectividad que se puede ver en el trabajo, el ejercicio del poder en la fiesta y en las ritualidades de los pueblos. Cuatro elementos centrales atraviesan la cultura en un proceso cíclico permanente: “territorio, trabajo, poder y fiestas comunales” (op.,cit., pág.15). Ser parte de la comunidad y hacerlo no es una obligación, es una sensación de pertenencia. Por lo tanto, ayudar y ser ayudado es una relación social que fundamenta el acto colectivo.

Por otro lado, esta relación también se sitúa con los dioses que apoyan a los seres humanos. Aunque no es público, *Tekiyototatahtsiban*, responde a esta concepción. Veamos los siguientes argumentos para entender los procesos educativos de esta acción.



- Según López Austin (2008), en la concepción mesoamericana había dos conceptos de naturaleza y espacio. El original y ajeno se llama “anecúmeno”; el propio es “ecúmeno”. El primero es poblado por seres sobrenaturales: los dioses, las fuerzas, los muertos. El segundo es la creación de los dioses como los hombres, las plantas, los minerales, los meteoros, los astros.

La reciprocidad de este acto es que los hombres y los seres invisibles podían establecer nexos de carácter social, incluso, establecer pactos e intercambios de servicios mediante el dialogo constante entre el aquí – ahora y el allá –; entonces.

- El *Calpulli* es un espacio territorial donde cada individuo o persona se le asignaba una porción de tierra para su usufructo. Esta asignación daba origen a una fuerte cohesión de carácter económico entre los miembros del grupo. *Calpulteotl*, el Dios de Calpulli, siguió con la protección y les otorgó lluvias, fertilidad en las semillas, salud y poder reproductivo; pero, también, vigilaba el cumplimiento de su obligaciones y castigaba sus transgresiones y su negligencia quienes no las cumplían.

A partir de estas concepciones es donde los *hermanos mayores* (teáchcauh) y la intervención del consejo de ancianos estaban presentes para construir una educación y transmitirla hacia las nuevas generaciones. Este es el contexto de *Tekiyototatahtsiban*. Una vez dicho los contextos de tiempo que datan de los nahuas antiguos y su educación. El proceso educativo es el siguiente.

#### 4.3. El proceso educativo de *Tekiyototatahtsiban*

Por ser cíclico el proceso de esta práctica educativa, se iniciará con un relato de participación colectiva donde aparece la exhortación, la instrucción y la imagen de una norma de conducta.

### *In Tlahtohle: La exhortación*

Para efectos de ubicación y congruencia se recuperan los datos transmitidos en las asambleas y reuniones familiares:

Tahtin, ¡aman xititlakwaltisew! – Ihkon okihtoh Opoxtsin-

Se totata obahnokotew niman otenankilew, ¿Xitla oñas nokonetsin?, tla ihkon nafa mañah. Soksew obahnokotew no ihkon otehlew: nafa no mañah notehlakatsin. Ihkon opehkew nohxiña. Xoxoktsin (se tlakatlalalebiyanew) onokotew niman oteihle:

“ii, xikitakan nokniban, maka ximohxinikan. Tla nikan Opoxtsin xikinekew tetlakwaltis, maskew nafa manitetlakwaltew. Matikitakan kenikew tlanoyekanas niman tlin on tichibasew, matitlahtokan”

Kwak totatafan nokotekhchayaw okinemilkew niman soksapa onosentlakew. Ipan on mestle Opoxtsin okwalok, otebak niman, milak, emikchaya. Kihitoba nochantlakaban ika “in tlakatl xotetlakamat niman, noihkew, xotlaneltokan, kentla matikontokan *xonotlahtsakwilew*, ihkon ipan obets kokolistlew.

Aman xikita nokonetsin, - tetsihliya beyetlakatl -, enmameh kwahlew xitlalikan. Tla yoenkisentlakew motekobahban xikitakan keman on enmotlahtsakwilisew. On Opoxtsin onotlanamiktew, soksew tokniw - Tlaltsintlew - noihkew, ika onomikilew. Xikakew, kwak nafa onichibilew nikan ipan tlayekankew, yafa xonotlahtsakwilew, oya atempan, onotexalaw, onokwabitek niman omik. Yafa on notlahtol, xikitakan kenikew enmohtlatolisew -Ihkon otestlew Totatahtsin ban yotlayekan nikan tochan-.

[Señores, ¡ahora, no vamos a dar de comer!, - así lo dijo Opoxtsin-.

Uno de los presentes se levantó y preguntó de una forma irónica ¿no vamos a dar de comer? Si es así, yo me retiro. De pronto, otro más se levantó y refirió: hijito, yo también me voy. Todos empezaron a retirarse; de pronto, Xoxoktsin (uno de integrantes de la comisaría, cuyo significado es “verdecito”) se levanta y confirma:

“Miren señores, no se vayan. Si nuestro hermano Opoxtsin no quiere dar de comer a nuestra gente, yo si lo voy a hacer. Veamos como nos organizamos y que vamos a requerir, vengan, platiquemos”

Los venerables se detuvieron. Quedaron cabizbajos pensando, y enseguida, dieron la vuelta y volvieron a sus propios asientos. Después de un mes Opoxtsin recayó, adelgazó y, después de un tiempo, quedó moribundo. La gente de mi pueblo dice: “este hombre nunca obedeció ni creyó. Nunca se protegió, por eso, cayó sobre él, una enfermedad”.

Hijitos, ahora vean ustedes,- nos dijo el venerable-. Piensen bien su trabajo; yo creo que en la medida en que ya se hayan reunido, protéjense. No quiero se repita la experiencia de Opoxtsin o de mi compañero Tlaltsintle, que tampoco hizo lo propio para trabajar su protección; después de unos días cayó en un río y murió. Ese es mi consejo para ustedes.]

#### Implicaciones colectivas La interpretación

*Dar de comer.* es un acto colectivo donde la gente del pueblo tiene que alimentarse. El conocimiento refiere a una organización y un gasto económico “compartido”. Para el caso del comisario, refiere a dos fechas importantes: en el cerro (con la petición de lluvia) y en el pueblo para los danzantes. Una es del Atsahtsilistle y otra de San Juan Bautista (patrono del pueblo). De acuerdo a la

experiencia en el año 2010, el gasto oscila entre los tres mil y doscientos cincuenta mil pesos al año. De acuerdo a este gasto, el comisario (Tlayekankew) y el comandante son los que generan los gastos mayores y, el servicio, es una vez en toda su vida. El caso de los policías (*tequihuaques* o *tekobahkew*) la porción económica es menor pero el servicio es intermitente entre los años que vive en la comunidad.

*Organización colectiva:* refiere a la forma de cómo distribuir a la gente para recoger hortalizas en los campos. Cada uno de los agricultores sabe de esta disposición y asumen el compromiso de juntar el ingrediente en los bordes de sus tierras. Los colaboradores de la comisaría recogen estos productos para guisar los alimentos.

*Participación:* de acuerdo a ese gasto, cada uno de los participantes se organiza para ofrecer alimento a los dioses a través de la gente. La participación es colectiva y después individual.

De estos elementos se pueden entender por qué la negación del gasto o, la reducción de la fiesta. La mayoría de los participantes (los venerables señores) exhortan su benevolencia o su consecuencia a los comisarios en cuanto a su compromiso, participación y colectividad. La sentencia es muy notable para decir la influencia de la enfermedad o la muerte.

#### *Ixtlalyotl:* reconocimiento del lugar y de la gente

Este rasgo se transmite en el transcurso de los años y, de acuerdo a la edad, el recorrido es necesario. Con este conocimiento se ubica el lugar no sólo de las tierras sino de los dueños. Marcar con los ojos cada lugar remite a saber dónde se encuentra cada uno de esos lugares.

Desde luego, en la infancia sólo se localiza el lugar pero no se comprende la descripción. Después de tener algunos conocimientos lingüística y morfología de la lengua náhuatl, la interpretación es la siguiente.

Descripción del lugar	Forma de la palabra	Interpretación en castellano
Apatlahko	apatlahko a – patla – ko agua – amplitud – LOC	Lugar donde el agua se extiende
Tohlah	Tollan	Tula
Kaltempan	kaltempan kal – tem – pan casa- orilla – LOC	En la orilla de la casa
Korralpitsko	korralpitsko korral – pits – ko corral – angosto –LOC	Lugar del corral angosto
Teyapan	teyapan (teiapan) Te – i – a – pan piedra -3SUJSG-agua – LOC	La encimita del agua en la piedra
Krusko	krusko cruz – LOC	En la Cruz
Tekalko	tekalco te – kal –ko piedra – casa – LOC	En la casa de piedra
Polanco ihtik	polanco ihtik polan – ko ihtik platano – LOC dentro	Dentro del lugar de plátano
Aposabahle	aposabahle a –posa –abah – le agua – hinchazón – bueno -ABS	Borbollón

Cada lugar es simbólico. Sirve para la protección pero también para curar el espanto. Allí se puede encontrar flores de todo tipo y comida de la gente. El wentle es la ofrenda más conocida. A ella acude una persona o personas que estiman hacer su promesa para la salud o propiciar rezos en torno al cuidado del cuerpo.

### Las personas

Como se especificó al principio. La reeducación retoma su curso dentro de la comunidad y la escuela. Respecto a las personas, el reconocimiento inicia en los primeros años escolares. En la escuela, por ejemplo, se juega y se viven peleas constantes como parte de la preparación divina y de conocimiento social. Uno de esos colaboradores afirma:

ARFE. Kwak tameh tikokoneh titabilchaya ipan kaltlamaxtilistle, kaa milak, titajasiya. Tla tikisaya ipan jabilohle etimaxchaya, ika belikah, titajasisia; tokniban ban feyimeh tlasentlaliaya, onkema kintlahpeniya aka on kinpalebis. Tla yonka, peba titotlaloba, titoyanaw niman tikita ika maka tetsasisew. Tla yotetsasikeh kipiya ika tetstlatsinisew ipan totlakayo niman tetsasew ipan totson. Onkema, tetsonyeba ipan se tepantle; tla yaka yokitak ikniw, kwahle konmakixtis; ihkon panobaw niman tlameh kwak nochimeh xokinasikeh. Onkema soksikimeh najasew.

Ipan on jasistle sike bahnokwalaña niman kineke notelosew. Tinochimew tichaw kwak tikisa ipan kaltlamaxtihle niman titosentlalia ikotlapan; ompa kemah, xaka polibe, kamiantika milak, nafa noninoteloya, ompa xisan tihtlatas, belika timotelos. kwak peba noteloloh kamilak tlatsahtsew: ¡xikomonaltew! ¡xikextetlatsinew! ¡matlahmanew, ihkon kwahlew tetstlakiyebitis totatahtsin! Mohmostla, chikweyew niman ipan kaxtohle tonahle, belika yaka notelobaya.

ARFE. [Cuando nosotros éramos niños, jugábamos mucho en el recreo; ahí practicábamos las alcanzadas. El niño más grande era el líder del juego; él escogía a sus compañeros y después todos empezaban a correr. Tomar como presa a algún compañero implicaba tocar la espalda y, al mismo tiempo, agarrarlo de los cabellos. Una vez hecho esto se agrupaban tras una pared para mantenerlos bajo resguardo. Si por descuido son tocados por otro integrante, todos corren y hay que alcanzarlos de nuevo, si no es así, el turno es de los otros.

En este juego la furia no se puede evitar. Los enojos causan peleas y después de clases todos sabíamos que nuestra presencia, atrás de la escuela, era importante porque no sólo era mirar sino defender a nuestro compañero o su compañero. En esa reunión no sólo se podía ver, también era necesario pelear. En esa pelea se dejaba escuchar: ¡dale duro!, ¡dale sólo en la cara!, ¡que sea de un sólo golpe para que haya agua, para que haya lluvia! Cada semana y mes del año estas peleas eran constantes.]

#### Implicaciones colectivas La interpretación

Como se puede apreciar, la veneración y petición de lluvias se practica en ciertos espacios. Eso implica reconocer al más fuerte y el nombre de cada uno de los participantes. Las mujeres en cambio no eran muy vistas porque jugaban en lugares específicos así como no presenciar las peleas; subir una barda o correr en lugares pedregosos no era apto para ellas. Esta escena se figura entre los lugares de reconocimiento para jugar, bañarse o recolectar frutos alimenticios: Guamúchil. Mango, Ciruelas, Limas y Flores.

### *Tekichibahle: del reconocimiento a la acción*

Desde esa perspectiva colectiva, pertenecer a la comunidad es una obligación. Eso implica cumplir con los deberes de la comunidad. Cuando esto se retarda, el acuerdo a negociar sale a ambiente público para reflexionarlo. En varios espacios de reunión familiar, grupal o comunitario se puede escuchar lo siguiente:

LEPA. Tatahtsin, nafa niknekew nikintlaxelolis nokoneban. Niknekew niltlaamayotis niman niknekew nipebaltin notekiyo. Nafa niknekew nitekipanós teban tlayekankew; kwahle nimapalebis ipan tekiti”.

- Nikan manikonyeba notehlakatsin, -okihtoh on Tatahtsin-.

Opanokeh miyekew tonaltin niman xihtin. Tlayekankew tekichaya kaltempan ompa okinotsato Tatahtsin.

- Nokonetsin, ¿Ompa tinemew?

- Iñee, Tatahtsin, ¿Tlin on ika otibahlaw? , -otehlew Tlayekankew-.

- ii, naniknekew ika xipano nochan, ompa tlanohlahtolis

- Kema Tatahtsin, ompa nipanos. Ihkon yas ompa; ninemis, – soksahpa otenakilew-.

Kwak obahchotlak, milak, ompa nemiya. Ompa otehlew Tatahtsin:

- Xipanow nokonetsin, ximosebe; ii nokonetsin, tamew timastoke ban tlin on otihtlahtokew. Xikita, nafa onitehlew ika tafa titlayekanas. Ihkon kenike tlanopalebiyayaw, ihkon niknekew xinetspalebew. Aman xikita, maka tinetspinahtis, tatahmeh mitsonnotsasew niman ihkon tikihtos:



“Totatafan, tlatiable. Nanipakew ika onetsnoskew, aman nikan ninemew, nanitetlahtolchaw ¿Tlin on enneslisew? Nanikmate ika nikan yotitosentlalkew, tla tlanopalebis, tla ihkon, nikan ninemew”.

