

LA TIERRA NOS ESCUCHA

LA COSMOLOGÍA DE LOS NAHUAS
A TRAVÉS DE LAS SÚPLICAS RITUALES

*A la memoria de su padre, Cesare Luvo,
y de Julio Signorini*

ALESSANDRO LUPO

Traducción
STELLA MASTRANGELO

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES
DEL CONSEJO NACIONAL PARA
LA CULTURA Y LAS ARTES

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

LA TIERRA NOS ESCUCHA

LA COSMOLOGÍA DE LOS NAHUAS
A TRAVÉS DE LAS SÚPLICAS RITUALES

ALESSANDRO LUPO

Traducción
STELLA MASTRANGELO

Primera edición en Presencias: 1995

Coedición: Dirección General de Publicaciones del
CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES/
INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

D.R. © Instituto Nacional Indigenista
Av. Revolución 1279
Col. Alpes, CP 01010
México, D.F.

ISBN 968-29-7441-0

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Agradecimientos	13
1. Introducción	17
2. Los nahuas	29
2.1. La región	29
2.2. El asentamiento	30
2.3. Historia	33
2.3.1. La evangelización	35
2.4. Política y economía	37
2.5. Organización social	41
3. La enculturación indígena: transmisión y distribución del saber cosmológico nahua	47
3.1. Saber indígena y cultura nacional	47
3.2. El saber indígena y su distribución	54
3.3. Los especialistas	58
3.3.1. Ámbitos y vías de la especialización	60
3.3.1.1. Tres ejemplos	64
3.3.2. Motivaciones y papeles de los especialistas	71
4. Las súplicas rituales	79
4.1. Las palabras rituales nahuas	79
4.1.1. Raíces históricas	83
4.1.2. Testimonios contemporáneos	86
4.2. Campos de aplicación de las súplicas	89
4.3. Características de las súplicas	92
4.3.1. Aspectos formales	93
4.3.2. Aspectos estructurales	96
4.3.3. Contenidos	100
4.3.3.1. Los destinatarios extrahumanos	101
4.3.4. El contexto ritual	103
5. Los textos en náhuatl: imagen de una cosmología	107

5.0.	Consideraciones preliminares	107
5.1.	La esfera terapéutica	112
5.1.1.	Invocación para el diagnóstico	116
5.1.1.1.	Comentario a la invocación para el diagnóstico	119
5.1.2.	Súplica contra el <i>nemouhtil</i>	128
5.1.2.1.	Comentario a la súplica contra el <i>nemouhtil</i>	137
5.2.	La esfera doméstica	152
5.2.1.	Súplica por el <i>calyot</i>	154
5.2.1.1.	Comentario a la súplica por el <i>calyot</i>	160
5.2.2.	Súplica por el <i>tixochit</i>	171
5.2.2.1.	Comentario a la súplica por el <i>tixochit</i>	176
5.3.	La esfera extradoméstica	186
5.3.1.	Súplica al <i>cuauhtahuehuentzin</i>	189
5.3.1.1.	Comentario a la súplica al <i>cuauhtahuehuentzin</i>	192
5.3.2.	Súplica para la presentación de las semillas en el altar ..	196
5.3.2.1.	Comentario a la súplica para la presentación de las semillas en el altar	200
5.3.3.	Súplica por la siembra	207
5.3.3.1.	Comentario a la súplica por la siembra	208
5.3.4.	Súplica para la ofrenda a la Tierra	212
5.3.4.1.	Comentario a la súplica para la ofrenda a la Tierra ...	217
5.3.5.	Súplica a San Ramos	225
5.3.5.1.	Comentario a la súplica a San Ramos	227
5.3.6.	Súplica por la lluvia	233
5.3.6.1.	Comentario a la súplica por la lluvia	243
6.	Algunas consideraciones analíticas	257
7.	Conclusión	277
8.	Bibliografía	305

AGRADECIMIENTOS

Los libros que escriben los etnólogos son siempre en alguna medida obra de varios autores, en el sentido de que el material documental e incluso su primera interpretación proceden de los llamados informantes, que de ese modo comparten la paternidad de los textos. Esto es aún más cierto en el caso de esta obra, en la cual los ritualistas nahuas asumen el papel de verdaderos “autores”—si es lícito calificar de autores a quienes, antes que desarrollar una labor creativa, tienen el deber de conservar y transmitir un patrimonio de conocimientos que no es exclusivamente suyo, sino que conciben como perteneciente a toda la comunidad. Los dos terapeutas y rezadores cuyas súplicas reproduzco y comento en estas páginas, así como otros dos de los que he recogido textos que no se incluyen aquí,* no sólo compartieron conmigo generosamente un saber que consideran como el componente tal vez más precioso de su patrimonio cultural y del que en consecuencia son celosos custodios, sino que además aceptaron, con paciencia extrema, revisar muchos pasajes de mi transcripción y traducción de estos textos, comentándolos y haciendo explícito su significado más recóndito.

No sólo para dar a su contribución un espacio claramente reconocible, sino también por las consideraciones metodológicas que se exponen más adelante, he reproducido textualmente muchas de sus formulaciones verbales, transcritas con la mayor fidelidad posible. Sin embargo la selección de los testimonios, las interpretaciones y los análisis contenidos en el texto son obra exclusivamente mía,

* Respetando su deseo de reserva, en el texto menciono a esos especialistas por las iniciales de sus nombres (en un caso sustituyendo las verdaderas por otras inventadas).

y en consecuencia es a mí a quien corresponde toda la responsabilidad de cualquier eventual error o exceso de interpretación, imprecisión, olvido o distorsión. Espero que este libro haga justicia a la riqueza de su cultura y a la vivacidad de su inteligencia, y que pueda constituir una señal tangible de mi gratitud hacia ellos, por su confianza y su amistad.

Además de los especialistas rituales, muchas otras personas de Santiago Yancuictlalpan y sus alrededores me comunicaron con generosidad su saber y sus experiencias. Como en este caso no existen razones de reserva "profesional" que respetar, quiero mencionarlas y agradecerles abiertamente: Angelita Nochebuena y Alberto López Mora me proporcionaron ayuda preciosa en la difícil tarea de transcripción y traducción de los textos; informaciones y comentarios tan abundantes como útiles debo también a Eustaquio y Elvira Mora, Pascual Mora, Esperanza Nochebuena, José María Ortuño, Antonio y Melquiades Diaguillo, María Mora y, en San Miguel Tzinacapan, a Miguel Osorio.

Además de los méritos de quienes contribuyeron con la materia prima de este libro, debo mencionar los méritos—aun mayores—de quien determinó las condiciones mismas de su realización, llamándome en 1979 para formar parte de la Misión Etnológica Italiana en México e introduciéndome después en el área nahua de la Sierra de Puebla: a Italo Signorini, quien por más de quince años ha seguido y alentado con pasión e inteligencia iguales a su constancia y generosidad todas las fases de mi formación profesional, siendo a la vez maestro y amigo, mi reconocimiento, estima y afecto más profundos; como todos mis escritos, tampoco éste habría sido posible sin su apoyo, consejo y supervisión.

Entre los muchos estudiosos que han contribuido a esta obra con su enseñanza, ejemplo, crítica y consejo, quiero agradecer a Alfredo López Austin por la atención prestada a mis preguntas y la prodigalidad con que compartió conmigo su vastísimo saber, mediante respuestas siempre esclarecedoras que abrían nuevas perspectivas de investigación; a Hugo G. Nutini, por la riqueza de las indicaciones interpretativas y analíticas ofrecidas en numerosas conversaciones acerca de las peculiaridades y transformaciones de la cultura nahua; a Alberto M. Cirese, por el rigor de sus juicios y la perspicacia de sus consejos; a Carmelo Lisón Tolosana, que se mostró tan accesible en la discusión como generoso de su experiencia; a Vinigi L.

Grottanelli, por la agudeza de sus observaciones y la coherencia de su ejemplo; a Rossana Lok, por su amistad y por la paciencia con que discutió conmigo problemas etnográficos y teóricos, brindándome entre otras cosas su rico material de campo; a Patrizia Burdi, quien siguió mi trabajo en todas sus fases, acompañándome en la investigación en el campo, discutiendo mis decisiones y leyendo con gran atención el original, al que mucho aportaron sus críticas y sugerencias; a Andrés Hasler Hangaert, por la generosidad con que me ofreció su precioso asesoramiento lingüístico; y también a Carmen Aguilera, Solange Alberro, Félix Báez-Jorge; Lourdes Báez Cubero, Jesús Bustamante, Guy Lanoue, Elio Masferrer, Eva Pizano Cejka y José Velasco Toro.

Por su cálida hospitalidad y por la generosa ayuda que me ofrecieron en mil ocasiones quiero agradecer de corazón también al padre Herminio López Camarillo, párroco de Santiago Yancuictlalpan, a don Eulalio Herrera Mitre y doña Ersilia Nochebuena de Herrera, junto con su familia, al padre Benjamín Arellano González, a don Omar López, don Fernando Mora, Óscar Dátoli Herrera, Dominique y Bettina Verut, Serina Puppo y Antonio Ghidoni.

Un reconocimiento particular corresponde a Stella Mastrangelo, quien dedicó a la traducción una energía igual a su competencia, escuchó todas mis observaciones con paciencia infinita y en no pocas ocasiones mejoró la claridad del texto.

Varias instituciones contribuyeron con su apoyo financiero y organizativo al desarrollo de mi investigación y a la publicación de este libro: las actividades de la Misión Etnológica Italiana, dirigida por Italo Signorini, han sido y siguen siendo posibles gracias ante todo al puntual financiamiento anual del Ministero degli Affari Esteri, que cumple así los compromisos asumidos con el acuerdo italo-mexicano de 1969; otros organismos italianos que han hecho contribuciones importantes son el Ministero della Pubblica Istruzione dell' Università e della Ricerca Scientifica e Tecnologica y el Consiglio Nazionale delle Ricerche. Desde hace muchos años la Misión viene recibiendo además un valioso apoyo de la Embajada de Italia en México, del Instituto Nacional Indigenista, de la Universidad Veracruzana y, más recientemente, del Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines. Finalmente, la publicación de este libro en México, patria de la civilización nahua que en él se estudia, es fruto entre otras cosas de la decisión de la doctora Eugenia Meyer, del Consejo

Nacional para la Cultura y las Artes, y de la labor editorial de Griselda Pizano López, del Instituto Nacional Indigenista. A todos ellos mi más sincero agradecimiento.

La intención de dedicar este libro a mi padre es anterior a su desaparición, ocurrida mientras redactaba este trabajo, que entonces era mi tesis doctoral. Cuando el libro se hallaba en preparación desapareció de improviso el maestro que había asistido a todo el proceso de su creación. Dedico, pues, esta obra, con el dolor de una doble orfandad, a la memoria de ambos, con el reconocimiento de todo lo que les debo por el cariño y las enseñanzas recibidas.

1. INTRODUCCIÓN

En este libro he intentado reconstruir y analizar el sistema cosmológico de los nahuas de la Sierra de Puebla partiendo de un grupo de textos orales de uso ritual. Aparte de ofrecer un ulterior e interesante testimonio de la rica tradición nahua¹ y de agregar nuevas informaciones e indicaciones analíticas a uno de los sectores más frecuentados y vitales de los estudios mesoamericanos, me propuse ilustrar una posible salida del *impasse* en que aparentemente han metido a la antropología las recientes reflexiones teórico-metodológicas. Hace ya más de dos décadas que se discute el hecho de que los informes etnográficos son fruto de una manipulación y la imposibilidad de dar una descripción "objetiva" de los hechos observados sobre el terreno: ya en 1973 Geertz (1987, pp. 53-54) descubría una analogía entre el proceso de «construcción»² que está detrás de los informes etnográficos y el que ha producido obras literarias como *Madame Bovary*. En el mismo sentido, con el gusto por la provocación que lo caracteriza, Leach (1989, p. 125) ha afirmado recientemente que «toda la etnografía no es otra cosa que *fiction*».

¹ En el uso corriente, que he adoptado aquí, el término "nahua" indica la etnia (y la cultura), mientras que "náhuatl" se refiere a la lengua (perteneciente a la familia yuto-azteca).

² Es conveniente señalar desde ahora que en este libro se utilizan algunos signos gráficos según las convenciones siguientes: las comillas inglesas " " sirven para destacar palabras o conceptos, o para indicar que se les atribuye un significado particular; las comillas francesas « » introducen las citas (de obras publicadas o de informantes indígenas); las diagonales // encierran las traducciones literales; las comillas sencillas ' ' contienen las traducciones libres; dentro de las citas de los informantes y de las súplicas en náhuatl, los paréntesis () contienen palabras o frases que faltan o están sobreentendidas, mientras que los corchetes [] encierran la descripción de los actos que acompañan a las palabras o bien paráfrasis y comentarios míos.

Sin embargo, por mucho que se discuta o se niegue al texto escrito la posibilidad de representar la realidad social y cultural con que se enfrentan los etnólogos, hasta hoy nadie ha puesto en duda la existencia concreta de las personas, los actos y los significados que forman esa realidad. Creo que al registrar y reproducir en este libro algunas súplicas pronunciadas por especialistas rituales no he introducido deformaciones apreciables en la realidad cultural nahua que encuentra expresión en ellas; por lo tanto tales súplicas constituyen una fuente documental en la que el etnólogo puede basar sus reflexiones e interpretaciones, sin mezclar una cosa con las otras. El hecho de que después otros investigadores, basándose en el mismo material publicado aquí, puedan descartar el componente personal agregado por mí y eventualmente llegar a conclusiones distintas de las mías, es en mi opinión la prueba de que el esfuerzo cognoscitivo que inspira la investigación etnográfica puede no ser vano, y la realidad que se intenta describir no del todo incognoscible o ilusoria.

Cuando en agosto de 1984 se inició la primera de las temporadas de investigación en la Sierra de Puebla (México) que llegarían a constituir la base del presente estudio, el propósito era realizar una investigación etnomédica sobre el saber terapéutico de la población indígena, perteneciente al grupo etnolingüístico náhuatl.³ Además de la considerable riqueza de los conocimientos botánicos explotados en la terapia de las afecciones para las que se considera suficiente una intervención "farmacológica" (que son la mayor parte), de inmediato se hizo evidente la particular complejidad de las creencias en torno a las fuerzas espirituales del hombre y a los males (pocos pero de extrema gravedad) que puede desencadenar el ataque de otros seres **humanos o de entidades extrahumanas**. Esas creencias no sólo mostraban un alto grado de elaboración, síntoma indiscutible de la gran importancia que se les atribuye, sino que aparecían bastante di-

³ Para la redacción de este libro me he servido del material recogido en varias temporadas de investigación, que en conjunto duraron casi catorce meses y se desarrollaron en los años 1984 (agosto-noviembre), 1985 (julio-noviembre), 1986 (agosto-octubre) y 1988 (julio y septiembre-diciembre). Han pasado unos años entre la redacción de estas páginas (1990) y su publicación. Mientras tanto la Sierra ha sido escenario de importantes cambios, sobre todo políticos y económicos (por ejemplo el cierre del Inmecafé); por lo tanto el lector tenga en cuenta que la realidad aquí descrita es la de 1988.

versificadas entre los miembros de la sociedad, al punto de que no era raro registrar afirmaciones contradictorias y a menudo inconciliables sobre el mismo tema.

Esa diversificación, por lo demás, no seguía rígidamente una distribución especializada del saber, como habría sido el caso si por ejemplo los terapeutas tradicionales hubieran sostenido versiones basadas en conocimientos de su posesión exclusiva, y en cambio los “profanos” hubieran sido portadores de una forma simplificada y menos coherente del mismo conocimiento médico. En cambio aparecían diferencias muy marcadas tanto entre los profanos como entre un especialista y otro. Si es cierto que los portadores de una cultura, aun cuando comparten un «sistema de interpretaciones» común, son libres de aplicarlo de distintas maneras según las situaciones (Valeri, 1987, p. 355), los nahuas ofrecían una confirmación ejemplar de ese postulado.

Sin embargo, eso no facilitaba el desarrollo de la investigación: como es obviamente imposible observar las creencias, para conocerlas hay que confiar casi por entero en descripciones hechas por nativos en el curso de entrevistas etnográficas, o bien en la posibilidad de observar ocasionalmente acciones, actitudes y objetos inspirados por tales creencias. En el segundo caso, por estrecho que sea el vínculo entre la idea y su traducción en acto, por elocuente que sea el lenguaje de signos en que se expresa aquélla, siempre sigue siendo enorme la porción de saber tradicional que permanece inexpresada, latente, quizá evocada con alusiones elocuentes para los portadores de la misma cultura, pero por lo mismo incomprendible para el observador externo. En cuanto a la formulación verbal de las creencias, que debería ser capaz de transmitir precisamente esa parte más consistente de ellas que queda oculta detrás de los actos y los objetos simbólicos, las propias condiciones en que se produce —en el curso de conversaciones guiadas por el etnógrafo— no pueden no dejar su propia huella deformante.

