

Cosmovisión indígena*

Uno de los conceptos importantes que nos permiten entender la otredad y adentrarnos en la diversidad cultural, es el de cosmovisión. Los indígenas lo son no por ser los más explotados, porque trabajen la tierra o porque no se vistan a la usanza occidental. Lo son porque su forma de insertarse en el mundo, de concebir el trabajo, su relación con la naturaleza, con lo sobrenatural y con su comunidad tiene mucho que ver con un cuerpo de creencias acerca de la vida y la sociedad que devienen del legado de una tradición mesoamericana, de la cual son herederos.

Entendemos a la cosmovisión como “[...] la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre [...]” (Broda, 2001: 16).

La cosmovisión, como concepto integrador, articula diversos planos de la existencia, que dan un sentido y coherencia a una forma de vivir, de pensar, aunque también algunas pautas culturales no son uniformes ni exentas de contradicciones (por ejemplo, la religión), de lo cual se hablará más adelante.

En este sentido, no podemos entender el trabajo en la milpa si no sabemos acerca de los mitos sobre el origen del maíz; no podremos saber mucho acerca de la forma en que se valora el trabajo si no sabemos acerca de cómo se concibe la energía vital y sobre la forma en que los antepasados contribuyen a las labores fundamentales de la vida comunitaria. En fin, el concepto de cosmovisión es una de las claves para poder discernir sobre las diferencias y especificidades de un grupo humano, por lo cual haremos una descripción y un somero análisis de algunos de sus principales componentes.

La mitología

Según Florescano (2000: 2), la cosmovisión tiene en la cosmogonía uno de sus soportes, ya que trata de las creencias sobre el origen del cosmos, de la vida y de los grupos humanos, por lo cual haremos, inicialmente, un recuento de los mitos de origen entre los indígenas guerrerenses, para poder acercarnos a otro tipo de mitos y sus repercusiones en la cotidianidad.

Entre los pueblos indígenas de Guerrero, como entre muchos otros pueblos del mundo, existe un cuerpo de creencias relativas al origen del universo, de la vida, del hombre y la sociedad, de los animales, de la naturaleza, de las cosas, de las normas de convivencia, de los seres malignos y benignos. Esos cuerpos de creencias, llamados mitos, fundamentan y acompañan a los cultos religiosos y a la diversa variedad de ritos.

Siguiendo a Víctor Turner (1987: 150), entendemos que

Los mitos narran cómo una situación dio lugar a otra, cómo se pobló un mundo despoblado, cómo se transformó el caos en cosmos, cómo los inmortales devinieron mortales, cómo aparecieron las estaciones en un clima donde no las había, cómo la unidad primordial de la humanidad se escindió en una pluralidad de tribus o de naciones, cómo unos seres andróginos se transformaron en hombres y mujeres, etc.

De ahí que los mitos sirvan como una explicación y justificación de una forma de ver el mundo, de legitimación de un orden social y político, de cómo surgieron las normas sociales, morales (por la acción ejemplar de los ancestros o fundadores míticos) y por qué deben ser cumplidas y respetadas.

* Samuel Luis Vilella Flores, Investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Los mitos son, a final de cuentas, historias sagradas o relatos de las acciones emprendidas por los dioses y entidades sobrenaturales. Son un cuerpo de creencias sobre hechos que se piensa sucedieron realmente y que han dado origen a las cosas y a las normas en las relaciones sociales. En esta medida, remiten a sucesos enmarcados en lo sagrado o lo sobrenatural que, por lo mismo, escapan a la factibilidad de los hechos históricos pero que, enmarcados en la religiosidad y cosmogonía, son creídos y aceptados por la gente como verdades sin más.

Hay un cierto tipo de mitos que tienen un sustrato histórico aunque no lo refieren tal cual, sino que aparece con un aura de sacralidad y sobrenatural. De ahí que, por ejemplo, la gente de la comunidad nahua de Petlacala, en el municipio de Tlapa, crea que Carlos V, efectivamente, recorrió junto con los padres fundadores las mojoneras y límites de esa comunidad. Lo cierto es que, en el Lienzo de Petlacala —códice colonial que refiere el acto fundacional de ese pueblo— ese monarca representa a la Corona española, mas es un funcionario colonial el que ha debido tomar parte en el acto de legitimación y reconocimiento de la propiedad comunal del territorio, lo cual fue el hecho histórico. Otro caso es el que nos refirió el arqueólogo Miguel Pérez N. (comunicación personal, mayo 2007), quien, en la comunidad mixteca de Yoloxóchitl, del municipio de San Luis Acatlán, escuchó un relato sobre la forma en que los pobladores originarios se aposentaron en el lugar, después de librar una guerra en la cual ganaron a sus enemigos gracias a que descendieron al campo de batalla a través del arco iris. Aquí tenemos un hecho real, histórico, que es la creación de enclaves mixtecos en la frontera actual de Guerrero con Oaxaca, proceso que muy probablemente se dio en intrusiones pacíficas o de conquista —de lo cual sabemos muy poco. Mas, ante este hecho histórico general, en el imaginario de los pueblos se tejen los relatos particulares vinculados a la acción de seres sobrenaturales, con lo cual los hechos se resignifican y dan origen a los mitos.

De tal manera, mito e historia pueden ser parte sustancial de la memoria colectiva de los pueblos, aunque sus referentes y formas de elaboración difieran en cuanto a sentido y alcances dentro del conocimiento de su devenir. De acuerdo con esa expresión de las historias sagradas, tenemos que una de las formas míticas más comunes tiene que ver con los orígenes del mundo y del universo. En ese sentido, ubican el origen de las cosas en un tiempo originario, donde la acción de las deidades creadoras marcó el inicio de la sociedad y la cultura humanas. De ahí que esa variedad de relatos sean conocidos como mitos de origen.

Entre casi todos los grupos étnicos de Guerrero encontramos diversas formas de mitos de origen y algunos de ellos guardan cierta semejanza entre sí, sobre todo en algunos pasajes y momentos narrativos.

Mitos de origen

Una de las formas míticas de corte clásico, ya que remite a los orígenes del mundo, de la sociedad, de los animales lo encontramos en un mito de origen que nos fue proporcionado por el antropólogo Antonio Lozano, que fue recopilado entre los na savi de Metlatónoc, hace casi un siglo. Otra versión parecida se cuenta entre los mixtecos de Cahuatliche, municipio de Tlapa, lo cual nos hace pensar en un relato mítico común entre los mixtecos de Guerrero. Por la riqueza de su contenido, vale la pena detenerse en él, para un breve análisis.

El mito se inicia con la irrupción de un par de gemelos, que nacieron de un par de huevos (recuérdense los gemelos Hunapú e Ixbalanqué, del Popol Vuh). Ellos emprenden una serie de acciones heroicas que librarán a su pueblo de amenazas. En este caso, dan muerte a la serpiente Shiquivindavi de siete cabezas, a la cual se sacrificaban doncellas (aparece aquí ya la figura de la serpiente, que es recurrente a todo un cuerpo mítico en Mesoamérica, así como el sacrificio humano, que los hermanos se esfuerzan en suprimir). Para matarla, han recibido la asesoría de la gallina.

Una vez conjurado el peligro, se las ingenian para copular con Tanuca, que era la dueña de la serpiente. Con artilugios, la duermen y el hermano pequeño se da cuenta de que su vagina está dentada (otra figura mítica muy universal, que tiene que ver con aquello que Freud denominó “el temor a la castración”), por lo cual le rompe los dientes con una tenaza y copula con ella. Previamente a este episodio sexual, el hermano mayor ha subido al cielo por una cuerda, dejando otra pendiente de una nube y por la cual han descendido los animales; los que cayeron en el pueblo serán los animales domésticos, mientras que los que cayeron fuera serían los animales salvajes. Finalmente, el hermano menor se apropia del ojo izquierdo del ofidio, con lo cual asume la advocación lunar, mientras que el hermano mayor se queda con el derecho, con lo cual adquiere la advocación solar. Ambos suben al cielo por la cuerda que ha quedado colgada y el episodio de los orígenes ha quedado terminado.

Un pasaje de otro relato mítico na savi (García, 2006), nos presenta a la deidad también descendiendo del cielo por una cuerda:

La fiesta de la Santa Cruz y el culto de los cerros

Johanna Broda*

Los pueblos nahuas del Alto Balsas, como Ameyaltepec, Oapan, San Juan Tetelcingo, situados en el centro-norte del estado de Guerrero, colindan con los nahuas del centro del estado, región donde comienza La Montaña de Guerrero. A esta región más amplia pertenecen Citlala, Acatlán y el santuario de Oztotempan. En todos estos lugares, la fiesta de la santa Cruz se celebra el 3 de mayo de manera muy elaborada. A pesar de que las ceremonias varían considerablemente de un pueblo a otro, la región comparte numerosos rasgos comunes. Las particularidades de estos ritos tienen interés no sólo en términos de la etnografía de los pueblos indígenas de Guerrero sino también para el estudio comparativo de la cosmovisión y ritualidad mesoamericanas, desde sus raíces prehispánicas hasta la actualidad.

En los años setenta se publicaron varios excelentes informes etnográficos sobre estos ritos en Citlala y Oztotempan (Sepúlveda, 1973; Suárez Jácome, 1978; Olivera, 1979). Estos datos se complementan por investigaciones más recientes de Villela (1990, 1998), Neff (1994), Matías (1994), Good (2001, 2004), Broda (2001, 2004) y Celestino (2004), entre otros autores.

Aunque la fiesta de la santa Cruz oficialmente pertenece al culto católico, su ejecución dista mucho de los cánones de la liturgia oficial. Los principales ritos no se desarrollan en la iglesia sino en los cerros más altos de la región, en los pozos de agua, en ciertas barrancas y otros lugares del paisaje circundante. Entre las muchas ceremonias que componen esta fiesta, los ritos en el cerro constituyen su parte más llamativa. De hecho, el nombre de la fiesta en náhuatl es *yalo tepetl*, “la ida al cerro”. Otro rasgo distintivo es que se trata de ceremonias públicas en las que participa todo el pueblo. Su organización recae en las autoridades tradicionales, los mayordomos y en ciertos grupos de parentesco; además interviene en ellos el rezandero o cantor que intercede por el bien colectivo y es notoria la ausencia del sacerdote católico.

Ameyaltepec

En la tarde del 1 de mayo, la gente de Ameyaltepec —pueblo que ha sido estudiado por Catharine Good (1988, 2001) desde hace muchos años— asciende al cerro de San Juan para pasar la noche en su cumbre donde se encuentra un rústico altar de piedras con cuatro cruces adornadas de sayas, listones, cadenas de flores (*chempoalxochitl* y *cacaloxochitl*) y arcos de ramas verdes. Sobre el altar colocan ofrendas de comida; se trata de las ofren-

das tradicionales de las fiestas indígenas mesoamericanas que incluyen mole verde de semilla de calabaza con guajolote o pollo, tamales, tortillas, pan, sandía, sal, chocolate y jarras de agua; además de copal, velas, cohetes, y lo que quizás sea la ofrenda más significativa: unas pequeñas canastas con semillas de maíz (Broda, 2001).

El grupo de doncellas, llamadas las pastoras, canta toda la noche, acompañadas por el rezandero o cantor. Al amanecer, la gente levanta la ofrenda y se obsequia recíprocamente de la comida que cada uno trajo, en lo que constituye un intercambio ceremonial. Comen parte de esta comida allí mismo. Por última vez se encienden grandes cantidades de copal sobre el rústico altar que pronto será abandonado por la gente que, con aparentes prisas, emprende el camino de regreso al pueblo.

Otras ceremonias similares se desarrollan en los altares con cruces que se encuentran en los diferentes barrios de Ameyaltepec, a orillas del pueblo y en la cercanía de los pozos. Estos altares están a cargo de familias particulares y se adornan este día de manera espectacular: las cruces se visten con lujosos delantales hechos de satén y encajes (*tlaquenti*, “ropa, vestido”) y con cadenas de flores. La ofrenda consiste, al igual que en el cerro, en comida, y en medio de ella se colocan canastos con granos de maíz para la siembra. El elemento más vistoso es de reciente innovación: profusas cantidades de sandías rojas. No faltan el copal y los cohetes (Broda, 2001).

San Juan Tetelcingo

El 2 de mayo, cuando han terminado las ceremonias de los de Ameyaltepec, los habitantes del vecino pueblo de San Juan Tetelcingo ascienden al mismo cerro para hacer allí sus ofrendas. Es de notar que ambos pueblos comparten este cerro alto en su colindancia, aunque lo llaman de manera diferente, respectivamente. De acuerdo con Celestino (2004: 177), al cerro conocido en Ameyaltepec como cerro de San Juan, lo identifican los de Tetelcingo como *Cacalotepetl*, “el cerro del Cuervo”. Al retirarse, los de Tetelcingo cargan con sus dos cruces del cerro bajándolas al pueblo para que en la “Misa de Rogación” que tendrá lugar a fines de mayo (en la fiesta móvil de la Ascensión de Cristo) escuchen misa y “que juntas coman” con las demás 27 cruces del pueblo que se reúnen para este efecto en la iglesia. Posteriormente, las cruces son regresadas a sus lugares respectivos en el campo y en los cerros. ¡Hay que imaginarse el impacto visual que tiene esta congregación de cruces adornadas con cadenas de flores que reciben sahumeros de copal y ofrendas de comida,

* Investigador titular en el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

acompañados del tronar de los cohetes, y los cantos, los rezos y las súplicas de la gente!

En San Juan Tetelcingo la gente “tiene memoria” (quimaztica) de que dentro de los cerros hay agua que sale a través de los manantiales. Pero además, en el interior de los cerros moran las deidades del viento, los yeyecame (“los vientos”) de varios colores, y se encuentra el origen del maíz. Se cree que en las “cimas del los cerros” (pane tepetl) se forman las nubes y ahí viven las serpientes y las nubes de agua. La gente recuerda que en esas alturas moran las deidades vinculadas con el agua a quienes están dedicadas las cruces de madera. Los cercos de los altares en las cimas de los cerros son lugares donde yacen los muertos que son “los protectores”. En las plegarias a las cruces, el rezandero invoca a la lluvia, la fertilidad y a los muertos (Celestino, 2004). Según la cosmovisión indígena, los muertos o ancestros desempeñan un papel fundamental en el cumplimiento del ciclo agrícola (Good, 2004 y Broda, s.f.).

San Agustín Oapan

Otro pueblo de esta región es San Agustín Oapan, que fue cabecera tributaria mexicana en la época prehispánica, y un importante pueblo durante la Colonia, donde el Camino Real hacia Acapulco cruzaba el Río Balsas. La petición de lluvias se efectúa el 2 de mayo en el cerro más alto de la región, el Mishuehue y ha sido descrito por Good (2001) y Broda (2001). A este cerro sube un grupo reducido de personas, adultos y niños, que arriban a la puesta del sol. La vegetación en esta época del año es completamente seca, sólo destacan algunos árboles en flor en el paisaje abrasado por el sol y el intenso calor. Esta parte del Alto Basas es una de las regiones más calurosas de México.

En lo alto del escarpado cerro se encuentra un rudimentario altar de piedras con dos cruces de madera pintadas de azul. La ofrenda que la gente de Oapan sube a la cumbre del Mishuehue consiste en las acostumbradas comidas; no faltan las velas, el copal y los cohetes. Adornan las cruces con cadenas de flores y colocan en el altar pequeñas canastas con semilla que se sembrarán en el próximo temporal. La gente reunida pasa la noche en vela acompañados por el cantor, rezando y bebiendo mezcal. Escuchan el trueno de los cohetes que se oyen a lo lejos desde los cerros de las comunidades vecinas sintiendo de esta manera que ellos forman parte de una comunidad más grande, en la que cada uno contribuye a la tarea común de pedir el buen temporal.

La salida del sol ilumina el altar con las cruces. La gente se levanta y con prisas se retira del lugar de culto. En el altar sólo dejan las flores y la cazuela con el guajolote en mole que es la ofrenda reservada para los zopilotes. Éstos pronto se apropiarán de ella, lo cual es visto como una buena señal para el próximo temporal. Con ansiedad se observa si el zopilote, desde sus alturas en el cielo azul, efectivamente se acerca a la ofrenda que se le ha dejado en lo alto del cerro (Broda, 2001).

El Mishuehue es un antiguo lugar de culto a los aires, los yeyecame (ehecame), desdoblamiento de ehécatl, el viento. El dios prehispánico del viento (Ehécatl-Quetzalcóatl) barría los caminos para la lluvia y estaba íntimamente emparentado con Tláloc (el dios de la lluvia). En esta región nahua de Guerrero se ha conservado la creencia en los zopilotes como manifestación del viento, pájaros poderosos que traen la lluvia desde Oztotempan. El gran pozo o falla natural de Oztotempan es un centro de peregrinación importantísimo para una amplia región de comunidades nahuas de Guerrero, y representa, en términos de la cosmovisión, una entrada al paraíso del dios de la lluvia (el antiguo Tlalocan) al cual se accede mediante la cueva (oztotl) y donde se ubica también la casa de los vientos, puesto que en Oztotempan vive “el dueño del viento” (iteco-ehécatl) (Good, 2001; Broda, 2001).

Oztotempan

Allí se congregan en la fiesta de la santa Cruz cientos de peregrinos que llegan desde lejos a caballo, en mula o a pie. De acuerdo con el estudio pionero de Sepúlveda (1973), éstos acuden de más de 30 comunidades en el estado de Guerrero, incluyendo aquellas del Alto Balsas donde se sitúan Ameyaltepec, San Juan y San Agustín Oapan. De acuerdo con un calendario distribuido entre las comunidades participantes, algunos pueblos visitan el pozo desde el 15 de abril; sin embargo, la concurrencia mayor tiene lugar entre el 1 y 2 mayo, con la asistencia de cientos, hasta miles de peregrinos.

Existe una compleja organización ceremonial a cargo de estos ritos que involucra a toda la región. Las Hermandades de la Cruz tienen un mayordomo encargado de llevar la ofrenda a su cruz respectiva en Oztotempan. Las principales ceremonias son dirigidas por la comunidad cercana de Atliaca, con el apoyo de los demás pueblos. Desde el 25 de abril, día de san Marcos, se intensifican las actividades rituales en Oztotempan. Cada día, hasta el 2 de mayo, asisten diferentes pueblos de la región que tienen sus respectivas cruces en la rústica capilla que se encuentra a orillas de la gran barranca.

En la actualidad hay más de 80 cruces dentro de la capilla, más otras 10 ubicadas al borde del pozo. Los peregrinos colocan sus ofrendas de comida, velas, copal, y principalmente las semillas de maíz al pie de sus correspondientes cruces. Se quedan rezando durante toda la noche y conducen una procesión alrededor del pozo. Al amanecer saludan al sol naciente y preparan unas ofrendas de comida y flores que son lanzadas al fondo del pozo. En los rezos que acompañan este acto, el cantor se dirige a los vientos, a la Cruz, a san Marcos, a san Isidro y a san Francisco, pidiendo la lluvia y abundantes cosechas (Sepúlveda, 1973; cf. también el reciente estudio de Good, 2001).

Citlala

Sobre la celebración de la santa Cruz en Citlala, existen los estudios pioneros de Suárez Jácome (1978) y Olivera (1979) (cf. la síntesis en Broda, 2001). En este lugar, al igual que en los demás pueblos de esta región montañosa de Guerrero, los cerros, las cuevas, los peñascos, las barrancas y los pozos se consideran espacios sagrados donde residen los aires (ahacatl, es decir, ehécatl), seres sobrenaturales asociados con los vientos de los cuatro rumbos.

En San Nicolás Citlala, las ceremonias culminantes de la fiesta tienen lugar en la cumbre del cerro Cruztenco y en los pozos del pueblo. Su finalidad es propiciar los aires del este para atraer la buena lluvia, mientras que procuran prevenir contra los aires negros del norte que traen granizo, heladas y lluvia en exceso (Suárez Jácome, 1978: 5).

Estas ceremonias se celebran en Citlala con particular lujo y vistosidad. En los cargos que se designan con un año de anticipación, participan más de 400 personas. Las ceremonias se inician el día de san Marcos y duran nueve días, hasta el 2 de mayo. Las cruces, que normalmente se ubican en el cerro Cruztenco, cada una correspondiente a un barrio, se bajan al pueblo y durante siete días se mantienen en las casas de los regidores de cada barrio. El 1 de mayo son llevadas al lecho del río donde se colocan sobre un altar a la sombra de unos ahuehuetes ancestrales. Las cruces se adornan con cadenas de flores, panes y los delantales bordados llamados tlaquenti que se visten a la cruz a manera de falda (sayas). Se les ofrecen canastas con semillas de maíz, frijoles y calabaza que posteriormente serán usadas para la siembra.

Otras ofrendas incluyen velas, copal, pollos, cadenas de flores con pan y los delantales bordados para las cruces. Mientras se quema copal, la banda de música toca y los rezanderos entonan sus plegarias. Las cruces casi desaparecen debajo de la cantidad de las cadenas de flores (de cempoalxochitl y cacaloxochitl), los panes y los tlaquenti nuevos colocados encima de los que ya tienen. En una procesión que avanza lentamente, las cruces son llevadas por las calles del pueblo hasta la iglesia, mientras que siguen recibiendo ofrendas en el camino.

Así adornadas son introducidas en la iglesia. La gente se queda allí velando y rezando durante toda la noche. Esa misma noche, los “tigres” (jóvenes disfrazados con trajes amarillos y máscaras de jaguares) hacen su aparición por las calles del pueblo; ellos participarán en las peleas rituales que caracterizan a esta fiesta (Olivera, 1979: 145-148).

Los principales ritos tienen lugar el 2 de mayo en lo alto del cerro Cruztenco, a cuatro horas de camino. Cuando sale el sol, las autoridades de los barrios hacen la primera “entrega” de ofrendas en el altar. Sacrifican unos 100 pollos negros y cuatro grandes guajolotes, cortándoles la cabeza y haciendo escurrir la sangre en lo profundo de un agujero que han excavado en la tierra. La sangre se considera alimento para “Nuestro Señor (Se-

ñora) la Tierra que con su fuerza nos traerá la lluvia”. Las entrañas de los guajolotes son ofrenda para los zopilotes, que son los ayudantes del viento; “ellos acarrear las nubes” (op. cit.: 151).

La principal ofrenda, llamada cuemil tlacuallo (“la comida del zurco”), se inicia a las tres de la tarde. Las cruces acaban de arribar a la cumbre, cubiertas de cadenas de flores y panes (Suárez Jácome, 1978: 9). Ahora las autoridades depositan en el altar la ofrenda principal. Se queman grandes cantidades de copal y los asistentes, rezando de rodillas frente al altar, imploran con fervor la llegada de las lluvias (Olivera, 1979: 155). Los primeros en recibir la comida compartida son los niños; ellos son los “inocentes”, cuya intermediación es crucial para asegurar la llegada de las lluvias (Suárez Jácome, 1979: 9). También se hacen ofrendas de ropa en miniatura por cada niño que ha muerto desde la fiesta del año anterior. De estos niños se dice que “ya han alimentado a la tierra, están cerca de ella... Son acompañantes de la Santa Virgen de la Cruz... y le ayudarán a hacer que llueva pronto” (Olivera, 1979: 154).

Análisis de los ritos

El análisis comparativo de estas descripciones monográficas permite observar denominadores comunes y pautas rituales (Broda, 2001). En primer lugar, destaca que se trata de rituales públicos sustentados por la estructura comunitaria (los diferentes cargos, las hermandades, el papel del rezandero o cantor como especialista ritual indígena, la participación de las pastoras, las viudas, etcétera) y la fuerza cohesiva creada por el intenso trabajo colectivo que implican las fiestas. Existe un patrón común en cuanto a las ofrendas y un conjunto de otros elementos rituales. Las ofrendas incluyen comidas de mole verde de semilla de calabaza con guajolote o pollo, tamales, tortillas, pan, sandía, sal, chocolate y jarras de agua; además de copal, velas, cohetes, y lo que quizás sea la ofrenda más significativa: canastas con semillas de maíz.

En cuanto a la petición de lluvias, llama la atención el importante papel simbólico que se les atribuye a los niños en estos ritos. Otro elemento íntimamente relacionado con la llegada de las lluvias es el rugido del jaguar y el simbolismo del jaguar en general, materializado en la pelea de los tigres que aún se actúa con gran dramatismo en esta región de Guerrero. A este contexto pertenece también la imagen cosmológica de los zopilotes, los cuervos y los vientos (yeyecame), es decir, pájaros o elementos atmosféricos que traen la lluvia y que están relacionados con Oztotempan, el gran pozo o cueva que simbolizaba antaño la entrada al paraíso del dios de la lluvia.

El profuso simbolismo de las cruces plantea el fenómeno histórico del sincretismo en el sentido de la reinterpretación simbólica de sus significados. Distante de la teología y liturgia cristianas, este sincretismo abarca un complejo simbolismo que muestra variantes locales en los ritos y las creencias. Si bien la cruz se invoca como “nuestra santísima Virgen”, es decir, la Virgen María, o “nuestra Madre (Tonantzin)”, esta advocación se hace en el senti-

do de “la Santa Cruz de nuestro mantenimiento”, “nuestra Señora (o Señor) de la tierra que sembramos” (Olivera, 1979: 144), o en la advocación del tonacaquahuítl, “el árbol de nuestro sustento” (Celestino, 1997: 123). Se trata de una deidad masculina y femenina a la vez, en el sentido de la concepción prehispánica de la tierra relacionada con la fertilidad y los mantenimientos (tonacayotl), entre ellos el maíz (Broda, 2001, 2004).

Por el otro lado, encontramos también la advocación de la cruz como “nuestro Padre” (Totatzin)” (Celestino, 2004) o en plural como totatzitzihuan, “nuestros reverenciados padres” en referencia a los difuntos o ancestros que moran en los cerros (Good, 2004). Es de notar que los santos también reciben este mismo nombre (Celestino, 2004). La personalidad de las cruces se conecta además con el territorio del pueblo, las milpas y los cerros donde habitan los “aires” (yeyecame), y los muertos y/o ancestros (totatzitzihuan). Estas cruces generalmente están pintadas de azul o verde, colores que simbolizan el agua. Son “cruces de agua” que tienen la fuerza mágica de atraer la lluvia y proteger a los cultivos de los peligros de esta estación (Olivera, 1979: 144). El simbolismo de los ritos que se hacen con estas cruces, se centra en la siembra del maíz y la petición de agua; además procuran atraer al viento benéfico al tiempo que conjurar a los vientos dañinos.

El ritual de la “ida al cerro” (yalo tepetl), de hecho, abarca una secuencia de tres fiestas relacionadas con el ciclo agrícola: 1) el 1 y 2 de mayo (significativamente, las principales ceremonias no tienen lugar el 3 de mayo, la fiesta católica propiamente dicha, sino durante los dos días anteriores; el periodo ceremonial a veces empieza el 25 de abril, día de san Marcos; 2) el 15 de agosto, y 3) el 13 de septiembre. En las tres fechas se da culto a la santa Cruz, y a Tonantzin, “nuestra madre”, “la Virgen [María]”. Las tres fiestas comprenden unas ceremonias que tienen lugar en la iglesia del pueblo, por un lado; y por el otro, están los ritos que se desarrollan en la cumbre del cerro (yalo tepetl) (Broda, 2001 y Good, 2001).