LEPA. [“Señor venerable, yo quiero repartir mis bienes a mis hijos pero, antes, quiero hacer mi servicio en la comunidad. Aquí le digo, ¿Puedo hacer el suplente del comisario?”

- Espera hijo, espera. Lo voy a tomar en cuenta, - contestó el venerable-.

Pasaron muchos días y meses hasta que un día, cuando el que hoy es comisario trabajaba en su labor, lo llamaron.

- Hijito, qué haces, ¿Puedes venir para acá?

- Si señorcito, ¿A qué vienes a verme?, -contestó de inmediato-.

- Mira hijo, quiero que pases a mi casa. Ahí podemos hablar.

- Si mi señor, ahí estaré.

Al anochecer, los dos estaban reunidos. Ahí empezó la exhortación:

- Pásale hijito, descansa; mira hijito nosotros sabemos bien de lo que habíamos platicado. Mira, yo anuncié que tú quieres hacer tu servicio; entonces, ahora, ayudémonos. En la noche, los señores grandes van a llamarte, yo te sugiero que digas lo siguiente:

“Mis señores a todos muy buenas noches. De verdad, yo estoy a gusto por el hecho de hacerme este llamado; aquí estoy, ¿Hay algo que ustedes

quieren decirme? claro, esta reunión es para que nos ayudemos, por lo tanto, estoy a sus ordenes”.]

### Implicaciones colectivas

El acuerdo a través de la tradición oral: la palabra como un pensamiento y como un compromiso a cumplir es una característica entre los habitantes. El aprendiz mantiene una relación cordial y de respeto con algún miembro del consejo de ancianos que platicará con los hermanos mayores. Decir *hijito* o *señorcito* refiere a la reverencia que tiene el que aprende como el que enseña. Una vez elegido el *Tlayekankew* ahora sigue buscar los integrantes de este cuerpo gubernamental.

### *Tlasentlahle*: la búsqueda de los integrantes

Para comprender esta integración es necesario retomar los referentes anteriores; el conocimiento del lugar y de las personas. Ellos pasan a formar parte de este cuerpo colegiado de gobierno para hacer la protección. Para situar esta tendencia, se recuperan algunos fragmentos de estas características:

#### Fragmento 1 Un padre sugiere al elegido

ROEF. ii kwachito, san bel kwak, xikonitakan nokonew. Nihkakew ken kinektika. Xikitakan, kipiya itepotstlamimilohlew, chikahtika niman nokinotekitilia. Tla xitlahtoltikan, ii mostla, ontekitis mihla; ompa kamokixtin, ompa xikitakan.

ROEF. [- Miren mis amigos, que tal si van a ver a mi hijo. Sé que si lo invitan, aceptaría. Él tiene su camioneta, es fuerte y trabajador. Pregúntenle, él está en el campo, allí lo van a encontrar.]

## Fragmento 2 El hijo contesta

ROJU. Aman, tee notatahtsiban, kwahlew yas, ii san xikitakan, aman san temestlania ika xinestemolikan noyekanmantlakaw, ban kwahle teban ninomanamikis niman maka nestentlatsinisew. Ihkon kwahle titlanamikisew.

ROJU. [- Si mis señorcos, si puede ser. Miren ahora si sólo les pido me busquen a alguien de mi tamaño y fuerza, alguien de quien me pueda apoyar. No sea que me doblegue muy rápidamente; alguien que pueda enfrentar los problemas de fuerza en la comunidad. ]

### Implicaciones colectivas

Aunque no se dice, la reciprocidad entre el hombre y la divinidad adquiere importancia. La fuerza del hombre y la idea de la pelea en la comunidad son referentes constantes. El campo como actividad principal identifican a los habitantes de la comunidad respecto al conocimiento de los lugares y de las personas.

*Kokonew niman Tlamatinew:* la transmisión del conocimiento entre el aprendiz y el sabio

El proceso de transmisión requiere de varios participantes. Aunque ya se indicó a los integrantes de gobierno; ellos son los niños que van a aprender el proceso con los venerables de la comunidad. El apoyo de los sabios es indispensable:

## Fragmento 1 Seguimiento de la reunión

LOCA. Nikan xikitakan – otlahito tlamatinew - tatahtin niman nokniban. Soksahpa yotitosentlakew. Aman tikakisew kenikew yoo totekiyow, ¿Ken eñobe tlayekankew?

LOCA. [- Aquí llegaron, aquí descansan – habló uno de los sabios- los grandes señores y nuestros hermanos, he aquí a nuestra reunión. Hoy queremos escuchar como va el trabajo del comisario y su suplente, ¿Cómo va usted señor Comisario?]

Fragmento 2  
Culminación de un acto

DILA. “Aman xikitakan nokniban ihkon noamayotis in sentekitl. Ihkon kentla yoo: Tlayekankew testyekanas, Isbatsintle kimapalebis tlayekankew, Tlaloktsin tlakatlaxpikew tlayekankew niman Koyotsin kimapalebis tlakatlayekankew. Ihkon yaas, ihkon noamayotis”. Nochimeh okwalthokew:

¡Kema ihkon manotlalew. Aman sepan matikonikan!

DILA. [“Ahora, miren señores y hermanos, el escrito va a ser así: el Comisario propietario es Tlayekankew. Hojita de Maíz su suplente. Tlaloktsin el primer comandante y Koyotsin el segundo comandante. Así va a ser de ahora en adelante”.]

Con júbilo y festejo celebraron la ocasión. El mezcal era para eso, para beber y degustar de quienes serán los representantes del pueblo, todos dijeron:

¡Así que se escriba, pero también juntos, bebamos!

## Implicaciones colectivas La interpretación

Dos elementos saltan a la vista: la fiesta y la bebida. Una fiesta selectiva porque como se sabe, las reuniones son por las noches. Hacer este festejo es iniciar una prueba para comunicarse con la gente y con los dioses; inician, entonces, los retos.

### *Tekichibahle*: planear la protección

Después de la selección de los integrantes para el gobierno, la primera semana de febrero se sugiere no trabajar; no hacer el servicio porque, ello, implica preparar las salidas para ofrendar a las cruces y los lugares sagrados. Uno de los integrantes recuerda:

CALI. “Nochimeh timastoke ika totatafan ihkon kichibaya: nosentlaliaya, kihtobaya kenike kinechokoba xochitl, niman kihtobaya kaman on kichibase on tekintl. In tepitentsin tlahtohle nototomah ipan on tonahle kwak okiyolbihke yase, onnohtlatsakwiloliseh.

CALI. [Nosotros los de la comisaría somos cerca de 21 personas. Todos sabemos que nuestros abuelos y antepasados hacían su protección: se reunían, planeaban la recolección de la flor y, después, consensaban cómo hacer el trabajo. Este pensamiento explica eso; la planeación de esa protección.]

El proceso de esta transmisión y aprendizaje consta en lo siguiente:

### Dentro de la comunidad

#### Acto 1

- Matikabate sikeh toxochiw niman matikitkikan san ban titekiltisew nikan, iyebalkan tochan. Xitlasibitikan nokniban – okihto tlayekantekoba -. Aman xok

kiyebe. Xitlatlekwiltikan nokniban –okihtow tlayekanyew -. Xikitakan ika moxochiw makaxilew. Kwahle xitlakentikan on krutsintin.

[Bueno pues vamos a dejar nuestras flores. Por el momento hay que dejar lo que se va a utilizar aquí. Entonces, mis hermanos, hay que apurarnos, porque como ven, la lluvia se quitó. Enciendan sus velas mis hermanos, -dijo el Comisario-. Hagan lo necesario con sus flores y vistan esas crucecitas.]

### Reflexión de Isbatsintle<sup>29</sup>

Milabak, san otibahkiske chopantsin, atsintle niman jakatsintle onotelteltihkew. Tameh otiktohkew ika okwelitake ika tikinxochitemisew, ihkon otinemilkew.

- Xitlatlekwiltikan nokniban –okihtow tlayekanyew -. Xikitakan ika moxochiw makaxilew. Kwahle xitlakentikan on krutsintin.

Nikan onimat ika on tlahtsakwilohle kitosneke: tikintlakentis krutsintin. Kitosneke ika itech timomanas, itech titlalis moyohlo niman motlamachilis. Ipan on krutsintin titoktis monemilis. Ipan on tlayoba niman yebahle otipanokew tokalpan. Xaka otetsitak. Ompa tokniw ihkon okihtow: “Ixtekatsin, nikan timitsonotsa, nikan mokoneban moka ihtlanew, xibele nemew, xibele kochew. Milak xitetspalebe, milak xitetsitaw” - Ihkon kakistiya choyohmeh -. Aman tafa xitlayekanti tata, ompa teban motlapalebil, - okilkew Tlayekankew-

[Cierto, cuando salimos de la iglesia, el viento y el agua se detuvieron. Nosotros pensamos que el trabajo que estábamos iniciando era el gusto del viento y del agua.

---

<sup>29</sup> Después de una plática anterior, un integrante de la comisaría optó por conservar el anonimato. En algunas partes del este trabajo se verá este nombre para cumplir con la sugerencia.

Aquí supe que la protección significaba: vestir las cruces, quiere decir poner el alma con ellas, el corazón y el pensamiento estaban dedicadas a las cruces, en ellas mismas se tendrá el camino y la vida. La noche era para nosotros, era la forma de hacer la protección. En esos momentos cada quien hacía su petición. Aunque no es seguro, se escuchaba a algunos decir: “Virgen Santa, he aquí mi voz. Por esta voz hablan tus hijos; piden y no pueden callar, de verdad, ilumínanos, ayúdanos”.]

Fuera de la comunidad

Indicaciones:

CALU. Tla ihkon, xikitakan tameh chase nikanika Oxtotipan, sikimeh mayakan nikanika Ostokapan, sikimeh neeika inakastlan Oxtotitlan niman asisew Krusko, sikimew mayakan Tebentana, sikime inakastlan Mojonera niman Mazatepec niman saika nikanika Tekalko. Aman xitlahpenikan kanika enyase.

CALU. [- Si es así, miren, nosotros vamos a ir por aquí, por la Cueva. Otros que vayan por la otra Cueva, algunos más en la parte frontal de la Cueva para llegar a las Cruces. ]

Experiencia de Okohtsintle<sup>30</sup>

Nafa milak xinitlalmatiya. Kwak otipehkew tlahko tlahkoyoban. Kampa peba ohtle, milak, tlateyobatok, xitlalikan ika ikamak tlayoba. Tinochimeh tikitkiya toxochiw, tokantelas niman totlabil. Maske se xobel otlikwik, se tlabihlio kamilak otetspalebew. Ipan in hnemilistle yaya Tlayekanke, Okohtsintle, Tsonpantsintle niman nafa; Ihkon otohnehkew niman kwak tipehchayaw otikitakew itlabilolpan tokniban. Sikime okwikake inchichiban nikan kwak tlatlakwaya, timaxchaya kan on yaya. Nisiw otipanoke kampa Korralpitsko

---

<sup>30</sup> Nombre de otro integrante. El significado es Hojita de Maíz.

[Confieso que no conozco el camino. Nosotros iniciamos el viaje en la media noche, justo al amanecer. La oscuridad expresaba su máxima figura y la necesidad de utilizar lámparas de mano era, una prioridad. En este camino se acompañaban Okotsintle, Tsonpantsintle, el Comisario y yo. Frente a nosotros caminaban otros compañeros cuyo itinerario era diferente, su luz y sus perros eran también, sus guías y sus guardianes. Así iniciamos con nuestra búsqueda.]

Cuando llegaron a la primera y segunda cruz, dice:

- Nikan kwahtlakwalcha in krutsintin. Yaka okwalok niman nikan onopahtiko. San temestlia ika maka enkasise, ompa maonia. Tlamo enmameh enkasisew on kokolistle.

Xaka okasisk. Yoliktsin otitlalkek toxochiw niman tokantelas. Otitomachotihkew niman ochahkew. Nafa ninemiliaya kenike se krutsinkohtle kwahle mitspahtis niman tlikinew kipiyya sempoalxochitl ban yobak. Oniklamik ika tameh ihkon titopahchaw. On krutsin ompa nemeh kampa totatafan kitokayochaw Kiyetepec.

- Ihkon kitokayocha nikan. Tla enmameh enkitaw, tla kwalkan niman tla chotlak ontlamo kwak xopantla, nikan in tepetsintle kiselia moxtle, kiselia ayehtle, kiselia atl. In tepetsintle konetl kitlastlaw, nikan kwaltsin nokiyebecha.

[- Alguien vino a darle de comer a la crucecita. Seguramente ese alguien enfermó y con esta veneración trató de curarse. Yo les sugiero que no lo toquen no sea que esa enfermedad pase hacia alguno de ustedes, recomendó Okohtsintle-.



Nadie lo tocó. Poco a poco colocamos nuestras flores y nuestras velas. De repente pensé que cómo una cruz de madera puede curar una enfermedad. Y cómo es que sigue con esas cadenas de flores secas. Recordé que nosotros los de Acatlán, tenemos creencias de encomendarnos a nuestros dioses a través de las cruces que curan. Uno de estos lugares era el lugar de la lluvia en el cerro.

- Así le llaman aquí. Si ustedes ven en la mañana o en la tarde, incluso, en tiempo de lluvias, este cerrito recibe la nube, la lluvia pequeña y el agua. Este es un cerrito consentido que lo sacian con ese líquido que todos preciamos: el agua.]

Además de dejar toda la ofrenda, cada lugar merecía una descripción de quienes lo recorrían; así lo dijeron con *Korralpitsko* y *Kiyetepec*. Ahora toca observar los siguientes:

#### 4.4. *Tlaixmachotiltin*: Descripciones y significados

Cada uno de los integrantes se prepara para hacer su petición y hacer sus ofrendas. El recorrido es un sacrificio lo cual significa conocer bien porque su recorrido es en la noche. Este es el significado y el conocimiento.

