

Samuel L. Villela F.*

Resumen: En la Mixteca nahua tlapaneca del estado de Guerrero (México) se llevan a cabo prácticas rituales y religiosas que tienen como uno de sus actores principales a los oficiantes nativos. Conocidos como *natu'va* entre los *na savi*, *tlahmáquetl* entre los nahuas y *meso* entre los *me'phaa*, se les atribuye el don de la palabra sagrada y la capacidad de servir como mediadores con la deidad. También tienen capacidades curativas y sólo en algunos casos —entre los *na savi*— se encontró que recurren a alucinógenos con propósitos diagnósticos. Su participación ha venido disminuyendo en los últimos 20 años.

Palabras clave: oficiantes nativos, Montaña de Guerrero, religión, ritualidad.

Abstract: Ritual and religious practices carried out in the Mixteca nahua tlapaneca, Guerrero (Mexico), use native officiants as one of their main actors. Known as *natu'va* among the *na savi*, *tlahmáquetl* among the nahuas, and *meso* among the *me'phaa*, they are credited with the gift of the sacred word and the ability to serve as mediators with deity. They also have healing abilities and in some cases —among the *na savi*— they resort to hallucinogens for diagnostic purposes. Their participation has been decreasing in the last 20 years.

Keywords: native officiants, Montaña de Guerrero, religion, rituality.

Natu'va, tlahmáquetl, meso: los que saben la palabra sagrada en la Montaña de Guerrero

Natu'va, tlahmáquetl, meso: Those Who Know the Sacred Word in the Mountain of Guerrero

Entre los pueblos indios de la Mixteca nahua tlapaneca de Guerrero un personaje juega un papel primordial en su vida ceremonial y religiosa: el oficiante nativo. La etimología de sus denominaciones entre los tres grupos de esta región interétnica alude a su razón de ser: *natu'va* —entre los *na savi*—, “el que sabe”; *tlahmáquetl* —entre los nahuas—, “el sabio, el que pide la lluvia”; *meso* —entre los *me'phaa*—, “el hombre de sabiduría, que tiene el conocimiento de las palabras y el don de curar enfermedades”. Estas connotaciones son semejantes a las de la palabra *chamán* entre los tungús (Eliade, 1982).

Una de las principales actividades de los oficiantes en la Montaña guerrerense, la ejecución de los ritos petitorios y de aseguramiento de la cosecha en el ciclo agrícola, es también constitutiva del chamanismo en otras latitudes. Bartolomé (1977: 90) dice en su trabajo sobre los *ava-katu-ete* de la selva paraguaya: “Las funciones principales del shamán eran producir la fertilidad o la esterilidad de las cosechas, atraer la lluvia”.

¿Son chamanes, por tanto, los oficiantes en esa región interétnica del estado sureño mexicano? Trataremos de dilucidar esta cuestión haciendo una caracterización *grosso modo* de las diversas funciones, actividades e investidura entre dichos oficiantes. Para una primera descripción, nos hemos basado en los elementos que aporta Eliade (1982)¹ en los primeros capítulos de su obra.

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH. <villela_s@hotmail.com>

Se agradece la colaboración de múltiples personas, sobre todo los oficiantes nativos, quienes nos permitieron la participación y el registro en eventos rituales, quienes nos dieron sus impresiones sobre esas actividades, por lo que serán debidamente citados. Esmeralda Herrera y Valentina Glockner participaron en la obra general de la cual este artículo es resultado; la aportación de esta última para el deslinde teórico fue importante para la argumentación que aquí se presenta.

¹ Si bien ha habido una discusión posterior y reciente sobre los rasgos que definen al chamán y el chamanismo, partimos de los elementos básicos que delinea este autor, pues han sido punto de partida para el posterior debate.

El material etnográfico que hemos analizado proviene del registro previo de eventos rituales entre los nahuas (Villela, 1994; 1997; 2015); se hizo además registro adicional entre los *me'phaa* y *na savi*, ahí donde prácticamente no se tiene documentado a fondo ningún evento ritual.² La mayoría de los eventos rituales se registraron durante las dos décadas pasadas, salvo el caso de Coatlaco, del municipio de Cualac, cuyo registro se hizo a principios de la presente (figura 1). Las otras comunidades nahuas registradas fueron: Petlacala, Coachimalco y Chiepetepepec, del municipio de Tlapa; San Miguel Cuixapa, del municipio de Zapotitlán Tablas; y Xalpatláhuac, de la cabecera municipal del mismo nombre. Mientras que de las comunidades *me'phaa* se hizo registro en Unión Las Peras y la cabecera municipal de Zapotit-

lán Tablas. Para los *na savi* se llevó a cabo registro en la comunidad de San Pablo Atzompa, municipio de Metlatónoc.

Para complementar el análisis de dicho material, se entrevistó a casi una docena de oficiantes entre las tres etnias de la región, ahí donde se registraron los eventos rituales. Del registro de estos rituales apareció una publicación (Glockner, Herrera y Villela, 2013), de lo cual el presente artículo es una síntesis actualizada.

Caracterización de los oficiantes nativos

En la Montaña, al igual que en otras regiones indígenas del país, hay oficiantes religiosos que, a nombre de sus comunidades, establecen la mediación con lo sagrado. De ellos, que en algunos aspectos guardan ciertas semejanzas con los chamanes clásicos descritos por Eliade (1982), haremos una sucinta caracterización.

Entre los tres grupos étnicos que integran la región encontramos una religión que tiene como su fundamento una cosmovisión basada en el cultivo de la milpa, a diferencia de los grupos cazadores —pescadores o pastores— ganaderos estudiados por el citado autor (Eliade, 1982: 24). A partir de la observación de pautas rituales, ceremonias religiosas y entrevistas a dichos oficiantes, hemos elaborado un cuadro donde sintetizamos sus características, basándonos en los rasgos que —en lo general— propone Eliade para definir al chamán. Un desglose de los aspectos ahí descritos se desarrolla en la figura 2.



Figura 1. El *tlahmáquetl* de Coachimalco durante la petición de lluvias en Coatlaco, municipio de Cualac, Guerrero, abril de 2013. Foto: Samuel Villela F.