En esta región de Tierra Caliente, la siembra tiene lugar a fines de junio-principios de julio, cuando han caído las primeras lluvias. Para la siembra se usan aquellas semillas que se han consagrado durante las ceremonias de la santa Cruz. Los ritos del 15 de agosto coinciden con la importante fiesta católica de la “Asunción de María”, y garantizan la maduración de la planta del maíz. Por otro lado, el 13 de septiembre cae en la víspera de la fiesta católica de la “Exaltación de la Santa Cruz” (14 de septiembre); en el mundo indígena este día se llama xilocruz (la cruz de jilote, el brote del maíz tierno) y se centra alrededor de las ofrendas de las primicias de la milpa que se hacen en la iglesia.

Las primicias del xilocruz culminan dos semanas más tarde en la fiesta de San Miguel (29 de septiembre) cuando la gente hace profusas ofrendas de elotes y demás comida en la iglesia de Ameyaltepec, así como a los difuntos que están enterrados en el patio de la iglesia. Los primeros elotes se recogen a partir del xilocruz, el 13 de septiembre, y durante el mes de octubre. La cosecha propiamente dicha tiene lugar entre el 10 y el 20 de noviembre (Good, 2001).

De manera similar, en Oztotempan los ritos se repiten el 14 de septiembre con las ceremonias de xilocruz dedicadas a fomentar la maduración del maíz (el “jilote”); mientras que en octubre o noviembre se organiza otra peregrinación a Oztotempan para agradecer el cumplimiento del temporal (Sepúlveda, 1973: 14, 20). En términos simbólicos se trata del “cierre del temporal” que se celebra en muchas regiones indígenas de México entre el 30 de octubre y el 4 de noviembre (Broda, 1995 y 2004).

El estudio de la fiesta de la santa Cruz plantea la presencia de complejos procesos históricos. De indudable origen litúrgico en España; su implantación en México y los resultantes procesos sincréticos no están bien conocidos y requieren de futuras investigaciones. A este respecto, resultaría fundamental obtener información específica acerca de la labor evangelizadora de las órdenes y la creación de cofradías y hermandades en la región bajo estudio durante los siglos XVI y XVII.

Mientras que el simbolismo de la santa Cruz en España estaba íntimamente ligado a las guerras de Reconquista (Broda, 2004), en esta región de Guerrero las cruces se impusieron también como símbolo de conquista en los antiguos lugares de culto prehispánico situados en cerros, cuevas, barrancas y pozos de los alrededores de los pueblos. Así, una transformación del simbolismo de la cruz tuvo lugar, ya que adquirió atributos de los antiguos dioses nahuas y por consecuencia, hoy en día, muestra afinidades, aun con el culto mexica ligado con el ciclo agrícola.

En la fiesta de la santa Cruz se produjeron asombrosas convergencias de costumbres prehispánicas e hispanas. Por otro lado, hay que tomar en cuenta que las condiciones climáticas en México y en España son totalmente diferentes y, mientras que en España se celebraba la estación del retoñar de la naturaleza, en México, mayo es el mes más seco y caluroso del año, y los ritos se encaminan a pedir la lluvia y preparar las condiciones para la siembra. Esto significa que a partir del modelo litúrgico español, implantado en los siglos XVI y XVII, tuvo lugar una reelaboración simbólica en la cual la cosmovisión y los ritos prehispánicos tuvieron una influencia preponderante.

La reinterpretación indígena cambió profundamente el significado de la fiesta hispana, que se encauzó en otra lógica cultural, tanto simbólica como de utilidad práctica en relación con los ciclos agrícolas y climáticos y el paisaje circundante. De esta manera, la fiesta de la santa Cruz llegó a ocupar un lugar central en la vida material y religiosa de los nahuas de Guerrero.

El sincretismo que surge después de la Conquista condujo hacia la reinterpretación simbólica (Báez-Jorge, 1994, 1998; Aguirre Beltrán, 1986; Bartolomé y Barabás, 1982) y la configuración de nuevas tradiciones populares, y, a la vez, se conservaron elementos antiguos que se articularon con la nueva religión impuesta por los españoles. Por lo tanto, un aspecto fundamental son las propiedades retentivas de las ideologías religiosas y de las prácticas rituales —su bagaje histórico. ■

En el principio de los tiempos los dioses bajaron del cielo para entregar el bastón de Venus, la vara de mando, a los hombres de la lluvia para que guiaran a su pueblo [...] De allí salió el Señor 12 Viento, Ojo que Humea y bajó por una cuerda sagrada que serpenteaba por el aire. Así se relata en el Códice Zouche Nuttal la memoria de las deidades e historia de los Mixtecos o Na Savi, la gente de la lluvia.

Aquí tenemos también una escena mítica que nos refiere el origen del poder comunitario.

La figura de la serpiente juega un papel central en otro mito, recopilado inicialmente por Pedro Carrasco, en 1945, en el pueblo de Tonalapa del Río, con un informante de Coatepec Costales, de la región norte de Guerrero. El mito habla de una serpiente voladora, que Carrasco identificó como el dios Quetzalcóatl. Ahí, la culebra juega un papel depredador, que se alimenta de la gente de pueblos de filiación chontal: Cocula, Iguala, Tonalapa. Un papel parecido se encuentra en uno de los pasajes de un mito de origen de algunos pueblos tlapanecos, aunque en este otro caso la figura rapaz es la de un águila. Tal es el caso de Malinaltepec, una de las principales poblaciones de habla *me'phaa*. Ahí se cuenta que, una vez fundado el pueblo por los caciques Temilitzin, se encontraba —en las cercanías del templo— un árbol desde donde una gran ave ejercía una acción voraz, comiéndose a los hijos de los padres fundadores. Ante ello, la comunidad decidió tirar el árbol, para que el ave no tuviese ya donde aposentarse. Al hacerlo, surgió un venero de agua, por lo cual se edificó ahí un pozo que identifica ese espacio sagrado y recuerda a los de Malina —retomamos el uso que de los apócopes de los pueblos hace la población montañera; así, Malina por Malinaltepec, Xalpa por Xalpatláhuac, etcétera— ese hecho.

Pero las acciones que llevan a cabo ambos animales son idénticas y pareciesen referir, en forma simbólica, al papel depredador de los mexicas como conquistadores de sus respectivas regiones.

Un mito con algunos personajes y episodios parecidos al mito *na savi* de los gemelos Sol y Luna, es el que se cuenta entre los tlapanecos, denominado “La señora temascal, el nacimiento del sol, la luna, la lumbre y la formación de pléyades”. Este mito forma parte de una compilación elaborada por Abad Carrasco (1993) la cual, desafortunadamente, continúa sin publicarse. Una parte de los mitos compilados aparece en su monografía sobre los tlapanecos (Carrasco, 1995). En este mito, los personajes principales tam-

bién nacen de huevos, aunque en este caso son tres. En el desarrollo del mito se configuran las funciones que habrán de desempeñar el fuego, la luna y el sol. Teniendo en cuenta que el fuego —Mbatsuun— es una de las deidades principales, que es parte importante en el procedimiento del tlacolol (quema de la vegetación en los cerros para poder sembrar en ellos) y que los tlapanecos actuales practican un ritual sui generis que es la “quema de la leña”, el sustento mítico de este relato en cuanto a la presencia e importancia del elemento ígneo es indicativo del papel de dicha entidad en la cosmovisión de los *me'phaa*, a diferencia de nahuas y mixtecos para quienes el fuego es una entidad poderosa mas no divina, como entre los tlapanecos.

Otro dato indicativo a este respecto es la ceremonia del “Fuego nuevo”, que se practica entre los *me'phaa* del municipio de Acatepec, donde junto con la renovación de las autoridades comunales, a principios de año, se lleva a cabo la ceremonia para inestaurar fuego nuevo, tanto en la comisaría municipal como en los hogares. Esta ceremonia guarda notoria semejanza con la prehispánica (para mayores referencias a este respecto, véase Dehouve, 2001).

Mitos y tradiciones migratorias

En cierta medida, tres de los principales grupos indígenas de Guerrero comparten una tradición de movimientos migratorios, los cuales se han reelaborado en la memoria colectiva dando pie a la creencia en personajes, parejas o grupos fundadores, como otra expresión de los mitos de origen. Estas creencias fundamentan tanto tradiciones como pasajes fundacionales en códices y actos rituales.

Entre los nahuas, tenemos los procesos migratorios reales que se dieron en los siglos XIII-XIV y que explican la creación de pueblos que se aposentaron en la actual región de La Montaña, la región Centro y el Alto Balsas, así como otras partes del actual territorio guerrerense. Así, para 1940, en Huitziltepec, el ingeniero Roberto Weitlaner (1962: 1) identificó la creencia en un “México chiquito”, ya que entre los pobladores de dicho lugar existía la creencia de que el águila que aparece en la fundación de México-Tenochtitlan, se paró antes ahí pero, como no le gustó, se fue hacia el Valle de México, dando origen al histórico asentamiento mexicana: “[el mito] dice que allí iba a ser la capital de los aztecas, aunque admiten que el águila de la tradición se paró primero en Chilapa, pero que no le gustó el lugar y voló hasta Huitziltepec, que parece que tampoco le gustó, porque emprendió el vuelo de nuevo hasta irse a posar en Tenochtitlán”.

Una creencia parecida, con el mismo fundamento mítico, la encontramos en la comunidad nahua de Coachimalco, del municipio de Tlapa, donde sus pobladores identifican una formación rocosa natural como una serpiente. Dicha formación consiste en una fila de piedras que sube por una loma y que, efectivamente, da un parecido con el largo cuerpo de un ofidio. Este reptil aparece asociado a la cabeza de un águila que, según los coachimaltecos, fue trozada al abrirse una brecha. Según la creencia, el águila se paró en esa loma, encima de la serpiente. Pero también no les gustó el lugar y emprendieron el viaje hacia el Valle de México. Por lo que se puede ver, tenemos los mismos motivos fundacionales que aparecen en Huitziltepec.

En Coachi, al igual que en el otro pueblo, encontramos una inversión simbólica ya que el hecho real es que los grupos nahuas de Guerrero provienen de dos tradiciones migratorias: una, la que se encuentra documentada en códices y relaciones y que fija a Toluca, Xochimilco y el sur del Valle de México como los lugares de proveniencia de los actuales pueblos nahuas de La Montaña Alta; otra, que provendría del oriente del actual Michoacán y que daría cuerpo a una tradición migratoria de filiación cohuixca, como una de las siete tribus nahuatlacas de la clásica tradición migratoria (Lienzo de Jucutacato). Este flujo migratorio habría atravesado el occidente del actual Guerrero y habría incursionado hacia la actual región Centro, llegando hasta Chilapa. Un referente actual que nos remite a este último trayecto lo encontramos en la población de Mexiquito, en la frontera de Guerrero con Michoacán.

El correlato de estos mitos aparece, en forma mítico-histórica, dentro de algunos códices de la región de La Montaña. El Lienzo de Petlacala, el Lienzo II de Chiepetlan, el Códice panel de Chiepetlan y la Tira de Xalatzala, se correlacionan con documentos escritos como el Documento de Xalatzala, el Documento de Tlaquilcingo, el Documento de Ocoatequila (Dehouve, 1976) y la Relación de Chiepetlan (Galarza, 1972).

Otros aspectos míticos relacionados con la migración de grupos nahuas los encontramos en la lámina 4 del Códice de Cualác. En dicho documento se puede apreciar, en el centro, a una pareja. El varón lleva una vara de mando y se encuentra sentado sobre una cueva, que tiene asociadas la figura de un felino y muchos rostros de hombres; se trata de la representación del lugar de origen del señorío de Cototolapan (Müller, 1958: 14). También se encuentran once personajes con corona de plumas, cuatro de ellos armados. Los otros siete personajes se diferen-

cian de éstos, ya que portan una especie de bastón. Parece que emergieran de la cueva. ¿Por qué siete? Es posible que nos encontremos con una representación local del gran mito nahua de las siete tribus que emergieron de Chicomoztoc. Con lo cual estos nahuas de Cualác refrendarían esa gran tradición a través de la representación mítica en su códice: “La tradición ‘chica’ de los pueblos nahuas de Guerrero es equiparable a esas grandes tradiciones mesoamericanas” (Dehouve, 1995: 21).

También debemos resaltar la figura de la cueva. Dentro de la cosmogonía mesoamericana, las cuevas ocupaban un lugar importante como lugares de donde emergieron los ancestros (véase Limón, 1990) y el caso de Chicomoztoc es sólo uno de ellos.

Una referencia mítica sobre un proceso migratorio que suponemos tardío la encontramos entre los pobladores de la cabecera nahua de Xalpatláhuac. El relato refiere que un grupo proveniente de Axochiapan, Morelos —que se encuentra en la ruta migratoria que dio origen a los enclaves nahuas en La Montaña, desde el sur del Valle de México— llegó a las orillas del actual asentamiento de Xalpa, en un borde del río Jale, donde se encontraba un gran ahuehuete —recuérdese la figura de grandes árboles de donde surgen los hombres, como en el caso de Apoala para los mixtecos. El grupo se detuvo a descansar a la sombra de dicho árbol; traían consigo a un niño que había venido llorando en todo el trayecto. Para su sorpresa, el niño dejó de llorar, por lo cual decidieron quedarse ahí y fundar el pueblo, ante lo que consideraron una señal positiva para ello. Actualmente, el árbol se cayó del lugar donde se encontraba y las autoridades municipales lo cortaron en trozos y lo llevaron al centro del pueblo. Con su madera, empezaron a elaborar algunos objetos que no dejan de tener un valor simbólico: una mesa —lugar desde donde se ejerce el poder y se arreglan asuntos importantes para la colectividad— en la presidencia municipal y planeaban hacer una estatua de san Marcos.

Este caso de Xalpa es sintomático en cuanto a la vigencia contemporánea del mito en relación con los orígenes del poder y la preeminencia de ciertos grupos étnicos. Resulta que, a raíz del proceso migratorio, los nahuas crean un centro de poder en dicha población la cual, al convertirse en cabecera municipal, ejerce su dominio sobre un entorno predominantemente na savi. Esta investidura de poder nahua en la cabecera a través del mito empezó a ser cuestionada hace un par de décadas por los mixtecos, quienes reclamaban representación en el cabildo, lo cual les fue negado sistemáticamente hasta que hace un año fue elegido un na savi como presidente mu-

nicipal, a contrapelo de los nahuas quienes, apoyados en el mito, se han creído con derecho eterno a detentar el poder, pues así lo determinaron sus ancestros. Tenemos aquí una ruptura del orden social —en la lógica nahua— a partir de la adopción de las reglas del juego político a nivel nacional. Pero, en todo caso, vemos cómo la fuerza y legitimación que puede dar el mito en su carácter normativo puede proveer de argumentos en el control del poder y forma parte de los elementos en conflicto.

Entre otros grupos étnicos de Guerrero, también encontramos referentes míticos respecto a procesos migratorios que dieron origen a pueblos. De entre los tlapanecos, el antropólogo Abad Carrasco (1995: 276) recopiló un mito sobre el origen de Malinaltepec, uno de los principales pueblos de la etnia me'phaa. Según este mito, el grupo de los Temilitzin —Mónica, Teresa, Malintze, Juana, Bartolomé, Baltasar, Diego— y el sacerdote Gabriel Hurtado de Mendoza fueron quienes, emigrando desde el cerro de La Malinche, en la región de Puebla-Tlaxcala, habrían dado origen a dicha población.

Este relato se complementa con la escena fundacional que aparece en el Lienzo de Malinaltepec, documento pictográfico que se encuentra en dicha localidad. Ahí, en la escena central, aparece la familia Temilitzin alrededor de una mesa, con documentos sobre su linaje y donde se consigna el año de 1520. Observan el hecho don Francisco Cortés, alcalde mayor de Tlapa y fray Gabriel de Hurtado de Mendoza. Junto a ellos está la iglesia del pueblo y la fecha referida.

Como puede apreciarse en la descripción de la escena central del lienzo y en el mito, los Temilitzin tienen ya nombres españoles, mientras que su líder, Malintze, tiene nombre indígena. Asimismo, con el grupo viene un sacerdote cuyo apellido aparece en otras referencias míticas de la región. La fecha que aparece en la escena fundacional del código parece, más bien, una aproximación, pero, en todo caso, nos remite ya al periodo en que empieza a fraguarse la etapa colonial.

La relevancia del mito es tal que, todavía hace pocos años, el 6 de marzo, durante la celebración de la fundación del pueblo, se relataba el mito dentro de un ambiente festivo “[...] las verdades míticas tan sólo son reveladas en una atmósfera de festividad” (Duch, 1998: 184). También, en el día de muertos, se coloca una ofrenda en el palacio municipal para los Temilitzin y para todos los principales que han fallecido. Igualmente, en la iglesia del pueblo, aparece una referencia a esos padres fundadores al lado de una de las imágenes del santo patrón, san Miguel.

Y aunque el relato mítico se centra en la fundación de Malinaltepec, también se refiere la creación de otros doce pueblos. Uno de ellos es Moyotepec, que también tiene una pintura tradicional con un motivo central semejante al que aparece en el código de Malina y donde hemos podido identificar a algunos de los miembros de la familia de caciques fundadores. Desde esta referencia mítico-fundacional, podríamos entender algo de la encarnizada lucha que sostienen los de Moyo con otros me'phaa, los de Tlacoapa, por la defensa de un territorio que creen avalado por una demarcación sagrada de los padres fundadores, aún cuando los datos existentes nos permiten reconocer una posesión negociada con los mixtecos de Ocoapa.

Después de agudos conflictos que costaron hasta vidas, se llegó a un acuerdo —a principios del siglo pasado— entre ambas comunidades quedando el arreglo en una especie de arriendo, por el cual, los de Moyotepec, se comprometieron a entregar solidaridad y servicios rituales a los mixtecos de Ocoapa, municipio de Copanatoyac, a cambio del usufructo de la tierra, dándose la paradoja de que administrativamente aquéllos se afilian a Malinaltepec (su comunidad “madre”), mientras que pertenecen al núcleo agrario de Ocoapa (Palacios, 1996). Hoy día, los conflictos han resurgido: “En Moyotepec culpan al gobierno del ataque” (*El Sur*, 19 de junio de 2007. Acapulco, Gro.)

Encontramos otros documentos con presencia fundadora de los Temilitzin, aun de grupo étnico diferente, como en el caso de los na savi de Alacatlazala. Hay una referencia a dichos caciques en los “Títulos” de este pueblo. En la “Solicitud de confirmación y titulación de bienes comunales del poblado Santa Rosa Alacatlazala, Municipio de Malinaltepec, Estado de Guerrero” (Diario oficial, 7/III/2006) puede leerse lo siguiente:

[...] en culminación de dichos JUICIOS, así mismo para que se mantengan en ella los CASIQUES: DOÑA JUANA DE LOS ANGELES HURTADO DE MENDOZA, DON GASPAR LOPEZ DE MENDOZA, DON NICOLAS MALDONADO DE MENDOZA, DOÑA TEREZA THEMILITZIN, MIGUEL DE LOS ANGELES HURTADO DE MENDOZA, DON FRANCISCO LOPEZ DE MENDOZA, DON BARTOLOME DE SANTIAGO CANO Y DIEGO DE SAAVEDRA THEMILITZIN, tenían su posesión de tierras con sus colindantes de [...]

Donde podemos identificar a dos personajes de dicha familia fundadora: Tereza y Diego, mientras que también aparecen dos personajes con el apellido Hurtado de Mendoza —Juana de los Ángeles y Mi-

guel—, seguramente familiares de Gabriel —con los mismos apellidos—, que es el fraile que aparece en la escena fundacional del Lienzo de Malinaltepec.

Una mujer con nombre semejante —aunque con una ligera variación— aparece como la que encabezó el litigio —desde Zitlaltepec— contra San Miguel Malinaltepec y que, según Dehouve (*op. cit.*: 120), condujo a la elaboración de un lienzo en esa comunidad: “Este documento —el Lienzo de Aztactepec y Zitlaltepec— fue elaborado en ocasión de un proceso contra el ‘común’ de San Miguel Malinaltepec, promovido por doña Juana María Hurtado de Mendoza, que pretendía hacerse reconocer como cacica de Santa Catarina Zitlaltepec y apropiarse de una parte de las tierras de Malinaltepec, según los habitantes de este último pueblo”.

Alacatzalza es una población de filiación nahuatl (mixtecos) que proclama un origen paralelo a la cabecera de Malinaltepec, arguyendo que antes de ser este pueblo la cabecera del actual municipio, lo fue Alacatzalza. De ahí la explicación posible a la presencia de dos de los Temilitzin en sus “Títulos” ya que se esgrime un origen común entre ambas poblaciones.

Mitos y consagración territorial

Entre los indígenas de Guerrero, muchos de los mitos de origen ubican la fundación de los pueblos en la época colonial, ahí donde la autoridad reconoció la legítima posesión de un territorio por parte de las comunidades. Las referencias a un tiempo mítico anterior a la conquista fueron suprimidas por el orden colonial, la religión cristiana y por los propios pueblos, desterrándolas o enmascarándolas dentro de la memoria colectiva, en un acto de resistencia y adaptación cultural.

En el Lienzo de Malinaltepec, como ya se mencionó anteriormente, encontramos la descripción del origen de dicha población. El reconocimiento del territorio pasa por un recorrido real/mítico cuando los padres fundadores, los caciques Temilitzin —junto con los caciques de los pueblos de Malinaltepec, Azoyú y Tecomaixtlahuaca—, caminan por los marcadores que delimitan el territorio comunal. Este trasiego, que tiene un carácter sagrado, fundacional, está señalado por la sucesión del glifo de pies que aparece bordeando el lienzo y siguiendo una dirección contraria a las manecillas del reloj (Dehouve, *op. cit.*: 133-134; Jiménez y Villela, 1998: 158).

Esta demarcación se expresa siguiendo una típica forma circular-rectangular, y se encuentra manifiesta, también, en documentos y relaciones en los que se

registra la fundación de pueblos, así como en los llamados “Títulos primordiales” que fueron documentos sobre la propiedad o posesión de un territorio por parte de comunidades y fueron elaborados por escribanos al servicio de éstas, con lo cual opusieron sus propios documentos a los que establecían la Corona y los particulares.

Otra versión real/mítica de donde se desprende el recorrido para verificar y consagrar la delimitación territorial aparece en el Lienzo de Petlacala. En este documento, que en su borde exterior contiene el relato de la migración que dio origen a dicho pueblo, en su panel central se encuentra una escena fundacional. Ahí aparece la figura de Carlos V —representando a la corona española— y tres caciques indígenas. Para los de Petlacala, dichos personajes, efectivamente, hicieron el recorrido por las mojoneras y linderos del territorio: “[...] todos los personajes representados en el lienzo —incluyendo a Carlos V—, caminaron alrededor de los límites de Petlacala y colocaron los altares que delinean las tierras comunales” (Oettinger, 1983: 47). De dicha referencia mítica ha derivado una acción ritual contemporánea que se desarrolla en el ritual de petición de lluvias que se practica en ese poblado. Véase el apartado sobre ritualidad en este mismo trabajo.

Otra de las figuras míticas que se derivan del Lienzo de Petlacala es la figura de una mujer que aparece arrodillada dentro de lo que podría ser la casa comunal. Para los de Petlacala, ella es María Nicolasa Jacinta que, junto con Carlos V, constituiría la pareja que habría dado origen a los de Petlacala. Nuevamente, para refrendar el papel mítico-fundador de esa mujer, se le encuentra representada en la figura de un idolito prehispánico que se guarda en un cesto especial que contiene, también, piezas prehispánicas —lascas y puntas de flecha en obsidiana y pedernal— que, para estos indígenas nahuas representan el maíz, el frijol y otros granos, por lo que encontraríamos asociados tanto a la pareja que deviene de la dualidad divina como a los referentes míticos relativos al origen de la agricultura.

La presencia de parejas fundadoras la encontramos también en otros pueblos nahuas colindantes con Petlacala. En Coachimalco también tienen un documento pictográfico colonial. En el Lienzo de Coachimalco, en su parte central, se encuentra una escena fundacional parecida a la del Lienzo de Petlacala. Un funcionario español se encuentra frente a un glifo del altépetl que representaría a dicho pueblo. Mas, para los coachimaltecos, dicha figura es una mujer, María Dominga, la cual, junto con Francisco gobernador (que es el funcionario español antes ci-

tado), conformaría la pareja fundadora. En Coachimalco, este mito es la base de un ritual que se celebra cada año, en las vísperas de su fiesta patronal, donde se rememoran los orígenes del poblado gracias a la acción de esos padres fundadores (Jiménez y Villela, *op. cit.*: 73-76).

Los orígenes de la agricultura

Un tema mítico que parece consecuencia lógica de los temas anteriores es el surgimiento de la agricultura, que se constituiría en la actividad económica básica y soporte de la subsistencia. Una vez establecido y consagrado el territorio, los grupos humanos trabajan para obtener los medios necesarios para su sobrevivencia. Es ésta una acción necesaria y trascendental, por lo cual los orígenes de la agricultura también aparecen mitificados, esto es, hay una creencia que explica cómo y por qué surgieron los productos y actividades necesarios para la reproducción de los grupos campesinos. En la región de La Montaña, sobre todo en La Montaña Alta, existe la creencia de que san Marcos se introdujo al interior de la tierra a través de la cueva, acompañado por la culebra, para poder extraer las semillas que permitirían la agricultura (Sr. Diego Feliciano, Coachimalco. Noviembre de 2003). Como podrá verse, esta creencia es una reinterpretación del mito mesoamericano en el que Quetzalcóatl ejecutó esta trascendental acción.

San Marcos, como el héroe civilizador deificado, se expresa en una dualidad: el santo cristiano —san Marcos evangelista— y los san Marquitos, ídolos de piedra antropomorfos o en forma de esferas de piedra, que representan las gotas de lluvia. Una versión mítica del papel que juegan estas piedras sagradas y que las vinculan también con las potencias genésicas y fertilizadoras de la tierra, así como con los elementos naturales, la encontramos entre los amuzgos de Cozooyapan (Castro, 1994: 134):

Un día Marcial Cruz preparándose para ir a su milpa. En su morral llevaba alimento que le había preparado su mujer y en su mano llevaba su machete. Cuando llegó a su terreno en “Arroyo Trueno”, empezó a deshierbar cuando de pronto escuchó voces y risas, pero como no veía a nadie cerca del lugar continuó con sus labores, no obstante las voces también continuaban. Más tarde Marcial localizó el lugar de donde venían las voces, se acercó y detrás de unos arbustos descubrió unas piedras que hablaban. Las piedras le dijeron a Marcial que eran hijas del trueno, que cuando llueve ellas son las que hacen tronar el cielo, que eran portadoras

de vida; y que si él les hacía fiesta, ellas a cambio le proporcionarían buenas lluvias, buenas cosechas y salud para su familia.

Los orígenes de la agricultura se encuentran expresados en otras referencias míticas, en este caso tlapaneacas. En otro de los mitos recopilados por Abad Carrasco (1993), denominado “La Costa y La Montaña”, se narra cómo Totonaxa y Sabinaxa —la pareja divina, la dualidad sagrada— tienen un manejo diferenciado de las mazorcas y de las semillas de sus productos agrícolas, con lo cual también se configura un mito de privación.

