

Altaires y ritualidad agrícola en la Montaña de Guerrero, México*

SAMUEL L. VILLELA F.**

En la región interétnica conocida como Mixteca nahua tlapaneca o Montaña de Guerrero (México), en los altares donde se lleva a cabo el ciclo de ritual agrícola, se presentan aspectos de la religiosidad de los grupos que la integran. En ellos se manifiestan rasgos comunes con los que existen en otras regiones indígenas de dicho país. Aunque, debido a las peculiaridades del desarrollo histórico-cultural de esa región interétnica, los espacios sagrados se conforman con elementos distintivos de los grupos étnicos que la conforman.

Los altares, como espacios sagrados donde se establece la comunicación de los grupos humanos con la deidad, tienen una conformación y simbolismo específico. Tratándose de los lugares donde se lleva a cabo el ritual agrícola, dicha conformación tiene que ver tanto con el carácter de la potencia como con la naturaleza misma de lo agrícola, por lo que es posible discernir una especificidad para dicho tipo de altares, más allá de los espacios genéricos.

* Presentado originalmente como ponencia en el simposium “Mesas ceremoniales y altares en la dinámica de los pueblos mesoamericanos”, XXXVI Congreso Internacional de Americanística, Perugia, Italia, 2014.

** Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

En esta medida, conocer la forma en que se configuran permitirá abordar su estructura y dinámica interna, así como su diferenciación y configuración particulares tanto para los fines para los cuales han sido contruidos como para precisar algunas pautas culturales entre los grupos étnicos de dicha región. Por lo cual, en este trabajo se procederá inicialmente a presentar un contexto histórico-cultural y geográfico espacial para tratar de comprender su devenir. De ahí, se procederá a realizar una descripción de su conformación, dinámica y funcionamiento para, a partir de casos que se consideran representativos, tratar de comprender su papel en la religiosidad y cosmovisión indígenas, en su relación con las actividades simbólicas para la obtención de la subsistencia.

El contexto histórico-cultural y geográfico-espacial

La región de La Montaña es la principal región interétnica en el sureño estado de Guerrero, México, y es la octava zona indígena en el país.

Es una de las siete regiones que componen dicho estado. Situada en la parte noreste, se ubica entre los paralelos 16°49' y 17°49' de latitud norte y los 98°15' y 98°42' de longitud oeste respecto del meridiano de Greenwich. Forma parte de la sierra Madre del Sur y la depresión del Balsas. Al norte colinda con el estado de Puebla y al este con Oaxaca, al oeste y al sur con las regiones Centro y Costa Chica, respectivamente. Ocupa una extensión de 10775.4 km², equivalente a 17.81 % de la superficie total del estado. De los 75 municipios con que cuenta el estado, 22¹ pertenecen a la región de La Montaña.

La mitad de esos municipios han sido considerados como de “muy alta marginación”, y en el 2005 Metlatónoc fue designado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) como

¹ Ahuacotzingo, Atlixac, Chilapa de Álvarez, Hueycantenango, Copalillo y Zitlala, por el exdistrito de Álvarez; Atlamajalcingo del Monte, Malinaltepec, Metlatónoc y Tlacoapa, por el exdistrito de La Montaña; Acatepec, Alcozauca de Guerrero, Copanatoyac, Tlalixtaquilla, Tlapa de Comonfort y Zapotitlán Tablas, por el exdistrito de Morelos, y Alpoyeca, Cualac, Huamuxtitlán, Olinalá y Xochihuehuetlán, por el exdistrito de Zaragoza. Se adopta esta regionalización a partir de la propuesta original de Leonhard Schultze-Jena, “Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von México”, en *Indiana*, vol. III, 1938, retomada por Maurilio Muñoz, *Mixteca nahua tlapaneca*, 1963. La regionalización oficial actual excluye de la demarcación regional de la Montaña a la mayoría de los municipios del otrora Distrito de Álvarez.

el municipio “más pobre de México”² por presentar los índices más altos en analfabetismo, mortandad infantil (cinco veces superior a la media nacional) y rezago en los servicios básicos.

Ya desde la época prehispánica se produjo la convivencia e interrelación entre las tres etnias que conforman actualmente dicha región. A partir de una primigenia presencia de los *me phaa'* (tlapanecos), se produjeron desde el norte intrusiones de nahuas en el siglo XIII³ y *na savi* (mixtecos), provenientes del oriente.⁴ Esa interrelación, que continuó en la época colonial⁵ y hasta nuestros días, aparece documentada en el *Códice Azoyú 1* —donde se relatan 265 años de historia—,⁶ así como en el *Lienzo de Tlapa*.

Al momento del contacto, la religiosidad de estos grupos presentaba rasgos comunes con la religión imperante en Mesoamérica. A través de la época colonial se van fraguando las continuidades culturales, en tanto conjunto de patrones que se articulan con un sentido coherente y común.⁷

A título de ilustración, tenemos una referencia de Hernando Ruiz de Alarcón⁸ sobre la persistencia —desde la época prehispánica— del culto a los cerros en la región colindante entre el alto Balsas y La Montaña: “Este género de idolatría he averiguado ser tan general,

² Ahora lo es el municipio de Cochoapa, después de su reciente creación al separarse de Metlatónoc.

³ “A partir de esta fecha colindaron por el oeste con el idioma chontal y por el este con el tlapaneco o yopi”; Danièle Dehouve, *Hacia una historia del espacio en la Montaña de Guerrero*, 1995, p. 22.

⁴ “Los mixtecos [de Guerrero] formaban parte de una zona marginal de la antigua Mixtecapán, ya que esta región constituye una prolongación de la Mixteca del estado de Oaxaca”; Joaquín Flores Félix, *El tigre, San Marcos y el comisario. Poder y reproducción social en la Montaña de Guerrero*, 2001, pp. 14-15).

⁵ “Tres grupos étnico-lingüísticos bien definidos estaban asentados en la provincia [de Tlapan a principios del siglo XVI] con un aparente dominio numérico de nahuas al norte [...] de mixtecos en el oriente [...] y de tlapanecos en la porción centro sur”; Edgar Pavía, *apud* Joaquín Flores Félix, *op. cit.*, p. 15.

⁶ Blanca Jiménez Padilla y Samuel L. Villela F., *Historia y cultura tras el glifo. Códices de Guerrero*, 1998, p. 126.

⁷ Entendemos por “continuidades culturales” el conjunto de rasgos culturales que conllevan un sentido estructural de significación y no sólo rasgos aislados o meramente análogos. Al respecto, Danièle Dehouve (*La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, 2007, p. 29) nos 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”.

⁸ Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que aún se encuentran entre los indios de la Nueva España*, 1988, p. 49.

que tengo por cierto que ninguna generación de indios se escapa del, en especial en los pueblos que están remotos y apartados de los ministros de doctrina y de justicia”.