No pocas veces, conversando acerca del número, la naturaleza, las cualidades y los vínculos recíprocos de las “almas” de que los nahuas creen dotado al hombre, me ha tocado obtener (o más bien provocar) respuestas cuya persuasiva coherencia —o índole contradictoria, en otros casos— sospechaba ser en gran parte “mérito” mío. Que la personalidad, la aptitud, los intereses, las premisas teóricas y los métodos empíricos del investigador influyen en los resultados

de la investigación que realiza es una verdad demasiado evidente en las llamadas “ciencias humanas”—definición que precisamente por esa congénita imposibilidad de recoger «datos en bruto» (Bateson, 1988, p. 23) y producir descripciones “objetivas” termina por constituir un involuntario oximorón.

El material obtenido de los informantes, sobre todo si se trataba de individuos inducidos por sus propias pulsiones intelectuales o por deberes profesionales a meditar sobre aspectos particulares del sistema cosmológico, consistía en elaboraciones, coherentes y persuasivas, construidas sobre un patrimonio de reflexiones y experiencias personales; es decir que no eran, ni era fácil que fueran (véase 3.3.1.), enunciados precisos, fruto de la tradición de un saber codificado. Se trataba de cambiantes y extemporáneas “lecturas” indígenas del “texto cultural” (Geertz, 1987, pp. 446-447),⁴ cuya fuerza descriptiva y explicativa terminaba por depender no sólo de los diversos conocimientos de los individuos y de su grado de participación en el sistema interpretativo común, sino también de las particulares dotes del etnógrafo para la investigación.

Nacían así, en el crisol de la desigual interacción entre exponentes de universos culturales distintos, formulaciones originales del saber cosmológico tradicional que la cultura nahua no habría producido espontáneamente, que a veces llegan incluso a lo que en otro lugar, con Signorini, llamamos «interpretaciones por estímulo».⁵ No es que la naturaleza mediada de tales informaciones las prive de todo valor hermenéutico; la conciencia de su origen por parte del observador y la necesidad que revelan los nativos de basar en vivencias experienciales conocidas y en esquemas interpretativos consagrados a cualquier nueva extrapolación de su bagaje cultural compensaban la artificialidad de su génesis. Sin embargo, no me reconozco en la corriente de aquellos antropólogos para quienes basta con poner en primer plano «las bases intersubjetivas del trabajo de campo» para conferir autoridad a las informaciones obtenidas en él (Clifford,

⁴ Con la metáfora de la cultura como texto, en que las acciones sociales corresponderían a las palabras que el observador-lector debe comprender, Geertz (1983, p. 3) sugiere considerar «los fenómenos culturales [...] como sistemas significativos que plantean cuestiones expositivas».

⁵ Se trata de las interpretaciones «requeridas por las objeciones del etnógrafo ante fallas y contradicciones existentes en las explicaciones dadas y que hasta ese momento no habían aparecido como tales al informante. Frente a las objeciones que se le presentan éste “reflexiona” y “encuentra” las aproximaciones y los vínculos que faltan» (Signorini y Lupo, 1989, p. 14).

1986, p. 109), y continuaba sintiendo la necesidad de disponer de datos en los que fuera mínima mi influencia, no siempre medible.

Más aún porque el hecho de ocuparme de entidades abstractas por excelencia, como son las representaciones que los nahuas se hacen de las fuerzas espirituales que imaginan poseer, me privaba de la posibilidad de relacionar de alguna manera tales representaciones con las manifestaciones observables de lo que constituye su objeto, al revés de lo que ocurre por ejemplo con las ideas en torno a los fenómenos naturales, las actividades económicas y sociales, etcétera.

La misma multiplicidad de las versiones proporcionadas por los indígenas sobre sus propias "almas" era inseparable del hecho de que lo que se comunicaba al etnógrafo no eran tanto conceptos basados en la experiencia de hechos concretos, sino opiniones modeladas sobre códigos transmitidos culturalmente —lo que Sperber (1984, p. 80) con lenguaje áspero denomina «creencias representacionales de contenido semiproposicional» y por lo tanto susceptibles de diversas interpretaciones por parte de los mismos portadores de la cultura.

Para individualizar y sobre todo para reconstruir en las páginas de una monografía el fecundo denominador común del que fueron por así decirlo «evocadas» (Keesing, 1987, p. 164) todas las variantes propuestas por los indígenas, generalmente se hace un imponente trabajo de "corte y confección" en que las ideas informadoras se extrapolan de los enunciados originales, se reelaboran y se conectan entre ellas con base en reglas y principios cuya lógica es tarea y mérito del antropólogo captar y demostrar.

Ciertamente no me propongo cuestionar la legitimidad de esa intervención, puesto que es un hecho aceptado que cualquier acto interpretativo pasa por la selección y la reconstrucción de la realidad observada. «La interpretación —en las palabras de Lisón Tolosana (1983, p. 10)— es realizada desde un aquí y un ahora circunstanciales, y está sujeta, por lo tanto, a la cambiante apropiación del intérprete y a la diferente reconstrucción de lo interpretado. No hay un único punto o modo epistemológico de observar e interpretar; coexisten formas alternativas y complementarias.»

Sin embargo, en el momento de efectuar a mi vez la operación de selección y representación de los datos, me dejaba insatisfecho la perspectiva de borrar con mi impronta homogeneizante la heterogénea variedad del material recogido. Con demasiada frecuencia, como

lector, y sobre todo frente a la vasta literatura mesoamericanista, había tenido ocasión de deplorar la imposibilidad de remontarme a las expresiones originales con que los propios indígenas exponían su pensamiento, perdidas en el vórtice de las no siempre límpidas y persuasivas reelaboraciones de los "autores". La posibilidad de enriquecer y profundizar mi interpretación del sistema cosmológico nahua mediante confrontaciones comparativas precisas con los materiales de otros se veía frustrada por la infaltable manipulación a que casi todos los etnógrafos habían sometido los datos recogidos, aun cuando a menudo también los iluminaran con sus brillantes intuiciones analíticas.

¿Es posible que para alcanzar un objetivo teórico y afirmar la propia pericia profesional haya que superponer inevitablemente la propia voz a la de los hombres estudiados? ¿Que sus palabras tengan que ser siempre parafraseadas y glosadas aun antes de ser propuestas, así sea en traducción, a la atención del lector? No me parece que para alcanzar una plena comprensión de lo que los indígenas piensan y hacen sea imprescindible reformular y diluir en interpretaciones propias lo que ellos concretamente dicen. Y sin embargo eso es lo que sucede regularmente, incluso en el caso de los antropólogos que profesan el "diálogo" con los indígenas (véase Rabinow, 1977; Geertz, 1987): los enunciados e interpretaciones de los indígenas y las descripciones y los análisis de los etnólogos infaliblemente se funden y se nos proponen en el típico «estilo libre indirecto» de tantas monografías (véase Sperber, 1984, p. 31), en que las raras citas de palabras o fragmentos de frases en lengua indígena, aparte y más que para ofrecer material de reflexión, sirven para demostrar, «exactamente igual que los recuerdos artesanales, que la persona que hoy ocupa el sillón estuvo una vez en el campo» (Tedlock, 1983, p. 324).

Cuando nos toca operar en un contexto como el mesoamericano, en que las numerosas etnias existentes comparten muchos rasgos de un sistema cosmológico común que en razón del proceso de aculturación en marcha está perdiendo progresivamente coherencia y contenidos, el análisis comparativo—a condición de que se realice con las precauciones debidas— asume una importancia crucial. En la interpretación de los complejos modelos omnicomprendivos del universo que son las cosmologías, el análisis comparativo nos permite captar con más facilidad las correspondencias entre éstas y las estructuras económicas, políticas y sociales, reconstruir los elementos y los nexos

que la disgregación de las culturas tradicionales borra, multiplicar los puntos desde los cuales efectuar las propias observaciones.

Sin embargo, la ejecución de todo esto pasa a ser problemática cuando las informaciones acumuladas por los diversos investigadores, además de pasar por la selección y los inevitables condicionamientos que impone la recolección, sufren una alteración aún más profunda debido a la reformulación expositiva. En el momento en que los etnógrafos se aprestan a reelaborar el material de que disponen a la luz de las premisas teóricas que se proponen demostrar, muy raramente se preocupan de presentar ese material de manera tal que los demás, además de poder valorar su atendibilidad, estén en condiciones de servirse de él incluso con intenciones distintas de las suyas. Por muy intrínsecamente alejados que estén de la "pureza" de los datos en torno de los cuales giran las ciencias exactas, los datos etnográficos (en este caso las locuciones de los indígenas) no siempre serían totalmente "descartables" (es decir, no se excluiría la posibilidad de volverlos a utilizar) si quienes los recogen y utilizan se preocupasen de darlos a conocer en la forma en que ellos mismos los obtuvieron.

Ciertamente no es mi intención negar la legitimidad de investigaciones dedicadas a demostrar hipótesis teóricas formuladas previamente —procedimiento que desde hace décadas constituye, a menudo con resultados plenamente positivos, una respuesta a las tentaciones demasiado pasivamente inductivas de cierta antropología de cuño idiográfico (véase Bernardi, 1980; Harris, 1968, pp. 301-318). Quisiera sólo que al hacerlo no se terminara casi siempre por amalgamar en forma inextricable las informaciones etnográficas con las reflexiones analíticas, quizá apoyándose en la cómoda justificación de que no se desea "recargar" la exposición con ásperas y pesadas citas.

Es cierto que conceder espacio a las formulaciones de los nativos, quizá deslizándose hacia esa perspectiva de "antropología discursiva" o "dialogante" que «otorga a los colaboradores la posición no sólo de enunciadores independientes, sino de escritores» (Clifford, 1983, p. 139; en Roth, 1989, p. 560), no impide que tales formulaciones, precisamente en cuanto nacidas en un contexto "dialógico", se resientan de la inevitable influencia del etnógrafo, que selecciona y orienta el discurso mismo. Reproducir en toda su extensión, en las páginas de una monografía, las afirmaciones de los indígenas, no impide que las más de las veces éstas sean respuestas, incluso indirectas, a preguntas más o menos explícitas.

Esto de por sí no constituye un defecto grave, porque si la investigación se conduce con destreza y honestidad, difícilmente se inducirá a los informantes a decir lo que no piensan, y menos aún a expresar ideas incompatibles con el sistema interpretativo que comparten con los demás miembros del grupo. El principal riesgo que se corre es el de dejar fuera del radio de la investigación una parte importante de lo que se desea observar y comprender: como obviamente es imposible confiar toda la impostación de la comunicación etnográfica a la asistemática inspiración de los nativos, puede ocurrir que se pierda todo o parte de lo que uno no tiene la fantasía de indagar y ellos no tienen la iniciativa de decir; y todo esto a pesar de la habilidad y la minuciosidad del investigador, requisitos siempre imprescindibles pero no suficientes para el éxito de la investigación.

Volviendo a la investigación sobre las creencias nahuas en torno a las "almas", no podía tener esperanza de aclarar los puntos oscuros y resolver los problemas interpretativos recurriendo únicamente a las enunciaciones obtenidas de los indígenas, que son un elemento necesario en cualquier investigación que tenga por objeto el mundo de las creencias, pero no son suficientes para captar de qué modo estas últimas están autónomamente organizadas, formuladas y vividas. Así llegué al convencimiento de que para alcanzar esa comprensión es necesario estudiar la aplicación práctica de dichas creencias, completando la observación de los actos inspirados en ellas con el registro de las palabras que acompañan, justifican y comentan esos actos. Por tal razón emprendí el examen de las ceremonias y los textos rituales referentes a la terapia de los males que afectan a los componentes espirituales del hombre.

De este modo pude ampliar considerablemente la perspectiva de la investigación, colmando en gran parte las lagunas investigativas debidas a nuestra alteridad cultural. Analizando sobre todo los textos orales que la tradición pone a disposición de los que buscan la solución de los problemas de la existencia (en el caso específico los de orden médico) instaurando relaciones de intercambio recíproco con lo sobrenatural, pude adquirir preciosas y detalladas informaciones sobre la naturaleza, las funciones y los puntos vulnerables de las fuerzas místicas en torno a las cuales los nahuas organizan su existencia, y también sobre la identidad, la ubicación y los poderes de los seres (no sólo divinos) que pueblan el mundo extrahumano; sobre la calidad, la intensidad y el alcance de las relaciones que existen entre

esos seres y el hombre y entre los propios hombres;⁶ en suma, una representación fiel, aunque circunscrita, del sistema cosmológico nahua, diseñado además no con base en los criterios lógicos de un observador europeo, sino siguiendo los esquemas y las taxonomías del sistema conceptual indígena, y formulado en un lenguaje al que la sofisticación formal confiere una gran profundidad expresiva.

Los textos orales que acompañan los ritos terapéuticos, precisamente por ser el producto plenamente espontáneo⁷ y a la vez canónico del pensamiento tradicional nahua (incluyendo todos los complejos ribetes sincréticos que a esta altura forman parte de dicha "tradición"), fueron para mí un elemento fundamental de comparación y verificación de las informaciones recogidas en las entrevistas etnográficas, así como un precioso punto de partida para ulteriores y más extensas indagaciones. Eran la forma más acabadamente estructurada, más lingüísticamente rica y sobre todo más libre de las contaminaciones del diálogo intercultural que nos es dado obtener del pensamiento cosmológico indígena en torno a las "almas" humanas. Sobre la base de estos datos lo más "puros" posible (hasta donde pueden serlo en el estudio del hombre) podía medir la coherencia y la confiabilidad de las demás informaciones, ofreciendo a la vez un documento que puede ser de utilidad también para otros estudiosos con objetivos distintos de los míos.

Lo dicho para los textos de tema terapéutico naturalmente podía extenderse también a los utilizados en otros contextos rituales. Las ocasiones que sirven a los nahuas de punto de partida para desarrollar relaciones de colaboración con las divinidades y los seres extrahumanos son innumerables, y prácticamente en todas les dirigen invocaciones. Por eso decidí extender mi interés también a otros sectores de la actividad ritual, más allá del de la medicina, con el fin de ampliar y profundizar los conocimientos sobre el sistema cosmológico y a la vez tratar de demostrar la utilidad de un enfoque del estudio de las creencias de los pueblos que no deje de lado los productos *espontáneos* de su expresividad oral y que incluso parta de ellos con nuevo y concreto rigor metodológico.

Para alcanzar ese objetivo indispensable de toda empresa an-

⁶ Los resultados de estas investigaciones están publicados en el volumen *Los tres ejes de la vida* (Signorini y Lupo, 1989).

⁷ Es decir, no fruto de sugerencias o presiones del investigador.

tropológica que es la interpretación y la comprensión de la realidad cultural observada, y que parte de «percibir en otros un modo distinto de ser humano [y] entreverlo, latente, en nosotros mismos» (Sperber, 1984, p. 49), no se puede prescindir del análisis de las formulaciones (sobre todo verbales) que los hombres dan de la imagen del universo recibida a través del filtro de la cultura; se trata, según la sugestiva expresión de Lisón Tolosana (1983, p. 125), de «descubrir en lo fable lo inefable». La «incursión en y apropiación de la alteridad cultural, el entender desde dentro puede alcanzarse después de dejarse embeber [...] por las ideas, pensamientos, imágenes verbales y conceptualizaciones de los actores. El escuchar las palabras del nativo es primordial» (Lisón Tolosana, 1983, p. 94); tanto más útil será escuchar esas palabras cuando reflejan sin alteración ninguna los esquemas conceptuales que informan los pensamientos y los actos de quien las pronuncia, justamente como ocurre en los textos rituales examinados.

Entre otras cosas, al vincularse estrechamente a la contextualidad del rito y a las experiencias contingentes que son el punto de partida de éste (situaciones de necesidad, sufrimiento, transición, etcétera), esos textos permiten percibir la creencia cosmológica en su cotidianidad concreta, tal como es vivida, verbalizada y “actuada” por los nativos. No debemos olvidar, en efecto, que las cosmologías “perfectas” presentadas en los escritos de los antropólogos son fruto del trabajo de selección, síntesis y abstracción de éstos, y que en la vida de las sociedades estudiadas la cosmología está indisolublemente unida al «saber práctico» de quienes cotidianamente se enfrentan a la realidad y a los modos culturalmente transmitidos de enfrentarla (Tedlock, 1982, p. 6).

Sin llegar a afirmar, como Mary Douglas (1969, p. 91), que «la metafísica, podríamos decir, es un producto secundario de la apremiante necesidad práctica», y que «la visión del mundo primitivo que he definido más arriba rara vez es ella misma objeto de contemplación y especulación en la cultura primitiva. Se ha desarrollado en dependencia de otras instituciones sociales» (*ibid.*, p. 143), estoy convencido de que los sistemas cosmológicos difícilmente sobrevivirían sin su actualización recurrente que es el rito. La propia transmisión de los principios y de los esquemas cosmológicos (que también existen y son objeto de reflexión incluso en abstracto) no podría tener lugar sin apoyarse en la experiencia. En este sentido Boyer, en

un ensayo reciente (1989, p. 67), ha sostenido en forma convincente que en las sociedades tradicionales la mayor parte de las creencias se transmiten habitualmente «por la memorización de contextos singulares y no por la elaboración de principios abstractos».