² Entre los *na savi* de Guerrero, además de las breves referencias sobre rituales agrícolas en la obra de Muñoz (1963), sólo contamos con una somera descripción de la petición de lluvias en Mixtecapa, municipio de San Luis Acatlán (Guerrero, 2006); también hay en esta obra un par de reseñas sobre peticiones de lluvia entre *me'phaa*. Kobayashi (2007), por su parte, ha elaborado una descripción del ritual a San Marcos en Tlacoapa.

Nombre, edad y comunidad	Designación y atributos	Funciones	Comunicación con lo sagrado	Curandero	Relación con el poder	Uso de enteógenos
<p>José Guadalupe † Nahua, Petlacala, Mnpio. de Tlapa</p> 	<p><i>Tlahmáquetl</i>. Tenía un cuaderno con plegarias y procedimientos rituales (Oettinger y Parsons, 1982). Manejaba el <i>teótl</i> de la comunidad</p>	<p>Oficiaba en los rituales agrícolas (petición lluvias, aseguramiento de la cosecha).</p>			<p>Dirigía la procesión con el “mapa” (Lienzo-códice colonial sobre los orígenes de la comunidad y con representación de los fundadores míticos) el día del cambio de autoridades; encauzaba el baile ritual de autoridades entrantes y salientes.</p>	<p>No se sabe</p>
<p>José Ambrosio † Nahua, Petlacala, Mnpio. de Tlapa</p> 	<p><i>Tlahmáquetl</i>. Fue “rescatado” del alcoholismo por el tlahmáquetl anterior, del cual aprendió directamente. No sabe leer, por lo cual no aprendió del cuaderno del oficiante anterior. Ya no tiene el <i>teótl</i> comunal, que pasó a custodia del comisario municipal. Nombramiento comunal</p>	<p>Oficiante en los rituales agrícolas (petición lluvias, aseguramiento de la cosecha). Tiene reconocimiento a nivel microrregional; no cobra por rezar. Preside el cambio de autoridades</p>	<p>A través de los sueños</p>	<p>No sabe curar nada</p>	<p>Dirige la procesión con el “mapa” (Lienzo-códice colonial sobre los orígenes de la comunidad y con representación de los fundadores míticos) el día del cambio de autoridades; encauza el baile ritual de autoridades entrantes y salientes.</p>	<p>No</p>
<p>Manuel de la Cruz Rivera, 62 años Nahua, Coachimalco, Mnpio. de Tlapa</p> 	<p><i>Tlahmáquetl</i>. Aprendió de su abuelo. Tiene su cuaderno y su <i>teótl</i> (paquete sagrado) de la comunidad. Elegido comunalmente. Pertenece a la banda de música del pueblo.</p>	<p>Oficiante en los rituales agrícolas (petición lluvias, aseguramiento de la cosecha), en la fiesta patronal y ritual al “mapa” (códice colonial con fundadores míticos)</p>	<p>A través de los sueños</p>	<p>Sabe curar la pérdida de sombra y espanto.</p>	<p>Perteneció a la facción del PRD, lo que hizo posible se le designase como <i>tlahmáquetl</i> del pueblo. Dirige el ritual al “mapa” (lienzo códice colonial sobre los orígenes de la comunidad y con representación de los fundadores míticos) el día de la fiesta patronal. Encauza el baile ritual comunitario.</p>	<p>No</p>

<p>Sr. Antonio Feliciano, 91 años Nahua, Coachimalco, Mnpio. de Tlapa</p> 	<p><i>Tlahmáquetl.</i> Aprendió de su abuelo, sin cuaderno. Tiene su <i>téotl</i> (paquete de dioses) particular. Es cantor en la iglesia</p>	<p>Oficiante en rituales agrícolas (petición lluvias, aseguramiento de la cosecha).</p>	<p>A través de los sueños</p>	<p>Sabe curar la pérdida de sombra y espanto; así como en las casas para que no entre “mal aire” Es reconocido a nivel microrregional (nahuas). Cobra por sus servicios.</p>	<p>Pertenece a la fracción priista del pueblo, por lo cual perdió su carácter de <i>tlahmáquetl</i> del pueblo, aunque se quedó con un <i>téotl</i> que ahora maneja como “particular”</p>	<p>No</p>
<p>Martín Gpe. † Nahua, Chiepetepec, Mnpio. Tlapa.</p> 	<p><i>Tlahmáquetl.</i> Tenía su <i>téotl</i> (paquete de dioses) de la comunidad</p>	<p>Oficiante en los rituales agrícolas (petición lluvias, aseguramiento de la cosecha)</p>		<p>Sabía curar. Era llamado de muchas comunidades del municipio de Tlapa y otros aledaños.</p>	<p>Presidía la ceremonia de cambio de autoridades. Decía que los candidatos a gobernador lo visitaban para asegurar su triunfo</p>	<p>No</p>
<p>Jesús Pinzón, 67 años Nahua, Xalpatláhuac</p> 	<p><i>Tlahmáquetl.</i> Aprendió de otro oficiante Presenta vela (peticiones) Oficia por consenso de los ritualistas</p>	<p>Oficiante en los rituales agrícolas (petición lluvias, aseguramiento de la cosecha). Casamentero</p>	<p>A través de los sueños</p>	<p>Sabe curar la pérdida de sombra, espanto, mal aire, <i>pinahuixtli</i> (verguenza). Le pagan lo que pueden</p>		<p>No</p>
<p>Manuel Rosas, 65 años Nahua, Xalpatláhuac</p>	<p><i>Tlahmáquetl.</i> Aprendió de su abuelo. Forma parte del grupo de 4 oficiantes del ritual agrícola. Oficia por consenso de los ritualistas</p>	<p>Oficiante en los rituales agrícolas (petición lluvias, aseguramiento de la cosecha).</p>				<p>No</p>