#### *Teyatl*

Milak tlin on kitohchaya. Ompa oniaya miyek tebahkalsintin. Nikan kintokayocha teyatsimeh on tlamó, teyameh niman teyatl. Naonikitak ika oniaya se tetl patlabak; ipan on tetl nomamanchaya miyek bahkalsintin. Matikontlalikan, kentla kitlamaka krutsintin ban ompa nemiyaw. Tameh nosepan otitlamakakew.

[Al frente de esta jicaritas estaba la cruz, como si todos los animalitos que llegaban allí, pasaran a venerarla. El nombre de estas jicaritas tiene muchos significados; jícaras de piedra que juntan el agua, jicaritas de agua o jícara de piedra que junta el agua. La veneración de agua frente a la cruz era otro de los significados.]

### *Ostokapan*

Kampa tetsonchaya itoka Ostokapan. Ompa onka se tekaltsintle; ihtik onka se krutsin. Ipan on tekaltsintle kwahle timosebis. Timatis ika seba; ompa nosentlalia atl, kamiantika ompa kononew xolkameh. Nocheh on krutsintin ban tikinbahtemohtobe, kipiya intlaxpantzin: temeh mamantoke, komultipan kampa kitlalilia kantelas, niman kinpatilia intlaken. Sike kokoneh, telpopochtin niman sikeh bebentsintin.

[El lugar se llama Oxtokapan. Es una casita de tierra cuyo interior forma una cueva con agua. Dentro de esa casita se puede descansar porque, en los bordes, hay una especie de banquita de tierra. La crucecitas que vamos encontrando tienen su altar, sea de tierra o de piedra: todas ellas están adornadas con flores y manteles muy pequeñas. Así, vamos pensando que estas crucecitas, también, tienen sus edades. Algunas son viejitas, otras jóvenes y, otras más, en plena madurez. Las primeras son las que vamos encontrando.]

### *Hurnitu*

Lugar de paso

Otihenkenew, xaka nabatiya. Tlayoba otitobaxkatihkew, maske sebaya, tameh xotimatike, on sebahyotl noihkew, otitobaxkatihkew, peba titonia. Milak ompa kampa tipanobaya onka jakatsintle ache totonkew, onka temeh san kwextikew. Nikan itoka *Hornito*.

[Caminamos algunas horas y nadie se atrevió a decir alguna palabra. El frío estaba muy fuerte pero por el calor y la subida, nadie sentía nada. Todos caminamos con las manos en la cintura; ni modo, era el apoyo de un lugar empinado. Pronto alguien habló porque dijo, llegamos a Hornito. ]

*Pochokohtle*  
Punto de referencia

-Tla yoenkitlamanilke chobe. Xikita Tsonpantsintle niman tata. Kampa tipanose tihtemosew kohtle ban itoka pochokohtle. Ompa inakastlan onka se tehchaltsintle; ipan on tehchahle onka se krutsin. Ompa chasew.

[- Si ya terminaron, caminemos. Miren, Tsonpantsintle y señor, más adelante, vamos a encontrar un árbol que se llama “árbol de pochote”. Al lado hay un peñasco y dentro de él está la crucecita. Esa es nuestra próxima parada.]

*Tekoxtle*

- Kwax, nikan onka tekoxtle. Nokrutsin onetsmanabe, xonetskabilbe manibetsinew. Nikanika kaa. Matitokopakan, matiyebalokan.

- In Tekoxtle onkisa napa Oxtotipan. Nikan tepetl miyek onka, sike kisentlalia atl, sike kinkwa yolkamew. Tla enkinemeke enkitase, ompa onka mazatl iomitew, -obahtlahto Okotsin-. Sikew xinesew, tlapachehtoke ika sakatl niman sike kitsakwilia soyatl. In ban amantsin otikitake xibeye, san kentla se tlakatl. Tla tonbetsis nokwahle timokokos. Nikan itoka Tekoxtle.

- Amigos, aquí hay un pozo de cerro profundo, ¡Hay con mi cruz que no me dejó caer!, vamos para allá, demos la vuela, busquemos dónde está.

- Este pozo de cerro termina en la cueva. Por este lugar hay muchos pozos de este tamaño; algunos concentran el agua y otros devoran animales. Aquí, por ejemplo, hay huesos de venado- dijo Okotsintle-, ¿Quieren sacarlo?

### *Peyabahtlan*

- Nikan itoka Peyabahtlan. Xikwahle niklamikew, nee, tla xontlachaw oñas se kohtle niman ompa, itsintlan, onka se krutsin. Tlabele xikwahle nesis, on krutsintin kwahle yokihkaltihkew.

[- Aquí se llama el *lugar del deslizamiento*. A ver asómense por allí, yo sé que debajo de un árbol están esas cruces- ordenó Okohtsintle-.]

### *Teyapan*

San yotimatike kenihke otihnenkew, otikisato kampa kitokayochaw Teyapan. Ihkon kitokayocha. Ompa kakiste atl kenike nabilcha, ompa nesew ome akomultin, ompa nosentlalia atl. Inakastlan krutsin onka omek teyameh feyimeh, ompa onnatle tokniban niman yolkameh.

[Con esta travesía, llegamos al lugar donde “las piedras guardan el agua”. Así le llaman porque allí hay cantaros de piedra que guardan el líquido. La cuidan y además sirve de recreo para quienes la visitan; para los animales, esto representa un peligro.]

En esta experiencia, surgió un comentario: el lindero territorial estaba a la vista; una parte es de Acatlán y, otra parte, es de un pueblo llamado Santa Cruz. Aun con este límite, la cruz se tenía que ofrendar, por lo tanto, cruzamos la línea; incluso, hasta donde se encuentran otras Cruces como lugar de llegada.

### *Niixnamike crutsintin*

Tameh tikontoba ika yameh xikinexikoita, yameh kinsentlalia nochimeh ikoneban, maske ban soksew tlamantik tlahtoba. Ipan on tlanekwilohleh onka ome krutsintin, ompa nixnamiktokew. Kwak otehkokeh otikitakew ika on Krutsintin yokintlakentihkew, kipiya miyek xochitl ban miyek tlapaloltin: kostik sempoalxochitl, chichiltik (gladiolas), niman ban tameh tikitikeh, kalebalxochimeh, nocheh kostiktsintin. Ompa onka tepotstlatsakwilohle, ihtik nemeh on krutsintin. Ompa otipanokew

- Aman kema nokniban, xitlamanakan – okihto Okotsin-.

Xaka onabat. Matihlalikan ika tinochimew timaxchaya tlin on ika ochahkew. Otikixtihke inxochiban niman in kantelahtin tokniban. Otikilkew krutsintin ika on tlaamanihle inbaxkah tokniban. Niman tameh ompa tinemiya ika tiotlalisew on tekintl on tlahtohe.

“Nikan krutsintin, yonibahla. Xinetskakikan, kikakeh intlahtol nokniban, yameh niman tameh motechtitlaneltoka, enmaneh ika nisi emnemeh totahtsin xikihlikan: maka matetsilkaba, maka matetskwile totlakwal, tokoneban, totlamachilis. Xikihle ika matetsitaw, makita tokalpan, toyolkaban, totlal niman tonemilis. Tameh xotitlaxikohkew, nikan yotemetsitakow, nikan yotemetstlahpaloko. Tla enkita ika yotitotlahkobihkew, temetstlania ika xitetsyobew. Tameh nikan ipan in tlaltipak titokayocha tlahtsakwiloltipan. Nikan yotibalkew yotitotlahtsakwilolkwe. Soksike tokniban soksekan oyahkew. Aman xikitakan, nikanka moxochih niman inxochiw nokniban, nikanka intlabilpan, nikanka inkantelas. Xitestlahpololew niman xitetstlabilbew. Nikan san kwahle xotehkoke, otinek ika matimitsitakew. Aman ipan in xihle titlayekanasew, xitetsapalebe niman xitetsyekana, in totlahtoltsin. Ihkon xikihle totatahtsin”.

[Por ello su búsqueda, su veneración, pero sobre todo, las que permanecen encontradas en las tierras que hoy buscamos, la de la Santa Cruz.

Cuando llegamos a esas cruces vimos que son las más arregladas. Están hechas de mármol con un altar de cemento pulido. Sobre sus cuellos cuelgan flores de sempoalxochitl y gladiolas. Son las cruces mas atendidas, quizá, porque llega el camión hasta allí. En este lugar veneramos, rezamos y descansamos.

- Ahora sí hermanos, pongan sus flores y sus velas, -dijo Okohtsintle-.

Nadie habló. Parece que cada uno de nosotros sabía que su presencia en esas cruces representaba un gran sacrificio. Sacamos las flores y las velas de todos los compañeros que encargaron, pusieran sus ofrendas en el altar de estas cruces. Yo escuché alguno de ellos:

“Aquí mis crucecitas, estoy ante ustedes. Escúchenme y escuchen la voz de mis hermanos. Yo y ellos ponemos nuestro pensamiento en ustedes. Pensamos que su cercanía con Dios les permite comunicarse. Entonces les pedimos le digan, no nos olvide, no nos quite nuestro alimento, nuestros hijos, nuestro pensar. Díganle que nos vea, que vea el pueblo, nuestros animales y nuestra tierra. Nosotros hicimos el sacrificio de visitarlos pero si piensan que cometimos nuestros pecados, les pedimos se borren, este sacrificio le llamamos nuestra protección, aquí ya venimos, ya cumplimos. Ustedes verán que nuestros hermanos fueron a otra parte para que escuchen su voz y su aliento; aquí esta su flor y su velas, aquí está el nuestro. Saca nuestras culpas y bendícenos, gracias por permitirnos visitarlos y pedirles que este año nos acompañen en nuestro camino, guía y consejo. Eso es lo que les pedimos para ustedes y para nuestro Dios”.]

## *Tlaltiyoltsin*

Kwak tokniw oyohchayaw, otikahkew se kwautli konetl patlanchaya nisiw tehchahlew: ¡kwaak!, ¡kwaak! Ihkon tsahtsichayaw miyekpah. Tameh otihtlalkew ika tetstlahpaloyaw. Otikitakew ika milak, tinemiya tlahtiyoltsin. Ompa ikachaya se kosoyatsin, omeh imaw, itsontekon niman ikxiban. Nohnoka kipyayaya soyatl. Tlahkochan kipyayaya itlakentsin niman nemeh itempan tehchahle. Ixpan onka sokse tehachahle kampa nesew atlahtle behkatlan. Tla tonbetsew kwahle timikis.

[En ese momento salió un águila joven de un peñasco que había al frente. Nosotros pensamos que era un saludo desde *el lugar del corazón de la tierra en el cerro*. El lugar no era común. Se encontraba en la orilla de una barranca donde poca gente puede llegar. Además la cruz era diferente a las que visitamos; esta cruz era de una palmera con brazos y cabeza. Frente a ella había velas y flores ya desgastadas, incluso, las piedras estaban grasosas por la cera derramada. Era algo especial.]

## Implicaciones colectivas

*Buscar y recolectar la flor.* Específicamente una que se llama *Kalebahle*. En mis observaciones, noté que toda la flor le incrustaron una aguja con un hilo resistente hasta forman unas cadenas y cadenitas amarillas-verdes. Una planta que nace en el ombligo de los magueyes cuya punta desborda flores, en forma de bolitas (verdes) y, cuando maduran, se vuelven amarillas. La verdecitas son mujeres, las que brotan y son amarillas son hombres. Estos son los polinizadores; como puede verse, esas cadenitas están hechas de flores hombres y de flores mujeres, las velas son el complemento de este ornamento. La referencia masculina y femenina se expresa en esta actividad.

*Pedir una misa:* el grupo decide pedir la bendición del cura en la iglesia. Después de la misa se recomienda hacer un rezo (sólo) para los integrantes de la

comisaría. Este ritual católico se refiere a lo que se llama como “ordinario de la misa” con todas sus partes: ritos iniciales, liturgia de la palabra, liturgia eucarística, rito de comunión y rito de conclusión. Gran parte de esos rezos refieren a la vida de Jesús y su Madre María. Los orígenes prehispánicos culminan en actos de la religión católica.

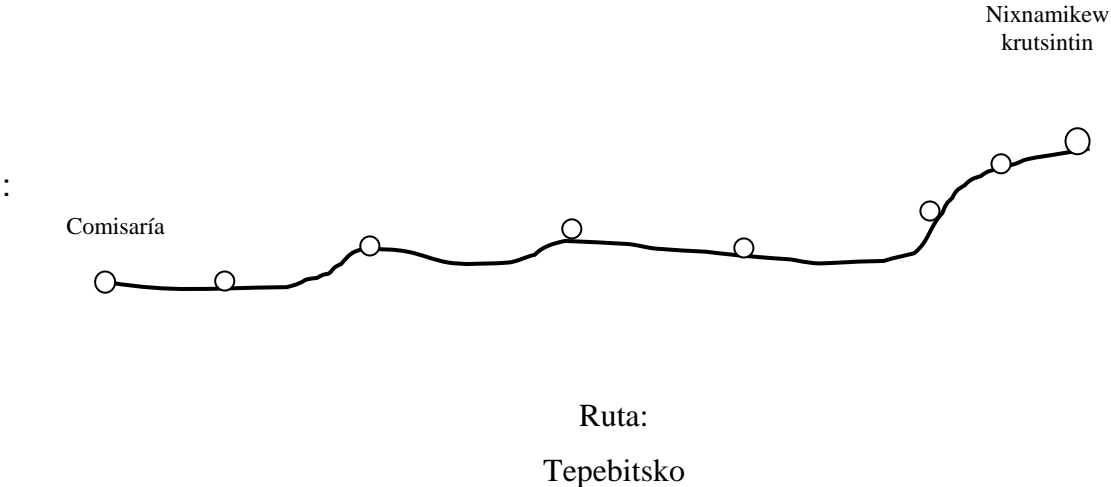
*Dirigirse hacia las cruces:* rezar, ponerle flores, colgarle una tela bordada de flores y velas es una forma de venerarla.