En la actualidad, y como parte de su cosmovisión, los grupos indígenas de esta región tienen ciclos rituales de diversa índole. Los llamados ritos de paso tienen que ver con las fases importantes de tránsito en la vida de los individuos, como parte de un todo colectivo. Entre los *me phaa'*, por ejemplo, los niños pequeños son presentados ante el señor del cerro y se ofrendan “amarres”, consistentes en tiras de copal bañadas en cera de abeja y algodón, engarzadas con flores y cadena de hojas (*xcanetuü*). Esos amarres se cuelgan en algún paraje de un cerro sagrado y tienen por objetivo pedir por un buen desarrollo de los infantes. Otros momentos de los ritos de paso son la “compostura”, fiesta que se celebra entre los nahuas para formalizar una petición de matrimonio, y la “quema de leña”, con la que se sancionará un casamiento entre los *me phaa'*.

En cuanto al ciclo de ritual agrícola, éste tiene como eje central el cultivo del maíz, por lo cual se practican varios tipos de ritos a lo largo del periodo. Comienza con el ceremonial en los cerros, al principio de año, donde los oficiantes observan augurios sobre el régimen pluvial y se inician las plegarias y prácticas petitorias, siguen las peticiones de lluvias, sobre todo en abril y mayo, alrededor de dos fechas significativas: 25 de abril, día de san Marcos, y 3 de mayo, día de la Santa Cruz. Esas fechas tienen que ver con las principales deidades y potencias agrícolas y de la lluvia. Durante estos rituales petitorios, el tono se dirige a establecer una relación de reciprocidad con la deidad, donde el sacrificio, la ofrenda y la plegaria —por parte de los ritualistas— se entregan para obtener el don de la lluvia y la fertilidad, de parte de las entidades numinosas.⁹

En el mes de agosto inician los rituales de aseguramiento y de primicias de la cosecha, cuando ya empiezan a producirse elotes en la milpa. El 14 de septiembre, día de *Xilocruz*, es significativo por aludir a la cruz de elote, mientras que el día de san Miguel (29 del mismo mes) es el momento en que se solicita a la deidad la terminación del ciclo pluvial para que permita la maduración de la ma-

⁹ “Numen”, término retomado por Rudolph Otto, quien designa con ello a la revelación de una potencia divina o sagrada. Aplícase, en lo general, a toda potencia sobrenatural: “El término ‘numinoso’ sugiere una impresión directa, una reacción espontánea frente a una potencia que, posteriormente, podrá ser caracterizada sobrenatural”; Jean Cazaneuve, *Sociología del rito*, 1971, p. 34.

zorca y, en consecuencia, el logro de la cosecha, que permitirá la subsistencia en el año siguiente.

El Día de Muertos (noviembre), además de recordar y festejar el alma de los difuntos, es la ocasión en que en muchas localidades se reconoce la labor de las ánimas en la consecución de los frutos de la milpa, por lo cual se practican también ciertos ritos (ofrendas, plegarias, procesiones).

Otro tipo de rituales se realizan por las mismas fechas, como el levantamiento y almacenamiento de la cosecha. El rito para *Savi si'í* y *Savi cheé* —lluvia masculina y lluvia femenina entre los na savi—, por ejemplo, tiene como objeto agradecer a una entidad dual la obtención de los mantenimientos.

En todos los momentos del ciclo referido se producen eventos rituales en torno a los altares domésticos y en los altares en los cerros y lugares sagrados, donde colectividades enteras y grupos de rituales acuden para establecer la comunicación con las potencias y entidades numinosas, a efecto de realizar el intercambio simbólico con el señor del cerro y las deidades de la lluvia y la fertilidad. Este ciclo ritual obedece, en última instancia, a la incertidumbre permanente del ciclo pluvial, por lo cual se recurre al ritual como una de las formas simbólicas de superar y resolver dicha incertidumbre.

El ciclo de ritual agrícola, en tanto práctica religiosa-simbólica, es de crucial importancia para la continuidad de la vida material y espiritual de los grupos señalados, por lo cual es de importancia entender la conformación y dinámica de los altares en donde se practica.

Los espacios sagrados y los altares domésticos

Como en muchas otras partes de México, en el territorio que ocupan los grupos indígenas de Guerrero hay espacios sagrados donde se cree habita la deidad o donde se ha manifestado una hierofanía. En términos de Eliade: “Todo espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente”.¹⁰ Entre estos lugares se encuentran: la cima de los cerros, las encrucijadas en los caminos, los manantiales, las cuevas,

¹⁰ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 1981, p. 19.



Figura 1. Altar doméstico con san “Marquitos” y artefactos prehispánicos. Tototepec, municipio de Tlapa. 2007. Fotografía: Samuel L. Villela F.

los cementerios y los lugares donde ha fallecido alguna persona.

Se cree que esos lugares son morada de los númenes y potencias, o donde ha habido manifestaciones hierofánicas, por lo que se encuentran marcas que señalan su carácter sacro. Entre esas marcas tenemos el caso de algunas cruces que además tienen connotaciones agrícolas, pues aluden al elemento acuático o a la vegetación. También se encuentran altares permanentes acondicionados para un culto renovado.

En el espacio habitable, como parte del ámbito en que la deidad ha conformado y reiterado la creación del mundo,¹¹ hay también ciertos lugares sacros, ahí donde se erigen los altares domésticos. En forma indicativa y

replicando uno de los rasgos presentes en varios altares vinculados al culto agrícola, tenemos que uno de los patrones peculiares en hogares de la Mixteca nahua tlapaneca es la presencia de ídolos prehispánicos¹² —sobre todo de tradición ñuiñe— que, en su advocación de san “Marquitos”, se articulan simbólicamente con las deidades cristinas.

Un caso indicativo lo tenemos en el par de altares de un hogar en la comunidad na savi de Tototepec, municipio de Tlapa. Al entrar a dicho lugar encontramos un altar con varios ídolos y artefactos prehispánicos, entre ellos las esferas de piedra, simbolizando las gotas de lluvia, una de las formas en que se desdobra una deidad agrícola, san Marcos (figura 1); mientras que a la izquierda, de frente

¹¹ “Cada ciudad, cada casa nueva que se construye imitan una vez más y en cierto sentido repiten la creación del mundo” (*ibidem*, p. 339).

¹² Es pertinente aclarar que no en todos los hogares encontramos esta presencia de ídolos prehispánicos, pero sí es significativa la presencia aleatoria que hemos encontrado durante la investigación en campo.



Figura 2. Altar doméstico con san “Marquitos” y la imagen del apóstol Santiago. Coachimalco, municipio de Tlapa. 2011. Fotografía: Samuel L. Villela F.

al anterior, observamos un altar con muchas imágenes cristianas, sobre todo enmarcadas.

