



EL PODER DE SABER

Especialistas rituales de México y Guatemala

Coordinación

PATRICIA GALLARDO ARIAS

FRANÇOIS LARTIGUE



Universidad Nacional Autónoma de México
México 2015

Thouvenot, Marc, *Gran Diccionario Náhuatl*, en línea: <http://www.sup-infor.com>, 2008.

Urcid, Javier, "Personajes enmascarados. El rayo, el trueno y la lluvia en Oaxaca", en *Arqueología Mexicana*, México, v. XVI, n. 96, 2009, p. 30-34.

ENTREVISTAS Y REGISTROS AUDIOVISUALES REALIZADOS POR EL AUTOR

Aurelio Ramírez
Alejo Villanueva
Alfredo de la Rosa
Celso Pineda
Elodia Abdón
Esteban
Jovita Jiménez
Jesús Soto

Margarita Pineda
Silvestra Palacios
Timoteo Linares
Vicenta Laredes
Vicente Sánchez
Alberto Palacios
Jonhatan Hernández

EL ESPECIALISTA RITUAL TLAPANECO: PODER Y FUERZA

Danièle Dehouve

INTRODUCCIÓN

El especialista ritual es un personaje que no puede faltar en una comunidad indígena contemporánea. ¿Cuál es la naturaleza de sus poderes y qué lugar ocupa en su grupo social? Al plantear esta pregunta es necesario recordar que el México antiguo, en el origen lejano de las costumbres actuales, se caracterizó por la variedad de sus especialidades rituales, como lo hizo notar Marcel Mauss hace más de un siglo al leer los trabajos de Eduard Seler:

Parece que en México la división del trabajo fue desarrollada al exceso entre las diversas clases de magia y de agentes de la magia. No sólo existe un género de agentes para cada género de magia, sino que dentro de cada género existen dos o tres especialidades de tal o cual rito. Así, en lo que se refiere a la adivinación, están los que hacen nudos, los que avientan semillas de maíz, los que ven en el agua. Asistimos aquí a un fenómeno curioso y raro cuyos elementos están parcialmente representados en todos los sistemas mágicos, pero nunca a tal grado de perfección [...] Toda esta repartición es de las más interesantes. Es probable que agote el campo de los hechos mágicos.¹

Lo que Mauss no sabía era que la razón de esta "inflación" de especialistas se encontraba en el sistema de realza sagrada que cubría toda el área mesoamericana. Según los trabajos del antropólogo británico Arthur Maurice Hocart, este tipo de sociedad se organizaba en torno a un "personaje central", a la vez responsable y beneficiario del ritual en nombre de su grupo.² Se le puede calificar de "universal", porque de su persona y de su actuación frente a las potencias naturales del cosmos dependía la prosperidad de su reino, o sea, se encontraba

¹ Marcel Mauss, *Ceuvres*, v. II, p. 389. Traducción propia.

² Arthur Maurice Hocart, *Kings and Councillors. An essay in the comparative anatomy of human society*.

en el punto nodal de la sociedad y de la naturaleza. En torno a este personaje central universal se construye el edificio social mediante la división y multiplicación de los cargos rituales, lo que desembocaba en la existencia de un enorme complejo burocrático-ritual.³ De esta manera, adivinos, curanderos, sacrificadores y encargados de los calendarios se sumaban unos a otros para participar en la construcción de la gigantesca organización destinada a ganar la vida del grupo social, encarnada en la sociedad de realeza sagrada.

Después de 500 años es necesario preguntarse quiénes son los especialistas rituales indígenas y en qué medida sobrevive la variedad de sus competencias. Pero el principal interrogante se refiere al lugar que ocupan en el sistema político-religioso. La Montaña mixteca, nahua y tlapaneca del estado de Guerrero representa un caso interesante, caracterizado por el hecho de que sus especialidades rituales intervienen tanto a nivel individual como comunitario. Lejos de ser simples curanderos o brujos cuya competencia se limita a la esfera familiar al estilo occidental, forman parte de la organización de sus comunidades. A la vez adivinos, curanderos, rezadores y maestros de ceremonias, representan personajes esenciales en el funcionamiento de sus pueblos.

EL ESPECIALISTA RITUAL, EL JEFE DE FAMILIA Y LA COMUNIDAD

La Montaña del estado de Guerrero es una región que cuenta con una población numerosa hablante de tres lenguas indígenas: mixteco, náhuatl y tlapaneco. Los tlapanecos, también llamados *mepha'a*, cuya lengua pertenece a la familia otomangue, son más de 100 000 individuos repartidos entre cinco municipios al suroeste de la ciudad de Tlapa —Malinaltepec, Iliatenco, Tlacoapa, Zapotitlán Tablas y Acatepec—, a los cuales se añaden algunas comunidades de municipios vecinos.

Desde hace unos 12 años realizo un trabajo de campo intensivo en el municipio de Acatepec, que cuenta con casi 25 000 habitantes y más de 50 pueblos, los cuales reúnen cada uno entre 300 y 1 000 habitantes. La cabecera municipal alberga un palacio municipal, sede del ayuntamiento electo que gobierna durante tres años bajo la autoridad del presidente municipal. Cada uno de los 50 pueblos, llamados comisarias, tiene su propio gobierno subalterno encabezado por un comisario, un suplente y varios regidores, cuyo cargo dura un año. Mi análisis apuntará al papel del especialista ritual en estas 50 comisarias.

3 Danièle Dehouve, *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine*.

Sin embargo, antes de hablar de verdaderos “especialistas”, es necesario decir que las competencias rituales están ampliamente difundidas entre la población masculina. Dicho de otro modo, el especialista de base es el propio jefe de familia, porque se considera imposible sembrar maíz, criar ganado y educar hijos sin realizar rituales. Cabe recordar que, al estilo tradicional, una pareja joven vive con el padre o el suegro del muchacho. De manera que el jefe de la familia extendida es un hombre de edad, capaz de realizar los rituales en beneficio de sus familiares, lo que permite al mismo tiempo que se transmitan los conocimientos rituales de una generación a otra.