Los textos orales de empleo ritual, por lo tanto, siendo enunciaci-ones explícitas del pensamiento y la actitud de los nativos en relación con el mundo, adaptables a las diversas situaciones del vivir y a la vez constreñidas en los rígidos moldes predispuestos por la tradición, constituyen excelentes muestras de “cosmología vivida”. Por diversos que sean los usos de la palabra en las sociedades de tradición oral, es muy raro que en ellas la actividad ritual, cuando existe, no relacione los gestos y los objetos con un patrimonio más o menos amplio de fórmulas y afirmaciones verbales.

Partiendo del análisis atento y posiblemente “denso”—si es lícito tomar en préstamo el atributo de la descripción geertziana (Geertz, 1987, p. 42)— de los textos orales que acompañan los ritos de un grupo indígena del centro-oriente de México, con el presente trabajo me propuse demostrar y sugerir cómo a través del uso responsable de tales documentos es posible enfrentar, poniendo los pies en un terreno un poco menos inseguro que el de las puras entrevistas etnográficas tradicionales, el estudio de los sistemas cosmológicos, objetivo tan perseguido como elusivo de los apasionados pero con frecuencia frustrados esfuerzos de tantos antropólogos.

el nivel del mar), Yancuicelapan' que de un clima esencialmente más suave, que el de otras comunidades situadas en el interior, lo que, combinado con las copiosas y frecuentes precipitaciones (entre 3 000 y 4 000 milímetros anuales), hace que la vegetación sea particularmente exuberante pese a la relativa pobreza de materia orgánica de los terrenos, en general escarpados y pedregosos. Las temperaturas medias anuales oscilan entre los 22 y los 26 grados centígrados, con el período más frío en enero (7 grados centígrados) y el más calido en junio (más de 33 grados centígrados). Las precipitaciones son abundantes en el verano (junio-septiembre, la época de lluvias), debido a la influencia de los vientos alisios orientales, que al chocar contra la Sierra se elevan y se enfrían. En el período invernal en cambio

¹ De aquí en adelante emplearé solamente el topónimo en itz'at, sin acompañarlo el nombre del lugar paterno del pueblo.

2. LOS NAHUAS

2.1. LA REGIÓN

El área cubierta por las investigaciones se encuentra enteramente dentro del municipio de Cuetzalan del Progreso, en el extremo nor-oriental del estado de Puebla, y más específicamente en las inmediaciones del pueblo de Santiago Yancuictlalpan, situado a pocos kilómetros de Cuetzalan hacia la llanura costera de Veracruz. Allí terminan las últimas estribaciones de la Sierra Madre Oriental, el convulsio-nado sistema montañoso que separa el árido altiplano central, a una altura media de 2 000 metros de las húmedas costas del Golfo de México. Gracias a su escasa altura (alrededor de 540 metros sobre el nivel del mar), Yancuictlalpan¹ goza de un clima sensiblemente más suave que el de otras comunidades situadas en el interior, lo que, combinado con las copiosas y frecuentes precipitaciones (entre 3 000 y 4 000 milímetros anuales), hace que la vegetación sea particular-mente exuberante pese a la relativa pobreza de materia orgánica de los terrenos, en general escarpados y pedregosos. Las temperaturas medias anuales oscilan entre los 22 y los 26 grados centígrados, con el periodo más frío en enero (7 grados centígrados) y el más cálido en junio (más de 33 grados centígrados). Las precipitaciones son abundantes en el verano (junio-septiembre, la época de lluvias), de-bido a la influencia de los vientos alisios orientales, que al chocar con-tra la Sierra se elevan y se enfrían. En el periodo invernal en cambio

¹ De aquí en adelante emplearé solamente el topónimo náhuatl, sin anteponerle el nombre del santo patrono del pueblo.

soplan los “nortes”, que provocan lluvias finas y persistentes, a las que sigue una breve estación cálida y seca (marzo-mayo).²

La región, situada en la cuenca hidrográfica del Tecolutla, es atravesada por varios ríos, los más importantes de los cuales son, al este el Apulco, que separa el municipio de Cuetzalan del de Ayototco (Puebla), al noroeste el Tecuantepec, límite con el estado de Veracruz, y al sureste el Cuichat, de menor caudal.

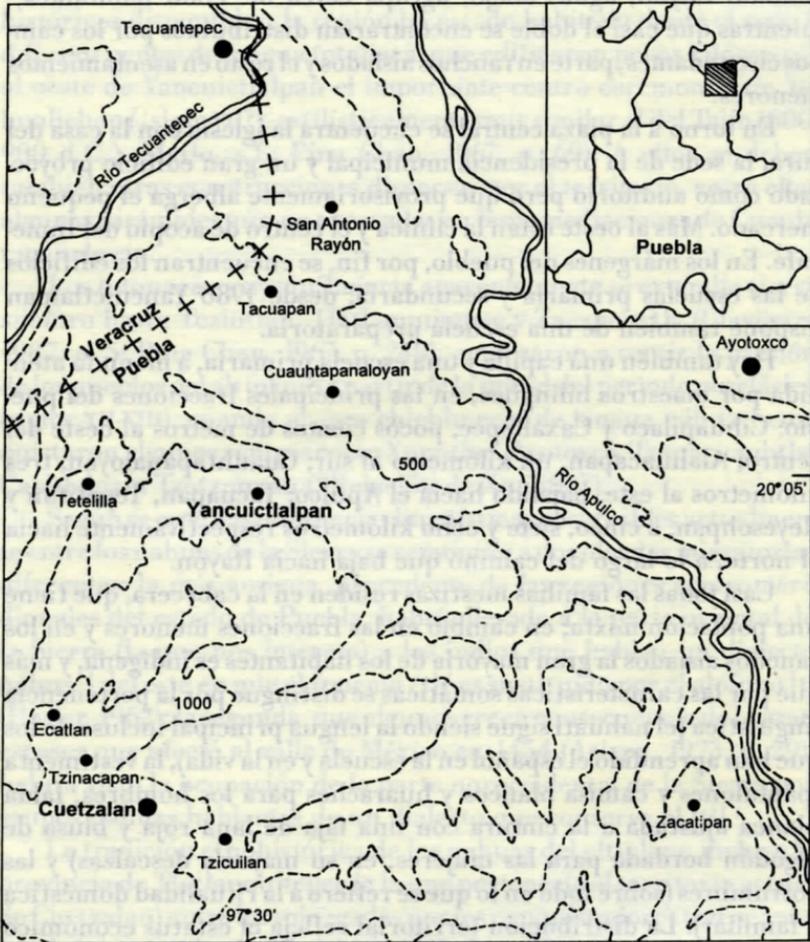
La vegetación ha sido considerablemente modificada por la intervención humana, que ha conducido a la progresiva y casi total desaparición de la selva primaria, salvo en las partes más abruptas. La tremenda deforestación practicada con el método de roza—intensamente hasta hace pocos años y todavía no completamente suspendida—dejó espacio primero para el cultivo del maíz y después para plantaciones de café, dedicándose a la ganadería sólo los terrenos más explotados y ya improductivos. En la práctica, con excepción de los barrancos rocosos y los hondos cauces de los torrentes, no hay terreno que no esté sometido a alguna forma de explotación por parte de los seres humanos: si bien a una primera mirada distraída el territorio parece estar en gran parte abandonado o cubierto de selva, hasta las laderas más empinadas y pedregosas se utilizan para el cultivo de maíz, frijoles, chile, etcétera, mientras que en numerosas plantaciones de café la imposibilidad económica de abonar las plantas se resuelve dándoles sombra con árboles de tronco alto (chalahuites, *Inga spp.*)

La deforestación y el poblamiento capilar incluso de los rincones más aislados, donde han surgido asentamientos de dimensiones pequeñas y mínimas, han provocado la desaparición de gran parte de la fauna selvática, y en especial los mamíferos de dimensiones medianas y grandes (felinos, cérvidos, etcétera), hasta épocas recientes todavía protegidos por la propia dificultad del terreno.

2.2. EL ASENTAMIENTO

Yancuictlalpan se encuentra a caballo de una de las tantas crestas montañosas que dan su nombre a la Sierra, desde la cual mira hacia los más altos relieves del sur, dominando a la vez la vasta llanura que

² Los datos sobre las condiciones climáticas de Yancuictlalpan proceden en parte de Basurto (1982, pp. 7-12).



La región de Yancuictlalpan, escala 1: 1 000 000; tomado de F.A. Basurto Peña (1982, p. 8), quien a su vez lo toma de la hoja "Coatzintla", SDN 1958. Las líneas altimétricas tienen una equidistancia de 250 metros; el norte está arriba.

se extiende al oriente y al norte. El pueblo propiamente dicho, distribuido a lo largo del camino de terracería que va de Cuetzalan a San Antonio Rayón, aguas abajo, agrupa cerca de 1 500 habitantes,³ mientras que casi el doble se encontrarían distribuidos por los campos circundantes, parte en ranchos aislados y el resto en asentamientos menores.

En torno a la plaza central se encuentra la iglesia con la casa del cura, la sede de la presidencia municipal y un gran edificio proyectado como auditorio pero que provisoriamente alberga el pequeño mercado. Más al oeste están la clínica y el centro de acopio del Inmecafé. En los márgenes del pueblo, por fin, se encuentran los edificios de las escuelas primaria y secundaria; desde 1986 Yancuictlalpan dispone también de una escuela preparatoria.

Hay también una capilla y una escuela primaria, a menudo atendida por maestros bilingües, en las principales fracciones del pueblo: Cihuapilaco y Caxaltepec, pocos cientos de metros al oeste del centro; Alahuacapan, un kilómetro al sur; Cuauhtapanaloyan, tres kilómetros al este, bajando hacia el Apulco; Tacuapan, Tepetitán y Reyesohpan, a cinco, siete y ocho kilómetros respectivamente hacia el norte, a lo largo del camino que baja hacia Rayón.

Casi todas las familias mestizas residen en la cabecera, que tiene una población mixta; en cambio en las fracciones menores y en los ranchos aislados la gran mayoría de los habitantes es indígena, y más que por las características somáticas se distingue por la pertenencia lingüística (el náhuatl sigue siendo la lengua principal incluso de los que han aprendido el español en la escuela y en la vida), la vestimenta (pantalones y camisa blancos y huaraches para los hombres, falda blanca ajustada a la cintura con una faja de lana roja y blusa de algodón bordada para las mujeres, en su mayoría descalzas) y las costumbres (sobre todo en lo que se refiere a la ritualidad doméstica y familiar). La distribución territorial refleja el estatus económico y social de los habitantes: los mestizos más ricos e influyentes ocupan las sólidas casas de mampostería del centro, mientras que los indios menos acomodados residen en la periferia o en los campos, en precarias viviendas de maderas y cartón embreado con piso de tierra.

³ Los datos provienen de una estimación hecha en 1988 por la Presidencia auxiliar de Yancuictlalpan. Por lo tanto las cifras deben ser consideradas como puramente indicativas, en vista de la dificultad denunciada por las propias autoridades locales para obtener informaciones atendibles y completas para toda la población administrada por ellas.

2.3. HISTORIA

De acuerdo con los testimonios arqueológicos y los escasos datos históricos disponibles, la región ha estado habitada desde el siglo V d.C. por gentes de lengua totonaca, que edificaron pocos kilómetros al oeste de Yancuictlalpan el importante centro ceremonial de Yohualichan (¿siglo VII?), estilísticamente muy similar al del Tajín (600-900 d.C.) (Merlo, s.f.; Piña Chan, 1967, p. 69). A ellos se deben también otras construcciones dispersas por el territorio, entre ellas algunas pirámides aún no excavadas en las inmediaciones de Cuah-tapanaloyan.

Los totonacas, cuya influencia aparentemente se extendía tierra adentro hasta Teziutlán, Tlatlauquitepec y Zacapoaxtla (Clavijero, 1987, p. 5; Piña Chan, 1967, p. 248), empezaron a sentir la presión de los pueblos del altiplano a partir de la mitad del periodo posclásico (siglos XII-XIII), cuando grupos chichimecas de lengua náhuatl conquistaron algunos centros como Xonotlan, Ayotoxco, Tzanacuauhtla, Capulalpan, Tzotzonpan ("Relación de Xonotla").

Según se cree, las diferencias lingüísticas observables actualmente entre los nahuas de la Sierra se remontan a dos oleadas migratorias diferentes: la más antigua, procedente de las regiones centromeridionales del estado de Puebla, habría llevado a la parte oriental de la Sierra (la que nos interesa) a los indios que hablan un dialecto náhuatl del este en que el fonema /tl/ es sustituido por el alófono [t] (Hasler, 1962); la segunda, que algunos creen consecuencia de la gran escasez que afectó al valle de México en 1454 (Arizpe, 1973, p. 29), habría visto la ocupación de la parte noroccidental de la Sierra por grupos nahuas hablantes de un dialecto que conserva el [tl].⁴

La tradición etnohistórica de los nahuas del altiplano incluye la provincia de Tlatlauquitepec (a la que pertenecía el territorio actual de Cuetzalan) entre las sojuzgadas por los conquistadores tezcocanos en el siglo XV (Alva Ixtlilxóchitl, 1891, I, p. 320). Por lo tanto, antes del dominio español toda la región, aunque no directamente administrada por el imperio azteca, estaba sometida a él y pagaba ingentes

⁴ La presencia de las variantes [tl]-[t] es uno de los rasgos morfológicos distintivos más evidentes en los diversos dialectos del área, precisamente con base en el cual suelen ser denominados "náhuatl" o "nahuatl". Sin embargo, los lingüistas no reconocen ningún valor a esa clasificación y se basan en otros criterios taxonómicos más complejos (véase Lastra de Suárez, 1986).

tributos en productos textiles y liquidámbar, como lo testimonia el Códice Mendoza (f. 51r). De la cabecera, Tlatlauquitepec, dependían diez centros principales, entre los que se contaban, en las inmediaciones de Cuetzalan, Xonoctla (hoy Jonotla), Yaunahuac (Yaonahuac), Ayutuchco (Ayotoxco) y Yayauquitlalpan, que algunos han querido identificar—probablemente por error—con el actual Yancuictlalpan (Peñafiel, 1885, p. 247; Barlow, 1949, p. 87).⁵

Después de la Conquista toda la provincia pasó a la administración española, que continuó exigiendo los tributos antes percibidos por los dominadores aztecas, moderando su monto apenas hacia la mitad del siglo XVI, cuando las terribles epidemias subsiguientes a la invasión estaban diezmando también allí la población indígena (véase *Libro de las Tasaciones...*, pp. 217, 520). Para tener idea de la caída demográfica basta recordar que en todo el corregimiento de Tlatlauquitepec, constituido en 1553, se registraban en 1570 alrededor de 4 500 tributarios (hombres casados), pero hacia la mitad del siglo siguiente se habían reducido a 1 444, para volver a aumentar a 3 453 apenas en 1696, y a 8 313 en 1799 (Gerhard, 1986, p. 237).

Durante todo el largo periodo que va de los últimos decenios del siglo XVI hasta el fin del XIX, la Sierra de Puebla siguió siendo, aún más que en la época prehispánica, una «región de refugio» (Aguirre Beltrán, 1973, pp. 11-17), condenada al aislamiento por la aspereza del lugar, la escasez de vías de acceso y la relativa pobreza de riquezas naturales, suficientes apenas para la simple subsistencia de la exigua población indígena. Sólo con la apertura de carreteras nuevas y la introducción de cultivos, como el del café, que hicieron rentable

⁵ Esa identificación no me conviene por una serie de razones. Ante todo los dos topónimos no coinciden: Yayauhquitlalpan significa /sobre la tierra oscura/, mientras que Yancuictlalpan quiere decir /sobre la tierra nueva/; la identificación de Peñafiel se basa entre otras cosas en una reproducción defectuosa del glifo original, que en realidad es oscuro en lugar de blanco (que significaría “nuevo”), como él erróneamente cree: Barlow, por su parte, identifica la actual ubicación del asentamiento antiguo basándose únicamente en la semejanza de los topónimos observados en el mapa. En segundo lugar, no parece verosímil que a comienzos del siglo XVI, época a la que se remonta el manuscrito, Yancuictlalpan fuera un centro de primera importancia en la región, al punto de ser mencionado de preferencia a Cuetzalan, ciertamente mayor. Por último, la propia tradición autóctona relaciona la “tierra nueva” del nombre de Yancuictlalpan con su fundación reciente (cuya fecha exacta, por lo demás, no sabe definir). La única posibilidad que queda, aunque poco verosímil, es que el antiguo Yayauhquitlalpan fuera realmente un centro importante de la zona (quizá el propio Cuetzalan) y que el nombre, convertido en el similar Yancuictlalpan, haya sido transferido después al menor y más reciente pueblo sede de nuestras investigaciones.

la explotación de las tierras, se inició la penetración constante de colonos blancos y mestizos, con el consiguiente desarrollo de una red comercial eficiente.