*Conocer los puntos de referencia:* Oxtotipan, Oxtokapan, Tebentana, Mazatepec, Tekalco. El conocimiento anterior (en el crecimiento personal) se reafirma con estos puntos de referencia geográfico.

*Conocer y recorrer los lugares sagrados:* debido a este recorrido, se puede conocer cuales son y que implican caminar por lugares inhóspitos.

*Hacer oración:* según los testimonios, las oraciones van en función de la petición.

Ruta recorrida para la protección:





## Capítulo 5 *Tlahtolnemachtin*

### Relatos de actualización mítica como rasgos etnográficos de *Tlahtsakwaloltipan*

No se puede negar que las actividades de *tekiyototatahtsiban* son sagradas. Desde la transmisión del conocimiento y la práctica de este trabajo son una suma de aprendizajes que las generaciones se apropian después de una obligación comunitaria. El recorrido de este aprendizaje se realiza frente a una cruz adornada con flores, velas y manteles, eso significa la protección. El caso contrario, los relatos mismos, normar las reglas de comportamiento hacia esta practica que pueden llevar a la enfermedad y la muerte. Dos dimensiones de explicación se encuentran en este capítulo; los relatos y la representación de los símbolos que tiene la cruz. Dos formas de aprendizaje que, las generaciones, tendrán que apropiarse en la práctica de estos saberes.

#### 5.1. El concepto de enfermedad y muerte

En el capítulo anterior se puede ver cómo las advertencias en no hacer la protección significaban enfermarse o morir. Contrario a eso, implica hacer todo el proceso que se enseña y se aprende para, después, ser parte del grupo de “respetables” en la comunidad. Allí dicen, “señor grande” del pueblo.

En gran parte de las observaciones y trabajo de campo o, incluso, en el recorrido de este acto, se podía escuchar que esta enfermedad o muerte era de origen divino. Si alguien no hacia su protección, era fácil de que se espantara y su sombra quedara atrapada entre los malos aires. Según Yolanda Sasson (1986) el espanto puede encontrarse en cualquier lugar relacionado con el agua, el viento, un difunto o en el encuentro con seres sobrenaturales.

Esto hace que la gente tenga como conocimiento, experiencias y encuentros interesantes. Este conocimiento establece conductas y modos de comportamiento emocional y espiritual. La conducta respecto a la promesa definida,

comportamiento emocional porque pasa a ser un reto de sobrevivir en todas las pruebas comunitarias y espirituales porque, ello, requiere de una preparación previa para hacer el acto sagrado. En una situación de plática, un colaborador de la comisaría me dijo en náhuatl (y que en castellano se interpreta de la siguiente manera):

“Tihtemohchaya on bakax. Onisie niman oninotlalew ika se nomachitew. Onkema onikak ika jakatl bahtlabixontiw, kentla películas de nee selva, kampa baxintobe xihtin. Ompa nontlachistika niman xakaw ihnemew. Kampa onka se tetl ompa xibakistetsew se tlakatl entero istak. Xitlakwahkew machitew a tiro xitlaa, nin sombrero. Kwak ompa oehkok ninemilia tlaninotsatsia nitlahtoltisisa tla xokitak se bakax. Oniktow mejor kaa, maka manikonotsaw. Soksahpa onokok, niman onokitak kenike onopilokow kampa fiero ¿kenikew onopilow?

Oninokotew niman onia onipanbetsitow ompa oniknamik nosuegro, ompa okisatow bakax. Onkema onihtlahtolew Poli; nikilia ii ihkwenin onikitak: kihtoba, yompa ika xotinots porque on xigente, on tiempo. On tiempo nohkistinew niman tlatinotsaw kwahle timikis. Nee tepec xibelis tikitas tlakatl entero istak”.

“Mi suegro y yo salimos a buscar un becerro allá en el cerro. Ciertamente, cumplimos con la búsqueda y allá en la cima llegué a cansarme. Él me dijo que yo descansara y que iba a buscar a otro lugar. Cuando me senté y, después de unos minutos que se fue mi suegro, escuché un viento fuerte que arrastraba las hojas de los árboles y su movimiento hacia mi era imparable. Cuando abrí los ojos, miré como a unos 50 metros de distancia, bajaba un señor, un viejito vestido de blanco fino. Nunca me miró como tampoco me habló. Desde luego, quise hablarle pero mi forma de ser es muy cautelosa; si no me hablan no tengo por qué hacerlo yo, y mas si no conozco a la persona. Después llegó mi suegro pero no le dije nada; sólo me dijo que ya había

encontrado el animal y teníamos que regresar. De allí en adelante, tuve la oportunidad de comentar a mi amigo – el líder de los Kotlatlastin- de este suceso. Él me dijo que estuvo bien lo que hice - en no hablarle- de haberlo hecho entonces me moriría porque lo que vi se llama “tiempo”; y él me llevaría. No pasó nada, ni espanto ni queja”.

Esta es una forma de defensa cuando se hace la protección. Las apariciones son muchas y los relatos son los medios educativos que inducen y convencen a hacer el acto sagrado. Cuando se revisa el sentido de estos actos, hay quienes hablan de una relación del hombre – cosmos – divinidad y que las entidades anímicas del hombre tienen influencia sobre este contexto.

De esto trata el capítulo, de mostrar cómo esos relatos actualizan los mitos de los nahuas de hoy -provenientes de los antiguos- y que sin decir, son los contenidos de *Tlahtsakwaloltipan*. Desde luego, se describen algunos que se recuperaron en el trabajo de campo, pero su existencia y narración son en demasía.

De esta manera se puede decir que los mitos contienen una serie de normas de conducta y medios educativos sociales. En la educación de lo nahuas antiguos, esta norma y medio de conducta aparecen como técnicas de la educación donde los sabios indígenas hablaban y repetían una y otra vez los conocimientos hasta quedar registrado en la memoria de los aprendices. Una de esas sentencias era la deuda que se contraía con los dioses: “Ahora recibe, escucha; vienes, has nacido, te ha enviado a la tierra el Señor Nuestro, el Dueño de cerca y del junto, el hacedor de la gente, el inventor de los hombres” (Díaz, 2001, p. 44) .

Para situar esta relación mítica con los relatos, el referente natural cumple con este cometido. El cerro es una entidad importante no solo porque hay vegetación sino porque representa un lugar preferido de los dioses. Allí se buscan y se veneran a las cruces y se pide la protección. En el mito del maíz, por ejemplo, se habla de *Tonakatepetl* “nuestra carne en el cerro o, nuestro sustento”.

Por otra parte, el inventor de los hombres se encuentra en el mito de merecimiento, por el cual, los dioses hicieron penitencia y, los hombres, tendrán que cumplir con las plegarias y sacrificios para que no se enojen con nosotros: “no sea que en su furia, en su enojo incurramos. Y no sea que, por esto, ente nosotros, se levante la cola, el ala [el pueblo]” (Sahagún, 2006, p.108), y perezca el hombre.

El Dios hombre y la Diosa mujer (*Ométeotl*) se transfiguran en los elementos cósmicos -como el sol y la luna- para revivir esa norma “moral” o, revitalizarla en prácticas culturales que dan fuerza a un pueblo; la petición de lluvias y la recurrencia a los lugares sagrados de un ritual son algunos de esos ejemplos. Así, el cosmos, el hombre y el ritual se entrelazan entre las influencias y obligaciones comunitarias; cuando estas no se cumplen, produce enfermedades y desastres sociales. Esta idea parte de que “las fuerzas, entidades y fluidos que animaban al ser humano eran pensados como de origen divino” (Martínez, 2011, p.32). Se puede decir, entonces, que el componente divino se mueve entre los mitos y los relatos culturales situados hacia Tlahtsakwaloltipan.

Como se ha mencionado en párrafos anteriores, la enfermedad y la muerte son las consecuencias finales de esta desobediencia, por lo tanto, el concepto de espíritu es una entidad importante. Aunque se define como un ser no-trascendental que interactúa con los hombres y sus entidades compañeras en los intercambios que se producen entre la tierra y el inframundo, es necesario recuperar algunos datos sobre la relación cosmos-hombre-mito. Según Eduardo Matos (2013), los principios generales se pueden encontrar los siguientes:

- El hombre es el gran creador de los dioses y de los mitos
- Así es como los dioses nacen, mueren, aman, se reproducen, gozan y sufren al igual que ocurre con su creador: el hombre. Dioses iracundos o benévolos, buenos o malos, rencorosos o dadivosos, masculinos o

femeninos, todos son revestidos de atributos que los caracterizan e identifican.

Aunque hay una semejanza, la inmortalidad de los dioses se hace evidente. Por ejemplo, en el mito anterior donde Quetzalcóatl baja a Mictlan se debe a su poder de bajar al mundo de los muertos y regresar de él. Entonces, los dioses son eternos y los hombres percederos. Un lugar donde el hombre ha querido evadirla pero, eso, forma parte de la concepción que tienen los pueblos sobre el universo “y que se expresan a través de los mitos”.

Gran parte de esta relación mítica se encuentra en los relatos de la gente en Acatlan. Cuando las obligaciones no están cumplidas, las sentencias se hacen presentes. Veamos los siguientes conceptos y las narraciones donde la relación hombre y cosmos son manifiestas.

## 5.2. Nemilow

*Nemilow* es un concepto que denota existencia. Su interpretación sugiere vida y presencia de seres sobrenaturales que influyen en el cuerpo de las personas; sobre todo, de quienes adquieren un cargo de gobierno en la comunidad. Su transmisión y conocimiento se realiza de manera colectiva e individual (cuando el momento así lo requiere); por ejemplo, la invitación o la exhortación de ser parte de un grupo para la gobernanza, es una manera; la exhortación en consejo colectivo es otro de esos ejemplos. Cuatro casos pueden ilustrar los contenidos de estas presencias.

### 5.2.1 *Opatlan tekolotsintle* (El tecolote voló)

Nikihlamikew ika sahpa onetsnoske nee kampa kaltlayekanke. Ika tlayoba, kaa, ika kwalkan, nibahnenchaya ipan carretera. Ompa kampa chantilo, kampa onka tepotstlapobahle, ihkachaya tekolotl. Nesew kentla yosiehkaw,

nehnemiya kentla bebentsin. Aman nafa onikihtow tla nikwikas ¿nomatis mochan?



Ihkon onihchiw; onikwikak niman onikaltsaw. Ihkon onem se tonahlew. Kwak obahchotlak niman kentla etlayobachayah onikak ika ipan nochan kentla yaka otsikwin, niman kwak onikisakow onikitak ika ipan komochikohotle miyek tetekolomeh. Milak nafa oninomohteh niman onokalak nochan. Ipan se tipantsin xakaw nabatiyaw, kwak onikis on tekolotl xok nemiya; matikontokan okwikakew. Aman san xikontlaleh, tlaninomohtisia, belika nikwalosia.

[Recuerdo una vez que me llamaron en la comisaría. De regreso y, después de media noche, allí en la carretera estaba un tecolote cansado y moribundo. En ese balcón caminaba como cansado, como si acabara de pelear con su contrario. De momento pensé que lo podía llevar a mi casa y, así lo hice.

Así estuvo todo el día, pero al atardecer – y después de que llegó la oscuridad- escuché un ruido sobre mi casa y, después sobre el árbol el aleteo de muchos tecolotes. En verdad me dió miedo y entonces me metí. En unos minutos el silencio regresó pero el tecolote se había escapado. Te imaginas, si el miedo me hubiera vencido ahorita estaría yo, enfermo.]

### 5.2.2. *Tonalbitekihle* (Alguien que lastima tu sombra)

li, kwak tinemis ipan on comisaría, sikew mitstlabelitas niman sikew ximitstlabelitas. Sikew mitsnekis niman sises ximitsnekis; tla ihkon on tlabelistle ximopan betsis, on tlamó xitlaw mischibilisew.

Aman mirew, xikitaw, nafa nikan ban tlin on timistlis, on kihtoba totatafan, tobelofan; yafa on in tlahtol, nikiminkakiyaw, yameh intech onibel. Kihtoba nikan nemilow (tlayobaw), kwahlew mistonalbitekisew, xikitakan:



Kwak nipiten, kanah 9 o 11 años, nikakiyaw ika nee ipan tepetl tikitás se kobatl tomabak. Aman kentla nikonetl; nikwalasitaw nomechete, nomorral, niman niyaw nee ipan on tepemeh; xikaman onikitak on kobatl. Aman xikitaw, sahpaw, kanah kwak ne nomanayaw tonahlew, nibahtemochayaa. Onkema onikak ika nochichiban tlakwakwayaw, notlahkalew niman nomimilobaw. Man tee, tlakaw kwak oninonisibew man tee on kobatl yonetsparejarow; kwahlwew notekestok. Aman naniktoba. Nopan chapanis. San kwahlew nikitayaw ika nochichiban xokikabilia yas; kentyal yokitlahtlakwilkew yexkan; kwak see ipan onebayaw soksew kitilanayaw okotlapil, ihkon xokikabilkew yas. San kwahle oninokop niman onitlahkok nee

kampa tepebeyew; ompa onikinbahtsahtsilew nochichiban; ihkon oninopolow. Ipan on tetl onikinbahtsahtsilew nochichiban.

Aman xikita, milak nafa xikaman nineltokayaw. Nanikonnemilia, niman ihkon onikitak ipan se librito ika todios nokihtobaw tlamopan betsis itlaw. Yafa kitlahtolchaw tla kwahlew mitsjakabitekisew. Aman tla xitikihlamikew nokitobaw ike kemaw niman tla tikinmihlia ika mamitspahtew, milak nomitspahtis. Tla ihkon belikaw timatis mochoyoban, se pagre nuestro, mocredo, niman tihtalnis: dios xinespalebew.