También en Carrasco (1995: 274-275), encontramos una referencia sobre cómo se concibe el origen del maíz y de la agricultura:

Otra historia se refiere al nacimiento de los rayos, conocidos como Bego o Akuun Iya, criados por un anciano, quien les proveyó de instrumentos de trabajo. Cuando crecieron, se trasladaron hacia los siete mares para conseguir maíz y otras semillas fértiles y se apoyaron en una tuza para poder trasladarlos bajo la tierra. Estos dioses ahora controlan las semillas, las nubes y la lluvia.

En otras referencias míticas respecto a los orígenes de la agricultura, encontramos el papel de algunos animales en cuanto a la proveniencia del maíz. Una de las figuras más emblemáticas, en este sentido, es la del jaguar, que sigue jugando un papel simbólico muy importante en las danzas, los rituales, el folclore y la producción mascarera de Guerrero. El arqueólogo Cuauhtémoc Reyes recopiló (mayo de 2006) la siguiente versión mítica en Zitlala:

Una historia recogida en Zitlala, Guerrero, cuenta que los pobladores padecían hambre por que habían dejado de adorar a los dioses, y éstos habían dejado de proveer las fuentes para la alimentación. Pero se sabía que en el cerro Cruzco había una cueva, habitada por un dios, en donde existían toda clase de mantenimientos. Así, una persona ataviada de jaguar amarillo, de Zitlala, y otra vestida de jaguar verde, de Acatlán, subieron al cerro para traer alimento a su gente. Sin embargo, la cueva estaba custodiada por abejas, por lo que los tigres acordaron que mientras el jaguar verde las distraía, el jaguar amarillo entraría en ese momento para tomar todo lo que pudiera. Así lo hicieron, y dentro el tigre de Zitlala pudo encontrar todo tipo de semillas, como maíz, calabaza, frijol y chile. Pero el dios lo descubrió en su robo y comenzó a per-

seguir a ambos, que descendieron lo más rápidamente posible el cerro, tropezando y cayendo, por lo que las semillas se fueron saliendo de las bolsas del jaguar amarillo. Al llegar a Zitlala a salvo, el jaguar verde pidió al amarillo le mostrara el alimento que pudo extraer de la cueva, pero éste sólo mostró sus bolsas vacías. El primero, enfurecido, lo agredió a golpes y comenzó la lucha cuerpo a cuerpo, sangrienta y feroz. El dios, compadecido al ver que los hombres peleaban por no tener que comer, hizo llover y las semillas que habían caído en el cerro reverdecieron y dieron fruto, dando el tan anhelado alimento a la comunidad.

Como puede apreciarse en este relato, nuevamente vemos cómo el alimento básico proviene de la cueva y cómo el jaguar/tigre se interna en ella para extraer la semilla, aunque aquí no tenemos la asociación con san Marcos, como se refirió anteriormente.

En una práctica ritual contemporánea entre los nahuas de Coatlaco, municipio de Cualác, encontramos que durante su petición de lluvias se elaboran tamales tzoalli con la figura del cuervo: “La semilla de alegría significa el granizo y las figuras en forma de cuervo dicen que representan el animal que trajo el maíz desde lugares muy lejanos” (González, 1992b: 24). Estos tamales, elaborados antiguamente con semilla de huauhtli —alegría— representan una continuidad desde tradiciones mesoamericanas, ya que servían para la elaboración de la figura de las deidades (Sobre la importancia y significación actual de dichos tamales, véase Villela, 2006). En este caso, siguen elaborándose para la representación de figuras sagradas, con un referente mítico en cuanto a los orígenes del maíz, como la figura del cuervo.

Otra referencia en la que los animales juegan un papel mítico en los orígenes de la agricultura, la encontramos en la comunidad nahua de San Nicolás Zoyatlán. En el mito se narra que, toda vez que los hombres han presentado ofrendas a san Marcos y san Isidro para obtener permiso para sembrar, obtienen la semilla del maíz a través de la mediación del cacálotl (ave negra grande, como el zopilote) mientras que, a través del ratón, obtienen la de la calabaza (Sr. José N. Solano. San Nicolás Zoyatlán, 18 de octubre de 2003).

Otros temas míticos

Tratándose de grupos humanos inmersos en un contexto de “alta marginalidad” (miseria), muchos de los pueblos de La Montaña que aún se encuentran en situaciones de precariedad y pobreza tienen los

llamados “mitos de privación”, donde se explican los orígenes de las carencias, producto de las desigualdades y diferencias sociales. Como ya adelantábamos antes, del mito me’phaa mencionado como “La Costa y La Montaña”, se explica cómo a partir de las desavenencias entre la pareja divina, la mujer —Sabinaxa— decide irse a la Costa, llevándose las mejores semillas y dejando para los montañeros las más pobres, las más débiles, por lo cual las mazorcas se darán menos lozanas, más tristes. De ahí —según el mito— el origen de la condición desventajosa de los montañeros respecto a los de la Costa. Sin embargo, resalta que —a diferencia de otros grupos indígenas en el país— en este mito de privación no aparece la figura del hombre blanco o del mestizo, pues es a ellos a quienes muchas veces se responsabiliza de dichas privaciones.

Finalmente, presentamos otro mito respecto al origen de un culto muy importante. En Xalpatláhuac existe la creencia que refiere los orígenes del culto al Señor del Santo Entierro, que ha convertido a esa localidad en el principal santuario de la Mixteca nahua tlapaneca y el único lugar en donde convergen los grupos étnicos de esa región interétnica. Se cuenta que, recién instalado el poblado, un buen día apareció un hombre señalando el lugar donde se construiría el templo —casualmente, el costado de un cerro donde se erigía una gran pirámide que ha quedado sepultada— ofreciendo que, por cada tanto que construyesen los pobladores, él duplicaría lo hecho. Y dicen que así sucedió. Los trabajadores del pueblo hicieron un tanto de construcción en un muro y, al día siguiente, al amanecer, la dimensión del muro se había duplicado. Fue así que se inició la construcción del principal santuario de La Montaña.

La ritualidad

Hablar de ritos entre los grupos indígenas de Guerrero es hablar de prácticas culturales reiterativas, que se desarrollan en lugares y tiempos especiales —por lo general, cuando hay momentos de transición entre los grupos y los individuos hacia una nueva fase de desarrollo o cambio estacional— y que tienen como un trasfondo común una relación con lo sagrado. El rito —como conjunto de acciones prescritas que se ejecutan siguiendo ciertos patrones preestablecidos que, aunque dinámicos, son un tanto refractarios al cambio— es llevado a cabo por individuos o colectividades para recordar sucesos mítico-históricos trascendentales para la comunidad —como la consagración y demarcación del territorio—, para abrir

Etnotaxonomía nahua ligada a las deidades del panteón mesoamericano. Las plantas de Quetzalcóatl-Ehécatl entre los nahuas del norte de Guerrero

Lilián González*

La etimología, mitos y usos rituales que los nahuas contemporáneos del norte de Guerrero confieren a ciertas plantas son recursos integradores de sentido que permiten acceder a una taxonomía esencial: las plantas, como todo lo animado, estaban hechas a partir de la esencia de los dioses y su caracterización y uso terapéutico estaba predeterminado por el dios del cual derivaban y mantenían dentro de sí (López Austin, 1994: 30 y 107).

Rastros de estos rasgos taxonómicos son susceptibles de verificarse en algunas de las plantas que aparecen en el Códice de la Cruz-Badiano: *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, uno de los primeros libros escritos durante la Colonia en el siglo XVI, donde las raíces etimológicas de ciertas plantas conservan vestigios de su vínculo con deidades del panteón mesoamericano. Por ejemplo, la planta denominada Totec y XIU, que del Paso y Troncoso (1988: 88) traduce como hierba de Totec, debía contener la sustancia del dios Xipe Totec, “nuestro señor el desollado”; la hierba Tonatiuh yxiuh era coesencia del dios del sol, mientras que Pitzintecouhcochitl, “Flor del Señor Niño”, debió ser una planta contagiada de la esencia del dios Pitzintecutli, el dios del maíz tierno, del sol naciente (ver Garibay, 1991 anexo B).

La hierba Tlazolpahtli por su parte, poseía propiedades de la diosa Tlazolteotl, en tanto que el Ehecapatl, “medicina para el aire”, era receptora de la esencia del dios Ehécatl dios del viento, de manera que las plantas, especialmente las de uso ritual, eran catalogadas basándose en un sistema de correspondencias arquetípicas con respecto a las distintas deidades, donde fungían como receptáculos en los que las divinidades se hacían presentes (López Austin, 1994: 170; Aguirre Beltrán, 1980: 124).

El presente ensayo focaliza algunas especies botánicas utilizadas por los nahuas del norte de Guerrero, cuya denominación nahua y uso ritual permiten reconocer estructuras semióticas de larga data y sus correspondencias arquetípicas con respecto a distintas deidades del panteón mesoamericano.

Tenexyetl o san Pedrito: la planta sagrada de Quetzalcóatl

Históricamente, la planta sagrada por antonomasia entre los nahuas del norte de Guerrero fue el *tenexyetl*, *tenexiete* o *piciete*:

Nicotiana rústica. Ruiz de Alarcón, cura de Atenango del Río, consigna en 1627 que la planta de piciete es “el perrito de todas las bodas” (Ruiz de Alarcón, 1988: 86), a quien “encomiendan toda la obra” (*Ibid.*: 124) y la “levadura general de estos amasijos” (*Ibid.*: 99), refiriéndose al hecho de que la planta de tabaco era unidad básica del comportamiento ritual y un poderoso aglutinador simbólico de la antigua tradición religiosa mesoamericana, acompañaba a la mayor parte de los nahuallahtolli consignados por él para propiciar, curar, proteger y adivinar.

Un viejo mito narrado en el pueblo indígena de Temalac, perteneciente al mismo municipio de Atenango del Río en el estado de Guerrero, relata que san Pedro se acostó con una mujer y en el acto genésico derramó parte de su semen en la tierra, surgiendo de este contacto la planta de tenexyetl. Por ello, en el pueblo, tanto la planta viva de tenexyetl como a los preparados que confeccionan las mujeres moliendo en el metate sus hojas mezcladas con cal o ceniza les llaman “San Pedrito” o “Santo remedio”.

Cuando los viejos curanderos de Temalac dan a ingerir tenexyetl con fines rituales, especialmente para curar la brujería, efectúan la siguiente súplica:

Pedro, ¡Pedro xoxouhqui!,
 ¡Pedro xoxouhqui! (verde),
 ¡Pedro tlatepacholli! (que ha recibido pedradas)
 ¡Pedro tlatetzotzontli! (golpeado)
 ¡Pedro xoxouhqui!
 ¡Pedro tlatepacholli!
 ¡Pedro! tú vas a curar a esta persona.
 Le quitas lo que tiene.
 Va a vomitar lo que comió.
 ¡Pedro!, tú lo vas a dejar bien.

Esta súplica nos recuerda vivamente las múltiples metáforas que el tabaco recibía en el nahuallatolli (lenguaje náhuatl esotérico) recogido por Hernando Ruiz de Alarcón en esta región, en el que consigna que los indígenas “tienen abusión de esta hierba atribuyéndole divinidad” y a la cual denominaban con múltiples metáforas: “verde deidad”, “el de las hojas como alas”, el “señor verde golpeado”, “verde aporreado” e “hijo de la de la saya estrellada” —la vía Láctea— (Ruiz de Alarcón, 1988: 88-112).

Esta última denominación: el “hijo de la de la saya estrellada”, puede orientarnos en la posible identidad de la deidad

* Investigadora del Departamento de Antropología, Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

proyectada por la planta de tenexytl. En un mito cosmogónico narrado en la Historia de los mexicanos por sus pinturas se menciona entre los hijos de Citlallicue (Citlalcueye), diosa de las estrellas (la de la falda estrellada) a: Cemecat, Tezcatlipuca, Chiconahui y Ehécatl (Garibay, 1996: 110); éste último, una advocación de Quetzalcóatl, reúne entre sus características iconográficas “el plumaje verde”, que se refiere a las aves de plumaje precioso (Matos, 2002), isomorfía metafórica de la “verde deidad”, el de “las hojas como alas”.

También, en el Códice Magliabechiano (61v) se relata un mito en el que la actividad creadora atribuida a Quetzalcóatl se asemeja al relato genésico que cuentan en Temalac: “este Quetzalcóatl estando lavándose, tocando con sus manos el miembro viril, echó de sí la simiente y la arrojó encima de una piedra. Y allí nació el murciélago al cual enviaron los dioses que mordiese a una diosa que ellos llamaban Xochiquetzal [...]”

Parece natural que Quetzalcóatl, dios creador que participó en la génesis del mundo, de los hombres y de su alimento, ofrezca a la humanidad un medio enteogénico para establecer contacto con lo divino; recurso que, al estar impregnado de su esencia divina es al mismo tiempo ente propiciador, protector y medio terapéutico.

Las plantas de Quetzalcóatl-Ehécatl que restituyen el tohnalli y contrarrestan los malos aires

Las plantas contagiadas de la esencia del dios Quetzalcóatl, proyecciones al fin de una deidad dual, presentan propiedades isomórficas con la naturaleza luminosa, solar y diurna que caracteriza a su advocación como Tlahuizcalpantecutli, lucero del alba, o con los vientos nocturnos y fríos vinculados a su advocación como Ehécatl y/o como Xólot, doble de Quetzalcóatl asociado también al inframundo.

La planta sagrada de tenexytl reúne en sí esta doble naturaleza: “piciete [...] el nueve veces golpeado, hijo de la de la saya estrellada, y engendrado de ella, que sabes al infierno y al cielo” (Ruiz de Alarcón, 1988: 86).

No obstante, ciertas plantas utilizadas con fines rituales en el complejo de males denominados genéricamente “aires” o “daño” entre los nahuas del norte de Guerrero, pueden asociarse a la propiedades celestes o inframundanas de Quetzalcóatl como componentes esenciales para restituir el tonahle, la entidad anímica o “espíritu” de la persona, secuestrada por las apetencias de los aires provenientes de los planos celestes —como los de Citlalcueyotl o de Citlalacruz— o por los axacaatitlanchanijque, entes animados, habitantes subterráneos del aire o del agua en el plano terrestre (López Austin, 1994: 172). También son empleadas para los “malos aires” que resultan de la promiscuidad sexual de los adultos y que emanan un calor nocivo que “operan en perjuicio de otros seres que se encuentren próximos a ella”

(Ibid., 1994: 110), “daño por dependencia de otro” o netepalhuitzli, señala Ruiz de Alarcón (Ruiz de Alarcón, 1988: 145).

En el primer caso, los curanderos hacen una transacción con los axacaatitlanchanijque o con las entidades del plano celeste por medio de la súplica y de la ofrenda, convidándoles a cambio del tonahle de su paciente sustancias que son de su apetencia: cigarros, mezcal, velas, flores, galletas y un pollo entero. El tonahle rescatado (representado por un puño de tierra recogida del lugar donde se espantó), es depositado en una botella con agua y entregado al enfermo para que lo beba. Posteriormente, el paciente es purificado por medio de una “limpia” o “barrida” impregnándole con plantas “contagiadas” de la esencia luminosa y solar de Quetzalcóatl como el ahuéxotl, el axohuaque y el temoixitl o con aquellas que por contigüidad metonímica favorecen hasta cierto punto el reemplazo terapéutico, por ejemplo, la planta de Cuahuiyautli, proyección del dios Tláloc.

Las plantas del Quetzalcóatl celeste

Ahuéxotl

En los afluentes y orillas del río Balsas crece el ahuéxotl (*Salix lasiolepis*), un árbol ripario que comúnmente se desarrolla en asociación con las especies de ahuehuete —*Taxodium*— y amate —*Ficus*— (Guizar y Sánchez, 1991: 80). Las hojas de esta planta, de color verde azulado, son utilizadas por los curanderos nahuas en “limpias” contra el mal aire y en las ceremonias de “levantamiento de la sombra” o tonahli. Tanto en el Códice de la Cruz-Badiano como en la Historia general de la Nueva España, dicha especie recibe el nombre de Quetzalhuéxotl, “sauce delicado y de mejor ley que los otros sauces” —como lo registra en su vocabulario Molina.

En lenguaje iconográfico, Quetzalcóatl es personificado bajo la forma de una serpiente recubierta de plumas de quetzal, donde estas últimas representan los vientos y las nubes ligeras (Rémi Siméon, 1994: 425). Las plumas de quetzal, además de indumentaria del dios, es componente de su acxoyatl, ramo sagrado con que el sacerdote Quetzalcóatl acompaña su ayuno, penitencia y oración: “...hacia de piedras preciosas sus espigas y de quetzalli sus acxoyatl (ramos de laurel). Sahumaba las turquesas, las esmeraldas y los corales, y su ofrenda era de culebras, pájaros y mariposas que sacrificaba” (Anales de Cuauhtitlán (Texto 981 945). Estas plumas, quedaron proyectadas —en mensaje metonímico— en las ramas del quetzalhuéxotl: “sauce de pluma rica” y en otras plantas cuyas hojas son, en sentido metafórico, coesencia y proyección del dios, quedando el vínculo implícito en el registro lingüístico con el que se denomina la planta.

Así, junto con el ahuexotl, tres plantas son comúnmente utilizadas entre los nahuas para levantar la sombra y curar el mal aire: el *temoixitl* (*Piper amalago* L.), el *axohuaque* (*Senecio salignus* DC) y el *cuahuiyautli* (*Gliricidia sepium*). Estas plantas

son especies vinculadas a Quetzalcóatl y cumplen funciones isomórficas al ahuexotl, a excepción del cuahuiyautli, planta que estaría asociada al dios Tláloc, deidad que mantiene, sin embargo, afinidad con Quetzalcóatl en su advocación como Nahui Ehécatl (López Austin, 1994: 176).

Temoixitl

El Temoixitl (*Piper amalago*) es probablemente una de las especies rituales más utilizadas para realizar “limpias”, un tipo de purificación ritual muy común en la región. Su etimología, para algunos hablantes de nahua en la región, proviene de las raíces: *temo-temótl* (rana) e *ixitl* (pie): “pie de rana”. Sin embargo, por la forma en que se utiliza ritualmente, me parece que sus raíces provienen del verbo temohua: temo-descender, bajar e ixtli-faz, rostro y por extensión ojo (Rémi Siméon, 1994: 231 y 471). Es por tanto la planta que “desciende sobre el rostro”.

Para entender su implicación sagrada y su relación con el dios Ehécatl-Quetzalcóatl es indispensable describir cómo se realiza una limpia. Por ejemplo, en el contexto ritual para restituir “la sombra” o tonahli, la curandera delimita el espacio sagrado a través del sahumero, el cual dirige a los cuatro puntos cardinales a partir del centro (su paciente), en franca yuxtaposición de los cuatro rumbos en el símbolo sagrado o quince. Luego, toma la jícara o recipiente de plástico donde ha vertido agua y persignando el recipiente que la contiene en sus cuatro cuadrantes, echa doce granos de maíz en el cuenco, al mismo tiempo que reza en latín la Magnífica —a pesar de que doña Juana, curandera de Temalac, es analfabeta—, a continuación, repite en náhuatl varias veces una súplica muy similar a las recogidas por Ruiz de Alarcón hacia 1627, que nos recuerda que en la medicina indígena, se conjugan de manera indisoluble, el medicamento (la materia médica), el rito y el conjuro (Aguirre Beltrán, 1980: 123-125).

El agua conjurada se destinada para untar, formando una cruz, la frente, la nuca, las sienes, el pecho y las coyunturas de la enferma, ofreciéndole de beber el agua restante. Es entonces cuando entra en acción el temoixitl, la planta que “desciende sobre el rostro”. La terapeuta toma en cada una de sus manos un manojo de temoixitl y, como si tuviese en las manos un plumero, “sacude” al paciente ejecutando movimientos rítmicos, rápidos y cortos, desde la coronilla hasta sus pies, siempre en sentido descendente, tres o cuatro veces.

Si nos atenemos a los elementos empleados para reintegrar el tonahlli al cuerpo del enfermo, podemos suponer que la conjunción de los componentes materiales: fuego (sahumerio), agua (jícara), tierra (maíz y tierra donde se espantó) y viento (planta asociada al aire), son elementos sutiles y vivificadores que, impregnados de las deidades correspondientes, resultan indispensables para armonizar al hombre con las fuerzas cósmicas y restituir los componentes anímicos de la persona. Ése

sería el sentido de la “limpia” o “barrida” en dirección inversa a los aires procedentes del inframundo con plantas contagiadas del dios Quetzalcóatl-Ehécatl. Por otra parte, el ritual religioso incluía frecuentes actos de limpieza, entre ellos el barrer (López Austin, 1994: 173), el mismo Quetzalcóatl barre los vientos que anticipan las lluvias.

Atzohuaque o ajtsouaktli

El atzohuaque o jarilla es un arbusto con usos rituales muy conocidos entre los nahuas y mestizos de Guerrero y en general en toda la meseta central. Su nominación náhuatl actual en el norte de Guerrero es: *Ajtsouakli*: *Ajtso* (indica lugar húmedo) y *uaktli* (indica lugar seco) y significa “planta que nace y crece en lugar húmedo que en otra temporada es seco”.

Crece comúnmente a orillas de camino y en lomeríos aledaños a los bosques de pino-encino que han sido perturbados. Es una planta ramificada y frondosa cuyas hojas lanceoladas suelen tener el envés de color verde-grisáceo o verde-azulado. Sus ramas son comúnmente utilizadas en limpieas cuando el enfermo ha perdido la sombra o tonahle o cuando se diagnostica que tiene mal aire. En el Códice de la Cruz-Badiano recibe el nombre de *quetzalatzonyatl*, que el padre Garibay (1991: 223) traduce como: “Cabellera de agua fina” (*quetzalli-atl-tzontli*); para Hernández (1959, vol. II: 65) sin embargo, el nombre correcto parece ser *quetzalatzóyatl*: “hierba de olor fuerte semejante a plumas”.

Es posible que la tonalidad verde-azulada del envés de sus hojas fuese lo que la eleva a la categoría de “todo aquello que es precioso” y, que al igual que el *quetzalhuéxotl*, sus ramas recordasen un isomorfismo metafórico con las plumas de Quetzalcóatl, además de que su cercanía a los olores fragantes y conspícuos tuvieran relación con su advocación como Ehécatl.

Las plantas de Ehécatl vinculadas al inframundo

El sustrato cultural que agrupa a estas plantas en la perspectiva nahua es la creencia en que ciertas propiedades de la planta se articulan con la naturaleza de padecimiento. Así, la “suciedad” o “daño” que provocan los “mal aires”, requiere de plantas odoríferas (pestilentes, de olor desagradable) que, contagiadas de los aires provenientes del inframundo y de los dioses asociados con él, al expandir su hedor absorban los malos aires.

Éste es el caso de los niños que padecen “daño”, *tlatlajso-luijke* o *tlazol*, enfermedad que hace que estén “inconformes”, lloren, se despierten en la noche y tengan un peculiar olor xiquaque (olor fétido, sofocante). Para ello, se les trata bañándolos o limpiándolos con plantas odoríferas de olor pestilente que mantienen relaciones de isomorfia con las deidades del inframundo —especialmente con Tláloc, dios de la lluvia; la diosa *Tlazoltéotl*, la “comedora de inmundicias” (Hersch, 1995:27);

con Ixcuina, advocación de Tlazolteotl; con Ehécatl, representado por el viento nocturno y con el mismísimo dios de este recinto: Mictlantecuhtli.

Las plantas empleadas son: *moloncaxitle* (*Cassia occidentalis*), *coahuiyautli* (*Gliricidia sepium*), *tlazoltomatl* (*Nicandra physaloides*), *coxoquia* (*Goldmania foetida* (Jacq.) e *ixcuinacaxiutle* (*Cestrum dumetorum* Schl.), todas ellas, plantas que crecen en las barrancas, espacios asociados al inframundo y que, por una relación de isomorfía, pueden a su vez ser sustituidas por “cualquier jehuite tomado de la barranca”. Otros materiales que mantienen relaciones de contigüidad semántica con estas plantas y que se utilizan también para realizar las “limpias” son: la ropa interior que ha estado en contacto con el sudor, ciertos derivados de animales (huevos, excremento del ganado) u objetos (basura recogida de la calle) que explicitan su connotación sucia, hedionda o xoquiaque.

Moloncaxitle

Ehécatl era un dios negro, nocturno, frío, de él surgían en forma invisible los vientos originados en el inframundo que provocaban enfermedades atribuidas a los aires; así, la planta “contagiada” de la esencia del dios Ehécatl era metáfora viva del dios y remedio seguro para los “aires”. Éste era un principio general: el dios causante del mal tenía poder para curarlo (López Austin, 1994: 172), por ello, las plantas apropiadas para los distintos estados patológicos eran elegidas no sólo en razón de su eficacia empírica sino en virtud de su poder mágico que provenía en última instancia de la esencia de los dioses en ella contenida (Aguirre Beltrán 1980: 48).

Varias plantas con la raíz Ehecapahtli aparecen en el Códice de la Cruz-Badiano, entre ellas dos láminas (figs. 7 y 48) han sido identificadas como *Cassia Occidentalis*, planta que también aparece en la obra de Francisco Hernández (Hernández, 1959: 130) y que los taxónomos estiman se trata de esta misma leguminosa. Ehecapahtli, entre los nahuas del norte de Guerrero, tiene hoy tres denominaciones: *Moloncaxitle*: “matón que expande su aroma o que hiede”, *Cuitlaxitle*: “matón que apesta a excremento” y *Ajaskayoxiutli*: “planta que se hormiguea”.

Los primeros nombres hacen referencia a su olor conspicuo y siendo el aire el encargado de transmitir éste su principal atributo, es natural que entre los nahuas de Guerrero sigan utilizando el “ehcapatl” reseñado en el siglo XVI, en baños y limpias para curar a los infantes que tienen “mal aire”, o como se dice en náhuatl, que están xoquiaques, en clara alusión al olor fétido, sofocante, que según refieren sus madres, los niños expelen.

En cuanto a la tercera denominación, *ajaskayoxiutli*, efectivamente *Cassia occidentalis* es una planta que atrae a las hormigas (es una mirmecófila), pero la denominación va más allá de sus propiedades textuales, las hormigas y los hormigueros comunican con el inframundo, lugar de donde surgen los vientos que provocan las enfermedades atribuidas a los aires (López Austin, 1994: 172). Además, Ehécatl como advocación de Quetzalcóatl, en un mito sobre la creación del hombre, se convierte en hormiga para sustraer el maíz del Tonacaltepetl y ofrecerlo a la humanidad para su sustento: “Quetzalcóhuatl se volvió hormiga negra, la acompañó, y entraron y lo acarrearón ambos: esto es, Quetzalcóhuatl acompañó a la hormiga colorada hasta el depósito, arregló el maíz y enseguida lo llevó a Tamoanchan” (López Austin, 1994: 79). Hasta el día de hoy, en algunas localidades de origen nahua de Morelos, los hormigueros son reconocidos como lugares en los que habitan los “malos aires”.

