



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS  
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

---

---

***VESTIR LAS CRUCES: VITALIDAD CULTURAL  
LOCAL EN LOS MANDILES DE LAS FIESTAS  
DE MAYO EN ACATLÁN - CHILAPA,  
GUERRERO.***

**T E S I S**

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE  
**MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

P R E S E N T A

**EUGENIA MACÍAS GUZMÁN**

DIRECTORA DE TESIS: DRA. FRIDA VILLAVICENCIO ZARZA

MEXICO, D.F.

DICIEMBRE, 2005.

**A la memoria de Olivia Gasparillo Carrera:  
posibilidad interrumpida...  
umbral y límite de esta investigación.**

## ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS p. I

INTRODUCCIÓN p. 1

### CAPÍTULO I

DINÁMICAS HISTÓRICAS Y ECONÓMICAS DE ACATLÁN p. 25

1.1 RASGOS HISTORICOS EN EL CENTRO Y LA MONTAÑA DE GUERRERO: LARGA DURACIÓN, PUEBLOS INDIOS Y COMUNIDADES COLONIALES. p.26

1.2 GLOBALIZACIÓN EN GUERRERO Y SU VINCULACIÓN CON DINÁMICAS LOCALES p. 44

### CAPÍTULO II

EL CICLO RITUAL AGRÍCOLA ACATECO Y DINÁMICAS SOCIALES EN LA PRODUCCIÓN Y MANUFACTURA DE LOS MANDILES DE LAS FIESTAS DE MAYO p. 59

2.1 UN VÍNCULO CON LA PERSPECTIVA INTERPRETATIVA DE LA ANTROPOLOGÍA p. 60

2.2 ANTECEDENTES **ETNOGRÁFICO – DOCUMENTALES** DEL CICLO RITUAL AGRÍCOLA ANUAL EN GUERRERO p. 67

2.3 UN ACERCAMIENTO INTERACTIVO, DISCURSIVO E INTERPRETATIVO AL CICLO RITUAL AGRÍCOLA ANUAL EN ACATLÁN p. 73

2.4 DINÁMICAS SOCIALES EN LA PRODUCCIÓN Y MANUFACTURA DE LOS MANDILES DE LAS FIESTAS DE MAYO p. 98

### CAPÍTULO III

UN ACERCAMIENTO SEMIÓTICO A LOS MANDILES DE LAS FIESTAS DE MAYO p. 118

3.1 UN ACERCAMIENTO A ESTUDIOS DE LA MATERIALIDAD Y PROCESOS SUBYACENTES EN OBJETOS CULTURALES p. 119

3.2 ACERCAMIENTO SEMIÓTICO A LOS MANDILES ACATECOS CON ALGUNOS PRINCIPIOS METODOLÓGICOS DE YURI M. LOTMAN p. 125

REFLEXIONES FINALES: LA HIPÓTESIS, LOS MANDILES Y LA POSTURA ACATECA SOBRE LA CULTURA p. 155

ANEXOS p. 168

FUENTES DE INFORMACIÓN p. 192

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco a las siguientes personas e instituciones el apoyo económico, académico, administrativo y operativo que me brindaron para la realización de esta investigación:

CONACYT.

CIESAS: profesores, compañeros del posgrado de antropología social, línea de estudios del lenguaje, biblioteca, cómputo, recursos financieros y recursos materiales.

Dra. Frida Villavicencio Zarza.

Mtro. Jesús Daniel González Marín.  
Dra. Cristina Padilla Dieste.  
Dra. Eva Salgado Andrade.

Dr. César González Ochoa.  
Mtra. Sandra Cruz Flores.  
Dr. Fernando Salmerón.

Alfredo Vargas y Luna Producciones.

Comunidad de Acatlán, municipio de Chilapa, Guerrero y en especial a las siguientes personas por su hospitalidad y colaboración:

Comisarios municipales de Acatlán:  
Luis Vázquez Herculano y su esposa Celia Matías Alonso (2005).  
Damián Sombra Rita (2004).  
Alberto Seis y su esposa Enriqueta Ignacio Medina (2003).

Olivia Gasparillo Carrera.  
Wendy Gasparillo Carrera.  
Eustolia Carrera Lorenzo.  
Cecilia Lorenzo Ignacio.  
Alberto Toribio Carrera.

Gabriel Lima Astudillo y familia.  
Alfonso Lima Avelino y familia.

Grupo ritual de los tlacololeros particularmente Urbano Terrero Medina; Nolasco Avelino Altamirano, su esposa Tomasa Cuadrilla Tlaizco e hijas.

Marta Saldaña Gloria.  
Domingo Félix Sevilla.  
Jacinto Cajón Calvario y su esposa Cecilia Tiburcio Medina.  
Lamberto Díaz.  
Lucio Elodio y familia.  
Alejandra Elodio.  
Anabel Matías Arcos.

Lucero Capistrano Carrera; Miguel Ángel Gloria Ojeda, su esposa Eusebia Jiménez Damiano y su hija Alma; Gilberto Calzada Nejapa y familia.

Y como ningún logro es solitario, a quienes con su cariño, paciencia, presencia, o su escucha, me apoyaron en mi entusiasmo y en mi desesperación durante la realización de esta investigación:

Gabriel Conejo y la esperanza entrañada en el futuro nacimiento de nuestro primer hijo.

Mis padres, mis hermanos, mis sobrinas y mi cuñada-amiga Gaby.

Ángel Mota, Aldo Alberola, Ani Bravo, Carmen Loyola, Cecilia Godínez, Cuqui Chami, Daniel González, Darren Bataglia, Diana Vizcarra, Emma Julieta Barreiro, Erica Sandoval, Eva Ginsburg, Iris Nava, Josefina Santín, Lissette Rico, Lourdes Quintanilla, Lucía Isabel Bazán, Lucy Sánchez, Mayra Ibarra, Mercedes Aguado, Rodrigo Muñoz, Trini Vangeluwe y quienes se me escapan de la memoria...

Gracias.

# INTRODUCCIÓN

## ANTECEDENTES

El origen de este proyecto de investigación fue mi acercamiento inicial a Acatlán dentro de un proyecto de restauración de pinturas rupestres del sitio arqueológico olmeca Oxtotitlán al oriente del territorio de esta comunidad. Mi participación en este proyecto se debió a mi formación y experiencia laboral en la restauración de objetos. En ella he experimentado la frecuente dificultad de pretender a través de la conservación material de manifestaciones históricas, devolverles una significación que han perdido o que se ha diluido o modificado en la vida actual de los lugares donde se encuentran.

En este marco conocí circunstancialmente los mandiles ofrendados en las fiestas de mayo de Acatlán, como una manifestación cultural que estaba ahí sin la incidencia de especialistas externos (historiadores del arte y antropólogos entre otros) para su práctica local. Con base en esto generé mi proyecto de tesis de maestría con los siguientes planteamientos reflexivos:

¿Es posible trascender la unilateralidad de la reflexión y acción especializada en torno a la cultura y acercarse a las vivencias y reflexiones que las personas de una comunidad tienen al producirla, verbalizarla y comunicarla?

¿Cómo expresan los mandiles ofrendados cada dos de mayo en Acatlán la cultura que los acatecos articulan dinámicamente a través de sus interacciones?

Con base en estos planteamientos, la presente investigación puede ser útil para una reflexión crítica sobre el enfoque especializado de estudios sociales sobre cultura que suele legitimar discursos y acciones alejados de la propia perspectiva de los actores sociales involucrados.

? Acatlán – Chilapa, Guerrero

Acatlán es un comisariado con aproximadamente 3, 000 habitantes del municipio de Chilapa –el cual cuenta con un poco más de 100 000 habitantes en total- en la zona de montaña baja del estado de Guerrero (**Véase figura 1. Ubicación geográfica de Acatlán – Chilapa, Gro.**).

Es una comunidad rural nahua, bilingüe, de economía predominantemente agrícola, seguida a nivel local por actividades comerciales --principalmente misceláneas-- y magisteriales --principalmente profesores de preprimaria y primaria-- y apoyada sustancialmente por el trabajo migrante en E.U. y ciudades mexicanas.

Una revisión de datos cuantitativos del municipio de Chilapa permite observar diversas características y tendencias que están presentes también en Acatlán, tales como dinámicas propiamente locales (se aludirá a muchas de éstas a lo largo de este trabajo por estar vinculadas con los procesos que aquí trataré):

- Una población mayoritariamente náhuatl --étnica y lingüísticamente-- de la cual aproximadamente un 60% hablan también español (en Acatlán todos los residentes lo hablan aunque su condición de primera lengua se ha diluido en los últimos años).
- Una diversificación en las actividades económicas y en el tipo de situaciones laborales dentro de ellas. Las principales actividades en orden de superioridad del número de personas dedicadas a ellas son (se verá en la primera parte de este trabajo como esta tendencia se encuentra también en Acatlán):
  - a) Trabajo agropecuario, que tiene como principales situaciones de trabajo el de cuenta propia o como familiares sin pago (estos dos modos de organizar el trabajo son muy frecuentes en Acatlán).
  - b) Trabajo artesanal y obrero, que tiene como principal situación de trabajo el de cuenta propia.
  - c) Comerciantes y dependientes, que trabajan principalmente por cuenta propia; el trabajo en la educación ejercido principalmente como empleados (estos dos modos son frecuentes en Acatlán); los ayudantes y los peones que trabajan principalmente en situación de jornaleros y los trabajadores domésticos que trabajan principalmente en situación de empleados.
  - d) Servicios personales, trabajo ambulante, operadores de transporte y oficinistas, quienes trabajan principalmente como empleados a excepción del trabajo ambulante que se ejerce principalmente por



cuenta propia (estos modos están presentes minoritariamente en Acatlán).

- e) Hay un quinto rubro de actividades minoritarias vinculadas más a contextos urbanos de gran escala: profesionistas, técnicos (estos modos están presentes a menor escala en Acatlán), funcionarios y directivos, así como jefes y supervisores administrativos, que trabajan principalmente como empleados.

En esta tendencia de diversificación de actividades, la población económicamente inactiva es mayoritaria (como familiares trabajando sin pago –la mayor situación laboral en el municipio–, siendo principalmente mujeres las que lo ejercen).

- Una minoritaria población migrante fuera del estado pero que apoya sustancialmente la economía local por envío de remesas familiares y cooperaciones para la comunidad y cuyas residencias principales en México son el Distrito Federal y el Estado de México (Acatlán tiene una sólida organización migrante residente en el Estado de México y hay también acatecos residentes en la costa del estado de Guerrero) .
- Una tendencia aproximada del 70% de hogares nucleares, y de estos un 60% tienen como jefes de familia a hombres. Por otra parte, de la población casada, la mayor parte presenta esta condición por vía civil y religiosa, siendo la religión católica predominante con un margen de superioridad muy alto respecto a otras religiones (Acatlán coincide con estas tendencias, variando quizá en cuanto a los hogares nucleares, pues todavía hay muchas familias que viven en hogares extendidos).

***(Véanse en el Anexo 1 las tablas de información recopilada en el XII Censo General de Población y Vivienda del INEGI año 2000: Tabla 1- Lengua. Tablas 2 y 3- Trabajo. Tabla 4-Residencia en México. Tabla 5-Hogar, estado conyugal, religión)<sup>1</sup>***

---

<sup>1</sup> En todos los rubros citados este censo presenta una distinción de los índices para hombres y para mujeres. En todos ellos, las mujeres presentan mayor rezago o menor acceso respecto a los hombres en las temáticas tratadas, lo cual indica también la dinámica de género imperante en este municipio.

Por otro lado si uno recorre el pueblo un día entre semana por la mañana (**Véase figura 2. Vista de Acatlán, desde la entrada viniendo por Chilapa**) como lo hice yo para observar su infraestructura quizás se tope con ancianos caminando por algunas calles. Algunos han bebido demasiado y le hablan a cualquier persona que pasa cerca. Hay también mujeres caminando con prisa trasladando comida, bultos u otros objetos, camiones distribuidores de productos que venden las misceláneas que hay en el pueblo, y al medio día niños saliendo de las escuelas primarias, otros sin uniforme y sin mochila que quizás asisten al turno vespertino y que algunos en ese momento acarrearán junto con sus padres burros con leña, hombres tomando descanso de su jornada de trabajo y se perciben ruidos provocados por actividades de construcción.

En un lugar donde había actividades de construcción encontré a un conocido que estaba renovando su casa o anexándole nuevas áreas, agregando a las técnicas y materiales constructivos antiguos (adobe, mampostería y mezcla de cal y arena), técnicas y materiales actuales (tabicón y cemento). Esta persona me invitó amablemente un vasto almuerzo acateco en su casa con su familia (su esposa, uno de sus hijos que le está ayudando en las obras y la esposa de éste), que consistió en pollo con salsa verde, tortillas, pepitas tostadas y agua.

Además de este recorrido como experiencia en sí, en mi observación de la infraestructura de la población encontré las siguientes características:

El pueblo tiene áreas con subsuelos diferentes y esto se percibe por el aspecto distinto de tierras de cultivo (realicé la observación en el mes de abril): secas y con barbecho en la zona del pueblo cercana a la carretera que comunica al municipio de Zitlala (a 5 minutos de Acatlán **véase figura 1**) y con milpas crecidas y otras especies vegetales (hortícolas y florales) en la zona cercana al río del pueblo, en ella está un sitio llamado Atzcuintzintla de subsuelo húmedo y con pozas de agua, en el que hay instalada una red de agua potable que abastece al pueblo hasta las viviendas o en lugares colectivos de almacenamiento cercanas a ellas. En el pueblo hay viviendas con drenaje conectadas a fosa séptica y viviendas sin drenaje, pero no hay un sistema de drenaje conectado a una red pública.

La pavimentación es escasa e irregular. Existe en la calle principal que comunica al pueblo con la carretera que viene de Chilapa, en otra calle paralela a esta y otras perpendiculares cercanas al centro. Algunas otras calles en esta zona están empedradas, pero el resto sólo tienen tierra aplanada.

En contraste con el abastecimiento de agua, el drenaje y la pavimentación, el alambrado eléctrico, los transformadores y antenas de televisiones en las casas están por todas partes.

***(Véase en la Tabla 6 del Anexo 1 cómo este contraste está expresado también en el ámbito municipal)***

En el centro del pueblo sobreviven no más de diez grandes casonas, probablemente coloniales o del s. XIX construidas con adobe y mampostería y muchas casas con esta misma técnica (incluso hay algunas con una variante del adobe que utiliza armazones de carrizo: el bahareque) pero más modestas y pequeñas y están dispersas irregularmente por todo el pueblo, generalmente combinadas con añadidos construidos con técnicas actuales, reutilizando la construcción antigua. De hecho muchas presentan un segundo piso habitado ya o inconcluso, acompañado frecuentemente de tinacos negros plásticos Rotoplas, antenas parabólicas y de Sky y hay incluso frente a la plaza del pueblo dos construcciones inconclusas de tres o cuatro pisos. En casi todas las calles hay montones de material de construcción (arena, ladrillos, tabicón, cemento) que se ocupa en estos trabajos de renovación y añadidos.

También hay una gran cantidad de misceláneas dispersas por todo el pueblo y están comenzando a surgir cafés Internet (hay por lo menos dos cercanos al centro).

Acatlán tiene tres escuelas primarias: la llamada “Prof. Rafael Jiménez” y la vespertina “Plan de Ayutla” que comparten instalaciones casi a la entrada del pueblo viniendo por Chilapa, y la bilingüe llamada 15 de septiembre cercana al cementerio en el centro del pueblo. Y tiene dos secundarias: la telesecundaria “Jaime Torres Bodet”, cercana a la primaria bilingüe pero en las orillas del pueblo cercanas al río, con instalaciones completas y la secundaria técnica industrial “Carmen Molina” en la carretera que lleva al municipio de Zitlala, con instalaciones

improvisadas con malla de alambre y techo de lámina. Apenas en 2005 construyeron una primera aula.

**(Véase en la tabla 7 del Anexo 1 cómo esta abundancia en oferta educativa básica y media básica en la localidad contrasta con el índice de analfabetismo en el municipio)**

Hay también una clínica inaugurada en el primer cuatrimestre de 2005 (las clínicas rurales suelen ser financiadas y atendidas por la Secretaría de Salud lo cual coincide con el índice ínfimo de derechohabencia en el municipio a servicios de salud del IMSS, ISSSTE, PEMEX, etc. **Véase Tabla 8 del Anexo 1**), un centro de cómputo con servicio de Internet pero también de cursos de paquetería de computación, en funcionamiento desde el 2003 en las instalaciones de la comisaría (máxima autoridad civil en el pueblo) en la plaza central del pueblo, donde también se aceptan donaciones de material bibliográfico para hacer una biblioteca. En esta área se encuentra también la iglesia de Acatlán que data aproximadamente del s. XIX.

Estas características, percibidas en una observación directa, indican un carácter híbrido de esta población en su geoclima, servicios e infraestructura y en ésta, su transformación constante.<sup>2</sup>



Figura 1: Ubicación geográfica de Acatlán - Chilapa, Guerrero (recuadro).

<sup>2</sup> En el texto de Rosalba Díaz Vázquez, *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre*, la autora destaca otros procesos operantes en la región donde se encuentra Acatlán y en los pueblos nahuas que la habitan tales como: comercialización, abastecimiento, tipo de agricultura ejercida, rezago económico y social, migración, diversidad de actividades económicas, pp. 33-62.



Figura 2: Vista de Acatlán desde la entrada viniendo por Chilapa. Julio, 2004.

En cuanto a la organización política y la defensa de las tierras de cultivo locales, Acatlán está regido por el grupo de autoridades que encabeza el comisario municipal, apoyado por el comisario suplente, el tesorero, el secretario y 12 o 14 tequihuaques (que ayudan a mantener el orden en el pueblo y notifican fechas de reuniones y eventos comunales). Este grupo es elegido anualmente (mes de noviembre) por los principales del pueblo (excomisarios, ancianos, notables, exmayordomos). El comisario municipal es una figura intermedia entre la comunidad y el municipio y además al interior de la comunidad concilia problemas familiares, organiza faenas comunitarias y solventa algunas festividades locales.

Otro cargo importante es el del comisario de bienes comunales apoyado a su vez por un suplente, un tesorero y un secretario, elegidos por la Asamblea General de Comuneros y los principales. El comisariado de bienes comunales realiza gestiones de la localidad ante las autoridades, interviniendo en juicios firmando reclamaciones y demandas y en problemas de herencias y propiedades.

La Asamblea General de Comuneros está constituida por: a) un consejo de vigilancia de los límites del terreno comunal, que evita invasiones de ganado ajeno y supervisa el cercado limítrofe, las parcelas vacantes y las áreas de uso común, b) el comité guarda campo, que controla el ganado, vigila los cultivos, protege y repara cercas de los linderos y c) tres comités de huerteros que organizan el trabajo agrícola y el uso equitativo del agua del río.

Esta Asamblea General de Comuneros y los órganos que la constituyen han tenido un papel fundamental en cuanto a la defensa y conservación acateca de

sus tierras de cultivo, pues tras una larga historia<sup>3</sup> de acciones concretas de protección y recuperación de sus tierras frente a invasiones y con procesos autogestivos alternos a la burocracia institucional y legal estatal, en la década de 1990 lograron entre otras cosas la elaboración de los estatutos comunales, que son ordenamientos agrarios que norman los derechos y obligaciones de los comuneros acatecos y que han posibilitado procesos tales como: diversificación y experimentación de nuevos cultivos, la consolidación de la organización local para el buen uso y manejo de los recursos naturales y la protección del carácter comunal de la tierra.<sup>4</sup>

## ? Los mandiles de las fiestas de mayo

Los mandiles de las fiestas de mayo son textiles con imágenes bordadas de una cruz adornada con flores como motivo más frecuente. Algunos presentan también figuras de jaguares en cuerpos humanos. Recientemente se han producido algunos con rostros de Cristo sustituyendo los otros elementos.

Estos textiles son producidos para ofrendarse en el cerro ritual de Acatlán (llamado Cruzco), donde cada dos de mayo se festeja la fiesta de la Santa Cruz en el marco más general de lo que los acatecos llaman las fiestas de mayo, pero también se ofrendan en más de doscientos altares ubicados en distintas partes del territorio de la comunidad: otras áreas naturales y de cultivo, las calles del pueblo y el cementerio, como parte de las prácticas rituales acatecas para pedir lluvias,

---

<sup>3</sup> Esta historia data desde la formación en Guerrero de pueblos cabecera en la época colonial de mediados del s. XVII hasta 1710, en donde con la reorganización de los asentamientos también se repartieron tierras entre los pueblos indios, los caciques y los hacendados, con lo cual, los pueblos indios obtuvieron derechos sobre los terrenos comunales que les habían sido designados. Y que después tuvieron que defender frente a otros pueblos cabecera y a la expansión territorial de las haciendas como principal instancia productiva en el s. XVIII. Esta información fue tomada de Danièle Dehouve, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, pp. 127 y 125.

<sup>4</sup> Información sobre organización social recopilada en distintas interacciones y observaciones desde septiembre de 2003 hasta mayo de 2005 y del texto de Rosalba Díaz Vázquez, *Op.cit.* pp. 46 – 54. En este texto la autora trata además una problemática importante en Acatlán: las limitaciones de la organización comunitaria para la defensa de sus recursos naturales, generada por procesos de diferenciación social y económica al interior de Acatlán entre agricultores y acatecos que viven de otras actividades económicas no vinculadas a la agricultura. En este sentido los estatutos comunales han servido para regular diferencias en el manejo de los recursos naturales derivadas de estas condiciones en la población. Por ejemplo: la relación entre acatecos migrantes propietarios de tierras y los medieros que las trabajan quienes deben ser siempre acatecos y la reglamentación de venta de casas, buscando que sean siempre compradores acatecos.

buenos climas y condiciones para sus cosechas, y como peticiones personales y cumplimiento de promesas de agradecimiento a la Cruz.

La producción y ofrenda de los mandiles está relacionada con otras dinámicas sociales en Acatlán vinculadas con las unidades familiares, la liturgia católica y la organización social de la comunidad que incluye: el anteriormente mencionado comisariado municipal como principal órgano de autoridad acateca, la mayordomía de la Santa Cruz, redes sociales locales, las acciones de un grupo danzante y ritual importante en las fiestas de mayo: los Cotlatlastin. Hay también otras prácticas acatecas involucradas en esas festividades tales como las acciones del personaje ritual jaguar o tigre, otras danzas tradicionales como las de tlacololeros, maromeros, mecos y chivos, vestimenta, gastronomía y recreación.



Figuras 3: Ofrenda de un mandil en el Cruzco (Acatlan – Chilapa, Gro. Mayo, 2004) y 4: Acercamiento de un mandil ofrendado en el Cruzco en mayo de 2003 (Acatlan – Chilapa, Gro. Dic. 2003).

Con este marco y considerando la potencialidad reflexiva que inspiran los mandiles y las dinámicas sociales subyacentes en ellos como manifestación cultural que es revitalizada año con año junto con muchas otras más en las fiestas de mayo por la propia comunidad acateca, los objetivos y la hipótesis que dieron eje a esta investigación son los siguientes:

## ? Objetivos

- ? Estudiar la vinculación comunitaria con los mandiles de las fiestas de mayo de Acatlán – Chilapa, Guerrero.
- ? Reflexionar críticamente sobre las concepciones especializadas de la cultura dando centralidad a cómo la perspectiva comunitaria construye su propio sentido de la cultura.
- ? Sentar las bases para en un mediano plazo divulgar en la población los materiales de la investigación, como un proceso que se sume a la preservación de la memoria comunitaria en torno a la producción y ofrenda de estos textiles.<sup>5</sup>

## ? Hipótesis

Los mandiles de las fiestas de mayo en Acatlán son una manifestación cultural local en contexto, que produce procesos comunicativos, vivencias, acciones y ámbitos de reproducción de la cultura acateca cuyas propias perspectivas no siempre se corresponden con la mirada externa y especializada que suele hacerse de este tipo de procesos culturales.

## METODOLOGÍA

La elección de los mandiles como temática central de esta investigación (una práctica no protagónica insertada en un panorama más amplio de tradiciones locales revitalizadas sin incidencias externas especializadas sino desde las propias dinámicas acatecas) me permitió aplicar un enfoque metodológico de

---

<sup>5</sup> Una idea inicial al respecto es diseñar material didáctico (rotafolios) para las escuelas primarias y secundarias de Acatlán que contenga los resultados de la investigación adaptados a la escolaridad de estos centros. Pero esto sería un proyecto posterior que aplicaría los resultados de la investigación que aquí estoy presentando.



acercamiento amplio y múltiple al fenómeno estudiado desde diversas perspectivas y bagajes teóricos.

Dado que la línea de investigación a la que me adscribí en la maestría de Antropología Social del CIESAS es la de estudios del lenguaje, el punto de partida fue la recopilación de distintas manifestaciones comunicativas (escritas, orales y visuales) en torno a la producción y ofrenda de los mandiles, así como de otras prácticas acatecas que implicaron la experimentación de distintos tipos de interacción (siempre en búsqueda del punto de vista propiamente acateco) y una especificidad para cada una de estas manifestaciones en su tratamiento analítico.

Dos autores que fueron centrales para ejercer esta postura durante la investigación son Robert Hodge y Gunther Kress, quienes han planteado la necesidad de una complementariedad interdisciplinaria entre el complejo de subdisciplinas comunicativas (lingüística, análisis del discurso y semiótica social entre otras), las cuales al estudiar textos primarios, es decir fenómenos materializados comunicativamente, permiten el acceso a procesos sociales y significaciones que subyacen en distintas prácticas comunicativas, vistas estas simultáneamente como textos y desempeños en sí.

En este sentido el análisis de la significación social de una práctica comunicativa es un proceso, no un producto. Por esto, los autores dan prioridad a la consideración de una práctica comunicativa inmersa en un contexto y no a su aislamiento analítico.<sup>6</sup>

Para el caso del estudio que aquí haré de los mandiles su contextualización como práctica comunicativa consistió precisamente en el proceso --también un viaje— a través de distintos acercamientos a ellos que aquí presentaré.

A continuación explico los tres grandes ejes metodológicos que conformaron la investigación bajo el enfoque diverso antes señalado: a) el trabajo de campo, b) la

---

<sup>6</sup> Robert Hodge y Gunther Kress, "Reading Power" en *Language as Ideology (2<sup>nd</sup> Ed.)*, pp. 153-213. En este texto los autores ejercen una mirada diversificada con la que encontraron diversos recursos informativos y constituyeron un corpus analítico plural (mensajes presidenciales, publicaciones periodísticas, textos de opinión en torno a esas publicaciones, boletines radiofónicos, faxes, frases de uso generalizado) para estudiar el vínculo entre el lenguaje y la guerra del Golfo Pérsico (1991), detectando los efectos del poder en el lenguaje y el discurso y desarrollar una lectura estratégica y crítica en torno a los usos del lenguaje en situaciones de guerra y la creación de grandes narrativas de justificación de los poderes mayoritarios en ellas. En este sentido los autores concluyeron que la Guerra del Golfo Pérsico fue más importante como fenómeno ideológico que militar.

investigación documental y c) criterios reflexivos de la antropología lingüística y el análisis del discurso.

#### ? A) Recopilación de información en campo

La investigación en el campo se rigió por las siguientes consideraciones generales:

- ? Los replanteamientos recientes a la metodología antropológica que postulan al investigador como sujeto de la experiencia de interacción con un contexto dinámico.
- ? El registro de información como una diversificación de la interacción con los sujetos complementando diversas técnicas y aprovechando hallazgos y posibilidades detonados en distintas situaciones de interacción en el campo. En ese sentido, la convivencia con la familia que me hospedó, la participación en algunas de sus actividades y el establecimiento de interacciones a partir de sus propias redes sociales, fueron condiciones indispensables para realizar la investigación.

El tipo de información recabada en campo, el modo en que la obtuve y los criterios para su análisis son los siguientes:

- ? Fase 1. Sistematización de la observación etnográfica de festividades registradas en visitas periódicas a Acatlán (las que hice desde octubre de 2003 hasta mayo de 2005, con la finalidad de contextualizar las fiestas de mayo en el marco de otras festividades que se dan a lo largo de un año, tales como: Cuaresma y Semana Santa, Bendición de semillas/San Marcos, Bendición de animales y yuntas/San Isidro, San Juan, Xilo Cruz, Todos Santos.

Para estos fines redacté relatos pequeños de estas festividades acatecas a partir de mi registro fotográfico y mi diario de campo. Estos textos y las fotografías los sometí como reactivos etnográficos a la evaluación de una joven acateca, hija de la familia que me hospedó y que fue mi enlace con la comunidad para recopilar testimonios, acoplarme a las actividades de su

familia y contactar a familias que en 2005 produjeron mandiles.

Esta interacción evitó obtener sólo mi mirada unilateral e incompleta de estas fiestas. Gracias a su intervención esta sistematización registra también su toma de postura como acateca en torno a algunas fiestas de su comunidad.

Algunos de estas interacciones y materiales serán retomados en la revisión del ciclo ritual agrícola anual de Acatlán como información central en las festividades que lo integran y sólo como referencias complementarias en el caso del resto de festividades que no pertenecen a este ciclo.

? Fase 2. Recopilación de testimonios sobre las fiestas de mayo y los mandiles, con la finalidad de documentar el papel de éstos dentro de la dinámica social de la comunidad, la significación que tienen para los acatecos y la organización para su elaboración y ofrecimiento. Ubiqué tres grupos de personas con las cuales interactuar para recopilar su testimonio:

a) Acatecos por grupos de edad (niños, adolescentes, adultos jóvenes y adultos mayores). En este grupo me interesó recopilar el punto de vista de acatecos mujeres y hombres de diferentes edades y ocupaciones, independientemente de que ellos o sus familias hubieran tenido contacto con las formas de organización comunitaria en torno a las fiestas.

Para el caso de los niños realicé un ejercicio en una de las tres escuelas primarias que hay en Acatlán, recopilando sus testimonios a través de dibujos sobre lo que más les gustaba de Acatlán, de las fiestas de mayo y de los mandiles, dada la riqueza de información que los dibujos arrojan y por ser una manifestación comunicativa cercana a las actividades que un niño suele realizar.

En el caso de los demás grupos de edad la interacción fue verbal a partir de un guión de preguntas pre-diseñado, que eran planteamientos de situaciones en torno a las fiestas de mayo y los mandiles y cómo las personas las resolverían o vivirían, a modo de obtener su toma de postura frente a estos casos. A veces este guión variaba o se desprendían nuevas preguntas a partir de los temas en los que las personas profundizaban.

b) Acatecos que habían participado en el comisariado municipal.

c) Acatecos que habían sido mayordomos de la Santa Cruz.

El énfasis para los grupos b y c era la indagación de cómo las personas desde su experiencia en estos cargos habían vivido las fiestas de mayo y que relación habían tenido con la producción y ofrenda de los mandiles. La interacción fue verbal de un modo similar a la que se estableció con las personas del grupo A.

**(Véanse en el Anexo 2 las claves de transcripción de las interacciones verbales y las claves de registro de las características de las personas con las que conversé).**

? Discusión de un texto antropológico. De modo paralelo a estas fases de investigación, la joven acateca que evaluó los textos sobre las fiestas y yo, discutimos y elaboramos cuadros sinópticos del estudio antropológico sobre Acatlán realizado por Rosalba Díaz Vázquez, ***El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre***, como un modo de acercarme al punto de vista de una persona acateca sobre literatura antropológica producida en torno a su comunidad.

? B) Investigación documental y su función de marco reflexivo en cada capítulo de la investigación

El enfoque diverso que ejercí en el estudio de los mandiles me llevó a recurrir a distintas fuentes de información documental determinadas por el carácter de cada acercamiento que hice en torno a ellos.

Decidí insertar cada marco reflexivo a través de los distintos capítulos y subtemas en los que los empleo para facilitar el trayecto entre ellos y la información del caso durante los diferentes tipos de análisis que realizo en cada capítulo y evitar que esta investigación documental se diluyera o quedara muy lejana del caso si la hubiese compilado en un solo capítulo al inicio de este escrito.

En el primer capítulo de esta investigación se contextualizarán características de Acatlán dentro de dos perspectivas:

- a) La perspectiva histórica cuya revisión abarca a grandes rasgos la etapa prehispánica y el primer periodo de la etapa colonial (1521-1700) en el centro y la montaña de Guerrero y específicamente Chilapa, con base en dos fuentes historiográficas actuales (Jiménez y Pavía: 1998; Dehouve: 2002) a la luz de reflexiones teóricas de Fernand Braudel, Nancy Farriss y Bernardo García Martínez.
- b) La perspectiva económica cuya revisión está enfocada por un lado a las respuestas locales frente a dinámicas de la globalización, tratando datos socioeconómicos del INEGI para Guerrero y sus municipios Chilpancingo y Chilapa; y por otro lado a una etnografía de la producción y venta acateca de velas, como oficio que constituye un ejemplo de respuesta local frente a dinámicas económicas, constituyendo estrategias locales previas y hoy también alternas a lo global; enmarco analíticamente esta información con autores vinculados teóricamente con los procesos de globalización a escala mundial –Sassen, Castells, Borja, Parnreiter-- , y autores que vinculan la globalización con sociedades rurales mexicanas o periféricas –Long y Arias--.

En el segundo capítulo, al estudiar los mandiles de las fiestas de mayo acatecas dentro de la vitalidad cultural local y sus dinámicas sociales, la investigación documental se centró en la presentación de un acercamiento a la antropología interpretativa como marco reflexivo general para el análisis de la información de este capítulo, principalmente en el estudio de planteamientos de Clifford Gærtz y algunos replanteamientos que la escuela posmoderna realizó a esta vertiente (aquí retomo a James Clifford).

Posteriormente presento investigación documental sobre antecedentes etnográficos del ciclo ritual agrícola anual en diversas regiones del estado de Guerrero, a modo de un estado de la cuestión en cuanto al tema central de mi investigación, consultando entre otros autores a Good, Broda, Neff, Goloubinoff, Villela y Matías.

Estos dos tipos de información teórica y etnográfica los aplco en la última parte de este capítulo al análisis de la información que recopilé en campo con un acercamiento interactivo, discursivo e interpretativo al ciclo ritual agrícola anual en

Acatlán y la presencia de los mandiles en las fiestas de mayo acatecas con las dinámicas de organización social y manufactura implicadas en ellos.

Concluyo el capítulo con una reflexión general sobre estas prácticas en su carácter religioso sincrético, en el papel de los objetos en la dinámicas sociales de un grupo cultural y contrastando el caso con reflexiones especializadas sobre la categoría Patrimonio Cultural aludiendo a autores como Warman, Weiner, Appadurai y compilaciones de distintos autores hechas entre otros por Enrique Florescano y Julio César Olivé.

En el tercer capítulo realizo un acercamiento semiótico a los mandiles de las fiestas de mayo teniendo como marco reflexivo la investigación documental sobre el estado de la cuestión en estudios de la materialidad y los procesos subyacentes en objetos culturales aludiendo a autores como Geertz, Clifford, Sally Price, Lévi-Strauss, Hodge y González Ochoa.

Por otro lado, retomo para el análisis propiamente semiótico algunos principios metodológicos de Yuri M. Lotman en lo referente a la multitextualidad y la interacción cultural presentes en el estudio de la significación de cualquier hacer humano, para luego confrontar estos aspectos con las percepciones que los propios acatecos tienen sobre los mandiles, características de su imagen y de los altares donde son ofrendados, así como su paralelismo con otras manifestaciones culturales acatecas.

Por último, en las reflexiones finales de esta investigación aludo muy someramente a las reflexiones sobre la categoría Cultura de autores como Simmel, Williams, E.P. Thompson, de Certeau y Hannerz que me acompañaron durante todo el proceso de investigación en cuanto a una problematización del vínculo –o del abismo-- entre las perspectivas locales sobre la cultura y las perspectivas especializadas en torno a ella.

Después de estas secciones en el trabajo, presento unos Anexos a los que iré aludiendo durante la introducción, los capítulos y las reflexiones finales y que complementan información sobre aspectos específicos que iré tratando durante el texto tales como: datos socioeconómicos municipales, sistematización de distintas interacciones establecidas, información adicional sobre Acatlán en cuanto a

festividades, personajes rituales, organización social, prácticas vinculadas a los mandiles y reflexiones locales sobre la cultura.

? C) Replanteamientos metodológicos de la antropología lingüística y criterios reflexivos del análisis del discurso, como ejes teóricos que serán aplicados durante toda la investigación

A excepción del capítulo I, correspondiente a las contextualizaciones histórica y económica en que se complementa información documental específica para estas vertientes con un manejo etnográfico y testimonial meramente descriptivo y temático, en todas las siguientes secciones de este trabajo, el análisis de información testimonial oral, escrita y visual será manejado como manifestación comunicativa en sí bajo los parámetros que mostraré a continuación.

### c.1) La interacción como base metodológica de la antropología lingüística

En esta sección señalaré cómo la interacción desde el enfoque de la antropología lingüística puede ayudar a diversificar la vinculación con los sujetos de estudio durante el trabajo de campo, aportando criterios para complementar técnicas de registro de información en campo más allá de la entrevista.

Este enfoque ofrece caminos para particularizar el registro de información desde el potencial de las situaciones como detonadoras de redes sociales. Por ejemplo: la entrevista como interacción puede ser una conversación donde desde el lenguaje, desde el hablar mismo subyacen estructuras sociales, roles, posicionamientos, valores; o las actividades cotidianas como generadoras de interacción en campo: ir a la tienda, la gente con quien uno se encuentra al trasladarse de un lugar a otro, etc.

Por otra parte la riqueza y variedad de las situaciones de interacción en campo sugiere también la posibilidad de explorar una doble veta que posee el lenguaje como proveedor de información: **por él**, siendo vehículo del mensaje; **con él**, siendo el instrumento que da estructura a la interacción tanto desde lo

interno (lo lingüístico, lo discursivo), como desde lo social (articulación de un orden “colectivo”, sistemas de creencias, etc.)

Elinor Ochs y Bambi Schieffelin<sup>7</sup> han hecho énfasis en el cruce analítico del discurso lingüístico registrado en la interacción, la reflexión de los propios nativos sobre el registro de sus interacciones y las condiciones etnográficas - sociales en las que éstas se producen proponiendo dar atención en el análisis a una visión complementaria entre el contexto lingüístico que determina la interacción y el contexto cultural en el que está inmerso el primero.

Por otra parte Alessandro Duranti<sup>8</sup> al retomar las siguientes nociones: la actividad como mediadora en la interacción (Vygotsky), el evento comunicativo como unidad de análisis (Hymes), la importancia sociológica de las interacciones cara a cara (Goffman), el papel de la secuencialidad de una conversación para constituir una actividad hablada (Goodwin), ha sistematizado las estructuras de participación en una interacción comunicativa.

Para la presente investigación solo retomo la utilidad de estas estructuras de participación como criterios analíticos de la información comunicativa registrada en campo, en cuanto a: la relación de la persona con lo que dice (status de participación), la configuración total de la interacción comunicativa en un momento determinado (marco de participación), la construcción que el emisor hace de su receptor y que determina su discurso y la autoría de un sujeto en una interacción, tomando decisiones en torno a ella y por ende determinándola.

Por otra parte Erwin Goffman estableció una argumentación que es también útil para trascender y diversificar la entrevista como herramienta de acceso a información en un contexto.

Goffman cuestiona el esquema comunicativo tradicional hablante – oyente argumentando que este no da cuenta de interacciones conversacionales vinculadas a arreglos sociales en los que operan en cada sujeto participante procesos de posicionamiento (*footing*) articulados por fenómenos cognoscitivos, acciones no verbales y su desenvolvimiento entre diversos códigos (*code*

---

<sup>7</sup> Elinor Ochs y Bambi Schieffelin, “The microgenesis of competence: methodology in language socialization” en Slobin, Gerhardt, et. al. (eds.), *Social Interaction, Social Context, and Language*, pp. 251- 260.

<sup>8</sup> Alessandro Duranti, *Antropología Lingüística*, pp. 377, 384, 385, 392 – 404, 409 – 415, 419 – 421.



*switching*). Con esto, la interacción comunicativa es una matriz contextual que da cuenta de cómo los sujetos deciden participar en ella.<sup>9</sup>

Por otra parte William Foley quien define a la antropología lingüística como el estudio del uso del lenguaje inmerso en un contexto social y cultural, expresado en las significaciones de prácticas lingüísticas vinculadas a prácticas culturales, asume la significación como una vivencia o experiencia y retoma los acercamientos teóricos a esta que la explican como el potencial de desenvolvimiento de los seres vivos posibilitado por su sistema nervioso, generando una historia de interacciones recurrentes entre los organismos y el ambiente que ha sido llamada *acoplamiento estructural*.

El acoplamiento estructural se conserva por transmisión intergeneracional de patrones comunicativos en los sistemas sociales.

Desde la perspectiva del sujeto, Foley explica que el cuerpo es el lugar donde la historia de los acoplamientos estructurales está inscrita. Pero indica una dinámica dialéctica en este fenómeno: el ser humano es producto de este acoplamiento, pero al mismo tiempo lo reproduce.

En esta reproducción del acoplamiento estructural están entañadas dos dicotomías:

- a) Conocimiento articulado (premisas de acuerdo a reglas de inferencia lógica) / conocimiento tácito (proceso creativo que reúne partes dispersas de un fenómeno dentro de una totalidad comprensiva)
- b) Conciencia focal (reflexión explícita) / conciencia subsidiaria (comprensión incorporada, hábitos y prácticas culturales intergeneracionales).

Para Foley, el conocimiento tácito y la conciencia subsidiaria son indicadores fundamentales para el análisis desde la perspectiva de la antropología lingüística.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Erwin Goffman, *Forms of talk*, pp. 128 –131, 137, 140, 143, 154-157.

<sup>10</sup> William Foley, *Anthropological Linguistics. An Introduction*, pp. 3-25.

### c.2) Criterios reflexivos vinculados al análisis del discurso

El análisis del discurso será útil para identificar en las manifestaciones verbales y visuales (en el caso de dibujos), dinámicas sociales de las personas acatecas con las que interactué y su relación con Acatlán, las fiestas de mayo y los mandiles, con base en el desentrañamiento discursivo de procesos de organización de la información, aspectos enfatizados, omisiones, reiteraciones, entre otros aspectos.

Dentro de este tipo de análisis será útil la contextualización que hace Jef Verschueren de herramientas dentro de la pragmática,<sup>11</sup> como vertiente lingüística que analiza procesos de significación relacionándolos con el contexto donde se producen. Particularmente me remito aquí a la revisión que Verschueren hace de la definición de J. L. Austin de actos de habla como ilocuciones, donde en el decir se ejerce también una acción, hay algo que está hecho en el decir.

J. L. Austin<sup>12</sup> enfatizó que los enunciados no sólo describían un estado de cosas o enunciaban algún hecho, sino que muchas palabras incluidas en ellos indicaban las circunstancias en que se formulan o las restricciones a las que están sometidos de modo que los enunciados disfrazan otras expresiones contenidas en ellos. Con base en esto, Austin se concentró particularmente en lo que llamó oraciones realizativas en las que emitir la expresión es realizar una acción y ésta no es sólo decir algo.

Además, Austin consideró que la emisión de la expresión como acción en sí no se remitía únicamente a emitir palabras sino a todo tipo de actos convencionales que pueden ser no verbales, abriendo el panorama de esta perspectiva analítica a situaciones de interacción social tales como rituales y ceremonias.

El autor identificó que esto era posible a través de circunstancias apropiadas: un procedimiento convencional aceptado, la emisión de ciertas palabras por parte de ciertas personas en determinadas situaciones y procedimientos que deben ser apropiados para la interacción que se emplea, con la finalidad de que sobrevengán conductas específicas en los participantes.

---

<sup>11</sup> Jef Verschueren, *Understanding Pragmatics*, pp. 1, 4-8, 18-24, 49.

<sup>12</sup> J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, pp. 41, 43-47, 55, 56, 59, 60

Sin embargo, Austin también consideró que si algunas de estas circunstancias no se cumplían las expresiones realizativas serían infortunadas,<sup>13</sup> y profundiza en los distintos mecanismos de este infortunio comunicativo.

Este criterio del hacer en el decir propuesto por Austin y retomado por Verschueren lo usaré en esta investigación para analizar discursivamente testimonios de acatecos relacionados con los mandiles, pero lo extrapolaré también a otros tipos de interacción que establecí con acatecos y que generaron manifestaciones comunicativas que no son únicamente habladas, tales como las complementaciones de la joven acateca a los reactivos etnográficos de festividades, cuadros sinópticos que produjo dentro de este trabajo, así como los dibujos realizados por niños de una de las primarias que hay en Acatlán.

En todas estas interacciones los criterios de Austin fueron útiles además, para ubicar cómo están presentes tanto el acuerdo entre las personas acatecas y yo de las circunstancias en que se establecieron, las restricciones derivadas de esto, pero también muchos infortunios comunicativos generados por el encuentro intercultural implicado en mi condición de persona externa a la comunidad. Sin embargo, esto último fue también enriquecedor en tanto información en sí: el infortunio comunicativo abrió espacio en muchos momentos a los propios modos de ver las cosas de las personas acatecas.

En cuanto a otros criterios dentro de la vertiente del análisis del discurso, en lo referente al manejo de testimonios verbales aquí se aludirá como contexto lingüístico al entorno discursivo, es decir, las partes anteriores y posteriores en la frase o fragmento analizado y la construcción de sentido que está operando en todo este conjunto lingüístico. Se ha llamado contexto o entorno textual a los enunciados que rodean lo que está siendo analizado.

Así, la construcción de sentido está determinada por la manera en que una oración se relaciona con lo que la precede y con lo que la sigue. Este enfoque está dentro de la pragmática lingüística donde la sintaxis de la lengua es estudiada a partir de testimonios transcritos de situaciones de enunciación. A esto se suman

---

<sup>13</sup> El autor hace incluso una caracterización de estos infortunios comunicativos de acuerdo al tipo de circunstancias apropiadas que son violadas, siendo en términos generales: desaciertos, abusos, malas apelaciones, malas ejecuciones, actos no sinceros, malas aplicaciones, actos viciados, actos inconclusos.

las consideraciones antes hechas sobre antropología lingüística porque el corpus obtenido por distintos tipos de interacciones, implica la copresencia de interlocutores que compartieron una localización espacial y temporal y en la que construyeron cooperativamente el marco de su interacción.

Otro nivel del contexto lingüístico, son las interacciones verbales completas entendidas como situaciones en lugares y tiempos específicos de las que provienen los fragmentos que se retomarán en esta investigación. Al ser eventos comunicativos e interactivos, donde se apartó por un momento a los sujetos de su hacer cotidiano, constituyeron situaciones discursivas sociales, pero fuera de su contexto global.<sup>14</sup>

También es esclarecedor señalar como otro ejemplo de contexto lingüístico, el uso que uno de los clásicos de la lingüística descriptiva hace de esta noción: Bernard Comrie, quien ha enfatizado la importancia de la naturaleza pragmática no sólo de las frases sustantivas en sí mismas sino de su relación pragmática con el resto de las sentencias o párrafo, señalando la necesidad de distinguir propiedades pragmáticas inherentes a las frases y propiedades pragmáticas que indican la relación de estas con el resto de las sentencias o párrafo.<sup>15</sup>

Esto puede verse complementado a su vez por las consideraciones circunstanciales y por tanto contextuales en un sentido que va más allá de lo lingüístico, cuando el que analiza un enunciado lo evalúa desde el propio uso de la lengua de la que proviene dicho enunciado. Esos referentes contextuales son precisamente espacio-temporales, situacionales o interactivos, socioculturales y cognitivos. Todos estos caracteres coexisten durante el uso de la lengua y remiten a la categoría de contexto global.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Otro nivel del contexto lingüístico, son las interacciones verbales completas entendidas como situaciones en lugares y tiempos específicos de las que provienen los fragmentos que se retomaran en esta investigación. Al ser eventos comunicativos e interactivos, donde se apartó por un momento a los sujetos de su hacer cotidiano, constituyeron situaciones discursivas sociales, pero fuera de su contexto global. Información conceptual sobre la categoría de contexto lingüístico tomada de Helena Calsamiglia y Amparo Tusón, "El discurso oral" y "El contexto discursivo" en *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*, pp. 58-60, 101-103, 109, 113, 116, 126 y de Teun van Dijk, "El discurso como interacción en la sociedad" en *El discurso como interacción social* pp. 32, 37.

<sup>15</sup> Bernard Comrie, "3.Theoretical prerequisites" en *Language Universals and Linguistic Typology*, p. 59. Aunque esta distinción entre funciones inherentes y funciones relacionales es hecha por el autor en el sentido estricto de su explicación de roles pragmáticos como un aspecto de la tipología lingüística, se considera ilustrativa aún cuando en este escrito no se utilizan estos roles como parámetro de análisis.

<sup>16</sup> Calsamiglia y Tusón, *Op.cit.*, pp.107-108.

El contexto global es entendido aquí como el entorno físico y situacional al que se refieren los testimonios de los entrevistados: Acatlán, la producción de velas, las actividades agrícolas, las fiestas de mayo y los mandiles y que refleja su forma de vincularse a él, matizada por características personales determinadas socialmente (por ejemplo su nivel de escolaridad, actividades laborales, participación en instancias organizativas comunitarias).

Esta vinculación con el entorno físico y situacional acateco es entendida aquí como una acción o práctica social que los sujetos llevan a cabo al referirse a él. En este sentido, la visión del discurso se amplía a su papel productor y reproductor de una dimensión social pues el habla está situada por condiciones contextuales que la determinan.<sup>17</sup>

Un último aspecto que señalaré aquí es que en los elementos discursivos de los testimonios, trataré de identificar también procesos de construcción recíproca del contexto global y el sujeto que alude a él en su habla, pues los testimonios ofrecen un alto grado de referencialidad de los sujetos.

Al observar las construcciones del contexto global que elaboran en el contexto lingüístico de su discurso las personas, nos acercamos a sus características personales como parte de ambos contextos, dándose un fenómeno bidireccional: una percepción del contexto global, determinada por la estructuración discursiva del contexto lingüístico reflejo del sujeto y viceversa.

Así, desde el discurso como una construcción mental y vivencial de la memoria, el contexto global es constantemente producido e interpretado, detonando la actualización por el habla de una autoconstrucción del sujeto frente a un fenómeno de la vida, en este caso su condición acateca, la vida en la comunidad, las fiestas de mayo y su vinculación con los mandiles.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Definición de contexto global, a partir de: Calsamiglia y Tusón, *Ibid.* pp. 101-105, 108,109, 126 ,127 y de van Dijk, *Op.cit.*, pp. 20, 22, 24, 26, 27.

<sup>18</sup> Criterios tomados de Daniel Prieto, *La fiesta del lenguaje*, p. 168 y de van Dijk, *Ibid.* pp. 33 y 38.

CAPÍTULO I  
DINÁMICAS HISTÓRICAS Y ECONÓMICAS  
DE ACATLÁN

La revisión en este capítulo de las perspectivas<sup>1</sup> histórica y económica de mi acercamiento a la comunidad de Acatlán – Chilapa, Guerrero tiene dos finalidades: a) contextualizar el caso de esta investigación y b) utilizar esta contextualización en los capítulos II y III como explicación de muchos de los mecanismos sociales subyacentes que señalaré al estudiar en ellos manifestaciones comunicativas acatecas en torno al ciclo ritual anual agrícola acateco, las fiestas de mayo como parte de este ciclo y dentro de ellas, la producción, ofrenda y características intrínsecas de los mandiles.

Puesto que el detonador de esta investigación son los mandiles como objetos generadores y transmisores de cultura en el ámbito acateco, la pertinencia de este doble acercamiento a la comunidad es que ofrece sustento a la comprensión de cómo los mandiles cumplen esta función.

## 1.1 RASGOS HISTÓRICOS EN EL CENTRO Y LA MONTAÑA DE GUERRERO: LARGA DURACIÓN, PUEBLOS INDIOS Y COMUNIDADES COLONIALES.<sup>2</sup>

La revisión de estos rasgos históricos aporta información sobre los procesos de conformación de la actual identidad sincrética en Acatlán y la región donde se encuentra, en la que coexisten elementos de la tradición prehispánica y la tradición Colonial en la actividad económica y la organización política de la comunidad señaladas en la introducción, su vida festiva que trataré en la última parte de este capítulo y la profunda significación territorial en la que están inmersos los altares de cruces en cuanto a la vinculación prehispánica con el entorno y la modificación de estos asentamientos en la Colonia, aspectos que trataré en el segundo y tercer capítulo.

---

<sup>1</sup> La experiencia antropológica, tanto documental como en la transmisión académica actual, demuestra que trabajamos sólo con fragmentos de lo real. Sólo unos fragmentos son accesibles a cada investigador durante su estudio de un contexto. La perspectiva histórica y la vinculada a la globalización son aquí fragmentos de mi encuentro con lo real en Acatlán, re-lecturas de experimentaciones en mi estudio sobre Guerrero y Acatlán que realicé como parte de mi formación en el posgrado.

<sup>2</sup> Aquí la fragmentación del conocimiento de un contexto se hace patente porque mi acercamiento a la historia de Guerrero fue posible sólo para los periodos que aquí trato, esto sugiere la posibilidad de una investigación futura de procesos históricos posteriores en los s. XVIII, XIX y XX.

### 1.1.1 Época prehispánica<sup>3</sup>

#### ? **Periodo formativo**

Dentro del periodo formativo prehispánico en Guerrero, al oriente del actual territorio de la comunidad acateca se estableció Oxtotitlán, como parte de un corredor de la Cultura Olmeca en ese estado, y que fue detectado por investigaciones arqueológicas realizadas desde mediados del siglo XX, en las que se estudiaron sitios en la región de la montaña como Juxtlahuaca (comunidad de Colotlipa) y precisamente Oxtotitlán (comunidad de Acatlán). Tuvieron su apogeo entre el 900 y el 700 a. C. (y hay información de que permanecieron hasta el 400 a.C.). Aunque hay evidencias de asentamientos en todo el estado, desde el año 1500 a.C. Estos sitios tuvieron relación con otras culturas en la cuenca de México, Morelos, Puebla, Oaxaca, la costa del Golfo, Guatemala y Chiapas, a través del intercambio de productos.

Oxtotitlán significa en náhuatl lugar de cuevas<sup>4</sup>. Se encuentra ubicado en un cerro a dos kilómetros al oriente de Acatlán y tiene dos grutas que conservan pinturas rupestres; algunas están relacionadas con la fertilidad de la tierra, la lluvia y los rituales agrícolas, destacando una figura humana polícroma vestida con un atuendo que recuerda a un ave, enmascarada y sentada sobre la cabeza de un ser del inframundo y otra figura humana de pie junto a un jaguar, que representa los orígenes míticos de la cultura olmeca.

Las cuevas eran concebidas en la época prehispánica como lugares que guardaban el sustento de la humanidad y donde se regeneraba la vida. Esto ha llevado a determinar que en Oxtotitlán hubo peregrinaciones, reuniones y ritos vinculados al agua, la lluvia y la fertilidad y que son los antecedentes de las prácticas rituales agrícolas, hoy presentes en las actividades de la población de Acatlán que integran visitas y ofrendas devocionales a sitios naturales dentro del

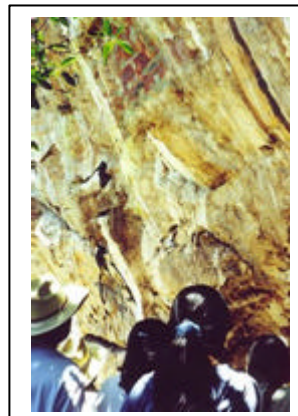
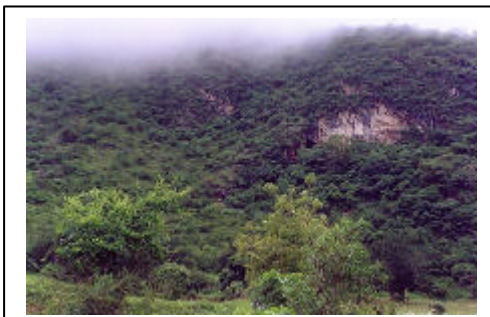
---

<sup>3</sup> Los datos aquí presentados están complementados con el texto de Danièle Dehouve, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, Op.cit., pp. 29, 31, 33, 37, 39, 40, 42, 45, 48.