En otro caso, fue posible observar en un solo altar los dos elementos contrastantes de esa religiosidad. En la localidad nahua de Coachimalco, también del municipio de Tlapa, en un altar doméstico, convivían armónicamente los san “Marquitos”, denominación que reciben de los creyentes esos ídolos prehispánicos resemantizados, con la imagen cristiana de Santiago, el principal conjurador de infieles; paradoja contradictoria que tiene su lógica en la articulación simbólica de dos conjuntos de creencias religiosas, de lo cual se hablará más adelante (figura 2). Ese par de altares de Tototepec, enfrentados y dentro de un mismo hogar, son una muestra palpable de lo que Bartolomé¹³ concibe como articulaciones simbólicas.

En tanto “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”.

¹³ Véase Alicia M. Barabas, *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, 2006, p. 45.

En efecto, la religiosidad en este y muchos otros hogares montañosos contiene dos núcleos de significación que, aunque en convivencia, aparecen enfrentados e irreductibles, ya que se presentan como dos conjuntos separados, pero en interrelación significativa. Luego entonces, no cabe aquí el concepto de sincretismo, pues en las creencias religiosas en que se sustentan estas prácticas no hay fusión, no hay subsunción de un cuerpo de creencias a otro. Aquí se expresa nítidamente una dialéctica donde una complementaria unión y oposición de contrarios produce esa articulación.

Otra expresión de altares domésticos donde se manifiesta el vínculo con lo comunal y el poder, la tenemos en la comunidad nahua de Petlacala, del municipio de Tlapa. Como parte de sus atributos en el ejercicio del poder comunitario, el comisario municipal recibe al *Lienzo de Petlacala* —un documento pictográfico colonial—, para su custodia durante el año de ejercicio de su cargo. Lo coloca en su altar doméstico, a donde le llevará todos los días ofrenda de alimentos, además de objetos de ornato y velas. En dicho códice se encuentra un relato fundacional, en su panel central están representados los fundadores míticos, por lo cual su presencia en el altar del comisario simboliza la continuidad del poder instaurado en los orígenes. Junto al lienzo se encuentra un paquete sagrado (*téotl*) donde se guarda un idolito de tipo mezcala que representa a Ma. Nicolasa, fundadora mítica. Sobre esto último se comentará más adelante.

También vinculado al poder municipal tenemos el caso de un altar doméstico-comunal entre los *me phaa'* de Zapotitlán Tablas. En ese pueblo, cabecera, el presidente municipal elige a uno de los *mesos* (oficiantes locales) del municipio para que se desempeñe como *ambajoni* (oficiante municipal) durante los tres años de su periodo de gobierno. Y el *ambajoni* se hará cargo, durante ese periodo, del “Cajón de san Marcos” —otra expresión de los paquetes sagrados—, colocándolo en el altar de su hogar y ofreciéndole también ofrendas (figura 3). Dicho cajón está conformado por tres idolitos prehispánicos y, al igual que el *Lienzo de Petlacala*, será llevado al cerro el día de san Marcos para la realización de la petición de lluvias, con lo cual vemos la complementariedad de los altares domésticos con los de los cerros.

Durante la procesión en que este cajón será llevado al cerro para el ritual petitorio, por cierto, se vuelve a observar en escena esa articulación simbólica a la que nos hemos referido. La procesión es encabezada por una persona que porta el cajón y, tras ellos, viene el

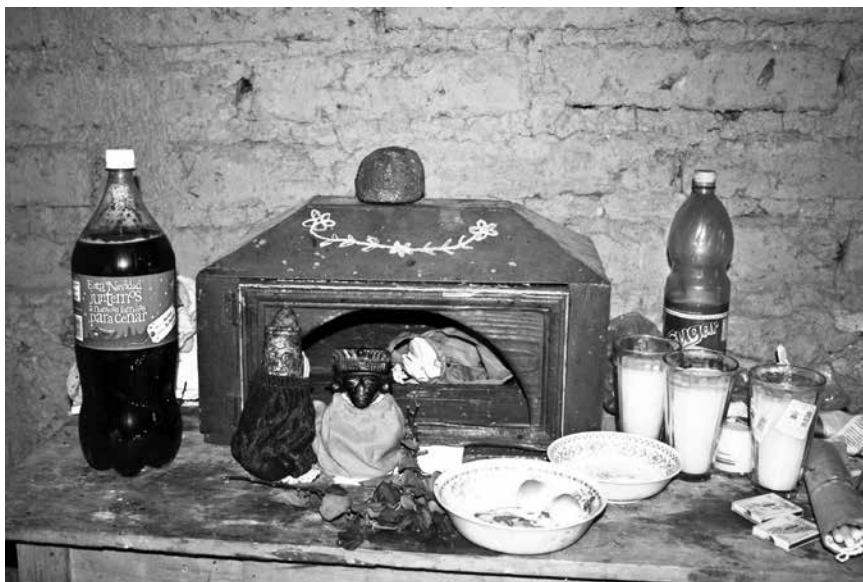


Figura 3. Altar doméstico en casa del *xinía*, con “Cajón de san Marcos”. Zapotitlán Tablas, abril de 2008. Fotografía: Esmeralda Herrera B.

resto de la gente que carga una imagen cristiana de san Marcos Evangelista; por lo que se puede observar, el polo dominante en la ecuación dialéctica corresponde al cajón, que va por delante, primando, mientras que la figura cristiana va por detrás (figura 4).

Los altares en el ritual agrícola

La cúspide de los cerros es el espacio sagrado donde —desde la época prehispánica— se ubica la morada de deidades del agua y de la lluvia.¹⁴ En el valle de México es reconocida la existencia del monte Tláloc, donde se oficiaba un ritual de Estado para esta deidad. A partir esos antecedentes, tenemos actualmente en La Montaña la configuración de un espacio sagrado en los cerros implicando también un simbolismo relacionado con el agua (se les supone contenedores de ella) y con accesos al inframundo a través del pozo de

¹⁴ Para el caso de la Montaña, véase Samuel L. Villela F., “Ídolos en los altares. La religiosidad indígena en la Montaña de Guerrero”, *Arqueología Mexicana*, núm. 82, 2006.