El primer contingente numeroso de inmigrantes se instaló en el municipio de Cuetzalan a fines del siglo pasado, procedente en buena parte de España y de Italia, pero también de las regiones interiores de México. Las primeras familias no indígenas llegaron a Yancuictlalpan en el tercer decenio de nuestro siglo, después de la introducción del cultivo del café, y emprendieron pequeñas actividades comerciales (venta de herramientas, textiles, bebidas alcohólicas, etcétera) que les permitieron adueñarse de buena parte de las tierras cultivadas por sus clientes nahuas, tomándolas en pago de las ingentes deudas que éstos acumulaban, ignorantes de las trampas ocultas en las ventas a crédito. Desde entonces la "conquista territorial" de los mestizos hispanohablantes (que suelen autodefinirse como «hombres de razón», en contraposición a los nahuas, "irracionales" y por lo tanto marginados) ha ido haciéndose cada vez más rápida y capilar, tanto que hoy casi sólo quedan en manos de los antiguos propietarios los terrenos más difíciles de alcanzar y de trabajar. Tales vicisitudes económicas no sólo han transformado a gran parte de los indígenas en peones jornaleros, o en el mejor de los casos en arrendatarios de tierras ajenas, sino que han obligado a buena parte de ellos a desplazarse desde el pueblo hacia el campo, formando nuevos asentamientos rurales o pequeñas rancherías, cuya marginalidad territorial es fiel reflejo de la marginalidad política y económica de sus habitantes.

2.3.1. La evangelización

La primera fase de la evangelización en la Sierra fue obra de los franciscanos (Mendieta, 1870), a quienes se debe la construcción de la iglesia de Cuetzalan, dedicada al fundador de la orden. Sin embargo, muy pronto (alrededor de 1567) la escasez de personal obligó a los frailes mendicantes a ceder una grandísima parte de la región al clero secular (*Alegaciones...*, f. 23), que de ahí en adelante suministró la totalidad de los párrocos residentes y de los vicarios.⁶ En la visita

⁶ Por "cura vicario" se entendía un sacerdote que además de sus funciones religiosas tenía «jurisdicción legal como juez eclesiástico del nivel más bajo» (Schwaller, 1987, p. 70).

pastoral de enero de 1610, el obispo Mota y Escobar registra que en Cuetzalan residía un párroco secular que hablaba náhuatl (ms. 6877, f. 30r). En 1646 Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla, define la iglesia de Cuetzalan como «una de las mejores de la Totonacapan»⁷ y alaba el dominio del náhuatl del anciano párroco, de quien dependen más de doscientas familias de indios (ms. 4476, f. 76r).

Estos testimonios comprueban la diligencia de la intervención eclesiástica y permiten imaginar los esfuerzos realizados por sus representantes para difundir la doctrina cristiana entre los “paganos”, pero nada nos dicen de los modos empleados en el proceso de conversión ni de las dificultades que éste ciertamente presentó. Ese proceso, basado exclusivamente en las fuerzas de unos pocos sacerdotes, no siempre muy preparados o fervientes, desperdigados por la dura región, se caracterizó por una intensidad inconstante, plazos largos y penetración superficial, en el sentido de que para dar la obra por realizada se consideró suficiente comprobar la adquisición por parte de los indios de algunos de los aspectos más visibles de la fe católica, como la aceptación de los sacramentos, la asistencia a las funciones religiosas, la devoción a Dios y los santos y el aparente abandono de las prácticas paganas, especialmente en lo que se refiere a los sacrificios y la veneración de los ídolos.

En realidad, como lo demuestra el examen de las formas que adopta en la actualidad la religión popular de los nahuas, la conversión fue parcial y, al menos en sus comienzos, afectó más los aspectos exteriores que la sustancia de las creencias de los indígenas. Por lo demás, tampoco habría podido ser de otra manera. Los obstáculos a una evangelización rápida y completa eran numerosos; las dificultades que acarrea presentar en la lengua y los términos de la religión que se pretendía extirpar las ideas de la nueva que se quería introducir eran enormes; el control ejercido por los miembros del clero alcanzaba las manifestaciones públicas de la religiosidad de los fieles, pero la multiplicidad de creencias y acciones pertenecientes a la esfera doméstica y cotidiana se les escapaba por completo; los cola-

⁷ Con este nombre se designaba, ya en la época azteca, el territorio situado en las faldas orientales de la Sierra, poblado por los totonacas. Cuetzalan, habitada por nahuas, se encuentra precisamente en el límite del área de difusión de los totonacas: basta recorrer pocos kilómetros hacia el oeste, hasta Jonotla, para penetrar en zona totonaca.

boradores locales (fiscales)⁸ a cuyo auxilio debían recurrir los sacerdotes, aunque bien adoctrinados, ciertamente no podían menos de sufrir y retransmitir, en su trabajo de catequesis y parcial suplencia de los ministros del culto, la influencia de su formación cultural original (véase Ricard, 1986, pp. 182-189); los poseedores del saber tradicional (ancianos, curanderos, ritualistas, etcétera), lejos de haber perdido de golpe toda la autoridad de que antes gozaban, aprendieron muy pronto a esconder o mimetizar las viejas creencias y prácticas a los ojos inquisidores del clero, a fin de mantenerlas con vida (véase Ruiz de Alarcón, 1892, pp. 134-137, 143-144, 159-160, 211).

En áreas particularmente aisladas como la que nos interesa, durante siglos la presencia de los sacerdotes fue sumamente esporádica, limitándose a raras y breves visitas en ocasión de las principales festividades religiosas. El resto del tiempo, los fieles que deseaban asistir a misa y recibir los sacramentos tenían que trasladarse hasta la sede parroquial más cercana, a pie por caminos largos y fatigosos. Así ocurrió también con Yancuictlalpan, cuya iglesia actual se remonta a comienzos del siglo pasado,⁹ pero a donde el primer sacerdote residente llegó apenas a fines de los años cincuenta. El crecimiento demográfico de los últimos tiempos y la toma de conciencia por parte del episcopado poblano de la necesidad de proporcionar una mejor asistencia espiritual a la numerosa población indígena, así como el intento de poner una barrera a la creciente presencia protestante, condujeron a la fundación de la parroquia de Yancuictlalpan en diciembre de 1985.

2.4. POLÍTICA Y ECONOMÍA

Al delinear un cuadro esquemático de la realidad sociocultural de Yancuictlalpan es indispensable tener en cuenta el carácter mixto de su población. Si bien las instituciones hoy existentes interesan por

⁸ En los muchos pueblos donde no había un cura residente, el fiscal se encargaba del cuidado y decoro del templo, la catequesis de los jóvenes, la organización y asistencia de las misas dominicales y festivas, la administración del bautismo en caso de necesidad, la suplencia del sacerdote en prácticas secundarias (oraciones, asistencia a los moribundos), la vigilancia de la moral pública (Peñalosa, 1969, pp. 71-72).

⁹ Una viga de ese edificio conservada en la iglesia actual tiene grabada la fecha 1857.

igual a todos los ciudadanos del municipio, no es posible pasar por alto las enormes y manifiestas diferencias entre indios y mestizos en cuanto a la riqueza, el poder, las costumbres y la cultura. Sin embargo, en este estudio del pensamiento cosmológico de los nahuas me parece suficiente describir los aspectos de la vida económica, política y social de éstos, sin mencionar más que de paso, cuando sea necesario, las costumbres a veces divergentes de los mestizos.

Yancuictlalpan es una agencia municipal de Cuetzalan, lo que significa que si bien depende de este municipio tiene cierta autonomía política y administrativa limitada, que se traduce en la posibilidad de elegir cada tres años una junta auxiliar de cinco miembros (regidores), el primero de los cuales es el presidente auxiliar a quien corresponde el gobierno del pueblo. La junta nombra un secretario, que actúa también como tesorero y encargado del registro civil, y un número variable de agentes de policía (*topiles*), que son convocados y comandados directamente por el presidente. La autoridad judicial está en manos de un juez de paz para las disputas y los delitos menores, y de un agente del Ministerio Público para las cuestiones más graves; ambos son nombrados por el gobernador del estado, de acuerdo con indicaciones del presidente auxiliar.

En las tres últimas elecciones (1983, 1986 y 1989) el descontento del sector más marginado de la población, compuesta por los indios campesinos y los mestizos pobres del pueblo, condujo a la derrota del partido de los pocos pero influyentes terratenientes y productores de café, que hasta entonces había logrado imponerse siempre. Sin embargo, los candidatos triunfadores siguen siendo mestizos más o menos acomodados de la cabecera, que aunque sensibles a las demandas de sus electores no han sabido ni podido modificar su situación de atraso económico y social, por no disponer de experiencia suficiente ni de la aún más necesaria red de alianzas con los detentadores del poder en el municipio de Cuetzalan; y en definitiva han revelado estar mucho más interesados en su propia situación económica que en el bienestar de los miembros de la comunidad.

Sin embargo, no parece probable que la relación de fuerzas que hoy prevalece pueda modificarse mientras la economía de base exclusivamente agrícola de los nahuas esté obligada a depender del ineludible papel de intermediarios comerciales de los mestizos. En otros tiempos los indios cultivaban en sus propias tierras casi exclusivamente los productos que aseguraban su subsistencia (maíz, frijoles,

calabazas, chile, etcétera), pero después de la introducción del café y del progresivo aumento de su valor comercial, muchos de ellos pasaron a dedicarle la mayor parte de sus terrenos. Sin embargo, como no poseían (y en su gran mayoría hasta ahora no poseen) los instrumentos necesarios para tratar y conservar el producto,¹⁰ siempre se han visto —y se siguen viendo— obligados a venderlo en el momento mismo de la cosecha, debiendo aceptar los precios inicuos ofrecidos por los acaparadores mestizos. Aun con la intervención del Instituto Mexicano del Café (Inmecafé), que debería garantizar a los pequeños productores un precio equitativo, la situación no ha mejorado, porque la adquisición del café por parte del Instituto no es segura ni constante, pero sobre todo porque el pago se efectúa en dos partes, una en el momento de entrega del producto (que prevé la liquidación de gran parte del monto total) y otra muchos meses después (que “completa” la primera en medida variable, según las condiciones del mercado internacional), cuando la inflación de tres cifras ya ha devorado más de la mitad del poder adquisitivo de la suma.

Para defenderse de la peligrosa incertidumbre del mercado, muchos nahuas continúan cultivando, aunque a un costo muy elevado, el maíz y las demás plantas de autoconsumo junto con el café, o en su lugar. Eso les permite tener un margen de autosuficiencia que les da seguridad y una calidad de alimento netamente superior a la de las mercancías que la Conasupo vende a precio político. La concentración demográfica y la deforestación practicada en la mayor parte de las tierras vírgenes impiden practicar una rotación racional de los cultivos; la prolongada explotación de los terrenos y su rápida erosión por los agentes atmosféricos han reducido progresivamente su fertilidad, imponiendo el creciente uso de productos químicos costosos (abonos, herbicidas, plaguicidas) con el fin de mantener su productividad. Pese a todo esto, gracias al clima moderado y a las abundantes lluvias es posible recoger dos cosechas al año (junio y diciembre), a diferencia de lo que ocurre en las regiones más áridas

¹⁰ Tal como se cosecha, en “cereza”, el café es rápidamente perecedero. Es preciso despulpar la semilla, lavarla y secarla para que pueda enfrentar la conservación y el transporte, con miras al tratamiento final (último descascaramiento y torrefacción), antes de su consumo. En cada uno de esos pasos el producto adquiere valor, llegando a costar al consumidor hasta quince veces el precio pagado a quien lo cultivó.

y frías del altiplano. Con todo, el cultivo del maíz, aunque en declinación y económicamente secundario respecto al café, continúa siendo el momento central de las actividades agrícolas de los nahuas, que ven en él la fuente del único alimento—las tortillas— que consideran verdaderamente insustituible.

En las tierras más bajas y más llanas cerca del Apulco se cultiva también caña de azúcar y se fabrican las panelas necesarias para la producción de aguardiente. La destilación del licor, en buena parte clandestina, es una de las pocas actividades de transformación de materia prima a que se dedican los nahuas, y responde a la ingente demanda de alcohol del mismo sector indígena.

Las otras especies vegetales cultivadas incluyen la pimienta (con buen valor comercial), el plátano, numerosas variedades de cítricos (de escasísimo valor y consumo, incluso local), el zapote y otras frutas, así como una gran variedad de verduras, todas destinadas al uso doméstico.

En cuanto a la cría de animales, son poquísimos los nahuas que poseen extensiones de terreno y capital suficiente para la cría de bovinos; algunos tienen caballos o mulas destinados al transporte, y casi todas las casas, tanto en el pueblo como en los ranchos más aislados, poseen un número conspicuo de animales de corral (cerdos, guajolotes, gallinas, patos).

Las actividades artesanales de alguna importancia económica son prerrogativa casi exclusiva de las mujeres, puesto que los únicos productos comerciales son las variedades de tejidos de producción doméstica (blusas, rebozos, fajas) que se venden en el mercado de Cuetzalan los jueves y los domingos. En este mercado los indios de toda la zona tienen ocasión de vender los productos de sus actividades, reaprovisionarse de los bienes que no encuentran en sus comunidades, asistir a las ceremonias religiosas, recibir atención médica, iniciar o reafirmar relaciones sociales y en general permitirse alguna diversión (la primera de las cuales, para los hombres, es el alcohol). Naturalmente, si por un lado la frecuentación del mercado de la cabecera implica la posibilidad de encontrar salida para los productos propios y adquirir a mejor precio los artículos necesarios, por el otro se corre el riesgo raras veces evitado de gastar todo lo ganado en compras a menudo costosas y superfluas, de manera que pocas veces los nahuas vuelven a sus casas más ricos de lo que salieron.

2.5. ORGANIZACIÓN SOCIAL

Al igual que la gran mayoría de los indios de México (Nutini, 1967), también los nahuas tienen un sistema de parentesco bilateral, que no da origen a grupos corporados estables en el tiempo, sino a grupos egocentrados (*kindreds*), a los cuales pertenecen los consanguíneos bilaterales y los afines, así como los parientes espirituales (padrinos, compadres, ahijados). El grupo egocentrado es en general exogámico, aun cuando la norma prohibitiva no se observa siempre con el mismo rigor: en efecto, las prohibiciones matrimoniales no alcanzan la misma profundidad del lado materno que del paterno, debido a la mayor facilidad para recordar o reconstruir los vínculos patrilaterales derivada de la transmisión patrilineal del apellido.

La rígida exogamia del grupo parental se combina con una fuerte preferencia por la endogamia de pueblo, que por lo que se refiere a los indios del área rural obviamente no se traduce en una impracticable endogamia de comunidad mínima (fracción, ranchería), sino en la tendencia a elegir el cónyuge entre los habitantes de las comunidades que dependen de Yancuictlalpan. Eso no impide, sin embargo, que haya numerosas excepciones, sobre todo por parte de los que habitan en las zonas rurales más periféricas, para los cuales el intercambio matrimonial con los asentamientos limítrofes es frecuente.

En el pasado, cuando la diferencia económica y social entre los nahuas y los pocos blancos y mestizos era mucho menor, no eran raros los matrimonios entre unos y otros, en especial porque bastaba (y a menudo aún hoy basta) que un indio mejorase su situación y abandonase las ropas y las costumbres más típicamente indígenas para que perdiera la identidad original y se convirtiera en mestizo, elegible para el matrimonio por sus "iguales". En parte eso ocurre todavía hoy, pero sólo en el sector menos acomodado de los mestizos (y que probablemente sólo son "mestizos" de una generación), mientras que para los más ricos la endogamia de clase social predomina sobre la de pueblo, llevando a frecuentes alianzas matrimoniales con las familias acomodadas de las otras comunidades principales de la zona (Cuetzalan, Mazatepec, etcétera).

La residencia, igual que en el resto de la región (véase Arizpe, 1973; Chamoux, 1987; Montoya Briones, 1964; Taggart, 1975), sigue el modelo patrilineolocal: casi siempre después de la boda la pareja va a vivir por un largo periodo con los padres del marido, compartiendo

el techo con los hermanos de él, casados y solteros. Sólo cuando el fruto de su trabajo le permite emanciparse de la dependencia económica del padre, o cuando este último resuelve repartir sus bienes entre los hijos, el marido adquiere plena autonomía, casi siempre edificando una nueva vivienda en las inmediaciones de la paterna, según una elección que Chamoux (1981, p. 102) llama de «patrilocalidad de vecindario» y que otros (Signorini, 1979, p. 37; Lupo, s.f.a) han denominado de «patripropincuidad».

El ciclo de desarrollo del grupo doméstico ve sucederse, por lo tanto, una primera fase en que uno o más hermanos casados y eventualmente con hijos conviven con los padres, dando origen a una familia extensa; una segunda fase que ve alejarse por segmentación¹¹ a las familias conyugales de algunos de los hermanos (si bien en general uno de ellos, el más joven, se queda con los padres), que van a vivir neolocalmente (o patripropincuidamente); una tercera fase en que a su vez los hijos de una de las familias conyugales fruto de la segmentación dan origen, al casarse, a una nueva familia extensa patrilocal, cerrando así el ciclo.¹²

Entre los motivos que contribuyen a mantener la validez de la opción patrilocal y la frecuencia de las familias extensas se cuenta, en particular entre la población indígena, la creciente carencia de tierras cultivables o siquiera desforestables, que impide a los jóvenes recién casados prescindir de la ayuda paterna para procurarse un espacio vital propio. Como la única alternativa al cultivo de la tierra es el trabajo —escaso y mal remunerado— como peón jornalero a sueldo de los medianos y grandes terratenientes, la mayoría se ven obligados a convivir apeñuscados con padres y hermanos, lo que indica que aún no han alcanzado su independencia.