<sup>4</sup> Aquí es importante señalar cómo el nombre que persiste para el lugar es náhuatl y no olmeca. Se verá a continuación cómo esto es parte del desdibujamiento de la cultura olmeca con los posteriores asentamientos de grupos nahuas y las conquistas mexicas en la región donde se encuentra Acatlán.



territorio comunitario que no son sólo cuevas sino también cerros y manantiales entre otros.<sup>5</sup>



Figuras 5 y 6. Sitio arqueológico Oxtotitlán. Acatlán – Chilapa, Guerrero. Agosto, 2004. Una vista desde lejos yendo al sitio desde la zona urbana de la comunidad y un detalle de las pinturas: figura humana polícroma.

### ? **Periodo clásico**

La influencia de la cultura teotihuacana, como el principal asentamiento de este periodo en el Altiplano Central de México, está presente en casi todo el territorio guerrerense en vestigios arqueológicos de cerámica, arquitectura e iconografía del dios Tláloc, fechados entre el 400 y 900 d.C., sea como objetos importados de esa región o como producciones locales que copiaban o retomaban elementos de ella. En la zona de montaña, se han encontrado testimonios en Chilpancingo, que es una localidad limítrofe de esta región.

Se ha mencionado también una probable influencia de grupos zapotecas en la zona de montaña.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Marcos Matías Alonso, *La agricultura indígena en la montaña de Guerrero*, pp. 130-132 y de Elizabeth Jiménez (et.al.), en *Historia General de Guerrero. Vol. I. Época prehispánica. Arqueología-Etnohistoria*, pp. 35-67.

<sup>6</sup> Elizabeth Jiménez (et.al.), en *Ibid.*, pp. 69-73.

## ? **Periodo posclásico**

Este periodo está caracterizado por los procesos de conquistas mexicas para extender sus dominios y obtener bienes inexistentes en su entorno, utilizando a la religión como sistema ideológico legitimador de esta dinámica en la que se imponía a las regiones conquistadas la tributación y el monopolio comercial. En este sentido, el territorio guerrerense y sus distintas regiones era estratégico porque se encontraba a poca distancia del altiplano central de México y era rico en recursos de tierras tropicales.

En la zona central y de montaña de Guerrero, los aztecas compitieron por este dominio con los purhépechas y con los yopes. Para protegerse de estos últimos los aztecas fundaron como frontera sur de su conquista, Chilapa, Quechultenango, trincheras del cerro Sistepec en la región de la montaña y más tarde Tlapa, entre 1440 y 1454. Estas incursiones, sirvieron para separar a los yopes de la montaña, de los de la costa, conformando dos zonas distintas: la montaña, como tributaria de Tlapa y la zona independiente yope de la costa.

A través de distintas dinámicas de guerra, estos territorios eran alternadamente perdidos y vueltos a recuperar en periodos posteriores entre fines del s. XV y primer cuarto del s. XVI.

Chilpancingo, como lugar limítrofe con la zona de montaña, no tiene vestigios arqueológicos mexicas, considerándose que funcionó como un asentamiento poco importante. Esto se apoya también en la temprana dominación española de este sitio, respecto a otros.

En la zona de montaña, hay también elementos típicos toltecas que probablemente pudieron ser el producto de la relación de guerreros autónomos yopes con grupos de filiación tolteca (con influencia entre el 900 y el 1200 d.C.).<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Ibid., pp. 90-97.

## ? **Etnohistoria: Los nahuas como uno de los grupos étnicos predominantes**<sup>8</sup>

El principal grupo nahua (hablante de náhuatl) establecido en Guerrero fue el de los cohuixcas asentado en las regiones centro, de montaña y norte.

En el estado existían hablantes de náhuatl antes de las conquistas aztecas y está datado que hacia el año 400 d. C. los cohuixcas iniciaron su penetración a Guerrero por el norte, llegando a asentarse por lo menos desde principios del s. XI, en puntos diversos hacia el centro y la zona de montaña como Chilpancingo, Tixtla, Chilapa, Zitlala y Quechultenango (centro) y Tlapa (montaña).

Hacia el siglo XVI estaban claramente diferenciados estos grupos nahuas de las poblaciones locales y de los conquistadores aztecas asentados posteriormente, pues continuaban organizados aparte.

Estudios lingüísticos recientes (segunda mitad s. XX) han revelado tres variantes del náhuatl moderno en Guerrero: el del norte, el del sur (costa) y el del centro.

Los lugares antes mencionados forman parte del habla náhuatl del Guerrero Central para el cual se han hecho diversos vocabularios entre los que aparece Acatlán, como parte del municipio de Chilapa.

Un fenómeno que se ha señalado, es el cambio que el nahua de Guerrero central ha ido presentando por la influencia de lenguas del valle de México.

De acuerdo con códices prehispánicos y Coloniales, relaciones, sumas de visita y matrículas de tributos del s. XVI, que relatan o testifican la situación económica, habitacional, de gobierno, justicia y religión, que encontraron los españoles en los grupos nahuas en esta zona, se tienen las siguientes características generales:

En la región había una gran complejidad en técnicas de riego a brazo y de lecho o arenales en las márgenes de ríos y la agricultura tuvo como cultivos básicos, maíz, frijol, chile y calabaza, aunque también se sembraba amaranto y chíca, empleando además del sistema de riego, el de roza, tumba y quema en laderas de cerros, y ejerciendo también la caza de animales. Distintas

---

<sup>8</sup> Información etnohistórica, tomada de Raúl Vélez Calvo (et. al.), en *Ibid.* pp. 255-269, 275-279.

poblaciones entre ellas Tlapa y Atlixnac en la región de la montaña producían copal, miel y cera.<sup>9</sup> Una de las actividades económicas más importantes era el transporte y comercialización de productos locales.

Hubo también actividades artesanales importantes tales como joyería, realización de jícaras pintadas, maques y velas.

Con las conquistas mexicas había también producción y tributos de algodón, que se definían en función del monto de la producción agrícola.

Las viviendas eran construidas en esta región central y de montaña con adobe y los techos eran armazones de pajas.<sup>10</sup>

En cuanto a gobierno y justicia los pueblos nahuas estaban sometidos a las autoridades impuestas por el imperio azteca, pero había señores y principales locales, diferenciados de los funcionarios aztecas, con poder legitimado por toma de decisiones en consejo e imposición de castigos y multas, siendo acatadas por los habitantes.

A pesar de la existencia de códigos de la región de montaña, se sabe poco de la religión entre los nahuas. Sin embargo las actuales ceremonias propiciatorias de lluvias en Zitlala, Acatlán, Tlapa y Chilpancingo realizadas en cerros, cuevas, pozos de agua y centros ceremoniales cercanos, pueden retomar prácticas del pasado de estos grupos.

Los datos anteriormente presentados muestran preliminarmente que este periodo no es una unidad en sí mismo, sino una sucesión de transformaciones con actores y dinámicas sociales diferentes: olmecas, teotihuacanos, aztecas, grupos nahuas locales anteriores a las conquistas aztecas. En este sentido, la revisión de la época bajo la perspectiva braudeliana de procesos de larga duración como un análisis dialéctico - estructural de la duración social, podría ayudar a comprender su complejidad, pues Braudel ha sugerido que los tiempos cortos conforman

---

<sup>9</sup> En la actualidad Acatlán sigue cultivando estas especies y ejerciendo el sistema de roza, tumba y quema en algunas de sus zonas de cultivo y tiene una producción importante de velas de cera y vende miel.

<sup>10</sup> Actualmente, se conservan en Acatlán construcciones de adobe y bahareque. Sin embargo están siendo sustituidas aceleradamente por técnicas constructivas modernas con tabicón y cemento.

movimientos históricos largos donde se ensamblan devenires sincrónicos y diacrónicos.<sup>11</sup>

Por otra parte los procesos de dominación azteca en la región, así como los asentamientos nahuas como llegada de estos grupos desde otras regiones, pueden ser analizados desde la perspectiva desmitificadora de una edad de oro preColonial, donde adaptaciones socioculturales al cambio generadas por estas conquistas y migraciones pudieran estar asentadas en procesos de diferenciación social al interior de los grupos indígenas tales como: familias extensas divididas en unidades conyugales y tensiones propias de la relación entre élites y macehuales. Ambos procesos, dominación y migración, han sido planteados por Nancy Farriss como elementos inherentes al periodo prehispánico con actores sociales receptores de la dominación que la articulan desde su interpretación del mundo y su visión cíclica del devenir y la relación dialéctica de la migración con la vivencia de comunidad como alternativa que hacía movibles los límites de ésta frente a dinámicas hostiles.<sup>12</sup>

Bajo estas consideraciones de Farriss que dotan de complejidad a la época prehispánica, puede ser pertinente la indagación de la existencia, en las zonas de Guerrero aquí tratadas, de unidades políticas semejantes al altepetl estudiado por Bernardo García Martínez en la sierra de Puebla, como instrumento de cohesión de las localidades, sujeto a procesos de continuidad y ruptura, los cuales para este autor problematizan la identificación de lo “inalterado” u “originalmente prehispánico” en las comunidades indígenas que hoy observamos. El altepetl es también una unidad política que vinculó las relaciones sociales con las determinantes espaciales de los entornos de los grupos indígenas que presentaron este tipo de organización, lo cual podría ser pertinente trasladarlo a la zona aquí estudiada dado el actual y fuerte vínculo entre las actividades económicas de sus habitantes y los recursos para ejercerlas provistos por el entorno en el que viven.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Fernand Braudel, “3. La larga duración” en *La Historia y las ciencias sociales*, pp. 62, 63, 70–84, 98.

<sup>12</sup> Nancy Farriss, *La sociedad maya bajo el dominio Colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, pp. 13-15, 21-53 (criterios analíticos), 236-354 (comunidad Colonial, tejido social, migraciones).

<sup>13</sup> Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, pp. 19 – 29 (enfoques teórico – metodológicos), 259–305 (migraciones, cohesión, disgregación, centralización).

Estas perspectivas analíticas en la historia de la región de Guerrero donde se encuentra Acatlán son antecedentes centrales en la explicación de muchos fenómenos actuales que trataré en los capítulos II y III de este trabajo.

En el capítulo II sobre el ciclo ritual agrícola anual acateco se verá que la inexistencia de una edad de oro prehispánica y la diferenciación social en esta etapa está manifestada actualmente en la comunidad en las actividades económicas, la posesión o no de tierras y los parentescos determinando el modo en que las personas participan en las distintas fiestas del ciclo y también en la importancia o marginalidad de los diferentes grupos rituales que actúan en ellas.

En el capítulo III la diferenciación social se verá reflejada también en la participación personal en las prácticas vinculadas a los mandiles motivada muchas veces por mostrar mejoría económica y buscar prestigio introduciendo a las prácticas tradicionales elementos de otras culturas (a las que los acatecos acceden por su cambio de estatus o actividad). En este capítulo se verá también, el vínculo entre relaciones sociales y las características del entorno articulado en la vida festiva al integrar las prácticas rituales a la vivencia local del territorio.

### 1.1.2 Primer periodo de la época Colonial (1521 – 1700)<sup>14</sup>

#### ? **Trabajo indígena en la economía novohispana**<sup>15</sup>

La encomienda como la principal forma de organización del trabajo indígena en los inicios de la conquista, permitía la exigencia de tributos y trabajo a los indígenas pero los dejaba libres. Fue una institución con auge en la Colonia durante las tres primeras décadas del s. XVI y presentó variables dimensionales en relación directa con las que estaban presentes en las repúblicas de indios (pequeñas, medianas, extensas con sus correspondientes dinámicas de jerarquización). Estas diferencias dimensionales determinaron la capacidad de tributación de cada encomienda en función de factores como el número de indios dentro de ellas y el

---

<sup>14</sup> Los datos aquí presentados están complementados con el texto de Danièle Dehouve, Op.cit., pp. 51-76, 81-87, 125, 127, 134, 135, 138, 139, 142-148.

<sup>15</sup> Información tomada de Edgar Pavía (et. al.), *Historia General de Guerrero. Vol. II. Era de los Habsburgo - Era de los Borbón* pp. 173-175, 198, 199.

valor de los productos explotados. Chilapa, como república de indios de la provincia de Zumpango, cuenta con testimonios históricos de diversas sucesiones de encomenderos desde 1541 hasta 1604.

La encomienda comenzó a ser desplazada en la segunda mitad del s. XVI por el repartimiento, que se mantuvo hasta la primera mitad del s. XVII, como sistema de trabajo racionado y rotativo de los indios en unidades económicas dentro de la república de españoles, por el cual recibían un salario. Fue impulsado por el aumento intensivo de la actividad minera con explotación por el régimen de patio.

Ya en el s. XVI la actividad minera había reorganizado por completo la economía indígena guerrerense. En Chilapa, fue menor a la que hubo en torno a los ríos de la costas chica y grande entre las décadas de 1520 y 1530. Sin embargo, se sabe que cerca de Chilapa había una mina de menor importancia y que la región donde se encuentra abasteció de mano de obra a la mina de Zumpango, una de las más importantes en Guerrero para esa época junto con Taxco, Zacualpa, Chiautla, Zultepec y Zilacayoapan. Este abastecimiento se vio determinado por las modificaciones españolas a la organización de la mano de obra cuando en el inicio de la Colonia se prohibió la esclavitud y se legalizaron los indios de servicio a las órdenes de los encomenderos, obligándolos a ser mano de obra y abastecer con tributos de productos locales esos centros de trabajo.

Pero para la segunda mitad del s. XVI para solucionar el agotamiento de hombres y recursos como consecuencia de la presencia española en la zona, los españoles reformaron el tributo monetizándolo y comenzaron a sustituir las encomiendas por el repartimiento, con lo que la obtención de mano de obra indígena se dio a través de redes de intercambio y mercados.

Con base en esto, a principios del s. XVII reorganizaron la actividad económica impulsando cuatro grandes zonas especializadas: a) la zona minera de Taxco, b) el camino de Acapulco para el intercambio comercial entre América y Europa y Oriente, c) el centro y el occidente como economías tropicales dirigidas hacia las minas y d) el oriente como una economía tropical dirigida hacia Puebla.

En las dos primeras zonas Chilapa y otras localidades de la región donde se encuentra continuaron siendo centros abastecedores de mano de obra y en

esta transición de la organización del trabajo las expresiones lingüísticas sobre el carácter de los trabajadores indígenas como “alquilados” o que “sirven” dejaron de ser usadas, pasando todo el manejo de trabajadores a manos de un juez repartidor como autoridad única que asignaba a cada español un número determinado de indios procedentes de cierto pueblo bajo el régimen del repartimiento. Es interesante ver cómo para el caso de Acatlán la expresión de “trabajador alquilado” se sigue conservando actualmente para referirse a personas contratadas para que realicen algún servicio o labor.<sup>16</sup>

En la tercera y cuarta zona, Chilapa y la región donde se encuentra se integraron en el comercio de sus productos en esas zonas: grana cochinilla, gallinas, maíz, petates, chile y miel.

Esto revela un carácter híbrido de Chilapa en cuanto a su adscripción a una zona geográfica específica en Guerrero. Pues ya desde esta época (y esto continuaría hasta el final de la Colonia y se preserva aun hoy) Chilapa compartía rasgos con el centro de Guerrero (su proximidad al camino de Acapulco y a las minas) y con la provincia de Tlapa en el oriente o montaña alta en cuanto a la semejanza de productos que generaba.

### ? **Redistribución territorial y repúblicas de indios** <sup>17</sup>

Una de las primeras acciones españolas fue enviar comisiones que recorrieran las provincias tributarias del imperio azteca para que se les reconociera como los nuevos señores. Se ha establecido que en el territorio guerrerense, los indígenas en general no se resistieron. Los españoles inicialmente explotaron ahí oro y otros metales, abrieron pasos para el comercio de especias y otros productos que les aportaran recursos para importar bienes que no había en la Colonia.

Durante los s. XVI y XVII, no hay en Guerrero asentamientos españoles duraderos que propiciaran la construcción de una ciudad, predominando las repúblicas de indios sometidas a la jurisdicción de gobiernos provisionales (inicialmente a cargo de los conquistadores mismos por medio de las

---

<sup>16</sup> Cfr. *infra*, capítulo II, organización local para la producción de mandiles, p. 101

<sup>17</sup> Información tomada de Edgar Pavía (et. al.), *Historia General de Guerrero. Vol. II...Ibid* pp. 20 - 28, 33 - 36, 42, 49-53, 108.



encomiendas y hacia mediados del s. XVI a través de alcaldías mayores y corregimientos). Los españoles establecidos tenían un carácter de vecindados en los pueblos cabeceras de las repúblicas de indios o en lugares deshabitados por los indígenas.

Las reformas españolas al tributo indígena a mediados del s. XVI que marcaron el tránsito de la encomienda a las alcaldías mayores y corregimientos, no sólo modificaron la vida económica y laboral, sino también la organización social indígena, pues esas reformas fueron acompañadas por reorganizaciones de los núcleos de población con dos programas de congregaciones.

El primer programa (1550-1570) juntó a las poblaciones indígenas que estaban en hábitat disperso reasentándolas en pueblos alrededor de una plaza mayor, una casa de comunidad y una capilla o iglesia. Esto generó regiones casi despobladas y otras que se volvieron polos de atracción migratoria, así como una jerarquía entre los distintos reasentamientos: pueblos cabecera, dependientes de ellos los pueblos sujetos y las estancias dependientes a su vez de éstos.

El segundo programa (1600) fue una revisión de los avances del primer programa y la atención a demandas de algunos pueblos para ser congregados en otras partes.

En algunas regiones de Guerrero, las comunidades se habían integrado a través de un proceso histórico regional y no como consecuencia de las conquistas aztecas primero y la española después, constituyendo cabeceras que detentaban el poder en la región. Esto hizo que aun después de la conquista se mantuvieran integradas. Un ejemplo es la región de montaña, cuya organización político-regional se mantuvo en torno a la alcaldía mayor de Tlapa aun después de la conquista, teniendo bajo su jurisdicción doce repúblicas de indios, una de ellas, Tlapa misma, como la cabecera principal. En ella, se mantuvo la diferencia de rangos de la nobleza prehispánica, con la presencia de una élite indígena dirigente y con la marcada jerarquización entre las repúblicas de indios.

En los casos en los que no fue así, es decir, que no había una integración de comunidades indígenas previas a las congregaciones españolas, de todas maneras los españoles fomentaron los gobiernos indígenas y dentro de ellos la diferenciación social entre los indios comunes y los indios principales.

El papel desempeñado por la nobleza indígena para la conformación de estas comunidades indígenas fue fundamental para activar estos nuevos ordenamientos. Por un lado, estaban los indios nobles que obtuvieron la categoría de caciques y que más allá del s. XVII compartieron los intereses españoles y mestizos y, por otro lado, los principales que ocuparon en los pueblos los cargos de oficiales de república y que compartieron la vida con los demás campesinos indígenas pero formando un estrato más rico y poderoso, dirigiendo los asuntos del pueblo y administrando las cofradías para el culto religioso.

Así, con los reasentamientos por la creación de los pueblos cabecera, los españoles generaron los siguientes procesos: a) repartieron tierras entre los pueblos indios, los caciques y los incipientes hacendados, impulsando la tenencia de terrenos comunales de los pueblos; b) formaron las cofradías o grupos de fieles de un santo patrón que se debían encargar de los gastos de culto y que entre los indígenas solían articularse por la colaboración de las familias extensas; y c) instituyeron cargos para dirigir los asentamientos según sus categorías, siendo en los pueblos cabecera: gobernador, dos alcaldes, regidores, alguaciles, mayordomos y un escribano, en los pueblos sujetos sólo alcaldes simples y regidores y en las estancias únicamente encargados (a veces llamados alguaciles o tequitlato<sup>18</sup>).

Para el caso de Acatlán esto es importante como antecedente histórico de la lucha por la preservación de las tierras comunales y de la diferenciación social articulada por el acceso a cargos político-civiles y a cofradías para el culto religioso y la condición de “principal” (por haber participado en ellos en algún momento) que hoy constituyen aspectos muy importantes de la organización de la autoridad política, como lo he mencionado ya en la introducción de este trabajo. En esta organización se preservan cargos semejantes a los de la época Colonial, pero mezclados, es decir que incluyen cargos tanto de cabecera, como de pueblos sujetos y estancias.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Este término tiene semejanza con el de tequihuaque que actualmente se utiliza en Acatlán para designar a los ayudantes del comisario municipal que ayudan a mantener el orden en la comunidad y dar aviso de eventos y reuniones.

<sup>19</sup> Ver los cargos de la actual organización socio-política acateca y la organización para la defensa y manejo de sus recursos naturales en la introducción, cfr. supra, pp. 8 y 9.

Cuando se modifica el tributo en 1550 y por ende se da una redistribución territorial en alcaldías mayores, la alcaldía mayor para la región centro fue la de las minas de Zumpango, que controlaba cinco repúblicas de indios: Chilapa, Tixtla, Mochitlán, Huitziltepec y el propio Zumpango como cabecera.

En el transcurso del s. XVII, esta jerarquización fue sustituida por una homogeneización de las comunidades indígenas, pues con la creación de pueblos cabecera y sus consiguientes pueblos sujetos y estancias, se fragmentaron estas alcaldías mayores y el proceso fue aun más allá: los pueblos sujetos y las estancias comenzaron a transformarse en pueblos cabecera en algunos casos.

Un ejemplo de este proceso, que aquí interesa por ser el actual municipio al que pertenece Acatlán, es la transformación de Chilapa en cabecera a partir de la segunda mitad del S. XVI, dentro de la cual fue aumentando el número de sus estancias, al grado de ser 40 en el último cuarto del s. XVI.

Dentro de estas estancias se encuentra mencionado Zitlala (que actualmente es un municipio independiente muy cercano a Chilapa), pero no Acatlán, aunque es probable que también esta población formara parte de esta alcaldía, quizás como un poblado aun menor que aquel o quizás como una estancia llamada de otra manera.

## ? **Evangelización**<sup>20</sup>

Los agustinos Hyerónimo de San Esteban y Agustín de la Coruña, que llegaron a Nueva España en 1533, se adentraron como primera vía de su penetración evangelizadora, en las provincias de Chilapa y Tlapa en Guerrero y posteriormente se internaron en la región de Tierra Caliente. Recurrieron al aprendizaje de la lengua nahua, el reordenamiento demográfico en las congregaciones, recorridos evangelizadores en la zona de montaña y construcción de conventos. El de Chilapa fue fundado en 1534.

En una primera etapa los agustinos no pudieron entrar en contacto con los indios porque los “principales” les habían prohibido que les prestaran asistencia. En esta primera etapa hubo una “guerra espiritual” entre misioneros e indios.

---

<sup>20</sup>Edgar Pavía (et. al.), *Historia General de Guerrero. Vol. II...* *Ibid*, pp. 206, 210,211, 217, 219-221.

Éstos realizaron actos prodigiosos aprovechando su dominio de los elementos naturales de la zona. Los frailes explicaban estos actos como alianzas con el diablo, pero propiciaban a su vez otros actos prodigiosos de los indios postulándolos como producto de la fe en el Dios Cristiano.

Con el fortalecimiento del clero secular a partir de la segunda mitad del s. XVI, los frailes fueron replegándose hasta que el territorio cristianizado en Guerrero, pasó a la administración del clero secular. Sus distintas áreas en Tierra Caliente, parte de la Costa Grande, fueron administradas por los obispados de Michoacán y Oaxaca. El centro y la montaña, por los obispados de México y Tlaxcala.

El obispado de Tlaxcala tuvo influencia en Tlapa y Chilapa, desde la llegada de los agustinos, contando con una doctrina en estas localidades. Chilapa a principios del s. XVII se dividió en las doctrinas de Santiago Quechultenango y San Nicolás Zitlala (esto es importante en cuanto a influencia católica en Acatlán, puesto que Zitlala está a 5 minutos de la comunidad). También asignó un sacerdote secular en San Antonio Ahuacutzingo y hasta mediados del s. XVIII, las parroquias regulares fueron secularizadas. Hacia 1570 este obispado tenía también una parroquia en San Martín Tixtla, con doctrinas en San Francisco Apango y San Juan Bautista Totocintla.

En cuanto a la reformulación de una religiosidad católica popular con base en elementos prehispánicos en la región--que para el caso de Acatlán también es importante en términos de que sus prácticas religiosas están impregnadas de este carácter-- fue impulsada por la nobleza india, pues aun cuando para el s. XVII ésta fue reducida a tributaria por los españoles, compartiendo esta condición con los indios comunes, en la vida interna de las comunidades conservaron su rango e impulsaron la persistencia de ritos antiguos integrándolos a la fiestas de los santos patronos celebradas en los pueblos.

Así, se sabe por ejemplo que todavía hacia principios del s. XVII, se conservaban en la región ritos de merecimiento en los que un sacerdote mandaba al penitente a la cumbre de un cerro dedicado a un Dios para sacrificarse a sí mismo (sacarse sangre de las orejas, labios y lengua) e ingerir una droga para contactar con el mundo espiritual.

En estos ritos se pedía por hijos, bienes y salud y los españoles les llamaron de penitencia. Hoy son antecedente de la importancia que tiene el paisaje ritual en muchas festividades del estado y particularmente en Acatlán y otras poblaciones cercanas en las que la visita a cerros, manantiales naturales y cuevas entre otros sitios importantes es central para sus ritos de petición de lluvias, los cuales coinciden con la celebración de la liturgia católica a los santos. Y en el caso de los mandiles estos ritos de merecimiento son muy importantes como antecedentes del carácter de la actual ofrenda de los mandiles.

Otro antecedente Colonial de un rito actual en Acatlán, son los personajes que realizan el juego ritual de acostarse en el piso apoyados en la espalda y sostener con sus pies un palo de madera, impulsándolo al aire. La primera mención de este rito data del s. XVI, cuando Hernán Cortés llevó a la corte española a un grupo de indígenas para que mostrarán éste y otros ritos. Ignacio Manuel Altamirano en el s. XIX, también lo cita en una de sus obras llamándolos *quautatlaxqui*<sup>21</sup>. Actualmente son los *cotlatlastin*, personajes rituales con una importancia central en las peticiones de lluvias acatecas, en términos tanto de procesos de prestigio y diferenciación social entrañados en pertenecer a este grupo, como de revitalización anual de las peticiones de lluvia (el grupo sigue un protocolo, un hacer normado dentro de estas festividades), lo cual se detallará más profundamente en el capítulo II de esta investigación.

Por último, como otro elemento de esta religiosidad sincrética guerrerense está otro personaje ritual de gran importancia en las peticiones de lluvias de la región donde se encuentra Acatlán: el jaguar, asociado a la creencia prehispánica en entidades anímicas como el *nahua-li* (doble animal del individuo) y el *tonal-li* (destino y fuerza del individuo) y que durante la época Colonial fue un recurso de resistencia cultural prehispánica frente al nuevo orden impuesto por los españoles, al fomentar la diferenciación identitaria entre indios y españoles.

El jaguar se remonta a la presencia olmeca en el estado<sup>22</sup> y es revitalizado en prácticas festivas de la región central y oriental del estado de Guerrero desde

---

<sup>21</sup> Término muy similar al que en la actualidad designa a estos personajes: *Cotlatlastin*. Ver el registro de la práctica actual en el capítulo II, *cf. infra* pp. 81, 82, 87, 88, 89 (figura 23), 112, 113 (figuras 65 y 66).

<sup>22</sup> Véase en este mismo capítulo las páginas 28 y 29 en que detallo esta presencia olmeca en el periodo formativo de la historia prehispánica de la región donde se encuentra Acatlán.

Tixtla hasta Tlapa, tales como: danzas, ritos, máscaras. En Acatlán y Zitlala se acostumbran las peleas entre jaguares o tecuanis (“los que comen gente”), también llamados tigres y en Tlapa, las danzas donde interviene este personaje. También lo consideraré con más detalle en el capítulo II dentro del marco de las fiestas de mayo para peticiones de lluvia en las que también se inserta la ofrenda de mandiles.

Para el análisis de estos datos, el criterio teórico - metodológico de la larga duración de Braudel, enfatizado como la complementación entre la inmediatez del dato y la proyección distanciada de un tiempo lejano, pudiera ayudar a enfocar el análisis de esta época en las zonas de Guerrero tratadas, como una serie de mecanismos complejos de juegos de poder en el ámbito civil (encomenderos - burocracia virreinal) y en el ámbito eclesiástico (clero regular - clero secular), en medio de los cuales se encontraban los grupos indígenas con sus propias complejidades y a las que se añadieron los procesos detonados por la conquista.<sup>23</sup>

A pesar de esto, la redistribución territorial relatada anteriormente, dada a partir del establecimiento de las repúblicas de indios en estas zonas de Guerrero, impulsa una reflexión en la que Farriss y García Martínez han profundizado vastamente sobre los nexos entre continuidad y cambio en los mecanismos de jerarquización territorial y política que quedaron como supervivencias prehispánicas durante la fase inicial del periodo Colonial.<sup>24</sup>

La fase posterior de fragmentación de estas provincias iniciales con la creación de nuevos municipios, como Chilapa, puede guardar un paralelismo con los procesos definitivos de alteración y transformación irreversible que García Martínez identifica para el altepetl con la proliferación de pueblos de segunda generación, que paradójicamente eran una modalidad de la misma complejidad de las cabeceras de las que provenían, articulada por la interacción entre el altepetl, la organización civil Colonial y la iglesia.<sup>25</sup>

Finalmente, se considera importante señalar el paralelismo entre el estudio de García Martínez y las zonas de Guerrero aquí tratadas, en cuanto al proceso

---

<sup>23</sup> Braudel, *Op.cit., ibid.*

<sup>24</sup> Farriss, *Op.cit., Ibid.*; García Martínez, *Op.cit., Ibid.*

<sup>25</sup> García Martínez, *Op.cit., Ibid.*

suplantador de la iglesia sobre las identidades organizativas prehispánicas, a través de la duplicación de funciones políticas, económicas, culturales y simbólicas ejercidas por ambas instancias.

Por medio de la evangelización regular primero, y la administración secular después, se consolidaron las identidades de los pueblos Coloniales en relación a los santos patronos católicos pero con procesos de hibridación cultural. Para García Martínez esto generó en los pueblos de segunda generación una diferenciación entre la estructura Colonial con la que se conformaron y la organización política prehispánica, conllevando esto pérdida de memoria histórica y política.

Para este autor un dato lingüístico que refleja lo anterior es la toponimia de santos patronos combinados con nombres prehispánicos de las localidades (actualmente aunque Acatlán no es denominado con el nombre de su santo patrono, San Juan, existe una dinámica organizativa importante que articula a acatecos locales y migrantes, detonada alrededor de las celebraciones para ese santo).<sup>26</sup>

Por otra parte, está el fortalecimiento de la organización de la iglesia como agente regulador al interior de los pueblos, ganando espacios en relación con tradiciones prehispánicas generándose negociaciones simbólicas que subyacen en decisiones, prioridades, bienes comunales, la relación con las autoridades civiles Coloniales y que están plasmadas en un ejercicio de moralidad, fe y devoción.<sup>27</sup>

Las siguientes palabras de la joven acateca con quien comenté el estudio antropológico de Rosalba Díaz sobre las peleas de tigres de las fiestas de mayo en Acatlán, reflejan la actual persistencia de esta bipolaridad entre tradiciones prehispánicas y prácticas de iglesia católica en la comunidad.

Al tratar de indagar con ella si las tradiciones de estas fiestas y su experiencia cotidiana contienen efectivamente estrategias de resistencia cultural

---

<sup>26</sup> Véase en el Anexo 3 la sistematización que realicé de dos días de esta fiesta.

<sup>27</sup> García Martínez, Op.cit., Ibid

acateca (dado que es muy frecuente que se analicen de este modo manifestaciones culturales locales), ella contestó:

*(...) más que resistencia cultural, nosotros como acatecos, no lo tomamos así, nosotros los lo tomamos más desde el punto de vista religioso. Para nosotros más que eso, más que, desarrollar una identidad, es cumplir como persona, ante los ojos de Dios (...) la gente, si tú le empiezas a encuestar y le pla.. le preguntas, no te dice que va allá porque, quiere, quiere desarrollar su identidad, lo primero que te dice es: “es que mi fe, es que yo confío, yo vengo a pedir por las lluvias, porque haya una buena cosecha, si Dios quiere” (...)*

*(...) Acatlán, se ha distinguido por eso, por tener un apego religioso bastante amplio y, Acatlán es muy creyente, le hacen unas megafiestas a los santos porque creen que es una forma de cumplir hacia ellos, de darles gracias haciendo ese tipo de festejos (...)<sup>28</sup>*

La información aquí presentada para un primer periodo de régimen Colonial español, revisada desde la perspectiva braudeliana de la interacción analítica entre la inmediatez de los hechos y su proyección en un panorama de largo plazo, permite ver cómo los nexos entre continuidad y cambio de la complejidad prehispánica con los nuevos cambios en la jerarquización territorial y política que trajo consigo el orden Colonial tratados por Farriss y García Martínez, desencadenaron mecanismos complejos de juegos de poder en el ámbito civil entre encomenderos y burocracia del repartimiento y en el ámbito religioso entre clero regular y secular.

Todos estos mecanismos para el caso de Acatlán y las demás comunidades guerrerenses, derivaron en lo que actualmente es su organización social y política y las dinámicas entrañadas en la elección y el ejercicio de los cargos civiles, la defensa de la tierra, las prácticas litúrgicas católicas y la diferenciación entre comunes y “principales”, derivada de la participación en estos ámbitos de la vida acateca. Para el capítulo II de este trabajo tener presentes estos procesos es central para comprender la dinámica comunitaria vertida en su ciclo ritual agrícola anual.

---

<sup>28</sup> Testimonio A-1/ Interacción: Discusión grabada de texto antropológico / Acatlán – Chilapa, Gro. Febr. 2005.



Por otra parte de este orden Colonial que generó reasentamientos urbanos en pueblos cabecera y posteriormente pueblos de segunda generación, se desprende la compleja vinculación entre la organización civil Colonial con la dinámica de la iglesia y su papel suplantador de la identidad organizativa prehispánica.

En el capítulo II trataré cómo esto en Acatlán puede detectarse en una serie de negociaciones simbólicas en las que corren de modo paralelo la organización civil y política local, las tradiciones prehispánicas, las funciones y preceptos de la iglesia y la religiosidad sincrética actual en la que aun cuando Acatlán y la mayoría de los pueblos cercanos tienen nombres de santos patronos católicos, el calendario de esta religión es más un referente temporal del ciclo ritual que una guía ritual de la vida festiva local.

Por otra parte, en el capítulo III trataré distintas modalidades de esta religiosidad sincrética generada en la Colonia, y que para el caso de Acatlán, está materializada en distintas manifestaciones culturales locales, siendo un ejemplo los mandiles ofrendados en la fiesta de mayo.

## 1.2 GLOBALIZACIÓN EN GUERRERO Y SU VINCULACIÓN CON DINÁMICAS LOCALES

Al comparar datos económicos de Guerrero, con los de otras entidades como el D.F., Nuevo León y Guadalajara en que se manifiestan implicaciones económicas de procesos de la globalización, las cifras fueron contundentes respecto a que Guerrero vive marginalmente este proceso desde lo económico.

Con este punto de partida, presentaré tres ejes reflexivos que conforman esta segunda perspectiva de contextualización de Acatlán:

- a) Vinculación de datos económicos y estadísticos con perspectivas teóricas de la globalización como reestructuración económica retomando la extrapolación de procesos globales de países punta al caso de México en Christof Parnreiter; y definiciones conceptuales de Saskia Sassen; la bipolaridad inclusión –

exclusión en los procesos globalizadores en Manuel Castells y Jordi Borja, que ayudan a problematizar la posición de Guerrero respecto a la globalización.

- b) La producción y venta acateca de velas como un ejemplo de estrategias de actores locales frente a los procesos económicos en que están inmersos y en los que se refleja el desdibujamiento de Guerrero en la perspectiva occidental de la globalización como reestructuración económica y aspectos de los autores antes mencionados que problematizan esta visión de la globalización. Complementaré el análisis de este fenómeno con perspectivas analíticas que vinculan específicamente la globalización con la vida rural, tales como: la interrelación de procesos globales y locales en el desarrollo agrícola y rural en Norman Long y la diversificación y especialización en sociedades rurales mexicanas en Patricia Arias.
- c) En el tercer eje apunto algunas aproximaciones en torno a las implicaciones culturales de la globalización como un modo de pensarla desde otros parámetros que no son estrictamente económicos pero que están presentes más palpablemente que estos en entidades periféricas, a partir de la consulta de Arjun Appadurai, M. Kearney y Néstor García Canclini, señalando algunos ejemplos de cómo esto sucede en Acatlán – Chilapa, Guerrero.

### 1.2.1 Datos cuantitativos y perspectivas teóricas de la globalización

¿Cómo reflexionar los procesos globales en los países periféricos?

Christof Parnreiter<sup>29</sup> argumenta que la globalización en México en las dos últimas décadas se ha dado por medio de la aplicación del modernismo neoliberal con la reorientación de la industria hacia el exterior, la desregulación de los mercados, la promoción de la movilidad del capital y el favorecimiento al sector financiero y las privatizaciones de las instituciones e industrias estatales.

Entre otros fenómenos, esto se refleja en un cambio de la estructura económica y del mercado laboral hacia un predominio de los servicios, que es posible para Parnreiter en México en su vertiente de servicios al productor, los

---

<sup>29</sup> Estos argumentos de Christof Parnreiter, fueron tomados de su artículo "La ciudad de México: ¿una ciudad global?" en *Anuario de Espacios Urbanos. Historia. Cultura. Diseño*, pp. 27, 28, 35-37, 43-45, 48.

cuales hacen factibles los procesos globales en tanto implican asesorías, administración y consultorías a los procesos productivos directos. El autor enfatiza el papel de las ciudades mexicanas grandes –en particular el D.F. y su zona metropolitana circundante—como lugares donde se concentran estos servicios, se asientan las empresas y los mercados financieros, y donde se gestionan, controlan y vinculan los procesos económicos nacionales con los globales.

Las consecuencias sociales de esta integración global, son el empobrecimiento de gran parte de la población, la disminución de los ingresos reales y la polarización y fragmentación de las grandes ciudades mexicanas en relación con las regiones y niveles locales y al interior de las ciudades en sí.

Por esto es necesario que el debate especializado promueva la definición de los procesos globales incluyendo las especificidades de las metrópolis periféricas por medio de una perspectiva reflexiva de escalas de la globalización determinadas por los contextos.

Por otro lado Saskia Sassen<sup>30</sup> ha trabajado un enfoque internacional especializado en las grandes metrópolis mundiales que liderean el proceso global, reflexionando cómo un efecto de la globalización ha sido que los servicios especializados y las tecnologías de innovación han desplazado al sector manufacturero en el liderazgo de los procesos económicos y cómo esto ha impactado el orden económico en las ciudades.

En este proceso, las actividades financieras, de consultoría, manejo de información especializada y el desarrollo de las comunicaciones se han convertido ya no sólo en servicios o actividades complementarias a los procesos productivos manufactureros y agrícolas, sino en sectores productivos en sí mismos.

A continuación presento datos estadísticos de actividades económicas en el D.F., Guadalajara, Monterrey y Guerrero. En este último desglose los índices generales del estado, los de Chilpancingo y Chilapa, a fin de mostrar cómo en algunas ciudades de México comienzan a expresarse estos procesos y su contraste con la marginalidad de las entidades guerrerenses aquí tratadas.

---

<sup>30</sup> Saskia Sassen, *The Global City. New York, London, Tokyo*, pp. 3, 5, 9, 13, 19, 20, 30-33, 37, 42, 46, 47, 67, 71, 91-95, 201, 204, 209, 210, 214, 223, 227, 232, 234, 251, 255, 288-292.

En la **figura 7** se aprecia la gran distancia cuantitativa entre los altos índices de insumos y producción bruta del D.F. en relación a Guadalajara y Monterrey (véanse cifras de la segunda columna) con lo que se evidencia la necesidad de atender analíticamente las escalas diferenciadas de globalización determinadas por los contextos. Sin embargo, que no haya déficit entre insumos y productos (compárense segunda y tercera columnas) y la marcada superioridad de Monterrey respecto de Guadalajara en actividades con auge en la globalización (servicios financieros, seguros y comunicaciones), expresa la presencia incipiente en otras regiones de México de los fenómenos globales mundiales.

<b>FIGURA 7. D.F., GUADALAJARA, MONTERREY: ACTIVIDADES ECONÓMICAS</b>		
? Fuente: INEGI. Censos económicos 1999. Resultados definitivos.		
Entidad	Insumos totales (en miles de pesos)	Producción bruta (en miles de pesos)
<b>Industrias manufactureras (actividad económica anterior a la globalización)</b>		
D.F.	164, 582, 888	229, 905, 150
Guadalajara	35, 965, 690	51, 402, 714
Monterrey	30, 148, 754	30, 148, 754
<b>Comunicaciones (actividades con auge en la globalización)</b>		
D.F.	20, 093, 983	75, 089, 272
Guadalajara	284, 108	502, 109
Monterrey	566, 066	1, 077, 658
<b>Servicios financieros y de seguros (actividades con auge en la globalización)</b>		
D.F.	69, 339, 087	159, 861, 972
Guadalajara	411, 552	612,068
Monterrey	2, 846, 416	4, 962, 678
<b>Servicios relacionados con agricultura, ganadería -al productor- (actividad económica anterior a la globalización)</b>		
D.F.	15, 315, 884	24, 562, 312
Guadalajara	1, 482, 895	2, 555, 557
Monterrey	1, 612, 955	2, 755, 269

Una revisión comparativa de esta tabla con la de la **figura 8** muestra que los índices para Guerrero, lo sitúan como desdibujado de la reestructuración económica implicada en los procesos globales. En esta tabla en Chilapa no aparece el rubro de servicios financieros y de seguros en el censo económico de 1999 (véase última fila del tercer rubro).

Por otra parte tanto para el municipio de Chilapa como el de Chilpancingo, los índices aumentan en los rubros de servicios vinculados a agricultura y ganadería, que aunque constituyen la actividad globalizada de servicios a la producción están más relacionados con tradiciones económicas anteriores a la globalización (compárense las cifras del tercer y cuarto rubro).

También es interesante observar el contraste entre Chilapa y Chilpancingo en Guerrero y las diferencias municipales al interior de un estado. Algunos ejemplos son: Chilpancingo sí presentó índice de servicios financieros y de seguros (véase tercer rubro) y hay una diferencia cuantitativa muy significativa entre las cifras de Chilpancingo y las de Chilapa (véanse segunda y tercera columna).

<b>FIGURA 8. GUERRERO: ACTIVIDADES ECONÓMICAS</b>		
? Fuente: INEGI. Censos económicos 1999. Resultados definitivos.		
Entidad	Insumos totales (en miles de pesos)	Producción bruta (en miles de pesos)
<b>Industrias manufactureras (actividad económica anterior a la globalización)</b>		
Guerrero	2, 526, 082	3, 982, 776
Chilpancingo	94, 681	146, 857
Chilapa	12, 793	20, 261
<b>Comunicaciones (actividades con auge en la globalización)</b>		
Guerrero	74, 841	124, 967
Chilpancingo	12, 205	16, 811
Chilapa	189	227
<b>Servicios financieros y de seguros (actividades con auge en la globalización)</b>		
Guerrero	16, 246	19, 839
Chilpancingo	581	715
Chilapa	No aparece	No aparece
<b>Servicios relacionados con agricultura, ganadería -al productor- (actividad económica anterior a la globalización)</b>		
Guerrero	323, 338	777, 848
Chilpancingo	21, 636	100, 600
Chilapa	159	2399

La distribución de población ocupada según sector de actividad complementa esta revisión de la presencia incipiente de la reestructuración económica globalizadora en Mexico, con mayores índices de población ocupada en el sector

terciario (servicios). Para el caso de Guerrero<sup>31</sup>, la **figura 9** nos permite identificar esto en las prácticas de los actores sociales en el estado: si bien para 1990 la población ocupada en el sector terciario vinculado a la globalización es menor a la que está incorporada al sector primario vinculado a modelos económicos anteriores a la globalización, esta tendencia se revierte en el año 2000 (véanse la segunda, tercera y cuarta columnas) y la incorporación femenina al mercado laboral en este sector aumenta significativamente en el año 2000 respecto de 1990 (véase primera columna).

Para el caso de Acatlán esto concuerda con la presencia del sostenimiento de economías familiares a cargo de mujeres o su participación significativa en ésta como trabajadoras migrantes en el sector servicios, administradoras de misceláneas y maestras.<sup>32</sup>

**FIGURA 9. GUERRERO: POBLACIÓN SEGÚN SECTOR DE ACTIVIDAD**

Distribución porcentual de la población ocupada, por sexo según sector de actividad, 1990 y 2000					
	Total	Primario <sup>1</sup>	Secundario <sup>2</sup>	Terciario <sup>3</sup>	No especificado
<b>1990</b>					
Hombres	484 975	44.9	18.6	33.2	3.3
Mujeres	126 780	4.1	10.2	78.6	7.1
<b>2000</b>					
Hombres	614 392	35.2	23.6	39.3	1.9
Mujeres	273 686	7.8	12.8	75.9	3.5

<sup>1</sup> Agrupa actividades agrícolas, ganaderas, de aprovechamiento forestal, caza y pesca.  
<sup>2</sup> Agrupa actividades de minería, extracción de petróleo y gas, de la industria manufacturera, electricidad, agua y construcción.  
<sup>3</sup> Agrupa actividades de comercio, transporte, gobierno y otros servicios.  
 FUENTE: INEGI, XI Censo General de Población y Vivienda 1990 y XII Censo General de Población y Vivienda 2000.

Otra vertiente de análisis de la globalización como reestructuración económica tratada por Saskia Sassen son los cambios en la estructura ocupacional. Uno de los aspectos de su análisis que se vinculan para el caso de

<sup>31</sup> Si el lector quisiera continuar la comparación de entidades en este estado con el D.F., Guadalajara y Monterrey puede consultar la información de población según sector de actividad para esas entidades en los Censos Generales de Población y Vivienda XI (1990) y XII (2000). En esta visión comparativa es posible detectar nuevamente la marginalidad del estado de Guerrero en su inferioridad numérica en cuanto a población ocupada respecto a las otras entidades.

<sup>32</sup> Durante el trabajo de campo, pude recabar dos ejemplos ilustrativos de implicaciones del trabajo migrante femenino: el testimonio de una acateca de edad mayor que migró a la Ciudad de México al separarse de su esposo y trabajó en restaurantes. A pesar de sus dificultades de interacción como monolingüe, aprendió el español y considera positiva su experiencia porque con ella se sobrepuso a determinantes sociales en su vida pues su padre no la dejó estudiar y era algo que ella deseaba mucho. Su alegría por su desenvolvimiento migrante contrasta con su tristeza por no haber estudiado. (Testimonio M-2/ Interacción: entrevista grabada/ Acatlán – Chilapa, Gro. Marzo, 2005); y otra de edad media que fue llevada de niña a Cuernavaca, Morelos, a realizar trabajo doméstico, fue abandonada ahí y considera esta experiencia muy traumática. Regresó a Acatlán a los 30 años, 18 después de haber migrado (Testimonio M-4/ Interacción entrevista grabada/ Acatlán-Chilapa, Gro. Marzo, 2005).

Guerrero y de Acatlán es el crecimiento de mercados laborales casuales e informales, donde diferentes tipos de acciones sociales en lo económico promueven diversas dinámicas y respuestas ante la globalización, dándose condiciones como proliferación de servicios pequeños y de bajo costo, aumento de pequeñas empresas de trabajo intensivo, expansión de trabajo de medio tiempo y el traslado de la informalización y casualización no sólo a la naturaleza del trabajo en sí, sino a la definición de las relaciones laborales, produciéndose una expansión paralela de economías globales y economías marginales.<sup>33</sup>

Estos aspectos señalados por Sassen se conectan por otra parte con argumentos de Manuel Castells y Jordi Borja para entender la disparidad del modo en que las localidades al interior de un mismo país periférico responden ante la reestructuración económica globalizadora y que se ejemplifica con los datos estadísticos que presenté anteriormente.

Castells y Borja plantean que la economía global implica simultáneamente procesos de inclusión de actividades y localidades que crean valor al lograr vincular algunos de sus segmentos a la escala mundial respondiendo como sistemas dinámicos y expansivos y procesos de exclusión de localidades y actividades que se devalúan al ser segregadas por el sistema global transitando de sistemas de explotación anteriores a este, a una nueva irrelevancia estructural.

Los datos de Guerrero anteriormente mostrados revelan este proceso en los bajos índices que presenta esta entidad en lo referente a la vertiente informacional globalizadora, en la que el incremento de la productividad no está dada en los factores de producción sino en la aplicación de información a la gestión y distribución de procesos y productos con base en empresas con redes de filiales que operan flexiblemente.<sup>34</sup>

A continuación presento un caso concreto en Acatlán, la producción y venta de velas, que refleja las tendencias cuantitativas que mostré en esta sección y

---

<sup>33</sup> Sassen, *Op.cit. Ibid.* La autora trata también procesos en contexto urbano tales como desempleos masivos por decaimiento de la industria manufacturera, recuperación de empleo por emergencia de nuevos sectores económicos impulsados por la globalización, suburbanización de procesos productivos, incremento de inequidad en salarios por la erosión de la infraestructura institucional nacional que regulaba la relación trabajo – empleados. En este trabajo no se abundará en ellos dado que no están tan directamente vinculados con la contextualización que estoy realizando.

<sup>34</sup> Manuel Castells, Jordi Borja, *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*, pp. 22 – 28.

que también está relacionado con la dinámica ocupacional diversificada que señalé en las líneas anteriores.

### 1.2.2 Producción y venta de velas acatecas<sup>35</sup>

En Acatlán, la informalización del trabajo y la exclusión de economías locales respecto a los procesos globales pueden ejemplificarse con la producción y venta de velas acatecas. Durante la investigación en esta localidad, tuve contacto con dos familias que las producen.<sup>36</sup>

En este caso la informalización del trabajo sería en realidad diversificación de actividades económicas y la exclusión de lo global sería una continuidad en la tradición de oficios que constituyen la revitalización constante de un patrimonio comunitario (una memoria identitaria en la práctica de esta actividad), pero sobre todo un aporte muy importante a los ingresos de familias acatecas.

Una de estas familias produce velas en su casa en un espacio aledaño al fogón, la cocina y el área para comer. Las hacen a pequeña escala tanto en el proceso técnico<sup>37</sup> como en la cantidad. En una jornada de trabajo de ocho horas se producen y empaquetan cerca de 800 velas equivalentes a 40 kilogramos de parafina. Esta producción la combinan con otras actividades individuales de sus miembros como: el cultivo y venta estacional del camote por parte del padre, otro hijo trabaja en los Estados Unidos desde 2004; y otro más coordina el centro de cómputo comunitario, ha trabajado asalariado en proyectos arqueológicos y de restauración desde 2003 y fue becario de un proyecto de producción de jitomates

---

<sup>35</sup> De nuevo, la fragmentación en el acercamiento a un contexto. El propio desenvolvimiento de mi trabajo en campo, me llevo a interactuar profundamente con productores de velas. Pero existen otros oficios que desde sus propias dinámicas hubiesen aportado la perspectiva local al análisis que aquí estoy haciendo, tales como el bordado acateco y la elaboración de productos de palma tejida.

<sup>36</sup> La información sobre producción de velas que aquí presentaré, la tomo del registro que hice de mi observación participante en su producción y en su venta (en cuanto a esta yo como consumidora), a fines de agosto, fines de octubre y principios de noviembre de 2004.

<sup>37</sup> A grandes rasgos, el proceso técnico para producir vela que pude observar participando en él con esta familia en agosto de 2004 consiste en: corte de pabilos de acuerdo a un palo con distintas medidas según las dimensiones de las velas, aplicación de parafina en ellos y su colocación en soportes de madera cuadrados remojando sus puntas en jabón, ciclo de inmersiones repetidas de cada soporte cuadrado en un bote de parafina caliente y líquida hasta que los pabilos igualen el ancho de vela que quiere obtenerse. Se corta el extremo con un cuchillo y se invierten los pabilos para emparejar el ancho, estos extremos se cortan en punta



de invernadero en el primer cuatrimestre de 2005. Las mujeres ayudan en la producción agrícola y de velas y realizan las tareas domésticas.

Aquí es importante señalar que el perfil de esta familia y las actividades de sus distintos miembros ejemplifica la compleja respuesta local a las dinámicas globales pues en conjunto vemos que entre todos los miembros conforman un mosaico de actividades: algunas de índole tradicional fuera de las actividades económicas impulsadas por la globalización y otras como la migración o el trabajo en el sector servicios sí vinculadas a esa vertiente.

El padre de esta familia relata como comenzó a producir velas combinando préstamos y transmisión familiar del oficio y por otra parte, la lógica competitiva de venta de la producción de camote:

*Ah, yo hasta de cuando, desde ya cuando la primera vez cuando me casé. Ajá. Y, así pues. Tenía una abuelita. Tenía una abuelita y mi mamá también, estaba, a eso se trabaja pues. Y y una vez que, no había dinero, “¿pus cómo?” mi suegro pues, si quieres trabajar también. Adonde voy a producir de esa vela, o el pabilo pues que diga, ajá. Pus, también tenía un conocido ahí en Chilapa, y, le dije a unas señoras, se llamaba Carmela (...)*

*(...)yo le ha.. a pedir un favor: “Oye Carmelita que no los fias unos, cuadros de pabilo. Yo quiero trabajar y, no, no tengo dinero pues, ¿cómo le hago? (...)*

*(...)ahora ya, trabajo muchito [...fragmento poco audible...] todo lo fui a vender y, y fui pagando. Mj. Acabe ya de pagar [...fragmento poco audible...] y después pues, me fui pues, haciendo mis tantos ¿no? entons me fui ganando dinerito entons ya le voy ahorrando ya. Mj. Ya compre más cuadros, ya mis cosas para vivir y así estoy avanzando pues, así, voy. Ajá (...)*

*(...) También soy campesino, también siembro camote. Siembro como, ora, este, mes de mayo, orita mes de marzo que diga, vamos a sembrar (...)*

*(...) como, en diciembre ya comenzamos a arrancar (...) entons, se da cuenta, todo el relajo, ya vendemos a, a vender, ahí en Chilapa. (...)*

*(...) Y a veces cuesta pues, barato, cuando se da, más, cuesta menos, cuanto más se da, se da poquito, cuesta más caro (...)<sup>38</sup>*

La producción comienza desde agosto para obtener una cantidad considerable de velas para vender en la temporada más fuerte, previa a la

---

para retirarlos de los soportes. En la producción de esta tanda las dimensiones de esta vela son pequeñas, 20 de ellas pesan un kilogramo.

<sup>38</sup> Testimonio COM-2/ Interacción: entrevista / Acatlán – Chilapa, Guerrero / Marzo – 2005.

celebración de muertos en Chilpancingo y en fiestas patronales de otras localidades de la región, durante los primeros meses del siguiente año.<sup>39</sup>

Esta venta es la que vincula el ejercicio cíclico local y familiar de este oficio con una escala regional en el estado, pero en lo que se refiere a esta actividad el circuito acaba ahí. Las velas no se exportan a otros estados y mucho menos a otros países y su venta en la capital del estado, donde la producción es conocida como “las velas de Chilapa” (diluyéndose la procedencia local de cada productor)<sup>40</sup>, está sujeta a decisiones coyunturales que cambian cada año sobre dónde las autoridades permiten a los productores colocar sus puestos.<sup>41</sup>

Esta dinámica de unidad doméstica de producción con venta regional, se presenta con un proceso técnico a mayor escala en la otra familia productora con quien tuvo contacto porque el padre de la primer familia es cuñado de este otro productor, quien sí realiza y vende velas como su actividad económica prioritaria, pero que la combina con siembra de maíz para autoconsumo, renta de terrenos y una tienda de papelería administrada por uno de sus hijos, anexa a su casa.

En su casa que desde la calle se percibe como cualquier otra del pueblo, en una larga nave que da hasta la otra calle paralela a la de la entrada, las áreas de sala, comedor, fogón y cocina están en un primer plano, atrás, se extiende el taller en un anexo amplio y un largo galerón que da hasta otra calle paralela del pueblo. Ahí, miembros de la familia trabajan conjuntamente con otras familias contratadas como peones dividiéndose el trabajo entre las tareas que siguen siendo manuales (medición y corte de pabilos, su montaje en los soportes cuadrados, eliminación y acabado de sobrantes de parafina) y la manipulación mecánica de armazones redondos y giratorios de los que penden los cuadros con pabilos, que ayudan a sumergir estos en la parafina, ahorrándose el traslado corporal y manual de cada cuadro con pabilos y trabajando simultáneamente varios soportes cuadrados

---

<sup>39</sup> Un ejemplo de esto es que cada marzo, productores acatecos de velas viajan a Xalpatláhuac, un municipio en la región de la montaña alta, cercano al de Tlapa, para vender velas durante su fiesta patronal.