Figura 4. Procesión en las vísperas del día de san Marcos. Al frente, el *ambajoni* carga el “Cajón de san Marcos”, mientras que detrás de él viene la imagen cristiana de san Marcos evangelista. Zapotitlán Tablas, abril de 2010. Fotografía: Esmeralda Herrera B.

sacrificio y la cueva. En la cima de las montañas sagradas se forman las nubes y son, como en muchas culturas humanas, centros cósmicos y puntos de contacto con la divinidad celeste.¹⁵

Para ilustrar la configuración de los altares en la cima de los cerros y de su papel en el ritual agrícola, tenemos el caso de la comunidad nahua de Xalpatláhuac, donde la conformación de los

¹⁵ En cuanto a la significación de la montaña sagrada, tenemos el siguiente juicio de Eliade: “Podemos decir que el simbolismo en cuestión (el simbolismo del centro) se articula en tres conjuntos solidarios y complementarios: 1º) en el centro del mundo se encuentra la ‘montaña sagrada’, allí es donde se encuentran el cielo y la tierra; 2º) todo templo o palacio y, por extensión, toda ciudad sagrada y toda residencia real son asimilados a una ‘montaña sagrada’ y promovidos así cada uno de ellos a la categoría de ‘centro’”; Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, 1995, p. 335. Para una visión general sobre el simbolismo de los cerros en el ámbito mesoamericano, véase Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica”, en Johanna Broda y Stanislaw Iwaniszewski (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, 1991; para una apreciación sobre su culto en la Montaña guerrerense, véase Samuel L. Villela F., “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*, 2001.

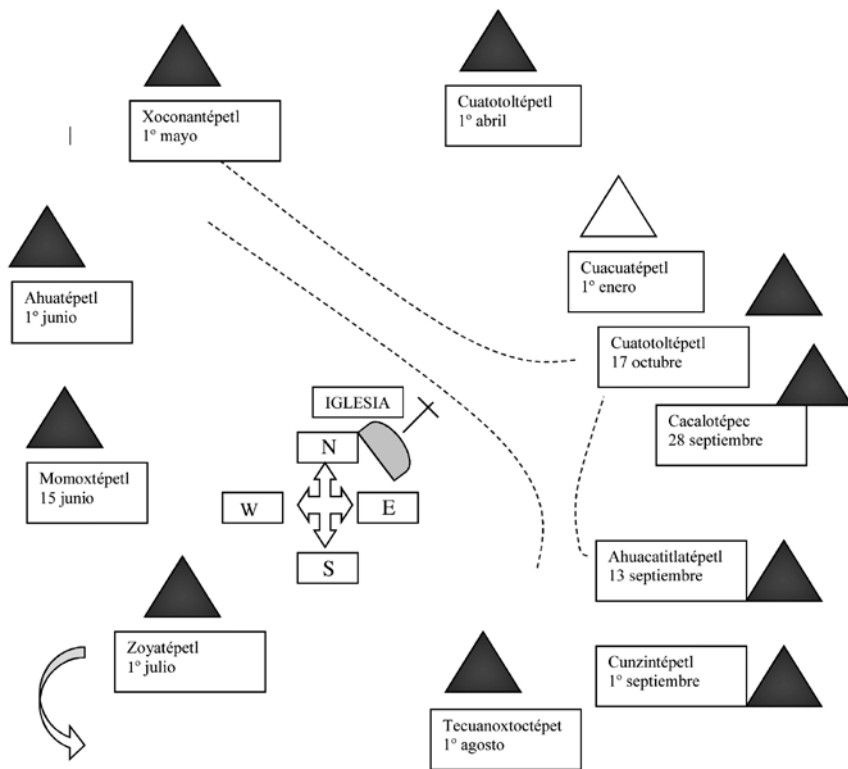


Figura 5. Esquema del circuito ritual de cerros en Xalpatláhuac. 2005.
Diseño: Esmeralda Herrera y Samuel Villela.

lugares de culto en un circuito de cerros (figura 5) tiene que ver tanto con la conformación de la muralla simbólica en torno al poblado, como con la configuración de espacios liminares con lo que está más allá de la comunidad —después del circuito simbólico que demarca a la comunidad— y con la alta frontera entre lo terrenal y lo celeste.¹⁶

Ese circuito ritual comprende diez cerros, en los cuales se lleva a cabo el culto agrícola a lo largo del año, en los primeros días de cada mes, empezando en abril, y algunas fechas intermedias. En torno a los altares ubicados en la cima de cada uno de los cerros, los

¹⁶ Al respecto, reconoce Turner que “parejas de valores opuestos se sitúan en niveles diferentes en el espacio ritual”; Victor W. Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, 1988, p. 49.

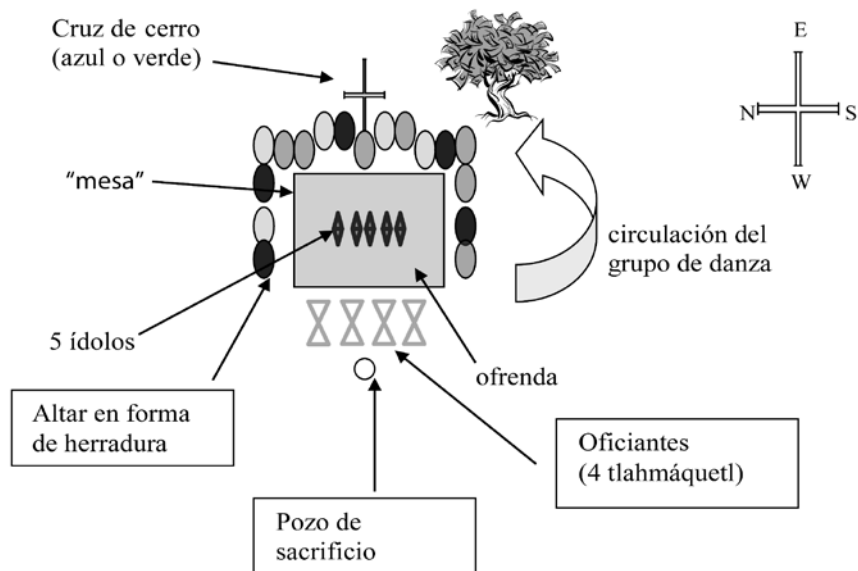


Figura 6. Esquema del altar dentro del circuito ritual en Xalpatláhuac.
Diseño: Samuel Vilella y Verónica Estrada.

ritualistas llevan a cabo ceremonias, que van de los ritos petitorios a los ritos de aseguramiento y agradecimiento por la cosecha; en ellas puede apreciarse el ciclo completo del circuito. Éste, semejante al de la vecina comunidad nahua de San Nicolás Zoyatlán, contiene rasgos estructurales del ritual agrícola en La Montaña, por lo cual lo tomamos en cuenta para tratar de tipificar los rasgos inherentes a la conformación de los altares en dicho ciclo ritual.

Al tomar como ejemplo la configuración de un altar dentro del circuito en cuestión, tenemos lo que consideramos el esquema representativo de los espacios sagrados (figura 6). La cruz del cerro que corona ese ámbito sacro, de color azul o verde, alude al elemento acuático o vegetal, al igual que un árbol, que casi siempre acompaña a ese ámbito y que vendría a conformarse también como un *axis mundi* que conecta el plano firme con el etéreo.¹⁷ La forma en herradura del altar alude, desde nuestro punto de vista, a un sim-

¹⁷ "Podría decirse que todos los árboles y plantas que se consideran sagrados... deben su situación privilegiada al hecho de encarnar el arquetipo, la imagen ejemplar de la vegetación"; Mircea Eliade, *op. cit.*, 1981, pp. 93-94.

