

LA CONCEPCIÓN POLÍTICO-RELIGIOSA
DE LA VIDA Y DE LA MUERTE.
EL CASO TLAPANECO

DANIÈLE DEHOUE

En la mentalidad occidental la vida y la muerte son concebidas como fenómenos prioritariamente individuales. No es el caso en las comunidades indígenas que conservan muchos aspectos de su tradición, como en la región tlapaneca del estado de Guerrero, en la república mexicana. Allí todavía la vida y la muerte individual están vinculadas con el poder político-religioso comunal.

Los tlapanecos hablan una lengua de la familia otomangüe y cuentan con más de 100,000 individuos repartidos al suroeste de la ciudad de Tlapa entre cinco municipios —Malinaltepec, Iliatenco, Tlacoapa, Zapotitlán Tablas y Acatepec— más algunas comunidades pertenecientes a municipios vecinos. Desde hace unos diez años realizo un trabajo de campo intensivo en el municipio de Acatepec, que cuenta con unos 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 donde gobierna el ayuntamiento electo por tres años bajo la autoridad del presidente municipal, mientras que cada uno de los 50 pueblos, llamados “comisarías”, tiene su propio gobierno subalterno encabezado por un comisario, un suplente y varios regidores, como lo prevé la ley del estado de Guerrero. El comisario y sus ayudantes se eligen cada año en el curso de varias asambleas.

El pueblo gobernado por el comisario es la entidad en la cual se ejerce la concepción político-religiosa de la vida. Cabe precisar que, al lado del comisario, intervienen ciertos titulares de cargos. El cuerpo de los policías, bajo el mando de un comandante, y el cuerpo de los principales o consejeros del pueblo, quienes son ancianos o personas de experiencia

siguen una rotación anual. Además, y a nivel infra-legal, un anciano llamado *xiña xwaji* (“abuelo del pueblo”) cumple con una función sacerdotal y dirige los rituales colectivos tradicionales llamados “costumbre”. Año tras año, el comisario solicita los servicios de un *xiña*; generalmente su función tiene una duración de unos 25 años, hasta que deja el puesto a otro, al sentir que lo abandonan sus fuerzas. El *xiña* está ayudado por varios ancianos y un cuerpo de servidores rituales llamados *somayo*, de rotación anual.

El comisario y el *xiña* representan en cada pueblo los dos personajes claves —el primero ocupa un cargo rotativo mientras el segundo tiene un cargo vitalicio—. El comisario es dueño del poder, jefe supremo de la policía y encargado de hacer la justicia para los delitos menores. Él es quien representa al grupo frente a las autoridades políticas del estado y tiene la facultad de encarcelar y multar a sus conciudadanos. Las autoridades políticas inmediatamente superiores a él son el presidente municipal y el gobernador del estado. El *xiña*, bajo el mando del comisario, se encarga por su parte del aspecto ritual de las actividades comunales: decide sobre las fechas de las ceremonias colectivas, el número de lugares sagrados venerados y el número de objetos rituales preparados. Comunica sus decisiones al comisario quien convoca a los titulares de los cargos anuales —principales, policías y *somayos*— a que acudan, en ciertas fechas, al edificio comunal con sus mujeres para preparar la fiesta.

Al llamado del comisario, los miembros de la comisaría se reúnen varias veces al año. La primera ocasión ceremonial se verifica en el mes de enero, cuando el nuevo equipo bajo la autoridad del comisario entra en funciones. Durante una semana se suceden las ceremonias, varias y complejas, exclusivamente realizadas por el equipo en el poder. A principios de la semana, el comisario y los grupos de titulares dirigen sus rituales a los difuntos, realizan un Fuego nuevo y sacrifican un gato y un perro; por medio de una comida de tamales y de la toma de hoja verde de tabaco molida con cal hacen voto de penitencia para un periodo que varía según los pueblos entre quince días y tres meses. La penitencia consiste principalmente en observar la abstinencia sexual y abstenerse también de varios condimentos y alimentos olorosos como el limón, el epazote y el ajo. Al finalizar la semana, el grupo realiza rituales en varios lugares

sagrados del territorio comunal —cerros, cuevas y manantiales—. Todo termina el sábado al amanecer, con un baño ritual y la entrada solemne en el edificio comunal. Estos rituales han sido objeto de una película (Dehouve y Prost, 2004) y varios análisis (Dehouve, 2001, 2006, 2007a y b).