<sup>40</sup> Cuando a fines de octubre de 2004 busqué estos puestos en Chilpancingo para registrar el vínculo de la producción local con la escala regional, nadie me daba razón de las velas de Acatlán, los productores mismos me indicaron que debía preguntar por las velas de Chilapa para que alguien me informara dónde estaban los puestos. Un taxista las desconocía por completo y me sugirió ir a Chilapa. Al llegar finalmente a los puestos, ubicados cerca de la entrada del importante mercado Leyva Mancilla, estos se percibían como muy pocos y pequeños, en relación a la inmensidad de puestos de distintas mercancías: frutas, verduras, flores, artículos de hogar, herramientas, disfraces de halloween.

<sup>41</sup> Los productores relatan que en 2003 en Chilpancingo, se les permitió colocarse en un lugar apartado cerca de las terminales de camiones foráneos y las ventas fueron bajas. En 2004, pudieron colocarse en el mercado Leyva Mancilla y las ventas mejoraron.

optimizando tiempo. En contraste, el despliegue corporal y de tiempo en cada cuadro de pabilos sí se sigue ejerciendo en el primer taller de menor escala.

Este segundo productor relata de manera similar al primero, su comienzo de la producción de velas como un oficio transmitido familiarmente y fructífero como actividad económica alternativa a las dificultades del trabajo del campo:

*(...) ya lo voy dejando el campo, entonces, ya trabajamos la vela. Ajá. Sí. Porque otro dicen: "no tenemos no sabemos, qué vamos a agarrar, qué vamos a trabajar". Yo sí yo le busqué también. O sea mi señora ya sabía más antes. Su papá hacía velas (...)*

*(...) como el campo necesita tener yunta, o sea, animales. Y yo como ya, me da ¿verdad? ya que se me canso ya no puedo, ya de ya de dejar los animales para cuidarlos pues, eso da mucho trabajo ¿verdad? (...) De que tengo mi terreno, sí tengo. Ajá. Pero otro lado, otra parte lo damos a renta (...)*

*(...) cuando yo empecé, yo trabajaba solito. Ajá. A veces con mi señora, me ayudaba. Ajá. Si yo me salía yo a vender, ella se ponía a trabajar aquí con la vela. Ajá. Pero ya, más después ¿verdad?, pus este, si este, podemos, podemos alquilar un, unos peones (...)*

*(...) antes vaciábamos, con un modelito nada más. Lo cortábamos sin la rueda. Sí. Pero como lo necesitamos ¿verdad?, hicimos más, otros cuadritos, para que así de jalón ya se va metiendo. Ajá. Para que ya, se avanza más (...)<sup>42</sup>*



Figuras 10: Taller familiar de menor escala; 11: taller familiar de mayor escala (Acatlán – Chilapa, Gro. Agosto, 2004).

---

<sup>42</sup> Testimonio M-3/ Interacción: entrevista / Acatlán – Chilapa, Guerrero / Marzo – 2005.



Figura 12: venta regional de velas (Chilpancingo, Gro. Octubre, 2004).

Volviendo a la consideración de la producción acateca de velas como una diversificación de actividades económicas sustentada en la continuidad de la tradición de un oficio, siendo ésta una dinámica que se ensambla a las tendencias globales de informalización laboral y economías excluidas o alternas a lo global, cuando en conversación con estos productores les preguntaba yo si conocían el término globalización o de qué modo percibían ellos desde su experiencia cotidiana las reestructuraciones de este nuevo orden económico, se suscitaron una serie de malentendidos culturales en mi interacción con ellos, pues desconocían el término y yo no lograba ser clara en mi explicación de este. Sin embargo sus respuestas traducen cultural y contextualmente su vivencia inmediata de implicaciones de esta tendencia alejada de su cotidianidad.

El productor en pequeña escala trata el tema desde las implicaciones de la relación campesina con el gobierno y el papel fundamental de acceder a un capital inicial para comenzar un proyecto:

*(...) Con trabajos, estamos unas semanas, estamos pidiendo pidiendo y, tal vez no, nos esta..estamos perdiendo el tiempo y, el pasaje ¿verdad? Y con trabajos nos dan, ajá. Así no nos apoya, el gobierno, no puede uno trabajar [...ríe...] si nos apoyara pues, como ahorita, si no tiene uno dinero, que no, o un proyecto que salga, a ver, a ver si, de veras [...ríe...] así sí nos apoya en todos lados ¿no?. No, te digo, dinero, trabajar, si no tienes dinero, no trabajar, ¿a ver? (...)<sup>43</sup>*

El productor a escala mayor trató el tema problematizando sus posibilidades de inversión y las condiciones técnicas del trabajo:

*(...) Pero como yo pienso ¿verdad?, nosotros nos hace falta dinero. Sí. Por eso vamos comprando de a poquito aquí en Mexico. Ajá. Pues me conviene ¿verdad?,*

---

<sup>43</sup> Testimonio COM-2/ Interacción: entrevista / Acatlán – Chilapa, Guerrero / Marzo – 2005.

*me con..a mí me conviene, si yo tuviera, una capital ¿verdad?, pudiera yo a lo mejor, comprar, otro lado ¿no?, pero no podemos porque, ¿a quién le compramos adentro de México?, eh, pa empezar (...)*

*(...) Solamente trabajamos de a poco. Sí. Ajá. Nadien trabaja, nadien trabaja con máquinas, nadie. Sí. Nosotros, como usted, vino a ver, la temporadita ahora, así trabajamos, todo a mano de obra (...)*

*(...) pus nosotros nomás así, lo único es, trabajando bastante y una parte de lo que trabajamos, en la vela. Ajá (...)<sup>44</sup>*

La necesidad de resignificar parámetros analíticos de la globalización como reestructuración económica a los casos de economías excluidas de la vanguardia de estos procesos, tal como lo que aquí se ha mostrado de Guerrero y Acatlán, tiene eco en reflexiones recientes que se han realizado sobre la inserción de sociedades rurales a procesos globales.

En este sentido Norman Long<sup>45</sup> se suma al señalamiento de que la reestructuración que la globalización ha generado en la producción, el trabajo y la vida económica ha impulsado patrones diversificados de reacción social frente a lo global en distintos ámbitos, proponiendo pautas para identificar cómo se da esto en la realidad de las sociedades rurales y no sólo en la abstracción analítica:

a) El replanteamiento del Estado – Nación que ha traído la globalización hace necesario considerar cómo en el ámbito local se producen, renuevan o reafirman estrategias de pequeña escala como redes interpersonales, lazos comunitarios, uso del conocimiento, organización y valores locales para aprehender cognitivamente y organizativamente las circunstancias externas.

La información de las velas acatecas puede mirarse a través de estas consideraciones, permitiendo identificar repertorios culturales y de conocimiento expresados en cambios en tecnología de cultivos o manufacturas y la problematización que los actores hacen de sus situaciones, procesando información y tomando decisiones frente a ello (en este caso los testimonios de los productores), así como la división del trabajo y organización

---

<sup>44</sup> Testimonio M-3/ Interacción: entrevista / Acatlán – Chilapa, Guerrero / Marzo – 2005.

<sup>45</sup> Norman Long, “Globalización y localización: nuevos retos para la investigación rural” (traducción de Magdalena Villarreal) en Hubert de Grammont y Hector Tejera (coordinadores), *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio. Volumen I. La inserción de la agricultura mexicana en la economía mundial*, pp. 37 – 46, 51-53, 61, 67.

interna de los hogares (en este caso la descripción del contexto de los talleres y su dinámica familiar).

- b) La reivindicación de los propias dinámicas de lo local en el contexto agrario – rural preexistentes a la globalización. Estas dinámicas no son sólo fenómenos de internalización local de racionalidades externas. En el caso de las velas acatecas esto se refleja en su carácter de oficio transmitido intergeneracionalmente.

En este sentido, el análisis de Patricia Arias<sup>46</sup> sobre diversificación y especialización laboral por la integración de sociedades rurales a dinámicas manufactureras, permite profundizar específicamente en estas reflexiones, pues la autora se concentra en una revaloración de la historia del trabajo no agrícola fortalecido en la década de los ochenta en México como un mecanismo para paliar la crisis agraria mexicana (carencia de tierras, incapacidad de garantizar abasto alimentario), que sin embargo ha sido poco estudiado en cuanto a la multiplicidad de labores de la población rural junto con el trabajo propiamente agrícola, desdibujando en términos analíticos la complejidad actual de la condición campesina.<sup>47</sup>

Así, al enfatizar en el análisis de prácticas económicas campesinas diversas a la agricultura, ésta se toma complementaria en las economías locales al decrecer la producción, inversión y empleo en ella, retornar al cultivo básico de subsistencia en áreas pequeñas y búsqueda de nuevos usos a la tierra. Todos estos procesos están presentes en el manejo que los productores de velas acatecos aquí presentados hacen de sus tierras, así como en los cambios generacionales de ocupaciones presentes en sus familias.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Patricia Arias, *Nueva rusticidad mexicana*, pp. 33, 34, 54, 55, 60 – 77. En este trabajo la autora trata específicamente las dinámicas y cambios productivos en una microrregión rural del Bajío occidental mexicano, conocida como los pueblos del Rincón, pero muchas de sus consideraciones son útiles para la reflexión en torno al caso de las velas acatecas.

<sup>47</sup> A este desdibujamiento de las prácticas económicas campesinas se suma la revisión que Arias hace del debate analítico en la década de 1970 entre las tendencias campesinista (que sostiene que la condición campesina se mantiene a pesar de sus actividades económicas complementarias) y proletaria (que sostiene que hubo una pérdida de la condición campesina por efectos de los trabajos asalariados que tomaba este sector y la diferenciación social que esto generó), al cual ni el ámbito académico ni el de las políticas estatales dieron seguimiento en la década siguiente.

<sup>48</sup> Este nuevo carácter complementario de la agricultura en economías rurales locales, se ve agudizado también por el problema de la integración de grupos étnicos a la lógica del Estado – Nación mexicano. El proceso evolutivo alterno de estos grupos en sus decisiones colectivas, organización territorial y del trabajo, no se corresponde con las planificaciones y expectativas del estado mexicano, generando el rezago de estos grupos en el que subyace en realidad la ruptura de las culturas y regulaciones indígenas con las políticas estatales legitimadas en el derecho constitucional. Un texto que ilustra este proceso es el de Reyna Moguel y Manuel Roberto Parra, “La integración de los campesinos – indígenas a la nación” de Grammont y Tejera, Op.cit., Volumen IV. Los nuevos actores sociales y procesos políticos en el campo, pp. 333- 358.

Esta complejidad de la condición rural mexicana y su manifestación en Acatlán, serán factores explicativos muy importantes en el capítulo II de este trabajo, pues se verá que el desdibujamiento de la actividad agrícola en la vida local incide también en las prácticas de su ciclo ritual en cuanto a su desenvolvimiento, sentido general, así como en la significación de algunos de sus personajes rituales.

## **CAPÍTULO II**

# **EL CICLO RITUAL AGRÍCOLA ACATECO Y DINÁMICAS SOCIALES EN LA PRODUCCIÓN, MANUFACTURA Y OFRENDA DE LOS MANDILES DE LAS FIESTAS DE MAYO**



En este capítulo trataré la producción y ofrenda de los mandiles de las fiestas de mayo en Acatlán en su vinculación con elementos estructurales de la vida social acateca: la vida agrícola local y la tradición indígena ritual y propiciatoria en torno a ella, las actividades de unidades familiares y del comisariado municipal como principal órgano de autoridad local, la liturgia católica, las mayordomías y la actividad festiva en torno a ambas.

¿Cómo se hace posible la ofrenda de estos textiles junto con flores y velas en los altares de cruces en la zona urbana del pueblo, en su territorio y en su cerro ritual?

¿Qué elementos de la vitalidad cultural local, las dinámicas sociales que la sostienen y la propia perspectiva acateca frente a esto dan cauce a que año con año, cada dos de mayo, los mandiles sean colocados en los altares de cruces?

Decidí comenzar esta indagación desde el panorama más amplio del ciclo ritual agrícola acateco contextualizado en la tradición ritual agrícola del estado de Guerrero, para luego ir acotando el espectro de estudio a las prácticas específicas de producción y ofrenda de los mandiles dentro de las fiestas de mayo. Este proceder de lo general a lo particular posibilita identificar cómo elementos de la vida social y cultural acateca más amplia se reproducen o inciden en prácticas locales más específicas como el caso de los mandiles.<sup>1</sup>

## 2.1 MARCO REFLEXIVO: UN VÍNCULO CON LA PERSPECTIVA INTERPRETATIVA DE LA ANTROPOLOGÍA

En esta sección problematizaré la cuestión de cómo uno organiza y presenta lo vivido en una investigación de campo, dado que el planteamiento reflexivo de esta investigación, es indagar sobre la posibilidad de trascender la unilateralidad de la reflexión especializada en torno a la cultura y cómo traducir esto en el análisis de prácticas culturales específicas.

---

<sup>1</sup> En el capítulo III el tratamiento será a la inversa, desde la particularidad de los mandiles como signos en sí, señales que remiten a ámbitos más amplios de acción.

Para realizar esto retomaré elementos de la antropología interpretativa experimentando las posibilidades reflexivas de esta perspectiva para el tema que he investigado.

Me interesa detenerme antes de la corriente teórica meta – etnográfica que ha centrado su trabajo en la retórica y el posicionamiento de los textos en torno a la cultura. Detenerme justo en lo que esta meta – antropología considera que ha dejado atrás: la perspectiva de la cultura como texto.

James Clifford uno de los representantes de esta meta – antropología (también llamada antropología posmoderna) ejemplifica su paradoja: se asume en un camino reflexivo diferente al de su maestro Clifford Geertz, pero sus aportaciones son una reelaboración del andamiaje establecido por éste: que la antropología es escritura, representación y ficción.<sup>2</sup>

En torno a esta conceptualización James Clifford ha enfatizado cómo contribuyó al quiebre de la autoridad etnográfica de la antropología social del s. XX y a detectar sus múltiples modalidades para sostener estratégicamente la pretensión y legitimación del texto etnográfico como vehículo de verdad. En esta indagación tampoco Geertz ha quedado a salvo.

Vistas así las cosas nada de lo que hacemos en antropología está legitimado porque toda sistematización de lo vivido implica una circunscripción, adecuación y manipulación del caos, el poder y los desencuentros siempre presentes en la experiencia transcultural.<sup>3</sup>

Yo me aparto de esta actitud crítica porque creo que es paralizante e inevitablemente conduce a la imposibilidad. Todo hablar de un hacer es peligroso porque facilita críticas ilimitadas, pero el hacer siempre nos sitúa en los límites de lo que podemos de modo distinto a lo planeado. Y mejor comenzar desde ahí.

Por esto sólo retomo reflexiones de James Clifford que aun emanadas de esta actitud crítica es posible enmarcarlas como un enriquecimiento operativo del proceso cognoscitivo etnográfico.

---

<sup>2</sup> Concepto de corrientes actuales de la antropología tomado de la presentación que Carlos Reynoso hace de su texto de compilación *El surgimiento de la antropología posmoderna*, pp. 26 – 33.

<sup>3</sup> Planteamientos críticos de James Clifford en torno a la antropología, tomados de “Sobre la autoridad etnográfica” en *Ibid*, pp. 142 -151.

James Clifford sugiere una reformulación de la observación participante con potencialidades hermeneúicas o interpretativas como una dialéctica en dos sentidos: primero, el proceso intersubjetivo implicado y segundo, el oscilar entre la experiencia (estar adentro de las situaciones) y la interpretación (estar afuera de las situaciones). Esta reformulación la ha dividido en dos etapas:

- a) Retoma las aportaciones de Dilthey a principios del s. XX, para la validación de la experiencia en sí en las ciencias sociales, aún en su carácter fragmentario (¿cómo podríamos vivirla de otro modo? no podemos estar en todos lados al mismo tiempo).
- b) Retoma las aportaciones de Geertz en el último cuarto del s. XX al adaptar la teoría de Ricoeur a la interpretación antropológica como lectura textual de acciones culturales significativas (y aquí señala el énfasis de Geertz en el control que las personas locales tienen sobre el conocimiento que el investigador adquiere en el campo) a través de la identificación de campos culturales de sinécdoques, partes que son también totalidades.

Aquí, James Clifford nos regresa críticamente a Ricoeur: en él los campos de sinécdoque no tienen la centralidad que en Geertz. Son sólo las relaciones fragmentarias entre texto y mundo. Y por otra parte, nos señala la descontextualización de la interpretación de la cultura como texto refiriéndose a ella como: *“Esta traducción de la experiencia de investigación en un corpus textual separado de sus ocasiones discursivas de producción (...)”*<sup>4</sup>

Estos elementos del análisis de Geertz, señalados retrospectivamente por James Clifford sólo como detonadores de las posteriores experimentaciones de la corriente meta – antropológica actual, son sin embargo tratados de otro modo en la antropología de la experiencia, otra perspectiva analítica actual más conciliadora, que retoma un enfoque fenomenológico de la vida social a través del énfasis en prácticas, acciones, procesos, situaciones, símbolos y

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 142, 152 - 162.

significaciones y dentro de la que los trabajos de análisis cultural de Geertz son representativos.<sup>5</sup>

El énfasis de esta vertiente está dado en: el acercamiento a los sujetos activos, partícipes y experimentándose a sí mismos en la construcción de la vida social de su entorno; en la vitalidad de la experiencia, articulada por procesos sociales que la dinamizan (flujos, interrupciones, transiciones) para incidir en un ámbito de la vida y mostrarse como expresiones y realizaciones culturales.<sup>6</sup>

El que a Clifford Geertz se le considere autor representativo de la vertiente de la antropología de la experiencia, tiene que ver con que desde 1973 reflexionó sobre las limitaciones de las metodologías antropológicas para dar cuenta de la experiencia de otros, inaugurando la modalidad reflexiva del “decir del hacer antropológico” que desató reflexiones en torno a cómo acceder en la antropología a eso de lo que se carece (no podemos ser el otro).

Teniendo esto presente pero apartándome de este ejercicio retórico que suele desarticularse de la realidad del hacer antropológico mismo, retomo algunos de los primeros replanteamientos de Geertz a la investigación antropológica que considero con utilidad operativa para mi investigación para después explorar algunos de sus planteamientos posteriores vinculados con fenómenos culturales específicos.<sup>7</sup>

En lo que Geertz llamó *descripción densa* en sus primeros replanteamientos al quehacer antropológico, la postulaba como un trabajo más

---

<sup>5</sup> Otro autor clásico de la antropología considerado en esta vertiente es Víctor Turner. La antropología de la experiencia se propuso como alternativa a los enfoques del estructural – funcionalismo británico, el culturalismo norteamericano, la antropología psicocultural y la antropología neoevolucionista.

<sup>6</sup> Marco epistemológico de la antropología de la experiencia, tomado de Rodrigo Díaz, “La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia” en Alteridades. Símbolos, experiencias, rituales, año 7, núm. 13, pp. 5, 6, 12, 13.

Un cuestionamiento que frecuentemente problematiza esta vertiente antropológica es la imposibilidad en uno de experimentar la experiencia de otra persona. Un argumento de Bruce Kapferer que es alternativa frente a esto es que el entendimiento individual de la experiencia es compartido con otros a través de las acciones y relaciones sociales que se articulan por y con la cultura, adquiriendo esta un doble carácter dialéctico: a) Particularizadora: constituida por cada perspectiva y posición individual en el mundo diario y b) universalizadora: la interacción social como acceso a la perspectiva de los otros que posibilita el tomar distancia y conciencia de uno mismo.

Esta relación dialógica entre lo particular y lo universal en la cultura facilita para Kapferer vivencias mutuas de la experiencia a través de acciones culturales (performance), entre ellas, el ritual y la dimensión comunicativa que conlleva. Su acción o intencionalidad, su discurso o medio expresivo (aunque después analíticamente lo convirtamos en texto) y sus aspectos formativos y estructurales o contextuales deben considerarse conjuntamente, para no reducir el acercamiento reflexivo a las transformaciones en el significado, entendimiento y experiencia que están contenidas en él estructurando una posición de los sujetos y al mismo tiempo su contexto. Esta información, tomada de Bruce Kapferer, “Performance and the Structuring of Meaning and Experience” en *The Anthropology of Experience*, pp. 188 – 194, 199, 202.

<sup>7</sup> Cfr. supra, capítulo II p. 61, sobre mis argumentos para apartarme de esta actitud meta-epistemológica y sus efectos paralizantes en la investigación antropológica.

que de mera recolección de datos, de clarificación de lo que ocurre por el desentrañamiento de estructuras de significación múltiples, superpuestas o entrelazadas. Para acceder a esto, proponía trascender el análisis de un fenómeno en un solo sistema simbólico y remitirse a cómo se manifiesta también en el fluir de la conducta en estructuras operantes de la vida. Para esto propuso *densificar* la descripción etnográfica considerando al realizarla que tiene cuatro dimensiones: interpretativa (darnos acceso a respuestas aportadas por otros), contenedora del flujo del discurso social, constituye un soporte fijo o registro de este (aun cuando se modifique o desaparezca) y microscópica (las grandes realidades políticas dadas están dentro de un conocimiento abundante de cuestiones y situaciones extremadamente locales o pequeñas).<sup>8</sup>

Un primer ejemplo operativo de esta perspectiva interpretativa es la reflexión que Geertz hizo en esta misma época sobre el ser persona en un ámbito local y cómo el acceso antropológico a esta vivencia está articulado por la dialéctica entre a) la facilidad y fluidez con que alguien se narra en lo que ve, siente, piensa, imagina y también cómo identifica desde ahí lo similar que esto es en otros (conceptos de experiencia cercana) y b) la especialización de cualquier investigador para realizar sus fines científicos, filosóficos o prácticos (conceptos de experiencia distante).<sup>9</sup>

Geertz propone dimensionar en qué medida podemos acceder al punto de vista nativo con una metodología dialógica entre el más local de los detalles locales y la más global de las estructuras globales, que se cruce analíticamente con el propio diálogo entre los conceptos de experiencia cercana y los de la distante antes tratados, como nuestro en la **Figura 13**.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Clifford Geertz, “Descripción densa” en *La interpretación de las culturas*, pp. 19 -40.

<sup>9</sup> Clifford Geertz, “From the Native’s Point of View”: On the Nature of Anthropological Understanding en *Local Knowledge. Further essays in interpretive anthropology*, pp. 55 – 70. Este ensayo fue publicado originalmente en 1974 por el *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*. Los estudios del ser persona en un ámbito local que Geertz narra aquí son de sus investigaciones en Java (el ser persona reside en dos dicotomías de base religiosa: estar adentro / estar afuera, ser refinado / ser vulgar); en Bali (el ser persona está condicionado por el lugar asignado en el continuo carácter dramático de la vida Balinesa); en Marruecos (el ser persona es proveerle atributos por un proceso morfológico, gramatical y semántico llamado Nisba). En este texto las categorías de concepto de experiencia cercana y concepto de experiencia distante las retoma del psicoanalista Heinz Kohut.

<sup>10</sup> *Ibid.* En esta parte Geertz presenta el planteamiento de que la totalidad de un fenómeno puede ser concebida a través de las partes que la actualizan y éstas a través de esa totalidad que las motiva. También retoma el círculo hermenéutico de Dilthey. Esto es lo que da pie a la crítica que posteriormente le hizo James Clifford –que ya he mencionado en páginas anteriores—para quien Geertz modifica los planteamientos de Dilthey.



Otra perspectiva interpretativa operativa manejada por Geertz es la revaloración del sentido común como sistema cultural relativo (sus contenidos varían según los contextos), como forma de conocimiento local históricamente construido y como proceso que se complejiza paradójicamente: aun cuando está nutrido de presuposiciones y devenires locales (todo lo que es, es así y no otra cosa) busca incidir en el mundo, en el curso de las cosas (como un apoyo para vivir bien).

Geertz le atribuye al sentido común cuatro cualidades que le dan un carácter de universal cultural (rasgo presente en todas las culturas): a) natural (las cosas siendo lo que son), b) práctico (conferir dones a las cosas)<sup>11</sup>, c) ligero (representar las cosas siendo lo que son, ni más ni menos), d) accesible (cualquier persona con facultades razonablemente intactas puede absorber y comprender conclusiones procedentes del sentido común).

Estas cualidades del sentido común ayudan a orientar una indagación antropológica interpretativa: orientan las interacciones del investigador para que las personas piensen sobre cosas que ya saben.<sup>12</sup>

Por último retomaré otra perspectiva interpretativa operativa de Geertz: su propuesta de analizar fenómenos religiosos vinculándolos a procesos de la experiencia, el significado, la identidad y el poder.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Aquí Geertz considera esta cualidad con carácter epistemológico en sí –en el mero conferir dones—apartándose de la discusión entre los enfoques clásicos tradicionales sobre la simpleza primitiva manifestada en la búsqueda de una mera utilidad concreta (Malinowski, Evans Pritchard) y el enfoque estructuralista de Lévi – Strauss (evidencias de vastos cuerpos de conocimiento empírico sin una clara importancia práctica a nivel local, desarrollado por este autor en su obra *El Pensamiento Salvaje -1962-*).

<sup>12</sup> Información sobre sentido común, tomada de Clifford Geertz, “Common Sense as a Cultural System” en *Local Knowledge. Further essays in interpretive anthropology*, pp. 73 -93. Este ensayo fue originalmente publicado en 1975 en *The Antioch Review*.

<sup>13</sup> Propuesta tomada del ensayo “Una pizca de destino: la religión como experiencia, significado, identidad, poder” en *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, pp. 145 - 165. Fue dictado originalmente en 1998 bajo el título “William James Lecture” en la Harvard Divinity School, y publicado en 1999 en *Raritan: A Quarterly Review*.

Geertz retoma los análisis sobre religión de William James, a principios del s. XX, quien la concibió como un estado de fe personal, privado, subjetivo y resistente a las exigencias de lo público, lo social y lo cotidiano.<sup>14</sup>

Geertz se aparta de esta espiritualidad acotada, trasladándose hacia una expansión del enfoque con que se estudia la religión y comienza por retomar como antecedente primordial de esta apertura la indagación de Max Weber sobre la dinámica paralela entre ideales religiosos y actividades prácticas<sup>15</sup>.

Geertz también mira retrospectivamente el desenvolvimiento de las ciencias sociales al respecto, que transitaron de un estudio de los fenómenos religiosos desde sí mismos, a su explicación en décadas recientes apelando a circunstancias políticas, económicas, sociológicas e históricas, denunciando en este sentido el conflicto religioso en sus formas más patológicas y el abuso actual en la búsqueda de una identidad de fe.

Frente a esto, hace un paralelismo de *la presentación de la persona en la vida cotidiana*, postulado como criterio reflexivo por Goffman, donde la multiplicidad individual de recursos para inscribirse personalmente en el ámbito religioso, hace que este proceso tenga a la vez un carácter colectivo al que se suman otros procesos de índole social. Geertz dice al respecto: “*La proyección de agrupaciones y lealtades definidas religiosamente sobre todos los aspectos de la vida colectiva desde la familia y el vecindario hasta círculos más externos es, por tanto, parte de un movimiento general mucho más amplio (...)*”<sup>16</sup>

Todas estas consideraciones de la antropología interpretativa y específicamente del pensamiento de Geertz las retomaré en la tercera y cuarta sección de este capítulo para reflexionar en torno al ciclo ritual agrícola anual acateco y las dinámicas sociales subyacentes en la producción, manufactura y ofrenda de los mandiles de las fiestas de mayo.

---

<sup>14</sup> Aquí habría que señalar que esta es una concepción occidental y que hay manifestaciones culturales no occidentales anteriores a lo reflexionado por James que se diferencian de su enfoque al ser eminentemente sociales .

<sup>15</sup> Weber plasmó claramente este planteamiento en su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1930).

<sup>16</sup> Geertz, *Ibid.*, p. 157. Este planteamiento recuerda los nexos que el autor establece constantemente entre realidades locales (partes) y realidades globales (el todo).

## 2.2 ANTECEDENTES ETNOGRÁFICO - DOCUMENTALES DEL CICLO RITUAL AGRÍCOLA ANUAL EN GUERRERO

Existen diversos estudios regionales sobre la vida ritual agrícola en el estado de Guerrero. A continuación mencionaré características de algunos de ellos vinculadas con esta investigación a manera de establecer un estado de la cuestión en torno al ciclo ritual en Guerrero como el marco más amplio en el que se insertan los mandiles de las fiestas de mayo acatecas, pues hay muchos elementos a nivel estatal que guardan similitud con las distintas prácticas locales, entre ellas, las de Acatlán.

En la región del río Balsas, Catharine Good ha explorado manifestaciones culturales vinculadas con ecología, paisaje ritual, prácticas rituales y cosmovisión, señalando la importancia de la actividad ceremonial para crear cohesión interna y facilitar la reproducción de la identidad local, la ampliación de la vida ritual más allá del calendario católico (ciclos de vida, rituales agrícolas, vinculación con el entorno natural y con lo sobrenatural), el carácter repetitivo de los procedimientos del ritual como información para desentrañar roles y relaciones sociales, transmisión de conocimientos tradicionales y procesos de resistencia cultural frente a presiones económicas, políticas e ideológicas que el contexto global ejerce en el nivel local de estas comunidades.<sup>17</sup>

Johanna Broda por otra parte ha retomado evidencia etnográfica de prácticas de grupos nahuas de Guerrero sobre las fiestas de la Santa Cruz, para complementar investigaciones etnohistóricas regionales, considerando diferentes aspectos de la realización de las fiestas como la ida a cerros y otros paisajes rituales importantes, el trabajo comunitario, el culto al simbolismo de seres, animales, cruces y peleas de tigres – jaguares como ritos de fertilidad en comunidades como Ameyaltepec, San Juan Tetelcingo y San Agustín Oapan,

---

<sup>17</sup> Entre la vasta investigación de Catharine Good en la región que también incluye trabajos desde otras perspectivas como intercambio, historia propia, adaptaciones económicas de sociedades indígenas, vinculación de la cultura regional con la modernidad, se encuentran sus textos vinculados con el tema de esta investigación en Acatlán: “La vida ceremonial en la construcción de la cultura: Procesos de identidad entre los nahuas del altos balsas, Guerrero” y “Ofrendar, alimentar y nutrir: Los usos de la comida en la vida ritual nahua” en *Historia y Vida Ceremonial en las Comunidades Mesoamericanas: Los Ritos Agrícolas*, pp. 67 – 79, 177 – 184. La autora tiene también un texto sobre rituales en Ostotempan en la zona de la montaña guerrerense: “Ostotempan: Ombligo del Mundo”, en Johanna Broda et. al. (coords.), *La Montaña en el paisaje ritual*, pp. 375 – 393.



de la región del Alto Balsas y en el centro y región de montaña del estado: Zitlala, Acatlán, Atliaca y Ostotempan.<sup>18</sup>

En San Juan Tetelcingo muy recientemente Eustaquio Celestino Solís realizó un estudio de la vinculación entre la jerarquía de cargos local (cívica, política y religiosa) y las tres fases del ritual agrícola del pueblo: fiestas de la Santa Cruz, de la Ascensión de Cristo y de Xilocruz.<sup>19</sup> El autor analiza los lugares de culto (la Santa Cruz, los cerros y los teopan o “iglesias”), las milpas, la preparación de la ofrenda, los rezos y la presencia de nuevos grupos cristianos.

Hay también estudios sobre los ritos agrícolas propiciatorios de petición de lluvias en el pozo del cerro Ostotempan, falla natural de 200 metros de diámetro por 300 metros de profundidad, limítrofe entre dos áreas guerrerenses bien diferenciadas pero ambas de población y habla nahua: la del alto Balsas y la de Chilapa. Sobre una saliente de la pared del pozo crece un árbol de amate, el color de su follaje predice cómo será la estación de lluvias. Anualmente se organizan peregrinaciones al lugar como parte de las prácticas propiciatorias de habitantes de los municipios guerrerenses de Zumpango del Río, Mártir de Cuilapan, Tixtla, Mochitlán y Chilpancingo entre otros. En el sitio hay altares de cruces que pertenecen a la comunidad de Atliaca (municipio de Tixtla) y otras que también participan. Son ofrendados desde el 15 de abril, pero las ceremonias más importantes son el 1º y 2 de mayo.<sup>20</sup>

Transitando hacia la zona de montaña alta hay también estudios de temática ritual y religiosa, entre ellos el texto de Claudia Rangel quien trata

---

<sup>18</sup> Johanna Broda, “3. La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica” en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 172 – 194.

<sup>19</sup> El texto realizado por Eustaquio Celestino se titula *Gotas de maíz: Jerarquía de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo, Guerrero* y fue publicado en 2004. Es interesante que en un apéndice lingüístico de algunos conceptos y expresiones Celestino Solís aporta evidencias de la presencia del altepetl (de *atl* – agua y *tepetl* – cerro) como centro político rector en el estado de Guerrero. Señala específicamente a Oapan como centro que cumplió esta función de señorío o cabecera de algunos pueblos antiguos del Alto Balsas. El autor narra aquí que después de la conquista el concepto altepetl se aplicó a muchas comunidades indígenas, como equivalente a pueblo y que Tetelcingo por algún tiempo también recibió este nombre aunque actualmente se le denomina “pueblo”, p. 237. Esta información complementa el marco histórico presentado en el capítulo I de esta investigación en lo referente a una aplicación de criterios de Bernardo García Martínez sobre el altepetl, al caso de Guerrero, cfr. supra, capítulo I p. 32.

<sup>20</sup> Ya se ha mencionado en la página anterior los estudios de Catharine Good sobre este sitio entre otras muchas temáticas y lugares y están también como otros ejemplos el ensayo de Ma. Teresa Sepúlveda “Petición de lluvia en Ostotempan” en Marcos Matías (comp.), *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI – XX)*, pp. 67 – 81. Por otra parte, Samuel Villela le dedica una mención como parte del sistema complejo de rituales propiciatorios guerrerenses en su texto “De vientos, nubes, lluvias, arco iris. Simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de la Montaña de Guerrero (México)” en Marina Goloubinoff, et. al. (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano. Tomo I*, pp. 231.

identidades locales en procesos de resistencia y cambio cultural, y el papel de la experiencia religiosa en la construcción identitaria, así como la coexistencia entre pensamiento mítico y espiritualidad individual en Tlapa, Xalpatláhuac y Xoxocoapa y localidades cercanas a estas.<sup>21</sup>

Por otra parte, Françoise Neff, autor que ha dedicado diversas investigaciones a esta zona ha estudiado la vinculación entre los rituales propiciatorios agrícolas de poblaciones mixtecas y tlapanecas con la devoción al lienzo de Petlacala. Esto festejos tienen la particularidad de estar apartados del santoral católico y son realizados por pobladores de las comunidades de Coachimalco, Tenango y Petlacala pertenecientes a la región de Tlapa. Se hace peregrinación a un cerro ritual, sacrificios de animales y ofrendas, pero el lienzo es trasladado y protagoniza las actividades por ser un testimonio muy importante del origen y la geografía religiosa del área.<sup>22</sup>

Sobre estudios ya vinculados con la región nahua central del estado de Guerrero, hay autores que conjuntan el análisis de la vida ritual agrícola en esta zona, con la de otras en Guerrero. Un ejemplo es el estudio que Marina Goloubinoff y Aline Hémond realizaron en pueblos nahuas amateros o artesanos de la región del Alto Balsas y en la región nahua central cercana a Chilapa, particularmente Acatlán y Zitlala.

Las autoras reflexionan sobre el paralelismo entre las actividades agrícolas, los fenómenos meteorológicos observables en momentos precisos

---

<sup>21</sup> Claudia Rangel, “Los diversos rostros religiosos en la montaña de Guerrero: identidades entre la resistencia y el cambio” en Beatriz Canabal (coord.), *Los caminos de la montaña. Formas de reproducción social en la montaña de Guerrero*, pp. 197 – 217.

<sup>22</sup> Françoise Neff, “Rito y mito en una petición de lluvia entre los nahuas de Guerrero” en Jesús Jáuregui, Víctor Franco, et. al. (coords.), *Cultura y comunicación. Edmund Leach. In Memoriam*, pp. 245 – 251. Es interesante que en este texto, al explicar Neff el contenido del lienzo de Petlacala, aporte evidencia de información histórica que manejé en el capítulo I de esta investigación cfr. supra. pp. 30-31, en torno a migraciones indígenas nahuas a Guerrero que tuvieron lugar desde el s. XV, mencionando las estancias sucesivas sobre tierras ajenas de grupos nahuas antes de fundar sus pueblos. El lienzo alberga además información sobre el periodo de contacto de la conquista española y tributos que los indígenas entregaban a los españoles. Otros textos de Neff sobre esta zona guerrerense son: *El Rayo y el Arcoiris. La fiesta indígena en la Montaña de Guerrero* y el artículo “Espacios recorridos: Una concepción dinámica del Territorio entre Los Nahuas de la Montaña de Guerrero” publicado en 1996 en la revista Cuicuilco.

Siguiendo esta línea de estudio de evidencias documentales de época, está el estudio de Marion Oettinger y Amanda Parsons “Una guía para rituales de la lluvia en Petlacala, Guerrero”, publicado originalmente en 1979 en la revista Tlalocan. La versión aquí revisada, se publicó en la compilación de Marcos Matías Op.cit., pp. 113 – 116. En este texto las autoras describen las características y el contenido de un pequeño librito de instrucciones para ceremonias de la lluvia titulado *Idolatría...secretos de la mitología del pasado* utilizado por el shamán huehuetl que dirige los ritos agrícolas propiciatorios en este sitio y que es heredado intergeneracionalmente de un líder del ritual a otro.

del año y los ritos agrícolas que se les asocian y cómo esto se manifiesta en fiestas patronales regionales y en la creencia en entidades sobrenaturales.

Goloubinoff y Hémond consideraron las distintas etapas del trabajo agrícola anual: a) establecimiento de un nuevo ciclo – descanso en las actividades productivas agrícolas (inicio del año, carnaval, cuaresma, Semana Santa), b) favorecimiento de la venida de las lluvias – limpieza y quema de las tierras de cultivo (San Marcos y Santa Cruz), c) inicio de labores agrícolas y llegada de la lluvia – arados, tlacolol, siembra, abono, deshierbe (Virgen de Tixtla, San Antonio, San Juan), d) Terminación del ciclo (Xilocruz), interrupción de las lluvias - cosecha (Santos Difuntos).<sup>23</sup>

De modo similar Samuel Villela engloba prácticas de regiones diferentes, principalmente la región central nahua (montaña baja): Zitlala y en Chilapa: Ayahualulco, Acatlán y Atzacoyaloya y sus paralelismos con la región de la montaña alta específicamente en Petlacala.

En general, Villela ha caracterizado los siguientes momentos del ciclo ritual agrícola en estas regiones: 1) entrada del año, 2) cabañuelas, 3) bendición de semillas, 4) peticiones de lluvias, 5) ritos de fertilidad y aseguramiento de las cosechas (bautizo de milpas, Xilocruz, San Miguel).

En la zona de montaña baja ha estudiado también ritos propiciatorios en cuevas porque en esta zona se encuentran las únicas cuevas localizadas hasta ahora con pictografías olmecas: Oxtotitlán<sup>24</sup> y Juxtlahuaca y que para Villela son los antecedentes de la presencia de rituales en cuevas.<sup>25</sup> El autor ha estudiado rituales en la Cueva de Payatzin (cerro vecino al cerro sagrado Texquitzin de las comunidades nahuas del sur de Chilapa), en el día de San Marcos y el día de la Santa Cruz; la cueva del cerro Texcal en el pueblo de Atenxoxola circunscrito a El Jagüey, al sur de Chilapa con ritos propiciatorios el tres de mayo; y la cueva del ejido Colotepec más allá de Atzacoyaloya donde hay actividad ritual en Semana Santa, San Marcos y Navidad. Los asistentes

---

<sup>23</sup> Aline Hémond y Marina Goloubinoff, ' El "Via Crucis" del agua. Clima, calendario agrícola y religioso entre los Nahuas de Guerrero (México) ', en Marina Goloubinoff et. al. (eds.), *Op.cit.*, pp. 237 – 271.

<sup>24</sup> Mencionado en el esbozo histórico del primer capítulo de esta investigación, *cfr. supra*, pp. 27 y 28.

<sup>25</sup> Sin embargo el arraigo hacia las pinturas rupestres es escaso o casi nulo por lo menos en Oxtotitlán. La vinculación local con el sitio tiene más que ver con rituales medicinales, religiosos o propiciatorios donde las pinturas no figuran.

son de las comunidades chilapeñas Atzacoyaloy, Ayahualulco, Tlanipantla, Zoquitipa, Zizicazapa, El Jagüey y Xochitempa entre otras.<sup>26</sup>

Sobre estudios específicos en la región central guerrerense, en Zitlala se ha investigado la dinámica local frente a procesos de cambio y resistencia cultural en distintos ámbitos, entre ellos la vida religiosa y el ciclo ritual agrícola de este municipio que incluye el carnaval, los ritos de lluvia y peleas de tigres y la fiesta patronal de San Nicolás Tolentino.<sup>27</sup>

Hay otro estudio en Zitlala de Mercedes Olivera sobre las fiestas de la Santa Cruz en mayo y su posible vinculación con las fiestas prehispánicas en el cuarto mes del calendario en honor de Chicomecóatl o Cintéotl (siete culebras), ser que era una mujer que procuraba maíz, frijoles y otras verduras.<sup>28</sup>

Finalmente, en cuanto al estudio del ciclo ritual agrícola propiciatorio en Acatlán uno de los textos más completos fue elaborado por Marcos Matías quien recoge una visión amplia y recopilada por testimonios locales, de la vida agrícola acateca. Este acercamiento incluye:

- a) El vínculo y conocimiento de los campesinos sobre el entorno (las dos grandes épocas del año, lluvias y secas, tipos de tierras y cómo determinan los tipos de siembras).
- b) La centralidad del cultivo del maíz, sus diferentes tipos y los de las mazorcas cosechadas.
- c) Las tecnologías y procedimientos de siembra, desyerbes, barbechos, retiro de hojas, desgrane, deshojado de milpas, reunión, repartición y clasificación de la cosecha, almacenamiento y protección, formas de dar descanso a las tierras.
- d) La organización social del trabajo.
- e) Tipo de participación de cada grupo de edad y por género en el proceso.
- f) Las regulaciones comunitarias sobre la propiedad comunal.
- g) Las ceremonias agrícolas, de origen indígena, transmitidas intergeneracionalmente y donde la presencia de las cruces –de

---

<sup>26</sup> Samuel Villela, *Op.cit.*, pp. 225 – 235, y otros textos suyos son: “Ritos en cuevas en Chilapa, Guerrero” en Ma.de Jesús Rodríguez – Shadow et. al. (coords.), *Chalhihuite. Homenaje a Doris Heyden*, pp. 267 – 274 y “Ritual agrícola en la montaña de Guerrero” en *Antropología Social. Boletín del INAH*, nueva época, núm. 30, pp. 2 – 9.

<sup>27</sup> Aurelia Shajna Alvarez, *Cambio y resistencia cultural en Zitlala, Guerrero*, pp. 67 – 74, 91-95.

<sup>28</sup> Mercedes Olivera, “Huemitl de mayo en Zitlala: ¿ofrenda para Chicomecóatl o para la Santa Cruz?” en Marcos Matías, *Op.cit.*, pp. 83 – 97.

acuerdo a lo recopilado por Matías, sólo como agregados del carácter original de estos rituales-- señala antiguos lugares sagrados donde se realizaban estas ceremonias caracterizadas por el autor así: la bendición de semillas el 25 de abril, la ceremonia de petición de lluvia y la pelea de tigres los primeros días de mayo, la bendición de herramientas el 15 de mayo y las ceremonias de bienvenida y protección de los primeros xilotes o maíces tiernos el 14 de septiembre y el 29 de septiembre.<sup>29</sup>

La pertinencia de esta revisión de la investigación existente en Guerrero sobre los ciclos rituales agrícolas, para contextualizar su modalidad acateca, se da en dos sentidos:

- a) Muestra la diversidad de enfoques reflexivos tales como: la importancia ceremonial para la reproducción de la identidad local y su resistencia frente a presiones ejercidas por el contexto local, el calendario católico rebasado por la vida ritual vinculada a una actualización del culto a deidades prehispánicas y las modalidades regionales de vivencia de paisajes rituales, trabajo comunitario, jerarquías de cargos y simbolismo de los ritos de fertilidad; hasta la centralidad precariamente vigente<sup>30</sup> de la vida agrícola en sí, que posibilita la vida ritual y su acoplamiento con las distintas fases del trabajo en el campo y los fenómenos naturales y meteorológicos que las acompañan.
- b) Lo que Francoise Neff ha concluido en cuanto a la complejidad de la organización simbólica de los rituales agrícolas:

*“Podríamos continuar el análisis comparativo tanto con las fuentes (...) como con la descripción de otras peticiones de lluvia (...). Ciertos elementos, al repetirse bajo distintas formas, dejan entrever un substrato común a toda el área. Partimos de la idea de que existen abstracciones que se expresan a través de variados sistemas de significación. Un mismo elemento aparece bajo la forma de un objeto, un lugar, una persona, un ideograma, una palabra, un mito, una acción, una danza y las*

---

<sup>29</sup> Marcos Matías, “Tlayolli: el pan de los indios en Acatlán. Chilapan de Álvarez, Guerrero” en *Nuestro maíz. Treinta monografías populares*, pp. 92 – 118.

<sup>30</sup> Cfr. supra, capítulo I pp. 51-58 en lo referente a las alteraciones y pérdidas en la vida agrícola por reestructuraciones económicas dadas en lo global, pero sobre todo por las estrategias de subsistencia locales frente al deterioro productivo del campo mexicano.

*relaciones que entreteje con otros elementos bajo esta forma específica permite definir una de sus múltiples funciones.”<sup>31</sup>*

### 2.3 UN ACERCAMIENTO INTERACTIVO, DISCURSIVO E INTERPRETATIVO AL CICLO RITUAL AGRÍCOLA ANUAL EN ACATLÁN

El triple carácter que aquí planteo en el estudio del ciclo ritual agrícola anual acateco busca indagar en torno a la hipótesis de esta investigación<sup>32</sup> desde la sistematización misma de la información recabada.

El acercamiento interactivo está basado en la convivencia con las personas acatecas por distintas vías de interacción.

El acercamiento discursivo está apoyado en los elementos metodológicos de análisis de manifestaciones comunicativas que presenté en la introducción de este trabajo y que incorporaré presentando en tablas simultáneamente el testimonio oral su análisis bajo parámetros de la antropología lingüística y el análisis del discurso y para el caso de manifestaciones visuales anexándoles un análisis bajo estos parámetros.

El acercamiento interpretativo hace énfasis en la ruta epistemológica emprendida para tratar de expresar la propia perspectiva acateca con base en el marco reflexivo que presenté al inicio de este capítulo.

Al final del capítulo I pretendía originalmente delimitar una forma de trabajo con la información recabada o “interactuada” en campo: El tratamiento de algunas fiestas no pertenecientes al ciclo ritual agrícola anual acateco, pero sí muy importantes en la comunidad, a través de la complementación de la joven acateca a mis reactivos etnográficos sobre ellas, tratando esta complementación como dato en sí, analizado desde los replanteamientos metodológicos de la antropología lingüística y algunos criterios reflexivos del análisis del discurso<sup>33</sup>, como una forma de paliar la unilateralidad de la escritura antropológica. Las fiestas que elegí por su envergadura multitudinaria fueron Cuaresma - Semana Santa (predominantemente litúrgica- católica), San Juan

---

<sup>31</sup> Françoise Neff, *Op.cit.*, p. 251.

<sup>32</sup> Cfr. *supra*, Introducción, p. 11

<sup>33</sup> Cfr. *supra*, Introducción, planteamientos de la antropología lingüística y del análisis del discurso pp. 18 – 24.



- ? Pastoritas (16 al 24 de diciembre)
- ? Nochebuena (24 de diciembre)
- ? Año Nuevo (31 de diciembre)

Mi acercamiento al ciclo ritual agrícola anual en Acatlán, lo viví presenciando las siguientes festividades: Bendición de semillas / San Marcos (25 de abril), petición de lluvias / Santa Cruz (1 al 4 de mayo), bendición de animales y yuntas para cultivo / San Isidro (14 y 15 de mayo), bienvenida y protección de los primeros xilotes o maíz tierno / Xilo Cruz (13 y 14 de septiembre). A continuación presento cada una estas festividades.<sup>34</sup>

### 2.3.1 Bendición de semillas / San Marcos (25 de abril)<sup>35</sup>

El carácter fragmentario de mi experiencia de esta festividad (y toda experiencia es así) reside en mi convivencia con un acateco que ha impulsado el rescate y persistencia de la danza de tlacololeros, grupo ritual tradicional de las peticiones de lluvias en mayo, que el 25 de abril tiene tareas importantes de preparación previa a las peticiones. Él me invitó a esta preparación a cambio de facilitar posteriormente un registro fotográfico de ellas (éste fue el control local en mi acceso al conocimiento de esta práctica).

Este impulsor del grupo tlacololero, quién además continúa tocando la música tradicional de la danza con flauta y tambor por un esfuerzo personal para no olvidarla, me explicó este cuidado de la tradición. Muestro a continuación su testimonio:<sup>36</sup> ***(Véase figura 14. Véanse en el Anexo 2 claves de registro de las personas y claves de la transcripción).***

---

<sup>34</sup> Las cuales coinciden con el ceremonial agrícola planteado por Marcos Matías *Op.cit.*, para el caso de Acatlán, a excepción de la fiesta de San Miguel el 29 de septiembre, con el mismo carácter de la de Xilo Cruz, que no presencié.

<sup>35</sup> La información procede de mi observación del 25 de abril de 2005. Como relataré por circunstancias dadas en mi trabajo de campo, mi observación se centra en la actividad de los tlacololeros y las ofrendas a las semillas en la casa de su líder. Sin embargo el grupo ritual Cotlatlastin y el comisario, con roles también importantes en las fiestas de mayo, también hacen preparativos para éstas el 25 de abril.

<sup>36</sup> Al final de la preparación, me preguntó si se podía hacer una película con las fotos y los testimonios que había grabado. Él está muy preocupado porque nadie más sabe la música de la danza ni están registradas sus acciones del 25 de abril, de ahí su intención de tener un registro.



Figura 14. Análisis de testimonio de preservación de prácticas del grupo ritual tlacololero. -FRAGMENTOS ANALIZADOS SOMBREADOS EN GRIS-		
Testimonio MAY – 3 / Interacción: entrevista / Acatlán – Chilapa, Gro. / Marzo, 2005	Elementos operantes por la interacción ?	Elementos discursivos operantes ?
<p><b>Mira, es un recuerdo que, hace como por ahí en 70, alcancé a escuchar, esos, este, sonido, sonido de la flauta y la tamborita. De hecho aquí en comunidad, hay gente que es vergonzoso pues, o miedoso, no quieren aprender a la mejor no la quie... no, no quieren aprender pues la, la música. Entonces esos días transcurrieron como, por ay de 4 años más que participó el viejito y después falleció. Entonces desapareció. Desapareció. Entonces yo (...) hice mayordomía de Santa Cruz, que es la fiesta, que es la fiesta tradicional del 2 de mayo. Entonces este, en esos momentos me preocupé por causa de los danzantes de tlacololeros (...) empezamos a organizarnos para que esa fecha cuando, fui mayordomo, entonces este, salieron pues los danzantes. Tuve que comprar los costales, y este, hacer el esfuerzo más bien, el esfuerzo para que salieran esa danza. De hecho de ahí comencé yo también, a captar más sones, más que yo ya tenía, sin embargo, hay otras cosas que son diferentes a la persona que, que ya sabía también.</b></p>	<p>Decisión del sujeto o su autoría en cómo explicar por qué se desconoce la música de tlacololeros en la comunidad (<i>hay gente que es vergonzoso pues, o miedoso...</i>).</p> <p>Inferencia lógica y reflexión explícita como un acoplamiento del sujeto a situación del entorno. Él elige no mostrar el desinterés comunitario por esa música (<i>no, no quieren aprender pues la, la música</i>).</p> <p>Cambio en el acoplamiento del sujeto a una situación del entorno que se manifiesta en esta interacción con él ejerciendo una conciencia subsidiaria en lo que cuenta: En el testimonio emerge su autoconciencia de que en su esfuerzo por conservar una tradición musical acateca, hay ya un cambio en su propio modo de ejecutarla (<i>comencé yo también, a captar más sones... hay otras cosas que son diferentes a la persona... que ya sabía también...</i>).</p>	<p>Autocorrección discursiva como ilocución. El sujeto actúa con su discurso para no dejar ver el desinterés por la música (<i>no quieren aprender a la mejor no la quie... no, no quieren aprender pues...</i>).</p> <p>El sujeto actualiza una situación en su contexto global y su condición personal en ella al elaborar con este testimonio un contexto lingüístico: el acceso del sujeto a un cargo litúrgico que le permite actuar para preservar una tradición (<i>yo hice mayordomía... en esos momentos me preocupé por causa de los danzantes de tlacololeros...</i>).</p>
? Ver criterios teóricos de la antropología lingüística y del análisis discursivo en la introducción.		

La danza tlacololera está conformada por hombres y niños, vestidos con trajes de costales de ixtle, máscaras y grandes sombreros, en las fiestas de mayo imitan la preparación de las tierras de cultivo en laderas (llamadas tlacolol): su limpieza de arbustos, la quema y el ahuyentar a roedores (representados en su traje por un tlacuache disecado). Llevan consigo látigos que truenan simbolizando los truenos y los rayos que caen con las lluvias.<sup>37</sup>

Los actos de preparación previos a las peticiones de lluvia fueron en la casa del líder de la danza. Los procedimientos son: elaboración de los trajes de la danza tlacololera<sup>38</sup> y su colocación ordenados en dos filas frente al altar de la casa como parte de los preparativos de este grupo para las peticiones de lluvia; la preparación de la comida y de las ofrendas en los bidones de maíz y en el altar de la casa, la principal práctica ritual agrícola de ese día<sup>39</sup>; el ritual en que después de rezos del líder, cada tlacololero bebe mezcal y lo escupe sobre los trajes como una manera de protegerlos y a sí mismos también, pues me comentaron que el traje son ellos; la puesta de los trajes para salir a las calles del pueblo a bailar, acompañados por la música tradicional tlacololera.

Al presenciar todos estos sucesos percibí otros elementos detrás de su apariencia (la potencialidad de la simultaneidad del estar adentro y el estar afuera de la investigación antropológica), pero que conducen a la identificación de estructuras significativas o vivenciales superpuestas:

- La separación de género en los trabajos y en los espacios. Los hombres elaboraban los trajes e hicieron el ritual de autoprotección con mezcal en la sala de la casa. Las mujeres eran las encargadas de hacer la comida en la zona del fogón, la cocina y el patio, la ofrendaban en los bidones y en el altar, la servían a los tlacololeros y ellas comían al último en la

---

<sup>37</sup> Tomado de mi observación de este grupo ritual en Acatlán y de Ramón Calles Travieso, "Atlatzilistli: Las ceremonias de petición de agua en Acatlán de Álvarez, Guerrero", en Marcos Matías *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses*, Op.cit., pp. 104 y 105.

<sup>38</sup> Utilizan tres costales de ixtle para cada traje. Sus mangas son costales enrollados que pueden ser de ixtle o sintéticos. Los cocen con hilo sintético grueso y aguja "arriera", la cual usan también para quitar las hojas de la mazorca del maíz. Sus máscaras las fijan a unos sombreros de palma de alas muy grandes.

<sup>39</sup> Estas ofrendas en los bidones de maíz y en el altar familiar son hechas por cualquier familia acateca que entre sus múltiples actividades de subsistencia –ya he tratado este fenómeno en el capítulo I, pp. 51-58--, se dediquen todavía a la agricultura. Pude observar esto en dos familias más además de la del líder tlacololero. En una de ellas el arreglo del altar familiar refleja procesos de conocimiento local que la perspectiva de revaloración del sentido común propuesta por Geertz –cfr. supra, capítulo II pp. 65-- , ayuda a aprehenderlos en toda su riqueza: la señora colocó en el altar semillas de maíz, garbanzo, frijol rojo y pepita (calabaza) y me explica que esto es por las distintas combinaciones de cultivos que realizan, por ejemplo: maíz y frijol rojo (al crecer se enreda en los tallos de aquel), garbanzo y frijol negro (este no se combina con maíz pues no se enreda en su tallo).

zona donde la habían hecho. Las mujeres no participan en las acciones del grupo, no se visten con el traje, no hacen los rituales y no danzan.