En síntesis: la enfermedad denominada “mal aire” o xoquiaque es contrarrestada bañando o untando al niño con una planta de olor fétido que a su vez fue proyección o coesencial, en épocas precortesianas, del dios Ehécatl. La lógica de correspondencias entre la nomenclatura actual del ehcapatl, la enfermedad denominada “mal aire” o xoquiaque y el dios Ehécatl se activa al articular ciertas señales de la antigua tradición religiosa mesoamericana y de su universo sagrado.

La etimología de ciertas plantas de los nahuas del norte de Guerrero y la actividad ritual a las que éstas se circunscriben—como es el caso de ciertos síndromes de filiación cultural—, articula señales de la antigua tradición religiosa mesoamericana que operan como metáforas vivas cuyo sentido fundamental procede en última instancia de la estructura de su universo sagrado (Ricoeur, 1995: 75). ■

fases importantes del desarrollo de la colectividad —como la apertura del tiempo productivo, el tiempo de lluvias— y para marcar el cambio de una fase a otra dentro del desarrollo biológico y social de los individuos.

De acuerdo con esto, para Víctor Turner, los ritos pueden presentarse en dos grandes variantes: ritos de crisis vitales y ritos cíclicos. Los primeros

[...] son aquellos en que el sujeto, o sujetos, pasa[n] desde una ubicación placentaria fija en el útero de la madre, a su muerte e instalación definitiva en el ataúd [...]. Este proceso presenta una serie de momentos críticos de transición que todas las sociedades ritualizan y señalan públicamente con ceremonias apropiadas para inculcar la importancia del individuo y del grupo entre los miembros vivos de la comunidad.

Mientras que los ritos cíclicos del calendario

[...] por el contrario, hacen casi siempre referencia a grandes grupos y con suma frecuencia llegan a extenderse a sociedades enteras. A menudo, asimismo, se celebran en momentos muy precisos del ciclo productivo anual, para dar fe del paso de la escasez a la abundancia (como en los festivales de la recolección de los primeros frutos o la cosecha), o de la abundancia a la escasez (así, cuando se anticipan los rigores del invierno y se conjuran mágicamente (Turner, 1988: 172).

Con base en esta argumentación inicial, presentaremos una breve panorámica de los diversos tipos de ritos que se llevan a cabo entre los grupos indígenas de Guerrero.

Ritos de ciclo vital

Nacimiento y crecimiento

El inicio de una nueva vida, como proceso trascendental entre los grupos humanos, puede revestirse de eventos rituales. Entre los me'phaa se acostumbra que, cuando nace un niño, se pone una ofrenda de manojos contados en una ciénega o en un manantial. Se le pide al nagual que cuide al nuevo ser, que crezca bien, que no le pase nada. Entre las primeras descripciones etnográficas de la región de La Montaña, Muñoz (1963, 119-120) describe la práctica —entre los mixtecos de Atlamajalcingo del Monte— de “depositar a la criatura” llevando una ofrenda a donde

hay caídas o saltos de agua a los que llaman “chorros encantados”. Cómo puede observarse, hay un referente acuático común que quizás tenga que ver con el simbolismo vital del agua. También entre los navi de Cahuatache, a los ocho o quince días, se ponen “manojos” a los recién nacidos.

En aquellos casos, todavía comunes, en que la parturienta no puede ser asistida en un hospital, se acostumbra que, al quinto o sexto día del alumbramiento, tome un baño de temascal, el cual es construido ex profeso. Una partera empírica le reza al sol y a la luna, para que la señora se “alivie”.

Entre los tlapanecos del municipio de Malinaltepec, una vez que ha crecido el niño o niña, deben presentar cada año ofrenda de atados de flor al cerro de La Lucerna. El amarre es de 169 flores para pedir don de gracia, de sabiduría, para que no haya enfermedad. Al llegar a la edad de siete años se deja de hacer este ritual (Profr. Melquíades Bruno, comunicación personal. Enero de 2006).

En Tlacoapa, a esta acción ritual se le denomina “amarrar los niños” y uno de los lugares donde se depositan los atados es el paraje de Corral Partido (Takanori Kobayashi, comunicación personal. Marzo de 2007).

Entre los nahuas del Alto Balsas, cuando el niño (a) cumple los tres años de edad, se hace una presentación para dar gracias de que sigue con vida y sano; se realiza una fiesta a nombre del niño (a).

En cuanto al bautizo, entre nahuas de Zitlala y navi se sigue practicando, entre los compadres, el ritual del “lavado de manos”. Actualmente, este ritual se hace cuando se quiere que el bautizo se “haga con gusto” y no sólo sea la simple ceremonia religiosa. Ya Maurilio Muñoz (1963: 120) describía el ceremonial de Zitlala en estos términos:

[...] antes del banquete, el padre del niño y el padrino se hincan uno frente al otro cerca de un recipiente de agua, la madre del niño permanece parada junto a ellos, teniendo en sus manos una vela encendida mientras el padre lava las manos del padrino. Inmediatamente después, el padre del niño toma la mano derecha de su compadre y se persigna a sí mismo con ella, luego el padrino toma la mano derecha de su compadre y se persigna con ella. Acto seguido se repite la misma ceremonia, sólo que esta vez entre las comadres, mientras el padre del bautizado sostiene la vela.

Este ritual del lavado de manos tiene como objetivo “afianzar” el compadrazgo, ya que esta forma de parentesco tiene amplias connotaciones e implica

obligaciones para los padrinos en cuanto al cuidado y seguimiento de la vida del ahijado, obligaciones que perduran a lo largo del ciclo vital y de sus transiciones.

En cuanto al crecimiento y salud de los niños, entre los nahuas del Alto Balsas, se realiza un ritual de curación cuando los niños lloran mucho, pues se afirma que “son muy chillones”. Si el niño llora mucho por las noches se puede morir, por lo que la madre tiene que ayunar lunes, martes, miércoles y el jueves por la mañana; también tiene que ir a agarrar hormigas de las chiquitas y meterlas en una cuchita (bolsita pequeña de tela). En ésta, además de las hormigas, se coloca mostaza y ajos, cosiéndola para que se cierre bien. Se le coloca un hilito para amarrarla al cuello o en la mano del niño(a) con una cadenita. Cuando la madre ayuna, se soba al bebé con ceniza de un árbol que se llama *tehuiztle* (Esmeralda Herrera. Investigación de campo, diciembre de 2005).

Matrimonio

Al no haber rituales específicos de la pubertad, la concertación de matrimonios es donde se presentan algunos momentos rituales, además de la boda misma.

Aun cuando se sigue practicando el rapto de la novia, sobre todo entre los novios que no tienen suficientes recursos para pagar una fiesta de boda o entre los migrantes a Estados Unidos que emprenden el viaje con sus compañeras —para después casarse, a su regreso—, el principal momento en que se realizan eventos rituales es en la “compostura” o concertación del enlace. Este evento que, en Xochihuehuetlán se conoce como “pedimento”, ha visto incrementarse sus gastos por la influencia de los “migradólares”, así como las propias bodas.

En Xalpatláhuac, durante la compostura se da mucha comida, se toma cerveza y es el momento apropiado en el que el papá de la novia diga qué es lo que quiere y pide guajolotes, unos tres o cuatro. La compostura se hace para fijar la fecha para la boda y sólo se come carne de cerdo o de guajolote, ya que para el día de la boda se come res. Después de la compostura pueden pasar de dos meses a un año para poder casarse.

A pesar de los cambios que está introduciendo la migración, por sus remesas económicas y culturales, esta tradición se encuentra muy arraigada. Nos tocó ver en octubre de 2006, en Xalpatláhuac, la realización de una compostura con ausencia de la pareja de jóvenes casaderos, ya que ambos se encuentran como indocumentados en Nueva York, pero enviaron el dinero

para que sus respectivas familias realizaran el festejo, con la promesa de realizar la boda a su regreso.

Entre los nahuas de Zitlala, antes de la realización de la ceremonia religiosa de casamiento, hay una procesión desde la casa del novio en la que llevan los regalos que se han recibido y se baila un guajolote, por lo que al evento se le llama el baile del guajolote. También se baila en Xalpatláhuac.

Entre los me'phaa se lleva a cabo un ritual muy específico para la confirmación de un matrimonio, que es la “quema de la leña”. Dicho ritual tiene una clara referencia mítica a *Akuun Mbatsuun*, el señor fuego. La quema de la leña se lleva a cabo en la casa donde nació la mujer, después de que ya se ha efectuado la ceremonia religiosa y viene a confirmar la unión de la pareja, así como para solicitar al señor fuego su protección para que la pareja tenga bienestar y no haya hambre o enfermedad. Ya que el señor fuego es una de las figuras mítico/religiosas centrales en la cosmovisión de los me'phaa, es entendible que la ceremonia de la quema de la leña tenga como propósito la renovación del fuego sagrado que nos ha dado la vida, dando continuidad a la vida social a través de la confirmación de una unión matrimonial.

Si la quema de la leña marca el final de los rituales de matrimonio, entre los nahuas de San Agustín Oapan es el responso (comida a los difuntos) el que cierra dicho evento. Se piden unos 20 pollos y gallinas para ofrendar a los familiares difuntos del novio y de la novia. El responso es una ceremonia para informar a los difuntos de los novios que se ha integrado un nuevo familiar. A los abuelos o padres ya difuntos se les presenta el nuevo miembro de la familia con un rezo con el que se les pide que los reciban. El responso se lleva a cabo a los ocho días de haberse celebrado la boda.

Rituales para los difuntos

El término de una vida, con su dramatismo, marca una fase final en el desarrollo humano, aunque dentro de la cosmovisión de los indígenas guerrerenses marca el paso a otra forma de existencia, ya que de los difuntos permanecerá su esencia, su ánima, la cual seguirá perteneciendo al grupo doméstico (Good, 2001: 277) contribuyendo en el trabajo agrícola, en la renovación de los poderes comunales y se les tendrá al tanto en la renovación de la pareja humana.

Entre los me'phaa de Unión Las Peras, cuando una persona mayor muere, se les preparan unos *hueraches* de palma y en su ataúd o mortaja se coloca un *bule*, una *jícara*, su *machete*, su sombrero de palma y dinero para que pague su gasto en el viaje final.

Para el velorio, se paga un cantor para que rece. Se hace un novenario y durante el sepelio hay música de “chile frito”, como se conoce en Guerrero a la música de viento o de instrumentos de aliento.

De los rituales de día de muertos, que ameritarían por sí solos todo un artículo para su descripción, mencionaremos que en algunos pueblos del Alto Balsas se presenta la peculiaridad de que los difuntos arriban al pueblo el día 29 de septiembre y se quedan ahí hasta el 2 de noviembre. Mientras que en pueblos de la región de La Montaña, en algunos pueblos —como Xalpatláhuac—, arriban entre el 27 y 29 de octubre, para quedarse también hasta el día 2.

Un ritual muy interesante que se practica el día de muertos en Xalpatláhuac es la ofrenda de una vela adornada por parte de los allegados y amigos de un difunto. La vela es entregada en lo que fue su casa y es depositada en una mesa contigua al altar de día de muertos. Los deudos del difunto llevan una cuenta minuciosa de lo que reciben para, a su vez, enviar una vela a las personas que se las enviaron. Y la ofrenda en la mesa de las velas se conforma como un esquema de las relaciones de parentesco y afinidad que el difunto mantuvo durante su vida y que sus deudos refrendan en el ritual. En este mismo sentido y en cuanto a la magnificencia de la ofrenda para los difuntos entre los nahuas del Alto Balsas, Good (op. cit.: 280) nos dice: “Una ofrenda grande es especialmente bella porque es un monumento a las relaciones sociales”.

Una presencia singular del jaguar/tigre durante estos rituales es el que se lleva a cabo el 28 de septiembre en la comunidad nahua de Temalacatzingo, ya que, ese día, por la mañana, el cementerio se llena de gente del pueblo que va a poner ofrendas de las primicias de la cosecha —elotes cocidos, sobre todo— y frutas, para agradecer la colaboración de las ánimas en el ciclo agrícola que está por terminar. Los tigres se hacen presentes para compartir con los difuntos esas ofrendas. Con una bolsa en la mano y emitiendo bramidos van juntando los alimentos que los familiares de los difuntos les van entregando.

Rituales en torno al territorio y el espacio habitacional

Ritos de posesión territorial

Uno de los ritos de carácter comunal que se practican entre los grupos indígenas de Guerrero son aquellos que tienen que ver con el territorio. En la medida en que se cree que el territorio donde habitan los pueblos e individuos fue otorgado por la divinidad o a través

de la mediación de la autoridad colonial, se practican ritos donde se reconsagra ese espacio físico. Dicha práctica presupone una actualización ritual del tiempo mítico en que el territorio fue delimitado y consagrado por la divinidad y por los padres y parejas fundadoras. “Revivir aquel tiempo, reintegrarlo lo más a menudo posible, asistir de nuevo al espectáculo de las obras divinas, reencontrar los seres sobrenaturales y volver a aprender su lección creadora es el deseo que puede leerse como en filigrana en todas las reiteraciones rituales de los mitos” (Eliade, 1981: 26).

Toda vez que, con el proceso de conquista, se suprime cualquier referencia a un pasado glorioso, los pueblos indios han establecido el periodo colonial como uno de sus referentes más antiguos en su memoria colectiva. Aunque quedan referencias a la existencia de “grandes reinos” y procesos migratorios sucedidos un poco antes de la conquista, dichas referencias son difusas y no han dado fundamento mítico-histórico a la creación de rituales. Antes bien, los referentes coloniales son los que se encuentran en la base de dichos ritos.

Un claro ejemplo de estos ritos de posesión territorial es el que se practica en la comunidad nahua de Petlacala, del municipio de Tlapa, donde en el código colonial que obra en poder de ese pueblo está plasmada, en su panel central, una escena fundacional. Y, acorde con esa escena y actos fundacionales, el mito es recreado durante una fase de la petición de lluvias que se practica en dicha comunidad el 25 de abril (día de san Marcos, la principal deidad agrícola entre los pueblos montañosos) y 1 de junio, en la cima del cerro Petlacaltépetl. Ahí se encuentra un adoratorio a la cruz del cerro. Alrededor del altar se encuentra dispuesto un círculo de 11 piedras que, según los petlacaltecos, se hallan ahí desde siempre, desde el tiempo de los abuelos. Dicho círculo representa, según Stanislaw Iwaniszweski (1992: 185), el círculo de cerros que demarca el territorio de la comunidad, por lo cual ahí tendríamos una representación simbólica del paisaje y del territorio.

Al realizarse el ritual de petición de lluvias, el tlahmáquetl —el sabio, el sacerdote nativo que reza y pide la lluvia— realiza un recorrido por dicho círculo, presentando ofrendas para cada piedra y rezando plegarias en las que invoca a dichos cerros y otros más del área circundante, solicitando también a las entidades sagradas que intercedan para que el pueblo tenga un buen temporal, lo cual garantizaría un mínimo de bienestar. En las entidades sagradas invocadas se encuentra la pareja mítica fundadora, Carlos V y Ma. Nicolasa Jacinta (Véase una descripción de la plegaria correspondiente y del acto ritual en Villela, 1994: 38-48).

El Lienzo de Petlacala —que es el nombre con que se conoce al códice referido— se encuentra adosado a la pared central de la base cúbica del altar a la cruz del cerro. A los pies del documento puede verse un canasto donde se encuentra guardado un idolito prehispánico que los de Petlacala reconocen también como María Nicolasa, además de navajas y puntas de flecha de obsidiana y pedernal que, por su forma y color, son identificados como el maíz, el frijol, la calabaza. Con ello, se establece una analogía con los alimentos básicos y se reiteran —junto a los orígenes del territorio comunal— los orígenes de la agricultura.

Luego entonces, en el ritual tenemos una actualización del tiempo mítico-sagrado en que el territorio fue instaurado, así como el poder comunal y los productos de la subsistencia.

Los ritos de posesión territorial no son exclusivos de esta comunidad; antes bien, hemos encontrado varias de sus modalidades, por lo que podemos pensar en una presencia generalizada de ellos durante el pasado colonial. (Para una descripción del caso de Xalpatláhuac donde el recorrido ritual se da sobre un grupo real de cerros que demarcan simbólicamente a esa comunidad, véase: Orozco y Villela 2003: 154-156). Otra modalidad de estos ritos, que se compaginan con los de cambio de autoridades a principio de año, lo encontramos en la comunidad nahua de Acatlán, municipio de Chilapa. (Para una descripción sobre dicho evento, en el que se realiza un recorrido por las 280 cruces guardianas del pueblo, véase: Matías 1997: 36-37 y Díaz 2003: 86).

Referencias etnohistóricas de estos recorridos rituales podremos encontrarlas en los “Títulos primordiales” de varios pueblos, donde los trasiegos por los linderos aparecen asociados a otros ritos de posesión, tales como las acciones de “arrancar yerbas” y “tirar piedras”. De hecho, una expresión etnohistórica de ello la encontramos en la escena fundacional que aparece en el Lienzo de Malinaltepec, referida en el tratamiento sobre mitología del presente trabajo. (Para una descripción de dichos rituales, véase: Jiménez y Villela, 2003).

Sobre la trascendencia de estos ritos territoriales, cabe aquí retomar las palabras de Serge Gruzinski (1993: 124): “Más que la erección de la iglesia dedicada al santo patrono, más aún que el episodio agitado de las ‘congregaciones’, la demarcación de los límites es la pieza esencial de la fundación del pueblo, es incluso el objeto principal de los títulos. Es el acto fundador por excelencia, un acto espiritual, casi sacramental”. De ahí que los ritos territoriales actuales, con su continuidad, reiteran los actos fundacionales y legitiman la posesión o propiedad de un territorio.

La geografía sagrada y el culto a los cerros

Como corolario de los hechos referidos, haremos un paréntesis para hablar sobre cómo la sacralización del territorio a partir de la mitología y ritualidad descritas posibilita la creación de una geografía sagrada en la que, en primer instancia, el territorio comunal se conforma como el espacio habitable, en oposición a lo “salvaje”, a lo no domesticado, a lo que está más allá de la muralla simbólica que protege y demarca a la comunidad. Y esta muralla, por ejemplo, casi siempre está conformada por cerros, principalmente, además de otros accidentes y lugares —cuevas, barrancas, grandes árboles, etcétera. Por esto, tenemos que esos sitios adquieren connotaciones significativas, ya que son o presentan huellas en las que las deidades y lo sagrado han dejado su impronta. Un claro ejemplo de ello lo referimos a propósito del recorrido que —se cree— hicieron los Temilitzin por los sitios de colindancia, por lo cual las mojoneras y todos aquellos relieves y lugares que ellos transitaron tienen, por ello, huella de lo divino, de lo sagrado.

Uno de los elementos con características más notorias en la geografía sagrada son los cerros, con una continuidad desde el pensamiento mesoamericano donde se creía que estaban llenos de agua y conectaban con el mar. De ahí que manantiales, cuevas y ojos de agua sean concebidos como las hoquedades por donde fluye el vital líquido, desde las entrañas de montañas sagradas. En esta medida, también el agua adquiere connotaciones significativas, por lo cual se le simboliza en las cruces de agua —azules— y de los cerros —azules y verdes, ya que asocian el simbolismo acuático al de la vegetación.

De acuerdo con esta significación, los cerros también fungen como epónimos de los pueblos (Medina, 2007), esto es, tienen el mismo nombre que identifica a sus comunidades. Tal es el caso de los cerros Petlacaltépetl y Chiepetzin que, por lo mismo son los escenarios donde se llevan a cabo los ritos comunales. Estos cerros también son representados como los altépetl que, en la iconografía mesoamericana, identifican a los pueblos como entidades vivas y con una coherencia corporativa.

En la medida en que los cerros albergan a potencias de la fertilidad, son también lugares de donde se cree emergió la vida y el poder, son moradas de los ancestros, de las ánimas y se cree que de ahí surgieron los pobladores originarios (recuérdese el clásico mito de Chicomoztoc). Por ello, sus cumbres son escenarios privilegiados para actos rituales relacionados con la renovación de autoridades comunales, como se verá más adelante. También se cree que en

Oralidad de los *na savi* de La Montaña

Jaime García Leyva*

A la memoria de Don Jerónimo García
 Ña na taku tu'un que se respete la palabra
 Ña na taku tachi que se respete el aliento
 Ña na taku tu'un que se respete la palabra
 Ña na kaku ndusu que se respete la voz

La oralidad

La oralidad se refiere a la lengua hablada y comprende géneros o formas de hablar como la narración, la argumentación y la conversación. Se concibe como una estrategia de comunicación que utilizan los individuos para transmitir conocimientos y experiencias de su vida. Es una característica de las sociedades ágrafas, sin acceso a la escritura y muestran estas cualidades en su vida cotidiana. Regularmente, sociedades con un nivel de desarrollo considerado tradicional basan sus conocimientos, historia y diversos aspectos de su vida en la repetición constante de sus eventos a través de su lengua hablada.

Para algunas sociedades, la única “tecnología verbal capaz de garantizar la conservación y estabilidad de lo transmitido” consiste en la palabra rítmica, hábilmente organizada según modelos métricos verbales lo suficientemente únicos como para retener la forma (Havelock, 1994: 54-55). En la oralidad es muy importante lo que se enuncia. El mensaje es “fluido, hábil, continuo, inasequible como el agua y el tiempo que corren”, en cambio el mensaje escrito es capturado, remodelado, está al alcance de cualquiera y, además, ha pasado a ser un objeto, coherente, autónomo, manipulable a voluntad y es comunicable a todos (Bottero, 1995: 20).

Las sociedades orales ponen mayor énfasis en el encuentro físico de personas o grupos, simplemente porque no queda otra alternativa (Goody, 1990: 138). Los actos sociales son donde se promueven intercambios de palabras, que a veces son sinónimos de una acción emprendida (Griaule, 1982: 27). Las palabras son voz y, antes que nada, sonido producido por un ser humano. La voz es el sonido del lenguaje y la voz es un querer decir y una voluntad de existencia. El lenguaje es impensable sin la voz.

En una cultura oral, la restricción de las palabras y el sonido determinan no sólo los modos de expresión, sino también los procesos del pensamiento. Las palabras adquieren sus significados, en ocasiones, acompañados de gestos, modulaciones vocales, expresión facial y todo el marco humano y existencial

dentro del cual se produce siempre la palabra real y hablada. Muchas sociedades orales consideran que las palabras entrañan un potencial mágico vinculado de manera inconsciente con su sentido de la palabra como por necesidad hablada, fonada y por lo tanto accionada por un poder.

La lengua escrita presupone un proceso de elaboración previa, no así la lengua hablada (aunque también en lo oral se puede planificar, como en los discursos políticos, las oraciones, las arengas, etcétera), entonces ¿cómo organizan en la memoria, las palabras y los sonidos, los individuos de las sociedades orales? Para garantizar la permanencia de la oralidad, hay que valerse de recursos mnemotécnicos. El discurso no se basta a sí mismo para estos fines. La reproducción oral de grandes pasajes supone un esfuerzo de memorización para retener el texto en un orden fijo de palabras. Para lograrlo se requiere del acompañamiento de algún sentimiento de placer y debe apoyarse en una serie de estímulos rítmicos. Los elementos lingüísticos son ordenados en una “secuencia rítmica” independiente de las palabras a la cual estás responden acústicamente; la narración debe sujetarse a un estilo que ofrezca cierta garantía de que las palabras serán recordadas y retransmitidas sin distorsión (Pérez, 1987: 62). Además implica reglas y códigos de comportamiento lingüísticos y metalingüísticos diferentes de los que rigen una lengua de tradición escrita. “La oralidad recurre a gestos, a procedimientos fónicos (movimientos de la boca, articulación más o menos marcada de ciertos sonidos, etcétera), a paralelismos lexicales y gramaticales y, sobre todo, a la repetición como elemento constructivo, que afirma y garantiza la vida de la palabra oral” (Petrich, 1992: 169).

En una cultura oral, el pensamiento sostenido está vinculado con la comunicación y se recurre a estrategias para traer a la memoria aquellos datos que tienen que recurrir a lo verbal valiéndose de la repetición, la alusión a objetos materiales, ideas, palabras redundantes que se sujetan a un estilo rítmico y se aprenden por su utilización durante siglos (Ong, 2001: 32). En las sociedades orales ocupan un lugar trascendental los especialistas de la palabra. Personajes que utilizan palabras y recursos verbales ante la comunidad en los cantos y rezos. Lo cual les provee de herramientas discursivas que le permiten salir de situaciones difíciles, actuar como juez, llegar a ser jefes y ser consultados por la población. Éstos aprenden por sabiduría, discipulado, entrenamiento, repetición y dominio del lenguaje y no mediante el estudio estricto (Ong, 2001: 18).

Las sociedades orales presentan en los ritos, palabras, estilos y estructura formularias que se mantienen constantes de una

* Profesor-investigador de la Unidad Académica de Antropología Social de la Universidad Autónoma de Guerrero. Docente de la Universidad Pedagógica Nacional Subsede Tlapa de Comonfort.

ejecución a la siguiente. La persona que transmite el discurso y las palabras se considera no la fuente sino el conducto (Ong 2001: 81). Los individuos que utilizan este tipo de lenguaje son, entre otros, el poeta, el intérprete, el jefe, el guía, los sacerdotes, los ancianos o bien individuos de culturas distintas que asumen dicho papel de acuerdo con las normas de su grupo social. Dichos personajes colocan sus palabras como una forma de listado. Se engendra así una situación de narración y de agregaciones constantes mediante fórmulas discursivas, la improvisación, repetición, el ritmo, la melodía, pausas o alargamiento de voces que cumplen una función. Esto permite a las sociedades mantener viva su memoria y recrearla constantemente.

Na savi: la gente de la lluvia

Los mixtecos se autodenominan *Na Savi* (la gente de la lluvia) y constituyen un pueblo indígena que habita en los estados de Puebla, Oaxaca y Guerrero. Hablan la lengua denominada *Ndu-su Tu'un Savi* (los sonidos de la lengua de la lluvia) y ocupan un espacio pluriétnico compartido con diversos pueblos indígenas, mestizos y afromexicanos. El número de hablantes de *Tu'un Savi* asciende, aproximadamente, a 300 mil individuos dispersos en el país. *Na Savi* se caracterizan por la predominancia en su economía del sector primario, la tenencia comunal de la tierra y muy altos índices de marginación social. Su principal actividad económica es la agricultura de temporal y la siembra de maíz, frijol, chile y calabaza. Además de la ganadería extensiva y actividades artesanales como el tejido de la palma, algodón, alfarería y otras que complementan sus ingresos familiares (Vargas, 2000).

En el estado de Guerrero, *Na Savi* se ubican en la región de La Montaña y comparten el territorio con los *nahuas* o mexicanos, *Xaboo Me'phaa* (tlapanecos), *Ñomdaa nancue* (amuzgos), los mestizos y los afromexicanos. Se distribuyen en los municipios de Alcozauca, Atlamajalcingo del Monte, Ayutla de Los Libres, Copanatoyac, Igualepa, Metlatónoc, Tlacoachistlahuaca, Tlaxiataquilla, Tlapa de Comonfort, Alpoyeca y Xalpatláhuac. La población migrante está dispersa en lugares como Acapulco, Chilpancingo, Ometepec, la ciudad de México, Culiacán, Sinaloa; Cuautla, Morelos; Tijuana y San Quintín, Baja California. En Estados Unidos se encuentran en San Diego, Chicago, Nueva York, Minnesota, Charlotte, Los Ángeles, Houston, Texas, Atlanta, Virginia y otras ciudades.