El grupo, dirigido por el comisario, reitera sus ceremonias colectivas en varias ocasiones. El 24 de abril, durante la fiesta católica de San Marcos, se dirige a los difuntos, a los cerros y los manantiales para pedir la lluvia y un buen temporal; en la fiesta móvil de Pentecostés o Espíritu Santo, a fines de mayo o principios de junio, el grupo vuelve a realizar rituales a los difuntos, al Fuego, a los cerros, cuevas y manantiales y a tomar un baño ceremonial. En octubre, encabeza rituales colectivos a los difuntos del pueblo, que desembocan en las celebraciones privadas que cada familia realiza al presentar las ofrendas a sus propios difuntos en el campo santo.

El enorme peso de estos rituales en la vida comunal y el trabajo colectivo puesto en juego es una muestra del papel que desempeñan las autoridades político-religiosas (encabezadas por la pareja comisario-*xiña*) en la conservación de la concepción de la vida que poseen estos pueblos. En nombre de todos, el grupo “pide el año” en enero, “pide la lluvia” en abril y, finalmente, en junio y octubre pide de nuevo que el año concluya sin problemas. La complejidad de los rituales que conllevan la realización de depósitos de objetos de hojas y flores en número contado y el rezo de plegarias requiere estudios que sólo en parte se han llevado a cabo (véase en especial Dehouve, 2007a y b).

El sistema político-religioso que traza un vínculo entre la vida y la muerte de cada persona y su gobernante ha sido teorizado por la antropología como un sistema de “realeza sagrada”. El primero en proponer este análisis fue James Frazer quien, en su obra redactada entre 1890 y 1915, recopiló datos provenientes del mundo entero para construir la figura de un rey responsable de una función ritual antes que política, un rey capaz de controlar el viento, la lluvia, la fertilidad y el bienestar de su pueblo (véase Dehouve, 2006: 24-25). Después de él, los antropólogos han descubierto casos de realeza sagrada en varias partes del mundo, en África, India y Oceanía, y Michel Graulich (1998) ha hecho

valiosas aportaciones sobre la realeza entre los aztecas de México. Personalmente, argumenté la presencia de tal sistema en el México antiguo y su supervivencia hasta la actualidad en las comunidades indígenas (2006: 5-7). De acuerdo con el punto de vista ahí desarrollado, pienso que las comunidades indígenas tradicionales, como las tlapanecas, conservan los rasgos característicos de un sistema de realeza sagrada en el seno mismo del sistema democrático occidental. En otras palabras, asumo que el comisario es la figura moderna del rey sagrado.

En este artículo, quisiera mostrar en qué medida este sistema determina una concepción específica de la vida y la muerte individual. Si un individuo vive con su familia en una comunidad, cultivando su maíz y criando sus animales, ¿cómo llega a pensar que la actitud del comisario influye directamente sobre su bienestar? ¿En qué medida este individuo se beneficia de los rituales colectivos y cuáles son los peligros que eventualmente le hacen correr los errores rituales del equipo en el poder? Y, finalmente, ¿qué pasa en caso de desastre? En otras palabras, se trata de analizar cómo se vinculan la percepción individual y familiar y la concepción político-religiosa y colectiva de la vida.

La cabeza ritual del pueblo

Como se ha dicho, las funciones rituales del comisario empiezan con su llegada al poder; las ceremonias de enero destinadas a “pedir el año” a las potencias naturales en nombre del pueblo se repiten en varias ocasiones durante el año. Por medio del ritual el comisario tiene la obligación de ganar la prosperidad colectiva.

Adivinación y rituales

Entre diciembre y febrero, el comisario y sus ayudantes acompañan al *xíña* para realizar ritos adivinatorios. La finalidad de éstos es conocer los riesgos colectivos —epidemias, plagas, ciclones, sequías— que amenazan a la comunidad y, por consecuencia, a cada uno de sus habitantes. Así, en el pueblo tlapaneco de Teocuitlapa (mun. de Atlixnac, cercano a

Acatepec), el comisario y los ancianos penetran, en el mes de febrero, en una gran cueva situada en el territorio comunal. Además de pedir la fertilidad y la riqueza en varios lugares de la cueva, se dirigen a un peñasco particular donde suponen que aparece en la superficie de la piedra unas concreciones que representan las enfermedades de la piel, como el sarampión; así, a principios de cada año, el pequeño grupo de responsables político-religiosos busca cuidadosamente en el fondo de la cueva las señales de posibles epidemias, a fin de poder realizar los rituales necesarios para evitar las desgracias.