- La transmisión intergeneracional de la tradición: además de que en el grupo tlacololero hay hombres adultos de todas edades (jóvenes, de edad media y ancianos) un niño y un adolescente hijos de unos miembros del grupo, asesorados por los adultos hicieron también todas las acciones de elaboración del traje y del ritual de bebida del mezcal.
- La encarnación de los miembros del grupo en los objetos rituales (ellos son el traje).
- Las múltiples dudas no resueltas: ¿por qué el mezcal es protector?, ¿por qué los tlacololeros funden su ser con los objetos rituales?. Esto último no es exclusivo de los tlacololeros, otros personajes rituales de las fiestas de mayo acatecas como los cotlatlastin y los jaguares de los que hablaré posteriormente también asumen de este modo la vestimenta de su grupo. Esto puede estar vinculado con la creencia prehispánica en entidades anímicas que tiene tradición en Guerrero.<sup>40</sup>

En las **figuras 15, 16 y 17** tres distintos momentos de los actos de preparación del grupo tlacololero el 25 de abril, previos a las fiestas de mayo: la elaboración de los trajes, los rezos de autoprotección que cada tlacololero hace y el rociar con copal las ofrendas en los bidones de maíz para bendecirlas. Nótese cómo en este registro opera también la separación de géneros y la transmisión intergeneracional (niños en la figura 15).



Figuras **15**: Tlacololeros elaborando sus trajes, **16**: ritual protector tlacololero. Acatlán – Chilapa, Gro. 25 de abril de 2005.

<sup>40</sup> Cfr. *supra*, capítulo I, p. 40.



Figura 17: Bendición de bidones de maíz. Acatlán - Chilapa, Gro. 25 de abril de 2005.

### 2.3.2 Petición de Lluvias / Santa Cruz (1 al 4 de mayo)<sup>41</sup>

Como mostré en la segunda sección de este capítulo, existe una vasta literatura sobre rituales agrícolas en Guerrero. Describí someramente estudios hechos en tres zonas: la del Alto Balsas, la del centro o montaña baja y la de la montaña alta. En los estudios de la montaña baja, Acatlán ha sido tratado profusamente bajo distintos criterios reflexivos y con diversos modos de presentar la información. Existe un vasto cuerpo documental sobre estas prácticas acatecas con un énfasis especial en la petición de lluvias en las fiestas de mayo.<sup>42</sup>

Con este antecedente lo que me interesa documentar son los dos siguientes aspectos bajo una perspectiva que evite la sistematización unilateral de la información y que registre el punto de vista local:

---

<sup>41</sup> La información procede de mis observaciones el 1º y 2 de mayo de 2004 y del 1 al 4 de mayo de 2005, así como del reactivo etnográfico trabajado con la joven acateca y la discusión con ella del texto antropológico de Rosalía Díaz sobre las fiestas de mayo acatecas en febrero de 2005.

<sup>42</sup> En este cuerpo documental, se destacan los textos ya tratados de Samuel Villela, Marina Goloubinoff y Aline Hémond, *cfr. supra, capítulo II pp. 69 y 70*, por especificar ciertas prácticas acatecas, entre ellas las prácticas y danza del grupo ritual Cotlatlastin originario de Acatlán y único en Guerrero. Pero también se suman otros textos generados específicamente sobre Acatlán:

a) Ramón Calles Travieso, *Op.cit.* pp. 99 – 107, quien describe las fases de estas fiestas en el día 2 de mayo como ceremonia de ofrendas, sacrificio de animales, ceremonias de la comida, de los vientos (cotlatlastin), de la preparación de la tierra (tlacolol), de petición de lluvia (pelea de jaguares), de la fertilidad o entrega de tomoxóchitl; y aporta significaciones sobre todo este complejo ritual y cada uno de los personajes rituales participantes.

b) Otra fuente específica sobre Acatlán, también ya mencionada es la de Marcos Matías, *cfr. supra, capítulo II*, pp. 71 y 72, quien inserta la vida ceremonial en el contexto más amplio de la vida agrícola acateca.

c) Y está también el libro de Rosalba Díaz Vázquez, *El ritual de la lluvia... Op.cit.* Con un manejo detallado y vastamente informado, el enfoque del texto es indagar sobre la relación entre la vida ceremonial y los procesos de cambio socioeconómico en Acatlán, con el ritual de petición de lluvias como punto de referencia para observar esto, los efectos del fenómeno migratorio y procesos de identidad y desarrollo comunitario. La autora lo desarrolla presentándonos el marco conceptual que guió su análisis, un marco contextual de los grupos nahuas en Guerrero y aspectos de Acatlán en específico y su análisis sobre la petición de lluvias en Acatlán, contextualizándola en el ciclo festivo anual, caracterizando sus componentes, las danzas, la pelea de jaguares o tigres y la organización ceremonial.

- a) La interacción con acatecos en torno a las peticiones de lluvias observadas y cómo a partir de esto son revelados elementos de la vida local.
- b) La presencia de los mandiles en este complejo ceremonial y dinámicas sociales acatecas que la posibilitan.

Respecto a los mandiles, cabe señalar que en la revisión etnográfico – documental de la segunda sección de este capítulo son mencionados muy escasamente en las fuentes consultadas y cuando esto pasa, se alude a ellos de manera muy puntual y parca.<sup>43</sup>

Sin embargo, aun cuando también en Acatlán son objetos coadyuvantes del ritual de petición de lluvias (como muchos otros utilizados por cada grupo ritual participante), se elaboran y se ofrendan profusamente y la tradición y organización local para elaborarlos se reproducen año con año.

Por otra parte sus imágenes poseen una dimensión expresiva que será tratada en el siguiente capítulo que contiene, alberga y sintetiza visualmente diversos elementos de la vida local.

Estos dos aspectos: la dinámica local y la dimensión expresiva hacen que los mandiles sean un ejemplo de una manifestación articuladora de la cultura local. Trataré esto en la última sección de este capítulo, por ahora analizaré aquí las fiestas de mayo para la petición de lluvias en Acatlán.

## ? **Elementos de la vida local acateca expresados en la interacción con los acatecos en torno a las peticiones de lluvia**

Comenzaré por presentar de un modo panorámico y general el complejo ceremonial implicado en estos cuatro días de actividades rituales y festivas a partir de dos cuadros sinópticos: uno elaborado por la joven acateca y otro elaborado por mí con base en la lectura y discusión que hicimos del estudio de Rosalba Díaz Vázquez sobre estas fiestas en Acatlán.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Ni Marcos Matías ni Ramón Calles Travieso los mencionan al describir las ofrendas en el Cruzco el 2 de mayo. Rosalba Díaz los menciona muy someramente en una sola ocasión durante todo el texto, *Op.cit.*, p. 108. Quien sí menciona la presencia de mandiles en las ofrendas personales para la Santa Cruz en mayo es Eustaquio Celestino Solís para el caso de San Juan Tetelcingo en la región del Balsas, aunque son distintos a los acatecos, *Op.cit.*, pp. 199 y 200.

<sup>44</sup> Consultar en la nota al pie 42 el contenido de este texto. Su discusión la realizamos en el mes de febrero de 2005. Los cuadros sinópticos aquí presentados se basan en lo tratado por la autora en las páginas 76 a la 91 en el que desarrolla los elementos de la petición de lluvias.

Durante la discusión que realizamos de este texto el cuadro sinóptico se volvió un recurso para plasmar en una manifestación concreta nuestra experiencia de lectura y nuestra percepción de la información.

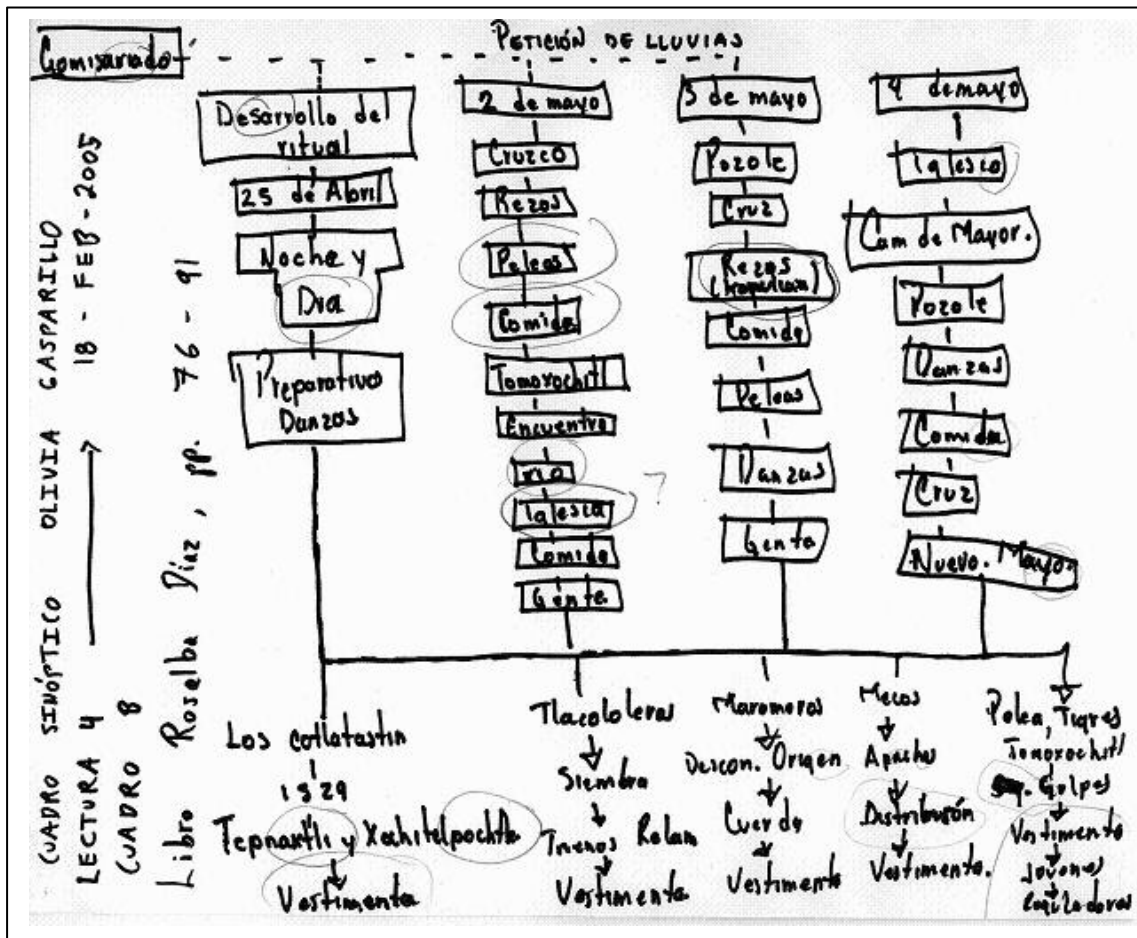


Figura 18. Cuadro sinóptico de la joven acateca sobre peticiones de lluvia.

DESARROLLO DEL RITUAL ATLZAZILISTLE		DANZAS		LECTURA 4 Cuadro sinóptico Eugenia Macías 18. Febr. - 2005
A	<ul style="list-style-type: none"> <li>Bendición de semillas</li> <li>Novenario a la Santa Cruz</li> <li>Preparativos danzantes                             <ul style="list-style-type: none"> <li>Cotlatlatstin: Teopencalequistle, comisarías, orillas del pueblo, majordomo</li> <li>Tlacololeros: Vestimenta, ensayos, comida líder, presentaciones</li> </ul> </li> </ul>	Cotlatlatstin	<ul style="list-style-type: none"> <li>Vientos</li> <li>Instrumentos sagrados</li> <li>Resacas</li> <li>Ofrendas</li> </ul>	
B	Teopencalequistle	Tlacololeros	<ul style="list-style-type: none"> <li>Imitación truenos y relámpagos</li> <li>Golpes entre particip.</li> </ul>	
C	Cruzco: Complejo ceremonial <ul style="list-style-type: none"> <li>Ofrendas + Sacrificio animales</li> <li>Comida + Vientos</li> <li>Tlacolo (Tierra) + Piel de jaguares (lluvia)</li> <li>Tomoxóchitl + El Enuentro</li> </ul>	Maromeros	<ul style="list-style-type: none"> <li>Tradición regional</li> <li>Bailar en la cuerda</li> </ul>	
D	Comulian: rezos, tigres, danzas, comida	Mecos	<ul style="list-style-type: none"> <li>Líder de mujer</li> <li>Arco</li> </ul>	
E	Cambio Majordomía: Intercambio, comida	Tecuanis	<ul style="list-style-type: none"> <li>Parte de secuencia simbólica rito propiciatorio</li> <li>Rito de paso jóvenes</li> <li>Expresión de la adaptación LOCALES - MIGRANTES</li> </ul>	
F	Lavado de platos			

Figura 19. Cuadro sinóptico mío sobre peticiones de lluvia.

Al presentar ambos materiales juntos estoy apelando, por un lado, a criterios de la antropología lingüística en cuanto al enriquecimiento de la información del campo dado por una diversificación de las situaciones de interacción. Pero, por otro lado la distribución espacial de la información tan diferente en ambos esquemas refleja también procesos de autoría y posicionamiento de cada una de nosotras en torno a la información del texto de Rosalba Díaz, que complementaron nuestros respectivos puntos de vista sobre el texto.<sup>45</sup>

En cuanto al contenido de los cuadros sinópticos, un criterio reflexivo discursivo útil para analizarlos y contrastarlos es el estudiarlos como ilocuciones, manifestaciones comunicativas que al expresarse ejercen acciones en torno a un fenómeno:<sup>46</sup>

A mí me interesó caracterizar las etapas de la petición de lluvias nombrándolas, a la joven le interesó situarlas en el tiempo y cómo se van

<sup>45</sup> Cfr. supra, introducción pp. 18 – 20 sobre criterios de la antropología lingüística.

<sup>46</sup> Cfr. supra, introducción, sobre planteamientos discursivos y en específico ilocuciones, p. 21 y 22.

sucedendo en cada uno de los cuatro días de peticiones. Ambas enfatizamos en aspectos diferentes de los grupos de danzas (ella en la sección horizontal inferior de su cuadro, yo en la sección vertical derecha del mío, nuestra distribución espacial de la información es también diferente).

Por otro lado es importante mencionar que ella coloca en un recuadro en la esquina superior izquierda de su esquema al comisariado municipal, mientras que yo lo omito por completo. ¿Es éste el despliegue de un habitante local al regresar reflexivamente a sus prácticas: la capacidad de incluir todos los elementos tal cual suceden o actúan? En su inclusión del comisariado municipal hay también una solución al límite de espacio y a la forma en que lo incluye para expresar su función en los tres primeros días de las peticiones.

Para mí esta ruta de análisis enriqueció mi acercamiento a todo el complejo ceremonial de las peticiones de lluvias, sin embargo ¿qué implicaría para la joven acateca su lectura de la traducción a un texto de una práctica anualmente cotidiana para ella? Y aquí entra en juego una reflexión sobre los planteamientos de Clifford Geertz en cuanto a una revaloración del sentido común como un sistema de conocimiento local que orienta las interacciones del investigador para que las personas piensen sobre cosas que ya saben.<sup>47</sup> ¿Pero sirve esta reflexión al habitante local? No queda duda que al investigador le será muy útil para clarificar elementos del fenómeno que estudia, ¿pero qué sucede en las personas al volver los pasos sobre acciones introyectadas?

Recuerdo la frecuente exasperación y los esfuerzos de paciencia de la joven acateca al responder a mis preguntas para clarificar sucesos que había registrado en mis notas. La última vez que hicimos estas aclaraciones la joven concluyó algo así como: “es lo que pasa cuando alguien estudia una cultura que no es la suya”.

Por otra parte en páginas anteriores he argumentado la utilidad de estudiar los mandiles acatecos de las fiestas de mayo aun cuando en la reflexividad especializada estén desdibujados, pues en las prácticas cíclicas anuales para producirlos y ofrendarlos y en sus propias características expresivas y visuales contienen elementos importantes de la vida acateca.

---

<sup>47</sup> Cfr. supra, capítulo II, planteamientos de Geertz sobre el sentido común, pp. 65.



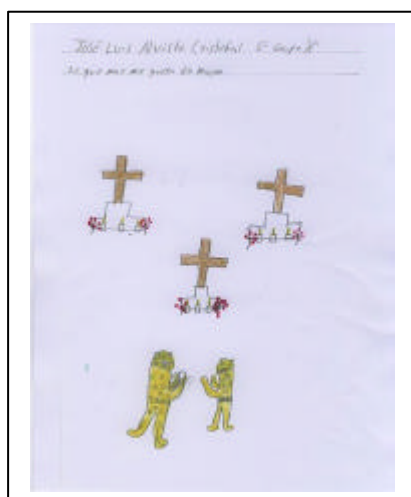
Sin embargo, atendiendo al planteamiento reflexivo de esta investigación que era rebasar la unilateralidad de los estudios especializados sobre la cultura y dar cauce a las propias perspectivas locales en torno a ella, diré que los mandiles también están desdibujados en la valoración o reflexividad local.

Las personas (no importa edad, ocupación, vinculación con las peticiones de lluvias), no se posicionan discursivamente involucradas con ellos, lo cual abre otra veta reflexiva de esta investigación que es la significación de este silencio en torno a ellos.

Además paradójicamente durante las conversaciones con ellos, yo les planteaba el supuesto de que alguien de fuera les prohibiera la práctica de los mandiles. En todos los casos la reacción fue de rechazo y en algunos de enojo. Pero sospecho que esto no se debe a su vinculación reflexiva con ellos sino a un actual modo de vida local que es consecuencia del pasado colonizador: resolver ellos a través de sus propios usos, costumbres y regulaciones sus asuntos y no permitir la injerencia externa en ellos.

Así, muestro a continuación algunos testimonios recabados con acatecos de diversos grupos de edad y ocupación que dan cuenta de esto y también muestran sus valoraciones en torno a las peticiones de lluvias.

Comenzaré por los dibujos de dos niños.<sup>48</sup> (***Véase Anexo 4. Una muestra y las condiciones de la interacción con niños de 5º y 6º de la primaria “Rafael Jiménez”***)



Figuras 20 y 21: Dibujos de niños de 5º. Y 6º de la primaria Rafael Jiménez sobre las fiestas de mayo. Febrero, 2005.

<sup>48</sup> Cfr. supra. Introducción, p. 14 para criterios y condiciones del registro de la perspectiva de este grupo de edad. También: véase Anexo 4 que se registra el proceso de trabajo completo para este grupo de edad.

La evidencia discursiva más notoria en relación con mi tema central de investigación es que los mandiles están ausentes.<sup>49</sup> Y desde criterios de la antropología lingüística identifiqué los siguientes procesos:<sup>50</sup>

- Diversificación de la interacción en campo (colectando ahora dibujos sobre las fiestas de mayo).
- Autoría y posicionamiento en cada niño sobre su modo de participación en esta interacción (yo solicitándoles los dibujos): en la figura 21 el niño dio relevancia a las peleas de tigres y a los altares de cruces con las flores de tomoxóchitl que ellos darán a muchachas del pueblo después de colocarlas en los altares; en la figura 22 la niña dio relevancia a la vestimenta femenina tradicional acateca y al grupo de danza festiva mecos, tigres y mecos participan en las peticiones a partir del tres de mayo (no son propiciatorios como los tlacololeros y los cotlatlastin).
- Una dinámica entre: conocimientos articulado (inferencia lógica) y tácito (proceso creativo), así como entre conciencia focal (reflexión explícita) y subsidiaria (prácticas intergeneracionales), en la selección y solución visual que cada niño dio al aspecto de la fiesta que plasmó en su dibujo y que probablemente se vincula con el modo en que sus familias participan en las fiestas.<sup>51</sup> En la figura 21, a pesar de que las figuras están sobre el fondo blanco de la hoja, su disposición alude a la geografía irregular del cerro donde están los altares y donde pelean los tigres. En la figura 22 el entorno natural está plasmado explícitamente: el cerro, la vista del cielo, la vegetación floral.

Presento ahora cuatro testimonios de acatecos. Cuando conversé con ellos intenté plantear situaciones en torno a las peticiones de lluvias y cómo ellos las resolverían en cuanto a cómo contar su primera ida al Cruzco y cómo guiar a una persona que no conoce las peticiones y que había ido a Acatlán a conocerlas.<sup>52</sup> (*Véase figura 22 y en el Anexo 2 claves de personas y transcripción*)

---

<sup>49</sup> En ningún dibujo sobre las fiestas de mayo los niños incluyeron mandiles. Fue hasta que les pedí expresamente que dibujaran algo sobre los mandiles que los plasmaron en sus dibujos.

<sup>50</sup> Cfr. *supra*, Introducción, pp. 18-20.

<sup>51</sup> Esto se vincula con el grupo tlacololero el 25 de abril: un niño y un adolescente, hijos de integrantes del grupo participan desde estas edades en sus actividades, aprendiendo todas las prácticas vinculadas a ellas. Cfr. *supra*, p. 78.

<sup>52</sup> El manejo del contenido de los testimonios lo hago con criterios de la antropología lingüística y análisis discursivo. Cfr. *supra*, introducción, pp. 18 -24. El planteamiento de casos a resolver me pareció un modo de superar las limitaciones de la entrevista en la interacción (manipulación de la interacción, hegemonía del investigador).

Figura 22. Análisis de testimonios acatecos sobre las peticiones de lluvias.

--Cómo fue su primera visita al Cruzco--

--Que mostrarían de las peticiones a personas que no las conocen--

FRAGMENTOS ANALIZADOS SOMBREADOS EN GRIS

1) Testimonio MAY – 2A / Interacción: entrevista / Acatlán – Chilapa, Gro. / Noviembre, 2004.	Elementos operantes por la interacción ?	Elementos discursivos operantes ?
<p><b>A mi no. Hasta ahora. Nunca. No sé dónde estaban, donde viven crucecitas yo no sé. Nunca me voy. No sé adónde (...) No, no me dejó mi mamá. Ajá. No me dejó mi mamá. Dice que: “¡ah! El cerro es bien grande te vas a perder –ajá–, mejor báñate aquí, vas al Calvario, con van a llegar los bailes –dice–“ (...)</b></p>	<p>Conciencia subsidiaria, operando en el acoplamiento estructural comunicativo de esta mujer: culturalmente las cruces son seres divinos animados, no objetos (<i>donde viven crucecitas</i>).</p>	<p>Ilocución en esta frase: con el lenguaje se “personaliza” a las cruces (<i>donde viven crucecitas</i>)</p> <p>Ilocución en esta frase: Contexto global de la situación festiva, elaborado desde el contexto lingüístico: restricciones familiares para vivir la fiesta, lugares de la comunidad importantes en etapas de esta, sucesos que se dan en ella (<i>todo el fragmento en gris</i>).</p>
2) Testimonio A – 3 / Interacción: entrevista / Acatlán – Chilapa, Gro. / Marzo, 2005	Elementos operantes por la interacción ?	Elementos discursivos operantes ?
<p><b>(...) mi papá siempre nos, nos metió la idea de que no era un juego, sino era algo histórico, algo, un rito olmeca. de chicos nos contó lo que era ¿no?, entonces nosotros fuimos ya, como, como, de niño, la inquietud es, saber qué se siente. estar o pertenecer a la cultura, y bueno, nos vestimos de tigres (...) también ofrendamos a las cruces, con velas, flores, y lo que podemos llevar ¿no?, para pedirle al Dios, que, que nosotros creíamos, pedirle agua ¿no?, más que nada. Quizás no por nosotros sino por todo el pueblo. para que, porque hay mucha gente aquí en Acatlán pus que se mantiene de eso ¿no? de la agricultura (...)</b></p>	<p>Dialéctica entre conciencia focal (explícita) y subsidiaria (hábitos) operando en el acoplamiento estructural comunicativo (su relación con el entorno) de este joven: la familia como núcleo de transmisión de la significación de prácticas culturales acatecas (<i>mi papá siempre nos... metió la idea</i>).</p> <p>Dialéctica entre conciencia focal (explícita) y subsidiaria (hábitos), operando en el acoplamiento estructural comunicativo (su relación con el entorno) de este joven: reconocimiento actividad tradicional local, pero en su alusión no se asume en ella (<i>hay mucha gente aquí en Acatlán pus que se mantiene de eso...</i>).</p>	<p>Ilocución en esta frase en cuanto al tema de esta investigación: discursivamente, los mandiles no figuran, no tienen importancia (<b><i>ofrendamos a las cruces, con velas, flores, y lo que podemos llevar</i></b>).</p>
<p><b>(...) Hay una piedra que (...) se sacrifican los pollos. Yo creo que desde siempre la he admirado, desde siempre la he respetado más que las cruces. Porque antes, se supone que antes era el, el, el centro más, más llamativo al que se le ofrecía más (...) Las cruces, pues fue una, una mescolanza entre, lo espa.. lo español y lo mexicano.</b></p>	<p>Dialéctica entre conciencia focal (explícita) y subsidiaria (hábitos, prácticas culturales) en el acoplamiento estructural comunicativo (su relación con el entorno) de este joven: su posicionamiento dando centralidad a la piedra y relegando las cruces, re-lectura en esta situación del contacto cultural mexicanos – españoles (<i>hay una piedra que... desde siempre la he respetado más que las cruces...</i>).</p>	<p>Ilocuciones en esta frase: Con el lenguaje se “personaliza” a la piedra (... <i>la he admirado... la he respetado...</i>). Reivindicación del pasado indígena y sus prácticas culturales (<i>antes era el ... centro más llamativo al que se le ofrecía más</i>)</p>
<p><b>(...) Contarles lo que es realmente la cultura y no lo que hoy se hace. Porque hoy, se ha modificado la cultura mucho, se ha agregado muchas cosas que antes no se había hecho (...)</b></p>		<p>Ilocución en esta frase: Valoración negativa de los cambios en las prácticas de las peticiones de lluvias. Concepción de la cultura en un “deber ser” (<i>contarles lo que es realmente la cultura y no lo que hoy se hace...</i>).</p>
<p>? Ver criterios teóricos de la antropología lingüística y del análisis discursivo en la introducción.</p>		

Figura 22(continúa). Análisis de testimonios acatecos sobre las peticiones de lluvias.

--Cómo fue su primera visita al Cruzco--

--Que mostrarían de las peticiones a personas que no las conocen--

FRAGMENTOS ANALIZADOS SOMBREADOS EN GRIS

3) Testimonio J – 2 / Interacción: entrevista / Acatlán – Chilapa, Gro. / Febrero, 2005	Elementos operantes por la interacción ?	Elementos discursivos operantes ?
<p><b>(...) siempre lo he hecho caminando, este, aquí sí es como una competencia, el que llega primero, el que llega al último (...)</b></p> <p><b>(...) Bueno, de esa primera vez, pues, me gustaba mucho, porque, porque todavía se peleaba de manera muy tradicional, ah, mi padre era uno de los buenos (...)</b></p> <p><b>inclusivo mucha gente, yo vi ahí en ese momento que, que iba descalza ¿no?, entonces me llamaba así como la atención. Eh, no teníamos mucho dinero, también no calzaba, muy buen calzado, pero al menos llevaba algo, pero la gente iba descalza ¿no?</b></p> <p><b>(...) para mí son, tres cosas principales ¿no?, este, de, de lo que más me gusta durante la fiesta ¿no?, una es, de que conozca las tres danzas principales, este, que son los Cotlatlastín, Tlacoleros, y además la participación de los tigres ¿no?, esa sería una. La otra, pues sería como la visita a Cruzco, eh, y explicarle que, que hay una piedra de sacrificios, que va más allá, de las cruces ¿no?, o sea, realmente la ofrenda es para la piedra. La otra es, pues, ir a, ir a como a disfrutar la abundancia que hay en Acatlán, y son los compromisos que tiene el comisario y su comitiva (...)</b></p> <p><b>Son tres cosas principales, ya fuera de eso, pues este, está lo religioso, la misa, el cambio de, de mayordomos el día cuatro, el último festejo ese mismo día (...)</b></p>	<p>Dialéctica entre conciencia focal (explícita) y subsidiaria (prácticas culturales) en el acoplamiento estructural comunicativo de este hombre: transmisión intergeneracional de las prácticas culturales (<i>se peleaba de manera muy tradicional... mi padre era uno de los buenos</i>).</p> <p>En todo este párrafo: conocimiento tácito (reunión de partes de la totalidad de un fenómeno) en el acoplamiento estructural comunicativo de este hombre en cómo narra lo que él considera lo más relevante de la fiesta.</p> <p>Proceso de posicionamiento en la relación de este hombre con lo que dice: ? ? ?</p> <p>Proceso de posicionamiento en la relación de este hombre con lo que dice: ? ? ?</p> <p>Proceso de posicionamiento en la relación de este hombre con lo que dice: ? ? ?</p>	<p>Ilocución en esta frase: dar relevancia a condiciones en que la gente peregrina al cerro ritual (<i>también no calzaba, muy buen calzado... pero la gente iba descalza...</i>). Sin embargo hay ambigüedad en si la condición descalza es por devoción o por carencia económica.</p> <p>Ilocución o acción en esta frase: dar relevancia a la práctica de origen prehispánico y no a la de origen colonial (<i>hay una piedra de sacrificios, que va más allá, de las cruces</i>).</p> <p>Ilocución en esta frase: reafirmar la expectativa de lo que el comisario debe realizar en las fiestas (<i>son los compromisos que tiene el comisario y su comitiva</i>).</p> <p>Ilocución o acción en esta frase: separación de las prácticas religiosas católicas de las de petición de lluvias (<i>fuera de eso... está lo religioso...</i>).</p>
<p>? Ver criterios teóricos de la antropología lingüística y del análisis discursivo en la introducción.</p>		

Figura 22(continúa). Análisis de testimonios acatecos sobre las peticiones de lluvias.

--Cómo fue su primera visita al Cruzco--

--Que mostrarían de las peticiones a personas que no las conocen--

FRAGMENTOS ANALIZADOS SOMBREADOS EN GRIS

4) Testimonio A – 1 / Interacción: entrevista / Acatlán – Chilapa, Gro. / Octubre, 2004	Elementos operantes por la interacción ?	Elementos discursivos operantes ?
<p><b>(...) La primera vez que fuimos, caminando, (...) desconocíamos cuántas cruces existían (...) llevamos flores exageradas (...) después vez que (...) son poquitas, y ¿Cuánto podían ser? 6 o 5(...)</b></p> <p><b>sentirlo caminando, ver lo que se hace de recorrido, realmente hacer la petición, de manera total ¿no?, a pie, y, ir pasando, por cada cruz (...) se dice que el que no camina, no cumple realmente con la tradición, o con el hecho de, de llegar al cerro, que es un símbolo bastante grande ir caminando, porque haces una petición de viva fe (...) igual sí sientes un poco de cansancio. Pero se dice que si realmente lo, tú lo haces desde todo corazón, v. tú rezas para llegar, llegas (...)</b></p> <p><b>Yo siento que primero, le platicaría en sí a lo que vamos (...) quizás no culti varle, esa fe (...) pero por lo menos darle un poquito de influencia (...) Pasaríamos a la iglesia que es el primer punto (...) explicarle que existen distintos caminos, por cuál quisiera ir: el que es más derecho v es más inclinado, o el otro que es el más accesible(...) va lleqando allá: "(...)dentro de un breve instante llegará el comisario con su comitiva, traerá los ricos tamales, prepararán un rico caldo de pollo" (...) ver cómo sacrificaban a los pollos, explicarle el motivo de las ofrendas que ponían a las cruces, por qué lleqaban los famosos Cotlatlastin, los vientos en sí. Los tlacololeros (...) qué símbolo representaba para la sociedad acateca, actual v anteriormente. Porque la, ha dado un giro radical (...) Y explicarle, qué era el recorrido de las cruces, que es lo último que se hace, junto con las muchachas que les entregan sus ramos de flores (...) llegar al río(...)cómo la gente baila v disfruta, para lleqar a saborear el rico pozole ¿no?, a lo que es la iglesia. Ver otras tres o cuatro peleas, que con eso culmina lo que es dos de mayo(...)</b></p>	<p>Proceso de posicionamiento en la relación de esta joven con lo que dice: ? ? ?</p> <p>Conciencia subsidiaria (prácticas culturales intergeneracionales) en el acoplamiento estructural comunicativo de esta joven (cómo expresa su relación con una situación de su entorno): se dice que, expresa la socialización de la significación de subir el cerro caminando en estas fiestas.</p> <p>Proceso de posicionamiento en la relación de esta joven con lo que dice: ? ? ?</p> <p>En todo este párrafo: conocimiento tácito (reunión de partes de la totalidad de un fenómeno) en el acoplamiento estructural comunicativo de esta joven (cómo expresa su relación con una situación de su entorno) en cómo narra lo que ella considera lo más relevante de la fiesta (1. sentido religioso, 2. entorno natural, 3. acciones comisariado, 4. gastronomía, 5. sacrificio de pollos, 6. ofrendas, 7. grupos rituales, 8. cambios en la fiesta, 9. recorridos en las cruces, 10. entrega de flores a muchachas, 11. llegada por el río al regreso del cerro, 12. comida, 13. peleas de jaguares)-</p>	<p>Contexto lingüístico narra el proceso de conocimiento de esta joven de un aspecto del contexto global o entorno en el que estaba (<i>desconocíamos cuántas cruces existían... después vez que son poquitas...</i>)</p> <p>Illocución en esta frase: valoración positiva de apoyar religiosamente la subida al cerro caminando (<i>sentirlo caminando... hacer la petición, de manera total ... ir caminando porque haces una petición de viva fe...</i>).</p> <p>Illocución en esta frase inicial: reafirmación de la importancia religiosa de las fiestas (<i>quizás no cultivarle, esa fe... pero por lo menos darle un poquito de influencia</i>)</p> <p>Illocución en todo este párrafo: Contexto global de la situación festiva, elaborado desde el contexto lingüístico construido por esta joven (diseño del recorrido, señalamiento de sucesos y actores)</p> <p>Illocución en esta frase: Señalamiento de los cambios en las prácticas de las peticiones de lluvias (<i>qué símbolo representaba para la sociedad acateca, actual v anteriormente. Porque la, ha dado un giro radical</i>).</p>
<p>? Ver criterios teóricos de la antropología lingüística y del análisis discursivo en la introducción.</p>		

De nuevo, como en los dibujos de los niños, no hay mención de los mandiles en estos testimonios.<sup>55</sup> Sin embargo los aspectos de la interacción y del discurso señalados en ellos, nos llevan a percibir aspectos de la dinámica local que operan en las peticiones de lluvias:

Hay un balance entre las acciones de fe que dan importancia a la liturgia católica (personalizar las cruces, subir rezando<sup>56</sup>) y la reivindicación del pasado y la cultura indígena actual que separa la petición de lluvias de esas prácticas (piedra de sacrificios, grupos rituales).

Las dinámicas familiares y el papel que cada miembro desempeña determinan la vivencia en cada acateco de las fiestas (sea como restricciones<sup>57</sup>, sea como transmisión intergeneracional).

En uno de los testimonios la vida agrícola local ya no se muestra como la única actividad económica acateca<sup>58</sup>, el rol de la comisaría en estas festividades y los cambios en las prácticas de estas festividades.

He aquí algunas imágenes de aspectos aludidos en los testimonios:



Figuras 23: Cotlatlastin en el atrio de Acatlán el 1º de mayo (2005), 24: Subida al Cruzco el 2 de mayo (2004),

---

<sup>55</sup> De 17 entrevistas realizadas, sólo una persona menciona los mandiles en su narración sobre cómo fue su primera ida al Cruzco.

<sup>56</sup> En los testimonios analizados, los de la mujeres hacen más énfasis en la liturgia católica.

<sup>57</sup> Aquí la restricción es la prohibición de la mamá a la mujer del testimonio MAY – 2A para subir el cerro. De todas las entrevistas realizadas, en esta y otra, se narra esto. Ambas personas son mujeres de edad mayor.

<sup>58</sup> En el ámbito de la petición de lluvias se expresa también lo que hemos analizado de las transformaciones de la condición campesina acateca en su vida económica. *Cfr. supra, capítulo I*, pp. 51-58.



Figuras 25: Piedra de sacrificios de pollos en el Cruzco (2004), 26: Comitiva del comisario preparando la comida en el Cruzco (2004),



Figuras 27: Tecuani ofrendando a alguna muchacha flores de tomoxóchitl en uno de los altares del Cruzco (2005), 28: Procesión final en el Cruzco con las cruces. Al frente, los tlacololeros, detrás de las cruces, muchachas con sus flores de tomoxóchitl (2005).

### 2.3.3 Bendición de animales y yuntas para cultivo / San Isidro (14 y 15 de mayo) <sup>59</sup>

Mi experiencia de esta festividad dentro del ciclo ritual anual agrícola de Acatlán estuvo más en el ámbito de una experiencia distante que en el diálogo entre ésta y la experiencia cercana local que Geertz<sup>60</sup> ha planteado, puesto que había cerrado ya mi trabajo de campo y con ello algunos marcos de convivencia que me hacían posible acceder a esa última.

---

<sup>59</sup> La información de esta sección procede de mi observación el 14 de mayo de 2005. La temporada de trabajo de campo (enero – abril) ya había concluido.

<sup>60</sup> Cfr. supra, capítulo II, la propuesta de dialéctica reflexiva entre conceptos de experiencia cercana y conceptos de experiencia distante como parte de una metodología interpretativa de lo local en Geertz, pp. 64 y 65.



Salvo una breve visita a la casa del líder de tlacololeros, que me permitió observar el grado variable de integración y participación de los acatecos en las festividades<sup>61</sup> y algunos encuentros, pláticas y saludos casuales en los que las personas me comentaban cosas en torno a esta fiesta, fue más bien una experiencia solitaria, como si cerrar el ciclo de la investigación en campo fuera encontrarme de nuevo en el solitario punto de partida (que quizás nunca dejó de serlo) tras diversos recorridos de interacción. Sin embargo desde ahí es también posible dar lecturas múltiples de una situación como esta.

En el ámbito de lo aparente, presencié algunas actividades de la celebración del Barrio de San Isidro situado casi a la entrada del pueblo viniendo desde Chilapa y en el que además de vivir acatecos, residen migrantes de otras zonas cercanas de Guerrero, como la montaña alta.

Este barrio se ha incorporado recientemente a esta festividad (no tendrá más de quince años) con actividades tales como la procesión por la tarde del día 14 en que San Isidro fue paseado por las calles del pueblo acompañado por mujeres y hombres de todas edades, los grupos de danzas festivas de **maromeros** y **chivos**<sup>62</sup> y la banda de música, para luego ser depositado y ofrendado en la capilla del Barrio de San Isidro. Esta es la primera vez que se alberga aquí, el santo antes se quedaba en la casa del mayordomo. La capilla es de construcción reciente, está casi terminada, sólo le falta el revoque (recubrimiento) y fue un proyecto logrado a través de colectas del barrio.

Después de esto algunas personas se quedaron a la convivencia con comida y música en tierras de cultivo que están enfrente del barrio (cruzando la carretera que va a Chilapa) y otras regresaron junto con las danzas a la iglesia para presenciar la misa y ofrendar al San Isidro de la iglesia. En la misa, además de dedicarla a San Isidro, se celebraron las bodas de plata del mayordomo de este santo.

---

<sup>61</sup> Este señor y su familia no asisten a las actividades de la fiesta de San Isidro, cuando le pregunto por qué él me explica que no han sido invitados. Yo lo interpreto más en un sentido de que como grupo de tlacololeros sean invitados (más que como personas o como familia) y quizás el tener un papel protagónico en la fiesta (como los primeros días de mayo él participando como tlacololero, o como en esta festividad, ser habitante del barrio de San Isidro), es lo que determina la participación en una festividad.

<sup>62</sup> Este año hubo también la danza de mulitas, un acateco me platicó que esta danza existía anteriormente en Acatlán, pero llamada danza de machitos y que desapareció. Esta persona supone que la danza de mulitas presente en esta fiesta de San Isidro venía de una localidad cercana y habían sido invitados por algunos acatecos. Los participantes son hombres, visten ropa normal (camisa y pantalones) pero sus máscaras son amarillas y usan paliacates de la Guadalupeña. Su líder lleva un bastón negro con un remate en forma de cabeza de mula.



Por la noche los grupos y las personas estuvieron en la convivencia frente al barrio donde hubo comida, música y quema de cuetes y toritos.

Es muy importante señalar aquí que en medio de todo esto, presencié también el desdibujamiento de la tradición ritual agrícola más característica de esta festividad: la bendición de animales y yuntas para cultivo.

A media tarde, cuando casi finalizaba la misa, llegaron dos campesinos con sus toros de siembra adornados en la cabeza con cadenas de cempazúchil para que fueran bendecidos. Esperaron un buen rato, terminó la misa, el padre se retiró del pueblo y ellos se dieron cuenta de que no habría la bendición de sus animales<sup>63</sup>, entonces entraron a la iglesia, oraron y ofrendaron las flores de cempazúchil en donde estaba el San Isidro, luego llegaron otros dos campesinos que se sumaron a esta ofrenda y finalmente todos salieron de la iglesia y se retiraron de la plaza junto con sus animales.

La costumbre es que los campesinos traen sus animales a la plaza, se juntan en el atrio, el San Isidro es sacado de la iglesia, y el padre bendice los animales y los campesinos ofrendan flores a este santo.

De modo paralelo a la convivencia nocturna en el barrio de San Isidro, el mayordomo hizo una cena y un baile cerrando la calle principal del pueblo, a la altura de ese barrio con un entarimado.

Pese a las críticas que se han hecho a las descripciones antropológicas, hay situaciones en el campo que hablan por sí mismas, que expresan en su acontecer complejidades del entorno. Lo que acabo de describir sobre lo que presencié de las festividades de San Isidro es un caso así.

“Densificando” esta descripción, para apelar nuevamente al marco reflexivo interpretativo que he utilizado en este capítulo<sup>64</sup>, en los sucesos de este 14 de mayo, hay estructuras de significación superpuestas o entrelazadas:

Por un lado, la festividad dedicada a San Isidro fue ocasión para reafirmar anualmente la presencia, el crecimiento y la organización de uno de los barrios nuevos de Acatlán conformado tanto por familias de origen acateco como por familias migrantes de otras regiones de Guerrero, por ejemplo, la montaña alta. El crecimiento del barrio de San Isidro y las mejorías en las

---

<sup>63</sup> En la misa se celebraron las bodas de plata del mayordomo de San Isidro (habitante además del barrio con el mismo nombre). Algunas personas me platicaron que como tuvo mucho trabajo organizando esta celebración personal a la par que la de San Isidro en su barrio, decidió no hacer la bendición de animales.

<sup>64</sup> Cfr. supra, capítulo II, elementos de la antropología interpretativa utilizados en este capítulo, pp. 60 - 66.

casas, algunas calles y la casi total culminación de la capilla, son aspectos, por decirlo de algún modo reconocidos en esta festividad.

Por otro lado y paralelamente el mayordomo de este santo hizo coincidir una celebración personal y familiar con la más amplia de la festividad acateca articulando quizás dinámicas de prestigio, posición y proyección al interior de la comunidad y a la vez, inscribiéndose como sujeto activo en el rol que asumió en la festividad, decidiendo anexarle otro suceso significativo para él.

Estos dos fenómenos operando en torno a la celebración católica remiten a la propuesta de Geertz de analizar las expresiones pragmáticas de los fenómenos religiosos que hacen de éstos, procesos no meramente de vinculación personal con lo divino sino procesos que expresan estructuras sociales locales.<sup>65</sup> Geertz ejemplifica con casos contemporáneos de conflicto religioso y el actual exceso de opciones en la búsqueda de identidades de fe.

En la fiesta de San Isidro de Acatlán no son estas las expresiones del pragmatismo religioso articulado por circunstancias políticas, económicas, sociológicas e históricas. Los dos fenómenos que acabo de señalar responden más bien al surgimiento y reafirmación de nuevos sectores acatecos con actividades, valores y características que diversifican a la población tradicional de familias establecidas en el centro del pueblo.<sup>66</sup>

Por otra parte, el registro que aquí hice del desdibujamiento de la bendición de animales y yuntas para el cultivo, puede interpretarse como un **contener el flujo del discurso social** operando en este aspecto de la festividad, construyéndole en esta descripción un **soporte fijo**. Estas son dos de las cualidades de la descripción densa planteada por Geertz como un recurso metodológico antropológico,<sup>67</sup> y que en este caso me parecen muy necesarias dada la precariedad de esta práctica acentuada aún más por las dimensiones de la fiesta en el barrio (cantidad de gente, comida, toritos, danzas, música, etc.) y las de la celebración personal del mayordomo

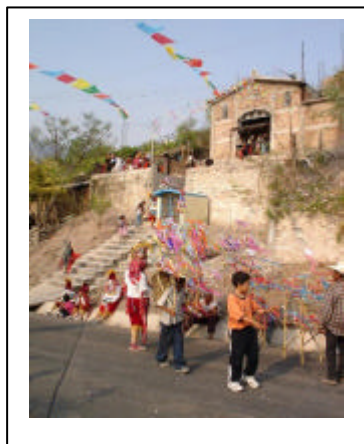
---

<sup>65</sup> Cfr. supra, p. 72. Un fenómeno paralelo en Acatlán, que trataré en la siguiente sección es la producción de los mandilitos y las soluciones prácticas de los acatecos para cumplir con esta tradición religiosa, cfr. infra, sección 2.4.1, pp. 106 y 107 Lectura 2 del pasaje técnicas de bordado y materiales de los mandiles.

<sup>66</sup> Hay un alto índice de trabajo migrante en este barrio y las actividades de los acatecos que ahí viven presentan la misma diversidad que en otras áreas del pueblo: profesionistas, comerciantes, agricultores. Esto se vincula con la revisión que hice en el capítulo I sobre los productores de velas y los patrones de actividades económicas diversificadas en Acatlán, cfr. supra, capítulo I pp. 51-58. Por otra parte, un acateco habitante de la zona del centro del pueblo, me comentaba que está sorprendido de lo grande y organizada que está la fiesta, que ha crecido mucho respecto a otros años y que antes el festejo era mucho más sencillo.

<sup>67</sup> Cfr. supra, capítulo II p. 63 y 64.

(entarimado, invitados, su propia banda, mesas para comer, etc.), siendo esta ausencia de la bendición de animales y yuntas una expresión más del deterioro constante de la vida agrícola acateca.<sup>68</sup>



Figuras 29: Maromeros en la capilla del Barrio de San Isidro una vez terminada la procesión con el santo; 30: Mayordomo y sus familiares después de la misa en que celebraron sus bodas de plata. Acatlán – Chilapa, Guerrero, 14 de mayo de 2005.



Figuras 31: Campesinos esperando la bendición de sus animales en la plaza del pueblo; 32: Ofrendas que hicieron al San Isidro de la iglesia. Acatlán – Chilapa, Gro. 14 de mayo de 2005.

<sup>68</sup> He tratado ya este deterioro de la vida agrícola en el capítulo I, al revisar la producción acateca de velas como una actividad alternativa a la agrícola, en las familias que ahí presenté y por otra parte, revisé ahí también autores que tratan las problemáticas del campo mexicano, cfr. supra. capítulo I, pp. 51-58.

Por otra parte esta casi total anulación de la bendición de animales y yuntas (a no ser por los pocos campesinos que asistieron a la iglesia y que hicieron su ofrenda de todos modos), es paralela al contraste entre el grupo de tlacoleros (revitalizando eminentemente la condición campesina) y el de cotlatlastin (revitalizando elementos cosmogónicos prehispánicos) durante las fiestas de mayo. Trataré esto más explícitamente en la siguiente sección, con el papel central que los Cotlatlastin tienen en la ofrenda de mandiles. Cfr. infra. sección 2.4.2, lectura 2 del pasaje 4, sobre ofrenda de mandiles de los Cotlatlastin en la cima del Cruzco el 2 de mayo, p. 112 y 113.

#### 2.3.4 Bienvenida y protección de los primeros xilotes o maíz tierno / Xilo Cruz (13 y 14 de septiembre)<sup>69</sup>

El modo en que viví esta fiesta fue distinto a la de San Isidro, pues era otra etapa de la investigación. Yo me encontraba en el proceso de acercamiento a la comunidad y esto determinó mi vivencia de la situación, enmarcada en redes sociales locales con las cuales me estaba vinculando.

En esta época el campo acateco cambia mucho. La tierra luce superficies distintas pues ya han crecido diferentes cultivos; entre otros, maíz, frijol, calabaza, camote.

Los festejos del Xilo Cruz o las primeras cosechas (*xilo – elote tierno*), comenzaron el día 13 de septiembre. Los mayordomos de los santos de la iglesia salieron muy temprano con algunos familiares para adornar cada altar con milpas, cadenas de cempazúchil y flores de zacayautli o pericón.<sup>70</sup> Esta ornamentación también se pone en las casas y en los altares familiares.

Una práctica reciente es la convivencia con comida (desde hace cinco años una familia diferente ofrece voluntariamente pozole) y rezos en el Teyapan (*lugar de piedras con agua*), un pequeño cerro rocoso con huecos que alojan agua que está junto a la carretera camino al municipio de Zitlala. Lo que sí es una tradición más antigua es la ofrenda de cadenas de cempazúchil en un altar de cruz que hay en este cerro.<sup>71</sup>

Por otra parte en las milpas de los terrenos de cultivo acatecos, las personas colocaron directamente ofrendas de flores sujetándolas a las hojas de la milpa y a veces haciendo arreglos en forma de cruz.

Por la tarde en los altares de la iglesia las personas rezaron y ofrendaron elotes tiernos, chayotes, tamales, frutas, velas y flores.

---

<sup>69</sup> La información de esta festividad proviene de mi observación el 13 de septiembre de 2004. La temporada extensa de trabajo de campo (enero – abril 2005), todavía no comenzaba. Esta festividad se realiza el 13 y 14 de septiembre. El día 14 los festejos continúan con danzas de maromeros, mecos y chivos (las danzas festivas que están presentes en la vida acateca anual desde los días 3 y 4 de mayo y en la octava de San Juan en junio y principios de julio) en un terreno comunal en el interior del pueblo llamado Colozapan que tiene un pozo de agua.

<sup>70</sup> Esto pude observarlo precisamente por los vínculos que yo estaba estableciendo en esta época con la familia que me hospedó posteriormente durante la temporada larga de trabajo de campo. La mamá era mayordomo de la iglesia.

<sup>71</sup> Las personas sueltan la cadena de cempazúchil de tamaño convencional y la unen con otra también suelta, a esto le llaman xochicadenas. Aquí, de nuevo el vínculo con la familia que me hospedó me permitió observar esta práctica reciente en el Xilo Cruz. Parientes de esta familia estaban entre quienes habían propuesto esa práctica.

Al mismo tiempo en el panteón las familias que tienen milpas y perciben ingresos de ellas, llevan ofrendas a sus muertos; destacan las milpas que siembran en las tumbas. A diferencia de la iglesia que para esas horas está semi-vacía, aquí mucha gente interactúa: encuentros de familiares, amigos y conocidos.<sup>72</sup>

Al anochecer la gente comienza a retirarse del panteón y cierran la iglesia, previamente los mayordomos han recogido las ofrendas, regalando parte de ellas a conocidos que se encuentran en la plaza.<sup>73</sup>

Pasando a una perspectiva interpretativa de esta descripción, quiero señalar dos aspectos significativos de esta situación:

Por un lado, la incorporación reciente de una nueva práctica a los usos tradicionales en esta festividad, como un ejemplo más de los sujetos inscribiéndose en las costumbres que revitalizan año con año en su comunidad<sup>74</sup> y cómo a su vez estas propuestas alternas a la tradición que emergen en torno a prácticas religiosas, son otra modalidad del pragmatismo religioso que asocia procesos sociales a la vinculación con lo divino<sup>75</sup>, al que ya hemos aludido en las festividades de mayo y San Isidro en el ciclo ritual agrícola acateco.

Este pragmatismo pudiera ser una búsqueda de presencia al interior de la comunidad en las familias que proponen esta práctica.

Por otro lado están las ofrendas en el panteón. Esta, junto con la que se hace en las milpas y las casas contrastan por la abundancia de acatecos realizándolas con las de la Iglesia, lo cual indica el carácter religioso y propiciatorio de la festividad pero no vinculado prioritariamente con la liturgia católica.

Pero además de esto, las ofrendas en el panteón remiten a un fenómeno muy importante: el ir y sembrar milpas en las tumbas de sus parientes difuntos como un dar cuentas con las primeras cosechas del oficio agricultor que los acatecos han heredado intergeneracionalmente. Esto puede ser contradictorio

---

<sup>72</sup> De hecho, personas que he conocido recelosas y alertas en otras situaciones, sorpresivamente muestran una actitud más relajada y alegre en esta convivencia. Quizás esto tiene que ver con el tipo de rol que cada situación les impone.

<sup>73</sup> Una de las hijas de la familia me explicaba sobre este recoger las ofrendas algo así: *Se descomponen en la iglesia, ¿y después quién lo recoge...?*

<sup>74</sup> Cfr. supra, capítulo II sobre consideraciones teóricas en torno a los sujetos desde la perspectiva de la antropología de la experiencia, p. 62-64.

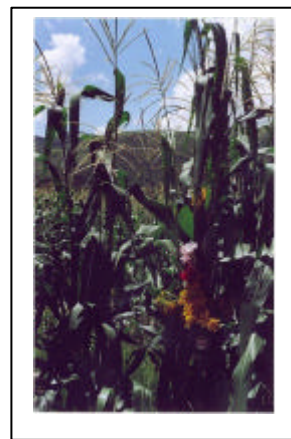
<sup>75</sup> Cfr. supra, capítulo II sobre planteamientos de Geertz en torno al análisis de fenómenos religiosos incluyendo esta perspectiva pragmática, p. 65 y 66.

con el desdibujamiento de la condición campesina que he venido tratando en las otras festividades, pero así es.

Por último esta festividad expresa también un proceso de diferenciación social al interior de la comunidad: no todas las familias que asisten a la convivencia reciente en el Teyapan, asisten a las ofrendas en el panteón y viceversa. Además la comida colectiva en el Teyapan no tiene arraigo. En contraste el culto a las características naturales del lugar es más antiguo.

La asistencia al panteón está en función de si las familias tienen o no tierras de cultivo. Muchas de las familias cuyo principal sustento son actividades profesionistas o comerciales no asisten al panteón. Muchas de las familias que todavía hacen agricultura como parte de sus actividades económicas o como su actividad principal sí asisten al panteón y no asisten al Teyapan.<sup>76</sup>

Desde una perspectiva interpretativa, este proceso de diferenciación social pudiera ser por un lado una herencia de la complejidad social desde los tiempos prehispánicos<sup>77</sup> y por otro lado una puesta en juego de distintas maneras en que acatecos con actividades y valores diversos se inscriben como sujetos<sup>78</sup> revitalizando anualmente una tradición y reafirmando los distintos modos de vida que hoy operan al interior de la comunidad.



Figuras 33: Comida y rezos en el Teyapan, 34: Ofrenda en una milpa. Xilo Cruz, Acatlán – Chilapa, Guerrero, sept. 2004.

---

<sup>76</sup> Un integrante de una de estas familias me explicaba que lo más tradicional del Xilo Cruz es la asistencia al panteón y a las danzas del 14 de septiembre en Colozapan y consideraba las actividades en el Teyapan como más recientes y menos importantes.

<sup>77</sup> Cfr. supra, capítulo I, sobre la complejidad y diferenciación social desde la época prehispánica, pp. 31-33.

<sup>78</sup> Cfr. supra, capítulo II, de nuevo ver revisión de la vertiente de la antropología de la experiencia y su énfasis en el papel del sujeto activo con sus prácticas, acciones, situaciones para la construcción de su vida social, p. 62-64.



Figuras 35: Ofrenda de milpas en la iglesia, 36: Ofrenda de milpas en el panteón. Xilo Cruz, Acatlán – Chilapa, Guerrero, septiembre, 2004.