Así, el primer nivel en el cual se ejercen las competencias rituales es la familia extendida. Todos los géneros de competencias ceremoniales existen en el nivel doméstico de manera más o menos desarrollada. En primer lugar, figuran los rituales vinculados con la adquisición de alimentos: el jefe de familia lleva a cabo rituales durante todo el ciclo de cultivo del maíz —llegada de las lluvias, siembra, bienvenida a los primeros frutos, cosecha, puesta en la troje—, en la elaboración del pulque y en la secuencia ceremonial ligada a la cacería. En estas ocasiones se elaboran “depósitos rituales” con varias clases de objetos: hojas, flores y un número determinado de hilos de algodón. El jefe de familia los coloca en el suelo delante de la potencia invocada, al mismo tiempo que reza una plegaria.⁴

Al nacer sus hijos, el padre busca el “animal-lugar” de cada uno. Según esta variante local de la relación entre un humano y un ser de la naturaleza, que ha recibido el nombre de “nahualismo” en el área mesoamericana, la suerte de cada persona está ligada a un animal que vive en un lugar preciso del territorio, por ejemplo, un jaguar en la cumbre de tal cerro o una víbora en tal manantial. Dicha relación recibe varios nombres en tlapaneco: *xuy'kiú*, “su animal”; *kiájma* o *kvé'é*, “su espíritu”; *xú*, “su soplo”; *skiyú*, “su fuerza”; *máxta marámi*, “el lugar donde está amarrado”. Con este conocimiento, cada diciembre el padre de familia podrá recorrer el territorio y realizar en cada punto el ritual que dará fuerza al animal de cada uno de sus hijos.

El ritual del “animal-lugar” es una práctica generalizada, no así el ritual de boda organizado por el jefe de familia al momento de casar a sus hijos, el cual desapareció en el transcurso de los últimos 20 años, principalmente a causa de la movilidad de los jóvenes que a menudo buscan pareja en otros pueblos y regiones. En el pasado, el padre y el suegro del novio realizaban el ritual de la “quema

4 Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*.

de leña" dirigido al Fuego, durante el cual se elaboraba un depósito de hojas contadas que se quemaba en un fuego hecho de leños contados.⁵

La vida de cada uno de sus familiares, de sus animales y cultivos depende del jefe de familia. Si la enfermedad alcanza a alguno de ellos, el hombre debe mostrarse capaz de "adivinar" la causa de tal desdicha mediante una "consulta", *xawa* en tlapaneco. Existen varias técnicas de adivinación y lo importante es que el hombre conozca una de ellas: la más difundida es la medición del hueso —*matlawa isu*—, que consiste en "medir" el antebrazo con la cuarta de la mano y obtener una respuesta afirmativa o negativa a una pregunta.⁶ Otra es la interrogación de los difuntos —*matraxi giñá'*—, la cual busca la responsabilidad de uno o varios difuntos en la enfermedad del pariente. Ambos métodos se realizan delante de la lumbre, "en la mesa del fuego". Algunos hombres han aprendido a leer las barajas durante las estancias fuera de su comarca. Arrojar semillas de maíz y leer en el agua son procedimientos menos comunes. Estos métodos de adivinación permiten conocer la causa de una desdicha para aplicar un remedio, por ejemplo, rezar al difunto responsable de una patología, hacer la "limpia" del enfermo o defenderse debidamente contra un acto de brujería.

La mayoría de estas técnicas rituales es conocida por todos los hombres, por lo que se supone que de ellas depende la vida de sus familiares. El sueño de cada jefe de familia de edad es tener una familia numerosa con muchos descendientes, cultivos y ganado: es la definición misma de la riqueza. Un rico es forzosamente alguien que conoce el ritual. Al mencionar a los hombres más acaudalados que vivieron en el siglo XX, los habitantes de Acatepec recuerdan sus poderes rituales y reconocen que se han transformado en difuntos potentes y peligrosos. Esta idea está presente en toda La Montaña. Así, las plegarias en mixteco recopiladas por García Leyva durante la fiesta de Todos los Santos se dirigen a los difuntos poderosos: "ánima rico, ánima que supo adivinar".⁷

La familia extendida compuesta por un potente jefe de familia, rodeado de sus hijos casados y varios yernos, puede llegar a fundar un nuevo paraje con una categoría administrativa de base: la "delegación". Como primer acto ritual, el grupo localizado realiza la fiesta de *ajku* o San Marcos, dios del cerro y de la llu-

⁵ Leonhard Schultze Jena, *Indiana*; Marion Oettinger, "The Burning of the Firewood Ceremony: Final Consecration of Marriage in the Tlapanec Community of Tlacoapa, Guerrero", y *Una comunidad tlapaneca, sus linderos sociales y territoriales*.

⁶ Marion Oettinger, "Dos métodos de adivinación tlapaneca: medir el hueso y echar los granos de maíz"; Danielle Dehouve, *L'imaginaire des hommes chez les anciens Mexicains*, p. 142-143.

⁷ Jaime García Leyva, "Ritual y oralidad en la fiesta de los muertos en Tepecocatlán, Guerrero".

via de origen prehispánico, celebrada el 24 de abril.⁸ Como he dicho, en la lógica tlapaneca tales grupos se conforman en torno a "fundadores" con poderes rituales, capaces de movilizar a varias decenas de hombres.

Para asesorar al jefe de familia en este primer nivel doméstico, hay un especialista ritual que recibe el nombre de *meso*. Él ayuda a los hombres que se muestran incapaces de enfrentar solos sus funciones ceremoniales. Así, los padres jóvenes piden su asistencia para buscar el "animal-lugar" de sus hijos y los enfermos para determinar la causa de sus males y que los cure por medio de las técnicas que se han señalado arriba. El *meso* presta sus servicios a cambio de una remuneración en especie —frijol, café, gallina o guajolote— o en dinero.

El segundo nivel en el cual se ejercen las competencias rituales es la comunidad. El especialista ritual que opera en este ámbito recibe el nombre de *xñá'*, "abuelo", y presta sus servicios a los hombres que ocupan un cargo en el sistema político-religioso de su pueblo. El personaje que tiene el poder político propiamente dicho es el comisario, es decir, el delegado municipal de un pueblo con categoría administrativa de comisaría. En cada una de las 50 comisarías del municipio de Acatepec se elige cada año a un comisario asistido por varios regidores y por un cuerpo rotativo de policías bajo el mando de un comandante. El comisario representa al pueblo frente a las autoridades políticas del estado, las cuales le reconocen la facultad de encarcelar y multar a sus conciudadanos. Sin embargo, a los ojos de la población local, sus funciones de mayor importancia son de naturaleza ritual. El comisario encabeza varias ceremonias, en principio su propia entronización en enero, la fiesta de *ajku* o San Marcos el 24 de abril, la de Espíritu en Pentecostés y la de los difuntos entre octubre y noviembre, así como la fiesta patronal propia de cada lugar.