Pudiera uno argumentar que en este caso lo que aparece por adivinación es el destino colectivo, y no tanto individual. Para ver lo que se refiere a la vida de cada uno es necesario proseguir con la descripción de los rituales adivinatorios de febrero en el mismo pueblo. La comunidad conserva una especie de tesoro comunal hecho de pilas de pequeños cuadrados de tejidos de algodón. Cada año, el mismo grupo político-religioso desenvuelve las pilas, observa cada una de las mantas, pone de lado las que tienen manchas y las reemplaza por unas nuevas recortadas en un gran lienzo limpio. Después, se sahúman los tejidos con copal y de nuevo se forman en pilas atadas, que son conservadas en un armario dentro del edificio comunal. Así, el destino de la comunidad, simbolizado en los tejidos, aparece de nuevo limpio y blanco para el año entrante.

Las sesiones de adivinación se realizan con base en las mantas manchadas. Durante varios meses, los ancianos del pueblo se reúnen para observar cada una de las manchas e interpretar su forma y su color. Las más temibles son las manchas que se parecen a la sangre, pues prevén la muerte violenta de algún habitante del pueblo. Conociendo los riesgos, el comisario y los ancianos saben cuáles son los rituales que tienen que realizar para conjurar el mal y evitar estas desgracias anunciadas. Así, el destino personal de cada habitante depende de los rituales colectivos encabezados por el comisario.

Después, y a medida que avanza el año, le corresponde al comisario realizar los rituales del 24 de abril, de Espíritu Santo, de los difuntos, etcétera. Dirigidos a las potencias presentes sobre el territorio —cerros, cuevas, manantial, muertos— garantizan, según la creencia, la vida, la salud y las buenas cosechas de los vecinos del pueblo. “Sacrificante” a

nombre del conjunto del pueblo, el comisario (con sus ayudantes) encabeza las relaciones con la naturaleza.

La fuerza corporal

Otro evento que puede influir sobre la vida y la muerte de los campesinos es la vida o la muerte del comisario o de algún miembro de su equipo. Se considera muy grave para un pueblo y para cada uno de sus habitantes que un comisario fallezca durante sus funciones. En lo que se refiere a sus ayudantes, las consecuencias de una muerte dependen del nivel del difunto en la jerarquía comunal. Así, es temible la muerte del *xiña* y, por eso, si el “abuelo del pueblo” siente que se enferma es preciso que deje su cargo lo más pronto que se pueda. Después, en orden de gravedad, está el fallecimiento del suplente y de los regidores.

Por esta razón, varios de los rituales tienen como propósito principal alejar el mal de los titulares de cargos y otorgarles fuerza. Con la ayuda de “limpias” rituales, de baños lustrantes, los gobernantes se libran de los malos sentimientos que les pueden perjudicar. Uno de los propósitos de los sacrificios a las potencias naturales, como el Fuego, el Cerro y el Manantial, es otorgar fuerza individualmente a cada uno de los miembros de la comisaría, pues de esta fuerza individual depende la de cada uno de los habitantes del pueblo. Es lo que pide el *xiña* en sus rezos durante los rituales:

Manimijka xu, manimijka giton, manimijka ajngu: Van a ser de soplo caliente, van a ser de espíritu caliente, van a ser de voz caliente.

Xák'a ñako mijká, xák'a ñako éde: Que no venga calentura, no venga dolor de cabeza.

Xák'a ma'ka ñakwawan, xák'a ma'ka ñajkúsi: Que no venga dolor de estómago, que no venga dolor de huesos.

Claramente estos esfuerzos tienden a aumentar la fuerza de los gobernantes; pero no son ellos los únicos que se beneficiarán, sino la totalidad de los habitantes del pueblo, cuya vitalidad individual depende de la vitalidad individual del comisario y de sus ayudantes.

Las metáforas corporales

Si bien los papeles rituales del comisario son varios, todos se expresan mediante metáforas corporales. El comisario es responsable de los rituales porque representa *la cabeza* del pueblo-*cuerpo*. En el curso de los rituales adivinatorios, los granos de las epidemias aparecen en el fondo de la cueva, y las manchas de sangre de las muertes violentas en las mantas del tesoro comunal; así, las señas mánticas están hechas de las manifestaciones corporales de la enfermedad y la muerte. Y, por fin, el cuerpo del comisario, con su sangre, su soplo, su espíritu, su voz y sus dolores de cabeza y estómago, remite a los cuerpos de cada uno de sus conciudadanos, constituidos de los mismos vehículos de fuerza y debilidad.