## 2.4 DINÁMICAS SOCIALES EN LA PRODUCCIÓN Y OFRENDA DE LOS MANDILES DE LAS FIESTAS DE MAYO

En esta última sección del capítulo II manejaré los testimonios orales del mismo modo en que lo he hecho en las secciones anteriores, presentándolos en cuadros donde paralelamente desarrollo su análisis con criterios discursivos y de antropología lingüística, pero intercalaré esta información con el procesamiento de la información que recabé en campo sobre las dinámicas sociales operantes en la producción y ofrenda de los mandiles.

Este procesamiento lo presento ofreciendo al lector tres posibles lecturas de las diversas situaciones en las que figuran los mandiles como la selección que yo hice entre las múltiples lecturas posibles que toda situación de vida conlleva. Lo que presentaré como lectura 1 alude a lo que observé aparentemente; lo que trato como lectura 2 es lo que de esta observación interpreté generando un texto reflexivo y lo que muestro como lectura 3 es otra modalidad textual: el registro gráfico como una reconstrucción de estas situaciones.

La finalidad de esto es evitar un discurso y una etnografía única, hoy precarios frente al propio desarrollo de la antropología en términos de comprensión de procesos sociales y apelo entonces a las posibilidades explicativas que ofrecen los mecanismos de escritura y textualidad operantes

en esta disciplina y que como ya traté han sido señalados por la antropología interpretativa.<sup>79</sup>

### 2.4.1 Organización local para producir los mandiles y sus técnicas de elaboración<sup>80</sup>

La producción acateca de mandiles tiene dos vertientes, la personal o familiar y la auspiciada por el comisariado municipal.<sup>81</sup> Esta última es articulada por la renovación anual que cada comisario hace de usos y costumbres locales. Sin embargo, las características de manufactura, diseño y materiales en la producción de los mandiles, están determinadas por decisiones personales o familiares al irlos haciendo, las cuales articulan los usos y costumbres acatecos. Comienzo presentando un testimonio en torno a la producción de mandiles auspiciada por el comisario (**Véase figura 37 y en el Anexo 2 claves de personas y de transcripción**)

Figura 37. Análisis del testimonio de una acateca cuyo esposo fue comisario, sobre producción de mandilitos		
FRAGMENTOS ANALIZADOS SOMBREADOS EN GRIS		
1) Testimonio COM – 1 / Interacción: entrevista / Acatlán – Chilapa, Gro. / Marzo, 2005.	Elementos operantes por la interacción ?	Elementos discursivos operantes ?
<i>(...) esta vez, que tuvimos el compromiso yo mandé hacer este mandilitos como 450 para, crucecitas chiquitas, ¿ajá? Y aparte hice, 15 mandiles para las crucecitas grandes, porque si usted se da, se da cuenta hay muchas cruces pero pues, altísimas, entonces también eso pues se les hace aparte sus mandiles (Véase figura 39)</i>	Posicionamiento en la relación de esta mujer con lo que dice: ? ? ? Dinámica familiares operando en las acciones del comisario: (tuvimos el compromiso)	llocución en esta frase: enfatizar el sentido del deber determinado por la vida local, encarnado en el papel del comisario (tuvimos el compromiso)
<i>(...) para mí fue muy importante hacer esos mandilitos porque fue una promesa, una gran promesa donde le pedí para toda mi familia, porque como nos dicen que sí es necesario. que debemos de tener fe pues, para que, porque como son las crucecitas que luego que son bien olvidadas(...)</i>	Dialéctica entre conciencia focal (explícita) y subsidiaria (hábitos), operando en el acoplamiento estructural comunicativo de esta mujer (cómo expresa su relación con el entorno): Pone en primer plano el carácter de promesa de los mandilitos, pero luego es sustituido por el carácter del deber para seguir la tradición local (una gran promesa donde le pedí para toda mi familia, porque como nos dicen que sí es necesario)	llocución en esta frase: Se reafirma el doble carácter de la ofrenda de mandilitos: personal o familiar / reproducción de usos y costumbres acatecas por parte del comisario (una gran promesa donde le pedí para toda mi familia, porque como nos dicen que sí es necesario)
? Ver criterios teóricos de la antropología lingüística y del análisis discursivo en la introducción.		

<sup>79</sup> Cfr. supra, capítulo II, pp. 62 y 63.

<sup>80</sup> La información sobre manufactura de los mandiles proviene de mi observación el 14 de abril de 2005.

<sup>81</sup> Cfr. supra, introducción, estructura del comisariado municipal, p. 8 y capítulo I, antecedentes históricos del sistema de cargos, pp. 37, 38, 43 y 44.



Figura 37 (continúa). Análisis del testimonio de una acateca cuyo esposo fue comisario, sobre producción de mandilitos.

**FRAGMENTOS ANALIZADOS SOMBREADOS EN GRIS**

1) Testimonio COM – 1 / Interacción: entrevista / Acatlán – Chilapa, Gro. / Marzo, 2005.	Elementos operantes por la interacción ?	Elementos discursivos operantes ?
<p>(...) <i>en mi caso a mí pues, sí me gustó mucho porque digo, pus bueno, que, que le tocó a mi esposo, que él le dieron esa confianza para servir al pueblo durante un año. pues vo sí. v los dos estuvimos de acuerdo y por eso este, pues sí, nos preparamos a tiempo, yo empecé a repartir mi costura, lo que son los mandilitos desde, el 15 de enero, como tengo muchas amigas y, pues a mí no me costó con respecto al bordado porque nada más este, me ayudaron, ajá.</i></p>	<p>Posicionamiento en la relación de esta mujer con lo que dice: ? ? ? La mujer asume lo que implica que su esposo participara en el cargo: (<i>los dos estuvimos de acuerdo... nos preparamos a tiempo</i>)</p>	<p>Ilocución en esta frase: Señalar el papel del comisario en la tradición local articulado por lazos sociales (<i>le dieron esa confianza para servir al pueblo... empecé a repartir mi costura</i>)</p>
<p>(...) <i>aquí es libre no porque nada más nosotros somos, del comisario, ora sí nada más a nosotros, Aquí no, aquí es libre, si uno tiene voluntad de llevar los mandilitos pus adelante, porque no sé si usted también se ha dado cuenta que en, cada crucecita no tiene nada más un mandilito, luego le llevan muchos, le ponen como seis piezas, siete piezas, hasta ocho piezas, ajá. O sea ahí es libre. Ajá(...)</i></p>	<p>Posicionamiento en la relación de esta mujer con lo que dice: ? ? ?</p>	<p>Ilocución en esta frase: Señalar los lazos sociales de esta mujer que la apoyan en la realización de una tradición local (<i>como tengo muchas amigas... no me costó con respecto al bordado porque nada más... me ayudaron</i>)</p>
<p>(...) <i>aquí es libre no porque nada más nosotros somos, del comisario, ora sí nada más a nosotros, Aquí no, aquí es libre, si uno tiene voluntad de llevar los mandilitos pus adelante, porque no sé si usted también se ha dado cuenta que en, cada crucecita no tiene nada más un mandilito, luego le llevan muchos, le ponen como seis piezas, siete piezas, hasta ocho piezas, ajá. O sea ahí es libre. Ajá(...)</i></p>	<p>Posicionamiento en la relación de esta mujer con lo que dice: ? ? ?</p>	<p>Ilocución en esta frase: Se señala desde la perspectiva de quienes realizan y ofrendan mandilitos, el doble carácter de esta costumbre: personal – familiar / usos y costumbres acatecos reproducidos por el comisario (<i>aquí es libre, no porque nada más nosotros somos, del comisario</i>)</p>
<p>(...) <i>aquí también depende de, del comisario. Ajá. Porque no todos los acostumbra así. Y por ejemplo en mi caso, pues, como le digo, a mí me gusta... me gusta pues de por sí. Entonces yo investigué con, la danza del viento, de este, es cuando, participa esa danza, y este, un señor me platicó dice que sí, que sí tiene, tenemos esa voluntad, que sí lo, que sí pues debemos de hacer mandilitos (...)</i></p>	<p>Posicionamiento en la relación de esta mujer con lo que dice: ? ? ?</p> <p>Esta frase ilustra el proceso de reproducción de un conocimiento tácito local, manifestado en el acoplamiento estructural de esta mujer (cómo expresa su relación con el entorno), como un proceso social y no sólo como el recuerdo o la vivencia que una sola persona tiene de una tradición (<i>yo investigué con la danza del viento</i>)</p>	<p>Ilocución en esta frase: Manejo discursivo de los argumentos de esta mujer para mostrar evidencias de que la costumbre no sólo proviene del comisariado (<i>luego le llevan muchos</i>)</p>
<p>? Ver criterios teóricos de la antropología lingüística y del análisis discursivo en la introducción</p>		

Como el testimonio muestra, cada año la esposa del comisario reparte la producción de mandiles entre su familia cercana, amistades, y sus auxiliares en

la comisaría.<sup>82</sup> Yo pude observar una parte de esta organización a mediados de abril de 2005, al visitar a la esposa del comisario, quien para esa fecha ya tenía listos los que le habían tocado y a la esposa de uno de los ayudantes del comisario, quien todavía los estaba elaborando, lo cual me permitió observar distintos tipos de bordados y algunos procesos de su manufactura. Presento a continuación tres posibles lecturas de esta situación:

☞ Esposas de miembros del comisariado que realizaron mandiles

LECTURA 1

En mi interacción con la esposa del comisario y con la esposa de uno de los ayudantes del comisario ellas me expresaron el sentido del deber al realizar los mandiles cumpliendo con la organización tradicional acateca (una de ellas me decía algo así como “aquí no es de que quieras o no quieras, lo tienes que hacer”) y también vivencias de gusto, satisfacción y experimentación al hacerlos.

Por otra parte cada una de estas mujeres ejemplifica también un proceso para producirlos:

La esposa del comisario los produjo completamente dentro de su contexto familiar contando incluso con la colaboración de su esposo en el trazo de las imágenes previo al bordado de cada mandil.<sup>83</sup>

La esposa de uno de los comandantes del comisario *alquiló*<sup>84</sup> a otra persona del pueblo para que le hiciera el dobladillo en las orillas de cada

LECTURA 2

La vivencia de hacer los mandilitos en estas mujeres es un balanceo entre dos actitudes: el deber en la tradición local y las decisiones personales con que cada una de ellas lo encarna.

El que cada una de ellas ejemplifique un proceso distinto para producirlos puede tener paralelismo con las circunstancias de vida tan diferentes que tienen:

La mujer del comisario vive con su familia en una casa grande en donde comienza la calle principal del pueblo, en lo que llaman “La Colonia” o Barrio de San Isidro, un área a la salida de Acatlán. Ella atiende la mayor parte del tiempo una miscelánea anexa a la casa, el comisario tiene animales y tierras de cultivo y lleva los asuntos de la comisaría.

La mujer de uno de los ayudantes del comisario vive en una zona de tierras de cultivo que limita con la carretera que va al Municipio de Zitlala, cada

<sup>82</sup> El esposo de la mujer que aquí cito, fue comisario en 2003. La experiencia que aquí narra no es un caso único, otros testimonios de familiares de comisarios (particularmente los testimonios J – 1, una mujer sobrina e hija de comisarios y J – 3, un hombre hijo de comisario) y situaciones que observé directamente, se suman a esto. Un dato curioso es que en mayo de 2004 en una casa de la calle principal de Acatlán vendían mandiles. Sin embargo para mayo de 2005 en ninguna casa se vendían. Lo que sí se vende año con año en algunas casas son: trajes y máscaras de jaguar para adultos y niños, máscaras de mecos y de luchadores, paliacates, pañuelos, velas, arreglos florales. Esta venta peculiar de mandilitos un año, ejemplifica también el variable camino de la construcción de la cultura desde lo cotidiano en una localidad.

<sup>83</sup> En Acatlán hay una fuerte tradición en el bordado como oficio que realizan tanto mujeres como hombres. Danièle Dehouve, *Op.cit.*, pp. 107-109 nos proporciona un antecedente histórico de esta tradición en la distinción de Acatlán junto con Zitlala como localidades proveedoras de textiles, especialmente rebozos en el s. XVIII, cuando la región donde se encuentran, incluida Chilapa, se caracterizaba por abastecer con sus productos el camino hacia Acapulco. Esto explica la colaboración del comisario quien me platicó que alguna vez ejerció esta actividad y cómo ayudó a su esposa este año con los mandiles. Esto remite también a la diversificación de actividades económicas en los acatecos que he mencionado a lo largo de este trabajo y que detallé con el caso de la producción de velas en el capítulo I, *cfr. supra*, pp. 51-58.

<sup>84</sup> *Cfr. supra, capítulo I*, sobre antecedentes históricos de esta expresión, p. 35.

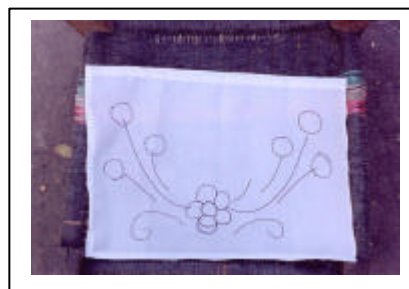
mandil y le dibujara con lápiz el diseño. Ella sólo hace el bordado a mano porque no tiene máquina de costura que le ayude a hacer los otros procesos más rápidamente.

terreno está separado por bardas de varas y ramas. Las casas están integradas al terreno y constan de un cuarto, un área para fogón y cocina y lo demás es un patio.

### LECTURA 3



Figuras 38: Sra. Celia Matías, esposa del Sr. Luis Vázquez comisario en 2005, junto a los mandiles que realizó; 39: Mandiles grandes (para altares en el Cruzco) y pequeños (para los demás altares).



Figuras 40: Sra. Martha Saldaña esposa de uno de los ayudantes del comisario, bordando uno de los mandiles; 41: Mandiles con el dobladillo cocido y con el trazo de su imagen a lápiz.

### ✍ Imágenes plasmadas en los mandiles

#### LECTURA 1

La imagen bordada en los mandiles a la que más aludieron los acatecos en entrevistas es la cruz al centro con flores a los lados, con variantes como cadenas de cempazúchil colgando en la cruz o las flores colocadas en floreros. **(Véanse figuras 42 y 43)**

A fines de 2003, los mandiles que observé en el Cruzco, (probablemente de la fiesta de ese año), presentaban jaguares en cuerpo de hombre o como animales, bordados a un lado

#### LECTURA 2

La presencia de situaciones singulares como mandiles con la imagen de jaguares en cuerpos humanos o en su forma animal a los lados del motivo más tradicional y usual (la cruz al centro con las flores a los lados), así como la venta de mandiles en una casa del pueblo en un año y luego en el siguiente no, puede ejemplificar, la dialéctica planteada por Geertz entre procesos de experiencia cercana y procesos de experiencia distante en la

de las flores. Algunos mandiles con estos diseños (probablemente ¿sobraron? de la fiestas de 2003) eran vendidos en mayo de 2004 en una casa en la calle principal del pueblo. Sin embargo, en las fiestas de 2004 y 2005 no hubo mandiles con estos motivos. (Véase figura 45)

En la **figura 48 (véase en la página siguiente y en el Anexo 2 claves de personas y de transcripción)** presento algunos testimonios que expresan posturas acatecas en torno a estas variantes en los dibujos de los mandiles.

construcción del conocimiento antropológico<sup>85</sup>: lo que en la experiencia cercana de los acatecos son variantes de ocurrencias personales o sucesos fortuitos (**Véase Figura 48. Análisis de testimonios acatecos sobre diseño, manufactura y materiales de los mandilitos**), en mi experiencia distante de investigadora son sucesos que me remiten a otros procesos operando en la vida acateca: la imagen de los mandiles con jaguares, como una expresión de síntesis de elementos simbólicos centrales en la vida acateca; la venta fortuita y única de mandiles como expresión de búsqueda de ingresos complementarios con motivo de la fiesta.

### LECTURA 3



Figuras 42: Cruz con floreros, velas y cadena de cempazúchil (probablemente bordado para las fiestas de 2003); 43: Cruz con flores (bordado para las fiestas de 2005). Tipo de bordado: normal. Acatlán – Chilapa, Guerrero.



Figuras 44: Reverso del mandil anterior. Tipo de bordado: normal. 45: Cruz con flores, cempazúchiles y jaguares (probablemente bordado para las fiestas de 2003). Tipo de bordado: mixto (normal y pata de gallo). Acatlán – Chilapa, Guerrero.

<sup>85</sup> cfr. supra. para estos planteamientos de Geertz, pp. 64 y 65.



Figuras 46: Detalle del mandilito anterior; 47: Reverso del detalle. Tipo de bordado: mixto (normal y pata de gallo). Acatlán – Chilapa, Guerrero.

Figura 48. Análisis de testimonios acatecos sobre diseño, manufactura y materiales de los mandiles. FRAGMENTOS ANALIZADOS SOMBREADOS EN GRIS.		
1) Testimonio COM – 1 / Interacción: entrevista / Acatlán – Chilapa, Gro. / Marzo, 2005.	Elementos operantes por la interacción ?	Elementos discursivos operantes ?
<p>(...) yo nada más las pinté, las dibujé, las corté de acuerdo a la medida. Ocupé tres medidas, desde grande, mediana y chicas (...) ya después las repartí, a bordarlas (...)</p> <p>(...) como pues de antemano todos sabemos de que es para las cruces, pues lo único que se le pone una cruz en medio, una crucecita, que se le dibuja y sus floreritos a los lados y la puntita. Y ya con respecto a la tela pues no tiene nada que ver. Ahí va de acuerdo a como, a como me guste pues. ora sí. la persona. Por ejemplo en mi caso pues, a mí me gusta mucho la manta. Ajá. Porque se presta más. Entonces yo sí compré los rollos de manta y pues, fueron puro de manta. Nada más compré como 10 metros para los mandiles para las cruces grandes, fue una tela que le llaman, la popelina. Ajá. Sí.</p> <p>(...) en mi caso, yo la verdad, fue pues a lo mejor fue sencillo porque pues eran muchos y también pensaba con eso digo, a lo mejor no me los iban a aceptar para ayudarme a bordarlos, o sea me fui con esa idea (...) yo pensé, digo: "para que no me rearesen. la costura. pues mejor trataré de hacer unos dibujos pero pus más, sencillos". Mj.</p> <p>(...) Pues yo como casi no estoy acostumbrada para bordar. vo me, también este bordé (...) como 24 mandilitos. pero pues. nomás así en mis tiempos libres pues y, pues lo de un mandilito me, este la bordaba en dos tardes. Ajá (...)</p>	<p>Posicionamiento en la relación de esta mujer con lo que dice: ? ? ?</p> <p>Conocimiento tácito (señalar partes de la totalidad de un fenómeno) en el acoplamiento estructural comunicativo de esta mujer (cómo expresa su relación con el entorno) (una crucecita, que se le dibuja y sus floreritos a los lados)</p> <p>Posicionamiento en la relación de esta mujer con lo que dice: ? ? ?</p> <p>Posicionamiento en la relación de esta mujer con lo que dice: ? ? ?</p>	<p>Illocución en esta frase: Señalar los lazos sociales de esta mujer que la apoyan en la realización de una tradición local (Yo nada más las pinté... ya después las repartí, a bordarlas)</p> <p>Illocución en esta frase: articula la dimensión personal de la elaboración de los mandiles en decisiones sobre los materiales con que se realizan (por ejemplo en mi caso pues, a mí me gusta mucho la manta)</p> <p>En el contexto lingüístico establecido como una recreación de un monólogo interno de esta mujer, se expresa una situación del contexto global que lo produce: la elaboración de los mandiles como una carga de trabajo para todos, para la familia del comisario y sus redes sociales (digo: "para que no me regresen, la costura, pues mejor trataré de hacer unos dibujos... más sencillos)</p> <p>Illocución en esta frase: expresar el lugar de la elaboración de los mandiles dentro de las demás tareas que tiene que hacer esta mujer (nomás así en mis tiempos libres pues)</p>
? Ver criterios teóricos de la antropología lingüística y del análisis discursivo en la introducción.		

Figura 48 (continúa). Análisis de testimonios acatecos sobre diseño, manufactura y materiales de los mandiles. FRAGMENTOS ANALIZADOS SOMBREADOS EN GRIS.

<p>(...) <i>Es gusto de cada persona, este, pues ella, la persona que va a, va a bordar, ella va combinando los colores, qué color le va a quedar y así, o sea también este pues, ya saben ¿no?, ajá (...) uno nomás cumple entregar los, mandilitos y el estambre. Por ejemplo yo ocupé más estambre, porque el, la artisela también se ve bonito pero es muy delicado v. pues salía un poco más carito también (...)</i></p>	<p>Posicionamiento en la relación de esta mujer con lo que dice: ? ? ?</p> <p>Posicionamiento en la relación de esta mujer con lo que dice: ? ? ?</p>	<p>llocución en esta frase: articula dimensión personal de la elaboración de los mandiles (decisiones en colores, materiales, diseño) a través de una conciencia subsidiaria (hábitos transmitidos) del bordado, actividad tradicional acateca (<i>ella va combinando los colores, qué color le va a quedar... ya saben</i>)</p> <p>llocución en esta frase: otra modalidad de la dimensión personal de la elaboración de mandiles en la elección de materiales determinada por consideraciones económicas (<i>salía un poco más carito...</i>)</p>
<p><b>1) Testimonio J – 3 / Interacción: entrevista / Acatlán – Chilapa, Gro. / Marzo, 2005.</b></p>	<p>Elementos operantes por la interacción ?</p>	<p>Elementos discursivos operantes ?</p>
<p>(...) <i>hace muchos años que mi tío fue comisario, antes todos eran bordados a mano. Entonces, con quien se podía, este, pues te los daban y, bueno, yo estaba pequeña y llegué a bordar como dos porque digo más no podía. Ahora, bueno ya han cambiado to.. a lo mejor si pudieras ver algunas fotos vas a ver que ya, incluso la, la forma, lo que está en la, en el mandil, ha cambiado, o sea ya es diferente, el adorno, el material, todo (...)</i></p> <p><i>Eran de manta y, en ese entonces, no recuerdo exactamente si ya te los daban diseñados, o tú los diseñabas pero era una cruz y una guía de flores. Entonces se tenían que bordar con, con estambre, con, y algunos antes todavía les hacían, les hacían el tejido, del borde con, pues así con, con hilo igual, entonces digo, sí era un trabajo (...) ahora va, existe, este la máquina que borda (...) hay un encaje(...)</i></p>	<p>Posicionamiento en la relación de esta mujer con lo que dice: ? ? ?</p> <p>Y conciencia subsidiaria operando en cuanto a cómo se ha modificado la tradición del bordado.</p>	<p>Relación entre frases del contexto lingüístico para señalar aspectos del tema tratado: inserción de temáticas diferentes, por un lado redes sociales que apoyan la elaboración de los mandilitos, por otro, el procedimiento tradicional para hacerlos y que ha ido cambiando (<i>... mi tío fue comisario, antes todos eran bordados a mano... con quien se podía... te los daban...</i>)</p> <p>llocución en esta frase: señalamiento de cambios en los procedimientos tradicionales para elaborar los mandilitos (<i>ahora ya, existe... la máquina que borda... hay un encaje</i>)</p>
<p>? Ver criterios teóricos de la antropología lingüística y del análisis discursivo en la introducción.</p>		

Figura 48 (continúa). Análisis de testimonios acatecos sobre diseño, manufactura y materiales de los mandiles. FRAGMENTOS ANALIZADOS SOMBREADOS EN GRIS.

1) Testimonio J – 3 / Interacción: entrevista / Acatlán – Chilapa, Gro. / Marzo, 2005.	Elementos operantes por la interacción ?	Elementos discursivos operantes ?
<p>(...) es que como es la Santa Cruz, debe ir la Cruz, que si le ponen, las f..como una cadena de cempazúchil o lo que sea. bueno, eso es ya así como que extra ¿no?, pero es la cruz, y por lo general siempre ponen, la cruz y, flores, como sea, ya sea en florero. va sea en auía. va sea, como, se te haga más fácil, porque ahí es de bordarse, digo antes era de bordarse, ahora tal vez ya no. Alguien, es que, que mencionas de los jaguares, es un poco, poco común, digo porque estamos hablando de hacer mínimo, me imagino, no sé cuantas cruces, mínimas 100, entonces ¡bordar 100! Y ¡estar bordando jaguares!(...) he visto que personas que no son ni tra.. ni, no son, danzas, ni son este, que llevan también sus mandiles. Entonces más bien, ellos son los que a veces han de hacer estos cambios ¿no?</p>	<p>Conciencia subsidiaria (prácticas culturales intergeneracionales) en el acoplamiento estructural comunicativo de esta mujer (cómo expresa su relación con una situación del entorno): <i>debe ir la Cruz.</i></p> <p>Posicionamiento en la relación de esta mujer con lo que dice: ? ? ?</p> <p>Posicionamiento en la relación de esta mujer con lo que dice: ? ? ?</p> <p>Y se deslinda de las modificaciones a la imagen más tradicional de los mandiles –cruz al centro y flores a los lados—(ellos son los que a veces han de hacer estos cambios)</p>	<p>Ilocución en esta frase: presentar otra modalidad de la dimensión personal de la elaboración de mandilitos en cuanto a las decisiones en el diseño de la imagen, más en función de resolver el trabajo fácil y rápidamente y desde el ámbito de quiénes lo realizan por su vinculación con el comisario y no por un sentido estético intencional (<i>ya sea en florero, ya sea en guía, ya sea, como, se te haga más fácil</i>)</p> <p>Ilocución en esta frase: presentar otra modalidad de la dimensión personal de la elaboración de mandilitos en cuanto a las decisiones en el diseño de la imagen, en personas no vinculadas a la elaboración de mandiles apoyada por el comisario, sino que los hacen y ofrendan particularmente, siendo posible un proceso estético más intencional (<i>personas que no son... danzas...</i>)</p>

Las razones a las que aluden estas mujeres para explicar la sencillez en la imagen de los mandiles, dado el gran trabajo que se requiere para hacerlos, guarda paralelismo con todo el trabajo que implica para el comisario, sus familiares y sus allegados organizar las fiestas de mayo. **(Véase Anexo 5. Testimonios sobre vínculo entre comisarios y fiestas de mayo)**

En cuanto a variedades técnicas, la esposa del ayudante del comisario me mostró mandiles con diferentes tipos de bordados que ella había experimentado para elegir el que fuera más rápido. Por otra parte detecté diversidad en los materiales con que se realizan en recorridos por los altares de la zona urbana de Acatlán y la observación de altares en el Cruzco. **(Véase Anexo 6. Altares de cruces con mandiles en la zona urbana de Acatlán)**

Presento a continuación mis tres lecturas de estos aspectos:

## ☞ Técnicas de bordado y materiales de los mandiles

### LECTURA 1

Los tipos de bordado <sup>86</sup> experimentados fueron tres:

a) El normal en el que el procedimiento usual para empezar a bordar de la esposa del ayudante del comisario es sobre una zona del trazo a lápiz en la tela, tender el primer hilo y luego repasarlo con una segunda puntada idéntica para afianzarlo a la tela. Este repaso suele hacerse sólo en algunas zonas para optimizar tiempo. Este bordado normal puede tener los hilos abiertos (los espacios entre una inserción y otra de la aguja son más grandes) o los hilos cerrados (los espacios entre una inserción y otra de la aguja son más pequeños) (**Véanse figuras 39, 43 y 44**).

b) El de pata de gallo                      c) El de hilitos

La segunda y tercera variante difieren del normal en el modo en que se dan las puntadas y cómo se afianzan a la tela, sin embargo en la interacción no me los explicaron ampliamente. El registro fotográfico que aquí presento de estas dos variantes, coincide además con variantes en la imagen que fueron hechas para estas fiestas 2005 y que tienen más un carácter decorativo (sólo flores o flores con pájaros) que expresivo de elementos importantes en la cultura acateca como la cruz o el jaguar (**Véanse figuras 49 a la 53**).

Otro aspecto importante es la diversidad de materiales con que actualmente se realizan las imágenes de los mandiles, que ya no son únicamente bordadas, sino hechas con silicón de colores, algunas piezas de estambre, aplicaciones, encajes y que permiten una manufactura más rápida que el bordado. (**Véanse figuras 54 a la 57**)

### LECTURA 2

Las variantes en los tipos de bordados, imágenes y materiales en la realización de los mandiles, pueden ser interpretados desde la perspectiva de la antropología de la experiencia y su énfasis en las personas activas en la construcción de su vida social, como inscripciones de los sujetos en producciones materiales que generan bajo el marco de su cultura. <sup>87</sup>

Así, detrás de cada modalidad de cruz con flores, o de la ocurrencia en un año de insertar jaguares en la imagen de un mandil, o detrás de materiales que ahorran tiempo en su elaboración, hay personas tomando decisiones y dedicando tiempo a su manufactura por más que se realicen únicamente con un sentido de deber frente a la tradición local.

Por otra parte todas estas decisiones tendientes más a resolver con facilidad y rapidez la manufactura de los mandilitos, que a experimentar intencionalmente un proceso estético, creativo y sensible en sí por parte de quienes los realizan, pudieran ser una expresión del ámbito pragmático de las prácticas religiosas planteado por Geertz<sup>88</sup>, en el que no opera únicamente la condición del individuo en su relación con lo divino, sino toda una vida social determinando esta vinculación.

<sup>86</sup> Existe una tradición del oficio del bordado en Acatlán que se remonta por lo menos a la época colonial (véase nota al pie núm. 83 en la p. 100 de este trabajo. De manera semejante a la producción de velas tratada en el capítulo I, cf. supra, pp. 51-58, esta actividad es una alternativa económica más con la que muchas familias acatecas complementan sus ingresos y es combinada con la agricultura, el comercio u otras, depende cada familia. Participan en ella tanto hombres como mujeres. El bordado suele hacerse en las casas (no hay talleres aparte) en prendas tales como rebozos, manteles, blusas y hay un traje típico de acateca que es famoso en Guerrero, pero que paradójicamente no se usa cotidianamente, sólo en festividades como Mayo, San Juan y la Guadalupana.

<sup>87</sup> cf. supra, capítulo II, planteamientos de la corriente de antropología de la experiencia, p. 62 y 63.

<sup>88</sup> cf. supra, capítulo II, sobre planteamientos de Geertz en torno a fenómenos religiosos, p. 65 y 66.



LECTURA 3

? Variantes de bordados y de imágenes



Figuras 49: Mandilito con flores bordado para las fiestas de mayo de 2005; 50: Reverso del mandilito anterior, con bordado de patas de gallo. Acatlán - Chilapa, Guerrero.



Figuras 51: Mandilito con flor y pájaro bordado para las fiestas de mayo de 2005; 52: Reverso del mandilito anterior, con bordado de hilitos; 53: Mandilito con flores delineadas con el bordado, hecho probablemente para las fiestas de mayo de 2004. Acatlán - Chilapa, Guerrero.

? Variantes de materiales para realizar las imágenes



Figuras 54: Imagen hecha con silicones de colores; 55: Imagen hecha con una pieza de estambre (botón de la flor) combinada con el bordado. Realizados para las fiestas de mayo de 2005, Acatlán - Chilapa, Guerrero.



Figuras 56: Imagen hecha con aplicaciones de hilos sintéticos dorados (cruz) y bordado; 57: Imagen hecha con encaje (cruz) y bordado. Realizados para las fiestas de Mayo de 2005, Acatlán – Chilapa, Guerrero.

#### 2.4.2 Presencia de los mandiles en las peticiones de lluvias<sup>89</sup>

En esta sección presentaré cuatro lecturas triples (observación aparente, texto reflexivo y registro gráfico) de los distintos momentos en que figuran los mandiles en las fiestas de mayo para la petición de lluvias, con la misma perspectiva interpretativa y múltiple que trabajé en la sección anterior.

##### 1. Bendición de los mandiles en la iglesia el 1° de mayo

###### LECTURA 1

Por la tarde del 1° de mayo, mujeres de edades diversas familiares del comisario acateco de ese año, llevan a bendecir a la iglesia los mandiles que serán ofrendados en los altares de cruces del territorio de la comunidad y en el Cruzco. Los mandiles son colocados en canastas enrollados individualmente envolviendo una vela.<sup>90</sup>

###### LECTURA 2

El primero de mayo de 2004, como parte de la organización acateca de las actividades festivas por género<sup>91</sup>, mujeres familiares del comisario a quien ese año les ha tocado organizarse para realizar los mandiles que los Cotlatlastin ofrendarán en el territorio de la comunidad al día siguiente, han decidido sentarse en la plaza a estar un rato

<sup>89</sup> La información será tratada bajo los criterios teóricos de la perspectiva interpretativa antropológica presentada en este mismo capítulo, *cfr. supra*, pp. 60-66. Por otra parte, antecedentes históricos importantes para comprender estas peticiones de lluvias como expresiones de la religiosidad sincrética acateca en cuanto a ritos de merecimiento y personajes rituales como los jaguares y los cotlatlastin, los traté en el primer capítulo, *cfr. supra*, pp. 39-41. Mi reconstrucción de los mandiles en las peticiones de lluvias es fragmentaria: reuniré pedazos de distintas sobre este aspecto (dic 2003, mayo 2004 y mayo 2005), los relatos en las entrevistas y conversaciones que tuve dejan ver que hay una matriz de usos y costumbres que se ejercen año con año, y aunque la situación concreta cada año es diferente, en muchas de las situaciones en el campo no hay otro modo de registrar lo más ampliamente posible el desenvolvimiento de una práctica. En la antropología de la experiencia esta fragmentación se retoma como registro de acciones articuladas por sujetos. Desde este enfoque analizaré la información en este apartado.

<sup>90</sup> Esto fue en 2004. Para 2005 el comisariado planeaba prepararlos de este modo, pero agregando banderitas mexicanas que es otra de las ofrendas que suele hacerse a los altares de cruces.

<sup>91</sup> De los dos años observados, sólo mujeres realizaban actividades vinculadas con los mandiles previas a su ofrenda el dos de mayo. Esta separación de género también está presente en otras festividades acatecas tales como Semana Santa y Todos Santos.

Esto no es una ceremonia y coincide con la asistencia sí ceremonial a la iglesia de los grupos rituales (Cotlatlastin, Tlacololeros, Jaguares) para presentarse y para bendecir también sus ofrendas (velas y cadenas de flores principalmente) Después hay una misa y en la plaza la gente observa las primeras peleas de jaguares, o se queda en los puestos y juegos hasta la noche.

después de que han llevado a bendecirlos a la iglesia, sumándose al acontecer de la tradición, así, como algo que sólo sucede. Como ellas, también otros acatecos en la plaza la articulan, para configurar un nutrido paisaje de personas y transportes que cotidianamente está semi-vacío (*véase figura 59*).

### LECTURA 3 :



Figuras 58: Bendición de mandiles en la iglesia; 59: En la plaza después de bendecirlos. Acatlán – Chilapa, Guerrero, mayo 1º, 2004.

## 2. Ofrenda de mandiles durante la subida al Cruzco el 2 de mayo

### LECTURA 1

La madrugada del dos de mayo mucha gente acateca sube el Cruzco.<sup>92</sup> Durante el trayecto hay altares de cruces pequeños en los que también ofrendan mandiles –que suelen ser pequeños–, velas y cadenas de cempazúchil.

### LECTURA 2

El dos de mayo, las ofrendas de mandiles, flores y veladoras en todos los altares durante el camino y la subida al Cruzco, son la huella de la presencia y la vivencia acateca en el trayecto. Por otra parte la separación de género presente en la organización de la fiesta, se diluye en las ofrendas en los altares, tanto hombres como mujeres las cargan y las depositan durante el camino (*Véanse figuras 3, 60 y 63*).

<sup>92</sup> En las fiestas de mayo de 2004, salí en la madrugada para subir el cerro, acompañada y guiada por un amigo acateco siguiendo la tradición local. En el trayecto pude observar los altares y sus ofrendas durante la subida. En las fiestas de mayo de 2005, me quedé a observar el pueblo en las horas en que los acatecos suben el cerro. Esto me permitió conocer algunos altares del territorio que ya no están en la zona urbana sino camino al cerro y presenciar el inicio del trayecto y las ofrendas de algunos acatecos. Posteriormente, subí al Cruzco por el camino en carro que pasa por Nejapa y llega hasta la comunidad de San Marcos de las Rosas, también perteneciente a Chilapa. Desde ahí, se hacen unos veinte minutos de caminata. Los acatecos cuentan que cada vez más personas están optando por este camino. Para quienes todavía suben caminando esta es una alteración de la tradición y una petición de lluvias incompleta. *Cfr. supra, capítulo II, testimonio A – 1 sobre las fiestas de mayo en general, presentado en la figura 22, p. 88.*

LECTURA 3 :

Figura 60: Ofrendas en los altares de cruces, camino a la cima del Cruzco.



3. Ofrenda de mandiles en la cima del Cruzco el 2 de mayo

LECTURA 1

En la cima del Cruzco, los acatecos se dirigen a los altares de cruces a ofrendarlos con el resto de mandiles –para quien los trae como ofrenda–, velas y cadenas de cempazúchil (elaboradas por cada familia o compradas en los puestos de la plaza) que llevan consigo. Después almuerzan y descansan –sentados en los alrededores con familiares o amigos— para participar o presenciar las actividades posteriores (rezos<sup>93</sup>, sacrificio de pollos, comida ofrecida por la comitiva del comisario, acciones de grupos rituales, entrega de flores de tomoxóchitl y procesión de cruces).

LECTURA 2

Uno tras otro, acatecos hombres y mujeres llegan a ofrendar a los altares de la cima del Cruzco, articulando la dimensión personal o familiar de la ofrenda de mandiles. Paulatinamente, la planicie de esta zona y las cruces fácilmente percibidas en otras épocas del año<sup>94</sup> (*véanse figuras 44 y 46*) van adquiriendo otra apariencia por esta práctica acateca. En los altares la silueta de la cruz se pierde entre las ofrendas.

<sup>93</sup> Los rezos que se realizan en español hacia las doce del día frente a los tres altares de cruces en la cima del Cruzco, han ido perdiendo arraigo en las prácticas acatecas en estas fiestas. De los dos años observados, es una porción de acatecos minoritaria y de edad mayor la que los realiza. El resto de asistentes viven el día como un paseo y observando los grupos rituales y sus actividades.

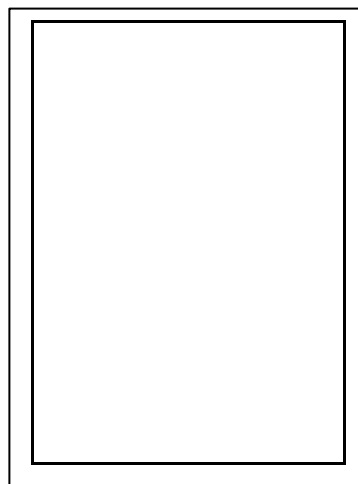
<sup>94</sup> Hay acatecos que por sus actividades cotidianas (tener tierras cercanas al Cruzco, recoger leña o cazar animales), transitan por el cerro en otras épocas del año, pero esto no se hace con el sentido propiciatorio, litúrgico y recreativo con que se realiza en mayo.



LECTURA 3 :



Figuras 61(mayo 2004) y 62 (diciembre2003): altares de cruces en la cima del Cruzco. Acatlán - Chilapa, Guerrero. Nótese la diferencia entre el mismo espacio con mucha gente y actividades en las fiestas y vacío en una época que no es la de las fiestas.



Figuras 63 (mayo,2004) y 64 (diciembre 2003): ofrendas en uno de los altares de cruces. Acatlán - Chil., Gro. Nótese la diferencia en el aspecto del mismo altar en los días de las fiestas de peticiones de lluvias y en una época que no es la de las fiestas.

☞ 4. Ofrenda de mandiles de los Cotlatlastin en la cima del Cruzco el 2 de mayo

LECTURA 1

Al medio día ya han arribado a la cima del Cruzco los tlacololeros y los jaguares , quiénes hacia las tres de la tarde ofrendan en los altares en honor a alguna muchacha del pueblo el tomoxóchitl, compuesto por unas varas a las que se les fijan flores rojas grandes y de pétalos largos que crecen

LECTURA 2

Con el arribo de los Cotlatlastin y su ofrenda de los mandiles, velas y flores en los altares una vez terminados sus movimientos (¿danza o manifestación corporal ritual? ¿son distinguibles una y otra?), se completa el doble carácter de la ofrenda de mandilitos en las fiestas de mayo

en la región y especialmente en una localidad al oriente de Chilapa llamada Hueycantenango. Para este momento los jaguares también han empezado sus primeras peleas.

Después de esto, llegan los Cotlatlastin (personajes rituales que simbolizan los vientos), que ya han terminado el encargo del comisario de recorrer el territorio y ofrendar en sus altares. Realizan su danza delante de los altares de la cima del Cruzco, similar a la de su presentación en la iglesia el día 1º (*véase figura 23*). Su líder mueve el palo ritual con los pies<sup>95</sup>, lo avienta y lo gira, los demás lo rodean en un círculo caminando en un sentido, deteniéndose para lanzar su grito característico (una especie de risa) y repiten todo al otro lado (*Véase Anexo 7. Testimonio de una acateca sobre los Cotlatlastin*). Uno de los Cotlatlastin lleva una cruz de madera ataviada con flores y mandiles. Después de varias veces, el líder termina el movimiento del palo ritual, el grupo se dirige a la piedra de sacrificios de pollos, la rodea, la cruz ataviada es ofrendada ahí y el grupo se dispersa para entregar sus ofrendas restantes de mandiles, velas y flores en los altares de cruces y recibir el caldo de pollo y los tamales que han sido preparados por la comitiva del comisario. Los Cotlatlastin son un grupo ritual único en la región, Acatlán es el último lugar donde actúan.<sup>96</sup>

(*véanse figuras 65 y 66*). Por un lado, la ya mencionada dimensión personal o familiar y por otro, esta dimensión institucional más amplia; una tarea que el comisario año con año sustenta y asigna a los Cotlatlastin, apelando a usos y costumbres organizativos acatecos.<sup>97</sup>

Por otra parte su ofrenda de la cruz ataviada en la piedra de sacrificios refuerza la importancia ritual de ésta.<sup>98</sup> (*Véanse figuras 67 y 68*).

Finalmente el lugar protagónico de los Cotlatlastin el dos de mayo en el Cruzco (son los últimos en llegar, su superioridad numérica y en la preparación de sus trajes es muy alta en relación a la de los tlacololeros), expresa transformaciones de la condición campesina local. Mientras los tlacololeros con trabajos reúnen a 10 personas – campesinos locales-- para sus actividades y reciclan año con año sus trajes, los Cotlatlastin renuevan su vestimenta año con año, son cerca de 50 personas y muchos de ellos jóvenes que estudian en otras ciudades del país.<sup>99</sup>

Sería revelador un análisis que explicara por qué este arraigo que tienen los Cotlatlastin en Acatlán contrasta con su extinción como manifestación ritual en otras comunidades de la región.

<sup>95</sup> *Cfr. supra, capítulo I*, antecedentes históricos de esta práctica ritual, p. 40

<sup>96</sup> Por eso me interesó describir aunque fuera someramente los movimientos de los Cotlatlastin. Su presencia única en Acatlán ha sido destacada por investigadores de la región. *Cfr. supra*, pp. 79, nota al pie 42 y véase Anexo 7. Testimonio de una acateca sobre los Cotlatlastin, para acercarse a la visión local sobre estos personajes.

<sup>97</sup> Como trataré en el siguiente capítulo este doble carácter de la ofrenda de mandiles no está sólo dado por quiénes los ofrendan. El tipo de peticiones son distintas también en cada caso. Por otro lado esta bifurcación entre vida familiar y vida institucional acateca en general se vio también en el capítulo I, *cfr. supra*, pp. 51 – 58 en cuanto a los productores acatecos de velas y sus estrategias de subsistencia frente a un contexto más amplio. Y en la sección 2.4.1 sobre la organización local para producir los mandiles y sus técnicas de elaboración, *cfr. supra*, pp. 99 – 108.

<sup>98</sup> Otros aspectos que también confirman la importancia que los acatecos dan a esta piedra, son los testimonios A- 1, A- 3 y J – 3, sobre las fiestas de mayo en general presentados en la figura 22 *cfr. supra*, pp. 86-88 y en el capítulo I, la revisión histórica de los antecedentes prehispánicos en la región, *cfr. supra*, pp. 27-33.

<sup>99</sup> Este ámbito ritual guarda paralelismo con el desdibujamiento de la vida campesina para el caso de productores acatecos de velas que traté en el capítulo I, *cfr. supra*, 51-58 y con los procesos de diferenciación social dados desde la época prehispánica, en la revisión histórica que hice en este mismo capítulo, *cfr. supra*, pp. 27-33.

LECTURA 3 :



Figuras 65: Cotlatlastin con la cruz ataviada con mandiles durante la danza delante de los altares en la cima del Cruzco; 66: Cotlatlastin preparando un mandil para ofrendarlo en uno de estos altares. Acatlán - Chilapa, Guerrero mayo, 2005.



Figuras 67 (mayo 2005): Cruz ataviada con mandiles ofrendada en la piedra de sacrificios, 68 (diciembre 2003): piedra de sacrificios. Acatlán - Chilapa, Guerrero. Nótese la diferencia en el aspecto de la piedra en la época de las fiestas de mayo y en una época que no es la de estas fiestas.

Así concluyo la revisión del ciclo ritual anual agrícola de Acatlán y dentro de él la producción y ofrenda de mandiles en las fiestas de mayo.

En los dos apartados anteriores he mostrado cómo a pesar de que en la reflexión y valoración local los mandiles no tienen una presencia significativa, en el acontecer de la fiesta y las acciones acatecas para llevarla a cabo sí están presentes vastamente.

De esta revisión que abre nuevas indagaciones sobre los mandiles (¿por qué sí en el hecho y no en la reflexión?) cerraré este capítulo con algunas reflexiones en torno al ciclo ritual agrícola acateco y la presencia de los mandiles en él.

Un elemento importante en este ciclo es que la religiosidad acateca es como en muchas otras regiones del país una mezcla, a veces coincidente, a veces hegemónica, a veces conflictiva entre el ritual católico y el ritual mesoamericano. El papel de las mayordomías y el sistema de cargos acateco en este proceso es central --como instancias organizativas-- pero también paradójico porque de modo variable supeditan procesos indígenas a procesos de carácter católico.

Otra cuestión también expresada en este ciclo ritual es el desdibujamiento de la condición campesina. Como traté en el capítulo I para la vida económica de los acatecos, su vida social, ritual y festiva tampoco descansa ya únicamente en lo agrícola por los modos determinados por otras actividades y valores en que esta vida se realiza.

Pero por otra parte en el ciclo ritual agrícola acateco se preserva también una interrelación con el entorno que sigue articulando la creencia y las prácticas en torno a entidades (los elementos, los puntos cardinales) y procesos (fertilidad, lluvias) naturales.

Por otra parte la investigación de cómo se insertan los mandiles en esta vida social y ritual coincide con vertientes de investigación antropológica sobre el papel de objetos en procesos sociales en tanto son instrumentos de intercambio, depósitos de valores políticos, sacros y cosmogónicos y el papel que su circulación en un contexto juega en la reproducción de sus relaciones y prácticas sociales. Y también cómo en su dinámica de trueque o de don, operan ejercicios de poder como racionalidad o búsqueda de un beneficio (en otras áreas de la vida, no sólo la económica) articulado tras reciprocidades y cálculos que operan simultáneamente.

Todo esto activa una historia de vida de los objetos que es también la historia de conocimientos locales vertidos en ellos: protocolos, técnicas, manejo



de materiales, procesos estéticos, dinámicas políticas.<sup>100</sup>

Por otra parte y como reflexión final de este capítulo, si me pidieran expresar con una metáfora la categoría patrimonio cultural en el ámbito acateco, utilizaría el suceso de ofrendas de milpas y flores en el panteón acateco durante la celebración del Xilo Cruz en septiembre de cada año, la cual alude a un homenaje a la herencia cultural propiamente local que reside en el oficio campesino.

Dada mi formación en restauración y los cuestionamientos a la unilateralidad especializada de esta categoría que he tenido por experiencias de trabajo en contextos rurales, esta situación me parece un caso de patrimonio cultural generado desde las propias dinámicas sociales de un modo de vida local y no ese patrimonio cultural --conformado por sitios arqueológicos e históricos muchas veces desvinculados de la vida cotidiana y de los valores de las comunidades donde se encuentran-- al que apelan para su autolegitimación especialistas y políticas culturales estatales, imponiendo visiones, énfasis, proyectos y manejos de presupuestos.

En torno a la categoría Patrimonio Cultural, hay una vasta producción bibliográfica y hemerográfica con el enfoque unilateral especializado que ilustra cómo aún a nivel reflexivo está presente esta frecuente desvinculación especializada de lo que se vive como patrimonio cultural en contextos locales.

Podemos ejemplificar esto de dos modos:

- A) Los documentos producidos en convenciones y conferencias de organismos culturales internacionales (por ejemplo UNESCO e ICOMOS) que tratan sobre definiciones y políticas de protección para bienes muebles (objetos) e inmuebles (edificaciones) del patrimonio cultural y que tienen un carácter meramente tipológico y prescriptivo.
- B) El debate actual en torno a la autenticidad del patrimonio cultural y cómo este valor es también otorgado frecuentemente a producciones culturales

---

<sup>100</sup> Esta reflexiones están apoyadas en los siguientes textos: Arturo Warman, *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, pp. 169 – 194, quien plantea que la hegemonía católica sobre lo mesoamericano, fue fortalecida por el sistema de cargos como una estrategia colonial para controlar a la población indígena, que propició una defensa de la identidad confundida con una defensa de la religión y sus instituciones; Patricia Arias, *Op.cit.*, p.72, Reyna Moguel y Manuel Roberto Parra, *Op.cit.*, pp. 339, 340; Annette Weiner, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping – While – Giving*, pp. 1-19, 149 – 155; Arjun Appadurai (ed.), *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, pp. 5, 12, 19, 41.

desde una perspectiva especializada, unilateral y occidental.<sup>101</sup> Sin embargo, paralelamente hay otra vasta producción bibliográfica y hemerográfica mucho más fructífera a nivel reflexivo que problematiza la categoría de Patrimonio Cultural, señalando entre otros aspectos:

- Las dinámicas hegemónicas presentes en su construcción histórica y concibiéndola más bien como un espacio de negociación de las construcciones que diversos sectores sociales realizan en torno a producciones culturales lo cual genera diversos patrimonios: grupales, locales, regionales y genera también modificaciones en las representaciones simbólicas del Patrimonio Cultural.
- La intangibilidad contenida en esta categoría como un proceso de preservación de la memoria de vida de los grupos culturales, pero al mismo tiempo la problematización de sí a dichos grupos interesa conservar una memoria histórica en el mismo sentido o concepción que a los especialistas.
- La reivindicación del propio modo en que los grupos indígenas valoran y preservan su patrimonio y que está vinculada a la integración de los bienes ecológicos regionales y locales y las prácticas, producciones, cosmovisiones y vinculaciones con la naturaleza que generan, a la concepción del patrimonio cultural considerando la biodiversidad local como una herencia que coincide con la diversidad territorial y lingüística indígena y el carácter de poseedores originales de estos grupos sobre estos bienes.
- El acercamiento con una perspectiva crítica a los imaginarios de la preservación del patrimonio cultural (valor en sí, valor económico, valor nacionalista y valor social de los bienes culturales).<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> Dos fuentes que muestran esto son: el texto coordinado por Julio César Olivé, *INAH, una historia. Vol. II. Leyes, reglamentos, circulares y acuerdos* y La edición a cargo de Jukka Jokilehto y otros del texto *Nara Conference on Authenticity in relation to the World Heritage Convention*.

<sup>102</sup> Algunos textos que ilustran este proceso reflexivo en torno al patrimonio son:

- Cruces, Francisco, “Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología” en *Alteridades. El patrimonio cultural. Estudios Contemporáneos*, Año 8, Núm. 16.
- Enrique Florescano, “El patrimonio nacional: valores, usos, estudios y difusión”; Miguel Ángel Rubio, “El patrimonio cultural de los pueblos indígenas de México”; Gustavo Ramírez Santiago, “La conservación del patrimonio natural y cultural en territorios ancestrales” en *Cuadernos Patrimonio Cultural y Turismo* 3 y 5. *Congreso Iberoamericano sobre Patrimonio Cultural, Desarrollo y Turismo*.
- Efraín Villanueva, “V. Políticas para la preservación del patrimonio ecológico. Una visión regional” en Enrique Florescano (compilador), *El Patrimonio Cultural de México*.
- Néstor García Canelini, “El patrimonio cultural de México y la construcción imaginaria de lo nacional” en Enrique Florescano (coordinador), *El Patrimonio Nacional de México I*
- “Los referentes conceptuales. Cronología de los avances” en *Congreso Iberoamericano. Patrimonio cultural, desarrollo y turismo*.

## **CAPÍTULO III**

# **UN ACERCAMIENTO SEMIÓTICO A LOS MANDILES DE LAS FIESTAS DE MAYO**

### 3.1 UN ACERCAMIENTO A ESTUDIOS DE LA MATERIALIDAD Y PROCESOS SUBYACENTES EN OBJETOS CULTURALES

Desde la antropología se ha considerado el potencial explicativo de la cultura para el estudio de manifestaciones locales estéticas (sensibles), visuales y plásticas materializadas en objetos que detonan procesos comunicativos en los que el discurso y la textualidad expresan aspectos de un entorno (y actúan en él) de modo diferente a las manifestaciones lingüísticas verbales y escritas.

Clifford Geertz ha señalado la importancia de trascender, al analizar estas manifestaciones, los frecuentes acercamientos occidentales de apreciación del arte desde su virtuosismo técnico, su carácter espiritual y sublime, sus propiedades formales y estilísticas, y sustituirlos por la perspectiva de cómo estas manifestaciones se integran a otros ámbitos de institucionalidad, actividad y patrones sociales locales y buscar metodológicamente el acceso hacia la vivencia, percepción y reflexión local de estas manifestaciones, en la misma ruta en la cual aluden a otros rubros de su vida (además las manifestaciones estéticas locales no suelen ser conceptualizadas como “arte” –en el sentido occidental-- por sus creadores).

Geertz enfatiza la materialización de modos de experiencia dada en las manifestaciones estéticas (sensibles), visuales y plásticas locales en las que los signos articulan sistemas de significación, lo cual hace pertinente metodológicamente una etnografía en torno a ellos y sus materializaciones.<sup>1</sup>

Otro autor que ha tratado el tema de las manifestaciones culturales plásticas desde la perspectiva antropológica es James Clifford quien hace también una crítica al acercamiento unilateral de la cultura occidental hacia producciones materiales de otras culturas y cómo esto se expresa en el tratamiento alterado y superficial que la recolección, evaluación y descripción que museos, colecciones y acervos dan a los procesos históricos y de contacto cultural de los grupos no occidentales que generan esas manifestaciones.

---

<sup>1</sup> Clifford Geertz, “Art as a Cultural System” en *Local Knowledge...* *Op.cit.*, pp. 94 – 120. Este ensayo fue publicado por primera vez en 1976 en MLN, vol. 91. En él Geertz concreta sus planteamientos recurriendo a estudios de pinturas italianas del quattrocento y de poesía islámica.

En este sentido Clifford apela a la posibilidad de extraer otra historia de los materiales exhibidos que recupere el propio posicionamiento de estos grupos (en cuanto a experiencia estética, raza, género y poder) frente a la exhibición de sus manifestaciones culturales. Asimismo, relativizar el concepto de arte como una categoría que debe ser redefinida de acuerdo con los contextos históricos y las relaciones de poder operantes en el caso que se esté estudiando y profundizar en las dificultades reflexivas de la estetización de testimonios arqueológicos o etnográficos y la antropologización de testimonios artísticos, revisando críticamente el proceso de valoración occidental de objetos de otras culturas contextualizados por la antropología.<sup>2</sup>

Esta contraposición reflexiva entre objetos y concepciones de arte por un lado y objetos culturales locales, por otro, presentes en los análisis de Geertz y Clifford es analizada por Sally Price, explicando este fenómeno como el resultado de dos tipos de experiencia en tensión: la sensibilidad estética y la sensibilidad antropológica. Propone enfocar la indagación antropológica sobre la intencionalidad y los marcos de referencia estéticos locales (si hay o no conciencia en los grupos creadores de las elecciones estéticas que adoptan, cómo operan comportamientos instintivos y tradiciones heredadas en este proceso) y, en este sentido, apela al potencial de las metodologías antropológicas para develar este tipo de procesos para superar los acercamientos a estas manifestaciones bajo los parámetros occidentales del arte.<sup>3</sup>

Un ejemplo de este potencial antropológico, teniendo como punto de partida la materialidad de objetos culturales, es el estudio hecho por Lévi-Strauss sobre máscaras de tribus indias norteamericanas de la costa norte del Pacífico. Aquí, metodologías de estudio de mitos como conjuntos complejos de manifestaciones regionales accediendo a sus significaciones por juegos de

---

<sup>2</sup> James Clifford, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, pp. 229 – 299. En este texto el autor documenta diversas situaciones en las que opera la noción occidental unilateral de la cultura, ajena a las propias vivencias y concepciones de grupos no occidentales, a través de una diversificación metodológica y de fuentes de información para documentar este proceso, teniendo como punto de partida un análisis crítico de la exposición “Primitivismo en el arte del s. XX: Afinidad de lo tribal y lo moderno” expuesta en el Museo de Arte Moderno de Nueva York en 1984 y de la cual analiza el guión museográfico, la disposición de las salas, el catálogo, mobiliario, reproducciones y títulos de secciones (los tres últimos comparativamente con acervos de otros museos), poemas y textos de otros antropólogos.