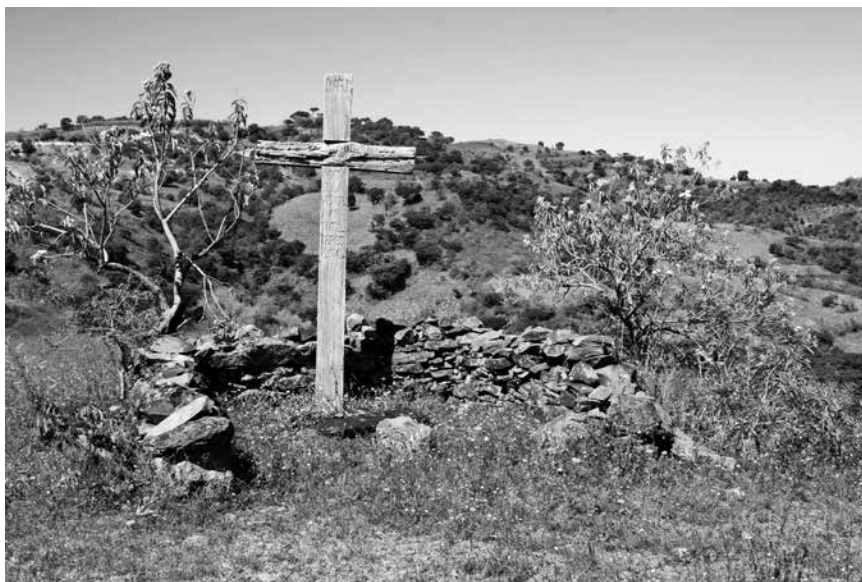


Figura 7. Altar a la cruz del cerro, conformado con piedras en forma de herradura. Tototepec, municipio de Tlapa. 2007. Fotografía: Samuel L. Villela F.

bolismo de la cueva (figura 7), con significaciones en cuanto al lugar de orígenes tanto de los grupos nahuas¹⁸ como del maíz.¹⁹

La presencia de la deidad o una entidad numinosa confiere al espacio ritual su carácter de liminaridad, esto es, de espacio de intermediación de lo profano con lo sagrado.²⁰ Y tenemos varias ex-

¹⁸ Los nahuas de Xalpatláhuac, al igual que los de la zona norte de Tlapa, son producto de migraciones provenientes del altiplano desde el siglo XIII, por lo que en su mitología y cosmogonía tenemos variadas referencias a un mito de origen relacionado con las cuevas y las siete tribus nahuatlacas. Una muestra de ello lo encontramos en la lámina 4 del *Códice de Cualac*: “En el centro está la representación del lugar de origen de este señorío [de Coto-tolapan]. Está dibujada una cueva con la figura de un pájaro mítico. En la primera fila están siete jefes” (Müller, *apud* en Blanca Jiménez Padilla y Samuel L. Villela F., *op. cit.*, p. 132). No parece casual la presencia de siete jefes emergiendo de una cueva, en una clara alegoría a las siete tribus que provienen de la cueva mítica de los orígenes nahuas (*idem*).

¹⁹ Referencias míticas entre los nahuas de la Montaña reseñan el origen del maíz vinculándolo a san Marcos, quien junto con el jaguar / tigre habrían entrado a la cueva para extraerlo y entregarlo a los campesinos (Samuel L. Villela F. “Ídolos en los altares...”, en *op. cit.*, 2006, pp. 31-33).

²⁰ “El ‘poder’, concebido como la fuente de salud, vida, fertilidad, influencia política, riqueza, etc., se encuentra en el otro mundo, y la finalidad de la celebración religiosa es proporcionar un puente o canal de comunicación a través del cual el poder de los dioses pueda estar a disposición de los hombres, de lo contrario impotentes. ‘Este mundo’ y el ‘otro mundo’

presiones de esas deidades en la conformación de dicho espacio. Ya mencionábamos a la cruz del cerro, en cuanto numen con advocación acuática o vegetal. Sobre las otras deidades o potencias volveremos más adelante.

Los altares, como lugares con carácter sacro, se configuran espacialmente de acuerdo con determinados parámetros, que tienen que ver con el carácter de las creencias y religiosidad. Dentro de dicho espacio, ahí donde se supone se van a aposentar las deidades o númenes para presidir el ceremonial, se elabora la “mesa”, asumiendo una conformación general, que es la de un rectángulo con follaje o ramas, el cual puede concebirse como un plano cósmico, con sus cuatro lados y un centro. Sobre él se colocan los objetos de ofrenda o depósito ritual —como lo entiende Dehouve—,²¹ que pueden asumir una disposición variada, pero que en esencia integran alimentos, veladoras y flores. También sobre la mesa —para el caso ilustrativo— se colocan los san “Marquitos”, deidades de la lluvia para quienes, junto con la Santa Cruz, se ofrenda el ritual.

Ya en un trabajo anterior,²² referíamos la presencia de la llamada mesa en los altares:

La profunda significación de este elemento simbólico nos habla nuevamente de la presencia de la cosmovisión indígena y de su núcleo duro manifiesto en este grupo de pueblos a través del símbolo de la “mesa” [...] lugar simbólico donde las deidades y las instancias sacras “toman decisiones” importantes y trascendentales para la continuidad de la comunidad indígena, pero que se presenta en todos los demás sistemas de representaciones como una figura de toma de decisiones comunal: es la mesa que aparece en el *Lienzo de Malinaltepec* y alrededor de la cual se encuentran sentados los Temilitzin, fundadores míticos del poblado; es la mesa donde se presenta la ofrenda de mezcal y cigarro en los ritos zitlaltecas; es la mesa en el altar del cerro donde se presenta la ofrenda a las deidades del agua en Xalpatláhuac.

se conciben aquí como espacios topográficos distintos, separados por una zona liminal que participa de las cualidades de ambos”; Edmund Leach, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, 1981, p. 112.

²¹ “El depósito, definido como el amontonamiento de objetos coronado por un sacrificio”; Danièle Dehouve, *op. cit.*, 2007, p. 19.

²² Samuel L. Villela F. y Fernando Orozco G., “Por la conquista espiritual y de la seguridad en la Montaña de Guerrero”, en Ella F. Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrer (coords.), *Los dioses, el Evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, 2003, vol. II, pp. 415-463.



Figura 8. El *Hahmáquetl* coloca a los san “Marquitos” en la mesa vegetal del altar a la cruz del cerro. Xalpatláhuac, 2006. Fotografía: Samuel L. Villela F.