Aman nafa komo xitla nimatiya ihkon opew nikisayw tlahkoyoban. Kwak notata yokox, nafa san kwahle nikisya. Aman xikitaw mirew ihkon onia napa ika tlatsintlan; kwak oninokop onikitak se chichew biebote: man imaban niman ikxiban ihtomahkew, aman xikitaw ¿tlin on kitosnekew on? San kwaltsin oninohpechow ipan tepantlew, yolik, yolik san nikitayaw ika on ixtolofan kwahlew nohyebaloya, ihkon kentla mimilebew man ¿ken, kan on otikitak ihkon? San kwaltsin onibahnotlalow. Aman xikitaw; milak xobel onotlahtow

Kwak okpa, nonanaw onetsitak pero ompa milak atiro xonibel onitlahtoh. On no ihkon: onokis niman san kwak onimat ikan nopan obets atl sisek, milak sisek ¿tineltokaw ihkon? Aman nimatiya notlakapan niman xitlaw atl, milak oninomohtew. Onehkok nochan niman nonana ompa neschischayaw. Onetsbitek niman milak ipan yeyew reatazo onitlahtoh, onikilew nonanaw

- li nana, onetsmohtihkew

¿Aka on omitsmohtew?

- Xinimatew, san nimate ika notlakayow pastik

Nonama onestle: ¿Man nikan ninxipastik? Ken on tinetskayabaw. Ompa opew nineltokaw



Aman xikakew, nemilow. Ihkon kihtoba ika tlamitstonalbitekisew. Kwahlew mitskokos momaw, mokxew, motsontekon, nochew tee. Tameh xitla otikitakew, pero sikimeh tokompañeros kema okitakew, kentla matikontokan, milak nemew on espíritus. Aman san xikontlalew, ban aman opanokew tokomisario nikan tochan; okalakikow mazatl, okasikew niman okikwahkew. Ompa opew ohmikilok, ¿ken tinemilis ika jakatl? Aman ken timistlia, tla tibeltikaw mochoyoban, milak tee, xitla tikitas.

[Mira, cuando estés en la comisaría, algunos van a odiarte y otros no; algunos van a estimarte y otros no, entonces, cualquier coraje, odio y estimación va a caer sobre ti y, en todo caso, nada te va a pasar.

Ahora mira, escucha bien lo que te voy a decir. Esto que digo es un dicho de nuestros padres, nuestros abuelos; esta es su palabra. Yo lo escuchaba y de ellos aprendí; ellos dicen: Aquí hay alguien (en la noche) que puede lastimar tu sombra; vean lo siguiente.

Cuando yo era chico, entre 9 y 11 años, escuchaba que allá en el cerro había una serpiente grande y gorda. Como era niño, agarraba mi machete y mi morral; me iba a recorrer esos cerros pero nunca logré ver a ese animal. Sin embargo, un día que el sol se acostaba, yo bajaba del cerro y, de pronto, escuché el ladrido de mis perros. Ellos no sólo ladraban sino esquivaban el azote o la mordedura de una serpiente; me acerqué y vi como ese animal tenía mi estatura, estaba bien parada y temía de que fuera sobre mí. Desde luego, con los movimientos rápidos y con audacia mis perros podían atacar y defender: cuando perseguía a uno, el otro le tocaba la cola a tal grado que la serpiente no se podía mover: estaba acorralada. Despacio, pero muy despacio me di la vuelta. Subí a una piedra grande y, desde allí, llamé a mis perros, de esa manera me perdí de la serpiente.

Ahora mira, la verdad yo nunca había creído. Yo pensaba y, así lo vi en un librito, que Dios también da permiso para que alguien le caiga una enfermedad. A él le preguntan si pueden lastimar tu sombra o no. De todas maneras si no te acuerdas de él, sí da permiso pero también le puedes decir que te cure. Eso hace necesario que sepas tus oraciones: un Padre Nuestro, tu Credo y, entonces le dices: “Dios mírame, Dios ayúdame”

En ese entonces yo un sabía esas cosas y, así, empecé a salir de mi casa a más de media noche. Cuando mis padres ya se habían dormido salía muy de quedito. Ahora mira, me fui para allá abajo del pueblo y, en una ocasión, voltee y miré un perro grande, sus patas gruesas y fuertes ¿Qué quería decir eso? Lo que hice fue acercarme a una pared de manera cautelosa; despacio, muy despacio miré como sus ojos rodaban como un rehilete: así como cuando ruedan sus colores, ¿Dónde se mira algo igual? De manera sigilosa corrí pero no pude hablar.

La pérdida del habla no fué sólo esa vez. La otra vez mi madre me vió pero de verdad, no pude hablar. Una vez salí de mi casa y, en la calle sentí de manera repentina, que cayó agua fría sobre mí pero no había nada ni estaba mojado. Llegué a mi casa y mi madre me estaba esperando. Me castigó y de tanto golpe, con el tercer reatazo me hizo hablar.

¡Madre, me espantaron? – dije-

¿Quién te espantó? - me contestó mi madre-

¡No lo sé. Solo traigo la espalda mojada!

Mi madre me dijo que no era cierto y, entonces allí empecé a creer. Entonces escucha, aquí hay alguien que cuida. Por eso se dice que lastiman nuestra sombra y eso se puede ver cuando nos duele algo en el cuerpo. Nosotros no

vimos nada (porque nos protegimos) pero otros compañeros si vieron algo, es decir, si hay espíritus. Solo piensa, los que apenas terminaron con su comisión en la comisaría, aquí en nuestra casa. Llegó un venado lo cazaron y se lo comieron, después de eso, empezaron las muertes ¿pensaremos que llegó el mal aire? Pero insisto, si sabes tus oraciones no verás nada.]

### 5.2.3 *Tlahtsakwilohle* ¿Por qué protegerse?

En una plática no programada, con un ex - integrante de la comisaría, surgió lo de la enfermedad. Esta conversación surge en un momento de recuperación de lo que se denomina como “parálisis facial”. En su concepto, esta parálisis se debe al espanto que tuvo en algún momento de su vida y, hoy, llegó a su maduración. Su enfermedad está situada en la prisión que tiene su “sombra”; su entidad anímica está atrapada en lo que se llama en náhuatl *onetstonalbitekew*, (a mi me pegaron mi sombra). Eso significa que la protección es necesaria, justo para poder recuperarse. Cuando se le pregunta que tan bueno es, él contesta:

¿Kalebahle?, aa bueno, ompa bahleba meskal; san kan ika noskalchaw

Krutsintintin: yompa, bueno, xineltokakan. Xikitaw, Tino, Pedro xokineltokakew, xikitaw tlin on kichihkew. Krutsintin kohtikew, pesados, beyixtokew yafa tlakiyebichaw. Tla titlabanew xitibahtemos; mitsmohtisew.

San xikitaw; José Tiburcio okimamalin kobatl. On kema onomohtew, obehkaw niman on kemaw, okitikalitow; xibeliya nopahtiya; yafa kimaxchaya ika mikisia. Man san kanaw yexpaw, mirew, opahtik ¿tlin on kitosnekew? Aman yafa kightoba ¡ximotlalew kabron; ximotlahtsakwilikan!

[Kalebahle puede interpretarse como: kalli – casa; ebaw- edad, tiempo; le-absolutivo. La edad o el tiempo de la casa es una flor que nace del maguey. Eso es bueno, de allí viene el mezcal que crece en cualquier lugar.

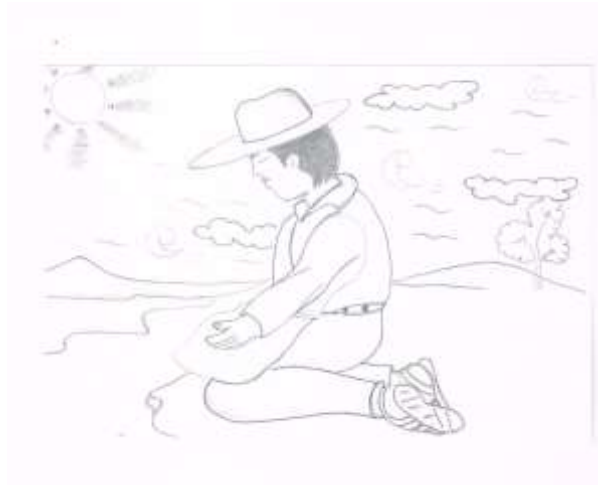
Las cruces, claro, es bueno yo les recomiendo que crean. Miren Tino y Pedro no creyeron y vean lo que les pasó. Las cruces son fuertes, pesadas, son grandes (en divinidad) y hacen que llueva en estas tierras. Si algún día te emborrachas, allá en el cerro, es claro que no bajas o, en todo caso, te espantarán.

Nada mas vean, José Tiburcio lo enredó una víbora. Realmente se espantó, tardó en estar así y, al último, cayó en enfermedad. Casi no podía andar, pensaba que en cualquier momento moriría. Pero no mas de tres veces de visitar al curandero, miren, se curó, ¿qué es lo que quiere decir? Ahora él dice: ¡ponte cabrón, protejense!]

En estas tres experiencias se habla sobre el espanto, la sombra, el mal aire y la enfermedad. De eso consiste la protección; protección del cuerpo individual y social. Digamos este es el contenido cultural del acto sagrado y el mito; ambos relacionados con esta experiencia

#### 5.2.4. *Tlanextihle* (El encuentro divino: la benevolencia de los Dioses)

Según se cuenta y se sabe, en Acatlán hay buenos guerreros grandes, fuertes y buenos para hacer la petición de lluvias; uno de ellos fue de los entrevistados. Él se dedica a la agricultura y sabe de todo el proceso que sigue hacer la protección. Cuando puede, hace un convenio con otras personas para sembrar a “medias” un terreno. Por toda esta experiencia, dice, ha tenido buenas cosechas. Esta bendición se debe a una experiencia que cuenta muy poco que tiene presente toda su vida: la aparición de otro viejito en el cerro.



Tlanextihle

Ihkon oninemilew tla nitokas, tla ihkon, mania nee tepetl. Manikinpalotew krutisntin. Onia ihkon, onipanok nikanika apatlahko, tenextli hornito, ne ika tekalixko, potrero niman onehkok tenantle. Ompa onokitak se bebentsin, ompa nemiya, ompa ebatchaya. Ompa kintlalchayaw etsintin, tlayoltsintin, ahyoltsintin, noche tonikayotl ban notokaw. Milak xikaman onikitak ixayak, xikaman onotitew. Nafa no xitla oniklew san kentla onehkok niman no onitlahpalow:

¿Tata, yo tiehkok? – ihkon onikihlew-

Kema niño, yonibahla - onestlew-

Onikintlekwiltew nokantelafan, onitlaman niman oniklew ika ninokopaw. Onikitak ken nobenchibayaw niman, milak, man xakaw nemew. Ompa onestle ika manikasinew se tonikayotl, tla niknekew nihtokas, kwahle noskaltis. Onibahlaw niman kwak soksahpa onia xok onikitak, nikan nosoba kihtoba ika aman in nosuerte. Aman se tlakatsintle onihtlahtolew niman onestlew. Aman listo, ii ihkwenin: xitlalew kwentin niman xitokaw. Después onohtlalew ika ban onikitak milak totatahtsin.

## El encuentro

[Yo lo pensaba para sembrar. Antes de ser así, tendría que ir al cerro; tendría que visitar a las cruces. Me fui así; pasé hacia un lugar del río amplio, después al hornito de la cal, en la vista de la casa de piedra, el potrero y llegué a la madre de la piedra. Cuando llegué allí, vi a un viejito sentado. En unas jicaritas de barro acomodaba semillas de frijol, maíz y calabaza. Todas las semillas para sembrar. Es verdad, no le vi la cara como tampoco insistí en conocerlo; solo saludé y quise despedirme.

¿Señor, ya estás aquí? – le dije-

Si niño, ya llegué – contestó-

Prendí mis velas y coloqué mi ofrenda. Le dije que estaba bien y que yo me regresaba. Vi cómo ofrecía su ofrenda en un lugar donde no estaba nadie más que yo. Allí me dijo que tomara una de las semillas para sembrar y veré que la producción sería de mi mayor satisfacción. Regresé y volví al lugar para darle gracias al señor; no lo encontré y, entonces, me dice mi mujer que era una suerte mía. Después encontré a un señor y le platiqué mi experiencia, él me sugirió que tuviera cuidado y estuviera listo en la hora de la siembra: “haz tus surcos y, a la primera caída de lluvia, ponte a sembrar”. Hoy pienso que la persona que encontré fue un Dios.]

En el primer capítulo dije que Tlahtsakwaloltipan parece sencillo de comprender. No es así porque hay en ello una red de prácticas culturales ligadas con otras situaciones y acontecimientos cotidianos: significados de la lengua, los mitos y los lugares sagrados y, el objetivo supremo de la comunidad: el servicio. A partir de estos hechos, el hombre queda expuesto a merced de los embates de la naturaleza y de la gente. Eso hace necesario pedir ayuda a los Dioses; o, de lo

contrario, debilitan al cuerpo humano en lo individual y social. Dos versiones ilustran el contenido.

#### Versión uno

Dos compañeros desdeñaron nuestra fiesta. El gasto que ello implica llevó a considerar eliminarla. De hecho, no hicieron su protección, entonces, el pueblo y la gente retomó el acto. Es decir el comisario cumplió con serlo pero no organizó el ritual. Antes de su periodo, cayó en enfermedad. El otro trató de terminar su gestión pero si esa organización del ritual, murió.

#### Versión dos

Nuestro compañero, en nuestra gestión ironizó nuestra práctica. Un día se fue al río, tropezó con una piedra y, con el golpe en la cabeza, murió. Todo ello por no hacer la protección.

La consistencia de estas versiones se refieren a la influencia hacia el cuerpo o el espíritu.

### 5.3 El significado de El alma-sombra

Sobre este significado se explica que hay una relación muy cercana cuando la concepción de los indígenas está ligada al mundo sobrenatural. Un primer dato de esa enfermedad es que el resultado es un castigo. Según Sasson (1986) “este castigo, traducido en enfermedad, se refleja en dos formas esenciales: el robo del alma o la introducción de un agente perturbador, ya sea en espíritu o emanación en el cuerpo del infractor”.