Para enfrentar sus obligaciones rituales, el comisario es asistido por un especialista ritual llamado *xñá' xwají'*, "abuelo del pueblo". Cada comisario elige a este personaje que, a cambio de una remuneración de la comisaría, se encarga de organizar las ceremonias, decidir las fechas de las ceremonias colectivas, definir el número de lugares sagrados venerados y del número de objetos rituales preparados. Comunica sus decisiones al comisario, quien convoca a los titulares de los cargos anuales para que ayuden al edificio comunal con sus mujeres en determinadas fechas a fin de preparar las celebraciones. El *xñá' xwají'* es asistido por un cuerpo rotativo de servidores llamados *somayo*, que cortan las hojas y las flores y ayudan en la preparación de los objetos rituales. También lo apoyan algunos *xñá'*, "abuelos", hombres de edad de la comunidad con competencias rituales.

⁸ Danièle Dehouve, *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*.

El “abuelo del pueblo” es el *xinā'* de mayor prestigio en la localidad porque asiste al comisario, pero todos los titulares de cargos tienen a su lado a un “abuelo” que organiza las ceremonias. Tal es el caso particular de los “mayordomos” de santos. Cada comunidad festeja a un cierto número de imágenes de santos, cada una está a cargo de una mayordomía rotativa compuesta de un mayordomo y varios diputados. Al tomar el cargo, el mayordomo pide la asistencia de un *xinā'*. Entonces, cada cargo es “doble”, pues consiste en el titular de un cargo rotativo, político o religioso, y un “abuelo”. Así se conforma una jerarquía implícita de “abuelos” y el de mayor prestigio es el “abuelo del pueblo”.

Coexisten dos niveles de rituales: el del jefe de familia, eventualmente ayudado por el *meso*, relacionado con la esfera doméstica, y el de la comunidad, que comprende los cargos político-religiosos de mayor importancia —comisario y mayordomos—, cada uno asistido por un especialista ritual llamado *xinā'*. Puede decirse que el de nivel doméstico, el jefe de familia, responde a la definición de “personaje central”, responsable y beneficiario del ritual en nombre de su grupo, en este caso la familia extendida. Según los casos, este personaje central oficia también como especialista ritual o pide la asistencia del *meso*. A nivel comunitario, el personaje central es el comisario, responsable y beneficiario del ritual en nombre de la comunidad, asistido por el “abuelo del pueblo”. Cada mayordomía replica esta organización: el mayordomo es el personaje central y es auxiliado por un “abuelo”.

¿Cuál es la relación entre los especialistas rituales que operan en ambos niveles? Cualquier jefe de familia considerado potente y hábil puede desempeñar los papeles de *meso* y *xinā'*. Pero el *xinā'* *xwaji*, “abuelo del pueblo”, es el especialista ritual más solicitado por las familias y los individuos, en otros términos, es el *meso* de mayor prestigio. Los “abuelos” de mayordomías disfrutan de un prestigio mediano en la esfera familiar. En cambio, los hombres que no ocupan ningún puesto de “abuelo” en el sistema político-religioso por lo general realizan rituales sólo en beneficio de su familia. Recuerdo el Año Nuevo en el pueblo de Barranca Pobre. El joven “abuelo del pueblo”, también *meso* de gran fama, recibía numerosos regalos en especie por parte de muchas familias. En la sesión de bautizos que se realizó en esta ocasión fue padrino de decenas de niños. La fama en la esfera individual sigue la jerarquía de los *xinā'*.

LA FUERZA

Más allá de la simple técnica ceremonial, el rol del especialista ritual gira en torno a la noción de “fuerza”. Llamada en tlapaneco *skiyú* o *skinu*, “su fuerza”, esa

capacidad se encarna en varios componentes del cuerpo: *xú*, “su aliento”; *gito*, *komo*, “su espíritu”; *ajkiú*, “su corazón”; *ajngú*, “su voz”. En otras palabras, la fuerza es ante todo una capacidad corporal que reside en un aliento, un espíritu, un corazón y una voz calificados de “calientes” —*mijka*— y “contentos” —*si'ma*, *madxo*.

Esta “fuerza” es la vida misma, opuesta a la muerte y a todo lo que se relaciona con ella, como enfermedades y accidentes. En un grupo doméstico, la vida de los familiares y de los animales de crianza y el logro de los cultivos dependen de la fuerza del jefe de familia, que he llamado “personaje central”. Se considera que el jefe de familia a la cabeza de un grupo próspero, fértil, numeroso y rico tiene mucha fuerza. A la inversa, la enfermedad de algún niño aparece como la primera señal de que su padre ha cometido un error ritual o de que es atacado por la envidia o la brujería: dado que es más débil que el hombre, el niño enferma antes que él. Cuando pedí a un especialista ritual que curara a mi hija en 2000, consideré que yo era la persona atacada por la envidia, no la muchacha. Del mismo modo, en una comunidad la vida de todos los vecinos del lugar, familiares, animales y cultivos depende del comisario, “personaje central” de nivel supremo, el cual debe cuidar su propia fuerza corporal por el bien del pueblo. Podemos completar la definición del “personaje central” tlapaneco: es responsable y beneficiario del ritual *para su grupo* y de su fuerza corporal y social depende la vida —o la muerte— de los hombres que lo rodean.

Los especialistas rituales que intervienen en los dos niveles —familia y comunidad— son “manipuladores de fuerza”, pues se les pide que intervengan para conservar o restablecer la fuerza de los individuos por su capacidad de adivinar la causa de la desgracia, hablar a las potencias y los difuntos, o dar de comer al “animal-lugar” que proporciona su fuerza —“su aliento”— a la persona que le corresponde. Para actuar sobre la fuerza de los demás, es preciso que el especialista ritual disponga él mismo de una fuerza excepcional. El “aliento” y la “voz” fuertes con los cuales dirige sus plegarias a las potencias —cerros, manantiales, tierra, fuego, sol, santos— le otorgan el poder de vencer a estos seres de ayuda. La capacidad de dirigir un ritual colectivo, contar los objetos y los depósitos rituales, repartir los roles, en una palabra, enfrentar una tarea social de gran complejidad, depende de la fuerza de su “espíritu”.

¿De dónde proviene esta fuerza? En primer lugar, está plasmada en el cuerpo del hombre que disfruta de salud y posee una autoridad natural. Tal hombre es heredero de una familia rica y potente, pues las familias fuertes producen hombres fuertes. Por esa razón, los especialistas de mayor prestigio provienen por lo general de linajes famosos en sus pueblos. Dichas familias son las que intervienen

en los asuntos públicos y proporcionan a su comunidad tanto comisarios como *xiñá*. En segundo lugar, el especialista debe buena parte de su potencia a su técnica ritual, en particular a la penitencia, que consiste en practicar la abstinencia sexual, el ayuno —abstenerse de condimentos y frutas agrias—, el baño en el agua fría del río o del manantial, dormir poco y, en ocasiones, tragar una mezcla de hojas verdes de tabaco con cal y untarse las coyunturas con la misma pasta. La “limpia” —expulsión ritual del mal por medio de hojas y sacrificio animal— completa este complejo cuya finalidad es la purificación y la protección. Por este motivo, asumir un puesto público —de comisario, regidor, policía, mayordomo— empieza siempre por actos de penitencia, pues el hecho de ocupar un cargo expone a la envidia y a la brujería y requiere mucha protección.