En esta medida, la “mesa” vegetal en los altares replica a la mesa donde, en la casa comunal o de la autoridad municipal, se sientan las autoridades a deliberar, a tomar decisiones que atañen a la comunidad.²³ Luego entonces, esa “mesa” es también el lugar donde se sienta la deidad o númenes para presidir el acto ritual (figura 8).

Ahí se aposentan los *tlatatltehume*, los ídolos que los creyentes también denominan como *teome* —deidad— (figura 8). Éstos no son más que una de las formas que asume san Marcos, la principal deidad agrícola de la Mixteca nahua tlapaneca.²⁴ En su expresión

proveniente de la matriz mesoamericana, la divinidad se presenta bajo la forma de los san “Marquitos”, ídolos prehispánicos que asumen dos manifestaciones: en su forma antropomorfa, como ídolos de extracción ñuiñe —sobre todo— o en forma de esferas, significando gotas de lluvia.²⁵ Ambas manifestaciones se encuentran en el

²³ “Hoy los gobernantes tlapanecos se designan como ‘los que reciben su mesa, su banco, los que se sentaron en su mesa (tlap. *mexo*), su escaño (tlap. *xkaño*) y sus sillas (tlap. *xilio*)’; Danièle Dehouve, *op. cit.*, 2007, p. 63.

²⁴ “San Marcos es el mero que trabaja”, “dicen que san Marcos es el mero mero que lo manda ‘para que tengas que comer, ahí calabaza, elote, frijol, hasta te puede regalar el ganado, te puede regalar chivos, gallinas’; san Marcos puede” (entrevista al Sr. Catarino Lozada, Xalpatláhuac, 16 de octubre de 2005).

²⁵ Uno de los primeros registros de dichas esferas y su simbolismo puede encontrarse en Leonhard Schultze-Jena (*op. cit.*, fig. 12). Para mayor información al respecto, véase Samuel



Figura 9. San “Marquitos”, como esferas, colocados en altar y al pie de la cruz del cerro. Xalpatláhuac, 2006. Fotografía: equipo Proyecto de Etnografía de las Regiones Indígenas de México, Guerrero (CNAN-INAH).

espacio ritual: en algunos de los altares del circuito, las esferas se encuentran adosadas a la parte central del altar, justo debajo de la cruz del cerro (figura 9), o en pequeños nichos, mientras que los ídolos —en número de cuatro a seis— están siempre presentes en todos los eventos y se les coloca en la parte superior de la “mesa”, en donde reciben las ofrendas y el culto correspondiente. A diferencia de san Lucas, que es el santo cristiano bajo cuya advocación se lleva a cabo el último evento del ciclo ritual (18 de octubre) y cuya imagen aparece adosada al altar en el cerro Cuatotoltepec, justo debajo de la cruz, la imagen cristiana de san Marcos no tiene ninguna presencia en el ceremonial; esto es, no está presente la imagen de san Marcos Evangelista a la cual sí se le rinde culto en la capilla de *Tlayoltépetl*²⁶ y en el interior de la parroquia del pueblo.

L. Villela F. “El culto a san Marcos y el ritual agrícola en la Mixteca nahua tlapaneca”, *Diario de Campo*, suplemento 28, 2004, pp. 80-86.

²⁶ La capilla de *Tlayoltépetl* (cerro del maíz) se encuentra en una colina, justo detrás de la iglesia de Xalpatláhuac, que está asentada sobre las ruinas de una gran pirámide. El día de san Marcos la gente presenta ofrendas y “busca su suerte” en los alrededores, horadando el

Un par de observaciones adicionales nos muestran otros elementos en la configuración de los altares dentro del circuito. En el mes de septiembre, cuando están por iniciarse los rituales de primicias, aparece en el altar del cerro correspondiente un espacio dedicado a una entidad numinosa, el *mayantli* (el hambre). Ahí se colocan ofrendas específicas y se hacen rezos. Esta entidad, que tiene representación corpórea en rituales de aseguramiento que se llevan a cabo en dos localidades del municipio de Chilapa,²⁷ simboliza al hambre, a las carencias que padecen los campesinos en la época en que se termina el abasto logrado el año anterior. Este breve señalamiento, que requeriría de mayor profundización en su significación, nos permite mostrar uno de los varios contenidos simbólicos que pueden presentarse en los altares.

Siguiendo con la descripción del ciclo ritual en Xalpatláhuac, tenemos que ante el altar donde se lleva a cabo otra fecha del ciclo ritual, el 14 de septiembre, la *xilocruz* —“cruz de elote”, literalmente— es presentada en el ámbito de lo sagrado por un mayordomo, quien bailará cargándola y en torno al altar, junto con las plantas de maíz que cargan las mujeres. Después será colocada en las inmediaciones del espacio sagrado²⁸ para recibir ofrendas y rezos de los presentes (figura 10).



Figura 10. Una mujer se persigna ante la *xilocruz*; atrás de ella, los *tlahmáquetl* de la comunidad. Xalpatláhuac, septiembre de 2006. Fotografía: Samuel L. Villela F.

suelo para tratar de encontrar algún objeto indicativo (semillas de maíz y frijol, pelos de chivo, dinero) de lo que tendrán en su vida cotidiana. Se trata de un rito augural.

²⁷ Para mayor información al respecto, véase Abel Barrera y Samuel L. Villela F., “La batalla de los santos: relecturas del discurso católico entre los nahuas de la Montaña de Guerrero”, *The Journal of Intercultural Studies*, núm. 3, 1996, pp. 115-121.

²⁸ Una *xilocruz* puede encontrarse en forma natural ya que, en ocasiones, una planta de maíz puede producir tres mazorcas (figura 11), las cuales se encontrarán dispuestas en forma



Figura 11. Mazorcas que se dieron en disposición cruciforme, con lo cual configuran una *xilocruz* que podrá ser objeto de culto. Cahuatache, municipio de Xalpatláhuac. 2013. Fotografía: Samuel L. Villela F.

En otra más de las continuidades, haremos referencia a la presencia de los paquetes sagrados, que desde los *tlaquimilloli* prehispánicos se reconfiguran en el ritual y las creencias religiosas.

En las comunidades nahuas de Petlacala, Coahuimalco y Chiepetepec, del municipio de Tlapa, y *me phaa'* de los municipios de Acatepec²⁹ y Zapotitlán Tablas, se les denomina como *téotl* y el “Cajón de san Marcos”, respectivamente. Esas nuevas reconfiguraciones de los paquetes sagrados integran diversos objetos —semillas, monedas antiguas, mazorcas, artefactos prehispánicos como navajas de obsidiana—, entre los que

sobresalen los san “Marquitos”. En el caso de Petlacala, como ya se ha señalado, dentro del *téotl* se encuentra una figurita de tipo mezcala, que representa a María Nicolasa Jacinta, la fundadora mítica, quien junto con Carlos V habrían dado origen a esa población (figura 12).