En esa reflexión cita a otros autores para decir que en la cultura náhuatl, el hombre se considera a partir de tres fuentes anímicas que terminan en este castigo: *Tonalli*, *Teyolia*, *Ihyotl*. El primero es luminoso y tiene asiento en la

cabeza del individuo y puede moverse hacia sus coyunturas. El segundo se encuentra en el corazón y es de naturaleza caliente; se enfría cuando la persona muere. El tercero tiene su asiento en el hígado y de naturaleza fría que se desprende en forma de gas cuando muere el individuo.<sup>31</sup>

Aunque el interés de Yolanda se ubica dentro de lo patológico, cabe resaltar la reacción que presenta en el cuerpo ante un incidente que puede ser sorpresivo hasta terrorífico, es decir, a causa del espanto; o puede ser apresada por algún brujo. Esta alma, generalmente se cree que es retenida por seres que viven en el inframundo, ya que como el mundo subterráneo es frío, sus moradores buscan apresar el Tonalli humano seguramente por sus propiedades de calor y luminosidad. Esta alma, por lo tanto, tiene que ver directamente con la enfermedad o debilidad por su carencia. Cuando la gente se refiere a: *nikan nemilow*, significa que la sombra, el espíritu y el mal aire ronda entre el entorno. Protegerse de este impacto sobrenatural es parte de los contenidos de Tlahtsakwaloltipan.

#### 5.4. La concepción del hombre como ideología

Por otra parte, hay quienes definen este concepto desde la constitución del hombre. Primero refiere a la definición de ideología cuando dice que es “un conjunto sistematizado de representaciones, ideas y creencias que históricamente surgen en una sociedad dada; incluye la visión de la parte central y más importante del cosmos: el ser humano” (López Austin, 1980, p.9).

De esta forma, la comunidad se considera como propietaria colectiva de la tierra que coexiste con un poderoso aparato gubernamental centralizado y sustentado con el tributo de los productores: la agricultura. La personificación del *Tlatoani*

---

<sup>31</sup> En las notas de Alfredo López Austin 2008., dice que de esta tres, el *ihiyotl* dependía el vigor físico y buena parte de sus pasiones y sentimientos. Justo, es lo que representa los respetados de la comunidad. además de buena salud, son los educadores de las actividades sagradas.



está representada como el señor supremo que hace descansar su poder en su vínculo con la divinidad.

Como organización social se inculcaba una educación de que el hombre debía luchar por su seguridad individual, por su integridad corpórea en contra de supuestos desequilibrios orgánicos y agresiones de fuerzas sobrenaturales que lo amenazaban si pretendía oponerse a las severas directrices de la sociedad. Esta norma era (y es) una forma de educación que conducía a un sistema de conducta que disminuía el temor a los daños corporales. En este sistema se puede entender que la exhortación actual se dice:

Aman xikitakan nokonetsiban, - tetsihliya beyetlakatl -, enmameh kwahlew xitlalikan. Tla yoenkisentlalkew motekobahban xikitakan kaman on **enmotlahtsakwilisew**. On Opoxtsin onotlanamiktew, soksew tokniw - Tlaltsintlew - noihkew, ika onomikilew. Xikakew, kwak nafa onichibilew nikan ipan tlayekankew, yafa xonotlahtsakwilew, oya atempan, onotexalaw, onokwabitek niman omik. Yafa on notlahtol, xikitakan kenikew enmohtlatolisew -lhkon otestlew Totatahtsin ban yotlayekan nikan tochan<sup>32</sup>-.

[Hijitos, ahora vean ustedes,- nos dijo el venerable-. Piensen bien su trabajo; yo creo que en la medida en que ya se hayan reunido, **protéjanse**. No quiero se repita la experiencia de *Opoxtsin* o de mi compañero *Tlaltsintle*, que tampoco hizo lo propio para trabajar su protección; después de unos días cayó en un río y murió. Ese es mi consejo para ustedes.]

Aunque hoy se pertenece a la asamblea, los antiguos nahuas se reunían en los templos para preparar a los jóvenes e intervenir activamente en las campañas militares. En casi todas las ordenes sociales tenían como misión conservar la vida y la salud, pero también era una forma de consolidar la cohesión.

---

<sup>32</sup> La documentación y recopilación de estos discursos se llevaron a cabo durante los años 2010 y parte del 2011 en Acatlán, municipio de Chilapa, Guerrero. Agradezco la gentileza de Leonardo Palemón Mata, José Bárcenas López y José de la Cruz Hernández (Tlayekankemeh), por compartir sus experiencias en estos procesos rituales y de gobernanza.

Tlahtsakwaloltipan adquiere importancia porque es un medio educativo de esta ideología.

Aunque tiene características particulares, la relación cuerpo, enfermedad e ideología presenta tres expresiones de conocimiento:

- Las transgresiones desequilibran el cuerpo y atraían nocivas energías sobrenaturales. Los dioses punían con frecuencia con enfermedades o con la muerte. El prestigio tenía como fundamento una fuerza material, un fuego interno que hacía del individuo físicamente poderoso y respetable.
- Suponían que el bienestar de los grupos humanos dependía de las relaciones individuales y colectivas con un dios tutelar de grandes poderes, pero restringidos en territorio de sus amparados.
- Hoy se cree en muchas comunidades indígenas que los naguales de los hombres de facultades mágicas vigilaban el orden establecido y actúan como agentes punitivos (López, 1980:446).

En las experiencias de la comunidad, este desequilibrio del cuerpo tiene efectos negativos pero, también, el prestigio social como efecto positivo. Este sacrificio se presenta a partir de varios elementos como: *Timotlakamohtis*, *Mitsjakabitekisew*, *Mopan betsis kokolistle* y *Kwalolistle*, por un lado y, por el otro, la ventaja de tener aliento, fuerza y calor como persona y como parte de la colectividad.

Esta orientación moral y su contenido ritual hacen de la persona respetable y conocedor del procedimiento para pasar a un estadio de reconocimiento mayor de la comunidad: venerable, o como se conoce, anciano del pueblo con conocimiento y facultado a exhortar y educar. Los elementos anteriores pasan a ser medios coercitivos de la orientación moral y ser parte de la ritualidad. Se explican algunos rasgos de reconocimiento:

*Timotlakamohtis*: Tiene un significado de tiempo a futuro. Su significado se centra en que el desequilibrio se presenta en la parte de la espalda, sobre todo, lo que concierne a la columna vertebral del hombre. El daño puede ser mortal porque calienta y enfría el cuerpo. Se habla de escalofríos y su alivio consiste en traer (atraer) la sombra (tonal)<sup>33</sup> que está atrapado en algún lugar de estas tierras. El castigo y la lucha sobre el cuerpo adquiere su primera figura para entender por qué la protección.

*Mitsjakabitekisew*: Se interpreta como si alguien te pegara con el aire o con el viento. Puede lastimar cualquier parte del cuerpo pero, propiamente, el rostro de la persona. Tener el ojo irritado y lloroso puede ser un síntoma. También puede llevar a paralizar una parte del rostro o, sucumbir, una parte de la columna vertebral. Alguien que tiene comunicación con las divinidades puede atraer el aire que impactará sobre el cuerpo.

*Mopan betsis kokolistle*: Es un acto de indiferencia pero, sobre todo, sentir el dolor después de un tiempo. El relato muy apropiado es de un comisario: en algún momento de su gobernanza quiso castigar a un animal porque se metía en los sembradíos de las personas. Por un descuido, tiró una piedra y lastimó la pata. Después de terminar su periodo le cayó el dolor en su hija. De un tropezón se lastimó el pie, igual que el animal lastimado. A eso se le llama caer sobre el dolor la persona.

*Kwalolistle*: Es la enfermedad. La experiencia de algunos comisarios se repite en los discurso de las asambleas. En ese discurso se plantea la consecuencia de no seguir con la tradición ritual de un dirigente. Datos cercanos a este caso, se afirma que uno de los elegidos menospreció la exhortación y argumentó que el gasto económico era fuerte y, por tanto, tendría que reducir, parte de la ceremonia. Una

---

<sup>33</sup> En algunos trabajos antropológicos se refiere a una ceremonia mágico religiosa. Se relaciona con “la creencia de que la causa de una enfermedad se atribuye a Dios o a una hechicería. También puede ser el resultado de un encuentro con un nahual, duende, u otro ser, de cuya mera vista la persona sufre un fuerte susto, “un espanto”, que puede causar la perdida o separación del alma” (Weitlaner, 1994:131)

de esa reducción es no ofrendar como tampoco ofrecer alimentos a los habitantes. Sobre esa situación el efecto se relata de la siguiente manera:

Tahtin, ¡aman xititlakwaltisew! – Ihkon okihtoh Opoxtsin-

Se totata obahnokoteh niman otenankilew, ¿Xitla oñas nokonetsin?, tla ihkon nafa mañah. Soksew obahnokotew no ihkon otehlew: nafa no mañah notehlakatsin. Ihkon opehkew nohxiña. Xoxoktsin (se tlakatlalalebiyanew) onokotew niman oteihle:

“ii, xikitakan nokniban, maka ximohxinikan. Tla nikan Opoxtsin xikinekew tetlakwaltis, maskew nafa manitetlakwaltew. Matikitakan kenikew tlanoyekanas niman tlin on tichibasew, matitlahtokan”

Kwak totatafan nokotehchayaw okinemilkew niman soksapa onosentlalkew. Ipan on mestle Opoxtsin okwalok, otebak niman, milak, emikchaya. Kihitoba nochantlakaban ika “in tlakatl xotetlakamat niman, noihkew, xotlaneltokan, kentla matikontokan *xonotlahtsakwilew*, ihkon ipan obets kokolistlew.

[Señores, ¡ahora, no vamos a dar de comer!, - así lo dijo Opoxtsin-

Uno de los presentes se levantó y preguntó de una forma irónica ¿no vamos a dar de comer? Si es así, yo me retiro. De pronto, otro más se levantó y refirió: hijito, yo también me voy. Todos empezaron a retirarse; de pronto, Xoxoktsin (uno de integrantes de la comisaría, cuyo significado es “verdecito”) se levanta y confirma:

“Miren señores, no se vayan. Si nuestro hermano Opoxtsin no quiere dar de comer a nuestra gente, yo si lo voy a hacer. Veamos como nos organizamos y que vamos a requerir, vengan, platiquemos”

Los venerables se detuvieron. Quedaron cabizbajos pensando, y enseguida, dieron la vuelta y volvieron a sus propios asientos. Después de un mes Opoxtsin recayó, adelgazó y, después de un tiempo, quedó moribundo. La gente del pueblo dice: “este hombre nunca obedeció ni creyó. Nunca se protegió, por eso, cayó sobre él, una enfermedad”.]

Pasar este sacrificio conlleva al reconocimiento individual y colectivo para considerarse padre de la comunidad que tiene fuerza, aliento y calor humano.

### 5.5. Elementos simbólicos de la protección

Como se escribió en el capítulo dos, autores como Edmund Leach, Víctor Turner y Clifford Geertz coinciden en definir el ritual (aquí es *Tekiyototatahtsiban*) como un recurso expresivo que revela metonímicamente una interpretación codificada de la cultura en lenguaje de carácter simbólico, es decir, como un parte del todo que contiene y comunica los fundamentos de ese todo contenedor. La cruz, el nombre de los lugares sagrados, la flor, los manteles y las velas forman parte de ese fundamento simbólico que sirve para hacer la protección frente a estas enfermedades y la muerte. De esta manera, “el indio, convertido o no, aún tenía una idea tradicional del mundo tal como lo conocía y lo entendía, con sus niveles superpuestos desde el cenit hasta el nadir, sus puntos cardinales, sus diversas regiones terrestres o marítimas, sus estaciones y sus fenómenos meteorológicos” (Péan, 2011, p.45).

#### 5.5.1. *Krotsin* (La cruz)

Es posible que los significados de la cruz sean diferentes. Para algunos, el tres de mayo de cada año celebran su festejo: “la santa cruz”. En esta parte puede encontrarse inscripciones sobre su celebración, por ejemplo: 3 de mayo. 2010. El otro significado y, para propósitos de celebración en la Semana Santa, la “crucifixión de Jesús” es otro elemento que revive la pasión de Jesucristo.

Retomando las ideas del párrafo anterior, -en el sentido de que las ideas de los grupos étnicos se han conservado-, hay otra cruz que se encuentra en los cerros, específicamente en los lugares sagrados. Esa cruz que no tiene inscripción y, que incluso, pueden ser de diferentes tamaños son los que interesa resaltar en términos de su significación.



Aunque no define su relación con la cruz, algunos asumen que la idea de la religión azteca “consiste en agrupar a todos los seres según los puntos cardinales y la dirección central, o de abajo arriba” (Caso, 2009, p.21). Esto puede llevar a representar las cuatro direcciones (norte, sur, este, oeste) y los cuatro elementos del universo (aire, fuego, agua, tierra) con sus colores específicos (negro, azul, rojo, blanco)-. Derivado, desde luego, de la diosa dual Ometecuhtli y Omecíhuatl a quien se le rinde tributo. La relación de esta última cruz tiene relación con estos significados prehispánicos.