Los especialistas rituales de mayor rango son capaces de practicar una penitencia prolongada. Se considera que lo más difícil es respetar la abstinencia sexual y que los jóvenes en edad reproductiva son prácticamente incapaces de ello, por eso los *meso* y los *xiñá* son escogidos por lo regular entre los hombres de edad que han aprendido a controlarse. Sin embargo, un personaje joven, casado y padre de sólo tres niños, pero reconocido como excepcionalmente fuerte por los habitantes de un pueblo, puede llegar a ocupar el puesto de “abuelo del pueblo”, como es el caso de la comisaría de Barranca Pobre. Un especialista de renombre pasa mucho tiempo en penitencia. Así, cuando un *meso* cura a un enfermo, es común que le ordene practicar cuatro días de penitencia, observados también por el propio especialista. La abstinencia y el baño producen un estado de pureza del cuerpo designado con el término de *kha ò*, “puro”, que es casi sinónimo de los adjetivos “fuerte” y “caliente”. El *xiñá* es hombre de “carne pura”.

En resumen, el especialista potente es hijo de una familia reconocida, es rico, de cuerpo fuerte, capaz de controlar sus deseos sexuales y de hablar con fuerza. Pero la fuerza es un poder en constante peligro tanto en los personajes centrales como en los especialistas rituales. De un día para el otro el hombre rico y rodeado de una numerosa familia puede perder todo por epidemia y enfermedades. En cuanto al comisario y al *xiñá*, su proximidad con el poder político representa muchos riesgos, pues un papel público despierta la envidia de los habitantes del pueblo y los expone a la enfermedad y a la brujería. Además, por su actuación al lado del comisario, el “abuelo del pueblo” es considerado responsable de la vida de los pobladores. Si ocurren muertes y catástrofes en la comunidad, la gente lo culpará, lo que conlleva su deshonra pública, la pérdida de su clientela y su debilitamiento corporal y personal. La carrera de un especialista ritual es dependiente del sistema político-religioso, basado en una “dualidad de poderes” entre el comisario y el *xiñá*, *xwají*, cuyo funcionamiento detallaremos.

EL SISTEMA DE PODER DUAL

No hay que pensar que el poder político depende del comisario, y el poder ritual, del *xiñá*. De manera indisoluble, el poder es político-religioso y descansa en la pareja comisario-*xiñá*. Estos dos personajes están apoyados por otros hombres —varios *xiñá* y titulares de cargos rotativos, como los policías y *somayo*—, pero sólo ellos dos son considerados personalmente responsables de la vida y la muerte de los habitantes del pueblo. Actúan de manera solidaria a través de una estricta división del trabajo.

¿En qué consiste el papel del *xiñá*? Hemos visto que es el especialista que dirige los rituales y realiza una estricta penitencia durante el tiempo que señala. Como dijo un comisario entrevistado: “El *xiñá* es el que sabe comunicarse con la naturaleza, está entre el hombre y la naturaleza, él sabe cuántas hojas se van a poner en la ofrenda, cosa que el comisario no sabe, sólo lo sabe *xiñá*”. ¿En qué consiste el papel del comisario? Representa el “personaje central” del pueblo, pues realiza los rituales en beneficio de la comunidad y de su conducta depende la vida de los habitantes.

A primera vista, el papel del comisario es discreto. Para el observador de un ritual comunitario destacará la actuación del *xiñá*, maestro de ceremonias, reza-dor y sacrificador omnipotente. El comisario por su parte está parado o sentado, inmóvil y silencioso. Sin embargo, su presencia es fundamental para el éxito de la ceremonia, pues es la “cabeza” del pueblo. Por otra parte, el comisario hace penitencia —ayuno, vigilia, reclusión, abstinencia sexual y al final un baño— durante un período que se extiende de días hasta meses, según los lugares y los rituales comunitarios. De la estricta observancia de la penitencia dependen los resultados del ritual. Además de ser el “personaje central”, el comisario tiene la “voz de mando”, es decir, dispone de la capacidad de hacerse obedecer, porque manda a la policía y puede encarcelar y multar a los habitantes del pueblo. Esta facultad es la que obliga a los vecinos a participar en las ceremonias y permite la realización concreta de los rituales.

De acuerdo con el ejercicio del poder ejecutivo, el comisario toma todas las decisiones, en primer lugar, la de escoger al “abuelo del pueblo”. Justo antes de su entronización, reúne a sus regidores y juntos acuerdan quién será el *xiñá*, *xwají*, cuya tarea inicial será presidir los rituales que efectuará el nuevo equipo para asumir el poder. Sin embargo, el comisario ha sido seleccionado con ante-

9 Entrevista a Miguel Tiburcio de El Tejocote, municipio de Acatepec, Danièle Dehouve, enero de 2002. Véase Danièle Dehouve y Richard Prost, *Los peligros del poder*.

lación por un grupo de *xihñá'*, quienes han recurrido a varias técnicas de adivinación. El día de la elección del comisario por la asamblea del pueblo, corre la voz entre los asistentes de que tal persona ha sido escogida por los *xihñá'* y todos levantan la mano para ratificar su nombre. De esa manera, los dos personajes se encuentran estrechamente vinculados: el *xihñá'* escoge al comisario y el comisario escoge al *xihñá'*.

Ya en el poder, los dos actuarán de manera solidaria. Ningún ritual será posible sin la participación del comisario como personaje central y titular de la voz de mando, y del *xihñá'* como especialista ritual. Además, la vida y la muerte de los habitantes del pueblo dependerán de la fuerza corporal de los dos hombres, pues se considera gravísimo que un comisario o un *xihñá'* fallezca en sus funciones. El cumplimiento estricto de la penitencia por ambos determinará la suerte de cada uno de los vecinos.

La responsabilidad a la vez corporal y social de estas dos figuras contrasta con el papel de mucha menos influencia de los titulares de los cargos menores. Un policía que rompe la abstinencia sexual no provoca la muerte de los habitantes del pueblo, sólo la suya. Un regidor que fallece en el ejercicio de sus funciones genera una situación delicada, pero no una crisis abierta. El momento preciso en el que puede observarse la lógica del "poder dual" político-religioso es cuando ocurren catástrofes.