<p>Florentino Jiménez, 74 años Nahua, San Miguel Cuixapa, Mnpio. de Zapotitlán Tablas.</p>	<p><i>Tlahmáquetl</i>, por herencia de su padre</p>	<p>Oficiante en los rituales agrícolas</p>	<p>Aprendizaje a través de revelaciones oníricas</p>	<p>Hace trabajos de sanación, limpias, levanta la sombra, provoca enfermedades y hace amarres amorosos</p>	<p>No</p>
<p>Florentino Bruno † Me'phaa, Unión Las Peras, Malinaltepec.</p> 	<p><i>Meso</i>. Aprendió de memoria, sin cuaderno, instruido por otro oficiante, aunque su padre también fue <i>meso</i>.</p>	<p>Oficiante en los rituales agrícolas, presentación de velas y otros oficios religiosos</p>	<p>Iniciación a través de un sueño</p>	<p>Cura la sombra, le reza a la lumbre. Para el mal aire invoca a los cerros Para curar de nagual se va al manantial</p>	<p>No</p>
<p>Fidel Carranza, 76 años Me'phaa, Zapotitlán, cabecera de municipio</p>	<p><i>Meso</i>. Aprendió de su padre. También es <i>ambaxoni</i> (velador del pueblo) y recibe nombramiento en el municipio por tres años. Maneja los idolitos (San Marquitos) de la comunidad</p>	<p>Oficiante en los rituales a san Marcos, rituales comunitarios (cambio de poderes)</p>	<p>Aprendizaje a través de sueños. Los San Marquitos se le manifiestan oníricamente</p>	<p>Cura la sombra, de vergüenza, hace amarre de protección (niños) y velaciones</p>	<p>Oficia ceremonia nocturna en el panteón y se encarga del lavado de bastones durante el cambio de autoridades comunales.</p>
<p>Benito Escamilla, 72 años Na' savi, San Pablo Atzompa, Mnpio. de Metlatónoc</p>	<p><i>Na tu'va</i>. Aprendió de varios señores mayores cuando era joven.</p>	<p>Hace rezos para el "cambio de años o de vida" en caso de enfermedad. Sanación del animal compañero. Adivinación con el antebrazo</p>	<p>A través de los sueños puede curar y comunicarse con el "animal protector". Reza a la Virgen de la Candelaria para sanar y alargar la vida de las personas.</p>	<p>Sanación del animal compañero, adivinación, "cambio de años".</p>	<p>Ingesta de sus pacientes con fines adivinatorios</p>
<p>Felipe Martínez Na' savi, San Pablo Atzompa, Mnpio. de Metlatónoc</p>	<p><i>Na tu'va</i>. Aprendió cuando era joven, luego de haber sufrido varias enfermedades y soñar que rezaba.</p>	<p>Oficiante en los rituales agrícolas y de petición de lluvias en nombre de la comunidad</p>	<p>A través de los rezos, del uso de enteógenos y ocasionalmente de los sueños</p>	<p>No</p>	<p>Ingesta de sus pacientes con fines adivinatorios</p>

Figura 2. Tipos de oficiantes comunitarios en la Mixteca nahua tlapaneca. Fuente: Información de campo recopilada por Valentina Glockner, Esmeralda Herrera y Samuel Villela. 2013 Diseño: Samuel Villela F.

La relación con san Marcos y el culto a los cerros

En tanto una de las principales características de los oficiantes montañeros es la mediación —a nombre de sus comunidades— con lo sagrado, tenemos que una de sus principales deidades conforma un conglomerado simbólico polisémico. Trátase de san Marcos, deidad compleja —en términos de Dehouve³— que encuentra expresión en una dualidad: san Marcos Evangelista, cristiano, presente en los templos católicos, y los “San Marquitos”, figuras prehispánicas antropomorfas o en forma de esfera.⁴ Esta deidad dual puede ser entendida en términos de una articulación simbólica, ya que representa “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 en Barabas, 2006: 45). En esta medida, la advocación prehispánica de los San Marquitos parece primar sobre el significante cristiano, en una dominancia dentro de la polaridad de una dualidad contradictoria.

Dicha deidad se sustenta y se compagina con la figura del cerro o la montaña sagrada. San Marcos y el cerro son sinónimos; el uno implica al otro. De tal manera que el culto a san Marcos⁵ es indisoluble del

³ “El Cerro (*ajku*) está también denominado San Marcos porque su fiesta principal coincide con la llegada de las primeras lluvias, el 24 de abril. *Es una deidad compleja*” La referencia es para *me'phaa* del municipio de Acatepec (Dehouve, 2007: 51. Cursivas del autor).

⁴ Para mayores referencias sobre el simbolismo de san Marcos, véase Villela (2001, 2004, 2009) y Neff (2001).

⁵ Este culto, aunque sin la connotación mesoamericana, también se encuentra presente entre los popolocas de San Marcos Tlacoyalco, al sureste de Puebla —municipio de Tlacotepec de Benito Juárez— (Gámez, 2004), región interconectada con la parte norte de la Montaña guerrerense, por lo cual suponemos un *continuum* que comprende parte de la Mixteca poblana, junto a la de Guerrero. Quizás este corredor cultural provenga de interconexiones mesoamericanas a partir de la región Puebla-Tlaxcala. Otra referencia al culto a san Marcos en el sureste mexicano nos la proporcionó Marina Alonso (comunicación personal, junio 2009): “este santo, gracias a su ‘tigre alado’ pudo luchar contra *Piowachue*, la dueña del volcán Chichonal, para que los pueblos zoques de la sierra de Pantepec no se vieran tan afectados por la erupción”. Esta indicativa referencia para un ámbito geográfico

culto a los cerros⁶ en tanto espacios sagrados que albergan a dicha potencia y en cuya cúspide se originan las nubes y se practican los ritos agrícolas.

Y aquí encontramos la homología entre los cerros y la deidad: los cerros, además de contenedores de agua y lugar que acerca a los humanos con el espacio celeste, son también la morada de la principal deidad agrícola, san Marcos, quien, según el mito, entregó la semilla a los campesinos.⁷ Son también lugares de abundancia⁸ y de origen de los mantenimientos, lugar desde donde emergieron —a través de las cuevas— los grupos originarios, ámbito donde moran los naguales y sitio donde pueden engendrarse enfermedades, por lo que los ritos curativos deben ser practicados ahí.