Sin embargo, la autosuficiencia, cuando se alcanza, no siempre se traduce en una elección residencial neolocal: en algunos casos la posibilidad de disponer de viviendas espaciosas o ampliables permite que varias familias conyugales convivan bajo el mismo techo aun cuando su economía no sea plenamente común. En esos casos la emancipación suele manifestarse en la separación de los fogones:

¹¹ Adopto aquí, siguiendo a Arizpe (1973), la distinción de Barnes (1955) entre el proceso de segmentación, en que las unidades en que el grupo se subdivide mantienen lazos que hacen de ellas un cuerpo único, y el de escisión, en que se vuelven totalmente independientes.

¹² Para un tratamiento más extenso del parentesco y la residencia nahuas, véase Signorini y Lupo (1989, pp. 24-27), Arizpe (1973, pp. 155-180) y Taggart (1975).

cocinar sus propios alimentos en espacios distintos, sin tener que enfrentar las incomodidades, las fricciones y las envidias que provoca la gestión de la subsistencia en común, es indicio de la independencia recíproca de las unidades familiares de producción y de consumo.

Eso no significa que el grupo doméstico (el "fogón") coincida siempre con el grupo de producción, como ha señalado justamente Arizpe (1973). Con frecuencia los vínculos entre parientes y afines no corresidentes constituyen igualmente la base de formas de colaboración económica y laboral: la gestión en común de los recursos agrícolas es posible también entre familiares que no comparten el mismo techo, especialmente por lo que se refiere al trabajo relacionado con el café, ahora que incluso entre los indios se van difundiendo, aunque sea en forma limitada, las máquinas despulpadoras manuales, que permiten conservar el producto por breves periodos, sustrayéndose a los caprichos del mercado.

Las ocasiones que más a menudo propician la cooperación entre los miembros de un mismo grupo parental son las de la construcción y el mantenimiento de una casa (reparación del techo, etcétera), algunos trabajos de siembra y sobre todo de cosecha del maíz, la cosecha y el beneficio del café y, en particular, las mayordomías.¹³

Estas últimas ocasiones son frecuentes en la vida social y religiosa de la comunidad (su número actual es de 22), y requieren de quien asume la responsabilidad el pago de las misas, los adornos de la iglesia, los cohetes que acompañarán las funciones y la procesión, el transporte, el alojamiento y la alimentación de los grupos de danza ceremonial que la tradición exige convocar para honrar al santo de turno y, en suma, de todos los gastos necesarios para cumplir adecuadamente el gravoso compromiso contraído.

Naturalmente, además de una conspicua inversión financiera (que para las celebraciones más importantes¹⁴ puede alcanzar un monto de varios millones de pesos), una mayordomía requiere un enorme

¹³ La mayordomía consiste en la celebración de la fiesta de un santo, de la que un miembro de la comunidad se hace cargo voluntariamente a fin de adquirir prestigio social y de congraciarse con la divinidad.

¹⁴ De las 22 mayordomías, las tres principales y más costosas son: la del patrono, Santiago, el 25 de julio (con un apéndice el 15 de agosto); la de la Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre; la del Niño Dios, el 25 de diciembre. Todas las demás (véase la lista completa en Signorini y Lupo, 1989, pp. 30-31) duran un solo día y requieren un esfuerzo económico y laboral mucho menor.

esfuerzo organizativo, que las más de las veces conduce a la cooptación de buena parte del grupo familiar del mayordomo. La adquisición de los centenares de cohetes, de las agujas de pino para esparcir en el suelo de la iglesia, de los grandes cirios policromos y decorados, del altísimo palo desde el cual planean los voladores,¹⁵ de los ingredientes necesarios para preparar las comidas, exige una cantidad de viajes a diversas comunidades de la Sierra, incluso bastante alejadas, que el mayordomo tardaría meses en realizar por sí solo. Además, la preparación de las comidas para los varios grupos de danzantes convocados en honor del santo y para los innumerables invitados y transeúntes que pasan por la casa del mayordomo exige el concurso de un gran número de cocineras. Por lo tanto, si bien es cierto que al menos para las mayordomías principales se nombra un número variable de ayudantes (diputados), que no siempre pertenecen al grupo parental del mayordomo, es aún más cierto que éste difícilmente lograría llevar su empresa a buen puerto sin el apoyo de gran parte de sus familiares.

En el pasado mucho más que hoy el cargo de mayordomo era un instrumento eficaz para apreciar las cualidades de organizador y de administrador de un individuo, su devoción religiosa y su grado de integración en la vida comunitaria; además, el hecho de que prácticamente todos los miembros adultos de la comunidad aceptaran al menos una vez en la vida la obligación de hacerse cargo de una de las mayordomías principales constituía un sistema comprobado de redistribución de la riqueza. En la actualidad la situación ha cambiado radicalmente: los mestizos que se han instalado en Yancuictlalpan desde hace algunas décadas no han hecho suyos todos los usos sociales de la comunidad; en particular, su tibia devoción se conjuga mal con las formas más dispendiosas de la tradición religiosa local. Por lo tanto, el que se sustraigan a los deberes de la vida ceremonial ha restado buena parte de su vigencia a la regla que imponía

¹⁵ Los voladores son, junto con los *cuezalime*, los Santiagos y los negritos, uno de los grupos de danza ceremonial constantemente presentes en las festividades religiosas de la Sierra. Su prestación consiste en dejarse caer, en número de cuatro, desde la punta de un palo al que están unidos por medio de largas cuerdas, planeando hacia el suelo en lentas espirales a medida que las cuerdas se van desenrollando. Su vuelo representa «el movimiento helicoidal de las energías divinas que se creía que ponían en conexión los tres planos del mundo (cielo, tierra e infiernos)» (Lupo, 1991a, p. 223).

a todos asumir alguna vez la responsabilidad de una mayordomía. Fieles a las costumbres tradicionales, los nahuas más devotos —en gran parte residentes en las fracciones y rancherías periféricas—, para quienes la instancia religiosa conserva todavía la capacidad de orientar fuertemente las opciones económicas, son los últimos garantes de la celebración adecuada de los santos (véase Burdi, s.f.).

3. LA ENCULTURACIÓN INDÍGENA: TRANSMISIÓN Y DISTRIBUCIÓN DEL SABER COSMOLÓGICO NAHUA

3.1. SABER INDÍGENA Y CULTURA NACIONAL

En el área de Yaunietlalpan la escolarización sistemática se inició hace alrededor de tres generaciones, dando origen al proceso de aculturación que, rigurosamente iniciado en el momento de la Conquista, en los siglos sucesivos había continuado casi por inercia, fuera de la intervención directa y consciente de las autoridades estatales, a través de fases alternadas de estancamiento y desganada reiniciación.

Hasta entonces, al menos en las zonas más aisladas de la Sierra, las limitadas y esporádicas tentativas de alfabetización habían tenido lugar por iniciativa de los religiosos, quienes por lo demás no consideraban que la enseñanza de la lengua española fuera un imperativo pedagógico. Su objetivo no era, en efecto, la asimilación y uniformación de los indígenas a la trama social y cultural de la colonia novohispana, sino la extirpación de las creencias paganas y la enseñanza de la doctrina católica, obra realizable (y en muchos casos realizada) —sobre y sobre todo en el idioma de los nativos (véase Mondetta, 1975, pp. 224-226, 549-553; Ricard, 1986, pp. 117-137), según una elección que revela la precocidad con que los religiosos tomaron conciencia de la importancia de la lengua en los procesos de aculturación, una gran anticipación respecto a las actuales teorizaciones de sociolingüistas y lingüistas. Además, los indios habían demostrado con frecuencia ser cristianos mucho más dóciles y fervientes que los demás indios

3. LA ENCULTURACIÓN INDÍGENA: TRANSMISIÓN Y DISTRIBUCIÓN DEL SABER COSMOLÓGICO NAHUA

3.1. SABER INDÍGENA Y CULTURA NACIONAL

En el área de Yancuictlalpan la escolarización sistemática se inició hace alrededor de tres generaciones, dando nuevo impulso al proceso de aculturación que, vigorosamente iniciado en el momento de la Conquista, en los siglos sucesivos había continuado casi por inercia, fuera de la intervención directa y consciente de las autoridades estatales, a través de fases alternadas de estancamiento y desganaada reiniciación.

Hasta entonces, al menos en las zonas más aisladas de la Sierra, las limitadas y esporádicas tentativas de alfabetización habían tenido lugar por iniciativa de los religiosos, quienes por lo demás no consideraban que la enseñanza de la lengua española fuera un imperativo pedagógico. Su objetivo no era, en efecto, la asimilación y uniformación de los indígenas a la trama social y cultural de la colonia novohispana, sino la extirpación de las creencias paganas y la enseñanza de la doctrina católica, obra realizable (y en muchos casos realizada) también y sobre todo en el idioma de los nativos (véase Mendieta, 1870, pp. 224-226, 549-553; Ricard, 1986, pp. 117-137), según una elección que revela la precocidad con que los religiosos tomaron conciencia de la importancia de la lengua en los procesos de aculturación, con gran anticipación respecto a las actuales teorizaciones de antropólogos y lingüistas. Además, los indios habían demostrado con frecuencia ser cristianos mucho más dóciles y fervientes que los dominadores

españoles laicos, de cuya no siempre benéfica influencia los religiosos (especialmente los franciscanos) en ocasiones consideraron deseable mantenerlos alejados (véase Motolinía, 1985, pp. 261-271 y *passim*; Aguirre Beltrán, 1986, p. 189).

Por el hecho de haberse concentrado principalmente en algunos sectores de la cultura que había que “refundar”, el control de los evangelizadores produjo distonías sensibles en la homogeneidad del resultado final. Tomando algunos términos y conceptos del brillante estudio realizado por Nutini (1988, pp. 343-358) sobre el sincretismo en Mesoamérica, se puede observar que la obra aculturadora de los frailes primero y de los curas después determinó formas de «sincretismo guiado»¹ en el campo de las instituciones, prácticas y creencias (no sólo religiosas) cuya índole manifiesta y pública las colocaba, a sus ojos, en posición «central». Impulsados por el deseo de facilitar la aceptación de la nueva religión por parte de los indios, en ocasiones los evangelizadores explotaron ciertos paralelismos de la antigua fe pagana con el cristianismo para introducir sacramentos, formas de culto y personajes sagrados de éste: en ese sentido, forzando tanto la realidad precolombina como la católica, se hallaron sorprendentes afinidades en las prácticas del bautismo, la confesión, la comunión mediante teofagia y el culto de los muertos; se toleró y favoreció la identificación de los santos con divinidades autóctonas edificando las iglesias sobre las ruinas de sus templos, al punto de “crear” y fomentar el culto de una divinidad manifiestamente sincrética como la Virgen de Guadalupe (llamada *tonantzin* / nuestra madre/, igual que la principal diosa del panteón azteca Cihuacóatl, sobre cuyo templo se edificó la celeberrima basílica [Sahagún, 1985, pp. 33, 704-705]), convertida paradigmáticamente en símbolo de la nueva y mixta identidad nacional mexicana (véase Lafaye, 1977).

El esfuerzo evangelizador, centrado en los aspectos más manifiestos y «centrales» de la religiosidad indígena, permitió sin embargo que en el amplio espacio «marginal» propio de las actividades domésticas, cotidianas, más ocultas y privadas, se diera un proceso más

¹ Por «sincretismo guiado» Nutini (1988, pp. 17-18) entiende el proceso en que los controladores del saber religioso pertenecientes a la tradición cultural dominante (en el plano político, económico y social) intervienen conscientemente con el fin de convertir a la población sojuzgada, dando origen a una síntesis fuertemente «asimétrica», en el sentido de que en ella los componentes de origen autóctono están netamente en minoría.

equilibrado (o en todo caso desequilibrado en favor de la vertiente indígena) de «sincretismo espontáneo».²

Ese interés diferenciado de los misioneros produjo cambios enormes en algunos sectores de la cultura, dejando al mismo tiempo otros prácticamente intactos. El barniz de ortodoxia católica que el primer siglo de evangelización extendió sobre las manifestaciones de la vida y la religiosidad indígenas hizo muy difícil identificar las persistentes matrices «paganas» que subsistían en una parte tan grande del bagaje de conocimientos y tradiciones de los indios. Los sacerdotes, por su parte, salvo esporádicas denuncias iniciales sobre lo incompleto de la obra de evangelización (véase Feria, 1899; Ruiz de Alarcón, 1892; Serna, 1892; Sánchez de Aguilar, 1892), muy pronto dieron por terminada la extirpación de las supervivencias paganas, contentándose con administrar el culto y los sacramentos y controlar las manifestaciones exteriores de la religiosidad de los feligreses.

En cuanto a los indios, una vez que se apropiaron de los elementos fundamentales de la nueva religión —hibridación más o menos consciente entre éstos y los innumerables vestigios de la anterior—, dejaron de sentirse miembros imperfectos de la Iglesia católica y en buena medida perdieron la capacidad de reconocer el origen diferente de los heterogéneos componentes de su nuevo credo sincrético. En este sentido me encuentro nuevamente de acuerdo, aunque sea sólo en parte, con Nutini (1988, pp. 30-32), para quien después del último cuarto del siglo XVII la nueva cultura mixta de los indios mexicanos había alcanzado su forma casi definitiva; los cambios ocurridos de ahí en adelante deben ser atribuidos a los ajustes y las transformaciones internas que pueden considerarse naturales en todas las culturas. Las únicas dudas que este cuadro suscita provienen por un lado de la dificultad para establecer con precisión —especialmente para las regiones más marginales— una fecha para el presunto fin de la fase de drástica transformación inicial de la cultura indígena, y por el otro del peso demasiado modesto que se atribuye de ese modo a los

² El «sincretismo espontáneo» es, siempre según Nutini (1988, pp. 18, 399-400), el que se produce fuera del control directo de los portadores de la tradición cultural hegemónica, y por lo tanto se caracteriza por un elevado grado de «simetría» de la síntesis producida, o bien por la presencia en ella de numerosos elementos de origen indígena. En cuanto a los conceptos de «centralidad» y «marginalidad» (Nutini, *ibid.*), se refieren a la posición asignada por los evangelizadores a las instituciones y los elementos culturales de la tradición sobre la que se proponen intervenir.

contactos y las presiones que tuvieron lugar durante el largo periodo de arraigo y perfeccionamiento de la neotradición indígena.

En el área rural de Cuetzalan, durante siglos los curas y sus coadjutores continuaron impartiendo la enseñanza de la doctrina y la moral católicas, leyendo y comentando las Escrituras e iniciando en la lengua española (rarísimas veces en la latina) a sus fieles más asiduos, dejando que en la intimidad de sus casas o en el aislamiento de los campos los nahuas continuaran profesando, transmitiéndose unos a otros y traduciendo en actos las híbridas creencias de su nueva identidad cultural. La ignorancia del castellano, el analfabetismo casi universal, la escasez y superficialidad de los contactos (en su mayoría comerciales) con españoles y mestizos no pertenecientes al clero limitaron al mínimo los elementos externos que hubieran ayudado a acelerar la transformación de la cultura indígena. Una asimilación lenta y capilar (y por lo mismo informal y no traumática) de elementos de la tradición popular hispánica se dio en cambio en el campo de la narrativa (Taggart, 1982, 1983), de la hagiografía folclórica y de las prácticas culturales menores, a menudo vinculadas con la medicina y con la magia blanca (tratamiento de enfermedades, recuperación de objetos, etcétera).

En cuanto a las relaciones y los intercambios culturales con los demás grupos étnicos de la Sierra (en particular los totonacas), no hacían más que perpetuar —eliminados los conflictos del pasado prehispánico— la situación de siempre, en que la pluralidad lingüística no borraba la sustancial uniformidad cultural de fondo, que había permitido a nahuas y totonacas por igual jactarse de descender directamente de Teotihuacan (Torquemada, 1969, I, pp. 278-281) y tener en común todos los principales elementos distintivos de las altas culturas mesoamericanas.³

Por esa razón, hasta la introducción de las primeras escuelas primarias, los nahuas adquirían todos sus conocimientos ya sea de manera informal en el ámbito doméstico o laboral, o bien en las pocas y breves lecciones de catecismo en la parroquia y durante la misa. El

³ Según la ya clásica definición dada por Kirchhoff (1943), aceptada hasta hoy aunque con agregados y modificaciones (véase Porter Weaver, 1972, pp. 5-8), las civilizaciones de Mesoamérica se caracterizaron, entre otras cosas, por elementos culturales como los juegos de pelota, las pirámides escalonadas, la agricultura de chinampas, la obsidiana pulida, la escritura jeroglífica y los códices de corteza o de piel, el uso ritual del papel y del hule, los sacrificios humanos por extracción del corazón, los mercados a intervalos regulares, el año de 18 meses de 20 días (con cinco días extra), el uso ritual del número 13, la ceremonia de los voladores, etcétera.

equilibrio alcanzado entre las dos formas de saber y de enseñanza habría favorecido, pues, la conservación sin modificaciones sustanciales del sistema de vida y de pensamiento de los indígenas.