LOS ESQUEMAS DE CULPABILIDAD

La función de los dos personajes en el poder consiste en alejar la desgracia por medio de los rituales que encabezan y organizan de manera solidaria. Si a pesar de sus esfuerzos sobrevienen epidemias y accidentes mortales, tormentas y sequías, los habitantes del pueblo voltean hacia ellos para conocer la causa de estas desdichas. Para analizar sus respuestas, la "teoría político-legal" del peligro, elaborada por la antropóloga africanista británica Mary Douglas, es de gran utilidad. Douglas advierte que en cualquier sociedad el papel del poder consiste en proteger al grupo de los peligros —"gestión de los riesgos"— e imputar la desdicha —"lógica de la acusación"—, actividades que designa en inglés como *danger and blaming*.¹⁰ Tanto en las sociedades tradicionales como en las actuales, las catástrofes representan un reto político y se atribuye a alguien la responsabilidad. Cuando una mujer muere en un pueblo africano varias razones pueden ser invocadas: un esquema de tipo moral le atribuirá la culpa a ella porque cometió

¹⁰ Mary Douglas, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*; "New Preface".

un error o falta. La causa puede residir en las actividades mágicas de sus adversarios o en las maniobras de un enemigo externo al grupo. Por último, una explicación técnica o neutral atribuye su muerte a los espíritus, los virus, el cáncer, etcétera. Estas posibilidades son "esquemas de culpabilidad" potenciales entre los que las sociedades pueden escoger en función de la situación. Cuando ocurre una desgracia en un pueblo tlapaneco, el *xihñá'* designa al responsable. Los esquemas de culpabilidad potenciales son: la culpa del comisario, la culpa individual, la brujería y, por último y de manera excepcional, la culpa del *xihñá'*.

LA CULPA DEL COMISARIO

El primer responsable es el personaje central de la comunidad. Del comisario dependen por principio la vida y la muerte de los habitantes, como muestran estos testimonios recopilados en pueblos nahuas de los alrededores de Tlapa, en La Montaña de Guerrero:

Si pasa algo malo en el pueblo, como pleitos o alguna muerte, la gente le va a echar la culpa al comisario, porque dice que eso le está pasando porque no cumplió bien con la costumbre [...] Por ejemplo [...] cuando la Judicial mató a nuestros compañeros, eso fue por culpa del comisario. En este tiempo él tenía querida. Si él se hubiera cuidado tantito, no hubiera pasado esta desgracia.¹¹

La desdicha proviene de una culpa moral o de un descuido en las tareas ceremoniales, como aseguraron los vecinos de otra comunidad nahua:

Este comisario no completó bien la ofrenda en el cerro, por eso no llovió. No tuvo la voluntad. Ya ve que ni siquiera subió al cerro, nomás mandó su segundo. Así ¿cómo va a llover bien si la mera cabeza del pueblo no llevó su vela al cerro y no se presentó con San Marcos?¹²

En el municipio tlapaneco de Acatepec, donde está prevista una penitencia de varias semanas o meses cuando un comisario inicia sus funciones, se invoca más a menudo la ruptura de la abstinencia sexual.

Hacen dieta todos los miembros de la comisaría, por eso comen esos tamales, para comprometerse a hacer dieta. Si hace dieta, sale limpio, nadie muere.

¹¹ Abel Barrera Hernández, "Ritualidad y poder entre los nahuas de La Montaña de Guerrero", p. 183.

¹² *Idem*.

Hay enfermedad, pero la gente no muere cuando hace su dieta y le agradecen al comisario cuando no hubo problemas, que no muere niño, porque cumplió costumbre. Porque si el comisario no quiere hacer su dieta, dicen todos los señores que cuando hay enfermedad se van a morir personas, niños, gente grande, tres o cuatro personas al año, diario se mueren los niños, y dicen que el comisario no hizo dieta cuando entró.¹³

Los rumores son los primeros en acusar al comisario. Ahí entra en juego el *xñá'*. Salvo en el caso de comportamiento escandaloso del comisario, el *xñá'* se mantiene solidario. Si asegura que el comisario ha respetado su penitencia, de la que él es responsable como especialista ritual, el pueblo lo cree. De manera general, el *xñá'* proclama su facultad de "ver" si un titular de cargo ha roto la abstinencia. En este caso, un ritual adecuado realizado en secreto puede impedir las graves consecuencias de esta falta. Pero si el "abuelo" exonera al comisario, debe designar a otro responsable mediante una consulta adivinatoria.

LA CULPA INDIVIDUAL

Una manera de absolver al comisario es echar la culpa a la persona que murió, lo que se manifiesta en la voz: "murió porque quiso".

A mi periodo del año 2003, me he preocupado de mis vecinos. En una ocasión llovió recio y cayó rayo y se mató una señora en una casa y una hija de ocho años de edad. Se murió la señora con su hija y nos preocupó mucho. No sabemos por qué motivo. A veces los principales comentan que proviene del daño que provoca uno o a lo mejor su destino es matarse.¹⁴

Atribuir la muerte de una persona a un daño que ha provocado o a su destino es una manera de hablar de su culpa individual. En el caso referido, el *xñá'* *wuají'*, después de "consultar" y de comentar el caso con los otros *xñá'*, aseguró que la mujer se había matado porque se peinó en la puerta de su casa un día de tormenta. Se dice que los *ajku'*, deidades de los cerros y de la lluvia, se sienten atraídos por el cabello de las mujeres. Para robarse a una mujer la matan con un rayo, lo que ocurrió a causa de la imprudencia de esa señora.

¹³ Entrevista a Marcelina Vásquez de Mexcaltepec, municipio de Acatepec, Danièle Dehouve, enero de 2002. Dehouve y Prost, *op. cit.*

¹⁴ Entrevista al comisario de 2003 de Agua Tordillo, Dehouve, 2004.

La muerte del titular de un cargo político-religioso se imputa también a la culpa individual de esa persona. Se piensa que uno o varios habitantes del pueblo están prometidos a la muerte en caso de que el comisario incumpla la abstinencia sexual, pero la culpa de otro de los miembros del grupo en el poder no tiene otra consecuencia que su propia muerte: su conducta pone en riesgo su vida y no la de los otros vecinos. En cada pueblo del municipio hay relatos de este tipo, como el del pueblo de Tres Cruces. En los años setenta del siglo pasado murió un titular llamado *somayo*. En esta comunidad cuatro *somayo* encabezaban el grupo encargado de asistir al *xñá'* en la preparación de los objetos rituales. Desempeñan un papel importante porque en enero prenden el Fuego Nuevo con la ayuda de dos piedras y un pedazo de hierro cuya percusión produce chispas.