En cuanto al altar ubicado en la cima del cerro que da nombre a esta localidad, cabe mencionar la vigencia del concepto *altépetl*, que en la época prehispánica representaba a un pueblo. En los códices, el

análoga a la que se confecciona para la fecha ritual reseñada. Esta presentación de forma natural le confiere un carácter sacro, por lo cual será recogida y ubicada en medio de la cosecha cuando sea almacenada, para protegerla. También se la emplea en el ritual de *Savi sí'í* y *Savi cheé*, entre los *na savi* de Tototepec, para los mismos fines.

²⁹ Dehouve atestigua la presencia significativa de esos paquetes en este municipio: “Es posible afirmar que la mayoría de las localidades de Acatepec (entre ellas Teocuitlapa) posee el equivalente de un paquete sagrado, aunque su contenido sea menos tradicional” (*cf.* Danièle Dehouve, *op. cit.*, 2007, pp. 39-40).



Figura 12. La *ayahucame* cargando el *téotl* que contiene a Ma. Nicolasa, idolito de filiación mezcala. Petlacala, municipio de Tlapa, ca. junio de 1999. Fotografía: Samuel L. Villela F.

altépetl se representaba también como un cerro, con la correspondiente toponimia del lugar. Luego entonces, el cerro Petlacaltépetl simboliza al pueblo de Petlacala (figura 13). Algo parecido sucede con el pueblo de Chiepetepepec; el cerro principal en donde se lleva a cabo la petición de lluvias se llama Chiepetzin, en alusión al fundador mítico.

Respecto de los paquetes sagrados entre los *me phaa'*, ya hemos hecho alusión al “Cajón de san Marcos” en Zapotitlán Tablas. Otra de las continuidades que hemos de abordar es la relativa a los tamales *tzoalli*, elaborados con maíz y amaranto,³⁰ en uno de los casos indicativos que hemos registrado.

En la localidad nahua de Chiepetepepec, del municipio de Tlapa, se lleva a cabo el ritual de petición de lluvias los días de san Marcos y de la Santa Cruz. En la cumbre del cerro Chiepetzin (morada del fundador mítico) se instala un altar en forma de túmulo, que también sigue, en lo general, las pautas enunciadas anteriormente (figura 14).

Dentro del espacio sagrado de la mesa se colocan los *tzoalli*, de acuerdo con la figura 6. Interesa señalar la variedad de formas de dichos tamales, que aluden tanto a las plagas y animales potencialmente dañinos para la milpa —a los que hay que conjurar y

³⁰ Para mayores referencias sobre estos tamales sagrados, véase Samuel L. Villela F., “El culto a los cerros y los tamales *tzoalli* entre los nahuas de la Montaña de Guerrero”, en Patricia Fournier y Walburga Wiesheu, *Festines y ritualidades. Arqueología y antropología de las religiones*, 2008, vol. II, pp. 53-72; del mismo autor: “El *huauhtli* sagrado. Los tamales *tzoalli* entre los nahuas de Guerrero”, *Arqueología Mexicana*, núm. 138, 2016, pp. 46-53.



Figura 13. Altar en la cima del cerro Petlacaltépetl. Al pie del altar a la cruz del cerro, se encuentra adosado el *Lienzo de Petlacala* y el *téotl*. En el suelo, el depósito ritual. 1 de junio de 1998. Fotografía: Samuel L. Villela F.

ofrendar—³¹ como a los fundadores míticos, Chiepetzin y Ma. Antonia. Sobre los tamales y su presencia en el ritual cabría decir mucho. En los límites de este documento, sólo resta presentarlos como una más de las continuidades.

Por último, otra continuidad la encontramos en la presencia de los manojos contados. Este tipo de ofrenda, presente ya en los códices del grupo Borgia, sigue vigente en la ritualidad de los grupos *me phaa'* y *na savi*. Los manojos, confeccionados con popotillos o tallitos pequeños, conllevan una determinada cantidad, tanto para cada manajo como en el conjunto. Puestos sobre la mesa, en una disposición determinada, aluden a diversas potencias y deidades, reprodu-

ducen un microcosmos en el que el rectángulo hace el papel del universo, demarcado y conocido por los ritualistas. Sin poder hacer mayores referencias a su dinámica y simbolización, remitimos al lector a los trabajos recientes de Danièle Dehouve y Samuel L. Villela F.³²

En la perspectiva que hemos desarrollado, podemos ver cómo la vigencia de ciertos elementos simbólicos, los san “Marquitos”, los paquetes sagrados, los *tzoalli*, los manojos contados, adquieren relevancia y significación con su presencia en los altares, contribuyendo

³¹ “Que en este sacrificio pedían e impenetraban que los animales no les comieran las milpas ya maduras, ni las derribase el aire”. Referencia para el estado de Oaxaca, colindante con la mixteca guerrerense, para el año de 1704, *cf.* Danièle Dehouve, *op. cit.*, 2007, p. 46.

³² Danièle Dehouve, *op. cit.*, 2007; Samuel L. Villela F., “Manojos contados (rituales de ayer y hoy)”, en Primera Mesa Redonda “El conocimiento antropológico e histórico sobre Guerrero, a principios del siglo XXI”, 2004.



Figura 14. Ofrenda para la petición de lluvias en el cerro Chiepetepepec. Chiepetepepec, municipio de Tlapa, mayo de 1998. Fotografía: Samuel L. Villela F.

a que la conformación de éstos adquiera peculiaridad dentro de la conformación de los altares en la religiosidad de los grupos indígenas de México.

Recapitulación

En tanto los altares, como espacios sagrados, son microcosmos donde se recrean aspectos importantes de la cosmovisión y religiosidad de los grupos involucrados, hemos visto los rasgos generales de su configuración en la Mixteca nahua tlapaneca. Los altares son espacios donde se establece la comunicación con la deidad y las potencias. Para el ritual agrícola, se encuentran sobre todo en la cima de los cerros y en lugares donde se ubica la morada del Señor del Monte y san Marcos (cuevas, manantiales, oquedades, abrigos rocosos), permitiendo la comunicación con éste y con las potencias ctónicas, con las deidades y potencias de la lluvia, los vientos, el arcoíris. Como espacios que permiten la intermediación, los altares configuran los lugares donde se presentará la ofrenda o depósito

ritual, tal como lo concibe Dehouve, involucrando a objetos (alimentos, flores, manojos contados) y acciones sacrificiales.

Los rasgos generales que hemos presentado siguen vigentes para los altares en un gran número de pueblos, a diferencia de otros grupos indígenas de México donde ya han desaparecido o se encuentran en franca extinción. Si bien recientes influjos de tipo económico —como la migración y el cultivo de estupefacientes— representan una amenaza para su continuidad, es de interés observar cómo aún perduran en su conformación muchos rasgos de matriz mesoamericana, configurando continuidades culturales que los distinguen.