En otro lugar (Dehouve, 2007a y b), demostré la omnipresencia de las metáforas corporales en los rituales y los rezos que los acompañan. Aquí no se trata de analizar las plegarias y, sin embargo, la descripción del vínculo ritual que relaciona al gobernante con el pueblo y con las potencias naturales pone de nuevo en evidencia las enormes posibilidades metafóricas ofrecidas por el cuerpo. La fuerza, la debilidad, el porvenir y, sobre todo, la unidad fundamental entre un hombre (el comisario) y los demás (los vecinos), que caracteriza el sistema de realeza sagrada, encuentran ahí su medio de expresión privilegiado.

El chivo expiatorio

El hecho de que el papel del comisario y de sus ayudantes consista ante todo en lograr la prosperidad del pueblo mediante los rituales tiene sus consecuencias. Responsable de la prosperidad, el gobernante es también culpable de los desastres y, por lo tanto, señalado como chivo expiatorio.

El responsable de los errores rituales

Al igual que las buenas cosechas, el mal temporal aparece como resultado de la actividad ritual del comisario. En este caso, los vecinos buscan en

su conducta lo que puede explicar la desdicha. En el ejemplo que sigue, tomado en una comunidad náhuatl de la misma región, el pueblo acusó al comisario de no haber realizado bien la pedida ritual de la lluvia.

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, no más 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? (Barrera, 1996: 183).

Por su parte, el *xiña* tiene la responsabilidad de escoger el número de lugares sagrados y de objetos rituales, y vigilar cuidadosamente la confección de las ofrendas. Los vecinos piensan que si el *xiña* cuenta mal —por ejemplo numera 31 hojas en lugar de 32 en un manojo ritual— su omisión puede causar la muerte de una persona del pueblo durante el año venidero. En un ritual que presencié en un pueblo del municipio de Acattepec, el *xiña* dijo al Manantial en su rezo en tlapaneco traducido aquí: “Hace un año, el *xiña* que estaba en función contó mal y la ofrenda no estaba completa, por eso hubo muertos; pero ya soy otro *xiña*, ahora la ofrenda está bien completa, no van a volver a suceder desgracias”.

En este caso, el *xiña* considerado como responsable había sido reemplazado por otro el año siguiente. Pero quien, en última instancia, queda como responsable de los errores rituales eventuales es el propio comisario, porque es él quien escoge al *xiña*.

El responsable de la penitencia

Al tomar sus funciones, el nuevo equipo en el poder ha de hacer penitencia. Durante la semana de rituales de enero es preciso que estos hombres no duerman con sus mujeres, y por lo tanto permanezcan reclusos en el edificio comunal; durante varias noches, intentan dormir lo menos posible, muchas veces se quedan sentados sin que el *xiña* deje que se acuesten. Toman comidas colectivas sin sal ni condimentos, y en el curso de una ceremonia especial tragan unas bolas de tabaco verde con cal. Después de esto la abstinencia sexual y prohibiciones alimenticias serán ob-

servadas durante un periodo que se extiende varios meses y, al finalizar, tendrán la obligación de llevar una vida ejemplar, en particular a nivel personal y sexual. Estas obligaciones y su transgresión conllevan consecuencias distintas, según se trate del propio comisario y de sus ayudantes. Si uno de los jóvenes policías quiebra la abstinencia sexual, no arriesga más que su propia vida, y en varios pueblos se pueden recoger historias de muchachos que murieron en el transcurso de su año de servicio comunal. La razón invocada es invariablemente su supuesta transgresión de la penitencia. En cambio, si se trata del propio comisario, las cosas son mucho más graves, ya que de su conducta personal dependen la vida —y la muerte— de los habitantes del pueblo. Un comentario recogido en el municipio estudiado lo explica claramente.

Hacen dieta todos los miembros de comisaría, por eso comen esos tamales, para comprometerse a hacer dieta. Si hace dieta, sale limpio, nadie muere, hay enfermedad pero la gente no muere, cuando hace su dieta; y le agradecen a 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 (entrevista a Marcelina Vásquez de Mexcaltepec, mpio. de Acatepec, por D. Dehouve, enero de 2000. Véase Dehouve y Prost, 2004).