El *somayo* murió en junio, preguntaron al *xñá'* por qué. Él sacó consulta y dijo que no había hecho dieta. *Xñá'* regañó mucho. Yo era regidor, mi hermano comisario. Dijo: "Ustedes no respetaron, por eso se murió. El mero muchacho no respetó, por eso se murió". *Xñá'* hizo otra vez la costumbre en julio y ya no siguieron muriendo. Después le buscamos la forma de quitar eso. Ya no le gustó al pueblo, le quitaron unas costumbres.¹⁵

En este caso, el *xñá'* culpó al propio *somayo*, pero también al comisario y a sus regidores. Por esa razón las autoridades y los *xñá'* decidieron abandonar una parte de la costumbre juzgada muy peligrosa —"delicada"—. En efecto, la penitencia empieza con la ingestión de una mezcla de tabaco con cal, la cual quema la garganta, y el compromiso de la abstinencia sexual durante el periodo señalado. Se dijo que la ruptura de la penitencia fue más grave por causa del tabaco y se acordó suprimir esa parte de la ceremonia. Así se narra hoy la evolución ritual decidida en esos años. Esto no es casual y de manera general llama la atención la importancia de la muerte de adultos en la historia de las comunidades.

LA BRUJERÍA

Otro recurso utilizado por el *xñá'* es imputar la desdicha a un brujo. Hace unos años una epidemia de suicidios de adolescentes azotó a la región entera de Tlapa, a todos los municipios y grupos lingüísticos. Los jóvenes de entre 15 y 25 años se emborrachaban con alcohol, ingerían pesticidas y morían. En el pueblo de Agua Tordillo, en 2002, seis adolescentes murieron de esta manera y seis niños falle-

¹⁵ Entrevista por Dehouve, Tres Cruces, enero de 2000.

cieron por enfermedad. Tal número de muertes era excepcional y determinó la movilización del grupo en el poder.

Nuestros vecinos han tratado de matarse solitos, se han intoxicado, toman líquido Gramoson [Gramoxone], toman [marcas de pesticidas] y a nosotros nos preocupó por qué motivo. Tenemos que buscar la forma de evitar esos problemas, porque nosotros sabemos que no es por gusto, se hace por una causa, por un motivo, alguna plaga que causa la muerte de nuestra gente. Y nosotros nos tratamos de organizar con el comisario que estaba el año 2002 y también conseguimos una persona que sabe algo de experiencia de costumbres [el *xinã*]. Donde nos dimos cuenta que es cierto, en un camposanto de nuestra comunidad, venimos a buscar qué es lo que hay enterrado dentro del camposanto. Y nosotros vimos que se enterraban cosas de alcohol, pollo sin pluma, sin piel, sin cabeza, lo enterraron aguardiente, líquido Gramoson, otro tipo de alcohol, galletas, cigarrillos, de mal hecho. Lo enterraron en medio del camposanto, por eso se mataban solos nuestros vecinos.¹⁶

Este relato describe la reacción del grupo en el poder. El comisario de 2002, con ayuda de su gabinete, del comisario designado para 2003 y de los *xinã*, se movilizó para encontrar el motivo de las muertes. El *xinã* *xwají* realizó rituales de adivinación delante del Fuego y descubrió que la causa de los suicidios se encontraba en los actos de brujería realizados por un vecino envidioso. Para comprobarlo, el “abuelo del pueblo” llevó al grupo al camposanto. Mandó excavar en el centro del panteón y el grupo descubrió los restos de un depósito ritual hecho de varios manojos y cadenas de hojas, un pollo y envases llenos de alcohol y de pesticida. El pollo carecía de patas, cabeza y plumas, lo que indicaba la muerte pedida por el brujo; el don de alcohol y pesticida tenía la finalidad de provocar la borrachera y el suicidio de los adolescentes. De esta manera se aportó la prueba de la culpa de un habitante del pueblo y fue posible realizar las ofrendas y los rezos necesarios para poner fin a los suicidios.

Otros casos de la misma región, referidos a principios del siglo XIX, hacen aparecer un recurso semejante a la brujería. En 1833 la provincia de Tlaxcala fue atacada por una epidemia de cólera.¹⁷ En varios pueblos indígenas las autoridades políticas —los alcaldes— se reunieron con los vecinos —el común— en su casa comunal y decidieron ejecutar a ciertos individuos acusados de “introducir”

¹⁶ Entrevista al comisario de Agua Tordillo de 2003, Delhouve, 2004.

¹⁷ Archivo Judicial de Puebla, rollo 10.

la enfermedad en la localidad. Las autoridades indígenas fueron acusadas por estos hechos ante los jueces de la ciudad de Tlaxcala. La lista de los juicios se abrió el 1 de octubre de 1833 con una queja contra el “alcalde y viejos” del pueblo nahua de Coapala, por haber convocado una asamblea y mandado fusilar un mes antes a Agustín Juan, supuesto responsable de la llegada de la epidemia. Sigue una lista de 12 pueblos en los que hubo eventos semejantes: Petlacala —“por haber matado en tumulto a Diego Juan por brujo”—, Zapotitlán, Ostotcingo, Xalpatláhuac, Aquilpa, Tepetlapa, Xalatzala, Quauchimalco y Pochula, a los que se añadían por la ejecución de varias personas Totolapa —ocho hombres—, Tlaquetzalapa —tres hombres— y Chiepetepepec —tres hombres y una mujer—. Podemos deducir lo que no dicen los documentos de archivo de lo que observamos en la actualidad: el responsable natural del cólera era el alcalde del pueblo. Para desviar la ira pública, no quedaba otra posibilidad más que buscar al “hechicero” culpable.

LA CULPA DEL *XINã*

Este esquema de culpabilidad es excepcional y conlleva una situación de crisis en la comunidad, pues el papel del *xinã* es proporcionar la explicación de la desdicha, no tener una responsabilidad en ella. Los conflictos y la división del pueblo son los que pueden llegar a involucrar al *xinã*. En efecto, el poder es político-religioso, es decir que las facciones en competencia apoyan a candidatos opuestos tanto para comisario como para *xinã*. En estos casos, en lugar de que los comisarios escojan año tras año al mismo “abuelo del pueblo”, eligen al *xinã* de su facción. Es lo que ocurre desde hace unos diez años en el pueblo de Tres Cruces. En un ritual que presencié allí en enero de 2000, el *xinã* dijo al Manantial en su rezo en tlapaneco: “Hace un año, el *xinã* que estaba en función contó mal y la ofrenda no estaba completa, por eso hubo muertos; pero ya soy otro *xinã*, ahora la ofrenda está bien completa, no van a volver a suceder desgracias”.¹⁸

Se dice que el puesto de “abuelo del pueblo”, como todo cargo público, provoca envidia. En épocas regulares, las precauciones tomadas por los especialistas rituales para proteger al comisario y a ellos mismos son suficientes para alejar los peligros. No es así cuando aparecen grupos que compiten por el poder, pues los *xinã* adversarios pelean entre sí con medios rituales. Esta situación provoca la enfermedad y hasta la muerte de uno de ellos, lo que implica graves riesgos para la salud de los habitantes del pueblo. Eso sucedió después de 1993, fecha de la conformación del nuevo municipio de Acatepec con la ayuda de un partido

¹⁸ Traducción propia.

de oposición. Este evento desencadenó la división de la cabecera entre simpatizantes del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), cada uno tenía su *xĩñá'* y la confrontación terminó con la muerte del "abuelo" del PRT.