Nu Savi Ché (dios de la lluvia) entre los *na savi*, *Akuun Iya* o *Bego* entre los *me'phaa*, san Marcos entre los nahuas, es también dueño de los animales que viven en los montes,⁹ desde donde también procura bienestar y salud. Por ello, también tenemos la ofrenda de los restos de los animales cazados en cue-

más distante de la Montaña nos ilustra también en cuanto a la transmutación del felino que acompaña al santo evangelista en la figura del “tigre” (jaguar) que se asocia a la entidad resemantizada en Guerrero (véase Villela, 2006: 32).

⁶ Varios autores han trabajado sobre este culto a los cerros, entre los cuales cabe destacar la compilación de Broda, Iwaniszewski y Montero (2001), así como el análisis que, dentro del campo más amplio de la geografía sagrada, ha emprendido Barabas (2006). Para la Mixteca nahua tlapaneca, véase Villela (2001).

⁷ Sobre esta cuestión, véase Villela (2008: 9-10). Una variante del mito, compilada por Esmeralda Herrera entre los nahuas de Coatlico, lo vincula con el mito de los gemelos.

⁸ “Se dice que en la punta del cerro cada 24 de junio día de ‘San Juan’ una parte del cerro se abre apareciendo un gran templo iluminado, en donde abundan las riquezas y tesoros, y toda persona que llega a entrar queda atrapada: el tiempo que tarde ahí, se multiplica, es decir, tres minutos se transforman en tres horas, tres horas en tres días, por eso la persona que entre, debe salir de inmediato, pues si tarda queda encantada y el tiempo pasa sin sentirlo; también la gente hace comentarios, principalmente los que tienen cerca sus terrenos de siembra, de que han oído música interpretada por una banda, o han oído algunas melodías interpretadas con flauta como si la danza de los Charcos anduviera bailando. Por todas estas impresiones, la gente llama a este lugar como ‘El Cerro del Encanto o Encantado’” (Guerrero, 2006: 56).

⁹ “En el Cerro Encantado le hablamos a San Marcos, en tlapaneco le llamamos *Tata Akumbaa*, porque creemos que es el dueño de todos los animales silvestres, es el dueño de todos los árboles, él ayuda al hombre en todos los trabajos del campo; cuida los cerros y los montes” (Guerrero, 2006: 78).

vas y oquedades dentro de las poblaciones *me'phaa*¹⁰ y una recurrente mención a los cerros como el lugar donde deben llevarse a cabo acciones terapéuticas.¹¹

Indicativo de esa presencia de la figura de san Marcos en el ritual y lo sacro es el carácter de la plegaria donde dicha potencia es el principal destino.¹²

La comunicación con lo sagrado

Una de las formas de comunicación de estos oficiantes con lo sagrado se da, sobre todo, en los sueños. A través de los estados oníricos se puede dar tanto la iniciación en el oficio como el aprendizaje de las formas de curar y de prescripciones rituales o para recibir revelaciones y mensajes desde lo sacro.

Otra de las formas particulares en que estos oficiantes establecen su comunicación con las deidades es a través de su custodia de los “paquetes de las deidades”. Llamados *teomamazaque* —en tanto envoltorios donde se guardaban las deidades del grupo (Martínez, 1989)— o *tlaquimilolli* entre los mexicas (Dehouve, 2007: 39), actualmente varios oficiantes tienen como uno de sus atributos la custodia de paquetes sagrados donde se guarda a los San Marquitos y a otras entidades sagradas. Los tienen en sus altares familiares o comunales y les deben presentar rezos y ofrendas de alimento diariamente, con lo cual se establece una comunicación y relación cotidiana.

En el caso de la comunidad de Coachimalco —al igual que en Petlacala— el paquete recibe el nombre de *téotl* y se conforma como un canasto de palma que contiene un pequeño grupo de piedras o

idolitos traídos de la cumbre de un cerro sagrado, así como trozos de algodón, monedas antiguas, mazorcas y pequeñas lascas de cuarzo o pedernal, de origen prehispánico.¹³ Este *téotl* es patrimonio comunal y le fue entregado al señor Manuel de la Cruz Rivera, oficiante designado por la asamblea comunal. Estos paquetes, cabe anotar, conforman continuidades culturales¹⁴ (figura 3).

En Petlacala, otro pueblo nahua, vecino del anterior, el paquete sagrado ya no está en custodia del *tlahmáquetl*, sino que se encuentra en custodia del comisario municipal, en su altar familiar, donde comparte ese espacio sagrado con el *Lienzo de Petlacala*, documento pictográfico colonial donde se representa una escena fundacional y el relato de una migración. En vinculación intrínseca con la representación de los padres fundadores ahí plasmados, dicho paquete tiene como uno de sus objetos principales a un idolito —de filiación mezcala— vestido con indumentaria femenina, que los de Petlacala identifican como María Nicolasa Jacinta, la compañera de Carlos V en el acto fundacional. Junto con esta figura se encuentran lascas de obsidiana y pedernal que representan las semillas básicas: maíz, frijol, calabaza. Dentro del canasto de palma también se encuentran los restos del código original —quemado por efectos de la ofrenda que se le presentaba diariamente— y el cuaderno donde se lleva la contabilidad de la “cofradía”.¹⁵

¹³ Estos artefactos prehispánicos son una metáfora de los granos básicos: maíz, frijol, calabaza. Antes de que falleciera, el señor José Guadalupe, *tlahmáquetl* de Chiepetepec, nos mostró también un paquete sagrado que contenía lascas de obsidiana y pedernal, con el mismo significado señalado.

¹⁴ Entendemos por continuidades culturales el conjunto de rasgos culturales que conllevan un sentido estructural de significación y no como rasgos aislados o meramente análogos. En este caso, la existencia de estos *téotl* configura una continuidad desde los *tlaquimilolli* pues involucran creencias religiosas complejas y profundas. Al respecto, Dehouve (2007: 29) dice: “es preciso buscar los principios estructurales de funcionamiento social que reglamentan los modos de actuar y de pensar [...] La continuidad se expresa en las reglas, las cuales debe descubrir el investigador y rigen la supervivencia de ciertos rasgos y la adopción de varios otros al mismo tiempo”.