Las cosas cambiaron radicalmente con la llegada de los primeros maestros enviados por el gobierno. No sólo los métodos de aprendizaje y los contenidos del saber de los indios se modificaron y se impuso el conocimiento y el uso del español, sino que todo el sistema de valores tradicionales en que se basaba la sociedad indígena fue subvertido desde los cimientos. La propia identidad del grupo sufrió una conmoción profunda, y empezó a abrirse la grieta entre las generaciones que hoy constituye una de las más dolorosas consecuencias de la última fase de la aculturación.

Los maestros que en la primera mitad de nuestro siglo llegaron hasta los más remotos parajes indígenas de la Sierra ciertamente no estaban animados por el sagrado fuego evangélico de los primeros misioneros y, a diferencia de ellos, no adoptaron la lengua local para impartir su enseñanza. La joven República mexicana surgida de la Revolución se proponía ofrecer a todos sus ciudadanos la oportunidad de salir del analfabetismo y del estado de subordinación a que los había relegado por tantos siglos la exclusión del saber culto, pero eso no podía ocurrir más que a través del auxilio unificador del español; además, en la empresa se consideraba necesario hacer tabla rasa de las falsas creencias, las perniciosas supersticiones y los inútiles errores que según se creía disputaban el espacio, en la mente de los indígenas, al nuevo conocimiento positivo.

Ésa era pues la tarea que se aprestaban a cumplir, en Yancuictlalpan y en tantas otras áreas rurales de México, los maestros del Estado, no tocados todavía por la futura problemática del indigenismo ni por el respeto a las culturas minoritarias. Si bien con frecuencia se plegaron a la necesidad de aprender la lengua de los alumnos al menos para los primeros contactos, no estaba previsto que la utilizaran para impartir sus propias enseñanzas. Los nuevos conceptos, que de por sí ya no estaban en sintonía con el pensamiento indígena, penetraron pues por las arduas vías comunicativas de un lenguaje "otro", chocando con la índole refractaria de una tradición que (aunque de origen sincrético) en los siglos subsiguientes a la Conquista había tenido tiempo para construir y consolidar su propia compacta coherencia interna. Inicialmente ese hecho —sumado a la preparación precaria, el moderado entusiasmo y la presencia discontinua de

los maestros— favoreció la instauración de una doble vía en la enculturación de los jóvenes indios: una para el aprendizaje institucional en español de los preceptos de la escuela pública y otra para el aprendizaje informal y doméstico, casi osmótico, del saber tradicional en la lengua natal. Sin embargo, al paso de los años esa separación hizo que el inicial desequilibrio en favor del segundo saber se invirtiera en contra del mismo: la presencia, el prestigio, el poder y en consecuencia también el éxito de los maestros aumentaron, gracias también a la imagen triunfante (en el plano económico, político y social) que desplegaban los mestizos que penetraban en la región, portadores del modelo cultural propuesto por la escuela.

A fuerza de ver pintar con los colores más negativos las creencias, las costumbres y las tradiciones de sus padres, que en la nueva realidad social mixta eran relegados a posiciones cada vez más marginales precisamente en cuanto portadores de los rasgos culturales “perdedores”, los nahuas de las generaciones más recientes han sufrido una profunda crisis de identidad, que ha llevado a un número creciente de ellos a renegar de sus raíces, abandonando la lengua, la vestimenta y los modos de vida propios para adoptar los de sus vecinos mestizos.

Pero aun aceptando con realismo la inevitabilidad del rumbo tomado por las transformaciones de los últimos lustros, sería un error no señalar al mismo tiempo la compleja reacción suscitada por ellas en el componente tradicionalista de la sociedad nahua. Esa reacción se expresó inicialmente (y en ocasiones todavía se expresa) en la pertinaz negativa a someterse a las nuevas normas estatales, de modo que se mantenía a los niños lejos de la escuela alegando ineludibles exigencias domésticas (para las niñas) o agrícolas (para los varones), se ignoraban las elecciones y las actividades políticas cada vez más sólidamente en manos de los mestizos, se rechazaban incluso las tardías iniciativas de los organismos gubernamentales tendientes a hacer menos destructivas y traumáticas la uniformación de los indígenas y su asimilación a la trama nacional.

Sin embargo, el plano en que la respuesta indígena a la segunda “conquista” iniciada en este siglo ha podido desplegarse en forma más completa es indudablemente el de la dimensión ideológica, con las consiguientes repercusiones sobre las actividades rituales y las relaciones interpersonales. El contacto y la confrontación cotidianos con la población y la cultura mestizas, con sus sorderas y prepotencias, con sus torpezas estéticas y “rarezas” genéricas, permitieron a

los nahuas desarrollar ulteriormente los temas de un conflicto entre identidades iniciado hace siglos y que por mucho tiempo fue relegado a la dimensión del mito y del anecdotario popular (véase Taggart, 1983). Si por un lado cedieron terreno en los sectores perdedores de las técnicas de subsistencia, los intercambios comerciales, el control político, la lucha contra las enfermedades epidémicas e infecciosas, por el otro cerraron filas en torno a los aspectos todavía “competitivos” de su propia cultura —es decir, la ceremonialidad religiosa (pública y doméstica), la expresividad oral y artística, la curación “mágica” de males que la medicina occidental no soluciona—, dando prueba de una elasticidad considerable en la adaptación a las difíciles condiciones imperantes.

En este sentido es preciso tener presente que, si lo ubicamos en el continuo imaginario que va desde el indio “prelógico”, inmerso en el pensamiento mágico, hasta el hombre moderno plenamente dueño de la cientificidad objetiva de Occidente (suponiendo que tales prototipos existan en realidad), el modelo sociocultural propuesto por los mestizos ciertamente no está cerca de este segundo extremo.

El mérito del mantenimiento de la vitalidad de la cultura nahua, que todavía es capaz de salir a menudo victoriosa en la dispareja lucha con la cultura nacional, sí debe atribuirse en buena parte a su superior coherencia interna, a la capacidad que hasta hoy tiene de ofrecer respuestas congruentes y comprobadas a las exigencias explicativas y operativas de sus portadores; pero en parte corresponde también a factores externos a ella. Entre éstos deben incluirse las dificultades técnicas concretas que presenta la aplicación efectiva de las conquistas del progreso tecnológico, médico y económico, en el ambiente hostil de la Sierra; además, el que los propios mestizos posean una cultura popular rural, que está lejos de excluir la superstición, la imaginación mágica y la reinterpretación simplificada de la realidad natural, ciertamente no hace de ellos los opositores más eficaces y despiadados de la cultura indígena, de la que más bien terminan por tomar no pocos elementos, en una prueba más de que en el proceso de aculturación en marcha el pasaje no siempre es unidireccional hacia los indígenas.

Entre otras cosas no es posible ignorar, al menos en lo que se refiere a las últimas etapas de la transformación cultural en curso, la influencia de las instituciones que en el pasado reciente han intervenido para salvaguardar los derechos y las tradiciones de los

nahuas: el Instituto Nacional Indigenista —aunque sea con empeño y resultados variables— ha favorecido la formación de cooperativas de pequeños productores indígenas y ha impulsado las actividades artesanales y artísticas más características de la cultura local; la Secretaría de Educación Pública ha promovido el empleo de maestros bilingües en las comunidades de mayor concentración indígena, atenuando además su actitud frente al uso del náhuatl y a la persistencia de valores y creencias tradicionales; la Iglesia católica ha apoyado, sobre todo —pero no únicamente— en los centros carentes de mestizos hispanohablantes como Tzinacapan, el uso de la lengua indígena en la liturgia, con cantos, oraciones e incluso lecturas de textos profanos en náhuatl⁴ durante la misa; otras instituciones privadas, por último, han emprendido actividades de recolección y publicación (en versión bilingüe) de textos narrativos y compendios de conocimientos tradicionales (*Maseual sanilmej*, 1983-1987; *Maseualxiujpajmej*, 1988), consolidando en los indígenas la conciencia del sentido y el valor de su saber.

3.2. EL SABER INDÍGENA Y SU DISTRIBUCIÓN

Justamente por las muchas facetas y el dinamismo del panorama cultural actual, el objeto mismo de la definición de “saber indígena” está lejos de ser unívoco. Esto se debe no sólo a la dificultad de trazar una línea de demarcación nítida que lo separe del de los mestizos: ya se ha señalado que la “tradicón” actual de los nahuas es el producto de un proceso sincrético secular y por lo tanto se presenta impregnada de componentes y valores visiblemente hispánicos, de modo que difícilmente sería aplicable una distinción basada tan sólo en la presencia o el número de elementos culturales de seguro origen precolombino. Con mucha frecuencia lo que resulta decisivo para reconocer una creencia, una práctica o un comportamiento como inequívocamente propios de la cultura nahua es su coherencia interna y externa, la multiplicidad y complejidad de las interrelaciones y de los planos

⁴ La iniciativa, que duró muy poco debido a la censura episcopal, contemplaba la lectura, en lugar de uno de los fragmentos bíblicos que en la misa preceden al evangelio, de textos en náhuatl recogidos en la época colonial o contemporánea y referentes a los aspectos más edificantes de la tradición y la espiritualidad nahuas.

semánticos en que se inscriben, la eficacia expresiva y la riqueza simbólica que las distinguen.

Pero el problema se refiere también a las notables diferencias existentes entre la misma población indígena: aparte de la obvia variabilidad individual, las diversidades observables entre una persona y otra pueden depender de su ubicación territorial (según que viva en el centro, en el campo o cerca de las vías de comunicación, que grave o no en torno a una escuela, bilingüe o no, que se encuentre cerca de la zona totonaca, etcétera), del tipo de actividad que desarrolla, de su condición económica y social y, sobre todo, del sector generacional a que pertenece.

Algunas de las disparidades en los conocimientos de los miembros de la sociedad dependen naturalmente de las distintas áreas de competencia según el sexo: a los hombres corresponde una mayor familiaridad con las prácticas agrícolas, la pesca, la actividad política y ceremonial, mientras que las mujeres muestran mayor familiaridad con la esfera doméstica, la alimentación, el pequeño comercio y la infancia. Si bien ciertamente ni unos ni otras están en la ignorancia respecto a lo que la tradición transmite en los campos de acción del otro sexo, sus conocimientos al respecto son evidentemente menos profundos y completos.

Allí donde, en cambio, la distribución del saber supera las diferencias de sexo es en el conjunto de creencias, relaciones y planos semánticos, valores y significados que dan origen y forma al sistema cosmológico indígena. La cosmología impregna todos los actos y todos los momentos de la existencia de los nahuas: no hay actividad que no implique para quien la realiza la conciencia de sí mismo como actor y del contexto en que la actividad se inscribe, la conciencia del conjunto de relaciones entre el individuo, la colectividad y el mundo natural que dan forma y significado a todos los gestos y a todos los acontecimientos.

Es preciso decir que el complejo entrelazamiento de ideas y valores que en el pensamiento indígena confiere a la realidad una estructura ordenada va adquiriendo unidad y coherencia para los individuos a medida que éstos, con la edad, la pasión y el afinamiento de sus particulares capacidades especulativas, acumulan informaciones y experiencia.

Además, puesto que la fase actual de la aculturación deja muy poco espacio a la reelaboración sincrética "espontánea" por parte de

los indios y se traduce en una pérdida tan manifiesta como incontenible de conocimientos tradicionales, sólo en mínima parte compensada por la adquisición de los pocos e inconexos elementos del nuevo saber escolar,⁵ inmediatamente resultó evidente que para obtener una imagen lo más detallada, elaborada y completa posible del sistema de pensamiento cosmológico nahua era necesario dirigirse al sector de la población de más edad.

Es entre sus miembros que se puede obtener un cuadro orgánico y significativo del conjunto de nexos asociativos que subyace como verdadero denominador común profundo de la sorprendente —y en apariencia contradictoria— variedad de las manifestaciones que la cosmología asume a través de las acciones y las palabras de los individuos.

Las respuestas que ellos formulan a las innumerables ocasiones de interacción entre el yo, el prójimo y el mundo extrahumano (decir “natural” me parece restrictivo) se modelan todas sobre el patrimonio común de conocimientos y valores comprobados transmitido por la tradición, diversificándose al mismo tiempo en razón del particular bagaje de ideas, experiencias y pulsiones que cada uno acumula en el curso de su propia existencia y que está sometido al capricho de las contingencias de la vida. Al subrayar la influencia que sobre los sistemas de creencias ejercen la experiencia y las prácticas en que se basan esas creencias, Mary Douglas (1969, pp. 89-90) recuerda que, al igual que los “primitivos”, tampoco «“nosotros” somos filósofos de profesión [...] ninguno de nosotros tiene el tiempo o la disponibilidad necesarios para elaborar un sistema metafísico. Nuestra visión del mundo se ha ido formando a pedazos, en respuesta a problemas prácticos particulares». Es más que obvio, pues, que la diversidad de tales problemas modifica en medida considerable las respuestas que cada uno por separado les da, aun cuando se base en un fundamento general compartido por todos.

Sin embargo, la infinita variedad de las experiencias vividas no explica por sí sola una diversificación tan grande de la cultura entre

⁵ La falta de compensaciones de la desculturación que hoy afecta a gran parte de los grupos indígenas mexicanos es observable sobre todo en los sectores de la cultura que ocupan una posición totalmente marginal respecto al saber “occidental” transmitido en las escuelas: me parece ejemplar el caso de los conocimientos astronómicos que, salvo las aplicaciones para el cómputo del tiempo suplantadas hoy por el uso de relojes y calendarios, no tienen ningún uso práctico recurrente; una vez perdidos los tradicionales, no llegan conocimientos occidentales a remplazarlos y lo que queda es un desolador vacío cognitivo (véase Lupo, 1981, 1991d).

sus portadores: si así fuera, ésa sería la norma en todas las sociedades humanas. Aun siendo muy diversos, los casos personales siempre pueden reducirse a esquemas interpretativos comunes, a reglas que dan cuenta de las diferencias. En la mayoría de los casos eso ocurre mediante una circulación de la experiencia y de las ideas que la encuadran. La ausencia de esa circulación en sentido horizontal da probablemente motivo a la situación que se observa hoy entre los nahuas, donde la diferenciación es más acentuada en lo que se refiere a las ideas y los valores más esotéricos y complejos, y mínima para los de rutina cotidiana, para los cuales la confrontación ocurre casi inconscientemente.

Observando las prácticas de los nahuas y examinando los conceptos que las acompañan es fácil notar una mayor homogeneidad en el sector de las actividades más recurrentes y públicas, así como en aquellas que interesan menos directamente al bienestar espiritual de los individuos, comprometiendo marginalmente la dimensión emotiva. Por ejemplo, mientras que las acciones y las creencias que giran en torno al culto de los santos, o a las actividades agrícolas y de subsistencia, se caracterizan por una sustancial coherencia, la máxima diversificación se alcanza en la cura de los males que amenazan la integridad espiritual del hombre (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 37-39 y *passim*).

En la práctica no hay persona adulta, hombre o mujer, que no sea capaz de exponer en forma al menos ordenada su propio pensamiento en torno a la parte de la realidad que enfrenta cotidianamente, ya se trate de la explotación agrícola de la tierra, del proceso de transformación culinaria de los alimentos o de la solución de problemas de salud menores. Pero cuando se entra en el complejo sistema de ideas y acciones concernientes al mantenimiento de los equilibrios (en el interior del hombre y entre éste y el mundo humano y extrahumano que lo circunda) de los cuales se cree que depende el desarrollo ordenado de la vida, y que entran en juego en los momentos nodales y críticos de la existencia,⁶ encontramos que el mismo bagaje de

⁶ Me refiero a los acontecimientos que por su importancia, escasez o gravedad constituyen puntos clave en el esfuerzo de fundar y controlar la realidad, y son vistos como tales por los nahuas. Precisamente a algunos de ellos (como la terapia de los males que afectan los componentes espirituales del hombre, la fundación de una casa, la inauguración del fogón, la lucha contra la sequía) se refiere gran parte de las súplicas reproducidas más adelante (véase el capítulo 5).

conocimientos tradicionales no permite a todos formular respuestas, conceptuales y operativas, que resulten adecuadas y homogéneas.

En tales ocasiones los nahuas recurren a los que entre ellos, en virtud de predisposiciones individuales y contingencias existenciales particulares, han adquirido y perfeccionado un sistema de conocimientos más vasto, complejo y estructurado, y que por lo tanto se configuran, dentro de la sociedad, como verdaderos especialistas.

3.3. LOS ESPECIALISTAS

En la sociedad nahua de hoy, a diferencia de la prehispánica,⁷ no existen formas institucionalizadas de transmisión del saber tradicional, ni siquiera para los sectores peculiares referentes a la religión y el ritual. Sin embargo, eso no impide que algunos de sus miembros posean y elaboren un conjunto de conocimientos y de habilidades que los distinguen netamente del vasto grupo de los que podemos llamar "profanos".