<sup>3</sup> Sally Price, *Arte Primitivo en Tierra Civilizada*, pp. 98 – 135. La autora trata además otras problemáticas vinculadas al tratamiento occidental de manifestaciones estéticas de otras culturas: el control y la recolección occidental de productos culturales de otras regiones a partir de procesos de colonización y exploración, los juegos de poder subyacentes a la distinción occidental entre arte “civilizado” y arte “primitivo” y el papel que la contextualización museológica juega en esto, entre otros aspectos.

oposición o complementariedad entre ellos y no por una revisión de cada uno aisladamente, son puestas en paralelismo con el estudio de la materialidad (materiales, colores, decoración, rasgos formales) de las máscaras como manifestaciones plásticas de las culturas de esta región.

Las narrativas contenidas en mitos y máscaras son interrelacionadas para reconstruir lo que Lévi – Strauss llamó “la armadura sociológica” que contiene a ambas manifestaciones.<sup>4</sup>

Por otra parte, en un ámbito reflexivo distinto vinculado a estudios de lenguaje y procesos comunicativos, Robert Hodge ha explorado diversas vías de comprensión sobre cómo son generadas las significaciones y aquí se encuentra su acercamiento a la semiótica para indagar en la convencionalidad de los signos como conjuntos de forma y significado acordados socialmente en los que el lenguaje verbal y escrito es sólo uno de los múltiples productos de prácticas sociales en las que se articulan procesos comunicativos que ponen en circulación diversos signos.<sup>5</sup>

Un ejemplo de esta exploración en Hodge vinculado al estudio semiótico de los mandilitos que aquí presentaré, es que el autor y Kam Louie contrastaron dos objetos producidos en la misma cultura (o ese complejo que uno procedente de otro contexto generaliza con este término): un objeto histórico exhibido en un museo y un objeto cotidiano producido masivamente para su venta popular, describiendo el diseño de las imágenes que los decoran y explicándolos en función de características y procesos del contexto cultural que los generó.

Sorpresivamente, en este análisis los autores encontraron que en el objeto menos valorado como portador de la cultura por las instancias hegemónicas del contexto (el artefacto cotidiano para venta masiva) residen significaciones más tradicionales y con una circulación social mucho más amplia que en el que está albergado en un museo como testimonio histórico (el

---

<sup>4</sup> Claude Lévi – Strauss, *La vía de las máscaras*, pp. 11-20, 53, 106, 163-191. Las máscaras estudiadas por el autor en sus interrelaciones míticas y materiales, corresponden a los grupos kwakiutl (máscaras xwéxwé y dzonokwa) y salish (máscara swaihwé). Es interesante que el autor comienza este libro citando escritos de sí mismo de la década de 1940, durante su estancia en Estados Unidos que ilustran su valoración inicial de manifestaciones plásticas no occidentales, de la cual se desmarca posteriormente a lo largo del libro con sus propuestas teóricas y metodológicas, rebasando esa concepción occidental de arte –también presente en él– que se balancea entre el extrañamiento y la manipulación unilateral de manifestaciones estéticas (sensibles), visuales y plásticas de otras culturas. Curiosamente esta misma etapa de Lévi – Strauss es citada por James Clifford *Op.cit.*, como uno de los ejemplos con el que éste último reflexiona sobre la unilateralidad occidental en su acercamiento a manifestaciones de otras culturas.

<sup>5</sup> Robert Hodge, *Op.cit.*, pp. 201-209. *Cfr. supra*, p. 12 en la introducción de este trabajo donde aludí a Robert Hodge por la importancia reflexiva y operativa que su metodología tuvo para mi investigación.

cual encierra reinventiones y apropiaciones de la tradición por parte de un grupo de élite).

Para Hodge y Louie lo que subyace en el estudio sígnico de estos objetos, es que su contraste indica no únicamente significaciones codificadas en distintos soportes o materialidades, sino su circulación social y cómo en esta dinámica se articulan: construcciones diversas de sectores sociales, de modelos de nación, región o comunidad, de sujetos (y sus distintos posicionamientos como usuarios, lectores, receptores), ejercicios de poder derivados de esto (por ejemplo, la reinención de la tradición y su readjudicación a un sector social de élite que no la generó originalmente, articulada en el objeto de museo) y ejercicios discursivos abiertos a múltiples interpretaciones en el carácter creativo y sensible de objetos como manifestaciones visuales sujetas a un estudio semiótico.<sup>6</sup>

Me interesa señalar aquí este ejemplo porque guarda paralelismo con lo que he querido explorar a lo largo de esta investigación sobre los mandiles: su potencial significativo en torno a determinados procesos comunitarios acatecos vinculados con su vida festiva y ritual principalmente (pero no de modo único con estos ámbitos; he mostrado ya en los capítulos anteriores cómo hay determinaciones de la vida económica y social acateca en esta manifestación de su cultura), aun cuando sus características y las prácticas en torno a ellos no sean espectaculares y grandilocuentes y no sean valorados como las manifestaciones prototípicas de la cultura regional (como lo son por ejemplo las peleas de jaguares-tecuanis y otra prácticas rituales de petición de lluvia).<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Robert Hodge y Kam Louis, *The Politics of Chinese Language and Culture. The art of reading dragons*, pp. 1-23. El caso tratado por estos autores es el estudio de los dragones como motivo emblemático de la cultura china contrastando su manejo discursivo en la imagen de una túnica de seda de la dinastía Qing, exhibida en el Museo Gulbelkian de Artes Orientales en Durham, Inglaterra y la imagen en una taza hecha en China con un costo de 2.50 dólares australianos, adquirida en Sydney, de producción masiva, diseñada para exportación y consumo de hogar. En este contraste, los autores revisan las significaciones de ambos objetos desde la perspectiva sinológica (estudios especializados de China) y la perspectiva de estudios culturales. La perspectiva sinológica (que apela a un conocimiento elitista de lo chino) conduce a una devaluación de la taza y una sobrevaluación de la túnica, en contraste la perspectiva de estudios culturales, conduce a detectar fenómenos discursivos, lingüísticos y de poder operando en la circulación social de ambos objetos. A lo largo del libro, los autores aludirán a distintos ejemplos de manifestaciones culturales chinas para estudiar fenómenos semejantes a lo que encontraron en el caso de la túnica y la taza vinculando esto a la situación actual de China frente al posmodernismo, la cultura global, el capitalismo avanzado, las nuevas tecnologías y las repercusiones de todos estos factores en las formas discursivas de las prácticas y los procesos comunicativos de la China contemporánea.

<sup>7</sup> *Cfr. supra*, vida económica acateca, en el capítulo I pp. 51-58, y ciclo ritual agrícola acateco y petición de lluvias, capítulo II, pp. 80 – 90.

En este sentido, otra ruta que también parte de la materialidad de un objeto, es la explorada interdisciplinariamente por César González Ochoa respecto a su investigación de cómo en un objeto occidental artístico está atesorado un saber, y cómo éste puede ser desplegado en un estudio del objeto en que se considere --si hay la información para documentar esto-- la trayectoria del artista, su propia reflexión en torno a su obra, las tradiciones artísticas y de oficio sobre los géneros o modos expresivos que trabaja, los recursos técnicos y compositivos, así como las tradiciones reflexivas y filosóficas que también están siendo articuladas en la obra.<sup>8</sup>

Pero este acercamiento conforma para González Ochoa un reto metodológico y reflexivo... ¿cómo traducir lingüísticamente una manifestación no lingüística?:

*“¿Qué quiere decir describir un cuadro? ¿Cómo se realiza una descripción? ¿Por dónde comenzar? ¿No tendríamos que plantear que, en todo cuadro hay algo de indescriptible, que resiste a la descripción, como si en este proceso se encontrara lo que llamamos lo visual o lo icónico siempre en exceso respecto a cualquier discurso verbal que trata de expresarlo?”*<sup>9</sup>

Esta problematización no atañe únicamente a los investigadores sino a los creadores y su intencionalidad al momento de producir obra porque la representación es inevitablemente (o decididamente como recurso exploratorio --depende de artistas y épocas--) reducción: la realidad es sólo presentada en alguno de sus rasgos.

González Ochoa propone frente a esto (finalmente tanto artistas como investigadores siempre trabajan representando) dos principios de descripción de lo visual:

- 1) Pertinencia (selección de rasgos de un conjunto potencialmente infinito que implican el salto entre naturaleza y discurso visual)<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> César González, “La representación de lo irrepresentable” en *Naderías entretajadas*, pp. 163 – 186. El caso estudiado por el autor es en torno a la obra del pintor francés del s. XVII Nicolás Poussin y su etapa de exploración del género de paisaje. González Ochoa, se concentra en la moral estoica contenida en la obra del pintor, detallando en el caso de la pintura *Paisaje con Píramo y Tisbe*.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>10</sup> Aquí el autor plantea que esta primera condición o salto dado en la descripción es amainado por reglas de creación que se han dado en distintas épocas, distintos contextos y que son criterios formados desde la experiencia creativa de los artistas. González Ochoa ejemplifica con el *Tratado de Pintura* de Leonardo da Vinci exponiendo que fue un referente medular para Poussin para realizar su *Paisaje con Píramo y Tisbe*. El autor explica que es posible a partir de estas características del proceso creativo de Poussin percibir en la obra en cuestión una teoría estoica de representación a través de la pintura. Para argumentar esto, González Ochoa presenta un panorama de las tesis



2) Linealidad (hay efectos y sentidos de lectura por el orden de presentación elegido que son un salto entre discurso visual y discurso verbal).

Esta problematización subyacente está también presente en mi investigación puesto que todo este documento es precisamente la reconstrucción escrita de mi proceso de conocimiento en torno a los mandiles acatecos y la comunidad, en el sentido de una descripción bajo el principio de linealidad –retomando los términos de González Ochoa--. Sin embargo, a pesar de la problematización que aquí hace el autor, que aquí será retomada como una advertencia metodológica frente al proceso de sistematización de una experiencia de investigación, creo que en estos ejercicios siempre hay algo que se conoce, hay algo a lo que accedemos más allá de la reducción.

En torno a esto, en la sección siguiente de este capítulo experimentaré un acercamiento semiótico a los mandiles de las fiestas de mayo como un ejercicio de reflexividad sobre la investigación que realicé. Será un tomar distancia que no es un alejamiento o separación de esta experiencia sino su observación desde un lugar distinto, apelando a un ejercicio de reflexividad encarnada en elementos metodológicos semióticos como un desdoblamiento del pensamiento transformado en objeto de sí mismo, para favorecer el encuentro de hallazgos diferentes a los que hasta ahora he presentado.

¿No es esto con lo que la semiótica trabaja, desdoblando a través del pensamiento, las manifestaciones que estudia para acceder a sus procesos de significación comunicando lo que éstas comunican –aun con todos los riesgos de reducción que esto implica--?<sup>11</sup>

El panorama que acabo de presentar muestra cómo la exploración de la reflexión detonada por objetos (y no al revés, esto es, detonada por interacciones sociales primero que luego conducen a sus materialidades, que es el tipo de análisis que realicé en el capítulo II), tiene un debate, una

---

estoicas, vinculándolas a una reconsideración de la tragedia griega de Ovidio articulada por el equívoco que da tema a esta pintura, la descripción formal y compositiva de la obra demostrando que la complejidad de recursos y manejos en este ámbito se corresponde con la complejidad del saber encerrado en ella: los haceres de los actores de la escena representada y esta como una complejidad de acciones y fuerzas, el manejo de planos y cómo dan foco a los distintos devenires de los personajes y posibilitan a su vez una interacción de las dimensiones sincrónica (ver el conjunto y el presente como tiempo único de la representación, todo está sucediendo a un mismo tiempo) y diacrónica (el orden, la sucesión de secuencias enfatizado en planos y recursos técnicos y compositivos), la identificación de marcas temporales (el suceder del relato) y espaciales (un elemento del contexto que afecta a todo el espacio de la situación), metáforas entramadas en elementos pictóricos.

<sup>11</sup> Enfoque analítico de la reflexividad tomado de Rodrigo Díaz, Op.cit., pp. 10 y 11. En este artículo contextualizador de la antropología de la experiencia, Díaz retoma la reflexividad como una herramienta en la que los actores sociales de una experiencia en estudio -investigador y personas en el contexto- facilitan concientemente la reflexión en torno a sí mismos detonando procesos de comprensión y transformación del entorno y sus situaciones.

trayectoria dentro de las rutas de distintos investigadores y disciplinas, nuevos conocimientos y propuestas reflexivas y es por esto que me interesa explorarla para el caso de mi investigación.

### 3.2 ACERCAMIENTO SEMIÓTICO A LOS MANDILES ACATECOS CON BASE EN ALGUNOS PRINCIPIOS METODOLÓGICOS DE YURI M. LOTMAN

En una recapitulación de las dos tradiciones científicas en los orígenes de la semiótica (1.el signo aislado como elemento primario de todo sistema semiótico, desarrollada por Peirce y Morris bajo la que se estudian la semántica, sintáctica y pragmática, la distinción de signos icónicos y simbólicos y el proceso de semiosis entre otras áreas y 2.el acto comunicativo aislado como el elemento primario y el modelo de todo acto semiótico constituido por el intercambio entre emisor y destinatario y la distinción entre lengua y habla, desarrollada por Saussure y la Escuela de Praga) Yuri M. Lotman<sup>12</sup> señala que en estas tradiciones, el aislamiento de las unidades analíticas que postulan es sólo una necesidad heurística, pero en lo real existe un universo semiótico que es un conjunto de distintos textos y de lenguajes cerrados unos con respecto de otros, los cuales se posibilitan porque este universo que Lotman denomina semiosfera, es la cultura entendida como interconexión compleja de lenguajes

---

<sup>12</sup> En una visión retrospectiva de la Escuela Semiótica de Tartu – Moscú, Boris Uspenski, la explica como la unión que inicia en 1962 (a raíz de de un simposio sobre estudio estructural de sistemas sgnicos) de dos tradiciones: la lingüística moscovita y la científicoliteraria leningradense. Dicha escuela propuso la transición de la extrapolación de métodos lingüísticos a objetos no lingüísticos hacia la semiótica de la cultura en sí como un área de investigación. Esto implicó la ampliación de objetos de investigación y el vínculo interdisciplinario con historia del arte, etnografía, historia y mitología y la propuesta del texto como un concepto primario respecto al signo (en las tradiciones anteriores el texto era un concepto secundario derivado del concepto de signo), llegando a un replanteamiento del concepto de cultura que sería el postulado emblemático de la Escuela Semiótica de Tartu – Moscú (conocida más frecuentemente como Escuela de Tartu), interesando a nivel analítico no la investigación y descripción de los lenguajes en sí (cómo describir), sino estos como realización de un mecanismo cultural más general (qué describir), teniendo entonces el análisis un carácter interpretativo.

Lotman pertenecía originalmente a la tradición leningradense y Uspenski a la moscovita. De ambos lados, estos autores y otros más de esta escuela semiótica fueron alumnos de grandes investigadores medulares para los estudios del lenguaje: Gukovski, Zhirmunski, Propp (con influencia en Leningrado) y Jakobson, Bogatyriov y Bajtin (con influencia en Moscú), siendo así la nueva escuela una continuidad propositiva de una vasta tradición reflexiva. Hacia la década de 1970, las actividades de esta escuela semiótica se trasladaron a Kääriku y finalmente a Tartu con la realización de ediciones colectivas y conferencias.

Esta contextualización de la Escuela Semiótica de Tartu – Moscú tomada de Boris A. Uspenski, “Sobre el problema de la génesis de la Escuela Semiótica de Tartu – Moscú” en Escritos 9. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Número 9, enero – diciembre de 1993, págs. 199, 200, 202, 204, 208-211. Texto originalmente publicado en Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam, núm. 20, Tartu, Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised, 1987.

diversos que expresan las relaciones que se establecen entre el hombre y el mundo.<sup>13</sup>

De acuerdo a esto la semiosfera tiene dos rasgos distintivos: a) su carácter delimitado en el que operan fronteras que traducen textos a lenguajes que se hallan fuera de la semiosfera para que esta entre en contacto con aquellos y viceversa y b) su irregularidad semiótica en la que la posición del observador relativiza las fronteras de una cultura (lo que desde el interior de ella es un mundo no-semiótico externo, para el observador pudiera ser una periferia semiótica de esa cultura).<sup>14</sup>

En su definición de estos rasgos Lotman externa su propuesta disciplinar de una semiótica de la cultura con los siguientes puntos de partida reflexivos sobre el ámbito semiótico: la inconsecuencia estructural o no uniformidad interna, la conjunción de textos diversamente estructurados dentro de los límites de una sola formación textual, la indefinición de sentido y la necesidad de un poliglotismo cultural y semiótico.

Para Lotman estas propuestas conllevan necesariamente a una transformación del concepto de texto de su concepción como señal unitaria (por ejemplo, un enunciado en un lenguaje cualquiera), a su concepción como mensaje codificado como mínimo, dos veces e incluso más, siendo un dispositivo complejo que guarda diversos códigos, lo cual conduce a tipos diferentes de semiosis en torno a un proceso comunicativo: remodificaciones, equivalencias, cambio de perspectivas y combinación de “voces”.

Estos tipos de semiosis tienden a complicar la función socio-comunicativa del texto con una función creadora o como generador de sentido --siempre y cuando esté inmerso en interacciones y en una semiosfera—con los siguientes ámbitos: a) el trato entre destinador y destinatario (el texto es portador de un mensaje); b) el trato entre el auditorio y la tradición cultural (el texto es memoria cultural colectiva dinámica); c) el trato del receptor consigo mismo (el texto es mediador en la reestructuración de la personalidad del receptor y su vínculo con construcciones metaculturales); d) el trato del

---

<sup>13</sup> La cultura como fenómeno comunicativo ha sido estudiada también por otros teóricos como Umberto Eco, Gui Bonsiepe y Paolo Fabbri. En este último es interesante su perspectiva hacia una semiótica de los objetos como transmisores de memorias y estructuras sociales. Esta información, tomada de Alfredo Cid, “El estudio de los objetos y la semiótica” en *Cuicuilco. Análisis del discurso y semiótica de la cultura*, vol. 9, núm. 25, pp. 219-224, 228, 229.

<sup>14</sup> Yuri M. Lotman, “Acerca de la semiosfera” en *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, pp. 21 a la 24, 26, 29. Texto publicado originalmente en *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*, núm. 17, Tartu, Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised, 1984.

receptor con el texto (el texto es un interlocutor autónomo frente al receptor); e) el trato entre el texto y el contexto cultural (el texto participa en el acto comunicativo como metáfora o metonimia del contexto del que proviene, siendo un informante de éste en otro contexto con el que se establece una nueva situación comunicativa).

Para los ámbitos b y e, el texto se constituye en programa mnemotécnico reducido, con capacidad de reconstruir distintas capas de cultura, restaurar su recuerdo por medio de procesos de simbolización en que el texto funciona como símbolo.<sup>15</sup>

Para Lotman el símbolo es un contenido que sirve de plano de expresión para otro contenido. En ambos planos el símbolo es un texto: posee un significado único cerrado y una frontera nítida que le permite separarse del contexto semiótico circundante y entrar a otros nuevos entornos textuales. No pertenece a un solo corte sincrónico de la cultura pues la memoria que resguarda siempre es más antigua que la del entorno textual no simbólico en el que se encuentre, en este sentido opera como una reserva de sentido pues los vínculos que establece con los sistemas semióticos no lo agotan actuando como un condensador de signicidad al mediar entre diversas esferas semióticas, y entre estas y las realidades extrasemióticas.

Esto es posible explica Lotman porque el símbolo tiene una naturaleza doble: a) su esencia invariante (su repetición en distintos sistemas semióticos como mensajero de otras épocas y culturas) y b) su correlación activa con cada contexto con el que interactúa (se transforma bajo la influencia del contexto y a la vez lo transforma, al realizarse su esencia invariante a través de variantes detonadas en cada contexto).<sup>16</sup>

Por otra parte, una última observación hacia algunas concepciones de Lotman sobre el arte, es útil para retomar las que están vinculadas con los mandiles en tanto manifestaciones visuales estéticas (sensibles).

Para Lotman este ámbito de producción cultural impulsa la indagación sobre la intangibilidad de las estructuras del mundo desde el carácter mismo de

---

<sup>15</sup> Replanteamientos de la semiótica y el concepto de texto en Yuri M. Lotman, “La semiótica de la cultura y el concepto de texto” en *Ibid.*, pp. 77 – 82. Texto publicado originalmente en *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*, núm. 12, Tartu, Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised, 1981 y en “El texto y el poliglottismo de la cultura”, en *Ibid.*, pp. 89 y 90. Publicado en *I.M.L., Izbrannye stat'i*, tomo I, Tallin, Alexandra, 1992.

<sup>16</sup> Reflexión sobre el símbolo, tomada de Yuri M. Lotman, “El símbolo en el sistema de la cultura” en *Ibid.*, pp. 144 – 146, 156. Texto publicado originalmente en *Wiener Slawistischer Almanach*, 1985, núm. 16.

estas producciones que se presentan al receptor como algo ya cumplido, precedente al relato sobre sí mismo, pero que detona su papel activo.

En este sentido la tendencia a la repetición de lo ya conocido como un recurso creativo es un ejemplo de la dinámica indagatoria que detona: la repetición de un mismo texto en distintas situaciones --extrapolando al caso de los mandiles, por ejemplo su elaboración año con año--, no implica no recibir nada de información, porque el proceso de generación de sentido está planteado desde que la manifestación se produce en su condición de texto, bajo la concepción que propone Lotman. Al receptor le suceden cosas frente a la manifestación.

En el caso de los mandiles este replanteamiento semiótico del texto no es similar al de una obra de arte donde el eje comunicativo - expresivo es entre un creador y un receptor siendo en este último en quien recae la iniciativa creativa una vez que la obra es divulgada.

Pero, lo que sí es similar en un objeto ritual o devocional como los mandiles y una obra de arte es su función de texto como dispositivo complejo con un entramado de significaciones que es generado por los actores sociales vinculados a la manifestación. Lotman lo explica para los objetos rituales en términos de la conjunción entre la práctica de tradiciones impersonales y la libre improvisación en torno a ellas, y cómo no hay un espectador pasivo que las recibe y las resignifica en su propia lectura o vivencia, sino participantes del rito que comparten frente a él vivencias temporales y espaciales específicas y que en ese compartir, la transmisión del objeto ritual como texto generador de nuevos mensajes se cumple dinámicamente.<sup>17</sup>

Con estas consideraciones sobre la semiosfera y sus rasgos distintivos el autor hace diversas indagaciones de fenómenos comunicativos y expresivos que suceden en ella, y de los cuales retomaré dos poniéndolos en paralelismo con aspectos que encontré durante mi investigación de los mandiles acatecos, como un ejercicio de exploración reflexiva en torno a ellos bajo un marco conceptual distinto a los que he explorado hasta el momento en este escrito: un modo de pensarlos en su significación recapitulando sobre algunas de sus características visuales y sobre reflexiones de los acatecos en torno a ellos.

---

<sup>17</sup> Reflexión sobre arte en Lotman, extrapolada a objetos rituales, tomada de Yuri M. Lotman, *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, pp. 204, 208, 210, 211, 213.

### 3.2.1 El texto en el texto: mecanismo generador de sentido en la semiosfera

Lotman plantea que cuando una imagen visual es reflejada, trasladada a una simetría especular, en su estructura interna hay planos de simetría y asimetría y que esto conlleva principios estructurales básicos de la organización interna del dispositivo generador de sentido en una semiosfera. Traslado esto de lo que sucede con una imagen visual a otro tipo de fenómenos no sólo visuales, sino discursivos, Lotman ejemplifica con el contraste entre personajes “elevados” y cómicos, los dobles, el espejo como motivo en la literatura y en la pintura y el fenómeno del texto en el texto. Lo que sucede es una duplicación, o en el caso del último ejemplo, una multiplicación de estructuras intratextuales.<sup>18</sup>

Pero estos juegos de simetría, reflejo, duplicación y multiplicación, son posibles por la función creadora del texto si su concepción es replanteada en el sentido polisémico que postula Lotman, pues esta función o mecanismo de trabajo en el texto supone cierta introducción de algo de afuera en él (otro texto, el lector, el contexto cultural, estos dos, constituyéndose también como textos), que lo convierten en material de creación de nuevos textos secundarios o derivados que junto con el texto madre conforman diversas yuxtaposiciones de textos heterogéneos.<sup>19</sup>

En el caso del texto en el texto las diferentes codificaciones dadas por estas yuxtaposiciones y el paso de un sistema de toma de conciencia semiótica a otro, ponen en juego (en un sentido literal, detonando una dinámica lúdica) la construcción autoral del texto y la recepción del lector con fenómenos como:

- Lo que es incluido en estas inserciones y lo que no .
- Lo que tiene una realidad material y lo que tiene una realidad estética o sensible (un ejemplo es la naturaleza sígnica del texto artístico: simula tener existencia independiente al autor, pero al mismo tiempo recuerda constantemente que es una creación de alguien, siendo una unión

---

<sup>18</sup> Lotman, “Acerca de la semiosfera”, en *La Semiosfera I*, *Op.cit.*, p. 41.

<sup>19</sup> Entre otros teóricos vinculados a la semiótica que han reflexionado sobre la intertextualidad como fenómeno generador de sentido que complejiza el análisis semiótico, la percepción de lo sígnico en un fenómeno y la dialéctica intertextual entre realidad e imagen, están: Peeter Torop, “Intersemiosis y traducción intersemiótica” en Cuicuilco, vol. 9, núm. 25, *Op.cit.*, pp. 13 -17, Jean Marie Klinkenberg, “El signo icónico. La retórica icónica. Propositiones” en *La crisis de la literariedad* (compilación), pp. 172-174, 178 y Santos Zunzunegui, *Pensar la imagen*, pp. 21-23, 37.

retórica de las cosas y los signos de las cosas estableciendo un juego entre realidad y ficción).

- La interacción entre lo real y lo convencional a través de la inclusión duplicada en el texto de un sector codificado con el mismo código que todo el espacio restante de la manifestación cultural.
- La representación implicada en toda duplicación que aun cuando aparente ser real o natural es una proyección que entraña una modelización.<sup>20</sup>

La duplicación es la forma más sencilla de trasladar la organización de distintos códigos yuxtapuestos a la esfera de la construcción conciente porque combina rasgos invariantes por un lado y por otro cambiantes.

En estos fenómenos el marco compositivo juega un papel importante en el proceso comunicativo con las siguientes variantes:

- El enmarcamiento del texto no se introduce en el texto (Lotman da entre otros ejemplos el marco del cuadro, la encuadernación del libro, la afinación de los instrumentos por la orquesta).
- El texto y el enmarcamiento se entretajan y cada uno es desde determinadas perspectivas tanto un texto enmarcante como un texto enmarcado.
- Un texto es dado como narración interrumpida en la que se introducen otros textos en forma fragmentaria (citas, referencias, epígrafes), suponiendo que el lector los desarrollará hasta convertirlos en textos.<sup>21</sup>

En el caso de los mandiles acatecos hay tres ámbitos vinculados con estos principios de Lotman: 1) testimonios recabados durante la investigación con multiplicación de sentidos operando simultáneamente en la reflexión de algunos acatecos sobre la significación de los mandiles, retomando prácticas y creencias locales; 2) dibujos de los niños sobre los mandiles con fenómenos del texto en el texto: los dibujos remiten a otras cosas más allá de los mandiles y 3) en una interacción, una acateca realizó un desdoblamiento del carácter compositivo de la imagen más tradicional y frecuente de los mandiles en otros objetos y prácticas devocionales usados y generados en la comunidad.

---

<sup>20</sup> O en términos de César González Ochoa, una reducción o selección de rasgos.

<sup>21</sup> Análisis del texto en el texto tomado de Yuri M. Lotman "El texto en el texto" en *La Semiosfera I*, *Op.cit.*, pp. 96, 102 – 109. Texto publicado originalmente en *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*, Tartu, Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised, 1981, núm. 14.

Me parece importante analizar a continuación la presencia de estos fenómenos de multitextualidad en estas manifestaciones acatecas vinculadas a los mandiles, porque en ellos opera la cultura y sus prácticas en tanto textos como interconexiones complejas de lenguajes o expresiones comunicativas diversas que evidencian la dinámica inherente a todo hacer de un grupo social, siendo esta una perspectiva que enriquece la comprensión de los fenómenos culturales.

### ? Testimonios sobre la significación de los mandiles

Los fragmentos de los testimonios J – 3, COM – 1 Y A – 3, que presentaré en tablas<sup>22</sup> en la **figura 69 (y véase Anexo 2 para claves de personas y de transcripción)** expresan una multiplicación de estructuras intratextuales en torno a un mismo fenómeno: la significación local de los mandiles. Los testimonios muestran que es un fenómeno polisémico en sí, pero que este carácter está constituido también por el posicionamiento o construcción autoral de cada sujeto en su testimonio.

Esto es posible identificarlo por la función creadora del texto como resultado de una expresión comunicativa, en este caso los testimonios y cómo en ellos cada persona se constituye como sujeto y se vincula con construcciones culturales locales, que derivan en las diversas significaciones en el mandil expresadas por ellos: Herramienta de conversión de la cruz a una condición femenina para que sea fértil; agente de fertilidad de la tierra y buena producción en ella; ofrenda, cuidado y vestimenta de Cristo; materialización de una promesa a Dios a cambio de peticiones diversas: maternidad, lazos de parentesco, hijos varones, salud, dinero.

Cada perspectiva sobre la significación de los mandiles detona las preguntas: ¿cuál texto está dentro de cuál texto?, ¿es posible determinar un texto primario - enmarcante y textos secundarios - enmarcados? <sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Esto lo haré de modo similar a cómo presenté los testimonios en el capítulo II: las tablas posibilitan presentar simultáneamente el testimonio y su análisis interactivo y discursivo.

<sup>23</sup> Análisis basado en las consideraciones antes expuestas de Lotman sobre el replanteamiento del concepto de texto y el texto en el texto como mecanismo generador de sentido. Cfr. supra, pp. 126 - 130.



Fig. 69. Análisis de testimonios acatecos sobre significación mandiles FRAGMENTOS ANALIZADOS SOMBREADOS EN GRIS		
Testimonio COM - 1 / Interacción: entrevista / Acatlán – Chilapa, Gro. / marzo, 2005.	Elementos operantes por la interacción ?	Elementos discursivos operantes ?
<p><b>(...) para mí los mandilitos tienen un significado muy grande porque sabemos muy bien que aquí en el pueblo de Acatlán, todo, los cerros que nos rodean tienen sus cruces, entonces este, pues hay muchas crucecitas que ya son olvidadas, que ya nadie los recuerda.</b></p>	?	<p>Ilocución en estas tres frases: Presentación de tres aspectos diferentes de la significación de los altares de cruces y los mandiles (...todo, los cerros que nos rodean tienen sus cruces...en la cruz ahí murió pues Jesucristo...¿porqué el vestirla? Porque pus para que no esté desnudito)</p>
<p><b>(...)sabemos de antemano, pues que en la cruz ahí murió pues Jesucristo, y para nosotros, la cruz, cualquier crucecita que sea nosotros, pues sí, le, la adoramos. Ajá.</b></p>	?	
<p><b>¿Por qué el vestirla? Porque pus para que no esté desnudito. O sea esa es la finalidad de que pus debe de tener un mandilito. Ajá.</b></p>	?	
<p><b>¡Ah! y también se me estaba olvidando de veras, el significado de los mandiles dicen que muchas familias, este, ellas este, piden, ahora sí, pues piden, ¿cómo te voy a decir?, como promesas ¿no?, porque muchas familias que no pueden tener sus bebés, entonces hay como que ellas este, pues le piden a la cruz que les regale, un hijo. Y por, y el v el. v el significado del mandil se puede decir, porque quieren tener, un niño. Porque para ellos la cruz dice que es, masculino, y aunque dicen los padres de que no. que es femenino. Y la verdad ahí como que yo tengo dudas, no sé si de verdad es, hombre, o es mujer, ¿ajá?, porque aunque el padre dice que es mujer. Ajá. Y muchas personas pues piden, ora sí, este pues, la, promesas para que les den una familia, pero niño. Porque ves que hay familias onde tienen puras mujercitas, no tienen varoncitos, entons también dice que esa es la finalidad. O para aquellas parejas que no pueden tener hijos y que a veces dicen que se hace pues, los milagros. Mj.</b></p>	<p>Posicionamiento de esta mujer en las primeras líneas de este fragmento de su testimonio: Información importante sobre el significado de los mandiles es inscrita como recuerdo fortuito (<i>¡Ay! y también se me estaba olvidando de veras, el significado de los mandiles</i>)</p> <p>Posicionamiento de esta mujer en estas 8 líneas de su testimonio: Duda de postura entre una creencia local y una visión de los representantes de la iglesia católica en su localidad (<i>Y la verdad ahí como que yo tengo dudas, no sé si de verdad es, hombre, o es mujer, ¿ajá?</i>)</p>	<p>Ilocución en estas ocho líneas del testimonio de esta mujer: se ventilan dinámicas de parentesco en la concepción de la reproducción familiar (... promesas para que les den una familia, pero niño. Porque ves que hay familias onde tienen puras mujercitas...)</p>
<p>? Ver criterios teóricos de la antropología lingüística y del análisis discursivo en la introducción.</p>		

Figura 69 (continúa). Análisis de testimonios acatecos sobre significación de los mandiles. FRAGMENTOS ANALIZADOS SOMBREADADOS EN GRIS		
Testimonio J - 3 / Interacción: entrevista / Acatlán – Chilapa, Gro. / marzo, 2005.	Elementos operantes por la interacción ?	Elementos discursivos operantes ?
<p>(...) <b>y el otro día que me, me, me planteaste de que era tu investigación, yo me quedé, le dijo y les pregunté a mis papás, les digo “bueno, pero ¿por qué les ponen mandil?”, dicen: “bueno, es que aquí hay una creencia” (...) aquí les dicen de que Kin so va Kopa, eeeh, Korotzintin, o sea, que a, porque la cruz, es como si fuera, masculino. Entonces, como se supone que es la petición de lluvias y petición de lluvias es para que haya producción, para que haya fertilidad en la tierra. Pero, un, un elemento masculino no puede tener fertilidad, entonces que por eso les ponen el mandil, como si transformaran de masculino a femenino para que, bueno, haya fertilidad en la tierra y haya mejor producción (...)</b></p>	<p>Posicionamiento de esta mujer en torno a lo que dice: apela a conocimientos familiares y está operando una conciencia subsidiaria (hábitos, prácticas culturales intergeneracionales) en torno a una tradición (<i>les pregunté a mis papás...</i>)</p> <p>Posicionamiento de esta mujer en su modo de narrar la significación de la ofrenda de mandiles: no se inscribe dentro de la narración, presenta la información como relatos de otros (<i>les dicen que... como se supone que... que por eso les ponen...</i>)</p>	<p>llocución en esta frase: valida la información al presentar el conocimiento familiar como referente (<i>les pregunté a mis papás...</i>)</p> <p>llocuciones en este fragmento del testimonio:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Explicación sobre la significación de los mandiles en náhuatl (lengua históricamente más antigua que el español en esta región) como referente para lo que luego narra esta mujer en español (<i>kin so va kopa...korotzintin</i>)</li> <li>- Desarrolla discursivamente las teorías locales sobre la significación de los mandiles y su ofrenda (<i>fertilidad en la tierra, transformar a femenino, mejorar producción</i>)</li> </ul>
Testimonio A - 3 / Interacción: entrevista / Acatlán – Chilapa, Gro. / noviembre, 2004.	Elementos operantes por la interacción ?	Elementos discursivos operantes ?
<p>(...) <b>el mandil, tiene muchos significados, de acuerdo a lo que, me lo han dicho, yo te lo pondría así namás: significan viento, significan tierra, significan nubes, significan fuego. No son los cuatro elementos, sólo lo que significa, así, bueno ya, lo hacen con la intención de que, de pedir lluvia, la lluvia y fertilidad, pedir, aire, fuego, pedir, pues, una buena cosecha ¿no?. La combinación de, de todo, decir que va a ser una buena cosecha. Pero, hoy actualmente, creo, que muchas personas, porque sé que me lo han dicho, no lo utilizan con esa intención, la gente va no da mandiles para pedir agua, da los mandiles para pedir dinero, para pedir ayuda, para pedir salud, para pedir, cosas personales, no lo que va, o lo que se debería de pedir, actual... anteriormente ¿no?, yo creo que antes las personas pues ponían o vestían a la, a las cruces, pues para que se vieran bien, para que, las cruces se dieran cuenta que, que aquí los seres humanos eran, les dan algo ¿no?, para que ellos pudieran sobrevivir con, con la agricultura. Hoy ya no (...)</b></p>	<p>Posicionamiento de este joven en torno a la significación de los mandiles:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Ejerce conciencia subsidiaria (hábitos, transmisión intergeneracional) y presenta primero la significación como lo que otros acatecos le han dicho y hacen (<i>de acuerdo a lo que, me lo han dicho... lo hacen con la intención de que, de pedir lluvia</i>)</li> <li>- Distingue entre lo real y lo que los mandiles simbolizan o representan (<i>No son los cuatro elementos, sólo lo que significa...</i>)</li> </ul> <p>Posicionamiento de este joven en torno a la modificación del sentido de la ofrenda de mandiles: la señala críticamente (<i>la gente ya no da mandiles para pedir agua...para pedir, cosas personales, no lo que ya, o lo que se debería...</i>)</p> <p>Otro posicionamiento de este joven sobre la modificación del sentido de la ofrenda de los mandiles: contrastar las prácticas del pasado con las actuales (<i>antes las personas pues ponían o vestían... a las cruces.... Hoy ya no</i>).</p>	<p>llocución en esta frase: contexto global determina al contexto lingüístico cuando el joven vincula la significación de los mandiles a elementos naturales del entorno y su influencia en las actividades de subsistencia locales (<i>significan viento, significan tierra, significan nubes, significan fuego...pedir lluvia, la lluvia y fertilidad, pedir, aire, fuego, pedir, pues, una buena cosecha...</i>)</p> <p>llocución en esta frase: asumir una posición frente al cambio en una tradición comunitaria (<i>la gente ya no da...</i>)</p> <p><u>llocución en esta frase: señalar el carácter comunicativo de la ofrenda de los mandiles (para que las cruces se dieran cuenta que...)</u></p>
? Ver criterios teóricos de la antropología lingüística y del análisis discursivo en la introducción.		

En los fenómenos de intertextualidad operantes en estos testimonios el emparentamiento del sentido cristiano de la cruz con el sentido prehispánico vinculado a la naturaleza, la fertilidad y la actividad agrícola refleja la religiosidad sincrética que se ejerce en la vida ritual acateca.<sup>24</sup>

Este sincretismo opera también en el carácter anímico y antropomórfico que se les da a las cruces donde los mandiles son ofrendados y el sentido de éstos como atributo femenino lo que hace relevantes los sentidos de hacer equivalente la cruz con Jesús, vestirlo y transformarlo en una entidad femenina tan fértil como una mujer.

Por otra parte hay dos vertientes conflictivas en este sincretismo: por una parte esta práctica no es ni totalmente cristiana ni totalmente prehispánica y por otra parte, esta práctica no es ni totalmente devota (ofrendar para pedir por lluvias) ni totalmente pagana (ofrendar para resolver situaciones pragmáticas).

Es posible que esto tenga antecedentes histórico en los propios conflictos del proceso evangelizador colonial en cuanto al entorpecimiento indígena de la labor misionera y en cuanto al sentido tan distinto que los frailes daban a lo milagroso respecto al de los indígenas.<sup>25</sup>

### ? Dibujos de niños sobre los mandiles

En las soluciones composicionales y en la elección de elementos a incluir en los dibujos que niños acatecos en 5° y 6° de primaria realizaron sobre los mandiles hay también fenómenos del texto en el texto (***Véanse en la página 136 figuras 70 a la 75***). Una reflexión discursiva de estos dibujos como resultado de una interacción comunicativa es importante para señalar que en casi todos los dibujos recabados y no sólo en la muestra que elegí presentar aquí<sup>26</sup>, los mandiles no son plasmados solos, siempre están contextualizados o vinculados por otros elementos de la vida acateca que los niños decidieron plasmar en sus dibujos siendo posible identificar en ellos multiplicación de estructuras intratextuales, generadas por la función creadora manifestada en el dibujo como texto y ejercida por cada niño.

---

<sup>24</sup> Cfr. supra, capítulo I, antecedentes históricos de esta religiosidad sincrética, pp. 39-41.

<sup>25</sup> Cfr. supra, capítulo I, conflictos evangelizadores, p. 38.

<sup>26</sup> Véanse criterios de recopilación de testimonios sobre las fiestas de mayo y los mandiles por grupos de edad y en específico, la recopilación hecha con los niños, en la introducción de este trabajo, p. 7 y en el Anexo 4.

Cada dibujo presenta uno o varios textos dentro del texto que detonó el ejercicio: la representación de los mandiles. La jerarquía entre un texto primario y textos secundarios se diluye, determinada por lo que cada niño ha decidido enfatizar o incluir en su dibujo: no necesariamente hay una conservación del motivo del mandil como elemento predominante, pero tampoco su total subordinación en relación a otros motivos incluidos por cada niño, sino más bien una sincronía o simultaneidad de manifestaciones de la vida acateca.

En este sentido, el marco composicional operante en los dibujos podría ser el del texto –el motivo del mandil- como narración ¿interrumpida, articulada, enriquecida? por la introducción fragmentaria de otros textos, que contextualizan al primero: el entorno natural, su clima y configuración geográfica -zona de montaña- y vegetación (**véanse figuras 70, 71, 73 y 74**); el oficio tradicional acateco de bordar textiles, ropa y trajes típicos, en los que el bordado de mandiles como prenda de la vestimenta femenina es también importante y la práctica y el oficio de esta tradición, son vertidos en los mandiles que se ofrendan en mayo, aunque no de un modo tan virtuoso y sofisticado como en esas otras producciones (**véase figura 70**); la presencia de personajes rituales de las fiestas de mayo (el tecuani – jaguar en la muestra seleccionada –**véase figura 72--**, pero en otros dibujos había plasmados también cotlatlastin, tlacololeros, mecos y maromeros<sup>27</sup>); la práctica de religiones cristianas distintas al catolicismo –protestantes, evangélicas, etc.— (**véase figura 75**).

Dos casos especiales de multiplicación intratextual son los siguientes:

- a) Las figuras 71 y 74 en las que además de la multiplicación textual antes citada, los dibujos presentan la imagen bordada en los mandiles comúnmente (la cruz con el mandil y flores).
- b) La figura 73, donde en la contextualización geográfica del altar de cruz se ejerce la feminización de ésta a la que aludían los testimonios tratados en el apartado anterior, al presentarla arriba de una montaña que también podría sugerir una falda o enagua.<sup>28</sup>

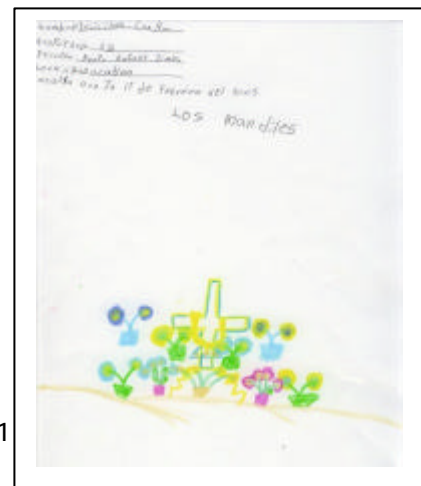
---

<sup>27</sup> Cfr. supra, capítulo II, pp. 80 a la 90, sobre fiestas de mayo y personajes rituales que figuran en ellas. Y nota al pie 83 en la página 101, así como nota al pie 86 en la página 107, sobre la tradición acateca en el oficio del bordado.

<sup>28</sup> Análisis basado en las consideraciones antes expuestas de Lotman sobre el replanteamiento del concepto de texto o el texto en el texto como mecanismo generador de sentido. Cfr. supra, pp. 126 a la 130.



70



71



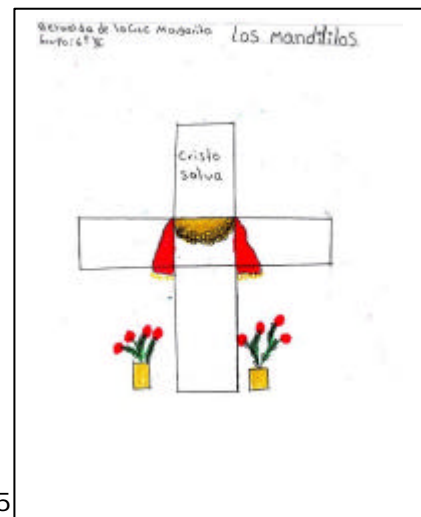
72



73



74



75

**Figuras 70 a la 75:** Dibujos de niños de 5º y 6º grado de la primaria Rafael Jiménez (curso 2004-2005). Los mandiles son presentados en interacción con otros elementos de las fiestas de mayo y de la vida local. Acatlán, Chilapa, Guerrero, Febrero, 2005. **(Véase Anexo 4. Una muestra de la interacción con niños de 5º y 6º de la primaria “Rafael Jiménez”, para ver el proceso completo de cada niño durante este ejercicio)**

? Composición de la imagen más tradicional de los mandiles y de otros objetos y prácticas devocionales de Acatlán

El testimonio de la **figura 76 (y véase Anexo 2 para claves de personas y de transcripción)** muestra un desdoblamiento de los motivos de la imagen más frecuente plasmada en los mandiles (la cruz y las flores), en otras manifestaciones culturales acatecas.

La presencia de un mismo motivo visual en distintas materializaciones como objetos y prácticas acatecas, remite a uno de los ámbitos de acción del texto en una semiosfera o contexto cultural: el trato entre receptores de una manifestación cultural (los acatecos, reproduciendo y recreando un mismo motivo visual en distintos soportes) y la tradición cultural (usos, costumbres, procederes reproducidos cotidianamente en distintos ámbitos de la vida acateca).

En este ámbito de acción, el texto –para este caso, la imagen con cruz y flores y aquí es importante enfatizar la centralidad del motivo de la cruz expresada en la persistencia de este motivo en distintas manifestaciones-- funciona como una memoria cultural dinámica, revitalizada colectivamente en distintas materializaciones de la vida acateca, siendo parte de un panorama más amplio de prácticas religiosas, devocionales y de culto, que por un lado simbolizan aludiendo y expresando cristalizaciones específicamente acatecas de la relación con lo divino --tanto el testimonio como las imágenes que aparecen en las figuras 42, 77, 78 y 79 dan muestra de cómo los acatecos reafirman una creencia de la superioridad de lo divino sobre la condición humana -- (**véanse estas figuras en la página 139**), pero por otro lado, testifican las distintas esferas en que la actividad acateca y sus patrones culturales son materializadas para expresar elementos de su vida religiosa.

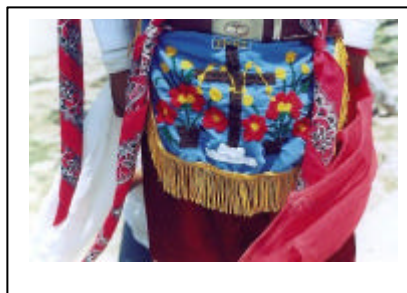
Por otra parte estas imágenes de la cruz y flores en un mandil de mayo, un mandil del traje de maromeros (este personaje ritual aparece en las fiestas acatecas de mayo y San Juan –**véase en el Anexo 3 una fotografía de la danza de estos personajes durante las fiestas de San Juan**--), la decoración de una vela y un altar, en tanto son representaciones plásticas

cuentan con el doble carácter de éstas: por un lado existen materializadas, pero por otro son creaciones de manos acatecas, convergiendo en ellas un juego entre realidad y recreación estética (proyecciones, modelizaciones), que les da también un carácter intertextual.<sup>29</sup>

Fig. 76. Análisis de testimonio acateco sobre composición de imagen en mandiles y otros objetos y prácticas de Acatlán  
FRAGMENTOS ANALIZADOS SOMBREADOS EN GRIS

1) Testimonio J - 3 / Interacción: entrevista / Acatlán – Chilapa, Gro. / marzo, 2005.	Elementos operantes por la interacción ?	Elementos discursivos operantes ?
<p><b>(...) la imagen siempre, digamos que siempre va a ir así, siempre es la cruz, ya sea que vaya con crucifijo, con Cristo o sin Cristo, pero es así, y bueno. abajo puede ir, como, no hay, es al gusto ¿no?, con ramos, macetas, este, guías, o como sea, pero las flores van abajo y es, digamos la representación. así. así nos imaginam..., así está en la iglesia, así aparece en los santos, en todos los santos que existan, así aparecen, eeh siempre que es Cristo, siempre pues está así, y bueno, eso es igual para algunas, en el caso de los moros, los maromeros y los mecos que ocupan mandil también (...) y bueno también, digo ya ahorita que, yo me dedico al decorado de velas, es esa misma es..estructura que se, que se utiliza.</b></p> <p><b>(...) yo creo que no es solamente aquí. O sea, si uno va a una iglesia, q..el, el santo que sea aunque no sea el santo patrón, siempre está más arriba y las flores siempre están abajo. Entonces digo, sea el santuario que sea, así nos lo enseñaron y no nada más a nosotros, o sea, así lo proyectó la iglesia católica, entonces, así es. (...)Así esa esa, pues esa di..la divinidad ¿no?. de estar un poco más arriba de, de todo lo que me pueda, pues en este caso las flores, que son las que se ofrendan de parte de nosotros (...)</b></p>	<p>Dialéctica entre conciencia focal (explícita) y subsidiaria (hábitos) operando en el acoplamiento estructural comunicativo (su relación con el entorno) de esta mujer: la influencia de la iglesia católica en las prácticas religiosas y devocionales locales (<i>así lo proyectó la iglesia católica</i>)</p>	<p>Ilocución en esta frase: Presentación de las prácticas decorativas de los mandiles como una extensión de prácticas religiosas y devocionales locales pero determinadas por decisiones y gustos personales (... <i>siempre es la cruz... abajo puede ir...es al gusto ¿no?, con ramos, macetas, este, guías, o como sea...así está en la iglesia...</i>)</p> <p>Ilocución en esta frase: Dar importancia a otras prácticas sociales al incluirlas discursivamente para ejemplificar cómo convergen en ellas prácticas religiosas y devocionales (<i>en el caso de los moros, maromeros y mecos...yo me dedico al decorado de velas, es esa misma...estructura</i>)</p> <p>Ilocución en esta frase: hacer manifiesto el predominio de la iglesia católica en las prácticas religiosas y devocionales locales (<i>así lo proyectó la iglesia católica</i>)</p>
<p>? Ver criterios teóricos de la antropología lingüística y del análisis discursivo en la introducción.</p>		

<sup>29</sup> Análisis basado en las consideraciones antes expuestas de Lotman sobre el replanteamiento del concepto de texto y el texto en el texto como mecanismo generador de sentido. Cfr. supra, pp. 126 a la 130.



Figuras 42(ya presentada en el capítulo II): Imagen de un mandil para ofrenda con cruz con floreros, velas y cadena de cempazúchil (probablemente bordado para las fiestas de 2003); 77: Imagen del mandil de un traje de la danza de maromeros con cruz, flores y cadenas de cempazúchil (mayo, 2005). Acatlán, Chilapa, Guerrero.



Figuras 78: Imágenes de la decoración de velas producidas en Acatlán (marzo, 2005); 79: Decoración del altar del atrio de la iglesia de Acatlán con motivo de la celebración del Xilo Cruz o bienvenida y protección de los primeros xilotes o maíz tierno (septiembre, 2004).

### 3.2.2 Elementos semióticos de la interacción entre culturas: los procesos comunicativos como generadores de nuevos mensajes<sup>30</sup>

En los procesos de interacción entre culturas se ponen en juego los rasgos distintivos de carácter delimitado e irregularidad semiótica de la semiosfera (un paralelismo con este enfoque desde la antropología, es que ésta ha indagado profusamente sobre la interacción cultural durante todo su desarrollo como disciplina), manifestándose como la influencia mutua de

<sup>30</sup> Reflexión sobre semiótica de la interacción entre culturas tomada de Yuri M. Lotman, “Para la construcción de una teoría de la interacción de las culturas (el aspecto semiótico)” en *Ibid.*, pp. 63-69, 71, 74, 75. Publicado originalmente en *Uchionye sapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta*, Tartu, 1983 y de “El texto y el poliglotismo de la cultura”, *Op.cit.*, pp. 84 - 87.



elementos heterogéneos por ejemplo en el cambio de función de los textos en el proceso de asimilación que una cultura extraña hace de ellos.

Sin embargo Lotman enfatiza en la cuestión de cuándo y en qué condiciones un texto ajeno es necesario para el desarrollo de un texto propio teniendo esto relación con el modo en que el autor conceptualiza el proceso comunicativo y el papel de la conciencia creadora en él:

*“(...) la transmisión del mensaje no es la única función del mecanismo comunicativo, ni del mecanismo cultural en su conjunto. Éstos, al mismo tiempo, realizan una producción de nuevos mensajes, esto es, actúan en el mismo papel que la conciencia creadora del individuo pensante.”<sup>31</sup>*

Es así que los textos que están en juego durante el acto comunicativo establecen relaciones de equivalencia convencional<sup>32</sup> en las que no hay traducciones unívocas, sino esferas de interpretaciones que encierran diversos textos que son tanto traducciones del texto inicial como nuevos textos.

Para Lotman esto no sería posible en un sistema aislado, uniestructural (desprovisto de una reserva de intercambio interno de lenguajes) y estático. La interacción entraña más bien un carácter paradójico: los textos en el intercambio comunicativo se excluyen y a la vez se suponen, cada parte es al mismo tiempo un todo (un lenguaje cerrado) y cada todo funciona como una parte.<sup>33</sup>

Los diálogos entre elementos de diferentes tradiciones culturales, históricas y étnicas se vinculan directamente con el replanteamiento que Lotman hace a la concepción de texto como dispositivo complejo sincrónico generador de sentido (y no solo recipiente pasivo de sentidos colocados en él desde afuera) en el que interactúan distintos espacios semióticos. Cuando esto sucede el texto entra en juego con los códigos con los que se vincula y ejerce sobre ellos modificaciones, impulsando una dinámica (cambio, crecimiento, etc.) generadora de nuevos sentidos.

---

<sup>31</sup> *Ibid.* p. 67.

<sup>32</sup> *Cfr. supra*, p. 121 y 122, el planteamiento hecho por Hodge sobre la convencionalidad de los signos como conjuntos de forma y significado acordados socialmente, que guarda paralelismo con estas relaciones de equivalencia convencional en la interacción entre culturas que plantea Lotman.

<sup>33</sup> Pero Lotman, al igual que Geertz hace reflexiones críticas sobre la autodefinición cultural en los procesos comunicativos: la definición y el trazado de fronteras. En esa autodefinición, siempre hay la construcción de una contraparte, el otro, y esta construcción en el metalenguaje investigativo, tiende siempre a tratar el material como regularidades inmanentes al proceso cultural analizado cuando para Lotman lo que sucede es que cada nuevo desarrollo cultural incrementa el valor informacional de la cultura y su indefinición interna y se autoorganiza en el nivel de las metadescripciones (críticas, teóricas, legales, etc.), pero estas son parte de su propia dinámica.

Esto se posibilita por el vínculo que hay entre el dinamismo de los componentes semióticos de la cultura y el dinamismo de la vida de relación de las sociedades humanas donde la movilidad en el entorno es la condición normal de la existencia (en la heterogeneidad de la organización interna de la interacción social a través de esferas particulares de producción y acción cultural que son altamente valoradas dentro de un sistema como sus elementos emblemáticos).