¹⁵ Se conoce como *cofradía* al dinero del santo, dinero que circula como un capital usurario que se acrecienta a través de los

¹⁰ Sobre esta práctica ritual, véase Dehouve (2008: 3-4).

¹¹ El señor Antonio Feliciano, de Coachimalco, menciona que cuando alguna gente no se puede curar en su casa, se le lleva al cerro, “ahí donde está la cruz”. El señor Luis Vázquez H., de Acatlán, municipio de Chilapa, dice que para curar la sombra se van a los cerros del pueblo; si se perdió en la Costa, se van al cerro Teyapan; si fue por México, Toluca, Puebla o en Estados Unidos, se van al cerro grande, Huehueteyapan; los que se espantaron cerca van al cerro Tecoloxtotepan (encima de la cueva del Tecolote).

¹² Una expresión de dicha plegaria puede verse en Schulze-Jena (1938).



Figura 3. El *táhmáquetl* de Coachimalco con el paquete sagrado o *téotl* de su comunidad, diciembre de 2013. Foto: Samuel Villela F.



Figura 4. Cajón de San Marcos entre los *me'phaa* de Zapotitlán Tablas, diciembre de 2008. Foto: Esmeralda Herrera B.

Por su parte, Esmeralda Herrera encontró que en la cabecera municipal de Zapotitlán Tablas tienen 12 ídolos

préstamos entre los miembros de la comunidad. Sobre esto, véase Dehouve (1983).

San Marcos, considerados propiedad del municipio, los cuales son cuidados por el *amjbaxoni*.¹⁶ El nombre que se le da al cajón donde los guardan es *ejnun xoniqui najojmejxuax, ejnuxoniqui*, que significa “el que guarda a los San Marcos”¹⁷ (figura 4).

Una forma peculiar de comunicación con lo sagrado es la registrada por Valentina Glockner en la localidad de San Pablo Atzompa, del municipio de Metlatónoc. Ahí encontró que uno de los oficiantes locales recurría al uso de enteógenos¹⁸ con propósitos de adivinación en el proceso terapéutico. De ello se hablará más adelante.

Las formas de reclutamiento y asignación

Las formas de reclutamiento y asignación son variadas. Tenemos tanto la “herencia”¹⁹ del cargo como el aprendizaje por parte de personas interesadas. Asimismo, tenemos pocos casos en los que la asignación es por revelación,²⁰ que juega también el papel de una iniciación.²¹

¹⁶ Oficiantes comunales a nivel cabecera municipal. Véase su descripción más adelante, donde se habla de las formas de designación por las comunidades.

¹⁷ Para una mayor comprensión de este tema, véase Villela y Jiménez (2011).

¹⁸ “Un enteógeno es una sustancia vegetal o un preparado de sustancias vegetales con propiedades psicotrópicas, que cuando se ingiere provoca un estado modificado de conciencia. Se utiliza en contextos espirituales, religiosos, ritualísticos y chamánicos además de usos recreativos, lúdicos o médicos” (Wikipedia, s/f).

¹⁹ En entrevista con el señor Fidel Carranza, *amjbaxoni* —oficiante oficial del gobierno municipal— de la cabecera *me'phaa* de Zapotitlán Tablas, Esmeralda Herrera obtuvo el siguiente testimonio:

“Antrop.: —¿Quién de los hijos puede aprender, el mayor o el menor?

Don Fidel: —Cualquiera, maestra, el que se pone listo, ese aprende, el chiste es que aprenda cómo hace su papá.

Antrop.: —¿No tiene que nacer con la gracia o el don?

Don Fidel: —No, sólo con el sentido, aunque hay unos que de por sí ya nacen así, ya nacen”.

²⁰ En la misma entrevista antes referida, se registró lo siguiente: “Don Fidel: —Esos sueñan, porque ya me han platicado muchos que por medio de sueños les llega una oportunidad, les llega una persona que les habla, que tú vas hacer esto, ¡ajá! y tú ya le empiezas a preguntar al señor que sabe velar”.

²¹ “La ausencia de un ritual de este género no significa en modo alguno que no se efectúe la iniciación: ésta puede realizarse perfectamente en un sueño” (Eliade, 1982: 27).

Las formas de aprendizaje son empíricas y se dan sobre la observación y memorización de plegarias y pautas rituales. Sólo en un par de casos se detectaron escritos que guiaban al *tlahmáquetl* en su quehacer. Oettinger y Parsons (1982) refieren la existencia de una guía para la petición de lluvias en Petlacala, mientras que el señor Manuel de la Cruz R., *tlahmáquetl* de Coachimalco, nos mostró su cuaderno guía para las peticiones de lluvia donde, distintivamente, sólo se encuentra una larga relación de cerros jerarquizados que son invocados en la plegaria (figura 5).

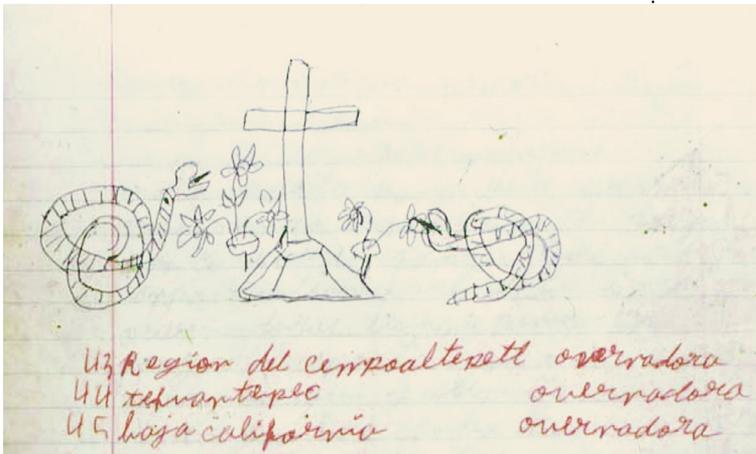


Figura 5. Cuaderno del *tlahmáquetl* de Coachimalco. Foto: Samuel Villela F.