Na Savi son una cultura con una tradición oral rica y vasta que muestran con los cuentos, las leyendas, los mitos, los cantos, las adivinanzas y otras expresiones narrativas. Herederos de la tradición cultural mesoamericana, en sus prácticas rituales destacaban lo oral, los rezos y las plegarias. Los sacerdotes antes de ir a la batalla consultaban su oráculo para ver si era oportuno o no hacer la guerra. Invocaban a sus dioses por medio de palabras. Les realizaban fiestas y ofrendaban copal, pájaros, comida y bebidas. En sus ceremonias hacían ofrendas con “incienso, oraciones,

votos, promesas y autosacrificios”. Los sacerdotes “hablaban” con sus ídolos en cerros, cuevas y otros lugares rituales (Dalghren, 1990). Además, en sus prácticas rituales tenía destacado lugar la ejecución de palabras y rezos en su lengua materna.

Para *Na Savi*, distintos aspectos de su vida ritual, religiosa, económica, organizacional la palabra ocupa una destacada importancia. Desde la ceremonia en el temascal, las oraciones en el parto de las mujeres, las leyendas, cuentos, historias, relatos, rezos, en eventos ceremoniales, las fiestas, la cosmovisión, el culto a los muertos, la vida cotidiana, la familia, las reuniones, en la escuela, el pedimento de la novia y el cambio de autoridades. La parte ceremonial se encuentra a cargo de rezanderos, señores grandes o “especialistas de la palabra” que dicen plegarias propiciatorias en su lengua materna apoyados por manojos de plantas, varitas, huevos, velas prendidas y otros materiales. Pero también destacan su filosofía, conocimiento, saber, historia y tradición oral. Estos personajes tienen lugares específicos donde realizan sus ofrendas a la lluvia, a los pozos, a las ciénegas y otros elementos de la naturaleza.

Na ka'an: los que hablan

La lengua es el recurso más importante para la reproducción de valores culturales y la comunicación. Con ésta se define lo propio y ajeno. Nos permite asignarnos, delimitar espacios de representación, marcar las diferencias o coincidencias. El espacio familiar y comunitario es donde se manifiesta la riqueza de la lengua y se recrean las maneras de ver el mundo, se reafirma la identidad cultural del grupo y a través de ella el individuo se asume como parte del pueblo. Los individuos se autodenominan como *ta savi* o *ñaà savi* (hombre o mujer de la lluvia). Así lo señala en sus propias palabras un *ta savi* de La Montaña de Guerrero

Xi na'à ní iyo tu 'un xi 'in ña ni ka'an mii ndi na savi. Ta vaxi xini tu'un ni'i ndi ña ní nindo kisa na ni yoo xina'a. Mii na sa nikoo na tu'un nima ndi, ndi'i na táku kiu'un yo'o.

Desde hace mucho tiempo existen las palabras con que hablamos nosotros los hombres de la lluvia. Y es así como hemos venido comprendiendo lo que dejaron quienes vivieron hace mucho tiempo. Ellos fueron quienes dejaron las palabras con que hablan el corazón de todos los que vivimos en esta Montaña (García, 1995: 3-5).

Asumirse como “nosotros los hombres de la lluvia” indica la pertenencia a un pueblo en particular. En este sentido, los usuarios del lenguaje utilizan el texto y el habla no sólo como hablantes, sino como miembros de categorías sociales, organizaciones, comunidades, sociedades o culturas (Van Dijk, 2000: 22). La puesta en escena de lo oral se encuentra relacionada con su vida cotidiana y está emparentado con actividades relacionadas con

la agricultura, la naturaleza, los muertos, la vida, el viento, las deidades y las ceremonias que reviste su calendario religioso. Ésta es una actividad que realizan desde tiempos prehispánicos (Dahlgren, 1990; Neff, 1994; Ravicz, 1965).

Los personajes que utilizan el lenguaje ceremonial y palabras reservadas lo han aprendido por la experiencia en los cargos comunitarios asumidos, en la vida cotidiana, en la participación de la organización comunitaria, al asumir responsabilidades y tareas, familiares o colectivas. Ellos son los “especialistas de la palabra”. “Los que hablan” manejan diversas formas y estrategias discursivas para comunicarse. Cuando los señores grandes cuentan una historia, rememoran un suceso histórico o quieren dar un consejo basándose en ejemplos de épocas pasadas lo hacen con las siguientes palabras:

- *Saa ni iyoo xina'a* Así fue hace tiempo
- *Saa ni ka'an tata xii yo* Así hablaron nuestros abuelos grandes
- *Saa ni kuu xina'a* Así ocurrió hace mucho tiempo

Pero también en el habla cotidiana *Na Savi*, al disculparse, iniciar un diálogo o platicar con algún individuo de mayor edad dicen lo siguiente:

- *Kasa ka'nu ni ini ndo* Que su alma sea muy grande
- *Kasa ndo ña mani* Hágannos un favor
- *Ka'nu ni koo ndo* Sean muy grandes
- *Ka'nu ni koo níma ndo* Que su corazón sea muy grande

Cuando se van a poner de acuerdo para realizar una actividad, iniciar una reunión o una asamblea se pronuncian las siguientes palabras:

- *Na chi tuni yo ikía koo* Vamos a ponernos de acuerdo qué vamos a hacer
- *Ikia ka'an ta'an yo* ¿Qué es lo que vamos a hablar?
- *Na ka'an ta'an yo* Vamos a hablar entre hermanos

Estas fórmulas son utilizadas por *Na Savi* para comunicarse, dialogar, iniciar la plática en momentos especiales. Pero también se encuentran otros personajes que participan en eventos en los que se ejecutan rezos, oraciones, consejos, palabras rituales de importancia para la población. Entre ellos se encuentran:

- *Ta ni kana níma* El que llama a las almas
- *Ta ka'an tu'un xa'vi* El que habla palabras respetuosas
- *Ta ni kuantu nuu yoko savi* El que reza al yoko de la lluvia
- *Ta tee tu'un* El que da palabras o consejos
- *Ta martomo* El mayordomo
- *Ta komisari* El comisario

- *Ta ni kuantu* El rezandero
- *Ta pizca* El fiscal
- *Ña nana xikua'a* La abuela grande
- *Ta tata kantori* El cantor
- *Ta embajador* El embajador
- *Ta yiva si'i* El padre y madre
- *Tata xikua'a* Señor grande

Los rezanderos curan a la población de enfermedades relacionadas con lo humano y lo sobrehumano. Invocan a personajes, seres sobrenaturales, fuerzas, deidades o espíritus. Los lugares donde acuden para rezar son los cerros, las cuevas, las montañas, los ojos de agua, las ciénegas, los ríos, al pie de los árboles, el lugar donde se sufre un accidente, entre otros. Sus tareas son diversas como cambiar los nombres de la gente (*ni sama na*), sacar el tiempo (*tava tiempo*), sacar la baraja (*tava baraja*), sacar el destino (*tava xa'a*), rezar para proteger (*tayi ka'nu*), sacar el oráculo (*tava oráculo*), devolver el alma (*ni xika ini un*), quemar una vela (*koko tíma*), piden por los miembros de la familia y rezan por el espíritu que fue tocado por el viento malo (*tachi na'a, tachi ndiva'a*), entre otras prácticas.

A los rezanderos se les conoce como *ta ti'va* (el que sabe), *ta taxii* (el brujo), *ta va'a* (el que es bueno). Éstos acuden al llamado de los pobladores. Algunos cobran por su servicio en especie o dinero. Hay quienes rezan como una correspondencia con la comunidad y sus parientes cuando se enferman. Los rezos que realizan los acompañan de elementos materiales como: copal, velas, veladoras, cigarros, huevos, monedas, aguardiente, flores, ropa, tierra, hojas de zumiate, ramas de ocote y otras plantas. Además sacrifican animales como gallinas o guajolotes. En el ámbito familiar quienes rezan son los abuelos y los padres. Rezan a los santos católicos, al temascal y a la lumbré. Es una práctica que se realiza cuando las mujeres preparan las tortillas y ofrecen comida a la lumbré o cuando es la fiesta de los muertos.

El individuo tiene que cumplir con lo que “habla” y se compromete. Cuando alguien es nombrado para ocupar un cargo comunitario y no cumple con lo dicho ante la comunidad, la asamblea o en el ritual, se dice que “no respeta sus palabras” o “no tiene respeto”. Esto le acarrea el descrédito a él, su familia y parientes. Pero cuando ha cumplido sus actividades, se ha mostrado responsable y ha convertido sus palabras en hechos, se gana el respeto de todos y es reconocido por la población porque “cumple con su palabra”.

En la sociedad *Na Savi* la transmisión de los conocimientos y enseñanza es predominantemente de manera oral. La madre enseña y transmite las primeras palabras al hijo. Al crecer el individuo se integra a la comunidad y aprende otros rasgos de su cultura como sembrar la tierra, participar en las actividades del pueblo, creencias, costumbres y otras cosas a través de la práctica. Los individuos que “saben hablar” y “utilizan bien la palabra” fungen como consejeros, pedidores de novia, rezanderos, etcétera. Éstos aprenden en el andar cotidiano en el pueblo o atribu-

yen su aprendizaje a dones que le son otorgados. El aprendizaje de *Na Savi* es de diversas maneras:

- 1) Por discipulado; como herencia de padres a hijos, de un señor grande a los jóvenes.
- 2) En el seno familiar. Cuando se respeta a los vecinos, se dan consejos a los hijos o parientes, en los rezos a los espíritus, las almas, al temascal (*ñi'in*), a *xii nu'u* (el viejo de la ceniza) y al fuego.
- 3) En el cumplimiento de cargos comunitarios. Con la experiencia adquirida al paso de los años.
- 4) Así sucede con los señores grandes quienes son depositarios del saber, a quienes se acude para los consejos, la toma de decisiones familiares o comunitarias.

Las fiestas y los rituales son los espacios donde *Na Savi* enuncian palabras de respeto o consejos. El ritual, debe entenderse como una afirmación verbal de nociones, creencias, actos cotidianos, la religión, los rezos, los lugares sagrados, las deidades,

los espíritus que se invocan, los modos y maneras de realizarlo. Además establece vínculos entre los conceptos abstractos de la cosmovisión humana y los actores humanos. No es estático sino dinámico y está sujeto a cambios históricos y, al ser una parte sustancial de la religión, implica una activa participación social.

Las fiestas, los rituales y la vida ceremonial y cotidiana representan un entramado simbólico, ritual, económico y que permite a *Na Savi* de La Montaña de Guerrero mantener su cohesión social en torno a costumbres, creencias y lenguajes que permiten reforzar su identidad como sujetos en el México contemporáneo. La participación de las autoridades, de la comunidad y los especialistas de la palabra, les permiten mantener vigente sus rasgos identitarios y proveer la cohesión interna del grupo. La parte auditiva y oral ocupa un papel importante en su vida. Desde los mitos, consejos, cuentos y leyendas hasta los rezos más elaborados. De esta manera, *Na Savi* reafirman su costumbre y reproducen su memoria histórica en prácticas rituales y su lengua materna en La Montaña de Guerrero, en el México contemporáneo. ■

su cima se forman las nubes, por lo cual se les asocia a la lluvia y es por ello que también son escenarios principales para los rituales agrícolas.

Los cerros, con su fuerte carga simbólica, son representados entre los nahuas de La Montaña Alta a través de los tamales tzoalli. Estos tamales se elaboraban, en la época prehispánica, con huahli (amaranto o alegría). Actualmente se siguen elaborando con dicha semilla, además de maíz tostado y de calabaza. Una de las figuras que se continúan haciendo desde tiempos mesoamericanos es la de los “idolitos” que, en la cosmovisión de los antiguos mexicanos, eran una de las formas humanizadas de los cerros. Actualmente se les identifica con los “angelitos”, como las “trabajantes” que ayudan a san Marcos y san Miguel para traer las lluvias y alejar los vientos nocivos.

En esta representación antropomorfizada de los cerros en los tzoalli, tenemos también a la figura de los grandes volcanes que, como el Popocatepetl, se encuentran también en una jerarquía de montañas sagradas y es “presidente de la república” (Villela, 2001: 343).

Esta humanización de los cerros permite que, en el imaginario colectivo, se les conciba como “entidades vivas, [que] tienen personalidad y son ubicados en una jerarquía, incluso se relatan pugnas y amores entre ellos, historias que han dejado su marca en el paisaje. Para algunas personas, en uno de los más importantes cerros de La Montaña, La Lucerna, vive una sirena...” (Neff, cit. en Medina, *op. cit.*).

Los cerros, en tanto morada de deidades y entidades numinosas (númen, potencia o fuerza sobrena-

tural), albergan al tepeyólotl (corazón del cerro) y al dueño de los animales —también identificable como el Señor del monte—, al cual hay que pedir permiso para cazar a sus animales o para obtener madera y hierbas. En la gruta de Atenxoxola, del municipio de Chilapa, vimos un ritual de petición de lluvias: en una de las cámaras de dicha gruta se encuentran dos estalactitas, una en forma de mazorca de maíz y otra de corazón, a la cual los pobladores de la región identifican como el tepeyólotl.

Es por ello que los me'phaa de Tlacoapa tienen algunas cuevas con huesos de los animales que han cazado, para restituir simbólicamente a los seres que han capturado de los dominios de dicho personaje (Takanori Kobayashi, información personal. Junio de 2007).

En esta perspectiva, podemos ver que “Todos los elementos del paisaje sagrado mencionados [...] se integran a un sistema a partir del trabajo, del esfuerzo colectivo desplegado frente a las condiciones ambientales para conseguir el ciclo de crecimiento del maíz y de las otras plantas que le acompañan” (Medina, *op. cit.*).

De tal manera que el trabajo en la milpa se configura como la actividad que concentra múltiples significaciones en la cosmovisión de los grupos indígenas actuales. Este trabajo, a diferencia de la concepción cristiana, donde se le vincula a la noción de pecado, es encarado positivamente: “El trabajo agrícola es... la matriz conceptual en la que se generan los principios generales que regulan la vida de las comunidades nahuas; como los de fuerza, trabajo, amor y unidad”. (Good, cit. en *idem.*)

Ritos constructivos

Como una extensión de los ritos de posesión territorial, tenemos los ritos que se practican al darse inicio a la construcción de una casa. Entre los nahuas, la casa —al igual que la tierra— es conceptualizada como un ser vivo “que requiere ser bendecida y alimentada en el momento en que será habitada, cuando se le ofrece la sangre de un ave doméstica sacrificada” (Medina, *op. cit.*). Por lo que, “Si no se hace esta ofrenda de sangre al construir, las personas que viven en la casa se enfermarán y alguien podría morir para que la tierra coma” (Good, cit. en *ibid.*).

En Xalpatláhuac recogimos un testimonio que refiere que, al igual que se hace con la casa tradicional, en las de ladrillo y concreto, los dueños

[...] van a la Iglesia a dejar velitas para empezar el trabajo, para que no les pase nada [...] ya de ahí, empiezan a escarbar, ya cuando están los castillos el albañil pidió dinero [...] ya de ahí pidió el dinero, ahí lo taparon también junto con los castillos, dinero de antes, monedas de siete veinte [...] entonces en cada esquina fueron poniendo las monedas, según doce por cada esquina son las monedas son de color rojo, ya de ahí empezaron hacer el muro o lo que es cimiento [...] (Vilella, 2007).

Ante nuestra inquietud por saber sobre la continuidad o interrupción de estos rituales en torno a las nuevas casas construidas con las remesas de los migrantes las que, por cierto, han cambiado la faz habitacional de muchas comunidades, el señor Jesús Pinzón, tlahmáquetl en Xalpatláhuac, nos dijo: “[...] antes y ahora también se acostumbra poner ofrenda en su casas, no importa si es casa de adobe o de cemento, los que van a Nueva York ponen ofrenda no importa si hacen su casa grande o chiquita, todos aquí en la casa ponemos ofrenda, ¿por qué no la vamos a poner?...” (Vilella, *op. cit.*).

Ritos de entronización de nuevas autoridades y de principio de año

Otro de los ritos comunales que tienen relevancia entre los grupos indígenas de Guerrero son los rituales que se celebran con motivo del cambio anual de autoridades comunales. Dicho cambio se hace a pesar de la legislación vigente que estipula que debe hacerse cada tres años y en el mes de junio, lo cual sólo se cumple para el caso de las autoridades en las cabeceras municipales, mientras que en la mayoría de las comunidades sigue vigente la tradición.

Uno de los rituales que marcaba la elección de nuevas autoridades era la celebración de una asamblea en los cementerios, a efecto de proponer a los candidatos. Esto tenía como propósito contar con la anuencia de los ancestros para dar continuidad al poder por ellos instaurado. Mas, a raíz de la secularización progresiva de las relaciones sociales y de la influencia de fenómenos como la migración, en algunas comunidades —sobre todo las cabeceras municipales— dicha práctica se ha venido perdiendo, dando paso a los procedimientos formales para las elecciones a nivel nacional. En Metlatónoc, la cabecera na savi de lo que fue el municipio más pobre del país —hasta antes de la creación del municipio de Cochoapa, que lo desplazó de tan “honroso” lugar—, la última vez que se celebró una reunión de ese tipo fue en 1978, aunque actualmente todavía se sigue practicando en otras comunidades, ya para la designación de un candidato, ya como sitio obligado para recibir a las nuevas autoridades comunales (García, *op. cit.*):

Actualmente Na Savi (la gente de la lluvia) de La Montaña de Guerrero elige a sus autoridades en octubre, en la fiesta de los muertos (*Vikó ndii*). Se realiza en esta fecha porque, de acuerdo con su visión del mundo, las almas de sus antepasados vienen y comparten la comida, la bebida, lo cosechado y fungen como testigos de honor en las reuniones celebradas para elegir a sus autoridades. Las almas guían, vigilan, orientan y señalan el camino correcto a los elegidos [para que] no incurran en errores. De esta manera el pueblo marchará sin pleitos, divisiones ni enfermedades y en armonía.

Uno de los casos indicativos de la ritualidad en el cambio de autoridades la tenemos, nuevamente, en el caso de la comunidad nahua de Petlacala. Durante la entronización de nuevas autoridades que, por lo general, se lleva a cabo el segundo o tercer fin de semana de enero —en consonancia con la ceremonia de “cambio de varas” que se lleva a cabo en la cabecera municipal de Tlapa—, se realiza una procesión —desde la casa del comisario saliente— que es encabezada por el tlahmáquetl y el cuerpo de principales, llevando consigo al Lienzo de Petlacala. Con este objeto sagrado se dirigen a la comisaría municipal, donde el lienzo será instalado para presidir la ceremonia en la que el nuevo comisario asumirá su cargo. Nuevamente, vemos cómo la presencia de la pareja fundadora, Carlos V y Ma. Nicolasa, legitima la renovación del poder comunal instaurado durante el acto fundacional. Al término de la ceremonia de cambio

de autoridades, el lienzo es llevado a la casa del nuevo comisario, donde permanecerá el resto del año.

Otro de los actos singulares de este evento en Petlacala es el baile que llevan a cabo las nuevas autoridades y las salientes. En parejas, en orden jerárquico, una autoridad entrante y otra saliente realizan la danza ritual frente al Lienzo, en un acto propiciatorio para que los fundadores míticos avalen el ejercicio de ese nuevo poder comunal.

Durante los rituales de cambio de autoridades entre los tlapanecos, de lo cual ya dimos una breve referencia, se presenta una modalidad específica de ofrenda: los manojos contados. Este tipo de ofrenda también se presenta en otros momentos rituales entre los mixtecos.

Entre los *me'phaa* de Tres Cruces (al sur del municipio de Acatepec) y los de Apetzuca (al norte del mismo municipio), “los rituales se prolongan durante una semana y culminan una noche de viernes a sábado”. Según Danièle Dehouve (2001: 92; 2004), el cambio de autoridades se inicia con la presentación de una ofrenda al fuego nuevo para invocar a una de las principales deidades de los tlapanecos y solicitar su protección para el nuevo ejercicio del poder. Le continúan ritos de purificación —lavado de los bastones de mando, baño de los nuevos comisarios y autoridades comunales, realización de ayunos y abstinencia sexual—; ritos sacrificiales —de un gato, metáfora del jaguar; de una lagartija que simboliza el mal; de un pollito, que representa los inicios de una nueva vida (el nuevo poder); de una gallina—; ritos de posesión territorial: “las ofrendas contadas son presentadas simultáneamente en varios puntos sagrados de la periferia del territorio comunal” (Dehouve, 2001: 92), y rituales para los difuntos, tanto en el cementerio como en las afueras de la comisaría municipal, para recibirlos en el acto de entronización. Esta práctica parece estar muy extendida entre los *me'phaa*: “[...] al domingo siguiente de que toman posesión de su cargo, llevan a cabo el lavado de los bastones, que tal vez signifique borrar y dejar atrás un periodo de tiempo y dar paso a otro nuevo periodo de vida para la comunidad” (Guerrero y González, 1991: 31). También encontramos esta acción ritual entre los *na savi* de Cahuatache cuando, a fines de junio, se hace el lavado de bastones en un río cercano al pueblo (Profr. Adolfo Camilo Sánchez, comunicación personal, enero de 2006).

Entre los *na savi*, para indicar el vínculo con los antepasados en la ceremonia de cambio de varas, se sirve atole xoco, que es una bebida ritual que también se sirve el día de muertos (Prof. Adolfo Camilo Sánchez, comunicación personal, enero de 2006).

Los rituales que se realizan para la renovación de los poderes tradicionales pueden entenderse como una forma paralela a los rituales de principio de año, en que se renueva el tiempo cósmico. En muchas localidades de La Montaña se siguen practicando rituales la noche del último día del año. En la localidad mixteca de Ocoapa, en el cerro Zopilotepec, se presenta ofrenda de tamales. Según nos refirió el profesor Melquíades Bruno, de filiación *me'phaa*, los tamales son ofrendados a los difuntos: para las ánimas de los principales, de los caciques, ricos, pobres, doctores, generales, sacerdotes, gobernantes de la época de los aztecas y los recientes. Se sacrifican gallinas. También se presenta ofrenda de manojos de velas. En un cruce de caminos, se pone ofrenda en manojos contados. Después de la ofrenda en la cima del cerro, se baja a la ciénega, donde también se presentan manojos contados. Se pide salud, fortaleza, fortuna y que no haya desgracias.

En Tlapa, según nos refirió también el profesor Bruno, suben al Cerro de la Cruz. Sube la gente desde la tarde del 31 de diciembre y ahí amanecen. Sube mucha gente y los sacerdotes. Llevan tamales y refresco para comer arriba. Ofrendan aguardiente para las almas. El descenso es el día 1, como a las cinco de la tarde.

En el Cerro de la Lucerna, la principal montaña sagrada entre los tlapanecos, sube también mucha gente. El ya citado profesor nos refirió su experiencia del último día de 2004:

Subió gente de muchos pueblos de los alrededores: de Malinaltepec, Tlacoapa, Tejocote, Pueblo Unión, Monte Alegre, San Miguel, San Mateo, Ojo de Agua, Soledad, Llano Pantanoso, en un aproximado de 300 personas. Ponen cadena de flores, en número de 1 069, para la tierra muerta de Jerusalén, para expiar los pecados. Ponen ofrenda de manojos contados ante un ídolo. Hay banda de música de viento. Todavía sube el sacerdote.

El objeto central del evento es solicitar un buen año, para que haya bienestar en toda la población y haya buen temporal. Uno de los actos rituales centrales son prácticas augurales, para ver cómo vendrá el año. Se observa el firmamento para encontrar signos que denoten pronósticos de tiempo: la formación de las nubes, un resplandor celeste, las estrellas, etcétera.

Esta práctica ritual tiene el propósito de marcar el inicio de un nuevo tiempo, de renovar el tiempo cósmico en que la vida y el devenir de los hombres se desarrollan.

Los rituales agrícolas

En tanto que la milpa es “[...] la matriz en la cual se constituyen las categorías fundamentales de la cosmovisión, es decir, las espacio-temporales, y el desarrollo del maíz establece las fases críticas que afectan al buen resultado del esfuerzo invertido, expresado en la cosecha” (Medina, *op. cit.*), tenemos que la actividad agrícola va inseparablemente ligado a actos rituales que, fundamentados en la religión y cosmovisión indígena, persiguen la comunicación con las deidades para establecer un intercambio simbólico: la deidad otorga los bienes y dones de la fertilidad de la naturaleza, de la tierra, del agua, mientras los hombres brindan el huentli (ofrenda).

Los ritos agrícolas, como diría Marcel Mauss, pueden concebirse como “hecho social total”, ya que involucran amplias esferas de las relaciones culturales y sociales del grupo. Parten de una base económica —la agricultura de subsistencia o tlacolol, que es la que se practica en las laderas de los cerros—; tienen un sustento religioso en las creencias que implican la acción de deidades o entidades sobrenaturales que tienen poder sobre las potencias genésicas de la tierra, así como en las acciones que los hombres realizan para la comunicación con dichas entidades —rezos, plegarias, ofrendas, ayunos, penitencias—; tienen un trasfondo mítico que remiten a la acciones de deidades que dieron origen a las cosas; requieren de las formas de organización social para llevar a cabo las acciones rituales (Para un análisis de la imbricación de la organización social con el ritual agrícola entre los nahuas del Alto Balsas, véase: Celestino, 2004).

Para este mismo tema, relacionado con el factor migración entre los nahuas de Acatlán, véase Díaz (*op. cit.*) —mayordomías, hermandades, la gestión de las autoridades comunales, la existencia de “cofradías”. Acerca de esta cuestión, véase la ponencia de Danièle Dehouve (1983).

Otra forma de organización social que se presenta en el ritual de petición de lluvias es el establecimiento de un compadrazgo ritual entre los nahuas de Zitlala, ya que, para la organización del evento, se desarrolla un padrinzago con los mayordomos encargados de alguna fase del ritual.

En, prácticamente, todas las comunidades se realiza algún ritual, que va desde eventos en que confluyen muchos pueblos, como la petición de lluvias que se lleva a cabo en el pozo de Oztotempa, hasta rituales más modestos, con la participación de pequeños grupos —que los realizan a nombre de sus comunidades— o de grupos familiares. (Para una descripción actualizada de este evento, véase el in-

ciso “Post scriptum” en la obra de Catherine Good, ya citada.)

Otra de las principales características de estos rituales es que son ritos sacrificiales, esto es, ritos en los que una de las principales acciones que desarrollan los grupos es ofrendar la vida de animales (chivos, reses, gallinas, guajolotes) para el acto petitorio ante las entidades sobrenaturales que, se cree, tienen poder sobre los agentes naturales que inciden sobre el clima, la lluvia, etcétera. Estos sacrificios tienen como finalidad ofrendar una de las cosas más importantes en cuanto a la vitalidad, el líquido fundamental, la sangre de seres vivos, a cambio del don de la deidad.