Esto no es una peculiaridad de los nahuas. Si bien es cierto que las sociedades arcaicas se caracterizan a menudo por «la posibilidad [que tiene] cada individuo de dominar una gran parte, cuando no la totalidad, del patrimonio de ideas, nociones y capacidades propio de su respectivo grupo o pueblo» (Grottanelli, 1965, I, p. 33), también es cierto que esa posibilidad permanece las más de las veces en estado potencial. La literatura etnológica ofrece innumerables ejemplos de individuos que por la vastedad y la profundidad de los conocimientos que poseen destacan por encima de sus semejantes, mereciendo la calificación y el *status* de "expertos". Pero la preeminencia que tales personajes adquieren dentro del grupo no se basa tanto o solamente en la cantidad de saber que poseen, sino en el dominio de ese saber que demuestran en el plano lógico, creativo, expresivo y práctico. Como señala Keesing (1987, pp. 162-163) a propósito de los kwaio de

⁷ Baste aquí aludir al complejo y diversificado sistema educativo en vigor entre los aztecas del siglo XVI (véase *Codex Mendoza*, y Soustelle, 1955, pp. 198-203), que incluía instituciones bien conocidas como el *calmecac* (templo en que los jóvenes de *status* más elevado se iniciaban en el saber religioso) y el *telpochcalli* (colegio que preparaba para la vida civil y las actividades bélicas a los hijos de los ciudadanos comunes).

las islas Salomón, «los expertos saben más, más profundamente, porque han buscado el conocimiento, lo han memorizado, han buscado en forma más reflexiva las conexiones entre los detalles superficiales [...] los expertos son los únicos que realizan toda la panoplia de las conexiones del sistema simbólico, los que ven el orden global donde otros no ven más que partes y superficies. Al menos en principio, cualquiera podría descender hasta las capas más profundas de la cebolla, pero en la práctica sólo unos pocos lo hacen».

También entre los nahuas existen especialistas del saber cosmológico dotados de un conjunto de conocimientos muy superior al de los profanos, pero sobre todo ellos dominan ese saber con mayor familiaridad. Lo han aprendido, sí, con mayor detalle y extensión, pero además lo han meditado, reorganizado de acuerdo con sus esquemas lógicos, traducido constantemente en palabras y en acciones, modificándolo y enriqueciéndolo de acuerdo con los ritmos y la familiaridad de la práctica cotidiana. Obviamente, eso sólo hace más evidente la ya considerable diversificación que ese saber presenta entre los miembros de la sociedad nahua, que no he sido el primero ni el único en observar (véase Lok, 1991, pp. 17-18). Por lo tanto, no sólo los especialistas son más doctos en general, sino que saben cosas distintas aun dentro de su propia categoría: baste recordar la extraordinaria diversidad de ideas expresada por los curanderos más expertos en relación con la naturaleza, el número, las cualidades y los destinos de las entidades anímicas que atribuyen al hombre (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 46-80), para un ejemplo esclarecedor.

Sin embargo, por debajo del polimorfismo de la superficie, especialistas y no especialistas tienen en común, aunque sea en diversos niveles, un sistema de interpretaciones que «puede ser aplicado en forma diferente por diferentes sujetos en diferentes situaciones» (Valeri, 1987, p. 355) sin que por ello los individuos dejen de ser portadores de la misma cultura. Las distintas versiones del patrimonio cultural común responden todas, en diversa medida, a la lógica interna del sistema interpretativo subyacente, permitiendo la constante y eficaz comunicación e interacción incluso entre individuos que poseen conocimientos y convicciones heterogéneas y en apariencia contradictorias.

Dicho esto, me parece oportuno a esta altura identificar y delinear la naturaleza, el alcance y los campos de aplicación del saber ritual especializado de los nahuas, para lo cual no podemos prescin-

dir del conocimiento de los impulsos y las trayectorias que conducen a algunos de ellos a su adquisición y elaboración.

3.3.1. *Ámbitos y vías de la especialización*

Igual que entre una gran parte de los grupos indígenas mesoamericanos, también entre los nahuas de Yancuictlalpan la distribución del saber tradicional, aunque desigual, no sigue compartimentaciones rígidas ni está regulada por barreras institucionalizadas que impidan la circulación del conocimiento entre los miembros de la sociedad, favoreciendo la creación de “sectores” específicos formalmente reservados a algunos y prohibidos para otros. Las diversas competencias de los individuos dependen casi exclusivamente de las diferentes oportunidades que éstos tienen en concreto de adquirir y elaborar un *corpus* determinado de nociones y de ideas. Por lo que se refiere al saber cosmológico en particular, su dominio está estrechamente vinculado con la actividad mágico-religiosa y con la práctica ritual, tanto públicas como, en mayor medida, privadas. Más precisamente, ese saber encuentra razón de ser y campo de aplicación en todos los momentos y los ámbitos de la difícil condición existencial de los nahuas en que éstos advierten la necesidad de reducir a alguna forma de control humano los acontecimientos que los afectan más de cerca, ya sea que se refieran a la salud individual, a la armonía familiar y social o al bienestar económico.

En ese sentido me parece plenamente válido también para el tipo de religiosidad sincrética nahua lo dicho por De Martino (1987, p. 89) sobre el pensamiento mágico en la Italia meridional: «La precariedad de los bienes elementales de la vida, la incertidumbre de las perspectivas para el futuro, la presión ejercida sobre los individuos por fuerzas naturales y sociales no controlables, la carencia de formas de asistencia social, la dureza del esfuerzo en el marco de una economía agrícola atrasada, la escasa memoria de comportamientos racionales eficaces con que enfrentar en forma realista los momentos críticos de la existencia, constituyen otras tantas condiciones que favorecen el mantenimiento de las prácticas mágicas.» Es en una situación rural de atraso económico y de subalternidad social y cultural en muchos aspectos análoga en la que, tanto en la Sierra de Puebla como en el sur de Italia, «se inserta el relieve particular

que asumen [...] el recurso a las técnicas protectoras de la baja magia, la acentuación mágica del catolicismo, la multiplicidad de las conexiones intermedias mágico-religiosas, el amplio espíritu de tolerancia y transacción, la escasa capacidad de expansión de la cultura del vértice» (De Martino, 1987, p. 175). En la cultura nahua, más que la respuesta psicológica individual al riesgo de «sentirse actuado por» y a la «crisis de presencia» de que habla De Martino, lo que impulsa a la elaboración y el mantenimiento del complejo sistema cosmológico en que se basan creencias y prácticas mágico-religiosas parece ser la necesidad, casi diría “cognitiva”, de conferir un orden a la realidad. De esa operación depende y deriva la posibilidad—o, dicho en forma más realista, la ambición, la intención— de someter a alguna forma de control culturalmente determinado también aspectos de la realidad que no caen por entero en el radio de acción de los que el mismo De Martino llama (1987, p. 185) «comportamientos realistas eficaces para enfrentar la negatividad y reducirla a escala humana». Por lo tanto, las actividades rituales de los especialistas nahuas tienen finalidades múltiples como la cura de las enfermedades de origen espiritual, la propiciación de los difuntos y de las divinidades tutelares domésticas y silvestres, el control de los fenómenos meteorológicos, etcétera.

La homogeneidad del sistema cosmológico indígena es evidente en las innumerables conexiones y correspondencias que ligan inextricablemente entre sí todos esos campos de acción. Aun cuando, como se verá, las modalidades de la intervención ritual del hombre pueden diferir según los casos, no varían las entidades extrahumanas con las que mediante esa intervención se instauran relaciones, ni los principios que informan esas relaciones. Por eso es posible, y con frecuencia fácil, no sólo pasar de la condición de profano a la de “especialista”, sino también y sobre todo desplazarse con relativa libertad entre una y otra forma de comunicación con lo sobrenatural, de modo que la posesión de conocimientos especializados a menudo permite operar alternativamente tanto en el campo de la medicina como en los de la adivinación y el control de los elementos atmosféricos. Esa fluidez de los papeles y las actividades de los especialistas hace que su reclutamiento se produzca en la mayoría de los casos de manera no codificada y aparentemente casual.

En la práctica, actualmente no hay quien se acerque a la actividad de ritualista en base a imperativos precisos de la sociedad y me-

dian­te sistemas de aprendizaje e inversión formales. Los parámetros que la tradición nahua ofrece hasta hoy para reconocer la predisposición innata de los individuos hacia ciertas profesiones⁸ tienen casi siempre el valor de explicaciones *a posteriori*. Entre las razones que orientan hacia la especialización ritual, tampoco se puede atribuir un peso excesivo a los signos de procedencia sobrenatural que según se cree indican una elección precisa por parte de las divinidades y que por lo tanto, más que autorizar el ejercicio del saber especializado, lo hacen casi obligatorio (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 97-98). Son estas explicaciones eminentemente *emic*, que no dan cuenta de las instancias de orden social, psicológica y económica que conducen a algunos de los nahuas a conocer y elaborar más a fondo su cosmología tradicional y a poner tales conocimientos al servicio de la colectividad. Más bien sobre la base de esas instancias —una vez que la propensión hacia la actividad ritual se ha delineado ya— se injertan las interpretaciones, fundadas en esquemas culturalmente determinados, de los “signos” del llamado divino. En realidad me parece importante tener muy presente la distinción existente entre las motivaciones (de carácter *emic*, precisamente) oficialmente aducidas por los interesados y modeladas sobre los esquemas que la tradición ofrece, y las múltiples y muy diversas causas —quizá no advertidas por los individuos pero perceptibles por un observador externo— que influyen en el comportamiento social y en las opciones existenciales.⁹

⁸ Ya no existe un sistema calendárico y adivinatorio comparable al vigente en época prehispánica, según el cual a cada signo del calendario ritual (*tonalpohualli* / cuenta de los días) correspondía una inclinación caracterial distinta y un destino particular (véase Sahagún, 1974-1982, 4, pp. 1-133; 1985, pp. 223-254); sin embargo, aún se cree que el hecho de nacer en determinados periodos del año, en ciertos días de la semana y en ciertas horas del día o de la noche influye en la dotación anímica de las personas y por consiguiente en su temperamento y en las elecciones, incluso profesionales, que harán (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 60-62); además, la identificación de ciertos tipos de profesionales rituales puede basarse incluso en el aspecto físico (*ibid.*).

⁹ El no tener presente esta necesidad epistemológica ha conducido a algunos etnógrafos mesoamericanistas a confundir las declaraciones de carácter explicativo proporcionadas por los informantes con los métodos de aprendizaje reales del saber ritual. Así, por ejemplo, hablando de los curanderos mayas de Larrainzar, Holland (1978, pp. 134, 172, 208) parece dar por buena la afirmación de que incluso las oraciones que pronuncian en el ejercicio de su profesión las aprenden en sueños. Respecto a creencias del todo análogas en zonas limítrofes, comentaristas a nivel más profundo pueden encontrarse en Fabrega y Silver (1973, p. 167) y Gossen (1979, pp. 213, 438).

Empero, antes de examinar esos impulsos hacia la especialización y el modo como esa elección profesional es justificada, y por así decirlo "historificada" por los protagonistas, será útil precisar que conduce casi sin excepción a la asunción del papel de curandero. Esto significa que, si bien los individuos que hasta ahora hemos llamado "especialistas" desarrollan actividades rituales incluso muy diversas entre sí, casi todos son en primera instancia expertos en la cura de los males que afectan el equilibrio espiritual de los hombres. Así, hay terapeutas tradicionales que practican formas de adivinación, asisten a los moribundos y ruegan por los difuntos en las fechas estipuladas, presiden las celebraciones de fundación de una casa o funcionan como intermediarios con las divinidades dadoras de la lluvia; eso no quiere decir que estén siempre en condiciones de desarrollar todas esas funciones, aun cuando en la mayoría de los casos su competencia se extiende a gran parte de ellas. Pero es rarísimo que haya una persona en condiciones de enfrentar cualquiera de las tareas enumeradas que no sea también y ante todo un curandero. Por lo tanto, las numerosas definiciones que califican a los diversos especialistas en cada uno de esos campos, antes que constituir calificaciones profesionales precisas, no son otra cosa que términos descriptivos, que se refieren a las capacidades operativas expresadas en cada ocasión incluso por la misma persona, del mismo modo que ocurría en la época prehispánica con la plétora de vocablos utilizados para designar a los "magos" que ejercían sus poderes de mil maneras, a favor o en contra de sus semejantes.¹⁰

En la actualidad en Yancuictlalpan un ritualista es ante todo un *tapahtihque* (pl. *tapahtiani*) /el que cura/ 'curandero', palabra que indica genéricamente su ocupación principal; pero al mismo tiempo puede ser definido, con el mismo margen de aproximación, como *tapalehuique* (pl. *tapalehuiani*) /el que ayuda/ 'ayudante' o *tamatque* (pl. *tamatiani*) /el que sabe/ 'sabio'; al mismo tiempo también es posible que, haciendo referencia a su dominio en el campo de las oraciones, se lo llame *tahtohque* (pl. *tahtohuiani*) /el que habla/ 'orador' o *tetahtohuique* (pl. *tetahtohuiani*) /el que habla por la gente/

¹⁰ En un ensayo célebre, López Austin (1967) identifica más de 40 palabras con que se designaba en el náhuatl clásico a tales operadores mágicos, pero al respecto observa que «los nombres corresponden al tipo de actividad, no a las funciones que en forma limitada una persona ejercía» (López Austin, 1967, p. 87).

etcétera, con tantos apelativos como modalidades operativas y campos de acción domina. Naturalmente cada especialista, con base en sus propias convicciones personales, termina por asociar competencias y capacidades ligeramente diferenciadas con las diferentes calificaciones: por ejemplo, hay ritualistas que, reductivamente, adoptan la definición de *tapalehuhque* sólo para los curanderos que curan las enfermedades “naturales”, reservando para los que enfrentan los males de origen espiritual la calificación de *tapahutihque*. Más allá de las idiosincrasias personales y de los límites que imponen un diverso grado de erudición o una elección consciente, casi todos los que desarrollan una actividad ritual de mediación con lo sobrenatural tienen en común la competencia en el campo terapéutico, que es además la única que —de acuerdo con el modelo propuesto por la cultura tradicional— requiere una autorización explícita por parte de la divinidad.

Si en el plano cualitativo la preeminencia de la dimensión curativa sobre las demás es producto de la crucial importancia que revisten los problemas del bienestar físico, y en especial anímico, y de la delicadeza de los sistemas para enfrentarlos y resolverlos, en el plano cuantitativo deriva de la frecuencia con que se solicitan intervenciones en ese sector. Por lo que se refiere al rendimiento económico del ejercicio de la actividad ritual en conjunto, si bien se verá que en la mayoría de los casos es una consideración totalmente secundaria, la terapéutica es sin duda la rama más lucrativa.

Pero veamos concretamente cómo reconstruyen tres curanderos distintos—dos de los cuales me proporcionaron las súplicas rituales que analizaré en el presente estudio— las distintas trayectorias que los condujeron hasta el papel que ocupan.