Los oficiantes comunales y la relación con el poder

En localidades *me'phaa* de los municipios de Acatepec y Zapotitlán Tablas, los presidentes municipales designan a un oficiante de entre los que ya tienen vigencia en sus comunidades, a efecto de fungir como oficiante de nivel más general, municipal. Recibe el nombre de *amjbaxoni*.

Directamente vinculada a la comunalidad que revisten estos oficiantes tenemos la cuestión del poder. Investidos por sus pueblos, varios de los oficiantes que hemos reseñado tiene un papel directo en rituales relacionados con la asignación y continuidad en el poder de las autoridades locales. Uno de los casos más notorios es el de la comunidad nahua de Petla-

cala, municipio de Tlapa, donde el señor José Ambrosio encabezaba la procesión ritual del *Lienzo de Petlacala*²² desde la casa del comisario saliente hacia la Comisaría Municipal del pueblo, en la que se lleva a cabo un ritual de entronización de las nuevas autoridades.²³ Una vez depositado el lienzo en el altar de dicho recinto y presidiendo la presentación de las nuevas autoridades ante éste, el *tlahmáquetl* encabeza una danza ritual en donde va introduciendo a una pareja de varones —una autoridad saliente y una entrante—, por orden jerárquico. Este ritual es parte de la actualización del mito en que se refrenda la continuidad del poder a partir de su instauración por los padres fundadores. Por su parte, el *tlahmáquetl* funge como el intermediario entre la figura de los fundadores míticos con las autoridades entrantes y salientes, vinculando la transmisión del poder comunal al mito de origen.

El uso de enteógenos

Una de las peculiaridades de la investigación que se desarrolló en la Montaña fue encontrar el uso de enteógenos por parte de dos de los *natu'va* en la localidad *na savi* de Atzompa. Glockner, Herrera y Villela (2013: 272) identificaron al enteógeno como *Solantra maxima*, que es parte de la familia de las

²² Este lienzo contiene una escena fundacional, donde los fundadores míticos —Carlos V y María Nicolasa— atestiguan la legitimidad de la posesión del territorio comunal y con ello instauran el poder político para el gobierno en la comunidad. Para una mayor comprensión de estos rituales, véase Villela (s.f.).

²³ Dehouve (2007: 41) ha señalado el papel que los *xíña* (nombre que se da a estos oficiantes comunitarios dentro de la etnia *me'phaa* del municipio de Acatepec, a diferencia de la designación de *meso* en el municipio de Malinaltepec) tienen en los rituales de entronización de nuevas autoridades en la comunidad de Apetzuca, municipio de Acatepec: “Le corresponde al grupo de autoridades (comisario, suplente y regidores) realizar las ceremonias colectivas anuales para que sus beneficios recaigan sobre la totalidad del pueblo [...] estos eventos [...] reúnen sólo a las autoridades asistidas del *xíña* [...] La primera ocasión festiva corresponde a la instalación en el poder de un nuevo equipo municipal, a principios del mes de enero”.

solanáceas.²⁴ Este alucinógeno, conocido localmente como *Yoo itandoso* —flor que habla bonito²⁵— forma parte de la práctica terapéutica, pues a través de su ingestión se logra el diagnóstico:

El uso más importante, y también el más frecuente que se hace de la planta es la consulta para encontrar el remedio o la solución a distintos males o acontecimientos desafortunados. El *Yoo itandoso* se usa para saber cuál es la causa y el origen de una enfermedad, para saber si ésta fue provocada por alguien más (brujería), si es consecuencia de la pérdida de la *nima*, de la intrusión de algún espíritu o fuerza extraña al cuerpo, o si es el resultado de haber cometido una falta en contra de los espíritus o las deidades (Glockner, Herrera y Villela, 2013: 274).

Este procedimiento es semejante al que describe González (2012: 301) para el uso terapéutico de *hueytlacatzintli*:

La función actual de este enteógeno es determinar, bajo la guía de un especialista ritual, quién es el causante de una brujería, de qué recursos se valió, cuáles son los efectos nocivos de la actividad brujeil y liberar del hechizo al afectado; también se utiliza para localizar objetos perdidos, solicitar para su cliente un don o atributo que previamente no se tenía e iniciarse como curandero o brujo.

²⁴ La otra referencia que se tenía sobre este enteógeno proviene de Lilian González (2012: 305), quien conoció otra variedad, la *Solandra guerrerensis*, en el municipio de Copalillo —al norte de la región centro— y entre poblaciones nahuas de la Montaña baja: “El *Hueytlacatzintli* (*Solandra guerrerensis*) se localiza en el estado de Guerrero, en montes y peñascos escarpados de la Sierra Madre del Sur; desde Omitemi —al oeste de Chilpancingo— hasta las serranías de Malinaltepec, entre los meridianos 99° 30’ y 98° 30’ W y los paralelos 17° 00’ y 18° 40’ N. Tenemos referencias de su utilización como enteógeno en los poblados de Huilziltepec, Xochipala y en varios pueblos de los municipios de Tixtla, Chilapa, Zitlala, Copalillo, Tepecoacuilco. Atenango del Río y Eduardo Neri”.

²⁵ “En el idioma mixteco este bejuco es conocido como *Yoo itandoso*, término que algunos traducen como ‘flor que habla bonito’, haciendo referencia a su vistosa flor y a la capacidad que la planta tiene para ‘hablar’ a quien la ha ingerido y responder a sus interrogantes, incertidumbres y demandas. En cambio, otras personas refieren que el término significa simplemente ‘flor que crece en lo alto’” (Glockner, Herrera y Villela, 2013: 272).

La semejanza del procedimiento terapéutico en ambos lugares nos hace inferir que hubo una constante en el empleo de estos alucinógenos. Es factible que en un pasado no tan reciente la ingesta de éstos haya formado parte de una práctica común, ahí donde una práctica chamánica recurría a ellos. También es indicativa la referencia de González en cuanto a que la ingesta del producto se utiliza en la iniciación chamánica.