Ante la presencia predominante de agricultura de temporal en la mayoría de las comunidades, estos rituales han existido como un recurso necesario para allegarse un recurso vital, en el que la eficacia simbólica del rito produce el efecto deseado.

La cosmogonía en que se sustenta el ritual agrícola deriva de un complejo simbólico en el que entran en juego creencias ancestrales sobre el cosmos, sobre el origen del maíz, sobre la periodicidad y recurrencia de ciclos estacionales, sobre la capacidad de potencias sobrenaturales para regular los fenómenos naturales y en cuanto a la capacidad del hombre para agradecer a las divinidades y obtener sus dones.

Es por ello que la ritualidad se enmarca en un ciclo estacional, concebido como parte de esa dualidad que “[...] atraviesa profundamente las concepciones de los pueblos nahuas [pues] es uno de los ejes de su cosmovisión, por la cual se establecen dualidades, como la que contrasta lo frío y lo caliente, lo femenino y lo masculino, entre otras” (Medina, *op. cit.*). Por lo que “La primera gran división temporal que regula la vida de los campesinos es la que distingue entre la temporada seca y la de lluvias” (*Idem.*).

El ciclo de ritual agrícola se inicia con eventos augurales el día primero de enero en que, como ya se señaló, se conjugan otros eventos para marcar el inicio de un nuevo tiempo. Después de la interpretación de los augurios y la presentación de ofrendas para el bienestar general y para obtener un buen temporal, el ciclo ritual continúa con la bendición de las semillas durante algunas fiestas patronales o al iniciarse las peticiones de lluvia (2 de febrero, día de la Candelaria; 21 de marzo, día de san José; 25 de abril, día de san Marcos; 2 y 3 de mayo, día de la santa Cruz; 15 de mayo, día de san Isidro Labrador); continúa con las peticiones de lluvia que, en La Montaña Baja y el Alto Balsas, se llevan a cabo el 2 y 3 de mayo (dando relevancia a la santa Cruz como la principal entidad destinataria de dichas peticiones), mientras que en La Montaña Alta y la Costa-Montaña se lle-

van a cabo el 25 de abril (dando relevancia a la figura de san Marcos, también como principal destinatario del ritual); sigue con rituales de aseguramiento (15 de agosto, día de la Asunción; 14 de septiembre, xilocrúz; 29 de septiembre, día de san Miguel; 4 de octubre, día de san Francisco), y termina con rituales de agradecimiento y levantamiento de la cosecha, que se llevan a cabo a partir de la fiesta de san Lucas —18 de octubre— (donde también hay bendición de los animales de labranza, al igual que el 15 de mayo) y hasta el día de muertos, en que se reconoce la labor de los muertos en el proceso agrícola o para la elaboración de las ofrendas con los productos obtenidos en la cosecha.

Aunque hay algunos eventos significativos en el día de san Marcos, como el ritual que se realiza en torno a Texquitzin, la principal montaña sagrada del municipio de Chilapa, junto con Payatzin, su cerro pareja de filiación femenina. San Marcos Xotchitempa es el poblado que aglutina a una decena de comunidades cercanas al cerro (Atzacoaloya, Ayahualulco, Sta. Catarina, etcétera.). (Para una descripción de este evento, véase: Villela, 1990).

En La Montaña Alta, como ya se dijo, el principal destinatario del ritual es san Marcos quien, en una resemantización del mito mesoamericano, se ha constituido en el héroe cultural que dio la semilla a los campesinos. Es por ello que la figura de san Marcos permea todas las fases del ritual agrícola, desde la bendición de semillas hasta el xilocrúz y el levantamiento y almacenamiento de la cosecha.

En prácticamente todas las comunidades de La Montaña Alta, el 25 de abril es una de las fechas centrales en las peticiones de lluvia y de inicio del ciclo del ritual agrícola. Cuevas, manantiales, la cima de las montañas donde se encuentran los altares a la cruz del cerro, ciénegas y, eventualmente, algunas iglesias, son los espacios sagrados donde se lleva a cabo el ritual, lo cual deriva del profundo simbolismo de matriz mesoamericana que identifica a los cerros como contenedores de agua y el lugar donde se forman las nubes; a las cuevas, como lugares de origen, de sepulcro para los nobles, de entronización y como reducto privilegiado de un animal fabuloso, que encarna potencias nocturnas, lunares y de fertilidad: el jaguar (resemantizado en la figura del tigre-tecuani).

Respecto a este felino, habrá que señalar que su presencia impregna también a todas las fases del ritual. Lo encontramos en las peticiones de lluvia el 25 de abril entre los mixtecos de Mixtecapa —la danza de los tlaminques— y del 2 de mayo en las comunidades nahuas de Zitlala y Acatlán —las peleas de tigres—; durante los eventos intermedios para el ase-

guramiento de la cosecha: la tigrada de Chilapa (15 de agosto), la fiesta de Xilocrúz (14 de septiembre) entre los nahuas de Copanatoyac; en la fiesta de san Miguel, de las comunidades nahuas de Temalacatzingo y mixtecos de Metlatónoc y Tototepec, y durante las fiestas de fin de ciclo en Olinalá (4 de octubre). En Temalacatzingo, la celebración adquiere una relevancia especial, ya que el tigre-tecuani se apersona en el camposanto para compartir las ofrendas que se presentan al alma de los difuntos para agradecerles la labor que desarrollaron durante el trabajo agrícola.

El simbolismo en el ritual agrícola se manifiesta de muy diversas formas, que van desde la presencia de este felino y la culebra —representando al arco iris que detiene las lluvias— hasta la figura de los idólos en tamales tzoalli que representan a los “angelitos” que trabajan la lluvia, en una resemantización de los tla-loque prehispánicos. Para un ejemplo que puede ser indicativo de la riqueza simbólica en el ritual agrícola, retomamos una descripción acerca de la forma en que los agentes naturales implicados en la producción agrícola son simbolizados en el baile de las milpas que, durante la fiesta de san Miguel, se lleva a cabo en la comunidad nahua de Chiepetepepec:

Este rezo se efectúa en la cima de un pequeño cerro, donde hay un altar para una cruz. Hasta ahí han llegado, en procesión, las mujeres del pueblo, portando las milpas que previamente han adornado y vestido con “tlatenquis” (vestidos de la milpa).

Después del rezo, se emprende un baile ritual donde las mujeres bailan con las milpas. En el centro del conjunto y al lado del altar provisional que se ha erigido a san Miguel, danza un pequeño grupo de mujeres ancianas junto con un grupo de niñas y una joven mujer. Esta representa al agua, mientras que las niñas son “angelitas”. De las mujeres mayores, una representa al maíz, otra representa al viento, otra representa al arco iris y otra, con sahumero, representa a la nube (Villela, 1997: 233).

Una simbolización semejante, ya desaparecida, es la que menciona Mauricio Muñoz (op. cit.: 154-155) durante la petición de lluvias que se llevaba a cabo en Copanatoyac.

Para terminar el ciclo agrícola, se levanta la cosecha, la cual también implica algunas acciones rituales. En Zitlala, el maíz se coloca en grandes tambos de metal, encima de los cuales se coloca una ofrenda para salvaguardar el alimento. En La Montaña, se recoge la primera planta con mazorcas y se coloca, a manera de cruz, encima del montón de mazorcas puestas a secar. Una variante de esta acción ritual se

da entre los nahuas del Alto Balsas, quienes colocan un crucifijo.

En la Mixteca nahua tlapaneca, algunas personas colocan idolitos en el fondo de sus trojes, para almacenar la mazorca. Esta costumbre, que aún se conserva en muchos hogares de La Montaña, ya había sido reportada por William Spratling (1991: 186) —en la década de los treinta— en comunidades indígenas de la región de Taxco: “Y los ídolos que han yacido todo el año en las trojes de maíz serán lavados y de nuevo puestos cuidadosamente para que protejan la despensa durante otra estación”.

La religión

La religión de los indígenas guerrerenses es, en esencia, una religión agrícola. En tanto parte de su economía sigue dependiente de la agricultura de subsistencia, la que, a su vez, se sustenta en el cultivo de la planta primordial, el maíz, sus patrones religiosos se encuentran muy determinados por el culto a deidades agrícolas que tienen en el cultivo de ese cereal básico su fundamento cosmogónico. En este sentido, la milenaria tradición de trabajo agrícola ha permitido la conformación de un cuerpo de creencias que, teniendo como base el cultivo de la planta sagrada, el maíz, impregna varias esferas de la actividad campesina: “El núcleo [duro] conservó su sentido agrícola porque las ideologías subsecuentes debieron mantener su capacidad funcional; tenían que seguir siendo convincentes ante una población formada mayoritariamente por cultivadores de maíz” (López, 2001: 60).

Un primer dato lo tenemos en la existencia de deidades agrícolas con una iconografía en la que el maíz juega un papel importante, tal como podemos apreciar en los monolitos de Teopantecuanitlán, en la periferia de la actual Mixteca nahua tlapaneca. Según Martínez Don Juan, en el tocado de dichas deidades (con la cara atigrada) aparecen granos de maíz germinando y, en su cara posterior y superior de la cabeza, se aprecia una mazorca estilizada. De este simbolismo ancestral han derivado las creencias que, espontáneamente, hicieron que pobladores de los alrededores del sitio se acercaran a poner ofrendas a dichas deidades, al ser éstas descubiertas.

La planta de maíz es femenina, aparece vinculada a la madre tierra y a un grupo de entidades sobrenaturales, tales como san Marcos.

Ese corpus religioso se sustenta, a su vez, en un legado mesoamericano, que —en soterrado conflicto por primacías de sentido— compite con un componente cristiano que se expresa preferentemente en las fiestas patronales pero que se encuentra constreñido

a los espacios de culto oficiales, como las iglesias y capillas, mientras que otros espacios, muy visitados y de fuerte significación para la gente, como los del ritual agrícola o aun espacios dentro de los mismos recintos cristianos, son los escenarios sagrados en que se expresa una dominancia de elementos de matriz mesoamericana. Ello nos ha permitido proponer una dualidad en la conformación de los santuarios (Orozco y Villela, 2003: 173) que es, a su vez, una expresión de esa dualidad en la configuración del corpus religioso.

Esos dos componentes principales de la religiosidad indígena han entrado en conflicto, recientemente, con nuevas alternativas religiosas de tradición evangélica que, aunque no son significativas en términos estadísticos, se incorporan a ese pluralismo religioso en las zonas indígenas de Guerrero.

Según datos censales de 2000, el índice general para todo el estado de Guerrero en cuanto a la proporción de protestantes en relación a la población mayor de cinco años, es de 4.44%, mientras que la media nacional es de 5%, por lo que esa presencia de nuevas alternativas religiosas no resulta significativa en términos estadísticos.

Entendido ese pluralismo como la diversidad de los componentes y opciones religiosas, tenemos que la principal vertiente se entiende por una dualidad básica de la cual se desprende todo el panteón religioso, una geografía sagrada, que es el principal escenario cultural —dentro de la cual se encuentran los circuitos devocionales y de viernes de cuaresma—, un cuerpo de oficiantes nativos, y una forma de organización social que permite la realización del culto.

El panteón religioso

Como parte del legado ancestral, el conjunto de deidades está regido por una pareja y dualidad. Entre los pueblos *nahuas* se le reconoce como Tonantzin —Nuestra Madre— y Teotajzin —Nuestro Padre—; entre los *na savi* son invocados como *Savisi-Mujer* y *Savici-Hombre*; entre los *me'phaa*, *Totonaxa* y *Sabinaxa* son la pareja divina, la dualidad sagrada. *Akuun Mbatsuun*, el dios del fuego —también entre este grupo étnico— es al mismo tiempo mujer y hombre (Barrera, 2005).

A su vez, hay una deidad principal. Entre los *na savi*, “El dios supremo es *Nú-sávi-tché* (*nú*, ojo; *sávi*, agua; *thcé*, grande y poderoso). Él es el ‘gran manantial’, el hacedor supremo en conjunción con su mujer, ‘la vieja del agua’ [...]” (Paucic, 1994: 55). Pero esta deidad es otra de las reconfiguraciones de una deidad agrícola mesoamericana y que aparece también bajo

Representaciones populares de la Conquista de México en Tlacoachistlahuaca

Maira Ramírez*

El tema principal de este trabajo es exponer la elaboración y la aplicación de un método que nos permite registrar y analizar la construcción de un “hecho dancístico” desde sus componentes cinéticos, coreográficos y musicales. Tanto los elementos corporales como los sonoros, por sí mismos constituyen un dato etnográfico que debemos saber recopilar en el campo. Como estudiosos de la danza, si queremos comprender la relación entre el entorno social, el proceso ritual y el hecho dancístico, los etncoreógrafos, en particular, tenemos que detenernos en este tipo de detalles, necesarios para el conocimiento y correcta interpretación de la danza.

En México, desde hace 22 años, un equipo de investigadores nos hemos dedicado a elaborar un marco teórico-metodológico pertinente para el estudio de la danza tradicional. Hemos propuesto, como categoría de análisis, una definición del hecho social que se concibe como danza (Bonfiglioli, 1995: 38), sin perder de vista que el “hecho dancístico” forma parte de un proceso ritual mayor. También, para informar acerca de la cultura que lo produce, describimos el “fenómeno dancístico” en un contexto social.

Otro paso ha sido la propuesta de registrar las figuras coreográficas acompañadas de partituras musicales, de modo que el etnógrafo, al describir la fiesta, muestra cómo se realiza la danza (Jáuregui y Bonfiglioli, 1996). Además, hemos propuesto cómo segmentar el continuum dancístico para describir la armadura rítmico-cinética (Ramírez, 1999).

Por último, al considerar la danza como un metalenguaje, reconocemos la interrelación de varios medios sensoriales —el verbal, el musical, el coreográfico, el olfativo, el gustativo, el gestual, el estético-visual—, que, en conjunto, producen un efecto de significación global, lo cual nos ha llevado a contemplar el campo semántico donde se realiza la danza, mismo que nos permite reflexionar acerca del sistema simbólico al que pertenece (Bonfiglioli, 1998).

La Batalla (Danza de Conquista) es uno de los pocos casos mexicanos en los que todavía se pueden observar en la representación del “hecho dancístico” la ejecución de todos los códigos tanto verbales como no verbales; ese motivo atrajo mi atención para realizar el registro global.

De ella describimos quiénes la organizan, a los personajes que caracterizan los danzantes y cómo se desplazan por el escenario; además reconocemos las diversas piezas musicales y los sonos, en correspondencia con los movimientos cinéticos dancísticos y las trayectorias espaciales propias de cada “unidad musical”.

A su vez, anotamos la relación entre la acción del personaje y el parlamento o “coloquio”. Todo ello quedó descrito en un solo texto, de tal manera que nuestras anotaciones precisan quién realiza la acción, dónde se lleva a cabo, cuáles son los movimientos cinéticos, las piezas musicales que acompañan su interpretación, y en qué momento sucede dicha acción. En diciembre de 1992, durante la fiesta de la Virgen Purísima de la Concepción, en el poblado de Tlacoachistlahuaca, iniciamos el registro detallado de la representación de La Batalla. El registro de trece horas consecutivas de ejecución dancística nos ocupó siete años de trabajo de campo.

La Batalla (Danza de Conquista)

Son dos los aspectos que se deben tomar en cuenta para definir a qué se hace referencia cuando hablamos de un “hecho dancístico”. Uno es el estilo corporal utilizado en la cinesis considerada como danza. Al respecto, Bonfiglioli dice; “La danza es un metalenguaje eminentemente rítmico-cinético, con patrones estéticos culturalmente concebidos por su contraste con los movimientos no dancísticos” (Bonfiglioli, 1995: 38). A su vez, este núcleo de movimientos rítmico-corporales están relacionados con otros códigos verbales y no verbales que se ponen en juego al momento de representar el “hecho dancístico”. En el caso de La Batalla de “Tlacoachis” nos acercamos a comprender, desde la perspectiva de quienes los ejecutan, cuáles son los elementos (sonoros, cinéticos, coreográficos y teatrales) que están siendo considerados al realizar un “hecho dancístico”.

Si bien podemos analizar un “hecho dancístico” desde diversas perspectivas —por ejemplo, tomando en cuenta el tipo de agentes (grupos étnicos), género y edad, espacios escénicos y destinatarios, tal como lo hiciera Bonfiglioli (1988) para definir bailes de parejas, danzas-plegaria y danzas-teatro—, en este trabajo preferimos enfocarnos desde la cinesis para reconocer aquellas “unidades significativas corporales” conceptualizadas como danza. Sin perder de vista la relación que guardan estas unidades con la música, la coreografía y la declamatoria presentes en la representación dancístico-teatral, podemos establecer que para una comunidad determinada el núcleo de movimientos rítmico-corporales considerados dancísticos estarán siendo interpretados por la diversidad de agentes que en ella habitan, independientemente del contexto festivo (espacial y temporal) que le corresponda.

Tlacoachistlahuaca es un pueblo donde conviven amuzgos, mixtecos, nahuas y mestizos, y raras veces llegan afroestizos de poblados aledaños. Los encargados de la fiesta patronal, dan-

* Investigadora del Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información de la Danza “José Limón”, CENART.

zantes y músicos son mayoritariamente indígenas. Las actividades para la organización de la fiesta inician desde mayo, una vez que los mayordomos y los principales se han puesto de acuerdo para obtener la autorización de las autoridades municipales, comprometer a los músicos de tocar en la danza, conseguir el apoyo y ayuda de los danzantes, y, sobre todo, contar con la participación del maestro encargado de enseñar la danza.

La danza, al formar parte de un proceso ritual, exige que sus participantes cumplan con una serie de compromisos que duran varios meses. Así, mayordomo y principales acuerdan con el maestro lo referente a las cartillas que éste debe escribir para cada danzante. Hacia finales de julio y principios de agosto, una vez que el maestro ha completado las cartillas, se efectúa la “parada del baile”, esto es, la entrega de las cartillas y el compromiso de los danzantes ante la Virgen. Entre agosto y noviembre se llevan a cabo, un sábado cada quince días, los siete ensayos previos al “ensayo real”.

La fiesta patronal de la Virgen de la Inmaculada Concepción es el contexto para presentar La Batalla. En ésta participan adolescentes y jóvenes de ambos grupos étnicos (amuzgos y mestizos). La división puede corresponder de acuerdo con el bando al que pertenecen; es decir, para el bando mexicano son los indígenas y para el español los mestizos, aunque éstos participan cada vez menos.

Como todos los años, la misa mayor es celebrada por el obispo en el atrio de la iglesia. Termina la misa y los danzantes, junto con la banda, se trasladan a la casa del mayordomo para llevar el “castillo” y otros juegos pirotécnicos al atrio de la iglesia. Tanto la construcción del “castillo”, como su encendido se realizan escuchando la música de la banda, a manera de preludeo antes de comenzar la representación de La Batalla. Durante la noche del 7, hasta el medio día del 8 de diciembre, es realizada La Batalla.

La danza se lleva a cabo en el atrio de la iglesia, que representa el campo de batalla, para lo cual se atribuyó el lado norte a los españoles y el sur a los mexicanos. Mexicanos y españoles, dispuestos por bandos separados, se preparan para salir desfilando por las calles hasta llegar al atrio de la iglesia.

Los primeros en partir de la casa del mayordomo son los mexicanos, con la Reina Xóchitl y la Malinche. Sólo ellos, durante su recorrido, son acompañados por la banda, quienes interpretan el “son de inicio de la batalla”. Ya iniciada la escenificación, arriban los españoles subidos en el “barco”, que en realidad es una camioneta pick-up acondicionada con una estructura de carrizo sobre su parte posterior, figurando un gran navío. Una vez que ambos bandos han tomado posiciones, continúa el desarrollo de la representación.

Alrededor de las once de la noche, la música del baile de la feria irrumpe en la actuación de los danzantes, pues sus declamaciones y la música de la banda es apagada por el gran ruido que llega del grupo musical con potentes amplificadores electrónicos.

A las cuatro de la mañana vuelven a escucharse las declamaciones y los sonos de la Conquista. Los organizadores (principa-

les), las familias con compromiso (mayordomía) y los antropólogos (visitantes) conformamos el escaso público. Los primeros saben que es menester estar pendientes de que a los danzantes y músicos no les falte nada, por lo que, de cuando en cuando, a lo largo de toda la noche les ofrecen un refresco o agua; pasando la medianoche les dan una cena de pozole y café, y al amanecer, un desayuno de tamales y atole. A los músicos se les entretiene la velada con bebida para que no se duerman. A los danzantes, como su participación es un promesa a la Virgen, no les dan trago para que se mantengan “limpios”.

Al mediodía concluye la escenificación. La Batalla se interrumpe por la misa. El atrio vuelve a llenarse de gente y después del oficio religioso es grande la concurrencia que se queda para observar con atención los últimos episodios de la danza. Al concluir la representación de La Batalla, entre mayordomos y principales deciden cuándo realizarán la “despedida”. Por lo regular es un domingo a los ocho días de la representación. En la casa del mayordomo se reúnen por la mañana todos los que ayudaron a realizar la fiesta, junto con músicos y danzantes. Después de bailes, adioses y entregas de cargos, acompañados por todos los principales y mayordomos, la comitiva va hacia la iglesia con el propósito de despedirse de la “patroncita” y agradecer que ha cumplido con su promesa.

De acuerdo con el principio de reciprocidad (Maus, 1979), el recibir conlleva el dar. Ofrendas y regalos implican para los feligreses un gasto, un compromiso y una satisfacción, a cambio de lo cual esperan ser agraciados por la deidad y ser reconocidos por la comunidad. La música y la danza son parte de lo que se ofrece y se da, el compromiso no es sólo para los donadores (mayordomo), sino también para quienes tienen la obligación de cumplir con la costumbre. Para los amuzgos, este sentimiento del deber como lo dicta la tradición está muy arraigado. Son ellos quienes muestran un gusto por escuchar la música de la banda y observar a los danzantes interpretar los sonos de La Batalla durante la fiesta de la patrona del pueblo. Espectadores y actores se reúnen, ya sea en el atrio de la iglesia, las calles o las casas. Saben que, al disfrutar ellos de estos momentos llenos de música, colorido y danza, la Virgen también será agradecida.

El papel que juega el maestro de la danza es muy importante, pues de él depende que los bailantes se memoricen sus parlamentos e interpreten correctamente sus papeles. Si él no les exige, puede suceder que ellos no se aprendan las “cartillas” completas o no pronuncien las palabras exactas. También, si no les muestra cómo realizar las “pisadas”, cuidando que los acentos o apoyos de las partes de los pies sean los precisos, éstas pueden ir variando en el estilo corporal. De la misma manera, si él no los dirige en los desplazamientos espaciales, sobre todo a quienes fungen de punteros en las filas, éstos pueden alterar la dirección de la trayectoria o no realizarla completa, modificando la colocación final. Además, debe corregir la formación indicada para cada personaje, cuidar que no se cambien de lugar o que nadie falte en la fila. Por último, tiene que poner mucha

vigilancia en que los músicos no modifiquen la melodía correspondiente, ya que ésta cumple la función de reconocimiento motriz-rítmico-espacial, por parte de los bailantes.

Don Gildardo Díaz es una persona con mucha iniciativa. No sólo enseña los movimientos dancísticos tarareando o tocando en el saxofón la melodía, sino que de igual forma dirige actuaciones, corrige la dicción, muestra cómo realizar los trajes, confecciona los cascos, coronas y macanas de cada personaje, y da indicaciones de cómo armar la escenografía.

Para el pueblo de “Tlacoachis” la fijación en la memoria de partes de la música, de la actuación de los personajes, de frases cortas de algún episodio, de la ejecución dancística de cierto son, del uso de machete, macana, casco o manto, entre otros elementos, ha permitido la familiaridad con el “hecho dancístico”. En los ensayos se puede observar cómo los niños pequeños (de tres a siete años) imitan los movimientos que ven en los grandes. Los que conocen la danza o anteriormente han bailado, incluso, pueden asociar las partes de que consta la trama a una determinada pieza musical.

Declamación y actuación, interpretación dancística y coreográfica, y adorno del cuerpo son tres de los elementos significativos de que se valen los danzantes para expresar su “gusto” e interés por participar. Para los bailantes, en general, la participación en la danza los compromete a hablar correctamente el castellano, exhibir su valentía y fuerza al “guerrero” (pelear con machetes), demostrar que saben y les gusta bailar, y vestir elegantemente. Dependiendo de la calidad de su ejecución y presentación, ellos obtendrán un reconocimiento por parte de los espectadores.

Más que seguir la trama de la representación dancístico-teatral, el público fija su interés en las personas: qué papeles caracterizan, la habilidad con que desempeñan su personaje, la destreza rítmico-motriz con la que se desenvuelven y cómo van vestidos. La ejecución actoral y dancística de los danzantes de La Batalla despierta emociones entre los espectadores, alegría y júbilo al momento de bailar, tristeza o desconcierto cuando derrojan, humillan o matan a algún protagonista. También motiva cierta expectativa al verlos pelear y produce placer visual por lo llamativo de colores y prendas. De acuerdo con los patrones estéticos establecidos por la comunidad de Tlacoachistlahuaca, les otorgan un lugar de prestigio a aquellos danzantes que cumplan con los principios de emoción y sensación reconocidos por ellos y plasmados en una manifestación dancística.

Kinetografía de La Batalla

La versión de La Batalla que se presenta en Tlacoachistlahuaca es una danza-drama en la que se escenifica un proceso histórico: la conquista territorial y la evangelización de México. Ésta es una de las características por la cual forma parte del género de las Danzas de Conquista (Jáuregui y Bonfiglioli, 1996). Ambos ejércitos constantemente se enfrentan, son largas las declamaciones, variados los sonos musicales, distintas coreografías para

realizar el arribo y posicionamiento de sus campos. Cumpliendo con su objetivo, los españoles llevan a cabo el bautizo de la Malinche. Ella, al creer que ha obtenido la verdadera religión, traiciona a Moctezuma, por lo que da pie a diversos combates entre los bandos para robarse a la mujer, y sobre todo para arrebatarse el estandarte de la Virgen de Guadalupe.

Otros episodios son la humillación y la muerte del Monarca y la quema de los pies de Cuauhtémoc, la Noche Triste, la muerte de Cuauhtémoc y la victoria de los mexicanos por la Reina Xóchitl. El ir detectando la recurrencia o ausencia de los componentes de cada uno de los códigos nos facilitó la segmentación de La Batalla en actos; a su vez, nos permitió subdividir los actos en escenas coreográfico-musicales, quedando diferenciados al interior de la escena los temas cinético-coreográfico-sonoros y los fragmentos narrativos.

Siguiendo tales premisas y para efectos del registro elaboramos una primera segmentación del continuum de lo general a lo particular; es decir, dividimos cinco macroacciones delimitadas en actos; lo anterior sugiere el drama narrativo relevante de la representación músico-teatral-coreográfica de la Danza de Conquista.

Primer acto: arribo

El tema principal es la llegada, entrada, posicionamiento y exploración del campo de batalla por ambos bandos.

Segundo acto: bautizo

El tema principal es el bautizo de la Marina y el Negrito mexicano por parte del cura Olmedo, en territorio español.