#### 5.5.2. *Tlabenchibahle* (El nombre de un lugar sagrado)

Danièle Dehouve, (1995) escribe que los pueblos originarios de México legitimaban su territorio a partir de un “recuerdo de una peregrinación”. El mito de Aztlán es uno de esos recuerdos. A decir de los asentamientos, la descripción de

los lugares se basaba en los linderos de las tierras y, en consecuencia, de los territorios delimitados que contiene nombres y verbos cuyas características del paisaje y la forma de cómo el hombre los atraviesa, fueron los argumentos que sirvieron para nombrar el mundo de su territorio. En Acatlán, Guerrero no fue la excepción; un sin fin de nombres de los lugares sagrados datan de esta situación. Para el caso, bastan dos ejemplos:

tenantitlan  
te – nan – ti – tlan  
piedra – madre – DIR – LOC  
´al lado de la piedra madre´

tekalixko  
te – kal – ix – ko  
piedra – casa – frente a – LOC  
´en la frente de la casa de piedra´



Tekalixko

### 5.5.3. *Xochitemantín* (La flor como expresión de la dualidad)

La ofrenda de flores es una necesidad mística.<sup>34</sup> Llevar flores amarillas (cempoalxochitl) era una posibilidad pero es mejor llevar flores de maguey (kalebalxochitl). El tallo mismo de esta flor se denomina como *kalebahle* que en su originalidad pudiera ser *kalyewahli* “redondez de la casa” o varas que sirven para construir habitaciones. En muchos pueblos de esta región pueden encontrarse, aun, casas con este material. Sin embargo, no sólo son esas construcciones quienes las habitan sino, también, el hombre y la mujer. Tal vez sea este el sentido de la dualidad que consiste en ensartar una flor verde y una flor amarilla en la redondez de los collares o cadenas de flores que colgarán en todas las cruces que se encuentran dentro y fuera del pueblo.



Por otro lado, con los nahuas antiguos de México, el dios y la diosa (dios dual: Ométeotl) representaban la dualidad: *tonacatecuhtli* y *tonacacihuatl* “dios de nuestra carne” en cuya casa es Tlalocan donde vive el señor del cerca y del junto. En esa representación dividida engendraron cuatro hijos: Tezcatlipoca rojo, Tezcatlipoca negro, Quetzalcóatl y Huitzilopochtli (el Tezcatlipoca azul).

---

<sup>34</sup> En un trabajo denominado: “Mitología y símbolo de las flores”, se afirma que su uso era simbólico basado en el respeto y la preocupación por el bienestar de los dioses, que se manifestaba en los elementos de la naturaleza. Véase en Ana María L y Velasco Lozano, 2006, p. 28.



#### 5.5.4. *Tlahtsomihle* (El bordado del mantel)



El recorrido -de los lugares sagrados- para realizar el ritual dura entre una noche y parte del medio día. Desde luego, hay lugares de difícil acceso y, por lo tanto, el ofrecimiento y la penitencia es casi imposible. Una manera de ofrendar es a través de los manteles bordados con dibujos de flores de todo tipo: *ban nokamatlapana* (los que abren la boca), *cempoalxochitl* (el de veinte flores) *calaveritas* (flor de muerto) entre otros.

En las referencias de León Portilla (2009) se afirma que las flores y los cantos eran las plegarias que permitían el acercamiento con los dioses. La invocación a Tlacatle, Tloque – Nahuaque, Ipalnemohuani, Yohualli – Ehecatl y Moyocoyatzin. La primera hace referencia a “oh señor, Dueño del cerca y del junto, Dador de la vida, Noche y Viento.

El segundo es “Dueño del cerca y del junto”; afirmación de la omnipresencia de la divinidad suprema. Se trata de un nuevo símbolo, flor y canto, en el que aparece el Dios Dual como dueño de la cercanía (tloc) y del anillo inmenso que circunda el mundo (náhuac).

El tercero se refiere “aquel por quien se vive”. El cuarto significa noche y viento, como si los nahuas “quisieran designar metafóricamente la trascendencia del principio divino”; invisible como la noche e impalpable como el viento. El último es “inventar, forjar con el pensamiento” que significa “señor que a sí mismo se piensa o se inventa”. Ofrendar flores significa estar cerca de los dioses. Xochitempan, una comunidad del municipio de Chilapa, hace referencia a este significado.

#### 5.5.5. *Tlitsintle* (El fuego como fuerza y alimento del sol)

Es posible que desde otros pensamientos, el fuego represente el camino y la luz de la vida. Para el caso de los pueblos originarios, el fuego es fuerza y protección. En muchos casos estas fuerzas y protecciones se pueden ver y escuchar cuando las mujeres sazonan los alimentos; hay un fuego viejito que ayuda en esta situación: *tlibebentsin*. Un fuego suave, sereno que coce el mole, un alimento náhuatl cuyo nombre es *tlimohle*. Ese es el fuego que aparece en las ceras, cirios y veladoras, protectores y fuerzas del sol.



En algunos escritos- *Huehuateotl* por ejemplo-, es “el dios viejo”; es el anciano del fuego que se presenta en todas las ocasiones. Además de ser dios del centro en relación con los puntos cardinales, es el *tlecuil* o brasero para encender el fuego. “Por eso es muy frecuente ver en los sacerdotes del dios la figura de la

cruz, que también se encuentra decorando los grandes incensarios llamados *tlémaitl'* (Caso, 2009, p.54). En otra denominación se conoce como *Xiuhtecuhtli* que quiere decir “Señor del año”, “Señor de la yerba” o Señor de la turquesa”. Al inicio del año es justamente el ritual de la protección e *Izcalli* es el mes de la fiesta y la ceremonia. En síntesis, estos son los elementos simbólicos que hay en torno a *tekiyototatahtsiban*. Signos, códigos y materiales que se utilizan para representar el ritual.

## Reflexiones finales

Primero. Con este trabajo aprendí que no es lo mismo hablar el náhuatl en una conversación cotidiana que usarla en una exposición “académica” y de reflexión epistemológica; faltan palabras para ello. Con base en los datos recopilados y la oralidad documentada es posible completar este pensamiento para reflexionar desde la cosmovisión indígena.

Este trabajo es una aportación para ello porque remueve algunos conceptos de carácter educativo y de formación comunitaria; algunos ejemplos se encuentran en las palabras como *Totekiyo* y *Totlahtol*. Uno hace referencia a “nuestro trabajo” en la comunidad. Un trabajo conjunto que consolida la identidad cuyas fuentes son el reconocimiento familiar y la descendencia sanguínea -cuya síntesis de expresión se encuentra en el concepto de *Tochantlakaw* (nuestra casa de crecimiento)-. En este ámbito es donde se construye el conocimiento comunitario.

El otro (*totlahtol*) hace referencia a “nuestra palabra” y su función es de servir como vía de transmisión y significado de los actos sagrados. En este sentido, funciona como pensamiento; como construcción de un razonamiento que se vuelve sabiduría. En último de los casos, esta transmisión se vuelve conocimiento para culminar en un consejo o una exhortación de las personas “grandes” de la comunidad. La vena cultural de los *Huehuehtlahtohli* adquiere significado y, esto es, lo que ha permitido la conservación de Tlahtsakwaloltipan.

Segundo. Cuando se hace la revisión etnográfica y etnohistórica, se observan dos tendencias de conocimiento cultural: actualmente (en Acatlán y la mayor parte de los pueblos originarios) conocen y practican el ritual pero no el conocimiento mítico; hay una distancia de conocimiento influido por la organización del tiempo calendárico romano. No obstante, ello no implica su desaparición sino que su transformación ha dado otros modos de presentación en los relatos comunitarios.

Por otra parte –y desde los nahuas antiguos asentados en el centro de México- antes, el mito era la base de una práctica cultural vigente porque, de allí, derivaba la fiesta de todos los días y años. El conocimiento del *Tonalpohualli* y *Xiuhpohulalli* ponderaba un conocimiento equilibrado respecto a estas prácticas culturales.

Tercero. En el análisis de los datos y en las conversiones generacionales nunca se escucharon los conceptos de mito, ritual y símbolo. Para este caso, los habitantes hacen referencia a un trabajo dedicado a los dioses que son un conjunto determinado para la sobrevivencia del hombre: *Tlatokistle*, *Atsahtsilistle* y *Tlahtsakwilohle* (siembra, petición de agua y protección). Este conjunto no es estático, en ellos participan los habitantes de diferentes edades y generaciones – previo aprendizaje y educación- de cada uno de estos trabajos. Sin embargo, requiere de trabajos de documentación porque sigue en la base de la oralidad como una manera de sostener el conocimiento; este es también un espacio social o discurso oculto que permite hacer frente a la dominación. Por último, se puede decir que este conjunto está determinado por los conceptos anteriores de formación y educación porque ser *Tochantlakaw* implica saber y practicar estos trabajos; he allí, la re-educación comunitaria.

Cuarto. Por esa relación discriminatoria que tiene el Estado (y de otras instituciones) hacia los pueblos originarios, el trabajo hacia los dioses se ha vuelto clandestino y selectivo hacia o fuera de la comunidad. Para que se haga público requiere de la re-educación y comprensión de la lengua porque ello permite resignificar una práctica de raíz mesoamericana. Esta última evidencia se nota con los nahuas del ayer cuando en los templos centrales, la ritualidad respondía a esos quehaceres del mundo indígena.

Quinto. Con este trabajo, la hermenéutica adquiere un sentido profundo porque la interpretación y la comprensión de “textos” se realizan desde la propia lengua. Su valor adquiere significado académico, porque, por la forma de la palabra se

construye el pensamiento y, por consecuencia, la formación de los hombres. Dos ejemplos de palabras, pueden ayudar a la comprensión de este principio:

### Significados y comprensiones

#### *Xitlaxochitemah*

Desde el náhuatl: Es una exhortación respetuosa para poner flores frente a un altar. Los dioses se encargaran de escuchar nuestras peticiones y agradecimientos. Si bien la voz no es suficiente, el perfume y el color de las flores harán voltear hacia nosotros.

Desde el castellano: Ofrendar

#### *Tlamanaw / Tlaamanaw*

Desde el náhuatl: Son diferentes trabajos. El primero significa que alguien extiende objetos en algún lugar. El segundo se refiere a que alguien coloca las flores en el agua; regularmente, en los recipientes denominados “maceteros” que se encuentran en un altar religioso. En Acatlán, lo realizan los encargados o encargadas de los santos de la iglesia; en los panteones para los difuntos pero no en los lugares sagrados a que se refieren el ritual.

Desde el castellano: Debido a que se escucha igual se define como “Depósito” u ofrenda.

Sexto. En Acatlán (y en los pueblos originarios) hay saberes no escritos. Además de este ritual, la descripción y conceptualización de los nombres adquieren significados. Si bien la lingüística – a través de la morfología- ayuda a la comprensión, la sensación misma construye otros significados:

## Descripción

Tekalco  
te- kal – ko  
Piedra – casa – lugar  
`lugar de la casa de piedra`

## Sensación

Hurnitu (Hornito)

Lugar seco y caluroso, paso necesario para llegar al cerro grande o con dirección al cruzco.

A grandes rasgos, estos son los elementos de aprendizaje que se requiere en Acatlán para conservar la educación comunitaria. De aquí la reconstrucción de Tlahtsakwaloltipan

Antes de la práctica ceremonial.

Como se ha visto a lo largo de la explicación, la comunidad proporciona elementos de conocimiento y aprendizaje que toda persona debe asumir. Esto perfila una formación para desempeñar un cargo comunitario y, donde la participación de los jóvenes y adultos, se hace presente.

La función de la asamblea

Es importante porque se explica el plan de trabajo anual. Antes de todo, se asume que la protección es importante para que el comisario concluya su gestión. Aquí inicia la prueba, su proceso y su conclusión.

El inicio

Aprendiz	Educadores	Actividad
<p>Tlayekankew Comisario</p>	<p>Totatafan (Nuestros padres. Se refiere a los ancestros de una cultura milenaria)</p> <p>Ban notlakaita (los respetables en la comunidad)</p> <p>Ixtlamatikew (los que tienen una profesión y ayudan a organizar la asamblea)</p>	<p>En nombre de ellos se realiza la protección porque así se ha estipulado y se ha dicho.</p> <p>Ellos son los transmisores de la sabiduría apoyados de relatos. Su contenido explica el lugar sagrado con un pensamiento católico. Por ejemplo, se reza: “glorifiquemos y ensalcemos, a la santa cruz”.</p> <p>Su función es adecuar la práctica en función a los requerimientos del otro poder, sea este municipal, administrativo, religiosos, etc.</p>



	Tenonotsaltin (apoyos que sirven para llamar a los indicados)	Les corresponde hacer un servicio. Ellos son los encomenderos que viajan en la noche para llamar a los indicados. recorren cualquier lugar del pueblo.
--	---	--

El proceso

Ximotlahtsakwilikan	Educador	Modo educativo
<p>“Sugiero cierren su persona y su comunidad”</p> <p>Cerrar significa poner flores, velas y mantos en cada cruz dentro y fuera de la comunidad.</p>	<p><b>Respetable de la comunidad</b></p> <p>Ximohtlahtlalikan. Xikitikikan moxochi niman xikitakan kan aman on enmotlahtsakwilisew</p> <p><b>Tekobahkew</b> (tekiwaques)</p> <p>Aman matikitakan ken tichibilisew. Comisario mayaw Tepebitsko niman soksikimew matitohxelokan.</p>	<p>La exhortación</p> <p>Planear el recorrido de acuerdo a la distancia y el tiempo</p> <p>Interacción y conocimiento porque ellos indican los lugares. Su ubicación y búsqueda son parte de los sacrificios y peligros por las que se atraviesan. Allí</p>

		se conocen los caminos, las plantas y los alimentos que proporciona el cerro.
--	--	---

### La culminación

Visitar las cruces	Participantes	Actividades
Poner a cada cruz su flor, vela y mantel. Los rezos en español son muy frecuentes que van desde el Padre nuestro hasta el Ave María	Tlayekankew y tekibantín	Terminar con la protección y tomarse un día para no hacer servicio comunitario. Estar frente a problemas de la comunidad o resolver situaciones requiere de fuerza física, emocional y mental.