Cuando un comisario termina su función, es obligatorio que se cuente el número de muertos que hubo durante el año de servicio. “Nadie murió”, o si murió una persona, hay que explicar la causa de su fallecimiento. Así, en tal pueblo, en noviembre, el comisario saliente me dijo que murió una mujer durante la época de lluvias, pero el *xiiña* había dicho que era culpa de la difunta porque se estaba peinando durante una tormenta y un rayo la mató. Su propia conducta explicaba el evento, ya que una mujer nunca debe provocar a los dioses de la lluvia: si lo hace, éstos se la llevan matándola de un rayo. En este caso, el comisario salió inocente de esta muerte, pero no siempre es así.

Según declaraciones recogidas por un antropólogo en un pueblo náhuatl de la región de Tlapa (Tenango Tepexi):

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, en 1997, 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 (Barrera, 1996: 183).

Esta terrible relación que se establece entre la vida de los hombres, mujeres y niños de un pueblo y su gobernante hace que el comisario desempeñe durante todo el año el papel de un chivo expiatorio en prórroga. Solamente al terminar su periodo sabrá, si nadie ha muerto, si se ha ganado el respeto de sus conciudadanos o si por culpa de algunos fallecimientos, ha definitivamente perdido su prestigio.

Frente a las catástrofes

Hace unos años, una epidemia de suicidios de adolescentes azotó la región entera de Tlapa, este hecho confundió a todos los grupos lingüísticos de los municipios. Los jóvenes, entre 15 y 25 años, tomaban pesticidas y morían. En cada uno de los pueblos afectados, uno o dos muchachos perdieron la vida de esta manera.

Este caso permite reflexionar sobre las categorías de “individual” y “colectivo” o “privado” y “público” y comparar nuestras sociedades con las comunidades tlapanecas. En nuestras sociedades, tenemos dos maneras de explicar los suicidios. Una explicación es de tipo individual y se basa en la historia personal de cada uno de los suicidados. La otra explicación es de tipo social y se deriva de los trabajos clásicos de Emile Durkheim, quien mostró que los suicidios, a pesar de ser actos individuales, están vinculados a tendencias sociales y variaciones estacionales. Llama la atención que las explicaciones tlapanecas no son ni de una ni de otra clase, sino de tipo político-religioso, como lo van a demostrar los acontecimientos ocurridos en uno de los pueblos del municipio de Acatepec.

En este pueblo (cuyo nombre callaremos), en 2004, se suicidaron dos muchachos, uno de ellos siendo medio hermano del comisario en función

y sobrino del *xiña*. ¿Cómo explicar estas muertes violentas? En función de los mecanismos ya examinados, el responsable virtual ante el pueblo era el comisario, quien corría el riesgo de ser acusado por sus conciudadanos de haber mal cumplido con sus deberes rituales, cuanto y más uno de los difuntos era pariente suyo.

Ahí es donde el *xiña* entró en acción. 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 *xiña* llevó al comisario, sus ayudantes y varios ancianos al campo santo del pueblo. Allí mandó escarbar en el lugar que le había aparecido por adivinación y el grupo descubrió los restos de una ofrenda que constaba de varios manojos y cadenas de hojas, un pollo y un envase lleno de pesticida. Este hallazgo representaba la prueba de la inocencia del comisario y la culpa de un habitante del pueblo. A la vez que hacía posible realizar las ofrendas y los rezos necesarios para poner fin a los suicidios.

Este caso ejemplifica el papel del *xiña* que se muestra capaz de proteger al comisario contra los rumores. Como se ve, el chivo expiatorio potencial es el gobernante; todos los esfuerzos del *xiña* tienden, pues, a señalar a otro culpable, para disculpar al comisario. Lejos de ser una simple curiosidad local, éste parece ser un mecanismo propio del sistema para desviar la responsabilidad de la desdicha en una persona que no sea el gobernante. En efecto, una serie de casos referidos en la misma región en 1834 hacen aparecer un recurso semejante a la brujería. En ese año, la provincia de Tlapa fue azotada por una epidemia de cólera (Archivo Judicial de Puebla, rollo 10, microfilm del Museo Nacional de Antropología de México). 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» la enfermedad en la localidad. Por estos hechos, las autoridades indígenas fueron acusadas ante los jueces de la ciudad de Tlapa. La lista de los juicios se abrió el primero de octubre de 1833 con una queja en contra del «alcalde y viejos» del pueblo náhuatl 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 13 pueblos en los que se produjeron eventos semejantes: Petlacala (“por haber matado en