Tercer acto: traición

El tema principal es la traición por parte de Marina a su esposo el Monarca. Cuando Cortés se entera de la traición, él desea recuperarla, lo que da pie a la realización de una serie de danzares, sones de guerra y sones bailables.

Cuarto acto: capturas

El tema principal son las capturas entre el ejército; por una parte la de Marina y, por otra, la del estandarte de la Virgen de Guadalupe. Un subtema intercalado en medio de las capturas es la humillación del Monarca por parte de los españoles.

Quinto acto: muertes

El tema principal son las muertes de Juan Escalante, Cuauhpopoca, Noble Guerrero, Zilacatzin, Monarca, Ovando, Cuauhtémoc y Mandil. Antes de la muerte del último emperador se desarrollan dos subtemas: la entrada a Tenochtitlán, por parte de los españoles, y la derrota de Cortés bajo el árbol de la Noche Triste. A la Reina Xóchitl le toca defender su nación, por lo que corre a Cortés con fuertes machetazos, declarándole la guerra. Cortés lamenta entristecido su derrota.

Sin duda, en La Batalla de Tlacoachistlahuaca nos encontramos frente a una de las versiones proindigenistas más importantes; es decir, los amuzgos representan la victoria militar del bando de los “conquistados”, los mexicanos (Jáuregui y Bonfiglioli, 1996).

Cuadro 1. Kinetografía de La Batalla.

Preludio (llegada al campo de batalla)				
Primer acto:	Escena 1	Escena 2	Escena 3	Escena 4
Arribo	Primera	Activa	Primera	Propia
Segundo acto: Bautizo	Escena 5 Marina	Escena 6 La Guerra Santa		
Tercer acto: Traición	Escena 7 Marina y Alvarado	Escena 8 Entre danzares y guerras		
Cuarto acto: Capturas	Escena 9 Chilena	Escena 10 Fúnebre	Escena 11 Cadenilla	
Quinto acto: Muertes	Escena 12 Propia	Escena 13 Guerra	Escena 14 Fúnebre	Escena 15 La final

Fuente: Elaborado por el autor.

Estructura narrativa de la danza

El relato se divide en núcleos narrativos a los que se les designa una función significativa (Bonfiglioli, 1998: 125-129). Además, la representación teatral-dancística forma parte de una cadena mayor de actos rituales comunitarios, por lo que se añade que las funciones significativas se expresan mediante la palabra hablada acompañada de la actuación, así como a través de otras formas de comunicación no verbal: la mímica, la danza y la música (Leach, 1976).

No es propósito de este texto explicar detalladamente la elaboración de la sintaxis cinemática de la representación de La Batalla, sino llamar la atención sobre un modelo de análisis de los aspectos

formales de la danza. En el texto de Ramírez (2003) se puede leer simultáneamente la unidad sonora (pieza musical), la acción corporal, señalando quién la desarrolla, con qué pisadas, posturas y gestos se ejecuta; asimismo, los parlamentos declamados por cada danzante y el gráfico coreográfico que marca desplazamientos y colocaciones de los danzantes en el espacio. Las relaciones entre las unidades musicales, unidades verbales y unidades cinético-coreográficas nos permitieron establecer ocho reglas de composición para interpretar “los comienzos” de las macroagrupaciones narrativo-musicales-coreográficas; “los traslados” de los ejércitos de un territorio a otro, “las victorias” y “los desafíos, combates y batallas” a los que se enfrentan ambos bandos.

Cuadro 2. Estructura narrativa de La Batalla.*Fase de posicionamiento de los ejércitos y de contactos preliminares*

Bloque narrativo 1: Posicionamiento de los mexicanos

Bloque narrativo 2: Presagio

Bloque narrativo 3: Vigilancia de los puertos

Bloque narrativo 4: Primeros enfrentamientos

Bloque narrativo 5: Desembarco y posicionamiento de los españoles

Fase de negociación: las embajadas mexicanas

Bloque narrativo 6: Primera embajada mexicana

Bloque narrativo 7: Segunda embajada de los mexicanos

Bloque narrativo 8: Bautizo de la Malinche y del Negro mexicano

Fase de enfrentamientos y traiciones

Bloque narrativo 9: Desafío y combate de Zilacatzín y Alamino

Bloque narrativo 10: Primera embajada de los españoles

Bloque narrativo 11: Nuevos combates y batallas

Bloque narrativo 12: Segunda embajada de Cortés a Moctezuma

Bloque narrativo 13: Robo y rescate de Marina-Malinche

Bloque narrativo 14: Captura de Moctezuma

Bloque narrativo 15: Logros militares de los mexicanos

Bloque narrativo 16: Rescate y muerte de Moctezuma

Bloque narrativo 17: Muerte de Ovando

Bloque narrativo 18: Conquista de Tenochtitlán

Bloque narrativo 19: Noche Triste de los españoles

Fase final: la muerte del héroe patrio

Bloque narrativo 20: Captura, tortura y muerte de Cuauhtémoc

Bloque narrativo 21: Rescate y sepelio de Cuauhtémoc y Mandil

Fuente: Elaborado por el autor.

la advocación de san Marcos. Algo parecido sucede entre los me'phaa, donde Akuun Iya —Bego, entre los tlapanecos de Malinaltepec— es el dios de la lluvia, mas también es representado en forma de san Marquitos.

A estas deidades, que no son más que resemantizaciones de deidades de tradición mesoamericana, hay que sumar la imagen de la Virgen de Guadalupe y la pléyade de santos patronos de índole cristiana, donde muchos de ellos también son venerados en fechas precisas del ciclo agrícola: san Isidro Labrador —al principio del ciclo—, san Lucas, san Francisco, san Miguel —al final del ciclo. En algunos lugares, como el Alto Balsas, la serie de festejos que se realizan regionalmente ha permitido que se le conozca también como “La ruta de los santos”.

Esta conformación de la religiosidad indígena en torno a deidades con atributos de la naturaleza directamente vinculadas a la labor agrícola nos permite entender lo que afirma Medina (op. cit.), en cuanto a que “La base de la reproducción de la tradición religiosa mesoamericana es el mantenimiento del trabajo agrícola en torno al maíz”.

San Marcos y la Santa Cruz, las principales deidades agrícolas

Según el mito, san Marcos es el héroe civilizador que dio la semilla del grano básico a los grupos campesinos, con lo cual se configura una continuidad desde la tradición mesoamericana. Arropado en la figura del santo cristiano, tenemos una yuxtaposición, una amalgama de creencias que conforma parte medular de la religiosidad indígena.

El santo es reconfigurado a partir de atributos campesinos; porta su bule para el agua y sostiene una mazorca, tal como se le puede ver en las comunidades nahuas de Coachimalco y mixteca de Tototepec. En su forma de san Marcos evangelista, le acompaña un león que aparece nítidamente resemantizado en la figura de un jaguar/tigre, tal como la encontramos en el par de imágenes que se encuentran en el altar de la iglesia de la comunidad na savi de Mixtecapán.

Pero, como en toda oposición dialéctica, los atributos mesoamericanos pugnan por la supremacía de significado y encuentran, en determinado soporte, una expresión más idónea para mantener el significado original. Trátase de los san Marquitos, ídolos antropomorfos de manufactura prehispánica —de tradición ñuiñe, sobre todo— o en forma de esfera, que aún siguen albergados en muchos hogares montañosos, en las trojes, en cerros y cuevas desde donde enseñorean sus dominios. Es esta doble presentación

—la del santo cristiano y la de los san Marquitos— la dualidad que confiere una peculiaridad cultural a la religiosidad de mixtecos, nahuas, tlapanecos y amuzgos, y es, también, la que explica la vasta proliferación y diversidad de rituales el 25 de abril.

Como mito fundacional en cuanto al origen de la agricultura, la figura de san Marcos provee de sentido a la actividad campesina, vinculándola a un tiempo originario en el que el principio de la vida, el soporte material de la existencia, el maíz, aparece otorgado por don divino. De ahí que los rituales a san Marcos, en gran parte de La Montaña Alta y Costa-Montaña, cumplan la función de reiterar esos orígenes desde un tiempo sagrado, mítico, pero con consecuencias en la vida cotidiana actual. Los rituales de petición de lluvia y por el bienestar general persiguen dar continuidad a esas creencias míticas dentro de la vida productiva, en la cotidianeidad del trabajo campesino. Y, en una lógica de reciprocidad, los campesinos agradecen el don otorgado e imploran por su continuidad, a través de ritos y plegarias petitorias. Es significativo que, en la mayoría de estos rituales, son los propios oficiantes indígenas los que, en una especie de sacerdocio autóctono, prescinden de los clérigos y de la liturgia católica para llevar a cabo sus ceremonias.

En tanto que el origen del maíz aparece —en el mito— vinculado a las cuevas, a las profundidades terráqueas, es de entenderse que muchos rituales a san Marcos se centran en figuras dentro de abrigos rocosos, oquedades o grutas. En la comunidad de Tlallistlahuacán, del municipio de Chilapa, se encuentra una cueva en la que los pobladores de los alrededores identifican a una formación calcárea como a san Marcos, al igual que los tlapanecos de Ayototxtla, que encuentran otra formación semejante con el mismo significado (Lozano, 1978: 17). Ídolos con advocación de san Marcos son resguardados en cuevas y en las comisarías, junto con los documentos de tierras importantes para el pueblo (Ramírez, 2004: 89).

En la mecánica de la ofrenda de “manojos contados” —que se practica entre me'phaa y na savi de La Montaña Alta—, donde una importante parte constitutiva de dicho tipo de ofrenda es una numerología sagrada, el número 13 tiene connotaciones de fertilidad, de abundancia, por lo cual se vincula con san Marcos. Asimismo, en la plegaria que se reza durante los rituales petitorios a dicha entidad sagrada, podemos encontrar un cuerpo de referentes simbólicos que tienen que ver con la dualidad progenitora y con la fertilidad de los agentes naturales.

Aunque en La Montaña Baja la figura de san Marcos compite con el simbolismo de la santa Cruz, nahuas de esta microrregión cultural se dirigen el 25

de abril a Texquitzin y Payatzin, la principal pareja de cerros sagrados en el municipio de Chilapa. Los pobladores de Ayahualulco, Atzacoyaloya, Santa Catarina, Xochitempa y varios más se congregan alrededor de la iglesia de este último pueblo, que tiene a san Marcos como su santo patrón. Pero sólo una parte del culto se da al interior de la iglesia. Otra buena parte se da en el exterior, en los sitios sagrados de la pareja de cerros.

Los campesinos de la región realizan un itinerario ritual que empieza por un altar a los pies de Payatzin; se detienen a la mitad del cerro para presentar ofrendas ante un manantial que tiene como vecino a Texayac (rostro en la piedra), un petrograbado prehispánico en el que los pobladores de la región reconocen a san Agustín. Algunas personas, varones sobre todo, incursionan en pequeños abrigos rocosos de las inmediaciones para presentar su ofrenda a los aires y al tepeyólotl (el corazón del cerro). Terminan su recorrido en la cima de esta cumbre sagrada, donde se encuentra el altar a tres cruces de cerro. De ahí, emprenden la bajada para subir a la cima de Texquitzin, donde también presentarán ofrenda al otro grupo de cruces que ahí se encuentran. Vemos, por tanto, cómo el ritual, aunque centrado en la figura de las cruces, adquiere prestancia el día de san Marcos, a propósito de la fiesta patronal del pueblo mencionado.

De igual manera, en otros pueblos, la fecha es la adecuada para la bendición de semillas, como entre los nahuas del Alto Balsas, y en la población de Zitlala, donde la petición de lluvias se ha significado por su combate de tigres; la petición de lluvias arranca desde el día de san Marcos, cuando se inicia un novenario y autoridades y oficiantes suben a la cima del cerro Cruzco para limpiar el recinto sagrado donde se llevará a cabo el acto petitorio el 2 de mayo.

Como complemento femenino a la figura de san Marcos, tenemos a María de Guadalupe quien se nos presenta como la madre de la fertilidad, pendiente de que a sus hijos no les falte alimento. Podríamos considerarla como la madre de los mantenimientos y la que proporciona las riquezas como chivo, maíz, frijol, chile, calabaza. También es la que cuida y protege, da salud y asegura que el que sale de su pueblo pueda llegar con bien a su destino (Barrera, op. cit.).

La santa Cruz es la otra de las principales entidades sagradas a la cual se presentan rituales petitorios y de aseguramiento de la cosecha. Pero esta cruz sólo tiene un vago referente cristiano pues su atributo dominante, el color azul, la identifica con el elemento vital, el agua, además de no contener a la figura de Cristo. Es, también, una resemantización de la cruz

del maíz mesoamericana. Una diáfana muestra de este simbolismo la tenemos en la cruz que se venera el día de xilocruz (cruz de jilote) en Xalpatláhuac. Elaborada con tres mazorcas que se articulan sobre el eje de una rama de árbol, la disposición de las mazorcas guarda un claro parecido con la disposición de mazorcas en una de las deidades mesoamericanas, el dios maya del maíz.

Y es de este simbolismo derivado de la tradición mesoamericana de donde surge su dominancia simbólica en los rituales petitorios de La Montaña Baja, sobre todo. Como complemento de éstos, en los rituales de aseguramiento de la cosecha, la cruz juega nuevamente un papel preponderante, quizás para cerrar y dar coherencia simbólica al conjunto del ciclo. El ritual de xilocruz también es relevante en todas las regiones indígenas de la entidad sureña. Para esta fecha —13 y 14 de septiembre— se presentan ofrendas en la milpa, colocando flores o adornos de papel en las cuatro esquinas y el centro, donde puede haber una cruz que la proteja. Para reiterar este simbolismo de los cuatro rumbos y el centro, en pueblos mixtecos del municipio de Xalpatláhuac se elaboran pequeños ramitos en forma de cruz para colocarlos en los lugares indicados.

La cruz del cerro, que conjuga en su simbolismo atributos acuáticos —además de su color, se aposenta sobre los grandes contenedores de agua, los cerros— y su cercanía con las alturas donde se enseñorea lo divino, contiene también una dualidad de género; es masculina y femenina. Ligada a la fertilidad de la tierra, es “nuestra señora (a veces señor) de la tierra que sembramos”, según nos refiere Mercedes Olivera (1979: 144), en su ya clásico artículo sobre la petición de lluvias en Zitlala.

En entendible conjunción, se vincula con el culto a san Marcos ya que, en muchos pueblos indígenas, cruces de cerros, de manantiales, de mojoneras y parajes sagrados son bajadas y/o llevadas en procesión el 25 de abril hasta el interior de los recintos católicos, donde se les ofrece una misa el 2 y 3 de mayo. Este peregrinar de las cruces se repite en varios pueblos en días previos a xilocruz, al momento en que ya hay xilotes y que se despide al mayantli (hambre), solicitando la continuidad de la gracia divina en la obtención de la cosecha.

Los espacios sagrados

En la medida en que la religión tiene que ver con creencias y prácticas respecto a lo sagrado, lo divino, y que buena parte de las deidades tienen que ver con las fuerzas de la naturaleza, tenemos que el paisaje tiene connotaciones sacras en cuanto a señales, marcas, lugares, rutas, donde ha habido una expresión hierofáni-

ca (Hierofanía, manifestación de la deidad). Una de sus principales manifestaciones, derivadas también de la cosmología mesoamericana, la tenemos en la señalización y ubicación de cuatro rumbos sagrados, a los cuales se hace continúa referencia dentro del culto.

Encontramos una nítida expresión de esto en los casos expuestos por Paucic y Santano González. El primero refiere (*op. cit.*: 59) que cuatro san Marquitos son colocados al interior de un altar, en alusión a esos cuatro rumbos: “Frente a una herradura de piedras empotradas, cubierta de ramilletes de flores silvestres, los cuatro ídolos están en su lugar: el grande, colocado en el extremo oriental; los demás marcan los tres puntos cardinales restantes”. En el segundo caso (González, 1992: 27), según el testimonio de don Antonio Cázares Bello —encargado de la custodia de los san Marquitos en 1991— quien nos hace referencia al ritual de san Marcos, en la cabecera municipal *me'phaa* de Zapotitlán Tablas. Para la realización del ritual, se realizan cuatro eventos previos en un recorrido por cuatro puntos que enmarcan al pueblo. El primero de ellos se realiza en el Cerro del Sombrero o Santecotepec, al lado este del pueblo; el segundo, en el cerro de los Venados, ubicado al oeste; el tercero, en el cerro del Pericón, que está al norte, y el último lugar es un paraje ubicado al sur del pueblo, con lo cual se cierra el cuadrado simbólico de esos cuatro rumbos. Para reiterar ese simbolismo, “Los rezos los celebran los principales o mesos en dirección a los cuatro puntos cardinales, invocando a los vientos para que traigan la lluvia y haya buenas cosechas de maíz, frijol y calabaza”.

Los circuitos devocionales son otra de las expresiones de esa geografía sagrada, en que una serie de eventos concatenados se desarrollan sobre una ruta sagrada. Una de las principales expresiones de ello la encontramos en los ciclos de viernes de cuaresma que, en La Montaña, se presentan de la siguiente manera (Orozco y Villela, *op. cit.*: 171):

Primer viernes: Cabecera Alcozauca (mixtecos)
Cabecera Metlatónoc (mixtecos)
Cabecera Malinaltepec (tlapanecos)

Segundo viernes: Moyotepec (tlapanecos)
Tenexcalzingo (mixtecos)
Tototepec (mixtecos)
Zoyatlán (nahuas)

Tercer viernes Cabecera Xalpatláhuac, (nahuas)
Lucerna (tlapanecos)
Cabecera Igualapa
Copala, Oax. (triques)

Cuarto viernes Tejocote (tlapanecos)
Iliatenco (tlapanecos)
Cabecera Copanatoyac (nahuas y mixtecos)
Cahuatuche (mixtecos)
Ixcuinatoyac (mixtecos)

Quinto viernes Tzilacayotitlan (tlapanecos)
Tepecocatlán (mixtecos)
Xalatzala (nahuas)
Tilapa (tlapanecos)

Sexto viernes Totomixtlahuaca (tlapanecos)
Coicoyán, Oax. (mixtecos)

Las formas de organización del culto

La práctica religiosa se sustenta, por lo general, en las formas básicas de organización social, dentro de las cuales juega un papel preponderante la vertiente cívico-religiosa del sistema de cargos. Al papel de fiscal, sacristán, músico y cantor para atender el servicio religioso en los templos católicos y en otros espacios sagrados, se suma el papel de los oficiantes nativos tlahmáquetl entre los *nahuas*, *meso* o *xiña* (abuelo) entre los *me'phaa*; *Ta yiva si'i* (el padre y la madre) entre los *na savi*, que es el especialista de la palabra encargado de llamar al espíritu de la lluvia (García, 2005: 30).

Estos especialistas religiosos juegan un papel semejante al de los sacerdotes, pues son lo que ejercen la palabra sagrada, son los depositarios de un saber religioso ancestral y son los intermediarios entre el hombre y la deidad. Suelen ser hombres de edad y aprenden su oficio por enseñanza directa con otros oficiantes mayores. Su inserción es paralela al de los cargos formales dentro de la jerarquía cívico-religiosa, aunque hay variantes en ello.

La existencia de las cofradías, sinónimo del “dinero del santo”, viene a constituir una palanca económica para el ejercicio de las mayordomías en relación al culto a santos patronos y en ciertos casos del ritual agrícola.

La plegaria y la ofrenda

En la dinámica del acto cultural, la plegaria y la ofrenda son acciones cuya forma y contenido nos remiten a los sustratos religiosos.

Además de las oraciones cristianas, que se rezan en capillas, iglesias y altares domésticos, tenemos la plegaria de matriz mesoamericana, que nos remite a un trasfondo cosmogónico del cual ya hemos hablado. Como una muestra de la descripción y análisis de una forma específica de plegaria, la que se desarrolla

en el Xilocruz de la población nahua de Xalpatláhuac, transcribimos parte textual del artículo inédito elaborado por Esmeralda Herrera:

En lo que se refiere a las palabras, éstas tienen una fuerza que no reside en el simple acto de repetir una oración, sino que tienen una implicación simbólica y social para el oficiante que las aprende y las dice y para la comunidad, que es quien le otorga credibilidad.

La plegaria u oración es un discurso adoptado por una sociedad religiosa, consiste en una serie de palabras cuyo sentido está determinado y organizado según el orden que el grupo reconoce para expresar una idea. Siendo también su virtud la que le atribuye la comunidad...

El tlahmáquetl es como una especie de sacerdote que oficia un discurso dirigido para invocar el favor y ayuda de varias entidades numinosas, por lo tanto es importante asegurar que el mensaje será recibido por él o los destinatarios [...]

“Canto pidiendo agua y chichahualiztli (cuerpo y alma)”

Ave María Santísima,
Va para allá donde está la Santa puerta
Tikatlayotepetl, Tlacateotl
Para mí, está lloviendo
Danos agua, danos agua,
Que vamos con mucho gusto,
¡Allá!, ¡jallá! a donde él se fue,
¡Allá!, ¡jallá! A donde hay flores
¡Allá!, ¡jallá! A donde está la casa de flores,
¡Allá!, ¡jallá! A donde está la mesa con botón de flores
¡Epalee! ¡epalee!, estás en tú casa
va para allá, donde está la Santa puerta
¡Eca!, ¡Eca!, Tlacateotl,
Va para allá, es allá,
Te vas, te vas a la casa,
Tú, la que nos bendices
Por ti estamos aquí,
Tú, eres tú”. (Canto de la primera fase del ritual con el que piden agua).

Otra de las plegarias que son indicativas de la relación de los grupos indígenas con la principal deidad agrícola, san Marcos, es la que recopiló Leonhard Schultze (1938) entre los *na savi* y que ha sido traducida por Hans Van Der Wal y Ma. del Carmen Rojas Canales quienes, a su vez, nos han comunicado que dicha plegaria es casi idéntica a la que ellos regis-

La fiesta y la danza como representación simbólica de lo social

Carlo Bonfiglioli*

La fiesta es una expresión que implica una dimensión emotiva y pasional importante. Es en donde todo tipo de acciones y actividades, incluyendo las biológicas o las técnicas, están cargadas de expresividad. La manera en que los grupos sociales protagonizan la fiesta no sólo nos habla de cómo la sociedad se organiza para celebrar, sino también de cómo piensa acerca de sí misma. (Leach, 1978: 13-14). Mi hipótesis es que la fiesta se presenta como un modelo reducido de la totalidad social, pero, como dice Valeri (1979: 96) no es una mera representación: de manera semejante a la obra de arte, la fiesta mantiene con la realidad una relación compleja. No es una simple reproducción o inversión del sentido, sino —totalizando experiencias normalmente separadas— una significación de lo que en lo cotidiano escapa al sentido. Entre el mundo festivo y el mundo cotidiano hay una relación de complementariedad.

Es decir, que la relación de los distintos grupos sociales con la divinidad es una esfera importante de la significación festiva. Este tipo de relación, así como las relaciones de género, de territorio y el de las relaciones interétnicas, son atravesadas transversalmente por el sentido de identidad. No hay mejor manera de afirmar y reajustar el sentido de la identidad que por medio de la comparación (oposiciones y semejanzas) con el otro. Esta exploración no está planteada con el propósito de hacer un análisis en profundidad de la fiesta, sino como si constituyera una suerte de metadiscurso que la sociedad entabla cíclicamente consigo misma; esto es, con los grupos sociales que la conforman.

El metadiscurso de la identidad festiva

La fiesta patronal de la Inmaculada Concepción en Tlacoachistlahuaca se lleva a cabo el 7 y 8 de diciembre pero en días previos a ella se desarrollan varias actividades litúrgicas: traslados de iconos y velaciones de los mismos, ofrendas de flores y velas, misas, etcétera. A estas actividades hay que añadir el tradicional espectáculo pirotécnico y las actividades dancísticas de la última noche, esto es, la representación de la Danza de la Conquista de México o bien de los 12 Pares de Francia.

Novenario y otras actividades litúrgicas

Las actividades religiosas y litúrgicas inician con la misa de la tarde. Al terminar ésta, siguen los traslados vespertinos, las velaciones nocturnas, los traslados matutinos y la misa matutina, seguida de la quema del castillo y toritos artificiales.

Podemos agrupar en tres partes la forma ritualista de esta festividad:

1) Después de la misa de la tarde, se hace el traslado de la (coronita de

*Investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

la Virgen a alguna de las casas, en donde se da la “bienvenida” (bailes al momento de llegar a la casa), “despedida” (de los danzantes), “veneración nocturna” (por medio de cantos y rezos), “bienvenida” (de los danzantes), “traslado de casa a la iglesia”. Es éste el único periodo del año en que el rito se encierra dentro de las paredes domésticas. Su propósito es traer protección a la casa y a la familia que le rinde culto; cada acto, por tanto, debe ser leído como una contribución —directa e indirecta— orientada a lograr y magnificar este fin. Cabe señalar que el número de casas donde se hacen velaciones puede variar entre veinticinco y treinta y cinco.

Visto en esta perspectiva de multiplicación de actos, el culto doméstico se nos presenta como un aspecto más de un tributo colectivo cuya intensidad —número de casas, número de fieles, cantidad de cosas ofrecidas, etcétera— aumenta conforme se aproxima el día de la fiesta principal.

Las dos ofrendas de velas y flores ofrecidas por el mayor-domo (antevigilia y vigilia) anuncian el gran acto público con el que el novenario termina; esto es, la realización de la “misa mayor”, una misa que se distingue de las demás, por una parte, por la variedad de grupos sociales que allí confluyen; por otra, por el número de fieles que asisten y de sacerdotes que la celebran. Cabe señalar, para destacar aún más su importancia, que este acto final puede ser magnificado incluso por la presencia del obispo, lo cual es motivo de gran orgullo para la comunidad.

2) Lo que sigue al culto religioso es la quema del castillo y de los toritos artificiales, que debe entenderse como un momento de conjunción entre lo lúdico y lo religioso. El enlace está dado por varios factores: en primer lugar, el escenario es el mismo y los espectadores también, quienes acaban de desempeñar el papel de fieles practicantes y ahora juegan el papel de espectadores complacidos. A esto hay que añadir otro elemento de conjunción: cuando el castillo termina de quemarse, es costumbre que se perfile, en la cima del mismo, una imagen reluciente de la Virgen, signo de que ella continúa siendo el destinatario implícito y explícito de tales actividades.

La quema de los toritos de petate, también es parte de la misma secuencia; una continuación del episodio anterior, aunque con una diferencia importante: el espectáculo contemplativo se transforma ahora en juego participativo; el estupor en animación. La gran corredera de niños que se arma al ritmo sostenido de un largísimo pasodoble, contrasta con la contención de la misa y la admiración del público por la quema del castillo. Entre las actividades litúrgicas, se tiene el elemento dancístico, el cual se da a través de la representación de la Danza de la Conquista de México, con el que se pasa de la diversión a la dramatización de los “comienzos”; esto es, la ritualización del gran mito de origen de los mexicanos de hoy.