## Bibliografía

- Así Somos. (1994). *Acatlán, municipio de Chilapa, Guerrero*. Órgano quincenal de Información cultural. Centro de Investigación y cultura de la zona de la montaña. Num. 78.
- Acevedo M. C. (1993). "Mito y mundo de sentido. Mito, Misterio y Palabra". En *Filosofía*. Revista de Filosofía. Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, Plantel México. Año XXVI. Núm.78. p.425 – 430
- Aguirre, E. (2008). *Isabel Moctezuma*. México. Editorial planeta.
- Alberro, S. 1999. *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*. México. Fondo de Cultura Económica y Colegio de México.
- Barabas, A. (2006). *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México. Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Balandier, G. (2003). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. Barcelona , España. Gedisa editorial. Cuarta reimpresión.
- Barragán, J. (2004). *Etimologías Grecolatinas*. México. Publicaciones Cultural.
- Canabal, B. y Flores J. (2004). *Montañeros: Actores sociales en la Montaña del estado de Guerrero*. México. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco.
- Caso, A. (2009). *El pueblo del sol*. Colección popular. México. Fondo de Cultura Económica.
- Conde, N. (2012). La educación turística y la hermenéutica. Un enfoque multicultural. México. D.F. Escuela Superior de Turismo SEPI-IPN. En Congreso Internacional sobre Multiculturalidad.
- Dehouve, D. (1995). *Hacia una historia del espacio en la montaña de Guerrero*. México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- \_\_\_\_\_. 2007. *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México. Universidad Autónoma de Guerrero; Plaza y Valdés, S.A. DE C.V.; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

- De Sahagún, Fray Bernardino. (2006). *¿Nuestros Dioses han Muerto? Confrontación entre franciscanos y sabios indígenas México, 1524*. México. Editorial Jus.
- Díaz H. (2013). *La cueva grande de Tlacoztitlán. Ueyostotl ne Tlalkosotitlan*. Guerrero. Gil editores,
- Díaz, F. (2001). *La educación de los aztecas*. Panorama. Quinta reimpresión. México.
- Díaz, R. (1998). *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. México. Antropos, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Díaz, R. (2003). *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre*. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.
- Duch, L. (1998). *Mito, Interpretación y Cultura*. Barcelona, España. Herder.
- Duran, Diego Fray. (2011). *Mitos indígenas*. Universidad Nacional Autónoma de México. México. Primera edición 1942.
- Durkheim, E. (2002). *La educación moral*. Madrid, España. Ediciones Morata.
- Duverger, C. (2007). *El primer mestizaje*. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Taurus, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Eliade, M. (1985). *Mito y Realidad*. Barcelona, España. Labor.
- Gadamer, H. G. (1997). *Mito y Razón*. Barcelona, España. Paidós.
- García A. M. (2008). "La cultura como texto. Hermenéutica y educación". En *Hermenéutica, antropología y multiculturalismo en la educación*. México. María Guadalupe Díaz Tepepa (Coordinadora). Universidad Pedagógica Nacional.
- García, J. (1985). "Salutación y súplica que hacía un principal al tlatoani recién electo". En *la Educación de los antiguos nahuas 2*. Alfredo López Austin. México. Ediciones el Caballito. Secretaría de Educación Pública.

- Giménez, G. (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. Volumen uno. México. Colección Intersecciones, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Coahuilense de Cultura.
- Graulich, M. (1999). *Fiesta de los pueblos indígenas. Ritos Aztecas. Las Fiestas de las Veintenas*. México. Instituto Nacional Indigenista.
- Gutiérrez M. A. (2008). *La historia del estado de Guerrero a través de su cultura. Una perspectiva antropológica. Del mito a la representación imaginaria de la Independencia*. Guerrero, México. Volumen I, Universidad Autónoma de Guerrero.
- INALI. (2007). *Bases para la documentación lingüística*. México.
- Kobayashi, J. M. (2002). *La educación como conquista*. Tercera reimpresión. El Colegio de México
- Marión, M. O. (Coord). (1995). *Antropología Simbólica*. México, INAH-CONACYT.
- Martínez, R. (2011). *El nahualismo*. México. Universidad Nacional. Autónoma de México.
- Matos, E. (2013). "La muerte entre los mexicas. Expresión particular de una realidad universal". México. En *Arqueología Mexicana*. Edición especial no. 52. Pp.28-33
- Matías M. (Compilador) (1994). *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI-XX)*. México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- \_\_\_\_\_ (1997). *La agricultura indígena en la montaña de Guerrero*. México. Asociación Alemana para la Educación de Adultos (DVV), Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC), Altepelt Nahuas de la Montaña de Guerrero, A.C y Editorial Plaza y Valdés.
- Ana María L. et., al. (2006). "Mitología y simbolismo de la flores". En *arqueología mexicana*. Vol. XIII. No. 78. marzo-abril. pp.78-80.
- Launey, M. (1992). *Introducción a la lengua náhuatl*. Francia. Universidad Nacional Autónoma de México. Traducción de Cristina Kraft.
- León –Portilla, Miguel y Silva Galeano Librado. (1991). *Huehuehtlahtolli. Testimonio de la antigua palabra*. México. Secretaría de Educación Pública, Fondo de Cultura Económica.

- \_\_\_\_\_ (2000). *Quince poetas del mundo náhuatl*. México. Diana.
- \_\_\_\_\_ (2009). *Los antiguos nahuas mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Levi Strauss, C. (1986). *Mitológicas 1. Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica.
- López A. (1980). *Cuerpo Humano e Ideología*. México. *Las concepciones de los antiguos nahuas*. Universidad Autónoma de Guerrero.
- \_\_\_\_\_ (2008). “Los Mexicas ante el cosmos”. México. En *Arqueología Mexicana. La Religión Mexica*. Vol. XVI. Num.91. mayo- junio. pp 23- 31
- Lorente D. (2008). “Una discusión sobre el estudio del ritual como “espejo” privilegiado de la cultura”. En *IBEROFORUM Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*. Año III, No 6. Julio a diciembre., pp 66-72
- Ramírez E. (2006). *La educación indígena en México*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rendón M. Juan José. (2003). *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*. México Tomo I. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos Educativos*. Buenos Aires, Argentina. Paidós. Voces de la Educación.
- Palemón, F. (2005). *Entre el mantenimiento y el desplazamiento del náhuatl: actitudes ambivalentes de una generación de estudiantes de Acatlan, Municipio de Chilapa, Guerrero*. Tesis de Maestría. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social . México.
- Péan – Stresser, G. (2011). *El sol – dios y cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*. México. Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Plascencia, F. (2001). “Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual”. En *Iztapalapa*. Enero – junio pp. 459 – 463.

Sánchez, R. (2004). La observación participante como escenario y configuración de la diversidad de significados. México. En *Observar, Escuchar y Comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. María Luisa Tarrés. Coordinadora. Colegio de México, Flacso.

Scott C., . (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México. Colección problemas de México. Era.

Tirzo, J. (2007). *Orígenes, simbolismo e iconografía del maestro mexicano*. Mas textos no. 23. Universidad Pedagógica Nacional.

Turner, V. (2007). *La selva de los símbolos*. España. Quinta edición.

UNAM. (2011). *Mitos Indígenas*. México. Biblioteca del estudiante universitario.

Ursua, N. et., al., (2004). *Filosofía crítica de las ciencias sociales. Historia, metodología y fundamentación científica*. México. Filosofía y Cultura Contemporánea.

#### Mediografía

Sasson, Y. (1986). "El alma y los síntomas patológicos actuales I/III. Los signos y síntomas del espanto (susto) en Mesoamérica". En el alma en el pasado y presente de la medicina. Disponible en:

<http://bolsaelzorro.foros.ws/t36254/sindrome-patologicos-por-un-susto/>

<http://www.famsi.org/spanish/research/grove/>

<http://www.monografias.com/trabajos18/jaguar-mexico-antiguo/jaguar-mexico-antiguo.shtml#axtecas>.

Glosario conceptual del náhuatl al castellano (Variante lingüística de Acatlán,  
Guerrero)

**Tlahtsakwaloltipan:** Lugar donde se cierra algo. Para efectos de un acto sagrado se refiere a la protección individual y colectiva de los miembros de la comunidad. Esto en referencia a su integridad como persona y como sociedad.

**Tlamachilistle:** Se refiere al pensamiento ya madurado o experimentado. Un saber que esta listo para transmitirse a las nuevas generaciones.

**Atsahtsilistle:** Tal como se escucha, su significado puede ser implorar agua los dioses (gritarle al agua). No obstante, es un acto sagrado donde participan los habitantes de la comunidad, justo, para hacer la petición de lluvias.

**Tlahtohe:** En un contexto puede significar palabra. En otro contexto puede significar lengua que se habla. En otro contexto se refiere a sabiduría.

**Tlaihtlanihle:** Es hacer un petición. Regularmente se refiere a la (pedición) de la novia o establecer un compromiso conyugal. En él participan la mayoría de los miembros familiares.

**Tekiyow:** Es trabajo pero, su significado fuerte, es ocupación. Una ocupación colectiva que beneficia a las personas.

**Tochantlakaw:** Se refiere al reconocimiento; a la identidad. Un proceso que se construye a través de los años en la comunidad. A simple interpretación puede significar “nuestro hombre en casa”. Pero la referencia es quien crece en la comunidad y se hace maduro.

**Tlamachtihle:** Se refiere a enseñanza. Una enseñanza que es creíble cuando el conocimiento ha madurado y listo para trasmitirse.

**Tlatokilistle:** De manera simple puede referirse a “siembra”. Sin embargo, el (tla) como objeto indefinido no dice de qué siembra se refiere. De allí la importancia de la enseñanza y transmisión de un saber para tratar el maíz, camote, flores, garbanzo, entre otros cultivos, que depende del ciclo de la naturaleza.

**Tekiyotlamachihyotl:** Debido a esa ocupación que requiere un enseñante y un aprendiz, transmitir el conocimiento maduro es un trabajo (proceso) que deberá madurar en la mente de la persona. En lo posterior este será la semilla de la sabiduría. L palabra hace referencia a tres cosas: trabajo- muchas cosas- semilla. “muchas cosas quedaran como semilla en la mete de las personas”.

**Tlahtolkohtihle:** Tiene dos significados: palabra – dureza. Cuando el saber pasa a un estado maduro, su fuerza es incontenible. De allí la importancia de su



pronunciación y énfasis de significado para el consejo o la exhortación; es decir, la educación.

**Tokalpan Tlachalis:** Es una forma de expresión de la comunidad. Su personalidad adquiere significado en los habitantes cuando hacen evidentes sus propias prácticas culturales. Esto es, identificación.

**Tlamachtlnemihle:** Se refiere a pasar el conocimiento a otras personas; transmitirlo para conservarlo como sabiduría. En algún momento es cosa a saber muchas cosas que se piensan se actual y se transmiten. De allí su significado: pensar muchas cosas para transmitir las.

**Tlahtlnemachtin:** Significa palabra, lengua o sabiduría que se enseña y se aprende en un lugar determinado. Muchas cosas se enseñan en algún lugar; para este caso, se refiere al entorno de Tlahtsakwaloltipan.

**Tlamachtliltekiyototatahtsiban:** Significa enseñar y aprender (como ocupación) cosas que son de nuestros Dioses. Ocuparse en ello representa un trabajo sagrado.

**Tekiyotlapebahle:** Se refiere a hacer un trabajo inicial. Este trabajo se dirige a las cosas divinas.

**Matlahchichihtle:** Se refiere a escritura. Significa lo que se teje con la mano y que influye la mente para el desarrollo de las habilidades motrices.

**Nemilistle:** Pensamiento. Cualquier pensamiento apto para conocerse y después transmitirse.

**Tekiyotlamachilistle:** Es un proceso, es transmisión. Se refiere al pensamiento ya madurado o experimentado. Un saber que está listo para transmitirse a las nuevas generaciones.

**Tlamachtilkalpan:** Cosas que se enseñan en una comunidad. Para este caso, es propio de Tlahtsakwaloltipan.

**Tlahtlnemilistle:** Palabra que se hace pensamiento (producto colectivo). Madurar el pensamiento.

**Ilfinemilistle:** Fiesta que se piensa y organiza en función al gusto de la gente y a las deidades.

**Tlahtlnemihle:** Palabra que se hace pensamiento (producto individual)

**Ixtlamachotihle:** Es marca y reconocimiento de cosas, objetos y territorios. Cuando queda en la mente y en la memoria, se cimienta en la palabra.

**Tekiyototatahtsiban:** Solamente, ocupación en el trabajo de los dioses.

**Akatlan:** Se refiere al lado o debajo de los carrizos. Es una descripción y entorno del lugar. Una construcción del espacio natural y social de los habitantes.

**Tetekwantin:** Se interpreta como los que comen y recomen. En Acatlán se refiere a los tigres que pelean para hacer la petición de lluvias.

**Komuhlian:** Lugar ondeado. En la descripción natural es un lugar donde hay manantiales de agua dulce

**Ixtlalyotl:** Quiere decir marcar con los ojos y con la mente un conocimiento, independientemente, de su cualidad. Conlleva al reconocimiento y a la sabiduría.

**Tekichibahle:** Ocupación de algo; trabajo.

**Tlasentalihle:** Reunión junta de persona y objetos para contar algo (Tlapobahle).

**Kokoneh:** Su significado inmediato es niños. Para efectos de Tlahtsakwaloltipan se refiere al aprendiz. Al iniciado que aprenderá cosas de los dioses o de otras ocupaciones. Con un alargamiento de vocal de la primera “o” puede llevar al significado de “tomar”

**Tlamatinew:** Se refiere a la persona que sabe muchas cosas, el conocimiento se ha madurado en él y por lo tanto se convierte en sabio de la comunidad.

**Tlaixmachotiltin:** Muchas cosas que ha sido señaladas y conocidas como pensamiento maduro.

**Nemilow:** Presencia de personas o presencia de seres sobrenaturales. En el ámbito de este trabajo se refiere a lo seres que tienen influencias en la integridad de las personas.

**Tlaltipak:** Se refiere al espacio donde viven los seres mortales. Puede interpretarse como el mundo del hombre.

**Tekobahkew:** (tekiwahkew): Los que hacen el quehacer. Personas ya maduras para ocuparse en la cosas de la comunidad.

**Kalebalxochitl:** Flor de maguey o flor que sale del tallo del maguey.

**Tlayekankew:** El que dirige, el que guía. Aquí se asume que es el gobernante del pueblo lo cual puede referirse a la guía colectiva.

**Nemiltlamachtihle:** Cosas que ya se pensaron y, se han convertido ya, en sabiduría