tumulto a Diego Juan por brujo”), Zapotitlán, Ostocingo, Xalpatláhuac, Aquilpa, Petlacala, Tepetlapa, Xalatzala, Quauchimalco y Pochula, a los cuales se añadían, por haber ejecutado a varias personas: Totolapa (ocho hombres), Tlaquetzalapa (tres hombres) y Chiepetepepec (tres hombres y una mujer). Lo que no dicen los documentos de archivo se puede deducir de lo que observamos en la actualidad. El responsable natural del cólera era el alcalde de pueblo. Para desviar la ira pública no quedaba otra opción más que la de buscar al “hechicero” culpable.

La separación de las funciones entre el comisario y el *xiña* autoriza que el segundo proteja al primero. El comisario “manda” y por lo tanto es responsable de todo lo que ocurre. En cambio, el *xiña* interviene únicamente a nivel ritual y, por lo tanto, queda aparentemente afuera de la esfera del poder, lo que le permite intervenir para rescatar al comisario.

Palabras de rumores y rezos

Para volver al pueblo de Acatepec, un año después del descubrimiento del supuesto autor de la brujería que provocó el suicidio de los jóvenes, tuve que transcribir y traducir el rezo que el *xiña* dirigía a varias potencias naturales, como el Cerro y el Fuego, en ocasión de los rituales de enero. El *xiña* recordaba estos eventos para impedir que ocurrieran nuevas desgracias:

<i>Kuwi xabo naxa líquido, naradímijna,</i>	Hay gente que toma líquido, se matan,
<i>Nánomo rukwi ra tata,</i>	¿Por qué pasa eso, padre?
<i>Dimba xabo naxakomon mane rukwe</i>	Que ninguno se acuerde de hacer esto.
<i>Iku xta gajma</i>	Yo soy triste,
<i>Nangu guwa angwé</i>	ya no regresan mis compañeros,
<i>nangu guwa gwaté</i>	ya no regresan mis hermanos.
<i>Naradí nijna ik'i xabu</i>	Se matan solos tus hijos.

Después de haber expuesto el problema, el *xiña* prosigue con el descubrimiento de su causa “en la mesa del Fuego”, es decir, por adivinación

delante del Fuego; recuerda que él “vio” que una persona mala realizaba brujerías, engañando al Fuego con sus rezos y “contando los días”, es decir, teniendo cuidado en escoger para el efecto los días adecuados del calendario. Después de la intervención del *xiña*, “se fue reduciendo la enfermedad”, es decir que ya no hubo más suicidios. Todo eso se colige de la oración rezada conforme al estilo ritual adecuado, en particular por medio de frases aparejadas y de una narración no forzosamente cronológica.

<i>Weje ba xabo naxígu</i>	Hay una persona envidiosa.
<i>Wixi ba xabo narojo rá</i>	Hay una persona mala.
<i>¿Ikha no Señor Jesu Cristo nánomo ríga?</i>	Señor Jesu Cristo ¿por qué hay esto?
<i>Xuka niriga naón xwajñon</i>	Te estoy platicando de lo que pasa en el pueblo.
<i>Ba primi nangu ek'a</i>	Uno de mis primos ya no regresa.
<i>Bá gikion nangu ek'a</i>	Uno de mis sobrinos ya no regresa.
<i>Bá xabu nakhu edxiu</i>	Hay una persona de sangre mala.
<i>Bá xabu nakhu ajkion</i>	Hay una persona de corazón malo.
<i>Gúndayon na méson bajson</i>	Estoy viendo en la mesa del Fuego.
<i>Nikajto nandí ninipena</i>	Se fue reduciendo la enfermedad.
<i>Xabu niki mbajson ñajwa</i>	Eres el gran ser Fuego.
<i>Ndí nangaraa xabu ikha matané</i>	A veces haces lo que te dice otra persona.
<i>Ba xabo naxígu</i>	Hay una persona envidiosa.
<i>Wixi mba xabu natón giña wei</i>	Hay una persona que habla al aire malo,
<i>wixi mba xabu natón giña xkawi</i>	hay una persona que habla al mal aire,
<i>asndo nagíxno ka</i>	hasta cuenta los soles,
<i>asndo nagíxno mbi'i</i>	hasta cuenta los días.