Sin embargo Lotman señala que este dinamismo no siempre es hecho conciente por los participantes en el contexto, quienes a pesar de estar inmersos en esta movilidad, adoptan posiciones que aspiran a perpetuar su condición actual con lo cual se da una oscilación entre la autorrenovación y la acción fijadora que las condiciones estructurales culturales de la existencia ejercen sobre las representaciones, ideales y expectativas.<sup>34</sup>

Para Lotman los modelos semióticos dinámicos deben considerar como una fuente fundamental la atracción entre elementos sistémicos y extra-sistémicos. Esta perspectiva permite considerar en un análisis semiótico las siguientes dicotomías reflexivas: unívoco – ambivalente, núcleo – periferia, lo descrito y lo no descrito, lo indispensable y lo superfluo y el juego que lo sistémico y lo extrasistémico establecen en ellas.<sup>35</sup>

A continuación presento cuatro ámbitos de prácticas y concepciones acatecas en torno a los mandiles, vinculadas con dinámicas generadas por las interacciones culturales en una semiosfera: 1) El testimonio de un acateco sobre procesos de historicidad e interacciones culturales vinculados a los mandiles; 2) tipos de altares de mandiles determinados por la adaptación de un

---

<sup>34</sup> Reflexión sobre la dinámica entre dinamismo y estabilidad cultural tomada de Yuri M. Lotman y Boris A. Uspenskij, “Sobre el mecanismo semiótico de la cultura” en Yuri M. Lotman y Escuela de Tartu, *Semiótica de la Cultura*, pp. 85, 86 – 89. Originalmente publicado en *Trudy po znakovym sistemam*, Tartu, 1971. Para Lotman la identificación de este dinamismo cultural es hecha por un observador externo al sistema (por ejemplo el investigador). Aunque aquí habría que considerar la perspectiva de la antropología de la experiencia que apela al ejercicio de reflexividad de los mismos actores sociales en torno a sus prácticas *cfr. supra*, pp. 62 y 63 (en el capítulo II) y p. 124 (en el presente capítulo).

<sup>35</sup> Consideraciones sobre un análisis semiótico dinámico y el problema de la descripción, tomadas de Yuri M. Lotman, “Un modelo dinámico del sistema semiótico” en *Ibid.* pp. 95-97, 101, 105, 106, 108. Originalmente publicado en *Institut russkogo jazyka AN SSSR. Predvaritel'nye publikacii*, fasc. 60, Moscú, 1974. Así como Lotman revela la paradoja de que en un sistema cultural no siempre sus actores son concientes de su dinamismo, externa también otra paradoja en el propio hacer del observador: aun cuando es éste quien detecta el dinamismo del sistema es frecuente que las descripciones semióticas sean estáticas pues al delimitar el objeto o fenómeno a describir, en sus elementos y relaciones invariables, lo oponen como única realidad frente a otros elementos extra – sistémicos (expulsándolos del análisis del sistema). Así, el objeto o fenómeno analizado es simplificado pero a la vez sobreorganizado, rigidizándolo. Lotman señala que esto también sucede cuando al describir lo extrasistémico en una semiosfera se le incorpora automáticamente al sistema.

elemento cultural externo a la vivencia territorial local y a la petición anual de agua; 3) recreaciones locales de la vestimenta de las cruces en los altares y 4) la conjunción del jaguar y de la cruz en la imagen de los mandiles.

Para el análisis que presentaré a continuación de estos ámbitos debe tenerse en cuenta que los casos del testimonio, las recreaciones locales de la vestimenta de las cruces y la conjunción del jaguar y la cruz en la imagen de los mandiles, no son una regularidad en la población, son más bien acciones únicas. Sin embargo estaban presentes en el campo al momento de hacer mi investigación y expresan procesos locales que enriquecen la comprensión sobre la cultura acateca.

? Testimonio sobre historicidad e interacciones culturales presentes en los mandiles<sup>36</sup>

En la **figura 80 (y véase en el Anexo 2 las claves de personas entrevistadas y de transcripción)** presento el testimonio J – 2 en el que el hombre trata críticamente distintas perspectivas de los altares de cruces y los mandiles. Hay un carácter único en la posición que esta persona expresa por su perfil e historia de vida (esta persona tuvo acceso a educación superior, actualmente ejerce su profesión en una región cercana a Acatlán y busca constantemente acceder a información y tecnología que lo mantengan al día sobre la situación no sólo de Guerrero, sino del país en general).

Los planteamientos de este hombre pueden vincularse con dinámicas de la cultura local (al interior de esta semiosfera específica) y su interacción con elementos culturales externos (extrasemióticos). Este vínculo es posible detectarlo bajo el replanteamiento que Lotman propone para los procesos comunicativos y culturales no sólo como transmisores de mensajes sino como productores de nuevos mensajes.

---

<sup>36</sup> El análisis de este testimonio lo realizaré con base en los planteamientos semióticos de Lotman sobre las interacciones culturales, tratados las páginas 139-141.

Fig. 80. Análisis de testimonio acateco sobre historicidad e interacciones culturales presentes en los mandiles  
FRAGMENTOS ANALIZADOS SOMBREADOS EN GRIS

Testimonio J - 2 / Interacción: entrevista / Acatlán – Chilapa, Gro. / febrero, 2005.	Elementos operantes por la interacción ?	Elementos discursivos operantes ?
<p><b>(...) yo nunca he colocado ningún mandil a ninguna cruz. Pero, sí, o sea a mucha gente se le ocurren, varias cosas pues ¿no?, o sea desde poner coronas, poner flores, este, no sé, varios obietos, inclusive hasta, en algún momento colocar este, algunas leyendas por ahí: "Cristo te ama", "Cristo no sé que cosas", entonces es. es otra reliqión la que se estaba involucrando que no es la católica (...) En cuanto a los mandiles pus, pus yo presiento que es lo mismo ¿no? o sea entonces este, nada más que ahí pues ya algún católico se le ocurrió poner mandiles ¿no?(...) el mandil es para mí, este, yo lo veo co.. como si. si fuera el taparrabo de Cristo ¿no? (...) pero (...) yo presiento que anteriormente no había esos mandiles.</b></p> <p><b>(...) va cambiando todo (...) eso sí es católico pues, pe..pero, o sea, son ocurrencias de alguien ¿no?(...) Entonces es. un cambio(...) Quizás ya se tiene más dinero, yo creo que es por eso ¿no?. Y luego también este, pus queremos sa..satisfacer nuestras alegrías ¿no?, pus, ¿por qué no? (...)</b></p>	<p>Posicionamiento de este hombre en torno los mandiles y su ofrenda: él no los coloca (<i>yo nunca he colocado...</i>)</p> <p>Posicionamiento de este hombre en torno a los mandiles y su ofrenda: los considera una práctica desarraigada y que incorpora elementos de otras tradiciones religiosas no católicas (<i>es otra religión la que se estaba involucrando...en cuanto a los mandiles...yo presiento que es lo mismo...</i>)</p> <p>Posicionamiento de este hombre respecto a las últimas 4 líneas de este testimonio: él se integra (<i>queremos satisfacer nuestras alegrías</i>) a las motivaciones detrás de prácticas locales que las articulan más efectivamente (en estas últimas líneas, lo recreativo) que el seguimiento estereotipado de una tradición.</p>	<p>Illocución en esta frase: El decir mismo del significado del mandil ofrendado en el altar de cruz refleja su carácter sincrético que conjunta tradición cultural prehispánica --el taparrabo como vestimenta-- y tradición cultural europea-española --Cristo como figura religiosa emblemática--(<i>el mandil es para mí...como si...fuera el taparrabo de Cristo...</i>)</p> <p>Illocución en las primeras 7 líneas de este fragmento del testimonio:señalamiento de causas de procesos de cambio cultural no como un proceso colectivo en principio, sino como acciones individuales (<i>ocurrencias de alguien</i>) y mayores ingresos también como otra causa de estos cambios (<i>ya se tiene más dinero</i>)</p>
<p>? Ver criterios teóricos de la antropología lingüística y del análisis discursivo en la introducción.</p>		

Fig. 80 (continuación). Análisis de testimonio acateco sobre historicidad e interacciones culturales presentes en los mandiles. FRAGMENTOS ANALIZADOS SOMBREADOS EN GRIS		
1) Testimonio J - 2 / Interacción: entrevista / Acatlán – Chilapa, Gro. / febrero, 2005.	Elementos operantes por la interacción ?	Elementos discursivos operantes ?
<p>(...) <b>donde está una cruz, debió haber pasado algo(...)digamos que alguien,sufre, no sé de alguna presencia, que no es humana pues, digamos que es como un fantasma(...) esas son como las del pueblo (...) y algunas que están fuera. Pero también hay de esos que limitan entre pueblos y pueblos (...)</b>Llevamos, este, las ofrendas, le pedimos que estemos bien con el territorio, y pus que nos respetemos (...) <b>Son en los lugares pues, este, en partes donde hay manantiales, partes cumbres (...)</b></p>	<p>Posicionamiento de este hombre en las últimas 7 líneas de este fragmento de su testimonio: se integra a la práctica devocional de los altares de cruces vinculada a dinámicas territoriales (<i>le pedimos que estemos bien con el territorio y pus que nos respetemos</i>), en contraste con su manejo del significado de los altares de cruces en el pueblo en líneas anteriores (<i>debió haber pasado algo, alguien sufre de alguna presencia, que no es humana</i>)</p>	<p>Vinculaciones entre contexto lingüístico conformado por este fragmento del testimonio y el contexto global al que alude. En la explicación del carácter diferenciado de los altares de cruces, hay también una muestra del carácter diferenciado de distintas áreas del territorio comunitario (las cruces del pueblo y las que están afuera en el territorio).</p>
<p>(...) <b>mucha gente se ha ofrecido por ejemplo, a cambiar las cruces en diferentes sitios ¿no?, ve que, que él, que la madera ya está, podrida o algo (...) es una forma (...) de hacerse conocer, de que, es como, como servicial ¿no?, al, a la religión y al pueblo. Porque pues, toda cruz compete al pueblo (...)</b></p>		<p>Ilocución en las primeras 7 líneas de este fragmento del testimonio:señalamiento motivaciones de prestigio para atender los altares (<i>es una forma de hacerse conocer</i>)</p>
<p>(...) <b>aquí, este, nos decimos, ser muy católicos pero realmente, no, no somos tanto, somos más bien fiesteros ¿no? (...) todo es, para, con, como con ese, con esa intención de, de hacerse o dar a conocer de que, de que uno ha, sobresalido más que el otro ¿no?, entons, y la cruz pues va relacionado con eso, a veces presiento que no somos tan católicos pues (...)</b></p>	<p>Posicionamiento de este hombre con lo que dice en estos dos fragmentos de su testimonio: crítica al dominio de dinámicas de prestigio, status y provecho personal sobre prácticas locales con un carácter de otra índole:religiosas, rituales (<i>intención de hacerse o dar a conocer... somos buenos negociadores</i>)y crítica al peso de la tradición local sobre la acción individual (<i>tenemos una cruz que cargar... la que ponen o colocan todos los de Acatlán</i>)</p>	<p>Ilocución en las dos últimas líneas de este fragmento del testimonio: organización de la información dando por sobrentendida la influencia de la vida colectiva en cada ámbito de la vida local (<i>es como... servicial... a la religión y al pueblo... toda cruz compete al pueblo</i>)</p>
<p>(...) <b>como que ya somos buenos negociadores ¿no?, o decimos: “bueno, yo arreglo la cruz y ya con eso tengo para toda la vida” ¿no? (...) dicen que todos tie..tenemos una cruz, que cargar. Y a lo mejor es esa ¿no?, la que ponen o colocan todos los de Acatlán. Sí.</b></p>		
? Ver criterios teóricos de la antropología lingüística y del análisis discursivo en la introducción.		

Las perspectivas del testimonio son las siguientes (***intercalo estas perspectivas con algunos fragmentos del testimonio que las ejemplifican***):

- a) Las “*ocurrencias personales*” para ofrendar, adornar y cuidar los altares de cruces (las cuales coinciden con las ocurrencias para la manufactura de los mandiles tratadas en el capítulo II) y en las que se vierten intencionalidades como mostrar que ha mejorado la situación económica, una búsqueda de prestigio o la práctica de otras religiones distintas a la católica (*va cambiando todo...son ocurrencias de alguien... quizás ya se tiene más dinero... y luego también... satisfacer nuestras alegrías...esa intención de hacerse o dar a conocer...como que ya somos buenos negociadores...yo arreglo la cruz y ya con eso tengo para toda la vida...*)

Estas intencionalidades que desde la perspectiva del texto en el texto son una multiplicación textual (el altar y su cuidado sirve a diferentes fines además del ritual y religioso), desde la perspectiva de la interacción cultural son también un cambio de función del texto primario (la práctica ritual y religiosa), estableciéndose un equilibrio entre la significación tradicional de la práctica y las significaciones del modo personal de ejercerla, las cuales abren esta tradición a una esfera de interpretaciones de su significación, que la dinamizan en balanceos entre lo unívoco y lo ambivalente, lo sistémico y extrasistémico en ella.

Esto pudiera expresar para el caso acateco esa heterogeneidad de la organización de la interacción social que plantea Lotman, de la que la vida ritual y religiosa es sólo un ámbito, pero en el que están implicadas otras esferas de acción y vivencia que impulsan las dinámicas de búsqueda de status, incorporación de prácticas religiosas no locales y exhibición de una mejoría en los ingresos.<sup>37</sup> (*en algún momento colocar... algunas leyendas por ahí: “Cristo te ama”... es otra religión la que se estaba involucrando que no es la católica...*)

---

<sup>37</sup> Estas dinámicas pueden estar generadas en procesos como la diferenciación social dada desde la época prehispánica que traté en el capítulo I, *cfr. supra*, pp. 31 y 32; los procesos tratados en torno a la vida económica acateca también en el capítulo I, *cfr. supra*, pp. 51-58 en cuanto a la diversificación de actividades que van relegando cada vez más la vida agrícola y la presencia de efectos globales en las dinámicas culturales locales que van perneando los modos de vida acatecos. También aquí puede ser útil el análisis de Clifford Geertz en torno a la multidimensionalidad de los fenómenos religiosos en la que confluyen dinámicas económicas y políticas y no sólo rituales, que traté en el capítulo II, *cfr. supra*, p. 66.

b) La segunda perspectiva es la variedad individual y sus intencionalidades en el modo de cuidar y ofrendar las cruces. Esto existe también porque la reproducción año con año del cuidado de los altares se da por el peso comunitario en el cumplimiento de usos y costumbres locales que este hombre expresa en su testimonio (*...toda cruz compete al pueblo...todos..tenemos una cruz que cargar... Y a lo mejor es esa...la que ponen...todos los de Acatlán...*) y que se refleja también en una dicotomía establecida por él sobre el significado de las cruces en las que está en juego la constitución del sujeto entre lo individual y lo colectivo:

- Por un lado muchos de los altares en la zona urbana del pueblo han sido creados en lugares con apariciones o fantasmas -- como decisiones personales-- (*donde está una cruz, debió haber pasado algo...es como un fantasma...*)

- Por otro lado están los altares en áreas rurales de la comunidad, a cuyo culto este hombre se suma como prácticas para preservar la paz territorial entre Acatlán y otras comunidades --como predominio de la dinámica comunitaria en esta costumbre-- (*Pero también hay de esos que limitan entre pueblos y pueblos...llevamos las ofrendas, le pedimos que estemos bien con el territorio...*)

Aquí, la paradoja mostrada en el testimonio de que los actores sociales en el contexto están inmersos en el dinamismo entre acción individual y acción colectiva, es encarnada en la ambivalencia de la intencionalidad de las personas acatecas entre el trastocamiento del sentido de los altares por un lado y por otro la conservación de esta tradición en la que intervienen acciones fijadoras determinadas por las condiciones estructurales locales influyendo como señala Lotman en representaciones, ideales y expectativas vertidas en este caso en los altares y sus ofrendas.

c) La tercera perspectiva del testimonio, es que este hombre expresa una visión sincrética de los mandiles como vestimentas de las cruces al referirse a esta significación como *el taparrabo de Cristo*. Esta expresión refleja un cambio de función textual tanto en el elemento de vestimenta prehispánica al que alude (el taparrabo), como la centralidad de la figura de Cristo en la religión católica.

Así, la intencionalidad de este hombre de reivindicar las prácticas

prehispánicas en el término que decidió utilizar para aludir a la vestimenta de la cruz, ejemplifica la diversificación del proceso comunicativo planteada por Lotman, en tanto productor de nuevos mensajes y no sólo transmisor de estos, gracias a la conciencia creadora de un sujeto y sus decisiones en este proceso.

Por otra parte, refleja también las propias complejidades de los procesos históricos locales en una zona donde el parentesco, la vida y las costumbres indígenas tienen actualmente un gran arraigo a pesar de los procesos de conquista colonial y la imposición de la religión católica, y de prácticas económicas y distribución poblacional al modo español. El arraigo indígena actual se debe también a los procesos de ocupación indígena en la región anteriores a la conquista.<sup>38</sup>

? Tipos de altares con mandiles determinados por la vivencia territorial local y la petición anual de agua<sup>39</sup>

En las **figuras 81 a la 85 (véanse en la página 147)** muestro otra vertiente de multiplicación textual en torno a la práctica de los altares de cruces y los mandiles como una de sus ofrendas. Su desdoblamiento sígnico debido a los distintos entornos de la comunidad en los que se presentan validan el potencial de su materialidad (en este caso su presencia en los lugares registrada fotográficamente por mí) para indagar sobre cuestiones como marcos de referencia estéticos (sensibles) locales operando en ellos, estructuras sociales subyacentes y su potencial comunicativo como portadores de la cultura local (ámbitos de análisis desarrollados por Price, Lévi-Strauss y Hodge respectivamente).<sup>40</sup> ¿Cómo sucede esto para el caso de los altares de cruces y mandiles con que son vestidos?

---

<sup>38</sup> Véase revisión del proceso histórico local en el capítulo I, pp. 27-44.

<sup>39</sup> El análisis del registro fotográfico de estos tipos de altares lo realizaré con base en las reflexiones del acercamiento a la materialidad y procesos subyacentes en objetos culturales tratado en las páginas 118 a la 123 de este capítulo y con base en los planteamientos semióticos de Lotman sobre las interacciones culturales, tratados en las páginas 139 a la 142.

<sup>40</sup> Se aludió a trabajos de estos autores en los que desarrollan este enfoque al inicio del capítulo en las páginas 120 a la 122.





Figuras 81: Altar en una calle del pueblo; 82: Altar en el sitio arqueológico Oxtotitlán. Acatlán – Chilapa, Gro. Agosto, 2004.



Figura 83: Altar en el cerro ritual Cruzco (mayo 2, 2005); 84: Altar en la zona de pozos naturales llamada Atzcuintzintla (marzo, 2005) . Acatlán – Chilapa, Guerrero.



Figura 85: Altar de camino a los terrenos comunales llamados Corralco (abril, 2005). Acatlán – Chilapa, Guerrero.

Apelaré al principio descriptivo de linealidad propuesto por González Ochoa como herramienta de traducción discursiva y de orientación de lectura sobre un fenómeno que me ayude a indagar qué principios de pertinencia están operando en estos altares y los mandiles como una de sus ofrendas, en tanto son, a su vez, traducciones sensibles, plásticas y visuales del vínculo que los acatecos tienen con la naturaleza.<sup>41</sup>

El motivo occidental católico del altar de cruz como representación de Cristo, no está en estos altares de modo inamovible y unívoco. De hecho, las ofrendas y los lugares elegidos indican cambios en la función textual de este motivo diversificando y dinamizando su significación en dos instancias.

La primera instancia es la ornamentación con elementos de la vida local que expresan los marcos de referencia estéticos locales por ejemplo en la elección de ejemplares florales locales, el oficio del bordado y la imaginería desplegada en los mandiles.

La segunda instancia es la significación de los entornos en los que se encuentran los altares y en la cual están subyacentes estructuras sociales que posibilitan la reproducción cultural acateca (en lo que persiste de la vida agrícola y en las prácticas rituales):

- a) El entorno de la vida cotidiana local --el pueblo o lugares habitacionales-- (**figura 81**).
- b) Los entornos naturales asociados simbólicamente y ritualmente con fertilidad: las cuevas en la **figura 82**, donde el cuidado y ofrenda de los altares es hecho por el grupo ritual Cotlatlastin y el cerro ritual Cruzco en la **figura 83** al que peregrinan los acatecos cada dos de mayo para ofrendar y pedir lluvia.<sup>42</sup>
- c) Los entornos naturales cuyas características geoclimáticas los hacen ser abastecedores de agua de la localidad: Atzcuintzintla donde hoy se encuentra la red de agua potable de Acatlán en la **figura 84**. Véase en el

---

<sup>41</sup> Véanse planteamientos de González Ochoa en las pp. 123 y 124, en donde problematiza este principio de linealidad al preguntarse cómo traducir lingüísticamente una manifestación no lingüística, aunque no hay otro modo de hacerlo en un análisis humanístico la conciencia de este problema puede ser un buen preventivo contra juicios apresurados respecto a la esencia expresiva de manifestaciones de este tipo.

<sup>42</sup> Véase en la revisión histórica del capítulo I, la significación de fertilidad dada a las cuevas, en específico al sitio Oxtotitlán dentro del territorio acateco, p. 27 y en el capítulo II, las revisiones sobre la tradición guerrerense de vinculación ritual con entornos naturales pp. 67-73; cómo se da esto específicamente en el complejo ritual de petición de lluvias en Acatlán, los primeros días de mayo de cada año y la vinculación de los altares de cruces y sus ofrendas con esto, pp. 80-90 y en el Anexo 7. Testimonio de una acateca sobre el grupo ritual Cotlatlastin.

segundo plano de la foto el pozo acuoso natural hacia el que “miran” los altares de cruces; casi todos los altares en este lugar están dispuestos de este modo. Y en la **figura 85** el altar en subsuelo acuoso y con pozos naturales en la zona de la población camino a las tierras comunales llamadas Corralco y también cerca de Colozapan, otro lugar con pozos naturales de gran importancia en Acatlán para el abastecimiento de agua y en prácticas rituales; la disposición de este altar también es la de “mirar” al agua.

Esta creación de nuevos textos a partir de un desdoblamiento de los contenidos sígnicos del texto primario (la petición de fertilidad y lluvias desde la perspectiva indígena nahua; el altar de cruz como culto a Cristo desde una perspectiva europea occidental) son resultado también de la recreación y la incorporación de un elemento cultural externo a tradiciones históricas locales.

En esta recreación e incorporación se muestra otra característica semiótica de la interacción cultural señalada por Lotman: la dinámica entre la autorrenovación local nutrida por acciones individuales manifestadas en este caso en las distintas soluciones plásticas presentes en los altares, la elección de sus entornos y sus disposiciones y por otro lado, el cumplimiento o reproducción colectiva de la tradición local que tiene como constante el altar de cruz ofrendado y vestido y en el que subyacen elementos de la vida social acateca.

Esta dinámica intercultural se expresa también en la disposición y características de los altares de cruces en la zona urbana acateca (**véase Anexo 6. Croquis de altares con mandiles en la zona urbana de Acatlán**).

En el registro de los altares del **Anexo 6** no se percibe una lógica en cuanto a los lugares en los que están colocados, ni sus características formales y materiales (en el suelo, en un muro, con capillas o sin ellas, etc.). La única lógica en esta diversidad inter y multitextual de soluciones a una práctica devocional es la profusión de altares en lugares donde por alguna razón (personal o comunitaria) hay algo que señalar o cuidar.

### ? Recreaciones locales en la vestimenta de las cruces<sup>43</sup>

Aun cuando la modalidad mayoritaria del aspecto de los mandiles en los altares de cruces es la de una especie de delantales amarrados a la parte media de la cruz, en las **figuras 86 y 87**, muestro dos ejemplares donde el tipo de vestimenta de la cruz cambia: homologando la estructura de la cruz con un cuerpo humano, en su “cintura” o en la parte inferior suele llevar el mandil tipo delantal y en lo que serían sus “hombros” llevaría una vestimenta tipo huipil o gabán. Incluso en algunos testimonios las personas se referían más que a mandiles a estos dos tipos de vestimenta.<sup>44</sup>



Figuras 86 y 87: Altares con mandil y gabán o huipil en calles de pueblo (abril, 2005). Acatlán – Chilapa, Guerrero.

Es así que el potencial reflexivo a partir de la materialidad de una cultura, en este caso la acateca, está dado en este ejemplo en la imagen de la cruz vestida en su modalidad de huipil o gabán.

Aquí, como en los casos de los dos apartados anteriores tenemos nuevamente una dinámica intercultural en la modificación de la función de un texto primario (el mandil como vestimenta del altar de cruz) o su desdoblamiento en otra modalidad (el gabán o huipil) con variaciones que dependerán de cada persona que la elige para ofrendar a la cruz (que es el

---

<sup>43</sup> El análisis de estas recreaciones locales se hará con base en los planteamientos semióticos de Lotman sobre las interacciones culturales, tratados las páginas 139-142.

<sup>44</sup> Algunos ejemplos son los testimonios A- 2, M – 2 y MAY – 2A-2B. Véase Anexo 2 para la simbología de las claves de registro de las personas con las que se interactuó verbalmente y las claves de transcripción de estas interacciones..

contraste entre las **figuras 86 y 87**) y que constituyen las diversas traducciones que generan nuevas prácticas como nuevos textos.

La presencia de esta modalidad en la vestimenta de los altares también se presta a una reflexión sobre la dinámica entre elementos sistémicos y extrasistémicos de la cultura acateca como semiosfera expresados en este fenómeno. Sin embargo aquí sólo dejaré señalado este desdoblamiento textual, pues cabe la posibilidad de que el texto primario sea en realidad el huipil o gabán como elemento históricamente tradicional en la vestimenta local trasladado por esto mismo a la vestimenta de las cruces constituyendo estas una diversidad de textos derivados.

Aquí haría falta una investigación histórica sobre la morfología de la vestimenta local y la influencia de usos y costumbres históricos en ella para indagar si esta modalidad del huipil o gabán es una reminiscencia de vestimenta prehispánica trasladada a las ofrendas en las cruces.

#### ? Jaguares y cruces en la imagen de los mandiles

Un último fenómeno semiótico que señalaré en este capítulo es la coexistencia de jaguares y cruces en la imagen de los mandiles. En las **figuras 45 y 88** presento la imagen de jaguares, flores y la cruz tanto en un mandil de ofrenda de las fiestas de mayo como en un mandil de la vestimenta de un integrante de la danza de maromeros.<sup>45</sup>



Figuras 45 (ya presentada en el capítulo II) Imagen de un mandil para ofrenda con cruz con flores, cempazúchiles y jaguares (probablemente bordado para las fiestas de 2003); 88: Imagen del mandil de un traje de la danza de maromeros con jaguares, flores y cruz (mayo, 2005). Acatlán - Chilapa, Guerrero.

---

<sup>45</sup> Véase en la introducción otro ejemplar de un mandil con jaguar, figura 4, p. 10 y en el capítulo II el papel de esta danza en las festividades de mayo, pp. 80 – 90. Y en el Anexo 3 su papel en las fiestas de San Juan y una fotografía de los trajes de cuerpo completo de esta danza.

Aunque esta imagen en el mandil de ofrenda sólo la observé a fines del 2003 cuando visité por primera vez el cerro ritual Cruzco (esta imagen no volví a observarla en un mandil de ofrenda ni en 2004 ni en 2005), es importante ejemplificar con su paralelismo respecto a la imagen del mandil del maromero, el desdoblamiento textual (el texto en el texto al que se refiere Lotman y que trabajé en los ejemplos del apartado 3.2.1) de estos motivos unidos (jaguares, flores y cruz) en distintas prácticas comunitarias. Más allá de estas materialidades culturales, esta escena se repite también en la ofrenda de flores de tomoxóchitl en los altares de cruces en el Cruzco que realizan los hombres jaguares o tecuanis que pelean en las fiestas de mayo para pedir lluvia.<sup>46</sup>

Así, lo que en el mandil pudiera ser una práctica fortuita: la decisión sobre el diseño de su imagen en un año en particular en los maromeros y jaguares se vuelve un motivo que desde la perspectiva semiótica de la interacción cultural expresa procesos presentes en Acatlán en este sentido.

En primera instancia los motivos del jaguar y las flores por un lado y la cruz por el otro, pertenecientes a contextos y tradiciones culturales distintos hacen que la lectura de esta imagen (en el mandil de ofrenda, el mandil del maromero o el jaguar tecuani ofrendando flores al altar de cruz) sea la de un texto como dispositivo sincrónico que genera sentido por la interacción de textos históricamente originarios de distintas semiosferas.

Por un lado el jaguar, como ser ritual de la época prehispánica vinculado a la fertilidad, al nahual o ser animal paralelo a la esencia humana en el hombre, a rituales guerreros y a la identidad de élites gobernantes, tomó importancia para las distintas culturas indígenas en México por su antigua presencia en diversas áreas de este territorio y sus características de comportamiento (cazador fuerte y rápido).

Específicamente la cultura olmeca es la primera en aludir simbólicamente a este animal en materializaciones culturales como pinturas en cuevas, esculturas y piezas cerámicas habiendo en Guerrero numerosos asentamientos con estas manifestaciones<sup>47</sup>, representando a esta deidad con

---

<sup>46</sup> Véase en el capítulo II los testimonios de la figura 22 en que se alude a esta actividad de los hombre tigre – jaguares o tecuanis, pp. 86 a la 88; la figura 27 en la página 90 donde un tecuani está ofrendando flor de tomoxóchitl en un altar y la significación de esta ofrenda en las pp. 112 y 113, lectura 1.

<sup>47</sup> Véase en la contextualización histórica del capítulo I la referencia a los asentamientos olmecas en la región guerrerense donde se encuentra Acatlán, pp. 27 y 28.

una parte felina y una parte humana y con espigas de maíz u otros ejemplares vegetales que lo asociaban a la agricultura.<sup>48</sup>

Y estas características continúan estando presentes en las prácticas acatecas en las que se alude al jaguar: su vinculación al hombre al considerarse que la vestimenta de tigre o jaguar es parte de la esencia de quien la usa<sup>49</sup>, su carácter guerrero en las peleas de tigres o jaguares para pedir lluvias, su vinculación a la fertilidad al ofrendar él mismo flores en el altar.

Y por otro lado, está el motivo de la cruz como icono central de la religión católica, simbolizando la crucifixión de Jesús y que arribó a México con los procesos de evangelización dados en la colonia.

Dentro de esta tradición religiosa, la elevación vertical de la cruz simbolizaba la relación primaria entre el mundo terrestre y celeste, complejizada por el eje horizontal que corta esta elevación representando la conjunción de contrarios (superior – inferior, vida – muerte, construcción – destrucción) y en esto se implica la ambivalencia del sentido de la crucifixión como sacrificio para que algo fructifique.<sup>50</sup>

La conjunción de ambos textos de orígenes distintos hace que se presenten transformados en un nuevo complejo semiótico que Lotman llama producción de nuevos mensajes en el proceso comunicativo en sí.

En ambos motivos se vierten vivencias acatecas contemporáneas en cuanto a su vinculación con el entorno natural (la petición de lluvias para que haya buenas cosechas de la actividad agrícola que todavía persiste en la comunidad) y las interacciones sociales derivadas de esto (por ejemplo en la importancia del ritual de pelea de tigres como rito de iniciación para los jóvenes acatecos y la reafirmación de la condición masculina en ellos y en generaciones de más edad<sup>51</sup>).

---

<sup>48</sup> Importancia ritual del jaguar en la época prehispánica y específicamente en la cultura olmeca tomada de Nicholas J. Saunders, “El icono felino en México. Fauces, garras y uñas” en Arqueología Mexicana. El jaguar en el México prehispánico, vol. 12, núm. 72, marzo – abril, 2005, pp. 20 – 27. El autor trata también distintas significaciones del jaguar en culturas como la maya, zapoteca y mexica. Por otra parte es interesante señalar la ambigüedad en el uso del término tigre o jaguar para aludir indistintamente a este mismo ser ritual. Esto sucedió también en los testimonios que recabé en el trabajo de campo de Acatlán.

<sup>49</sup> El joven del testimonio A – 3 (véase clave de registro de esta persona en el anexo 1), integra la esencia del jaguar a la del hombre acateco que porta esa vestimenta al pelear para pedir lluvias.

<sup>50</sup> Significación cristiana de la cruz tomada de Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, pp. 157 – 159. El autor muestra un tipología de cruces entre la que destaca la llamada Cruz de San Andrés (X) que ha sido puesta en paralelo con motivos prehispánicos muy similares a ella y que simboliza la unión de los mundos superior e inferior. En el sitio Oxtotitlán dentro de territorio acateco hay un motivo pictórico con este elemento.

<sup>51</sup> Rosalba Díaz Vázquez, trata esto en su libro *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre*, pp. 122 y 123.

## REFLEXIONES FINALES: LA HIPÓTESIS, LOS MANDILES Y LA POSTURA LOCAL SOBRE LA CULTURA



## ? El proceso de esta investigación

Al inicio de este escrito establecí como hipótesis de trabajo que los mandiles de las fiestas de mayo de Acatlán son una manifestación local de procesos comunicativos, vivencias y la reproducción de la cultura acateca bajo perspectivas que no siempre se corresponden con la mirada externa y especializada que estudia este tipo de manifestaciones y procesos.

Con este eje reflexivo me interné en un viaje a través de la cultura acateca utilizando replanteamientos metodológicos de la antropología explicitados más intensamente a partir de la segunda mitad del s. XX, como punta de lanza para contrastar la hipótesis de trabajo con los hallazgos en el estudio de campo de la realidad acateca.

Este viaje lo realicé a través de dos modalidades que son parte de los replanteamientos metodológicos de la disciplina.

El primer modo de viajar por la cultura acateca para hacer este contraste hipótesis – realidad tiene dos caras:

Por un lado, me asumí como sujeto de la experiencia tomando decisiones en las que se puso en juego lo que yo soy en mi propio proceso como antropóloga en interacción con un contexto dinámico. Y por otro lado –y a partir de esa primera condición— decidí diversificar la vinculación con los sujetos en el contexto experimentando con interacciones alternas a la entrevista con la finalidad de impulsar que la propia visión, sensibilidad y reflexión local emergiera.

Por esto tanto las entrevistas como las interacciones alternas las propuse como situaciones donde los sujetos se ubicaran en un hacer (resolver planteamientos de casos en las entrevistas a acatecos adultos de distintas edades, dibujar en el caso de las interacciones con niños, y en el caso de la joven acateca que apoyó más intensivamente mi investigación, discutimos un texto antropológico, lo sistematizamos realizando cada una sus propios cuadros sinópticos y ella evaluó y complementó mis escritos etnográficos y mis

registros fotográficos). Este camino fue muy fructífero porque la información obtenida era el desenvolvimiento mismo de las personas en el que ellas vertían su reflexividad sobre aspectos de su vida.

Por otra parte, el manejo de los testimonios bajo criterios metodológicos del análisis del discurso y la antropología lingüística fue también importante para detectar acciones, haceres y posturas de las personas materializados en el lenguaje, y no sólo hacer un manejo temático de esta información, sino también comunicativo enfatizando su potencial estructurador de la interacción tanto desde su orden interno (lingüístico y discursivo), como desde su orden externo (en el que se cristalizan dinámicas colectivas, sistemas de creencias, modos de vida, etc.)

El segundo modo de viajar por la cultura acateca para contrastar hipótesis y realidad, fue la decisión de ir tras la huella de la visión, sensibilidad y reflexión propiamente local, multiplicando las perspectivas para mirarla como un paliativo a los sesgos implicados en las decisiones teórico-metodológicas del investigador. Esta multifocalidad está registrada en este escrito del siguiente modo:

- a) La primera perspectiva dada en el primer capítulo es una contextualización de la historia y economía acatecas desde procesos específicos en los que se plasman estos ámbitos y que reflejan dinámicas sociales propiamente locales, más allá de lo que uno como investigador decide enfatizar:

La historia local como una dialéctica entre procesos de larga y corta duración de complejidad organizativa, dominación y estratificación social anteriores a la conquista española en México y replanteados por la inserción que esta produjo de otros nuevos procesos de este tipo.

La vida económica local actual como una vivencia alternativa a las tendencias globalizadoras mundiales y nacionales que se ejerce a través de la diversificación de actividades productivas en las que la agricultura va siendo sólo una alternativa más en este panorama de posibilidades económicas y accesos a nuevos satisfactores materiales replanteados

una y otra vez por la coexistencia entre la vida tradicional local e influencias externas.

- b) La siguiente perspectiva está en el segundo capítulo donde trasladé la presencia del andamiaje subyacente de dinámicas sociales en la vida festiva acateca al caso concreto de su ciclo ritual agrícola anual y dentro de este las fiestas de mayo y la producción y ofrenda de mandiles en ellas, enfatizando la posibilidad de todas estas materializaciones culturales por el andamiaje social acateco y sus complejidades en el vínculo local con la naturaleza, en la interculturalidad ritual - religiosa prehispánica y europea occidental y en el papel regulador (y quizás coercitivo también) que los usos y costumbres tienen sobre la vida local y sus manifestaciones.

Mi experimentación de este acercamiento desde la perspectiva de la antropología interpretativa, generó un proceso de relativización y problematización del conocimiento generado en campo con la finalidad de relatar el mundo cultural acateco y al mismo tiempo evidenciar la ruta epistemológica de este relato.

Por esto organicé la información enfatizando un triple carácter en su manejo: interactivo (teniendo como base la convivencia con las personas acatecas), discursivo (apoyado en elementos metodológicos de análisis de diversas manifestaciones comunicativas) e interpretativo (haciendo énfasis en la ruta epistemológica emprendida para tratar de expresar la propia perspectiva acateca).

Es así que presento la información no como un discurso único, sino como una vivencia múltiple de cada festividad del ciclo agrícola nutrida por la interrelación de aspectos aparentes y aspectos subyacentes operando en las situaciones. En cuanto a la organización social y técnicas en la producción de los mandiles presenté tres lecturas de esos fenómenos, como mi selección de las infinitas y múltiples posibilidades de lectura latentes en cualquier situación social. La complejidad de lo real hace hoy precaria e inviable en términos de comprensión la búsqueda de una etnografía única en torno a cualquier proceso social.

- c) La última de estas perspectivas está dada en el tercer capítulo donde profundicé en las potencialidades comunicativas y expresivas de los mandiles en sí, sus imágenes y el entorno físico de los altares de cruces donde los mandiles son colocados.

Esto no hubiera sido posible sin la revisión de los replanteamientos de Yuri M. Lotman sobre la naturaleza semiótica de la cultura para la que todo desenvolvimiento humano es significativo y sus replanteamientos sobre el proceso comunicativo no sólo como una transmisión de mensajes entre un emisor y un receptor, sino también como posibilidad de generación de nuevos mensajes a partir de los primeros, precisamente por el papel de ambos actores como sujetos activos en el proceso comunicativo y el papel del mensaje como potencial expresivo de las dinámicas sociales y culturales entrelazadas en él.

En este caso esta perspectiva de Lotman la tradujo a los mandiles y los altares de cruces en sus entornos, donde los acatecos fungen ese papel de sujetos activos articulando la reproducción de sus usos y costumbres y el mensaje cambiante y dinámico está dado en las imágenes de los mandiles, la configuración de los altares donde se colocan y las características históricas, económicas y rituales de la vida local vertida en ellos.

En el segundo y tercer capítulo el enfoque central de la investigación en la producción y ofrenda de los mandiles, fue una de sus apuestas y aportaciones reflexivas al trabajar objetos producidos en el seno de la cultura de una comunidad como elementos detonadores, expresivos y transmisores de ésta.

En este sentido fue también fructífero centrar la indagación en objetos que nunca habían sido considerados por la perspectiva especializada como emblemáticos, representativos e incluso expresivamente espectaculares y grandilocuentes de la vida ritual local (como es el caso de las ceremonias de peticiones de lluvias, la convivencia con un paisaje ritual local en ellas y la importancia de personajes rituales como los tecuanis - jaguares).

Paradójica pero afortunadamente es esta condición “marginal” la que permitió en esta investigación el acercamiento a muchas dinámicas y procesos

socioculturales cotidianos que operan en el desenvolvimiento de las personas en torno a estos objetos.

## ? Perspectivas acatecas y perspectivas especializadas sobre la cultura

La pluralidad de perspectivas y caminos tanto en la metodología para realizar el estudio como en los contenidos del estudio en sí que constituyeron la vía de tránsito sobre su eje hipotético (o por lo menos verificar si esto era posible, si en lo real la hipótesis daba lugar a rutas reflexivas para ser recorridas), está dada en las múltiples visiones y concepciones de la cultura (y el concepto en sí como algo abarcador de experiencias múltiples) que pude registrar al interactuar con personas acatecas y en la diversidad de enfoques teóricos sobre la cultura a los que también pude acercarme en la fase de documentación sobre el tema.

En lo referente a la reflexión especializada sobre la cultura, existe una amplia trayectoria de estudios desde las ciencias sociales que han tratado los procesos culturales concentrándose en diferentes aspectos de los saberes y acciones que entrañan y la interacción de sus sujetos productores. Las posturas de algunos autores como Georg Simmel, Raymond Williams, E.P. Thompson, Michel de Certeau, Ulf Hannerz y Yuri M. Lotman ejemplifican este proceso de indagación y fueron apoyos reflexivos de esta investigación.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Georg Simmel en “Sobre filosofía de la cultura. El concepto y la tragedia de la cultura” en *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos* (1911), pp. 204-213, 220-222, 227-231, indagó sobre la complejidad de la percepción de lo otro, la interacción social y la relación entre individuo y sociedad, así como el papel fundamental del sujeto en los procesos culturales que concibió como una síntesis del vínculo entre el sujeto y el mundo externo.

- Yuri Lotman y Boris Uspenskij en “Sobre el mecanismo semiótico de la cultura” (1971) en *Semiótica de la cultura*, Op.cit. pp. 76-84, enfatizaron dentro de su enfoque semiótico que toda cultura genera sus propios modelos, lo cual permite pensarla como una socioesfera generadora de estructuralidad que continuamente excluye determinados textos y paralelamente crea otros.

- La corriente británica de estudios culturales con autores como E.P. Thompson en “Folclor, antropología e historia social” en *Historia Social y Antropología* (1976), pp. 54-63 y en *Costumbres en común* (1991) pp. 13-26; y Raymond Williams en *Cultura. Sociología de la comunicación y del arte*, pp. 10-27 y en “Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory” en *Rethinking Popular Culture. Contemporary Perspectives in Cultural Studies*, 413-423, ha vinculado analíticamente la cultura, el poder y la hegemonía, criticando los posicionamientos unilaterales en el estudio de la cultura, proponiendo analizar prácticas y producciones como elementos constitutivos del orden social de un contexto generando procesos como: la articulación de la costumbre por transmisión intergeneracional de saberes y procesos de cambio y reproducción cultural (selección y organización del presente y pasado a través de prácticas dominantes en el Estado y sus instituciones; residuales revitalizando el pasado y emergentes o innovadoras).

En cuanto a la concepción acateca de la cultura (**Véase Anexo 8. Algunos testimonios acatecos sobre la concepción de cultura**) los testimonios ejercen la multiplicidad de lo cultural de distintos modos:

Hubo quienes hicieron énfasis en el sentido abarcador o de experiencia de totalidad implicado en el fenómeno cultural al referirse a él como todo lo que se hace, lo que la gente manifiesta, cómo vive en sí. En este sentido los mandiles son sólo un elemento más dentro de este panorama.

Otro enfoque acateco sobre la cultura, es su carácter relativo. Para algunos acatecos la concepción de la cultura dependerá de los distintos haceres y espacios de los modos de vida en los que transcurre la experiencia de la persona que habla en torno a ella. Esto puede vincularse con los mandiles en cuanto a su producción y ofrenda determinada por los cargos, deberes y redes sociales locales.

Estos dos sentidos coincidirían con posturas especializadas como las de Simmel, de Certeau y Hannerz en el énfasis que hacen respecto al sujeto y su postura frente a la naturaleza y a lo social en su entorno y que da lugar a su desenvolvimiento en usos y prácticas como acciones de poder o incidencia del sujeto en ámbitos significativos en la interacción con los otros.

Una tercera concepción acateca es la de la cultura como el aprendizaje y la transmisión de conductas y costumbres en distintos núcleos sociales (familia, escuela, comisaría) y actividades de la comunidad y la importancia que tienen en estos procesos las producciones locales del pasado y sus huellas en el entorno comunitario. Este enfoque fue articulado por los acatecos con ejemplos de desenvolvimientos de su propia cultura tales como las fiestas de mayo y vivencias particulares dentro de estas.

Este tercera perspectiva coincidiría con la especializada de Williams y Thompson por un lado, y Lotman y Uspenskij por otro que conciben las prácticas y producciones culturales como generadoras de estructuralidad y

- 
- Michel de Certeau en *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer* (1980), pp. 35-48, reflexionó sobre los usos y prácticas como trayectorias de los sujetos inscritos en un contexto, identificando dos maneras de ejercerlas: como estrategias (para quien tiene algo propio) o como tácticas (para quien no tiene algo propio).
  - Ulf Hannerz en *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning* (1992), pp. 7-17, 26-29, concibió la cultura como en estado de flujo articulada por tres dimensiones: a) ideas y modos de pensamiento, formas de externalización o significación a partir de los sentidos (prácticas sociales) y c) distribución social de la creación cultural, enfatizando en dos aspectos de esta tercera dimensión, uno, la interacción como los haceres en que las personas cristalizan las estructuras sociales y los significados, y el otro, el papel de los medios de comunicación masiva como articuladores significativos de la cultura.

orden social a través de la selección y organización entre presente y pasado por medio de la exclusión y creación simultánea de textos y códigos en un proceso de diferenciación de manifestaciones culturales dominantes, residuales y emergentes.

Y por último en el Anexo 8 registro también una cuarta perspectiva acateca de la cultura (en el cuarto testimonio) concebida como el acceso a información y tecnología (minoritaria en los testimonios), y que coincidiría con la reflexión especializada de Hannerz en torno a los medios de comunicación masivos como una de las dimensiones de la cultura en cuanto a la distribución social de sus significados.

Al revisar estas coincidencias entre la perspectiva acateca y la perspectiva especializada de la cultura, uno se pregunta por qué si en ámbitos tan distintos —la vida local y la vida académica— se producen modos paralelos de pensar la cultura, no siempre hay un acuerdo, encuentro o coincidencia entre ellos sobre lo que se enfatiza y se vive como manifestación cultural significativa.

Y este era precisamente el problema que residía en la hipótesis de esta investigación.

El recorrido de interacción, de vivencia, metodológico y reflexivo que hice sobre la cultura acateca, me ha dejado ver que la ruptura entre la perspectiva local y la especializada está precisamente en los modos de vivir y hacer y que no es suficiente la similitud en el modo de pensar la cultura, sino el que los investigadores sociales tendamos nuestros puentes de vivencia (ya que somos nosotros los que decidimos ir a los contextos para ejercer deliberadamente nuestras profesiones) hacia el transcurrir de la vida de las personas en el ámbito local.

En esta investigación, una vía para extender el puente especializado en el lado local fue precisamente voltear la mirada hacia pequeñas manifestaciones culturales acatecas que sin el velo de lo grandilocuente (la gran institución social local, la gran actividad colectiva), permitieron un acercamiento a las implicaciones del transcurrir de su cultura en los haceres propiamente locales y no en los espejismos del investigador designando “el hecho social relevante”.

El proceso no fue fácil, hubo muchas complicaciones, malos entendidos y tropiezos, todo hacer conlleva esto, pero en la antropología esto se vive más agudamente por su intrínseco e histórico carácter problematizado: ¿puede realmente el antropólogo desentrañar una cultura que no es la suya?.

Hay algunas temáticas a las que es tan urgente dar voz y visibilidad, vinculadas a derechos humanos, en las que lo que se puede poner de manifiesto desde la antropología es mucho aún desde este permanente cuestionamiento de la legitimidad antropológica.

Pero hay otras temáticas como la que yo elegí en esta investigación donde la tarea antropológica de dar voz y visibilidad pareciera diluirse en medio de otros procesos existentes en la comunidad.

Así aunque yo di centralidad a los mandiles la propia investigación me llevó a ver que esta centralidad no operaba en la vida de la comunidad y que lo central era entonces señalar cómo los aspectos que sí son centrales en ella se manifestaban en los mandiles. Y esta fue la ruta de indagación y de encuentro.

Las dificultades epistemológicas que señalo en estos últimos párrafos generaron lo que yo llamo “vertientes inexploradas” de esta investigación y es señalándolas a continuación como culminó este escrito.

## ? Dos vertientes inexploradas en esta investigación

### I

La omisión de las dinámicas locales en torno al habla náhuatl, lengua nativa anterior al español en Acatlán, se debió a mi desconocimiento de ella y la falta de tiempo para aprenderla en el modo local en que se utiliza.

Mi investigación se movió entonces por los resquicios a los que me era posible acceder por el bilingüismo acateco y la disposición de las personas con las que interactué de que conviviéramos usando el español.

Sin embargo en el proceso de investigación mismo pude presenciar complejidades del uso local del náhuatl que se compenetran con las complejidades que traté en esta investigación en los ámbitos histórico, económico y ritual entretejidas por las dinámicas sociales locales:



- Balanceo estratégico entre el uso del náhuatl y el uso del español en situaciones y momentos en una misma conversación que generan inclusión o exclusión de interlocutores y su acceso a la información manejada en las interacciones (yo sólo accedía a los resultados de este balanceo ante mi desconocimiento de la lengua).
- Préstamos del español al hablar en náhuatl lo cual está vinculado a los espacios y contextos regionales donde los acatecos se desenvuelven en su cotidianidad laboral (la cabecera municipal Chilapa --predominantemente mestiza al ser convertida en municipio en la colonia--, otras poblaciones locales que pertenecen a este municipio y otros municipios como Zitlala, donde también se habla náhuatl pero en una modalidad diferente, Tixtla y Chilpancingo la capital del estado y un importante centro económico y político).
- Disminución de la transmisión intergeneracional del náhuatl (a los niños les cuesta cada vez más trabajo aprenderlo en un entorno donde la transmisión familiar de la lengua compite con la educación formal en español —a excepción de una escuela primaria bilingüe que hay en la comunidad— y con la llegada de prácticas culturales y lingüísticas extranjeras, principalmente norteamericanas por la migración laboral acateca tanto a E.U., como a grandes ciudades mexicanas).

A continuación presento una conversación que viví con la joven acateca que apoyó mi investigación y con un familiar suyo, que refleja esta complejidad que vive hoy el náhuatl en Acatlán:

[ ...La joven acateca me explica por qué la situación de “El encuentro” dentro de las actividades del regreso del cerro Cruzco el dos de mayo en las fiestas acatecas de petición de lluvias es llamada de ese modo... ]

*Porque la gente de la comunidad, viene a recibir a la gente que baja de allá arriba, no toda la gente sube, hay mucha gente que por x, y, o muchas cosas, se llega a quedar aquí, entonces mucha gente que se queda aquí, va a encontrar a los que vienen de allá arriba, y eso se le denomina encuentro. Ajá y de, y pus ahí, la, la, la banda de chile frito que es contratada por el comisario, pus los llega a encontrar, las mujeres, que les dieron su ramo de flores, se lo vuelven a armar automáticamente, sus novios, y este para que se lo traiga, incluso, la gente del comisario viene bailando lo que*

fueron sus bidones, su, todo lo que utilizaron allá arriba. Ya se vienen caminando y este, ya traen sus cosas.

[ ...¿Qué es eso de la banda de chile frito? ... ]

Es, la banda de viento.

[ ...¿Por qué se llama así? ... ]

Por, así, no sé por qué le llaman así, pero aquí la conocemos. En español nosotros la denominamos así.

[ ...¿Y en náhuatl? ... ]

Es este, ¡ay! ¿cómo se llama? (...) en náhuatl [... Cristal pasa por ahí, con señas pregunta de qué se está tratando de acordar Xóchitl, le digo que de cómo se dice banda de chile frito en náhuatl...]

- Cristal: ¡chiltezoztli!
- Xóchitl: mmm, no, pero ¿la banda?, ¿la banda? para bailar, para bailar
- Eugenia: a ver fuerte, esta es la traducción náhuatl ¿no?, lo que tú dijiste ahorita, a ver dílo otra vez.
- Cristal: ¡chiltezoztli!, es decir, chile frito
- Xóchitl: no, pero no, la banda, la banda, la banda en sí
- Cristal: ¡ah!, este
- Xóchitl: ¡música de viento!
- Cristal: ¡sí pues!, sí, pero ajá, música de viento es en español, y chile frito es otro, otro tipo de español, pero también
- Xóchitl: ajá, pero, ¿en náhuatl?
- Cristal: ¿en náhuatl?, por eso, chiltezoztli, es así
- Xóchitl: ¡no!, ¿así le dices a una banda en náhuatl?
- Cristal: ¡Aah!, no, no
- Eugenia: estás haciendo la traducción, pero yo, yo siento que ese nombre de chile frito es un nombre como de burla
- Xóchitl: ah, ajá
- Eugenia: de juego

- *Xóchitl:* algo así, algo
- *Eugenia:* ¿qué sentido tiene eso?, ¿saben?
- *Cristal:* ¡ritmo!
- *Xóchitl:* ritmo, porque utilizan muchas cosas, o sea, por ejemplo, que bailan música muy movida, este, in... cosas así, algo así ¿no?, la música de viento, nosotros la llamamos así, pero por ejemplo si le preguntas a un chilapeño te dice que es la banda de chile frito, algo así<sup>2</sup>

Con esa mezcla de ingenuidad, ignorancia y torpeza propia del antropólogo enfrentando en las interacciones la dificultad de agotar la indagación y el acceso a información sobre aspectos de una cultura que no es la suya, al preguntar yo por la frase en náhuatl que designaba a la banda musical de chile frito, introduje un problema a la conversación que es también un problema en la preservación de las lenguas locales:

Muy probablemente la banda de chile frito es hoy la herencia de una práctica musical (tipos de instrumentos, tipo de piezas sonadas con ellos) introducida con la conquista española, ¿cómo entonces designar con las palabras de una de las lenguas primigenias de un territorio una práctica insertada por una cultura ajena e impuesta?

Este es el problema y una de las complejidades de la herencia acateca náhuatl actual que estuvo en juego en esta conversación.

## II

Mientras escribía este trabajo he tenido la mayor parte del tiempo la sensación de estar registrando prácticas precarias que dentro de algunos años no existirán más o al menos no del modo en que las presencié (y por otra parte: ¿cuándo se han preservado idénticas de uno a otro año, periodo o ciclo?).

En la primera fase de redacción de este trabajo la joven que apoyó mi trabajo de campo murió inesperadamente en ¿respuesta, rebelión o condicionamiento? a esta precariedad.

¿Qué articula esa precariedad como coincidencia entre una dinámica social local y una dinámica personal en ese ámbito?

---

<sup>2</sup> Testimonios A-1 y A-2/ Interacción: Discusión grabada del texto antropológico de Rosalía Díaz Vázquez, *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre* / Acatlán – Chilapa, Gro, Febrero, 2005.

¿Qué puede hacer la antropología al respecto además de detectarla?

En este sentido la segunda vertiente inexplorada en mi investigación que en una investigación futura podría contribuir a responder estos cuestionamientos es la vinculación entre antropología social y psicología social como un medio para indagar las determinaciones de una dinámica social local sobre las dinámicas personales de los habitantes de un contexto. Sin embargo... las pérdidas siempre continúan, permanecen y hablan por sí mismas.

ANEXO 1:  
DATOS CUANTITATIVOS DEL MUNICIPIO DE CHILAPA  
DE ÁLVAREZ, GUERRERO  
XII CENSO GENERAL DE POBLACIÓN Y VIVIENDA  
(2000). DATOS SOCIODEMOGRÁFICOS. INEGI.

Obtención de esta información: investigación en el portal electrónico del INEGI.

TABLA 1.		CHILAPA DE ÁLVAREZ, GRO.						LENGUA		
LENGUA	POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS QUE HABLA ALGUNA LENGUA INDÍGENA			HABLA ESPAÑOL			NO HABLA ESPAÑOL			
	TOTAL	HOMBRES	MUJERES	TOTAL	HOMBRES	MUJERES	TOTAL	HOMBRES	MUJERES	
CHILAPA DE ÁLVAREZ	34,522	16,391	18,131	20,510	11,168	9,342	13,243	4,931	8,312	
NAHUATL	34,087	16,195	17,892	20,111	10,984	9,127	13,228	4,927	8,301	
TLAPANECO	278	121	157	261	118	143	8	1	7	

Las cifras sombreadas aluden a lo afirmado en la introducción sobre este tema.