El efecto narrativo que se desprende de la articulación de todas estas actividades se puede resumir en el siguiente enunciado: es la apropiación del objeto “protección” (de la patrona) por parte de los

sujetos “pueblo” y “familia”. Consecuentemente, cada fase debe ser interpretada con base en su incidencia narrativa dentro de la celebración total. Así, a cada actividad litúrgica (novenario, ofrenda de flores y velas, “misa mayor”) le corresponde una función semántica precisa: “pedir protección”/“agradecimiento” (individual, familiar, comunitario); las quemas del castillo y de los toritos de petate: “honor”/“diversión lúdico-religiosa”; la representación de la Conquista de México: “edificación épico-religiosa”.

3) Ahora bien, hay que especificar que, si bien la representación de la Danza de la Conquista de México es lo común, en realidad se trata de una elección de dos opciones, siendo la otra posibilidad la Danza de los 12 Pares de Francia. Pero ¿por qué escoger la Conquista y no los 12 Pares? ¿Qué hay detrás de una “simple cuestión de gustos”? Dice el dicho antiguo que los gustos y los colores no pueden —por una supuesta combinación de “arbitrariedad” e “inocencia”— ser objeto de disputa (*De gustibus et coloribus non disputandum est.*) pero los gustos comienzan a ser significativos en el momento en que son compartidos por un grupo representativo de personas.

Normalmente, el número de actores indígenas que participa en la Conquista es superior al de los mestizos. Cuando, en cambio, salían los Doce Pares, sucedía lo contrario. Al parecer, hay entonces una tendencia étnica de los gustos. ¿Cómo explicarla? Una de las primeras explicaciones que pude recoger se refiere a la dificultad de encontrar indígenas que sepan montar caballos.

Para don Juan Estrada (†), mestizo de 90 años, ex danzante y maestro de los Doce Pares, la razón es diferente: “Al natural le gusta mucho esa pieza [la Conquista] porque poco hablan y es puro bailar, puro correr, puro jugar. Los Doce Pares es todo lo contrario: mucho hablar y poco correr”.

O bien, como dice Isaías de Jesús González, indígena amuzgo escolarizado, de 24 años: “A la gente le gusta más la Conquista por la música. Es más llamativa. En la Conquista el son de guerra es más activo, más alegre [...] Hay gente que ya ha bailado y cuando escuchan el son de guerra se animan [emocionan] para entrarle otra vez”.

La opinión de un amuzgo de 28 años, Abraham López, que ha salido cuatro veces en la danza, refuerza lo anterior, aunque con otros argumentos: “A mí me gusta más la Conquista porque se ve la historia de antes de los mexicanos. Es que muchos aquí no saben las letras y esta danza habla de la historia de uno, pues, de cómo fue todo eso de la conquista. Yo creo que a mis compañeros le gusta más la Conquista por lo mismo”.

Estas opiniones nos brindan elementos de reflexión sobre dos caras de la misma moneda. En las primeras tres, la predilección indígena para la Danza de la Conquista, o bien su imposibilidad para participar adecuadamente en los Doce Pares, es presentada como un problema de forma expresiva; en la tercera, como mera cuestión de contenido.

En la actualidad, en Tlacoachistlahuaca y en muchas otras comunidades de la región, los indígenas ya no se sienten cohibidos

cuando tienen que hacer declamaciones verbales. Pese a esto, el castellano no deja de ser, para ellos, una segunda lengua, lo cual repercute en el arte declamatorio. Hasta hace poco tiempo, la declamación en castellano ha sido, para la mayoría de los amuzgos, un verdadero desafío. Aún hoy, lograr un buen estilo declamatorio, o bien, fracasar puede ser motivo de orgullo o de vergüenza.

Desempeñar el papel de Cortés, Moctezuma, Alvarado, o incluso Fierabrás u Oliveros, es un importante reto lingüístico, es como “superar o reprobar” un examen y también una manera de mostrar que saben estar a la altura de un mestizo, e incluso de superarlo en este arte.

El fracaso de un indígena puede ser marcado por expresiones del tipo: “no, ése no la hace, tiene lengua de trapo, se le atora la lengua”. El modelo para evaluar una buena actuación —hablar “recio” y con sentimiento— es aceptado y compartido por ambas partes y no cabe duda de que en esto los mestizos se desempeñan mejor. Actuar en su propio idioma les da seguridad. Además, los modelos televisivos hacen escuela, influyen en la actuación y, puesto que los mestizos tienen más acceso a ellos, les resulta más fácil actuar de acuerdo con estos nuevos patrones.

Por otra parte, la idea de que los amuzgos tienen mayor gusto por la acción mímica y/o dancística y menor predilección por las declamaciones verbales me parece acertada. No hay que olvidar, empero, que las razones pregonadas por varios mestizos, de su dominio del arte declamatorio, sólo tienen validez relativa y reversible. No hay idioma que no marque diferencias, barreras, discriminaciones y, en este caso, los mestizos salieron favorecidos por obvias razones. Así, con matices y explicaciones, no debe sorprender que entre una danza con declamaciones verbales (la de los Doce Pares) y otra con acción (la de la Conquista), los indígenas prefieran la que presenta menores dificultades —que además, de acuerdo con sus gustos, es también la que tiene “buena música” y “mucho acción” — y los mestizos aquella que, por sus características, les permite exhibir su mejor desempeño verbal.

Respecto del contenido general de las dos danzas, el lector se preguntará por qué el tema de la Conquista de México debería ofrecer al amuzgo más motivos de predilección que al mestizo. La exégesis que nos brinda uno de los informantes entrevistados es muy clara: para muchos amuzgos, la representación continúa siendo la única manera de conocer la “historia” de la Conquista. Para un mestizo, este argumento no opera con el mismo nivel de exclusividad. La información de los medios masivos de comunicación (básicamente radio y televisión) y la escolarización, le han dado acceso a otras formas de reproducción ideológica, las cuales marcan una distancia con las formas de experiencia directa aún utilizadas por los indígenas. Por otra parte, el contenido proindigenista de esta variante de la Conquista le debe agrandar al indígena más no al mestizo, quien, en este contexto de relaciones interétnicas, se siente mucho más próximo al español.

La elección de una u otra danza refiere pues, al igual que el desempeño de otras actividades, a un sentido de la identidad étnica.

Las actividades litúrgicas se llevan a cabo por los indígenas y, en cierta medida, también de las mujeres mestizas. Las actividades dancísticas están a cargo de los indígenas, cuando se trata de danzas no verbales; de indígenas y mestizos cuando se trata de danzas que hacen uso del arte declamatorio (con las diferencias apenas marcadas); de los mestizos cuando se trata de danzas de diversión. Sobre este último punto regresaré en un momento.

La “otra fiesta”

Paralelamente comienzan, a partir del día 3 de diciembre, actividades lúdicas como la carrera de caballos, el jaripeo, el palenque de gallos, el torneo de basquetbol y el baile de feria. Sólo en la fiesta patronal se realizan estas actividades lúdicas. “No se le puede otorgar al baile de feria el mismo grado de exclusividad, ya que el 20 de noviembre, fiesta de la revolución, un grupo de estudiantes organiza algo parecido (aunque con mucho menos brillo) dentro del mercado municipal”.

¿Por qué? ¿Cuál es su contribución a la significación festiva? Estas cinco actividades festivas pueden agruparse, para ciertos fines analíticos, en dos grupos distintos. El primer grupo está formado por actividades protagonizadas por animales, y caracterizadas, por lo menos en dos de tres casos, por apuestas de dinero. Por lo mismo, y también por razones logísticas, este grupo de actividades tiene lugar en las afueras del pueblo o, en el caso del palenque, en sitios cerrados, lejos de miradas indeseadas. Tal vez por ser consideradas menos “viciosas”, las demás actividades son organizadas en la plaza municipal.

Respecto del primer grupo, conviene señalar lo siguiente:

1) En la carrera de caballos sobresale el elemento jerárquico. Hablo de una jerarquía estética, fundamentada en la elegancia del animal; de una jerarquía biofísica, fundamentada en la rapidez, y de una jerarquía económica, fundamentada en el valor de cambio. La suma de estos tipos de jerarquías se transfiere metonímicamente a los dueños pasando por el código de la posesión: “soy lo que poseo”, “mi corcel es caro y representa mi riqueza y extensivamente mi poder”, “no soy ni elegante ni veloz, no obstante, mi corcel me sustituye y representa”, etcétera. En total contraste con los caballos ordinarios o incluso con los burros, cuyo valor de uso es ser herramienta de transporte o de trabajo en el campo, estos caballos son símbolo de jerarquía, estatus, poder, compostura. Por razones económicas obvias, son un objeto prohibido a los varones indígenas; de estos últimos se dice, además, que no saben montar, lo cual refuerza la oposición anterior.

2) En el jaripeo, la competición no se da, desde luego, entre los animales, sino, por una parte entre los jóvenes que montan el toro; por otra, entre jóvenes (que montan) y animales (que son montados). En realidad, el jaripeo es más un juego de demostración que de competición. Soy lo que demuestro ser: fuerte, hábil, “aguantador”. Por lo mismo, los toros son un objeto prohibido a las mujeres, los niños, los hombres maduros y los

indígenas. Los tres primeros, por carecer de las calidades físicas requeridas para la monta; los últimos, porque no tienen las habilidades para hacerlo (“no saben montar”, dicen los mestizos, de los indígenas, al respecto). En relación a los toros, hay que señalar el contraste entre el uso que de ellos se hace a lo largo de la fiesta y el uso reproductivo ordinario.

3) En el palenque destacan tres cosas: el uso destructivo de los gallos (en contraste con su uso reproductivo ordinario); su valentía desmesurada (en cada pelea tiran a matar y a morir); el derroche igualmente desmedido de los hombres (quienes desafían el riesgo de perderlo todo en una apuesta). Todos los valores en juego son absolutamente masculinos, por lo que las mujeres son, una vez más, excluidas de este escenario. Debido al costo de la entrada y al derroche del dinero, los indígenas, los niños y los adolescentes también son excluidos.

4) Lo que se destaca en el torneo de basquetbol son habilidades físico-mentales muy distintas de las anteriores. El uso del cuerpo que se exhibe en este tipo de juegos implica coordinación y soltura (contrariamente al equilibrio y a la fuerza que se necesitan en la carrera y el jaripeo) y para lograr la victoria se necesita estrategia (en lugar de “aguante”). Lejos del mundo campesino, esta actividad está simbólicamente relacionada con el deporte espectacular; está asociada con la modernidad, simboliza el involucramiento que la juventud mestiza tiene con ella y, en contraste, con las apuestas y el consumo de alcohol, nos remiten al cliché de juventud “sana” que al practicar un deporte se aleja de los “vicios”.

5) El gran baile de feria es otra actividad que, por el tipo de lenguaje corporal y sonoro que se utiliza, se asocia con la modernidad. Los protagonistas son en gran mayoría jóvenes, y en menor medida, adultos de ambos sexos. Los excluidos del baile son, una vez más por razones económicas y tal vez por el estilo motriz, los indígenas. Ulteriores elementos clasificatorios al respecto se pueden encontrar en el apartado “danzas de pareja”, “danzas plegaria” y “danzas-teatro”.

Los dos polos festivos: esfera lúdica versus esfera litúrgica

En términos de protagonismo de los grupos sociales hay un contraste notable entre una y otra esfera de actividades. Una parte importante de la denominada “otra fiesta” —la que se re-

fieri a las competencias con animales— está indudablemente protagonizada por los hombres mestizos tanto en el aspecto organizativo como en el celebratorio. Esto se debe a que los valores puestos en juego identifican al sector ganadero, es decir, el sector que define por antonomasia a los hombres mestizos de la región.

El hecho de que se invite a participar a gente de afuera (granjeros, o bien, propietarios de caballos) enfatiza el pretendido vínculo que los mestizos locales quieren tener con los mestizos de la costa (en oposición al vínculo laboral que en lo cotidiano tienen con los indígenas). A diferencia de las actividades antes mencionadas, el torneo de basquetbol y el baile de feria no simbolizan un vínculo con la región, sus riquezas y actividades productivas, sino con otro tipo de modernidad, principalmente televisiva. Los protagonistas de tales actividades son los jóvenes mestizos, el sector más abierto y fascinado por el cambio.

En la otra esfera de actividades —la religiosa— confluyen distintos protagonistas, aunque, por admisión de todos, son los hombres indígenas quienes la sustentan, en particular en lo que se refiere al aspecto organizativo (invitaciones y búsqueda de danzantes, cantores, músicos, autorizaciones, costeo de los ensayos, construcción de enramadas, etcétera). Las mujeres, tanto indígenas como mestizas, desempeñan un papel semejante en lo que se refiere al cuidado de la casa de Dios, de los altares domésticos y, desde luego, a la preparación de alimentos festivos. El papel de los hombres mestizos se limita, en la mayoría de los casos, a costear determinadas actividades, dando pie, con su pasividad, al contraste más importante dentro de esta esfera. Esta oposición debe ser planteada y entendida de manera “tendencial” ya que, dependiendo de los momentos, las coyunturas y las “subesferas”, las excepciones pueden variar en número e importancia.

Veamos con mayor detenimiento cuál es el desempeño de los distintos grupos sociales.

1) La coordinación general de las actividades festivas tradicionales corresponde a las autoridades indígenas. Desde siempre, son los indígenas quienes, con trabajo de hormiga, reuniéndose domingo tras domingo, sustentan la tradición festiva tlacoacheña. Este tipo de responsabilidad, herencia del antiguo sistema de cargos, es la que proporciona más argumentos a los indígenas para reivindicar su protagonismo. De acuerdo con el punto de vista indígena, la fiesta se desmoronaría si por alguna

Cuadro 1. Participación de la población en las actividades festivas.

<i>Carrera-jaripeo-palenque</i>	<i>Torneo de basquetbol</i>	<i>Baile de feria</i>
Mestizos		
Hombres	Hombres	Hombres y mujeres
Adultos (y jóvenes)	Jóvenes	Jóvenes (y adultos)
Valores tradicionales (y modernos)	Valores modernos (y tradicionales)	

Fuente: Elaborado por el autor.

razón ellos decidieran cruzarse de brazos. También es cierto que a los indígenas no les conviene que los mestizos se entrometan demasiado en los aspectos organizativos, ya que, si esto pasara, podrán verse desplazados también de esta esfera. Dicho en otras palabras: pese a las protestas, parece haber, de parte de ambos grupos, un tácito acuerdo sobre la repartición de las responsabilidades festivas.

2) La organización de las velaciones está a cargo del grupo doméstico, el cual, en ciertos momentos, tiene que coordinarse con los tesoreros, los cantores y los danzantes. En el grupo doméstico, quienes desempeñan el papel principal son, desde luego, las mujeres de la casa. A ellas les toca preparar el altar y la comida que deberá ser repartida entre los invitados durante los traslados del icono sagrado. El compromiso de los varones es menor y bastante variable (normalmente los varones indígenas se involucran más). Es sobre todo responsabilidad de ellos que no falten los recursos económicos para que tales actividades se lleven a cabo.

3) La distinta participación de los varones se percibe en los traslados callejeros de iconos, flores y velas. Normalmente son ellos quienes encabezan estos traslados, sobre todo cuando se trata de ofrendas sustantivas de velas o flores; en otras palabras, cuando se trata de mostrar el gasto aparecen más los hombres, incluso los mestizos. Entre los indígenas se suele invitar a los principales para que participen. En cuanto al número de participantes, es normal que prevalezcan las mujeres.

4) Las actividades en la iglesia (la entrega de coronas, los rezos del novenario, el aseo, etcétera) son coordinados por los tesoreros indígenas quienes, en ciertos casos (básicamente las misas), actúan en coordinación con el sacerdote local. Es común escuchar la queja de que los varones mestizos no se arriman a la iglesia, sólo mandan dinero o bien trabajadores. La adopción del esquema doméstico se puede considerar al verse a la iglesia como una casa, “la casa de Dios”, por lo que deben ser las mujeres —indígenas y mestizas— quienes se ocupen de su limpieza y adorno. La “misa mayor” es el momento principal de la confluencia de etnias, géneros, edades, posiciones económicas, políticas, etcétera.

Estas pocas observaciones nos indican un distinto compromiso de los grupos sociales: hay, evidentemente, distintas ma-

neras de concebir y manifestar la fe. Normalmente, los mestizos prefieren sacrificar dinero; los indígenas, dinero, trabajo y tiempo. Por otra parte, la idea de contacto y de cercanía física con lo sagrado, “arrimarse”, es lo más importante. Cuando se escucha decir que “el mestizo (varón) no se arrima a la iglesia”, debemos entender que no sólo evade responsabilidades, sino que no valora la oración y el contacto ritualizado, es decir, tiene poca fe. Lo que para el indígena es demostración de “muchísima fe”, para los mestizos raya en el fanatismo religioso, “gasto tonto”. El contacto con la supuesta modernidad les ha enseñado que el “éxito” no depende sólo del santo sino de factores menos espirituales.

Ser creyente no implica, según ellos, ir a la misa todos los días o gastar lo que uno no puede reponer. El indígena ve con horror las apuestas porque son azarosas, esto es, todo lo contrario del ritual. La impredecibilidad es una falla humana, es la incapacidad de ver la voluntad de Dios. Las circunstancias azarosas que cruzan el camino del hombre son, en realidad, consecuencia de la buena o mala conducta y, por lo tanto, sólo queda el camino de la religión. Para él, los rituales son una suerte de lucha que el hombre libra para disminuir los efectos del azar. Lo anterior nos permite decir: primero, que la apuesta es algo inherente al juego y los juegos están en todos lados, en toda cultura; segundo, los endeudamientos producidos por los altos gastos religiosos tampoco son privativos de los pueblos “no-educados”.

Si en Tlacoachistlahuaca observamos que los endeudamientos por apuestas o por gasto religioso tienen una clara connotación étnica, no debemos pensar en un determinismo de tipo económico, sino en una acentuación festiva de la diferenciación étnica (de la identidad étnica) que sólo tiene validez local. Así, cuando dos grupos étnicamente diferenciados conviven en el mismo espacio festivo, sus relaciones desembocan en la búsqueda de espacios propios, a veces al interior de las mismas esferas de actividades; en otros casos, involucrando ámbitos distintos. Lo que se desprende de ello es que el sentido de la identidad puede articularse a veces sobre elementos relativamente estables, por ejemplo, la oposición a actividades lúdicas/festivas; en otros casos, dependerá de la reformulación histórica de ciertos valores y la reubicación de los actores en ciertos espacios. Lo anterior jamás puede establecerse a priori, claro está, sólo el análisis puede revelarlo. ■

traron entre mixtecos del municipio de Alcozauca, en la década de los noventa del siglo pasado:

“Plegaria a san Marcos”

Vine por que el campo se secaba

Vine al Padre-Ser, vine a la Madre-Ser, a casa de nuestro Padre, a la casa de nuestra Madre.

Vine con regalos a la casa de la gran lluvia, a la casa de la digna lluvia que tiene el trueno y el rayo.

Vine a los Señores de la Lluvia que viven en los hombros de los cerros.

Hoy es un día grande! Hoy vine a llamar a los Señores de la Lluvia, los llamo a todos.

Oh si vinieran! Que recibieran sus ofrendas.

Las traemos con nuestras manos: aquí está listo el petate, aquí está listo el altar. Oh nuestro Padre!

Oh nuestra Madre!

Hoy vine con regalos para que caiga la lluvia;

Vine con velas, vine con copal.
 Vinimos con flores en nuestras manos, vinimos
 con collares de flores:
 Trece sobre el petate, trece sobre el altar, en la casa
 de la gran lluvia, en la casa de la divina lluvia.
 Las depositamos sobre vuestro petate, las deposi-
 tamos sobre vuestro altar.
 Aquí viene la resina del copal, lo fragante, lo que
 se bebe, lo que se come.
 Ahora viene el otro regalo, la sangre: lo bebible, lo
 comestible, sobre el petate, sobre el altar. Gran-
 de es este día!
 Aquí está! Comedlo, bebedlo!
 Aquí esparzo humo en la gruta, adonde vine con
 todos los regalos: la bebida, la comida! Tú
 divina lluvia!
 Grande es el día de hoy, que vuestra casa se abrió.
 Ahí fui, a donde hay bendiciones, a donde se
 ofrece paz.

La ofrenda

La ofrenda o *huentli* —que puede implicar al sacrificio— es: “[...] un regalo, tributo o compensación que se ofrece a los dioses. La celebración es una expresión del principio de reciprocidad. Si se hace una ofrenda a los dioses, los dioses se ven obligados a corresponder con beneficios al hombre” (Leach, 1981: 114).

La ofrenda, en tanto conjunto de objetos y acciones que se ofrecen y median entre el hombre y la divinidad, se constituye a partir de cosas y actos que devienen de las creencias y cosmovisión de los creyentes, y que implican una naturaleza compartida con la divinidad en tanto se puede establecer el intercambio simbólico a partir de “un código común entre el que dona y recibe [...]” (García, 2000: 46).

Una de las formas peculiares de ofrenda en la Mixteca nahua tlapaneca es la de los “manojos contados” que, procedentes de tradición mesoamericana —se les ha identificado en códices del grupo Borgia—, consisten en racimos de tallos o popotes de algunas plantas, integrados en conjuntos numéricos con significación específica y que se depositan en forma “extendida” —colocados los manojos sobre una superficie plana, en forma rectangular— o “encimada” —también sobre un plano rectangular, se depositan los manojos en varias capas, junto con algunos otros materiales. Este tipo de ofrenda se encuentra entre *me’phaa* y *na savi* (Para mayor información sobre esta cuestión, véase: Villela, 2006).

Otras formas de ofrenda se encuentran en diversas expresiones culturales, mas interesa resaltar

que en muchas de estas formas se da una numerología con implicaciones semejantes a las que encontramos en los manojos contados. Dicha numerología, junto con el tipo de objetos ofrendados —alimentos, sacrificio de animales, velas, licor, cigarros— nos pueden ofrecer un sucinto esquema cosmogónico y de las deidades implicadas, así como de sus atributos y el tipo de don que se espera de ellas, a través del intercambio simbólico que implica la ofrenda.

Las nuevas alternativas religiosas

Aunque la presencia de credos evangélicos no es significativa, haremos una breve mención de ellos.

Uno de los primeros enclaves en La Montaña Alta se da en la década de los treinta del siglo pasado, en el municipio de Tlacoapa. Un misionero evangelista estadounidense, de profesión lingüista, establece en El Chirimoyo su centro de operaciones, desde donde trató de irradiar sus creencias. Aunque logró convertir a buena parte de esa población y a parte de la de los alrededores, a más de medio siglo su influencia apenas ha penetrado a una pequeña parte de la población de la cabecera. Mientras que, en otras partes de la Mixteca nahua tlapaneca, las creencias evangélicas han llegado a través de la migración internacional reciente, por lo que se ha incrementado el número de creyentes de estos credos.

En todo caso, resulta interesante notar que, a pesar de esas nuevas influencias, los adherentes a las nuevas creencias se han visto presionados para mantener el cumplimiento respecto a ciertas normas comunitarias. Los casos de expulsiones son pocos y ello se debe a que los conversos han tenido que recurrir a estrategias de adaptación para, sin abjurar de sus creencias, seguir cubriendo parte de la normativa comunitaria. Y ello es muy palpable en el caso del ritual agrícola, que es uno de los cultos sustanciales a las comunidades campesinas.

Para el Alto Balsas, Celestino (2004) nos refiere un caso indicativo. No obstante que el ritual se lleva a cabo de distinta manera por los grupos católicos “carmonistas” (de la corriente lefebvrista) y protestantes (de la iglesia Universal de Cristo), todos participan en los trabajos que les demanda la jerarquía de cargos, pues de no aceptarlos corren el riesgo de perder sus tierras, casas y solares. Y ello es entendible, dado que en muchas de las comunidades indígenas la tenencia de la tierra es comunal, por lo cual los individuos tienen acceso a una porción de tierra para solar o para el cultivo gracias a su pertenencia comunitaria y a las decisiones de la asamblea comu-

nal. Por ello, en reciprocidad, los individuos deben prestar algunos servicios y cumplir ciertas normas.

Los movimientos milenaristas

Otra de las expresiones religiosas que tienen un claro sustrato en las identidades étnicas, es la de los movimientos milenaristas. Uno de los recientes casos indicativos se ha presentado —a fines de la década de los sesenta— en las inmediaciones de la comunidad *na savi* de Cuyuxtlahuac, municipio de Alcozauca y cerca de la frontera con el estado de Oaxaca.

A partir de la supuesta aparición de Jesucristo en la mojonera, que servía de límite entre Guerrero y Oaxaca, lugar conocido por todos como lindero Fandango, se creó un movimiento de reivindicación religioso-étnica que dio lugar a la creación de la comunidad de Cruz Fandango.

El proceso sociorreligioso que dio origen a la comunidad llevó a que, en 1982, el culto se expandiera y alcanzara notable repercusión entre las etnias de La Montaña Alta, aunque en la conformación del nuevo poblado predominaron mayoritariamente los *na savi*. En 1984 se inició la construcción de un nuevo poblado, que se hace llamar “Pueblo de Dios” (Aranda, 1989: 35).

Como parte de un proceso reivindicativo, las principales creencias que llevaron a la formación del movimiento milenarista son relativas a la creencia en una nueva era, la conformación un nuevo poblado que se sobrepondrá a un próximo apocalipsis, en que se recuperen estilos de vida austeros y los valores morales y étnicos permitan la conformación de una nueva sociedad. Puede decirse de este movimiento, en el contexto de una “alta marginalidad” y altos índices de migración internacional, que se constituye también como un movimiento etnopolítico en cuanto a que, dentro de la nueva normatividad, se da éni-

fasis a la promoción de cuestiones relacionadas con la educación y la salud.

Los grupos indígenas de Guerrero, como otros tantos en el país, tienen un cuerpo de creencias derivados de tradiciones mesoamericanas, las cuales forman parte de su peculiar visión del mundo y constituyen también parte sustantiva de su otredad. Estas creencias se articulan simbólicamente con las de tradición cristiana, aunque dicha articulación “[...] implica relaciones adaptativas cuyos mecanismos no suponen una fusión de elementos sino el mantenimiento de dos esferas de significados irreductibles entre sí, a pesar de su aparente fusión”. (Bartolomé, cit. en Barabás, 2007: 45). Esta conjunción contradictoria de elementos culturales nos permite entender cómo en la cosmovisión de estos grupos coexisten ambos cuerpos de creencias.

En las cosmovisiones de los diferentes grupos confluyen: a) una mitología que explica y da sentido a normas morales, jurídicas, formando parte importante de su memoria colectiva; b) una ritualidad que encuentra parte de su fundamento en esa mitología y en una religión de corte agrícola; c) una religiosidad que tiene su base en el intercambio simbólico que se establece entre los grupos humanos y la deidad a partir del trabajo agrícola y del sistema de milpa. “No hay una sola cosmovisión indígena [...] hay diferentes cosmovisiones pertenecientes a cada una de las culturas locales”. (Barabás, *op. cit.*: 25). Todo ello se encuentra relacionado en una vinculación intrínseca en la cual todos los componentes de las cosmovisiones se interrelacionan y dan sentido tanto a las partes como al todo. Esas cosmovisiones encuentran expresiones particulares en el ámbito de los grupos indígenas de Guerrero, que permiten proponer pautas distintivas dentro de la diversidad cultural de la nación mexicana. Hemos presentado una panorámica general de dicha cosmovisión para poder adentrarnos en la especificidad cultural de dichos grupos.