Recientemente, en una de las sesiones del *Seminario permanente de estudios sobre Guerrero y regiones vecinas* (octubre de 2017), Gerardo Sámano presentó la ponencia “La iconografía oculta de las lacas de Acapulahuaya: jícaras y ololiuhqui”.²⁶ En el interior de esos recipientes artesanales se encuentran dibujos de la flor y el bulbo de ololiuhqui (*Turbina corymbosa*), cuyas semillas tuvieron un uso chamánico en la época prehispánica. A la vista de estos hallazgos y de lo registrado por Glockner y González, es factible pensar que, regionalmente, en el pasado hubo un uso más generalizado de enteógenos en la práctica enunciada.

En el caso de Atzompa, no tenemos datos que indiquen la ingesta de la planta por los oficiantes para inducir el trance chamánico. Al igual que en el municipio de Copalillo, el preparado a base del bejuco es ingerido por el paciente o solicitante, quien, bajo los efectos del alucinógeno, hablará sobre su padecimiento, locución que recojerán sus allegados o el oficiante para obtener el diagnóstico del padecimiento o mal que se quiere solucionar. Pero en la baja Montaña es factible que, después de la ingestión, al paciente se le ofrezca la posibilidad de asumir el papel de curandero:

[...] al paciente se le puede presentar la deidad depositada en la planta e incitarlo a que se consagre

²⁶ Parece haber una asociación ritual entre la ingesta del alucinógeno y el uso de las jícaras ya que éstas también eran usadas en los lugares referidos por González (2012: 317): “la jícara de tomatillo es instrumento imprescindible para formular el diagnóstico y aun el pronóstico, ya que en su interior el curandero efectuará los sortilegios o ‘rifas’ atisbando en los granos de maíz si se trata de una brujería, un *enfado* o es necesario *levantar la sombra*”.

a ser curandero o brujo. De aceptar la propuesta, el iniciado recibirá de la entidad anímica de la planta, mediante el éxtasis alucinatorio, sus herramientas diagnósticas y terapéuticas, sus espíritus auxiliares, las súplicas y rezos que lo acompañarán y la parafernalia ritual (González, 2012: 301).

Esta peculiaridad en las poblaciones nahuas de dicha región permite a González proponerla como procedimiento característico de la práctica chamánica en cuanto a inducir el trance del paciente, tanto para hablar sobre su padecimiento como de su posible iniciación: “La función del curandero o chamán es conducir la ceremonia ritual en la cual el paciente consultará al enteógeno, consumiéndolo con fines oraculares y terapéuticos” (González, 2012: 321).

Recapitulación

A partir de los elementos que aporta Eliade para la definición del chamán, elaboramos una primera aproximación (véase cuadro 1) en la cual se consideraron los siguientes rubros: formas de designación y atributos, funciones primordiales, formas de elección y asignación, relación y comunicación con lo sagrado, vínculo y relación con el poder, prácticas curativas y uso de enteógenos (capacidad para producir el éxtasis y el trance).

De esta primera caracterización hemos concluido que los oficiantes nativos de la Mixteca nahua tlapaneca podrían ser considerados como sacerdotes más que como chamanes. No hay en ellos una iniciación a partir de una “muerte extática”, ni tenemos estados de trance inducidos por enteógenos —sólo en uno de los casos— para la práctica chamánica —más bien, como parte del diagnóstico en el procedimiento terapéutico—. Si bien cubren algunas de las funciones que se han señalado como primordiales en el chamanismo, como la mediación con lo sagrado para velar por el bienestar de los individuos y grupos dentro de una comunidad, esta función que ellos llevan al ámbito comunitario puede servir también para catalogarlos dentro de una variante de sacerdocio. Antes

bien, su inserción en el ámbito comunal pareciera darse en un “contexto chamánico” en el que sus funciones como sanadores, adivinos, comunicadores con los ancestros y con lo sagrado se dan dentro de un culto formalizado y con un cierto cuerpo litúrgico. En este sentido, asumimos la caracterización diferencial que propone Harner (en Glockner, Herrera y Villela, 2013: 270): “las acciones del chamán están caracterizadas por estados de posesión, trance y frenesí, mientras que las del sacerdote son actos rutinarios, propiciatorios de adoración, oración y ofrenda”.

La presencia de los oficiantes nativos en los procesos rituales y religiosos de la Montaña está en riesgo de sufrir fuertes transformaciones. Los efectos de la modernidad erosionan la vida ritual, pues muchos jóvenes no conservan las costumbres de sus padres. La migración, con la adquisición de los nuevos valores que ésta conlleva, es otro de los factores que ponen en riesgo la pervivencia de las prácticas rituales y la cosmovisión. Aun cuando los *migradólares* pueden incentivar la vida ritual con la inyección de recursos, como pasó entre los nahuas del Alto Balsas en las décadas de los sesenta y setenta del siglo pasado²⁷ y ha sucedido también en la Montaña²⁸, parecen ser más los efectos desintegradores que los que incentivan.

Otro factor desintegrador es la avanzada edad de la mayoría de los oficiantes. Después de haber terminado la primera versión de este documento, lamentamos el deceso del *tlahmáquetl* de Petlacala. Si bien el ritual se sigue practicando a cargo de un oficiante sustituto, se perciben cambios relevantes, como el hecho de que la plegaria ya no se reza en náhuatl, sino en español, con textos tomados de la liturgia cristiana.²⁹ Estos textos estaban presentes en

²⁷ Sobre esto puede verse Good (1988).

²⁸ En 2006 pudimos ver la curiosa práctica de la costumbre conocida como “compostura”, en la cabecera municipal de Xalpatláhuac. Dicha ceremonia se lleva a cabo para confirmar un matrimonio; una gran fiesta se desarrollaba en la casa de los padres de la novia. Lo curioso es que los novios no estaban presentes ya que vivían en Nueva York, mas enviaron los recursos necesarios para la celebración de la fiesta (Villela, 2011: 251).

²⁹ Sobre estos cambios en dicha localidad, véase Serafino (2016).

el ritual, de forma aleatoria; ahora son los únicos. Los cambios han de producir también transformaciones en la cosmovisión de los participantes en el ritual.