La presencia de una cruz, con significación alusiva al agua y la vegetación o al maíz; la conformación de los altares en túmulos,³³ círculo de piedras³⁴ o en forma de herradura, alusiva a la cueva; su orientación, casi siempre hacia el este; la mesa, como espacio donde se asienta la deidad (presente también dentro de los paquetes sagrados) y donde se presenta el depósito ritual u ofrenda; los propios ídolos u objetos coloniales (los códices), conforman un espectro de elementos concatenados e integran continuidades culturales.

Algunos de los rasgos que permiten la configuración de los altares son comunes a otros lugares del México indígena y de carácter universal. Ya mencionamos el carácter de la Montaña Sagrada, los círculos de piedras, los accesos al mundo subterráneo. Un rasgo indicativo que registramos en un par de localidades nahuas nos permite vislumbrar cómo se da el tratamiento de la impureza en estos altares. En tanto lo sagrado es una potencia que puede ser dañina, si no lo manipulan adecuadamente los oficiantes, puede contaminar los objetos y lugares. De ahí que en Petlacala, municipio de Tlapa, y en la cuadrilla de la Libertad, en el municipio de Olinalá, pudimos observar cómo, una vez que se ha terminado el ritual, los oficiantes y sus auxiliares recogían los despojos y la basura que quedaba en torno al altar para llevarlos a un sitio periférico e incinerarlos. Esta acción ritual tiene la misma lógica de sentido que la descrita por Leach para un espacio sagrado referido en la Biblia:

³³ En varios sitios hemos visto que los altares se aposentan sobre antiguas plataformas o túmulos prehispánicos.

³⁴ “La cerca, el muro o el círculo de piedras que cierran el espacio sagrado se cuentan entre las más antiguas estructuras arquitectónicas conocidas de los santuarios”; Mircea Eliade, *op. cit.*, 1995, p. 331.

Además de estos diferentes lugares en el interior del campamento, hay un 'lugar puro', vagamente especificado, en algún lugar situado fuera del campamento, en el desierto, en el que el sacerdote deposita las cenizas del fuego del altar y otros materiales que están bastante contaminados de lo sagrado o de 'suciedad', siendo demasiado peligrosa su conservación dentro del campamento.³⁵

En tanto aspectos importantes en la religiosidad indígena, es de interés conocer el papel que —como espacios sagrados— desempeñan los altares en la ritualidad agrícola de la región indígena más importante de Guerrero. La descripción y análisis, que hemos presentado, nos permitirá entender que dentro del intercambio simbólico que se produce en el ritual agrícola, para determinados fines, los altares proveen el ámbito sacro en el que tal intercambio se posibilita, en tanto espacios donde se ha manifestado una hierofanía o donde habitan y se encuentran las potencias del agua, la lluvia y la fertilidad. Su orientación espacial, el papel de los oficiantes en torno a su ubicación y la práctica del culto, el carácter de los objetos instrumentales y de la ofrenda que ahí se integran, los lugares donde se ubican los depósitos rituales y los resultantes del acto sacrificial, así como el manejo de los despojos, son varios de los temas aquí abordados para tratar de entender cómo, en su conformación espacial, los altares proveen del espacio idóneo para la interrelación de los grupos con la deidad, a efecto de establecer una comunicación que resulta estratégica para la pervivencia de las comunidades, en tanto el ritual agrícola persigue la continuidad de la vida material.

Bibliografía

- Barabas, Alicia M., *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, México, INAH / Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 2006.
- Barrera, Abel y Samuel L. Villeda F. "La batalla de los santos: relecturas del discurso católico entre los nahuas de la Montaña de Guerrero", *The Journal of Intercultural Studies*, núm. 3, Hirakata, The Intercultural Research Institute, Kansai Gaidai University, 1996, pp. 115-121.
- Broda, Johanna, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica", en Johanna Broda y Stanislaw

³⁵ Edmund Leach, *op. cit.*, p. 120.

- Iwaniszewski (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM, 1991, pp. 461-500.
- Cazaneuve, Jean, *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- Dehouve, Danièle, *Hacia una historia del espacio en la Montaña de Guerrero*, México, Centro de Estudios sobre México y Centroamérica / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1995.
- , *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés / Universidad Autónoma de Guerrero-Unidad Académica de Antropología Social / Centro de Estudios sobre México y Centro América, 2007.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama / Punto Omega, 1981.
- , *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1995.
- Flores Félix, Joaquín, *El tigre, San Marcos y el comisario. Poder y reproducción social en la Montaña de Guerrero*, México, El Colegio de Guerrero / UAM, 2001.
- Jiménez Padilla, Blanca y Samuel L. Villela F., *Historia y cultura tras el glifo. Códices de Guerrero*, México, INAH-Conaculta, 1998.
- Leach, Edmund, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1981.
- Muñoz, Maurilio, *Mixteca nahua tlapaneca*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que aún se encuentran entre los indios de la Nueva España*, México, SEP, 1988.
- Schultze-Jena, Leonhard, "Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von México", en *Indiana*, vol. III, Jena, Gustav Fischer, 1938.
- Turner, Víctor W., *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988, pp. 13-53.
- Van der Loo, Peter, *Códices, costumbres, continuidad: un estudio de la religión mesoamericana*, Leiden, Archaeologisch Centrum R.U., 1987.
- Villela F., Samuel L., "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*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UNAM / INAH, 2001, pp. 331-351.
- , "El culto a san Marcos y el ritual agrícola en la Mixteca nahua tlapaneca", *Diario de Campo*, suplemento 28, México, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, 2004, pp. 80-86.
- , "Manojos contados (rituales de ayer y hoy)", en Primera Mesa Redonda "El conocimiento antropológico e histórico sobre Guerrero, a principios del siglo XXI", Taxco, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, 2004.

- , “Ídolos en los altares. La religiosidad indígena en la Montaña de Guerrero”, *Arqueología Mexicana*, núm. 82, México, Raíces, 2006, pp. 62-67.
- , “El culto a los cerros y los tamales *tzoalli* entre los nahuas de la Montaña de Guerrero”, en Patricia Fournier y Walburga Wiesheu, *Festines y ritualidades. Arqueología y antropología de las religiones*, México, INAH, 2008, vol. II, pp. 53-72.
- , “El *huauhtli* sagrado. Los tamales *tzoalli* entre los nahuas de Guerrero”, *Arqueología Mexicana*, núm. 138, México, Raíces, marzo-abril de 2016, pp. 46-53.
- , y Fernando Orozco G., “Por la conquista espiritual y de la seguridad en la Montaña de Guerrero”, en Ella F. Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrer (coords.), *Los dioses, el Evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, México, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, 2003, vol. II, pp. 415-463.