UNA SITUACIÓN DE CRISIS

La historia del pueblo de Tres Cruces ilustra una situación de crisis. En 1956, las lluvias provocaron un derrumbe en el centro del pueblo. El comisario y el presidente municipal de Zapotitlán Tablas—del cual dependía entonces— decidieron cambiar el asiento del pueblo a unos kilómetros de ahí, donde se encuentra en la actualidad. Los "abuelos" y la mayoría de los habitantes estaban en contra de esta decisión. Empezó una epidemia que mató a muchas personas, también al propio *xĩñá' xwají*. Fue necesario que transcurrieran cuatro años para que se realizaran de nuevo los rituales con la ayuda de un "abuelo" de la zona norte del municipio, como relata el hijo del comisario responsable de la reubicación del pueblo:

Se cambió el pueblo de lugar. Después se murió mucho la gente. El *xĩñá' xwají* se murió también. Durante tres años no se hizo costumbre cuando empezó la enfermedad. Le pedimos al *xĩñá'* de Zontecomapa, era *xĩñá' xwají* de allá. Sacó la lumbre con cerillo en 1958, por eso se siguieron muriendo. Regresó de sacar lumbre con piedra y matar gatito y se quitó la enfermedad [la enfermedad se erradicó cuando reanudaron las prácticas de sacar lumbre con piedra y matar gatito].¹⁹

Esta historia, ejemplo del funcionamiento de la lógica social que hemos descrito, demuestra que la epidemia inició en una situación de escisión entre los habitantes, en la que la mayoría era hostil a la reubicación del pueblo. Según el relato, la muerte del "abuelo del pueblo" que había autorizado y acompañado la decisión comenzó un periodo de crisis, la cual no se detuvo por la ausencia de un nuevo *xĩñá' xwají*. Un "abuelo" externo a la comunidad y sus pleitos restableció la costumbre, es decir, la entronización del comisario por medio de rituales, entre los cuales figuraba el alumbramiento de un Fuego Nuevo. Pero como no lo hizo de acuerdo con los usos del pueblo—sacar el fuego con hierro y piedra—, no pudo acabar con la desgracia por completo. Esto se logró al nombrar un *xĩñá' xwají* originario de Tres Cruces. Otros informantes cuentan que este "abuelo" adivinó

¹⁹ Entrevista por Dehouve, Tres Cruces, enero de 2000.

que la enfermedad de los habitantes encontraba su origen en el hecho de que la madre tierra del pueblo abandonado estaba enojada y para complacerle se hicieron depósitos rituales en el lugar. Pero la historia para el comisario que tomó la decisión de reubicar el pueblo no terminó: murió en 1968 y su desaparición provocó la enfermedad y la pobreza de toda su familia.

Se murió mi papá en cinco días. Él, que había sido comisario cuando se cambió el pueblo. Cuando vivía mi papá tenía mucho animal. Cuando se murió, se acabó animal. Me enfermé, se murió mi hijo, se iba a morir mi señora. Se buscó qué fue lo que pasó y es que el pueblo es vivo. El que hace muchas cosas por el pueblo le llevan envidia, por eso me pasó, por eso estoy pobre, ni milpa tengo ni mi hijo ya. Antes estaba el pueblo abajo, se derrumbó, no quiso mi papá que esté allí, lo trajo el pueblo aquí, por eso el pueblo le tuvo envidia, con esa costumbre lo mató a mi papá. La enfermedad sigue hasta ahora, mi mamá murió y dos hermanas. Una muchacha, mi hermana de 18 años murió por esa enfermedad, me cayó esa enfermedad hasta la fecha.²⁰

Para analizar este episodio, puede decirse que la designación de un nuevo *xĩñá' xwají* resolvió el problema del pueblo, pero no el del comisario que había tomado la decisión fatal. Muerto el *xĩñá'* que lo había acompañado, estaba condenado por el grupo, por decirlo así. Además, el relato evidencia la vigencia de la noción de que la vida y la prosperidad del grupo doméstico dependen del jefe de familia. La muerte de este personaje tiene consecuencias corporales para todos los individuos que dependen de él.

CONCLUSIÓN

El especialista ritual tlapaneco existe en los grupos organizados en torno a un "personaje central" en dos niveles: doméstico—alrededor del jefe de familia—y comunitario—alrededor del comisario y de algunos cargos, como mayordomo—. El personaje central puede definirse como el responsable y beneficiario del ritual en nombre de su grupo, la dicha y la vida otorgadas por este medio se encarnan en su "fuerza" corporal y social. La pérdida de dicha fuerza conduce a la desdicha, la enfermedad y el debilitamiento de todos los miembros del grupo. Él es el único capaz de conservar y restablecer la fuerza de los personajes centrales. El especialista ritual se encuentra al servicio del funcionamiento de la

²⁰ Entrevista por Dehouve, Tres Cruces, enero de 2000.

sociedad, está a cargo de un campo de actividad que se refiere a la mediación con las potencias de la naturaleza y la manipulación de fuerza. Dicho papel requiere una fuerza personal excepcional y competencias múltiples. En este sentido, los especialistas rituales tlapanecos no son simples curanderos, pues dominan una serie de técnicas y métodos que aseguran su protección y la de los demás: adivinación, elaboración de depósitos rituales y sacrificios, etcétera.

Las comunidades del municipio de Acatepec se caracterizan por conservar una organización político-religiosa sólida. El comisario, representante del poder municipal, desempeña un papel prioritariamente ritual en ceremonias de entronización importantes, asistido por el *xinā' xwajj*. Cada puesto comunal replica la dualidad del poder con base en la complementariedad entre un titular de cargo y un "abuelo". Sin embargo, pienso que los principios de funcionamiento del sistema están difundidos en muchas regiones indígenas: existencia de personajes centrales, noción de fuerza, variedad de las competencias rituales de los especialistas, tratamiento social de la desgracia y esquemas de culpabilidad son, desde mi punto de vista, algunos de los rasgos específicos del área mesoamericana.