Bibliografía

- BARABAS, Alicia (2006), *Dones, dueños y santos: ensayo sobre religiones en Oaxaca*, México, Conaculta / INAH / Editorial Porrúa.
- BARTOLOMÉ, Miguel (1977), *Shamanismo y religión entre los ava-katu-ete*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- BRODA, Johanna, Stanislaw IWANISZEWSKI y Arturo MONTERO (coords.) (2001), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Conaculta / INAH / UNAM.
- DEHOUE, Danièle (1983), “El dinero del santo: mayordomías y capital en Tlapa (Guerrero, México)”, ponencia presentada para el taller “Cofradías en América Latina”, México, LASA.
- _____ (2007), *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, CEMCA / INAH / Universidad Autónoma de Guerrero / Plaza y Valdés / Embajada de Francia en México.
- _____ (2008), “El venado, el maíz y el sacrificado”, *Diario de campo*, México, INAH, Cuadernos de Etnología, núm. 4, pp. 1-39.
- ELIADE, Mircea (1982), *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE.
- GÁMEZ ESPINOSA, Alejandra (2004), “La fiesta a San Marcos y su relación con el ciclo agrícola en una comunidad popoloca del sur de Puebla”, en Johanna BRODA y Catharine GOOD ESHELMAN (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH / UNAM.
- GLOCKNER, Valentina, Esmeralda HERRERA y Samuel L. VILLELA F. (2013), “De oficiantes nativos, nahualismo y tonalismo en la Montaña de Guerrero”, en Miguel BARTOLOMÉ A. y Alicia M. BARABAS (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, vol. III, México, Conaculta / INAH, pp. 245-302.
- GONZÁLEZ CH., Lilián (2012), “Hueytlacatzintli. Enteógeno sagrado entre los nahuas de Guerrero”, *Cuicuilco*, vol. 19, núm. 53, pp. 301-324.
- GOOD ESHELMAN, Catharine (1988), *Haciendo la lucha: Arte y comercio nahuas de Guerrero*, México, FCE.
- GUERRERO GÓMEZ, Gerardo (2006), “Los mixtecos de Mixtecapán y la petición de lluvias en el Cerro de Yucucuu”, *Rituales de peticiones de lluvia y otras costumbres en Guerrero*, México, Grafococo, pp. 82-93.
- KOBAYASHI, Takanori (2007), “El culto a la ciénega: su connotación simbólica y la posible interpretación de la ritualidad agrícola en el pueblo me’phaa, Tlacoapa, Guerrero”, *Diario de Campo*, mayo-junio 2007, pp. 22-34.
- MARTÍNEZ MARÍN, Carlos (1989), “Las migraciones de los grupos nahuas en el horizonte postclásico”, en Dora SIERRA (coord.), *Primer encuentro nahua: los nahuas de hoy*, México, INAH, Cuadernos de trabajo, núm. 7, pp. 27-36.
- MUÑOZ, Maurilio (1963), *Mixteca nahua tlapaneca*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- NEFF, Françoise (2001), “La lucerna y el volcán negro”, en Johanna BRODA, Stanislaw IWANISZEWSKI y Arturo MONTERO (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Conaculta / INAH, pp. 353-373.
- OETTINGER, Marion y Amanda PARSONS (1982), “Una guía para rituales de la lluvia en Petlacala, Guerrero”, *Tlalocan*, vol. X, pp. 373-384.
- SCHULTZE-JENA, Leonhard (1938), “Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von México”, *Indiana*, vol. III.
- SERAFINO, Gregorio (2016), “Los ‘últimos’ tlahmaquetl nahuas: continuidades e innovación en la Montaña de Guerrero, México”, *Anales de Antropología*, núm. 50, pp. 288-302.
- VILLELA F., Samuel (1994), “Pidiendo vida: petición de lluvias en Petlacala, Guerrero”, *Antropología*, núm. 41, pp. 38-48.
- _____ (1997), “Vientos, nubes, lluvia, arcoíris: Simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de la Montaña de Guerrero (México)”, *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, tomo I, Ecuador, Abya-Yala, pp. 225-236.
- _____ (2001), “El culto a los cerros en la Montaña de Guerrero”, en Johanna BRODA, Stanislaw IWANISZEWSKI y Arturo MONTERO (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, pp. 331-352. México, Conaculta / INAH.
- _____ (2004), “El culto a San Marcos y el ritual agrícola en la Mixteca nahua tlapaneca”, *Diario de campo*, Suplemento núm. 28, pp. 80-86.
- _____ (2006), *Guerrero, el pueblo del jaguar/tigre*, México, Conaculta / INAH.
- _____ (2008), “De gemelos, culebras y *tesmóforos*; mitología en Guerrero”, *Oxtotitlán, itinerancias antropológicas*, núm. 2, pp. 5-11.
- _____ (2009), “El culto a las deidades de la lluvia en la Montaña de Guerrero”, *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 96, pp. 69-72.
- _____ (2011), “De la Montaña a Manhattan: procesos migratorios en la Mixteca nahua tlapaneca de Guerrero”,

en Miguel Ángel RUBIO y Margarita NOLASCO (coords.), *Movilidad migratoria en la población indígena de México. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social*, vol. I, México, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, pp. 187-264.

_____ (2015), “Motlaltlatltépetl —pedir en los cerros—. Ciclo de ritual agrícola en Xalpatláhuac, Gro.”, en Lourdes BÁEZ C. (coord.), *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*, tomo I, Coordinación Nacional de Antropología / INAH, pp. 31-70.

_____ (s.f.), “Sacralidad y ritualidad en dos códices de La Montaña”, en Samuel L. VILLELA F. (coord.), *Las apasionantes historias de los códices de Guerrero*, México, INAH.

VILLELA F., Samuel y Elizabeth JIMÉNEZ GARCÍA (2011), “Paquetes sagrados en Guerrero, ayer y hoy”, *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, núm. 112, pp. 70-75.

Wikipedia (s.f.), “Enteógeno”, recuperado de: <<https://es.wikipedia.org/wiki/Enteógeno>>, consultada el 08 de septiembre de 2019.