TABLA 2.		CHILAPA DE ÁLVAREZ, GRO.				TRABAJO 1	
OCUPACIÓN	POBLACIÓN OCUPADA	SITUACIÓN EN EL TRABAJO					
		EMPLEADOS Y OBREROS	JORNALEROS Y PEONES	PATRONES	POR SU CUENTA	FAMILIARES SIN PAGO	
Chilapa de Álvarez	27,654	6,093	4,393	183	10,741	4,785	
A) Trabajadores agropecuarios	12,382	264	2,468	46	5,170	3,930	
B) Artesanos y obreros	5,550	955	602	59	3,242	400	
C) Comerciantes y dependientes	1,797	485	42	44	1,007	145	
Trabajadores de la educación	1,590	1,505	1	2	34	0	
Ayudantes y peones	1,568	297	1,006	3	70	84	
Trabajadores domésticos	1,076	535	70	3	283	93	
D) De servicios personales	612	336	43	5	172	38	
Operadores de transporte	546	373	25	4	121	7	
Trabajadores ambulantes	531	56	5	1	407	27	
Oficinistas	480	446	8	1	10	2	
E) Profesionistas	239	150	0	0	75	1	
Técnicos	239	169	1	0	58	5	
Jefes y supervisores administrativos	182	174	0	1	1	0	

? Los grupos a, b, c, d y e son los que se citan en la introducción del trabajo.  
 ? Las cifras sombreadas en gris corresponden a la principal situación de trabajo de cada ocupación.

	Población de 12 años y más	Económicamente activa	Económicamente inactiva
Chilapa de Álvarez	64, 992	28, 115	36, 601
Mujeres	35, 166	8, 729	26, 300
Hombres	29, 826	19, 386	10, 301

Las cifras sombreadas aluden a lo afirmado en la introducción sobre este tema.

ENTIDAD FEDERATIVA	POBLACIÓN
Chilapa	102, 853
En la entidad (Guerrero)	100, 961
En otras entidades	1, 032
Distrito Federal	340
México	149
Oaxaca	82
Puebla	81
Morelos	72
Veracruz	38
Sinaloa	37

Las cifras sombreadas aluden a lo afirmado en la introducción sobre este tema.

HOGARES								
	TOTAL DE HOGARES	NUCLEARES			AMPLIADOS	COMPUESTOS		
CHILAPA DE ÁLVAREZ	21, 493	14, 653			5, 180	76		
FEMENINOS	5, 207	2, 706			1, 525	28		
MASCULINOS	16, 286	11, 947			3, 655	47		
ESTADO CONYUGAL								
CHILAPA, POBLACIÓN DE 12 AÑOS O MÁS	SOLTERA	CASADA			UNIÓN LIBRE	SEPARA-DA	DIVORCIA-DA	VIUDA
		CIVIL	RELIGIO-SAMENTE	AMBAS FORMAS				
64, 992	21, 617	4, 630	4, 819	24, 576	4, 480	950	171	3, 541
RELIGIÓN								
					POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS			
CHILAPA					86, 079			
CATÓLICA					79, 325			
PROTESTANTES Y EVANGÉLICAS					3, 507			

Las cifras sombreadas aluden a lo afirmado en la introducción sobre este tema.

TABLA 6. CHILAPA DE ÁLVAREZ, GRO. ENERGÍA ELÉCTRICA, AGUA ENTUBADA Y DRENAJE					
	VIVIENDAS PARTICULARES HABITADAS	VIVIENDAS CON DRENAJE			VIVIENDAS SIN DRENAJE
		TOTAL	RED PÚBLICA	FOSA SÉPTICA	
CHILAPA	20, 707	5, 575	3, 616	1, 063	14, 922
AGUA ENTUBADA EN LA VIVIENDA	8, 641	3, 840	2, 753	500	4, 758
AGUA ENTUBADA POR ACARREO	2, 965	572	290	156	2, 376
SIN AGUA ENTUBADA	8, 434	1, 046	511	374	7, 351
ENERGÍA ELÉCTRICA	17, 139	5, 465	3, 570	1, 007	11, 608
Las cifras sombreadas aluden a lo afirmado en la introducción sobre este tema.					

TABLA 7. CHILAPA DE ÁLVAREZ, GRO. EDUCACIÓN	
Población de 15 años y más	Alfabeta %
57, 474	56.3
Población de 5 años y más	Sin instrucción
Mujeres	
45, 701	19, 875
Hombres	
40, 378	14, 120
Las cifras sombreadas aluden a lo afirmado en la introducción sobre este tema.	

TABLA 8. CHILAPA DE ÁLVAREZ, GRO. DERECHOHABIENCIA A SALUD Y GRUPOS DE EDAD			
DERECHOHABIENCIA A SALUD			
POBLACIÓN TOTAL	NO DERECHOHABIENTE	DERECHOHABIENTE EN IMSS, ISSSTE, PEMEX, DEFENSA, MARINA	
102, 853	91, 723	7, 667	
GRUPOS DE EDAD			
	0 -14 AÑOS	15 – 64 AÑOS	65 Y MÁS AÑOS
	44, 433	52, 168	5, 306
Las cifras sombreadas aluden a lo afirmado en la introducción sobre este tema.			



## ANEXO 2: CLAVES DE TRANSCRIPCIÓN Y DE REGISTRO DE LAS PERSONAS ENTREVISTADAS

Diseño estas claves de acuerdo a las necesidades analíticas de los testimonios (respetar lo más posible el hablar en sí al trasladarlo a lenguaje escrito) y a las características de los entrevistados (como una muestra diversa de los acatecos).

**CLAVES DE TRANSCRIPCIÓN DE INTERACCIONES  
(CONVERSACIONES GRABADAS Y DISCUSIÓN GRABADA DE  
TEXTO ANTROPOLÓGICO CON LA JOVEN ACATECA)**

(...)	<b>Indicadores de edición del testimonio</b>
comas y puntos	<b>Pausas del entrevistado, como parte de su propio ordenamiento sintáctico.</b>
" "	<b>Frases en que el entrevistado recrea algo que diría o que dijo él o alguien más.</b>
[... ...]	<b>Información aclaratoria agregada por el entrevistador –transcriptor e intervenciones suyas en la conversación</b>

**CLAVES DE REGISTRO DE LAS CARACTERÍSTICAS DE LAS  
PERSONAS CON LAS QUE SE CONVERSÓ**

<b>A-1 (mujer trabajadora) A-2 (mujer estudiante) A-3 (hombre estudiante)</b>	<b>ACATECOS (AS) ADOLESCENTES</b>
<b>J-1 (hombre trabajador) J-2 (hombre profesionista) J-3 (mujer profesionista)</b>	<b>ACATECOS (AS) ADULTOS JÓVENES</b>
<b>M-1 (hombre trabajador) M-2 (mujer trabajadora) M-3 (hombre trabajador) M-4 (mujer trabajadora)</b>	<b>ACATECOS(AS) ADULTOS MAYORES</b>
<b>MAY-1 (hombre trabajador) MAY-2A (mujer trabajadora) MAY-2B (hombre trabajador)</b>	<b>ACATECOS(AS) EXMAYORDOMOS DE LA SANTA CRUZ</b>
<b>COM-1 (mujer maestra) COM-2 (hombre trabajador)</b>	<b>ACATECOS (AS) EXCOMISARIOS MUNICIPALES O FAMILIARES DE ELLOS</b>

### ANEXO 3: SISTEMATIZACIÓN DEL 23 Y 24 DE JUNIO EN LAS FIESTAS DE SAN JUAN

Obtención de esta información: Diversificación de la interacción con la joven acateca que apoyó mi investigación durante la temporada extensa de trabajo de campo.

## 23 Y 24 de junio en las fiestas de San Juan <sup>1</sup>



Danza de maromeros en la plaza del pueblo  
(Acatlán-Chilapa, Gro. Junio, 2004)



El diablo sometiendo al cura en la danza de mecos  
en el atrio de la iglesia (Acatlán-Chilapa, Gro. Junio 2004)

La complementación de la joven acateca al reactivo etnográfico de estas fiestas, constituyó la mayor parte de su etnografía, pues yo solo había asistido a dos de los ocho días en que se realizan. Sus aportes son muy vastos al corregir y complementar mis percepciones con base en su propia experiencia como danzante, su conocimiento de protocolos, terminologías, cargos, prácticas y significados locales, así como sus propias propuestas para organizar la información, tales como su diseño y realización de entrevista a un anterior mayordomo de San Juan y un cuadro sinóptico global de las fiestas.

A continuación presento el cuadro sinóptico puesto que en términos de la metodología de análisis discursiva que aquí estoy empleando, muestra como un

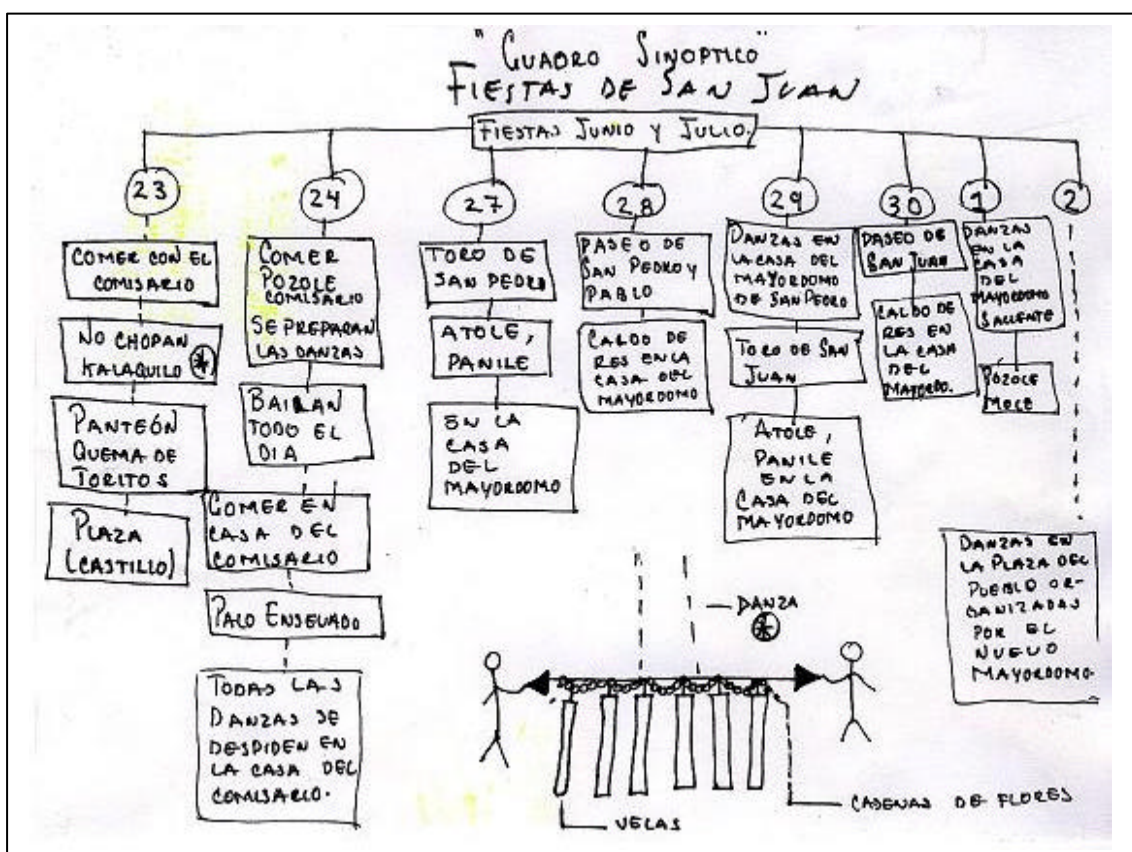
---

<sup>1</sup> La información procede de mi registro de observación de las vísperas de la fiesta patronal de San Juan (primer paseo) el 23 de junio y de la fiesta a San Juan el 24 de junio de 2004, así como del reactivo etnográfico trabajado con la joven acateca en febrero de 2005.

producto de interacción comunicativa con un acateco refleja en sí su propia visión en torno a una vivencia específica. Pero no sólo eso: el cuadro sinóptico de la joven es en sí una ilocución (de acuerdo a como Verschueren retoma este concepto de Austin y extrapolándolo a una manifestación comunicativa no verbal), es un acto por el cual ella da su propio ordenamiento a las fiestas de San Juan. <sup>11</sup>

El cuadro es una configuración completa del ciclo festivo de San Juan en el que la acateca nos remite al carácter polisémico de las festividades como fenómeno social, agrupando la diversidad de prácticas dadas en este ciclo: gastronomía, música, danza, recreación.

Horizontalmente presenta los ocho días de estas fiestas y también el orden de participación de las instancias organizativas comunitarias en ellas (la autoridad política —comisariado municipal— los dos primeros días; y los cargos religiosos —mayordomías de San Juan, San Pedro y San Pablo— los seis días restantes) y verticalmente ordena en secuencia las actividades día por día.



Cuadro sinóptico de las fiestas de San Juan realizado por la joven acateca

<sup>11</sup> Cfr. *supra*, introducción, p. 21 y 22, para ver el desarrollo del planteamiento de estos autores.

En los dos días que observé estas fiestas presencié el primer paseo en la víspera de la fiesta patronal por las calles del pueblo con música y danzas (23 de junio); y la fiesta patronal, con música, ejecución de danzas de maromeros, mecos y chivos así como entretenimientos y comida en la plaza del pueblo (24 de junio).

Un rasgo comunitario importante que es el eje de estas fiestas, es la estrecha cooperación entre migrantes y locales para realizarlas en cuanto a: la aportación económica para contratar bandas de música, la realización de paseos y danzas utilizando vestimentas tradicionales acatecas y la convivencia misma entre los locales y los migrantes regresando al pueblo para la fiesta.<sup>III</sup>

Esto se ensambla con las instancias locales de organización --el comisariado y la mayordomía de este santo-- y sus acciones para proveer infraestructura, entretenimientos y comida para las fiestas, así como cooperación para la música e invitaciones de los grupos de danza.

El paseo de vísperas refleja a su vez rasgos específicos articuladores de esta convivencia entre migrantes y locales en dos vertientes:

- 1) Se organiza en varios grupos de danza con su respectiva banda que refuerzan los lazos al interior de diversos grupos sociales en Acatlán.
- 2) Tiene un carácter pagano al ser un espacio libre para el desfogue corporal en las danzas (los pasos son muy sueltos y saltados), revitaliza musicalmente las tradicionales chilenas guerrerenses y la vestimenta acateca (vestidos femeninos y trajes de los danzantes), propicia inversiones lúdicas de roles de género (varios hombres se visten como mujeres) y la ingesta colectiva de bebidas alcohólicas (para la que cada grupo se organiza, coopera económicamente y lleva durante el paseo mezcal producido en la región o rones comerciales).

Por otra parte, al día siguiente las prácticas dancísticas de la fiesta patronal reflejan distintos modos comunitarios de vivirlas actuando simultáneamente: el carácter acrobático de los maromeros (**véase la primera foto de este anexo**), el diseño coreográfico de la de chivos y el matiz discursivo de la de mecos en el que posiblemente se expresa un posicionamiento local frente a la historia de colonización española en la región, a través de una escenificación con personajes de la muerte (ataviada como novia), el diablo, un cura y un fiel (ataviado como campesino). Al final el cura muere siendo asistido por el campesino y triunfan la muerte y el diablo (**véase la segunda foto de este anexo**).

---

<sup>III</sup> Cuando algunos conocidos acatecos me invitaron a la fiesta, me pidieron también en mi carácter de visitante una cooperación para la banda de sus respectivos grupos. Por otro lado, la joven acateca con quien sistematicé la información, pertenecía a un grupo de maromeros organizado por migrantes. Fue invitada a participar hace cuatro años e incluso le regalaron el traje.

## ANEXO 4: UNA MUESTRA DE LA INTERACCIÓN CON NIÑOS DE 5° Y 6° DE LA PRIMARIA ACATECA "RAFAEL JIMÉNEZ" <sup>IV</sup>

Obtención de esta información: Sesión de una hora en las aulas de la primaria en la que los niños realizaron tres dibujos. El primero sobre lo que más les gustaba de Acatlán, el segundo sobre lo que más les gustaba de las fiestas de mayo y el tercero sobre los mandiles.

---

<sup>IV</sup> Cfr. supra. introducción, p. 14 sobre recopilación de testimonios con niños acatecos. Esta muestra la seleccioné en función del modo en que los mandiles eran representados y lo que esto expresa de su inserción en la dinámica acateca.

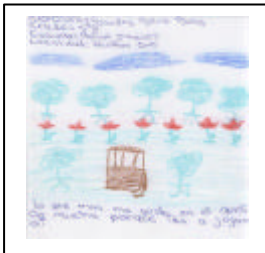
**Acatlán**

**Fiestas de mayo**

**Mandilitos**

**5°. GRADO**

**1**

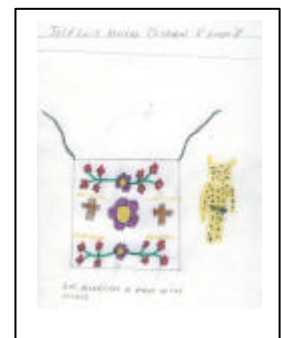
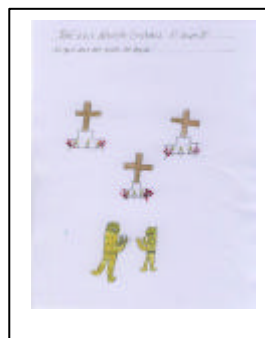


**2**



**6°. GRADO**

**3**





**Acatlán**

**Fiestas de mayo**

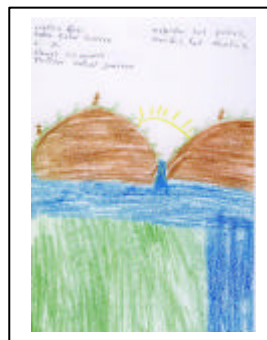
**Mandilitos**

**6°. GRADO (continuación)**

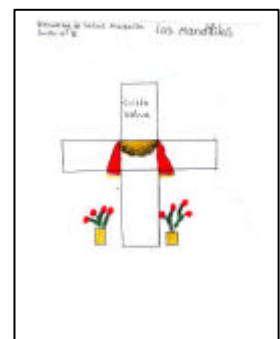
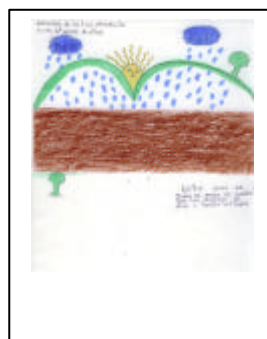
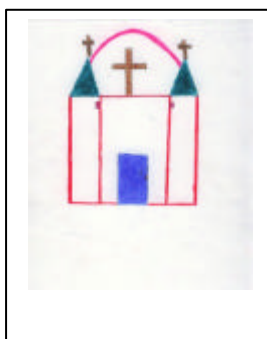
**4**



**5**



**6**



## ANEXO 5. TESTIMONIOS SOBRE VÍNCULO ENTRE COMISARIOS Y ORGANIZACIÓN DE LAS FIESTAS DE MAYO

Obtención de esta información: Conversaciones grabadas y transcritas con personas acatecas en febrero y marzo de 2005.

Yo, pus cuando fui el comisario(...) la primera vez cuando, eem, hicimos la fiesta. Ajá de, damos de comer, como estos tiempos de Semana Santa. La primera vez que, damos de comer ahí, también es todo pues, chiles rellenos, y pescado, así comimos nosotros (...) Entonces segunda vez ya, dimos allá, en la, fuimos al cerro, a hacer, a llevar, tamales y como, como 75 bules aquí le llamamos. Ajá y allá le nos la calentamos y aquí, y allí lo hicieron caldo, pues así pues y luego aquí de, el de suplente de allá encima el cerro. Y aquí, cuando o, aquí, yo me quedé aquí, el curato y allí, también lo, también lo echamos pozole (...) y luego aquí, las mujer.. las muchachas que traiban, ahí se les dan flores de, como nosotros nombramos tomoxóchitl. Y ese, lo fuimos a encontrar aquí, con el pozole (...) Y ahí, damos pues de comer, toda la gente que encontrar. Mj. Como, cuatro, bidones de, pozole se dan ahí. Mj. Y todos los, todos pues más mis como, mis auxiliares todo ahí se, juntamos, entonces nos repartimos a, pozolito aquí le toca a ellos también (...) Entonces en tercero, entonces ya, fiesta de, de San Juan (...) viene día 24, 24 día de San Juan, entonces ese sí dimos también de, de comer de a por, los maromas, bueno los que, los que estaban, en, unas danza pues, ajá, como, como cinco pares como, seis pares, siete. Y todos vinieron a comer aquí en la casa, ajá. El mezcalito y el tehuistle que iban a pedir (...) está bonito nomás que, también se gasta pues, ajá, si tienes dinero, háganlo, si no tienes pus no puedes dar mucho, ajá. Así es. <sup>VI</sup>

Sí. Sí es muy diferente, muy diferente porque, este, hay mucho trabajo y aparte pus este, claro, o sea, en esos tiempos pus ya tenía yo entre pus veinte años y pus tenía que ver, tenía que apoyar en la casa ¿no? y este, pus a lo mejor me dí cuenta con, mis otros hermanos que estaban todavía más chiquillos, pues, ellos pus a lo mejor se lo pasaran como siempre ¿no?, iban al cerro, llegaban y todo, pero uno como, bueno en mi caso ya me sentía grandecito (...) los mismos compañeros de, mi papá, o sea que lo acompañan en la comisaría, ellos son los que se encargan de, de juntar, flores, elotes, antes de, de, de ir al cerro. Y eso lo juntan en, en los terrenos de riego, de la comunidad (...) Luego, van llegando los danzantes, entonces a los danzantes tenemos que, darle de comer, tenemos que, darles mezcal, tenemos que, ofrecerles lo que hay, en la casa, lo que de, lo que da el comisario. (...) ahí pues te das cuenta lo que, lo que, lo que un comisario, qué es lo que ofr..qué es lo que da, qué es lo que, qué es el trabajo que hace, qué es el, cuánta gente va, o sea, quiénes son las que más participan (...) <sup>VII</sup>

Este pues, yo veo que es igual, porque ll.. la diferencia es por ejemplo, la vez pasada pues, cuando nosotros tuvimos ese compromiso, pues uno como que se ve con más trabajo, porque sabe de que va a sacar su compromiso, y en cambio cuando no eres nada, pues no, lo que haces es, subir al cerro, y pus no te preocupas de nada, nada más llevas lo que vas a comer

<sup>VI</sup> Testimonio COM – 2 / Interacción: Entrevista / Acatlán – Chilapa, Guerrero, marzo, 2005. Este testimonio ilustra el trabajo del comisario y cómo financia las comidas en las fiestas más importantes a lo largo del año. Es interesante que el señor sólo lo relata sin tomar una postura, ni siquiera en su comentario final sobre los gastos, su modo de expresarlo deja ver que para él es así.

<sup>VII</sup> Testimonio J – 1 / Interacción: Entrevista / Acatlán – Chilapa, Guerrero, febrero, 2005. En este testimonio es interesante cómo este hombre enfatiza el sentimiento de deber en colaborar por su posición en la familia. Esto contrasta con su narración neutra de los trabajos del comisario.

*allá. Ajá. O sea como que ya te sales de esa responsabilidad. Ya no vas a estar pensando: "Dios mío a lo mejor va a alcanzar o, no va a alcanzar" (...) <sup>VIII</sup>*

*(...) a diferencia creo de todos los comisarios, eemm, mi papá no hizo, fiesta tan, tan grande como los demás, porque era de la idea de que, para qué se hacía gastar a la gente, en este caso sus auxiliares, o sea, a ti te lo, te matas trabajando no sé cuanto tiempo, para que venga gente, que no tiene nada que ver con el pueblo, y, aparte de eso tú les tengas que dar de comer, o sea, ¿con qué objetivo?, ¿cuál es la razón?, y estamos hablando, si no, estamos hablando de señores que se la pasan trabajando y les dan, 70, 80 pesos al, al día, y que tienen que trabajar de lunes a sábado, ajá, y de dónde van a sacar para darles de comer a sus hijos, para darles, pues todo lo que se requiere, y a, y encima de eso, ahorrar para que en mayo, venga y bueno, tengan que hacer comida en su casa, porque a pesar de que es atole y tamales y eso, genera gastos, y, pues, que si son algo fuertecitos ¿no?(...) entonces, él lo que sí les propuso, es decirles: "vamos a hacer una comida aquí solamente, cada quien que aporte lo que crea que puede, o sea que no prive de, de su familia, de alimentos, de lo que tengan que hacer, este, y bueno, aquí hay que hacer, la comida nada más, lo importante es la ofrenda y las danzas, que si los demás comen tamales y no comen, pus no, ya, ya es así como, como no muy importante"(...)comentarios un poco de que, por qué, por qué no cumplió la reglas que debería de haber cumplido (...) si ha..hubo críticas, que si hubo muchas, este, lo que sea, creo que no no, fue, así como que, pues muy importante ¿no?, lo bueno fue de que, de que así se trabajó y que los señores también se sintieron a gusto por eso. Hubo uno, dos que tres que no estaban de acuerdo con eso. Tenían la opción de hacer lo que ellos, quisieran, pe.. si tenían dinero (...) Entonces así como un poco más de libertad, pero de acuerdo a tus posibilidades y no por, y no por cumplir, salgas perdiendo endrogándote, o, vendiendo terreno. <sup>IX</sup>*

*(...) Y anteriormente este, la mayor parte de los comisarios no eran profesionistas. Eran, lo que, en su caso decían, eran agricultores (...) Se dedicaba un grupo de gente, que solamente se dedicaba a lo que era la agricultura y comerciaba sus productos agrícolas, nada más. Esa era su actividad principal (...)lo sienten un desgaste as..económico bastante grande. Pero como antes no, no se sentía eso ¡y con mayor razón! ¡son campesinos!. Esos que son profesionistas no lo quieren hacer, que pésimo, y sí es cierto, mucha gente está en contra de que todos los que estén este, en lo que es, la comisaría, sean profesionistas (...) <sup>X</sup>*

<sup>VIII</sup> Testimonio COM – 1/ Interacción: Entrevista / Acatlán – Chilapa, Guerrero / Marzo – 2005. En este testimonio, es interesante la vinculación de la experiencia de ser esposa del comisario con el compromiso adquirido expresado en cantidades.

<sup>IX</sup> Testimonio J – 3 / Interacción: Entrevista / Acatlán – Chilapa, Guerrero / Marzo – 2005. En este testimonio se expresan varios procesos interesantes: el peso del cargo en la realización de las fiestas, la vivencia personal como familiar del comisario, un ejemplo del posicionamiento del comisario frente a los usos y costumbres comunitarios relatado desde la percepción de su hija.

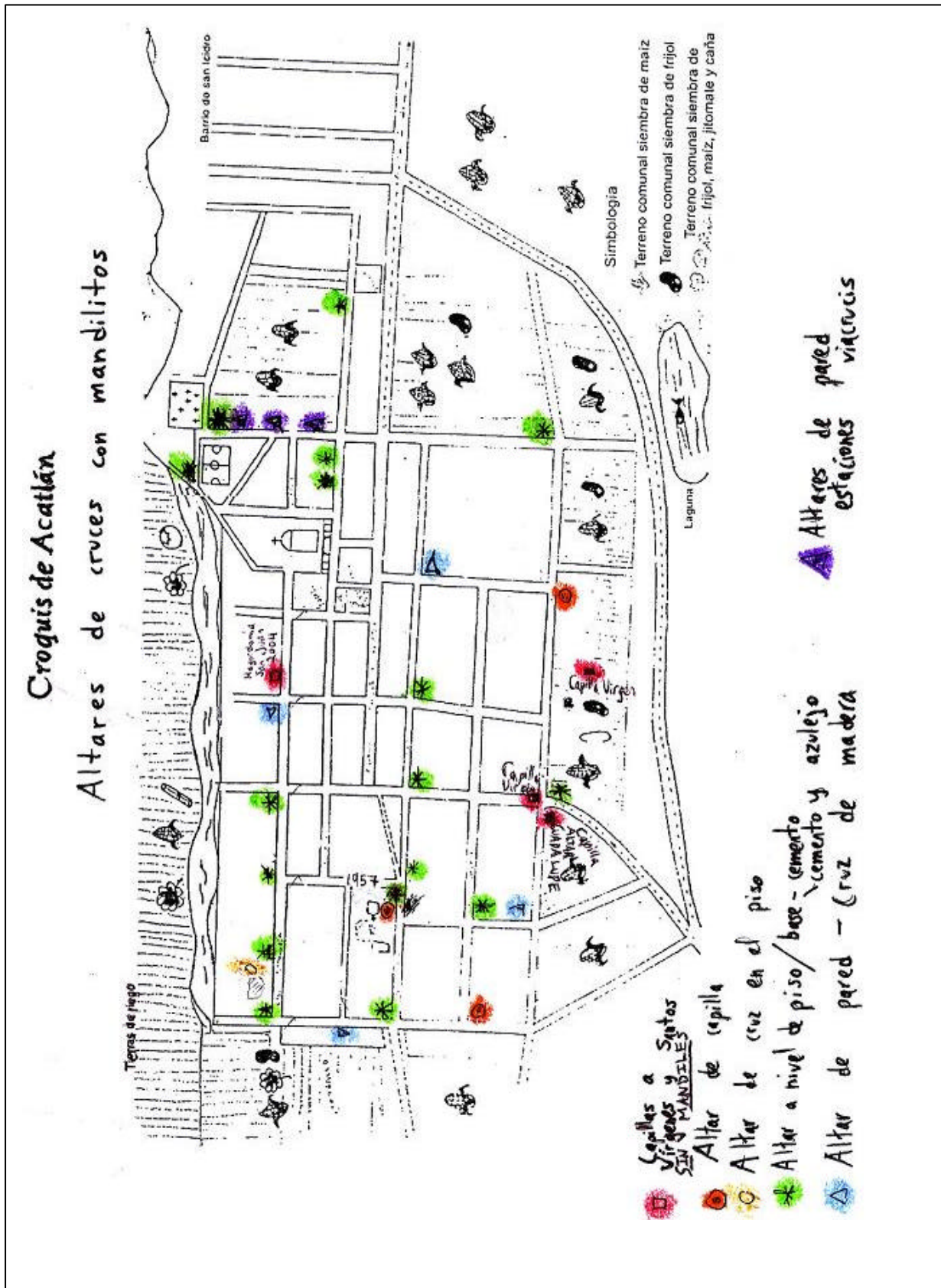
<sup>X</sup> Testimonio A – 1 / Interacción: Discusión grabada de texto antropológico / Acatlán – Chilapa, Guerrero, Febrero, 2005. En este testimonio es interesante cómo la tensión entre acatecos generada por los modos de vida agricultor y profesionista se expresa también en el modo que cada comisario decide organizar las fiestas, determinado por su condición de agricultor o profesionista, según sea el caso.

## ANEXO 6. CROQUIS DE ALTARES DE MANDILES EN LA ZONA URBANA DE ACATLÁN <sup>XI</sup>

Obtención de esta información: dos mañanas de recorrido por la población en abril de 2005.

---

<sup>XI</sup> Croquis de base con la traza urbana de Acatlán, tomado de Rosalía Díaz Vázquez, *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre*, Mapa 3, p. 63.



## ANEXO 7:

### TESTIMONIO DE UNA ACATECA SOBRE LOS COTLATLASTIN

Obtención de esta información: conversación grabada y transcrita en noviembre de 2004.

Porque el 25 de abril, los vientos son los encargados, es decir vientos o cotlatlastin, son los encargados de empezar ellos con el recorrido de las cruces, son los primeros que empiezan, son los más responsables conocidos aquí, ¿por qué?, porque cada don que dan, cada grito que dan, pues va representando, es decir, cómo te voy a decir, es decir, ya pidiendo, diciendo: “yo ya quiero porque ya se acerca tal día”. Y, es decir, el 25, los cotlatlas, es decir o vientos, empiezan a dar ya su giro por cada cruz que está en el pueblo, en diversos lugares que hay en el pueblo, salen en una hora que es decir, no te podría responder bien ¿por qué?, porque pus creo que nada más ellos saben, este, pero la cosa es que salen después de que todos se hayan dormido, este, cómo te diría, pasan en la casa de los mayordomos(...) en cada uno de las cruces quitan como, es decir, ¿cómo te diría? las malas vibras que hay, más que nada que las malas vibras, ya empiezan a pedir, es decir, dicen: “yo a esta cruz, cruz, ya volvimos a regresar, te vinimos a quitar todo lo malo que había aquí, ora, queremos esto”. Es lo que representan los vientos. Ya cuando empiezan a gri..empiezan a dar sus sonido, de, de, es decir, porque tienen un ritmo, de, es decir, los cotlatlastin, y ese ritmo, y ese grito que se va escuchando, es el balance, es decir, diciendo: “me duelen mucho las lagartijas que tienen en su cara”, es decir, su máscara, tienen unas lagartijas y esas lagartijas son las responsables de que duela eso, es decir, el ritmo, del que ellos llevan es uno: “me duelen las lagartijas” y el otro, es decir: “vamos respirando porque nos vamos a cansar”(...) Otra es que los cotlatlas el mero 25 empiezan lo de las cruces y, además de eso, los cotlatlas empiezan a empezar a tocar con su teponaxtli, es decir, conocido como dios de madera ¿no?, el teponaxtli, empieza también a pedir la lluvia, es decir, diciendo: “yo soy el dios, ahora que soy dios de madera, cruces, volvemos a unirnos, madera con madera y queremos agua”. Es lo que representa. El otro, pues que sería el cilindro ¿no? que representa también, es el que, es el que más representa a todo el diverso pueblo, es el que más pide el agua, es el que más se hace cargo de todos, más que los cotlatlastin, más que todo el grupo. ¿Por qué? porque una, es que el cilindro, es decir el balance que se lleva, es el que representa el balance, es el que representa los cuatro puntos cardinales que son el a..el agua, el aire, el fuego y la tierra. Es, es el más responsable, el



señor, bueno, el coatl, más, más es decir, el, el más importante de todo eso, es el que más sin embargo empieza a girar el cilindro, cuando lo empieza a poner entre sus pies y lo empieza a girar, es porque, él empieza girarlo y la representación de eso, es que, en el lugar que se pone, dice: “yo quiero que en todos los lugares llueva, de aquí en el lugar que yo estoy, quiero que en todo llueva, que no llueva nomás por aquí, no nomás por aquí, quiero que llueva en todo, es decir, en general” (...) el otro es cuando lo sube de arriba abajo. La representación de arriba para abajo es de que cuando lo tira arriba, es diciendo: “quiero agua para abajo”, cuando lo, ya llega bajo de los pies, lo vuelve a lanzar y vuelve a representar lo mismo (...) mucha gente de antigüedad de aquí, bueno, los que tienen mayor edad, lo conocen, es decir, dicen: “es que si te vas a tal lugar, allá hay cruces, te vas a tal lugar, hay cruces”. Son los únicos que retiran, es decir, juntan, todas las cruces. Por eso, son tantos cotlatlas y tanto todo, es decir son los que dicen: “sabes qué este, tenemos que repartirnos para dejar las velas en todas las benditas cruces, somos los primeros y somos los últimos, es decir, nosotros somos los más responsables y lo tenemos que lograr”.<sup>XI</sup>

---

<sup>XI</sup> Testimonio A- 2/ Interacción: entrevista / Acatlán – Chilapa, Guerrero / noviembre, 2004. Este testimonio es interesante porque es un ejemplo de reflexión propiamente acateca en torno a una de sus costumbres. En ella, la joven representa el monólogo interno de los protagonistas de lo que ella está describiendo, pero también su ordenamiento discursivo presenta diversos giros temáticos: la vinculación del grupo ritual con mayordomías, el grito y el cilindro ritual como dones para la petición de lluvias, elementos cosmogónicos, etc.

## ANEXO 8: ALGUNOS TESTIMONIOS ACATECOS SOBRE LA CONCEPCIÓN DE CULTURA

Obtención de esta información: conversaciones con personas acatecas grabadas y transcritas octubre 2004, febrero y marzo 2005.

1) Para mí, cultura es, es todo lo que tenemos aquí. Es como un valor de un patrimonio ¿no? Es lo que la gente puede manifestar en sí. Desde, sus costumbres, sus tradiciones que son parte de nuestra cultura, hasta su forma de hablar. Para mí eso es cultura. Todo lo que acceda a una persona. No te tienes que ir hasta el lado prehispánico. No. Porque incluso a, a tu vestir, manifiesta una forma de cultura que tu tienes, Para mí, eso es cultura.<sup>XII</sup>

2) Cultura. Cultura, depende de que tipo de cultura sea. Es decir porque cultura no nomás es, que la cultura que, supongamos que culturas o algo así. Cultura, viene basado en muchas formas, pudiera ser, la cultura del maíz, la cultura de, alguna ropa, de alguna tradición, de algún vestuario, o algo así, es decir este, depende de lo que estuviera hablando, es decir sería, ¿cómo te diría?, de esa forma, diría, no pus esto es por medio de la cultura, por esto fue hecho, por esto fue elaborado, algo así, es decir, depende de lo que hable.<sup>XIII</sup>

3) Cultura (...) para mí, la palabra cultura, es algo de lo que, hacemos, se puede decir, en la fiesta de mayo. Por ejemplo todo eso, de, petición, de las peleas, de los vestuarios, de, de las comidas, para mí, eso sería una cultura, o parte de una cultura [...el entrevistado ha cerrado su respuesta, como yo permanezco callada, añade algo más...] hay otros, este, tipos de cultura, que también podemos decir que es cultura, lo que es, la comida, los ves, vestuarios de los cruces, las flores, porque, uno se da cuenta, o la mayoría de las personas, llevan cadenas de cencuazúchitl y eso pues, es una cultura que se viene, este, se viene este, des..., desde hace mucho, desde hace mucho que, mucha gente con sus cadenas de cruz, ya pues desde que yo, este, me acuerdo de chiquillo, pues, de mi mamá, siempre me, me hacía las cadenas de cencuazúchitl, o me los compraba para llevar, a las cruces.<sup>XIV</sup>

4) Cultura [... ríe un poco...], pues hay varias formas ¿no?, por ejemplo, dependiendo de qué espacios, en qué espacios te muevas, si te mueves en el campo, pues dices: "pues yo voy al campo, practico la siembra de la milpa, muy tradicional, con estiércol, no aplico, fertilizantes". Yo por ejemplo, este, no voy al campo pero sí estudio, leo libros, veo documentales, se que pa.. que está pasando en Chiapas, que está pasando en Morelia, que son los lugares que me gustan, que está pasando en el mismo Guerrero en, en política, no sé, en cuestiones sociales,

---

<sup>XII</sup> Testimonio A – 1/ Interacción: Entrevista / Acatlán – Chilapa, Guerrero / Octubre 2004 / Marzo – 2005.

<sup>XIII</sup> Testimonio A – 2/ Interacción: Entrevista / Acatlán – Chilapa, Guerrero / Octubre 2004 / Marzo – 2005

<sup>XIV</sup> Testimonio J – 1/ Interacción: Entrevista / Acatlán – Chilapa, Guerrero / Febrero – 2005.

*me gusta La Montaña, entonces, cultura pues, puede ser muy amplio ¿no?, como, cultivo de algo. Pero, aquí de manera así como que, como Acatlán, como indígena, pues, de que, sé nahuatl, sé un poco de inglés, este, tengo, tengo este, una máquina, una computadora, me, como le dijo este, Zapata ¿no?, este más bien el ejército zapatista ¿no?, o sea, que también tenemos derecho ¿no? al, a la tecnología, entonces pus es lo padre ¿no?, entonces como que, nos estamos cultivando, este, aunque no muy rápida, pero, pero más o menos seguro ¿no?, entonces con el trabajo, tratamos de hacer, lo que se puede hacer, este, lo más honestos posibles, este, no sé, tener cierta ética profesional también ¿no?. Para mí eso sería como, la cultura ¿no? <sup>XV</sup>*

*5) Bueno, yo creo que cultura son las formas de, de conducirse que, bueno, que vas aprendiendo desde muy pequeño, eeh, dentro de la familia y dentro de la misma comunidad ¿no?, entre ellas, forman ya parte de nuestra cultura, por ejemplo, tu desde niño vas viendo que los niños se tienen que pelear, ¿por qué? porque se tienen que hacer un rito de petición de lluvias y eso. Entonces bueno, es parte que vas tu, introyectando pues muchas cosas que, a lo mejor para otras personas dicen: “bueno, pero, bueno, este ¿eso por qué?, ¿por qué lo haces? O ¿por qué esto?”. Bueno aquí, aquí la cultura de nosotros así es. El mismo hecho a lo mejor de, encontrarte a una persona y saludarla, y bueno, así como esa muchas cosas ¿no?, pero creo que más bien son esas, formas de conducirse en la familia, y bueno ya eso ya se va, con los demás, compañeros de escuela, aquí mismo, en la comisaría, con los demás señores, ¿sí? <sup>XVI</sup>*

*6) Eeh, pues la cultura son los, personajes que dejaron antes, que todavía existen, que, pus de hecho, nosotros, nada más los recordamos, que sí existieron y es cierto que sí existieron. Tienen sus huellas, dejaron, en las cuevas. <sup>XVII</sup>*

*7) (...) como niños pues todavía no comprenden, el significado lo que es, lo que es cultura, entonces pues le debemos de, de decirle, que, que también él, debe conservar nuestra cultura pues, para que no se olvide, porque es una tradición pues de los antepasados y por lo tanto lo tenemos que seguir conservando. Ajá. Y yo creo que también ellos mismos a pesar de que son chiquitos, pero se dan cuenta de las fiestas. Por ejemplo, en la fiesta de mayo, pues mucha gente aquí desde, desde a, desde un niño de siete años pues ya se em.. ya este se viste de tigre y, y empieza a pelear. Ajá. Entonces pues él se da cuenta de que sí, se conserva pues, la cultura aunque todavía no lo entiende muy bien, pero pues se da cuenta. Ajá. <sup>XVIII</sup>*

<sup>XV</sup> Testimonio J – 2/ Interacción: Entrevista / Acatlán – Chilapa, Guerrero / Febrero – 2005.

<sup>XVI</sup> Testimonio J – 3/ Interacción: Entrevista / Acatlán – Chilapa, Guerrero / Marzo – 2005.

<sup>XVII</sup> Testimonio MAY – 1/ Interacción: Entrevista / Acatlán – Chilapa, Guerrero / Febrero – 2005.

<sup>XVIII</sup> Testimonio COM – 1/ Interacción: Entrevista / Acatlán – Chilapa, Guerrero / Marzo – 2005

## FUENTES DE INFORMACIÓN

## BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA

- ? Alteridades. El patrimonio cultural. Estudios contemporáneos, Año 8, núm. 16, México, UAM – Iztapalapa, julio – diciembre 1998.
- ? ÁLVAREZ, Aurelia Shajna, **Cambio y resistencia cultural en Zitlala, Guerrero**, México, INAH – ENAH, 1988. Tesis de licenciatura.
- ? Antropología social. Boletín del INAH, nueva época, núm. 30, México, INAH, abril – junio, 1990.
- ? APPADURAI, Arjun (ed.), **The social life of things. Commodities in cultural perspective**, New York, Cambridge University Press, 1992 (1986)
- ? ARIAS, Patricia, **Nueva rusticidad mexicana**, Mexico, CONACULTA, 1992.
- ? AUSTIN, J. L., **Cómo hacer cosas con palabras**, Barcelona, Paidós, 1990 (1962).
- ? BORJA, Jordi, Manuel Castells, **Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información**, Madrid, Taurus, 1997.
- ? BRAUDEL, Fernand, **La historia y las ciencias sociales**, Madrid, Alianza Editorial, 1999 (1968).
- ? BRODA, Johanna, et. al. (coords.), **La Montaña en el paisaje ritual**, México, CONACULTA – INAH / UNAM – IIH / UAP, 2001.
- ? -----, BÁEZ, Jorge (coords.), **Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México**, México, CNCA / FCE, 2001.
- ? -----, GOOD, Catherine (coords.), **Historia y Vida Ceremonial en las Comunidades Mesoamericanas: Los Ritos Agrícolas**, México, CNCA – INAH / UNAM – IIH, 2004.
- ? CALSAMIGLIA, Helena y Amparo Tusón, **Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso**, Barcelona, Editorial Ariel, 1999.
- ? CANABAL, Beatriz (coord.), **Los caminos de la montaña. Formas de reproducción social en la montaña de Guerrero**, México, CIESAS / UAM / Porrúa, 2001.

- ? CELESTINO SOLÍS, Eustaquio, ***Gotas de maíz: Jerarquía de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo, Guerrero***, México, CIESAS, 2004.
- ? CID, Alfredo, “El estudio de los objetos y la semiótica” en Cuicuilco. Revista de la ENAH. Análisis del discurso y semiótica de la cultura: perspectivas analíticas para el tercer milenio. Tomo II, volumen 9, núm. 25, nueva época, México, ENAH / INAH, mayo – agosto, 2002.
- ? CIRLOT, Juan Eduardo, ***Diccionario de símbolos***, Madrid, Siruela, 1997 (1958).
- ? CLIFFORD, James, ***Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna***, Barcelona, Gedisa, 1995 (1988).
- ? COMRIE, Bernard, ***Language Universals and Linguistic Typology***, Chicago, University of Chicago Press, 1981.
- ? ***Congreso Iberoamericano. Patrimonio Cultural, Desarrollo y Turismo***, Morelia, CNCA / Gobierno del Estado de Michoacán, 2003.
- ? ***Cuadernos Patrimonio Cultural y Turismo 3. Pensamiento acerca del Patrimonio Cultural. Antología de textos***, México, CNCA / Coordinación de Patrimonio Cultural y Turismo, 2003.
- ? ***Cuadernos Patrimonio Cultural y Turismo 5. Congreso Iberoamericano sobre Patrimonio Cultural, Desarrollo y Turismo. Morelia Michoacán, 2003. Memorias / Parte I***, México, CNCA / Coordinación de Patrimonio Cultural y Turismo, 2003.
- ? DE CERTEAU, Michel, ***La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer***, México, Universidad Iberoamericana / ITESO, 1996 (1980).
- ? DEHOUE, Danièle, ***Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero***, México, CIESAS / INI, 2002.
- ? DÍAZ, Rodrigo, “La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia” en Alteridades. Símbolos, experiencias, rituales, Año 7, núm. 13, México, UAM – Iztapalapa, 1997.
- ? DÍAZ VÁZQUEZ, Rosalba, ***El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre. Cambio sociocultural en una comunidad náhuatl (Acatlán, Guerrero, 1998 – 1999)***, México, CNCA – Dir. Gral. De Culturas Populares e Indígenas, 2003.

- ? DURANTI, Alessandro, ***Lingüística Antropológica***, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- ? FARRISS, Nancy, ***La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia***, Madrid, Alianza Editorial, 1992 (1984)
- ? FLORESCANO, Enrique (compilador), ***El Patrimonio Cultural de México***, México, CNCA / FCE, 1993.
- ? ----- (coordinador), ***El Patrimonio Nacional de México I***, México, CNCA / FCE, 1997.
- ? FOLEY, William, ***Anthropological Linguistics. An Introduction***, Blackwell Publishers, Oxford, 1997.
- ? GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo, ***Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700***, México, El Colegio de México, 1987.
- ? GEERTZ, Clifford, ***La interpretación de las culturas***, Barcelona, Gedisa, 1996 (1973).
- ? -----, ***Local knowledge. Further essays in interpretive anthropology***, New York, Basic Books 1983.
- ? -----, ***Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos***, Barcelona, Paidós, 2002 (2000).
- ? GOFFMAN, Erwin, ***Forms of Talk***, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983. Col. Publications on conduct and communication.
- ? GOLOUBINOFF, Marina, et. al. (eds.), ***Antropología del clima en el mundo hispanoamericano. Tomo I***, Quito, Ediciones Abya– Yala, 1997.
- ? GONZÁLEZ, César, ***Naderías entretajadas. Ensayos sobre crítica***, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Dirección General de Fomento Editorial, 2001.
- ? HANNERZ, Ulf, ***Cultural complexity. Studies in the Social Organization of Meaning***, New York, Columbia University Press, 1992.
- ? HODGE, Robert, LOUIE, Kam, ***The Politics of Chinese Language and Culture. The art of reading dragons***, London, Routledge, 1998.



- ? -----, KRESS, Gunther, **Language as Ideology** (2<sup>nd</sup>. Ed.), Routledge, Londres, 1993.
- ? JÁUREGUI, Jesús, FRANCO, Víctor, et. al. (coords.), **Cultura y comunicación. Edmund Leach. In Memoriam**, México, CIESAS / UAM, 1996.
- ? JÍMENEZ, Elizabeth (et. al.), **Historia General de Guerrero. Volumen I. Época prehispánica. Arqueología - Etnohistoria**, México, INAH / Gobierno del Estado de Guerrero / JGH Editores, 1998.
- ? KLINKENBERG, Jean Marie, "El signo icónico. La retórica icónica. Proposiciones" en **La crisis de la literariedad** (compilación de varios autores), Madrid, Taurus, 1987.
- ? LÉVI-STRAUSS, Claude, **El pensamiento salvaje**, México, FCE, 2003 (1962).
- ? LÉVI-STRAUSS, Claude, **La vía de las máscaras**, México, S. XXI, 2000 (1979).
- ? LONG, Norman, "Globalización y localización: nuevos retos para la investigación rural" en De Grammont, Hubert y Tejera, Hector (coordinadores), **La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio. Volumen I. La inserción de la agricultura mexicana en la economía mundial**, Mexico, Plaza y Valdes / UNAM / UAM / INAH, 1996.
- ? LOTMAN, Yuri M., **Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social**, Barcelona, Gedisa 1999 (1993)
- ? ----- **La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto**, Madrid, Frónesis / Cátedra / Universitat de Valencia, 1996.
- ? -----, Escuela de Tartu, **Semiótica de la Cultura**, Madrid, Cátedra, 1979.
- ? MATÍAS, Marcos (comp.), **Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI–XIX)**, México, CIESAS, 1994.
- ? -----, "Tlayolli: el pan de los indios en Acatlán. Chilapan de Álvarez, Guerrero" en **Nuestro maíz. Treinta monografías populares**, México, Museo Nacional de Culturas Populares / SEP, 1995.

- ? MOGUEL, Reyna; Parra, Manuel Roberto, "La integración de los campesinos – indígenas a la nación" en De Grammont Hubert y Tejera, Hector (coordinadores), **La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio. Volumen IV. Los nuevos actores sociales y procesos políticos en el campo**, Mexico, Plaza y Valdes / UNAM / UAM / INAH, 1996.
- ? OLIVÉ, Julio César (coordinador), **INAH, una historia. Volumen II. Leyes, reglamentos, circulares y acuerdos**, México, INAH / CNCA, 1995.
- ? PARNREITER, Christof, "La ciudad de México: ¿una ciudad global?" en **Anuario de Espacios Urbanos. Historia. Arte. Diseño**, México (s/e), 1998.
- ? PAVÍA, Edgar, **Historia General de Guerrero. Volumen II. El dominio español. Era de los Habsburgo - Era de los Borbón**, México, INAH / Gobierno del Estado de Guerrero / JGH Editores, 1998.
- ? PRICE, Sally, **Arte Primitivo en Tierra Civilizada**, México, S. XXI, 1993 (1989).
- ? PRIETO, Dariel, **La fiesta del lenguaje**, México, Ediciones Coyoacán, 1994.
- ? REYNOSO, Carlos (comp.), **El surgimiento de la antropología posmoderna**, Barcelona, Gedisa, 1998 (cuarta edición), 2003, (quinta edición).
- ? RODRÍGUEZ – SHADOW, Ma. José, et. al. (coords.), **Chalchihuite. Homenaje a Doris Heyden**, México, INAH, 1999.
- ? SASSEN, Saskia, **The global city. New York, London, Tokyo, second edition**, Princeton, Princeton University Press 2001 (1991).
- ? SAUNDERS, Nicholas, J., "El ícono felino en México. Fauces, garras y uñas" en Arqueología Mexicana. El jaguar en el México prehispánico, vol. XII, número, 72, México, INAH / Raíces, marzo – abril, 2005.
- ? SIMMEL, Georg, **Sobre la aventura. Ensayos filosóficos**, España, Ediciones Península, 1988 (1911).
- ? SLOBIN, Dan GERHARDT, Julie et. al. (eds.), **Social interaction, social context, and language**, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, 1996.
- ? THOMPSON, E.P., **Historia social y antropología**, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1994 (1976).
- ? -----, **Costumbres en común**, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1995 (1991).

- ? TOOROP, Meter, "Intersemiosis y traducción intersemiótica" en Cuicuilco. Revista de la ENAH. Análisis del discurso y semiótica de la cultura: perspectivas analíticas para el tercer milenio. Tomo II, volumen 9, núm. 25, nueva época, México, ENAH / INAH, mayo – agosto, 2002.
- ? TURNER, Victor, BRUNER, Edward (eds.), ***The anthropology of experience***, Illinois, Illini Books, 1986.
- ? USPENSKI, Boris, "Sobre el problema de la génesis de la Escuela Semiótica de Tartu – Moscú" en Escritos 9. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje. La Escuela de Tartu. Homenaje a Iuri M. Lotman, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, enero – diciembre de 1993.
- ? VAN DIJK, Teun, "1. El discurso como interacción en la sociedad" en ***El discurso como interacción social. Estudios del discurso: introducción multidisciplinaria. Volumen 2***, Barcelona Gedisa Editorial, 2000.
- ? VERSCHUEREN, Jef, ***Understanding Pragmatics***, Arnold, London, New York, 1999.
- ? WARMAN, Arturo, ***Los indios mexicanos en el umbral del milenio***, México, FCE, 2003.
- ? WEINER, Annette, ***Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping – While – Giving***, Los Ángeles, University of California Press, 1992.
- ? WILLIAMS, Raymond, ***Cultura. Sociología de la comunicación y del arte***, Barcelona, Paidós, 1981.
- ? -----, "Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory" en MUJERKI, Chandra, SCHUDSON, Michael (eds.), ***Rethinking Popular Culture. Contemporary Perspectives in Cultural Studies***, Los Ángeles, University of California Press, 1991.
- ? ZUNZUNEGUI, Santos, ***Pensar la imagen***, Madrid, Cátedra / Universidad del País Vasco, 1998. Col. Signo e imagen.

## CONSULTA ELECTRÓNICA

- ? **INEGI. Censos económicos 1999. Resultados definitivos. Actividades económicas por entidad federativa.**
- ? **INEGI. XI (1990) Censo General de Población y Vivienda. Datos sociodemográficos. Características económicas.**
- ? **INEGI. XII (2000) Censo General de Población y Vivienda. Datos sociodemográficos, municipio de Chilapa, Guerrero.**

## INVESTIGACIÓN EN CAMPO

- ? **Registro etnográfico de observaciones en campo de las fiestas de San Juan en Acatlán – Chilapa Gro. Junio de 2004.**
- ? **Registro etnográfico de observaciones en campo de la producción de velas en Acatlán – Chilapa y en Chilpancingo, Gro. en los meses de agosto y octubre de 2004.**
- ? **Reactivo etnográfico de las fiestas de San Juan trabajado por la joven acateca, febrero de 2005.**
- ? **Discusion de texto antropológico / Acatlan – Chilapa, Guerrero / Febrero, 2005 / Testimonio A – 1.**
- ? **Dibujos de niños de 5º y 6º de la primaria acateca Rafael Jiménez, realizados en febrero de 2005.**
- ? **Entrevistas a habitantes acatecos realizadas en esta localidad en los meses de octubre y noviembre de 2004, febrero y marzo de 2005.**
- ? **Registro etnográfico de observaciones en campo de distintas festividades del ciclo anual agrícola acateco en mayo y septiembre de 2004, abril y mayo de 2005.**
- ? **Registro etnográfico de observación en campo de mandiles dentro de las festividades de mayo y su elaboración impulsada por la comisaría en diciembre de 2003, mayo de 2004, abril y mayo de 2005.**
- ? **Registro etnográfico de actividades varias en la comunidad en diciembre de 2003, agosto y septiembre de 2004, marzo, abril y mayo de 2005.**