De esta manera, en cada pueblo, las plegarias de los *xiña*, lejos de ser oraciones simplemente repetidas de memoria, están llenas de las historias de vidas de los campesinos. Al recoger un rezo sin conocer la vida del pueblo, uno puede tener la impresión que se repiten fórmulas estereoti-

padas. Muy al contrario, las plegarias relatan todos los eventos de importancia que se produjeron el año anterior, a fin de evitar que vuelvan a suceder. Tomaré dos ejemplos.

En una de las comunidades del municipio de Acatepec, un burro mordió profundamente el brazo de una mujer joven, que fue llevada al hospital y perdió al niño que estaba esperando. Al año siguiente, el *xiña* pidió en su rezo en tlapaneco al Cerro, entre otras cosas, y como una breve alusión al evento: “sus animales serán mansos”.

Del mismo modo, ¿qué concluir de un rezo que diga?:

Kuwa maestro mangi tata
Xángo magi'don maestro,
xángo magadí edio maestro

Están los maestros también.
 No pueden pelearse los maestros,
 no pueden tirar su sangre los
 maestros.

Xátrigu ikha rukwe

No la recibas.

Es preciso deducir, entonces, que en el año anterior había estallado un pleito entre los maestros del lugar y el *xiña* pide a las potencias que no se reproduzca. Se puede notar que, de nuevo, está presente una metáfora corporal —la sangre— que permite aludir a la violencia ocurrida.

De esta manera, las vidas y las muertes individuales pesan sobre el papel del gobernante y de su *xiña*. Hablar de ellas y buscar explicaciones son las obsesiones de los habitantes del pueblo quienes, por medio de pláticas y de rumores, son prontos a acusar a sus autoridades. Por eso, ¿qué hace el *xiña* que comenta a su vez las vidas y las muertes con las deidades tlapanecas? Está luchando contra los rumores, asentando las responsabilidades, está haciendo la prueba que cumple con su deber y pone fin a las desgracias. Los rumores son palabras que tratan colectivamente de las vidas y muertes individuales en búsqueda de un responsable; las plegarias son palabras que afirman ante una potencia sobrenatural quiénes son los responsables. Dicho de otra manera, en la concepción político-religiosa de la vida, la colectividad interviene de dos modos: por medio de los rumores que circulan entre los vecinos, y por medio de las plegarias que circulan entre las autoridades político-religiosas y las potencias naturales. Los hombres que participan en los rituales escuchan al

xiña, aprenden de él la verdadera razón de las desdichas y son testigos que ha realizado todo el ritual necesario; después, mediante los rumores, ellos podrán a su vez difundir estas noticias en el pueblo.

Conclusión

Los datos que hemos examinado toman sentido en el marco de las teorías sobre la realeza sagrada. El papel prioritariamente ritual del comisario tlapaneco, su estrecha relación con un especialista religioso (el *xiña*), su responsabilidad en el bienestar y el malestar colectivos son rasgos típicos del sistema social conocido como realeza sagrada. Lo que aportan las observaciones etnográficas cuidadosas es la manera en que los individuos viven en este sistema. Las autoridades político-religiosas no intervienen únicamente en el destino de una colectividad, sino en la vida y la muerte de cada uno de sus habitantes considerados a nivel individual. Por lo tanto, no basta con recopilar los rituales y los rezos, es preciso entender la dinámica social en la cual éstos se insertan y la noción de la vida que sustentan. Eso se deduce de las múltiples historias locales que muestran cómo los individuos enfrentan sus propios problemas personales y familiares, entre los rumores del pueblo y el papel ritual de los gobernantes.

El comisario, figura clave del sistema, es a la vez responsable ritual del bienestar y chivo expiatorio potencial. Cabe recordar que estas dos funciones han sido descritas en las teorías clásicas de la realeza sagrada y asociadas al regicidio ritual. Frazer fue el primero en demostrar la existencia de esa costumbre. Su reflexión se inició con el descubrimiento de un ritual poco conocido del mundo romano antiguo, el del “rey del bosque de Nemi”. Este lugar selvático se encontraba al cuidado de un sacerdote llamado rey del bosque, que había llegado a este cargo mediante la ejecución del rey anterior. Él mismo no dejaba de temer que lo matara su sucesor. Gracias al método comparativo, Frazer aportó las pruebas de la universalidad del regicidio en las sociedades de realeza sagrada.