Las sociedades que se desarrollaron en esta área cultural poseían Estados y sistemas de realeza sagrada. No es raro que encontremos en las comunidades indígenas contemporáneas—sus descendientes—los principios de funcionamiento que fueron típicos de ellas, que representan un fenómeno cultural fundamental en esa región del mundo. En todo caso, es necesario partir de esta realidad y no tratar de aplicar modelos elaborados para sociedades distintas, como los grupos de cazadores siberianos o amazónicos, por ejemplo.

Sin embargo, hay que reconocer que es difícil captar la lógica del funcionamiento de sistemas distintos a los nuestros. En lo personal, sólo después de más de diez años de convivencia con la cultura tlapaneca fue posible proponer este modelo. Las teorías antropológicas han sido elaboradas en nuestras sociedades occidentales, las cuales poseen características específicas. En primer lugar, la secularización o separación de los poderes político y religioso es para nosotros tan evidente que nos mostramos incapaces de entender el sistema político-religioso de las comunidades y de percatarnos siquiera de la existencia de los especialistas rituales que intervienen en él.²¹ Por otra parte, nuestro sistema político se basa en la separación entre lo público y lo individual: en otros términos, concebimos la enfermedad como un fenómeno personal, por lo cual cuesta trabajo enunciar la noción de "personaje central" responsable de la vida y de la

²¹ Dehouve, *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine, op. cit.*; "La realeza sagrada en las comunidades indígenas mesoamericanas".

muerte de los demás. Estoy convencida de que los avances teóricos en la antropología no pueden provenir más que de la observación de la realidad como la viven las poblaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Archivo Judicial de Puebla, rollo 10, microfilm, Museo Nacional de Antropología de México.
- Barrera Hernández, Abel, "Ritualidad y poder entre los nahuas de La Montaña de Guerrero", en Rosalba Isabel Estrada Martínez y Gisela González Guerra (coords.), *Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas de México*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 1995, p. 175-185.
- Dehouve, Danièle, "El fuego nuevo: interpretación de una 'ofrenda contada' tlapaneca (Guerrero, México)", *Journal de la Société des Américanistes*, n. 97, 2001, p. 89-112.
- , *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*, México, Miguel Ángel Porrúa/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2001.
- , *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 2006.
- , *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Embajada de Francia en México/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés, 2007 (Antropología e Historia).
- , "La realeza sagrada en las comunidades indígenas mesoamericanas", México, Coordinación de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2010, en línea: <http://www.danieledehouve.com/imagenes/articles/dehouveRealezaCORR.pdf>.
- , *L'imaginaire des nombres chez les anciens Méxicains*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011 (Sciences des religions).
- , "La concepción político-religiosa de la vida y de la muerte. El caso tlapaneco", en María del Carmen Valverde, Johannes Neurath y Perig Pi-trou (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica. Etnoclasificación, teorías de la persona y comunidad*, México, Centro de Estudios Mesoamericanos y Centroamericanos/Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas, 2012, p. 289-306.

- y Richard Prost, *Los peligros del poder*, filme, Tonaltepec Production, 2004.
- Douglas, Mary, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, Londres, Barrie and Jenkins, 1970.
- , "New Preface", en Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Nueva York, Routledge, 2002.
- García Leyva, Jaime, *Ritual y oralidad en la fiesta de los muertos en Tepecocatlán, Guerrero*, tesis de maestría en antropología social, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2003.
- Hocart, Arthur Maurice, *Kings and Councillors. An essay in the comparative anatomy of Human Society*, Cairo, Printing Office Paul Babey, 1936.
- Mauss, Marcel, *Œuvres*, 3 v., París, Les Editions de Minuit, 1968-1974.
- Oettinger, Marion, "The Burning of the Firewood Ceremony: Final Consecration of Marriage in the Tlapanec Community of Tlacoapa, Guerrero", en *Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y el norte de México. XIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Xalapa, Sociedad Mexicana de Antropología, 1973, p. 195-202.
- , "Dos métodos de adivinación tlapaneca: medir el hueso y echar los granos de maíz", *Anales de Antropología*, México, v. XVI, 1979, p. 225-233.
- , *Una comunidad tlapaneca, sus linderos sociales y territoriales*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1980.
- Schultze Jena, Leonhard, *Indiana*, v. III: *Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der sierra Madre del Sur von Mexico*, Jena, Gustav Fischer Verlag, 1938.

LA VIDA DOBLE: NAHUALISMO, BRUJERÍA Y TERAPÉUTICA RITUAL EN LA CHINANTLA MEDIA*

Daniel Oliveras de Ita

INTRODUCCIÓN

La Chinantla es una región cultural que se ubica en el noreste del estado de Oaxaca, en la vertiente del Golfo de México. Lejos de ser una región homogénea, presenta diversos tipos de pisos ecológicos que incluyen selvas, bosques y una alta biodiversidad que alberga singulares comunidades vegetales y animales, por lo que se cataloga como la tercera superficie selvática del país después de la Selva Lacandona y los Chimalapas. Esta región puede ser dividida en subregiones alta, media y baja por criterios de altitud sobre el nivel del mar. La información etnográfica en la que se fundamenta el presente artículo ha sido compilada en tres comunidades de la Chinantla media¹ que pertenecen al municipio de San Felipe Usila, distrito de Tuxtpec, Oaxaca.

Estos pueblos chinantecos habitan un territorio con gran diversidad biológica, son agricultores y su alimentación se basa en el maíz y otros vegetales obtenidos del cultivo de la milpa y de la recolección; sin embargo, consumen un gran número de especies de animales domésticos y sobre todo del monte, estrechamente vinculados con su mundo mágico-religioso. Se trata de una región en la que los animales son "buenos para pensar" porque hay una gran diversidad de ellos. Estas especies no se limitan a los usos utilitarios o alimenticios, pues establecen relaciones anímicas y sociales con los humanos. Al colectivo animal se suman los fenómenos atmosféricos y otras potencias del cosmos dotados de agencia, tratados como personas y que conviven con los humanos. Para iniciar este artículo y con el fin de establecer la relación entre el nahuatlismo,² la brujería y las prácticas

* Este artículo se elaboró en el marco del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Universidad Nacional Autónoma de México, proyecto IN402310.

¹ San Antonio Analco, Santiago y San Pedro Tlapeusco, pertenecientes al municipio de San Felipe Usila, región que se localiza entre los 300 y los 1 200 metros sobre el nivel del mar.

² "Por lo general, en el contexto mesoamericano se utiliza el vocablo náhuatl *nahualli*, *nahuall* o *nagual*, para hacer referencia a dos nociones diferentes: por un lado dicho término alude a un cierto tipo de especialista ritual caracterizado por las fuentes en razón de su capacidad de cambiar