El regicidio aparece como la consecuencia de la función ritual del rey. Si se supone que el funcionamiento del universo, la rotación solar, la llegada

de las lluvias, la fertilidad en general dependen de la potencia corporal del gobernante, su enfermedad y su debilidad se vuelven sumamente peligrosas para la colectividad. Así, por ser la encarnación de la prosperidad del pueblo, el rey debe morir cuando lo abandonan sus fuerzas vitales, y ser reemplazado por otro. Por otra parte, si el monarca se presenta como responsable de la dicha, también lo es de la desdicha; por lo tanto, en tiempos de desastre, llega a desempeñar el papel del “chivo expiatorio” y su pueblo lo puede matar para que se lleve las culpas y los males que azotan a la colectividad. El regicidio se puede explicar por esas dos razones.

Los datos mexicanos apreciados mediante esta teoría hacen aparecer el doble papel del gobernante. Por un lado, es responsable de la prosperidad, encargado de encabezar las relaciones rituales entre el pueblo y las potencias naturales. Por el otro, es un chivo expiatorio potencial. Hasta se puede decir que esa última función tiene un peso enorme en la vida de las comunidades. Obviamente, en México, no se ejecuta al mal gobernante, pero el hecho de culpar al comisario en caso de desgracias aparece como el equivalente estructural del regicidio practicado en las realezas sagradas africanas.

Por eso, llama la atención la discusión que se desarrolló entre los antropólogos especialistas de África acerca de la importancia comparada de las funciones de responsable de la prosperidad y de chivo expiatorio. Así, Jean-Claude Muller hace notar que “según de Heusch [...] la función de chivo expiatorio sería un atributo secundario de la institución de la realeza sagrada y su importancia variaría de una realeza divina a la otra”. Sin embargo, en la doctrina rukuba de la jefatura, esa función es céntrica (Muller, 1998: 122). Del mismo modo, en el municipio tlapaneco considerado, esa función parece fundamental puesto que en ella descansan muchos aspectos de la lógica del sistema, como la separación de los papeles del comisario y del *xiiña*.

Poner en relación lo privado, lo público y lo sagrado es el mecanismo fundamental de esa organización social. Esas relaciones se construyen mediante el lenguaje del cuerpo cuyos componentes —sangre, soplo, enfermedades, etcétera— ofrecen medios excepcionales para ligar al gobernante con sus conciudadanos, por un lado, y las potencias naturales, por el otro, con la ayuda de medios rituales y metafóricos. El otro medio

indispensable a la implementación de la concepción político-religiosa de la vida es la palabra del rumor público y de las plegarias. En todo caso, este artículo ha querido demostrar que un sistema de este tipo transmite su propia concepción de la vida y de la muerte y que los individuos viven las vicisitudes de su historia personal de una manera colectiva que no separa el campo político del religioso.

Bibliografía

BARRERA HERNÁNDEZ, ABEL

1996 “Ritualidad y poder entre los nahuas de la Montaña de Guerrero”, en *Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 175-185.

DEHOUE, DANIELÉ

2001 “El fuego nuevo: interpretación de una «ofrenda contada» tlapaneca (Guerrero, México)”, *Journal de la Société des Américanistes*, 97, 89-112.

2006 *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine*, París, CNRS Editions.

2007a *La ofrenda sacrificial. En torno al caso tlapaneco*, México, Plaza y Valdés, Universidad Autónoma de Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mesoamericanos y Centroamericanos.

2007b *Offrandes et sacrifice en Mésoamérique*, París, Riveneuve éditions.

DEHOUE, DANIELÉ y RICHARD PROST

2004 *Los peligros del poder*, Film de 54 mn, distribución Tonaltepec Production (“mailto:tonaltepec@yahoo.fr”).

FRAZER, JAMES GEORGE

1911 *The Golden Bough*, Londres, Macmillan.
-1915

GRAULICH, MICHEL

1998 “La royauté sacrée chez les Aztèques de Mexico”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 28, 197-217.

MULLER, JEAN-CLAUDE

1980 *Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigeria Central*, Québec, Serge Fleury éditeur.

MULLER, JEAN-CLAUDE

1998 *Jeux de miroir. Structures politiques du haut plateau nigérien*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Cahiers de l'Homme, Nouvelle série XXXIV.