3.3.1.1. TRES EJEMPLOS

M.C. es un hombre de alrededor de 60 años; su casa se alza en una plantación de café de su propiedad un poco más arriba de un manantial, en la fracción de Cihuapilaco, de la que es también fiscal, es decir la principal autoridad religiosa en ausencia del cura. Habiendo perdido a su padre a temprana edad, creció en estrecho contacto con el abuelo materno, experto orador y terapeuta capaz. Desde la edad de alrededor de 16 años desarrolló un vivo interés por la actividad ritual,

asistiendo siempre que podía a las vigiliias fúnebres y a la recitación de las súplicas y de las fórmulas en favor de los difuntos. A fuerza de observar atentamente la actividad de los ritualistas, terminó por aprender gran parte de los textos orales pronunciados por ellos, al punto de poder sustituirlos ocasionalmente, en caso de necesidad, y con los años terminó por afirmarse como especialista. Esa reconocida familiaridad suya con el campo de la oración, si bien restringida al culto de los muertos, hizo que un día, cuando tenía ya más de veinte años, requiriera con urgencia su ayuda un colega de trabajo que se creía víctima de un ataque mágico que le había paralizado una pierna. M.C. protestó, afirmando que no era un curandero, sino simplemente un «rezador», un experto en rezos pero incapaz de curar a nadie, y mucho menos de curar un mal insidioso como es un maleficio. Pero el hombre insistió tanto, y la gravedad de su mal era tal, que por último cedió: con dinero de su paciente compró una vela y flores y se fue directamente a la iglesia a invocar devotamente a Dios y al santo patrono que lo curaran. Cuando volvió a reunirse con sus colegas en los campos, el hechizado mostraba ya una neta mejoría, al punto de que pudo alejarse apoyándose en una muleta, no sin antes expresar su gratitud al improvisado curandero. Éste, en cambio, esa noche no pudo pegar un ojo debido a las pesadillas que lo asaltaban: se trataba del autor del maleficio que, viendo que le habían sustraído el objeto de su trabajo, amenazaba con vengarse en el joven-terapeuta. M.C. se dirigió inmediatamente a su abuelo, quien desde lo alto de su experiencia reprendió duramente el atrevimiento de su nieto que andaba metiéndose en asuntos ajenos, pero al mismo tiempo decidió intervenir en su defensa, recomendándole que rezara mucho él también para el mismo fin. En este punto, quien se vio involuntariamente implicada en la historia fue la compañera del joven, contra quien se dirigieron los dardos vengadores del hechicero frustrado, que la hicieron caer gravemente enferma. Con eso, M.C. se vio obligado a ejercer una vez más sus dotes de terapeuta, pasando la noche en oración en la soledad de su propia casa. Una de esas noches, cuando estaba dirigiéndose a Dios ante el altar doméstico, llegó un conocido que solía dejarle en custodia herramientas del campo, adonde iba a trabajar todos los días. Era alrededor de medianoche, pero el visitante afirmó que era casi el alba e interrogó al joven sobre lo que estaba haciendo. Éste trató de ocultar sus actividades, pero el otro le dijo que sabía que estaba rezando, y agregó: «Ese camino que agarraste es muy bueno. Le estás trabajando a la señora para que se levante, ¿verdad?» El joven trató de disimular y murmuró que estaba «haciendo nomás la lucha», y el otro respondió: «Mira, ese camino es derecho. Ese

camino es tuyo. Dios te lo regaló para que sigas trabajando. Nomás que no te metas por vereda: agarra el camino derecho. Así como está, está bien. Toda tu palabra que oí, oí que estabas diciendo, es muy cierto.» Dicho esto, el visitante se despidió, diciendo que pasaría al rato de vuelta del campo, y dejó a M.C. dedicado a proseguir sus invocaciones y a descansar, ahora sin más pesadillas de ningún tipo. Por fin llegó el alba y poco después reapareció el visitante, dando los buenos días y pidiendo sus herramientas. Cuando el joven le preguntó por qué no se las había llevado antes, negó haber estado allí la noche anterior y frente a las insistentes afirmaciones en contra del incrédulo joven, como prueba le mostró el morral donde traía las tortillas que le había preparado su mujer, todavía calientes. Persuadido de que la visita nocturna había sido una aparición, pero todavía incierto sobre su naturaleza y peligrosidad («¿Qué tal si es el *ehecat* que me vino a platicar?»), M.C. tomó el poco dinero que tenía y se fue sin tardanza a consultar a un adivino totonaca muy conocido, en el lejano pueblo de Espinal, a varias horas de camino. El adivino lo recibió y lo hizo narrar detalladamente toda la historia, desde la enfermedad de su amigo hasta la aparición nocturna, y a continuación le suministró al respecto una serie de informaciones sorprendentes, desde la identidad del brujo responsable del maleficio hasta el móvil que lo animaba, y terminó tranquilizándolo: «No hay problema. Ya te habló Dios Nuestro Señor, se acercó. Ya llegó el tiempo que te la ganastes. Todas las indulgencias, ya te las ganastes. Ya es tuya [la profesión]. Y ahora ¿qué piensas?» M.C. respondió: «No, pues yo pienso dejar ese trabajo.» Y el adivino: «Ya no puedes. Ya no, porque se presentó Dios Nuestro Señor contigo. Ya te dijo que no dejes ese camino, que sigas ese camino, nomás que no te metas al revés. Que te vayas en un camino derecho, hasta cuando Dios diga lo has de dejar ese trabajo. Y vas a ver: ahorita lo curastes a ese señor; ya sanó bien. Para mañana ya se va a presentar otro, pasado mañana otro. Poco a poco se van acercando; después ni vas a poder salir.» Y así ocurrió, tanto que hoy la de terapeuta es la principal actividad de M.C., que tiene días y horarios fijos para recibir y es consultado por indios y mestizos procedentes incluso de centros bastante apartados de la región.

Del resumen del largo relato de los comienzos profesionales de M.C. se puede extraer una serie de informaciones acerca de las formas de aprendizaje, el papel y la imagen de los terapeutas nahuas. Ante todo se observa que, aun en ausencia de un aprendizaje institucionalizado, no faltan las vías para una enseñanza informal, sobre cuya inspiración y resultados influyen tanto las predisposiciones naturales de los

individuos (la "pasión" por la ceremonialidad, incluso fúnebre, que manifestaba el joven M.C.) como la proximidad parental o residencial con los especialistas (el abuelo terapeuta). En segundo lugar emerge plenamente la centralidad que tiene la palabra en las diversas expresiones de la ritualidad tradicional, basada justamente en la comunicación eficaz con lo sobrenatural: una palabra cuyo dominio permite, en los momentos de necesidad, pasar de un campo a otro de la actividad ritual (convirtiéndose de simple experto en los rezos para los muertos, en curandero improvisado), si bien tal pasaje no se considera desprovisto de riesgos (de ahí las pesadillas nocturnas por haberse entremetido en una circulación de fuerzas mágicas peligrosas). Además, el ejemplo aducido muestra que en el sistema de pensamiento nahua el ejercicio de la actividad terapéutica consiste, ciertamente, en la aplicación de un saber tradicional aprendido (especialmente las plegarias), pero depende esencialmente de una autorización celestial, sin la cual cualquier iniciativa sería no sólo ineficaz sino sumamente peligrosa. La intervención de la divinidad, además de conferir al elegido para la profesión de curandero los poderes y la consiguiente inmunidad necesarios, sanciona su valor social, prohibiendo a quien los ha recibido tanto renunciar a ellos como abusar de ellos. Lo cual no impide que la especialización ritual, si es entendida correctamente como un servicio al prójimo, y por lo tanto no es explotada con fines de lucro solamente, pueda convertirse en algunos casos en una fuente de ingreso primaria. Acerca de las vías que llevan en esa dirección, los dos casos siguientes proporcionan ulteriores materiales para la reflexión:

P.Q. tiene casi 70 años y vive en la fracción de Tacuapan con sus tres hijos varones, uno de ellos casado, en la casa que construyó en el terreno que formaba parte de la dote de su mujer, donde cultiva maíz y café. Nacido en Yancuictlalpan, desde niño (alrededor de los 17 años) fue elegido por un tío abuelo paterno, conocido *tapahtihque* y experto dirigente de los danzantes ceremoniales, para transmitirle cuanto sabía: a menudo pasaba su tiempo asistiendo a las actividades de su anciano pariente y tratando de memorizar los textos que éste pronunciaba, aunque nunca fue sometido a una prueba sobre lo que iba aprendiendo. En virtud de su vivo interés y de su buena memoria, adquirió nociones suficientes para ejercer la actividad terapéutica y llegar a ser a su vez jefe de un grupo de danza (los *cuezalime*, también conocidos como "Quetzales"). El mismo itinerario siguió un herma-

no mayor suyo que todavía reside en Yancuictlalpan, curandero y guía de los *Santíagos*, como prueba del apego por los valores tradicionales que su familia cultivaba. Después de la muerte trágica de un hijo, muerto sin razón por un borracho, P.Q. atravesó una profunda crisis interior que lo llevó a buscar consuelo en el alcohol, cuyo consumo ya le era familiar debido a los frecuentes compromisos ceremoniales con los *cuezalime*; eso perjudicó su salud y terminó por limitar seriamente su capacidad de trabajo. Incapaz ya de sostener la economía familiar con sus propios brazos —cosa que le daba mayores motivos de frustración y de borrachera—, P.Q. no dejó sin embargo de expresar su devoción religiosa, tanto participando en todas las celebraciones festivas a las que era invitado con sus danzantes como poniendo al servicio del prójimo su competencia ritual, que como él bien sabe es un don divino y un patrimonio inalienable de la colectividad: precisamente para que no se pierda, trata de transmitir su saber a sus hijos, haciendo que asistan siempre que sea posible a sus prestaciones especializadas: «Todo eso es de Dios, no es cosa mía... Yo lo que aprendí no me lo puedo llevar, tiene que quedarse aquí como costumbre. Por esa razón quiero que uno de mis hijos quede que le voy a dejar todos estos consejos. Es una historia que nunca se va a acabar, es como una herencia.» En cuanto a la elección de un familiar como aprendiz, representa una garantía sobre la corrección del uso que se hará de los conocimientos así adquiridos: «Muchas personas se les dice, se les da algo la razón aquella y después ya empiezan a trabajar, pero en otra forma: ya haciendo porquerías, ya haciendo trampas. Y esto no es para trampas. Eso es para ayudar.»

En la historia relatada por P.Q. se confirma tanto la ausencia de un sistema institucionalizado de reclutamiento y de preparación de los ritualistas indígenas como el relieve que en tales circunstancias adquieren los vínculos de parentesco para los fines de la conservación y la perpetuación del saber especializado tradicional. La modalidad —doméstica e informal— del aprendizaje de ese saber da cuenta en parte de su extrema diversificación, que resaltarán particularmente en el examen de los textos orales que se hará más adelante (véase cap. 5). Además, la gran importancia atribuida a la utilidad social de los conocimientos terapéuticos, y a su naturaleza de patrimonio colectivo concedido por Dios a los individuos, explica cómo su posesión constituye un poderoso instrumento de autoafirmación, capaz de rescatar la imagen de un hombre obligado por la indigencia a una degradante solución residencial uxorilocal y reducido por la edad y

el alcohol a depender económicamente del trabajo de sus hijos. En este sentido es significativa la indiferencia de la sociedad por la debilidad ética del interesado, que a los ojos de la colectividad no pierde por eso la investidura celestial ni la consiguiente capacidad terapéutica: en eso los ritualistas nahuas son puramente intermedarios entre sus semejantes y las fuerzas extrahumanas; mientras desempeñen su tarea correctamente (por alcohólico que sea, ningún *tapahtihque* actuaría estando totalmente borracho) y no se manchen con culpas graves (que los privarían del favor divino), su marginalidad económica y social no afecta sus cualidades profesionales.

F.T., viudo de 85 años, vive un poco abajo de la capilla de Cuauhtapanaloyan, en una casa espaciosa que comparte con la numerosa familia de su hijo; todo alrededor se extiende su plantación de café, de la que saca lo necesario para vivir. Campesino de toda la vida y dotado de una sólida salud, hasta ahora cultiva, en dos terrenos que renta, el maíz para el consumo familiar; eso le permite aliviar las dificultades derivadas de la larga enfermedad de su hijo, a quien una hernia abdominal obliga a la inacción y a frecuentes y costosísimas curas. Sumamente devoto desde siempre y patrocinador de varias mayordomías (entre ellas la gravosa del santo patrono, dos veces), F.T. mostró durante toda su vida una particular familiaridad con los rezos y con Dios, pero había llegado a la edad adulta sin por eso acercarse a la profesión de terapeuta. Probablemente también había sido alejado de ella, según dice, por su desmedida pasión por el aguardiente de caña, que le duró hasta hace 25 años, cuando a consecuencia de uno de sus habituales excesos se puso tan mal que temió perder la vida y, encomendándose a Dios, recibió de Él la fuerza para dejar de beber definitivamente. Poco tiempo después su mujer cayó gravemente enferma; acudieron a su cabecera numerosos terapeutas, sin ningún resultado, hasta que se recurrió a un totonaca, originario de Papantla, quien realizó prácticas adivinatorias y estableció que se trataba de *nemouhtil* o "susto" —enfermedad que se cree originada por la pérdida de uno de los componentes anímicos (véase 5.1.). Con ayuda de la propia paciente fue posible reconstruir la ocasión y el sitio del acontecimiento que había desencadenado su mal, el cual se había producido junto a un manantial cuatro años antes, cuando la mujer se había asustado por la descarga de varios rayos. El totonaca llevó a cabo los procedimientos rituales para recuperar la entidad espiritual perdida y poco después la enferma se restableció. Sin embargo, el mismo mal volvió a afectarla poco después, de tal modo que el

mismo terapeuta la consideró ya incurable, en cuanto el "alma" había pasado ya las «siete puertas» del más allá, y era impensable que pudieran recuperarla: el consejo fue, en efecto, que no dilapidaran su dinero en intervenciones que de todas maneras resultarían inútiles. Sin resignarse en absoluto a perder a su consorte, F.T. decidió probarse en el campo de la curación, por medio de su familiaridad con la práctica de "llamar al alma"—que a su edad había observado muchas veces— y de su propia resistencia rezando. Así pidió autorización al especialista totonaca: «Porque yo sé rezarle a Dios Nuestro Señor y a la Santísima Virgen; yo aguanto cuatro o cinco horas sentado rezando, rezando, llamando Dios [y preguntándole] qué le pasa a mi señora; y yo todavía la quiero mucho, ojalá que todavía no se muriera.» El curandero le respondió que podía intentarlo, pero que no se hiciera ilusiones sobre los resultados. Pese a eso, se puso a la obra, siguiendo los consejos de tres ancianos terapeutas nahuas que había ido a consultar, uno de los cuales se había mostrado especialmente disponible y competente, informándolo de los detalles más importantes de su propio saber ritual. Después de tres semanas de noches y días pasados en oración, la mujer tuvo un sueño: se encontraba en un lugar lejano, desde el cual el camino para regresar a su casa era sumamente difícil; pero fueron en su ayuda dos niños, que la guiaron hasta el interior de la iglesia de Yancuictlalpan, donde le preguntaron si no había perdido una taza. Ella respondió que sí, pero que había sido mucho tiempo antes; entonces ellos se ofrecieron a acompañarla hasta el lugar para recuperarla y la condujeron hasta donde había una gran losa de piedra, diciéndole que la taza estaba debajo. Ella se mostró sorprendida, y también dudosa de que dos niños fueran capaces de levantar una piedra tan grande; sin embargo, en un instante uno alzó la losa y el otro metió la mano, tomando la taza y ofreciéndosela: «Ten. Ahora ya vete a tu casa, allá donde se perdió la cosa.» Cuando la mujer despertó se sintió mejor por primera vez en mucho tiempo, al punto de tener algo de apetito. En la interpretación de F.T., los niños no eran otra cosa que dos "rayos" (véase 5.3.6.1.), que habían contribuido a la recuperación de la entidad anímica perdida (la taza): el sueño era por lo tanto un presagio de pronta curación para la enferma y al mismo tiempo un signo de complacencia de la divinidad por la elección profesional del marido. La mujer sobrevivió siete años más y F.T. continuó ejerciendo la actividad terapéutica, en los últimos tiempos precisamente en beneficio de su propio hijo, cuya hernia estrangulada atribuía sin vacilaciones a los maleficios de un hechicero.

Este último caso muestra algunas afinidades significativas con el primero de los presentados aquí: en primer lugar porque confirma la relativa facilidad con que, bajo el impulso de los acontecimientos, un "laico" familiarizado con el dominio de la oración puede convertirse de improviso en ejecutante de prácticas rituales; luego porque demuestra, una vez más, que el aprendizaje directo de las técnicas operativas y la autorización (milagrosa y onírica) de la divinidad para la empresa terapéutica son dos momentos complementarios pero muy distintos de la iniciación profesional, dotados de naturalezas ontológicas diferentes y que responden a exigencias—técnicas el uno y orientadas a conferir *status* el otro— no coincidentes (véase *supra*, 3.3.1. y nota 9). Por otra parte, el hecho de que el momento crucial para descubrir en sí mismo o recibir de lo alto las facultades terapéuticas coincida con un grave episodio patológico (en estos casos no del sujeto, sino de alguien muy cercano a él) no hace sino recorrer las vías de un modelo iniciático de vastísima difusión. Otro interesante punto en común es la facilidad con que se recurre a las prestaciones de operadores rituales totonacas: esto no hace sino confirmar la proximidad entre las culturas mesoamericanas, que más allá de las diferencias lingüísticas surgieron y se modelaron sobre un sustrato común homogéneo, que les permite justamente una comunicación mucho más intensa que la posible entre las múltiples culturas indígenas y la cultura nacional. Es preciso reservar una última anotación, también para posteriores consideraciones (véase 5.1.1.1.), a la perfecta coincidencia estructural que se observa en el relato entre la explicación etiológica del mal (el susto debido a los rayos) y su resolución (la entidad anímica perdida devuelta, en el sueño, por los mismos que la habían hecho caer). El sistema conceptual que rige las prácticas médicas nahuas encuentra un instrumento de autoconfirmación en los sueños, a los que se reconoce veracidad absoluta: «Se va derecho en el sueño, no engaña.»

3.3.2. Motivaciones y papeles de los especialistas

Como para el etnólogo no es posible, por obvias razones de orden práctico, asistir directamente a la cadena de acontecimientos que hacen de un nahua un *tapahtihque*, para poder reconstruirlos ha sido necesario confiar en los testimonios de los interesados, inevitablemente parciales y replasmados en el tiempo sobre los modelos que la

tradición propone. Los relatos ofrecidos por los tres terapeutas mencionados en la sección anterior tienen por lo tanto un valor ejemplar sólo por lo que se refiere al sistema de creencias que subyace a su actividad profesional. Si en cambio se desea comprender los móviles de orden psicológico, social y económico que en concreto —aunque a veces inconscientemente— orientan las elecciones, es preciso tener presente el complejo contexto social y cultural en que se encuentran insertos.

Como ya se ha dicho anteriormente (2.5., 3.1.), en el territorio de Yancuictlalpan los nahuas, si bien representan la mayoría de la población, constituyen su porción más débil y marginada, tanto en el plano político como en el económico. Quizá el único sector de la vida comunitaria en que ocupan el primer plano es el religioso: en ellos la devoción es mucho más sentida que en los mestizos, hasta el punto de que el cuidado del templo, el culto de los santos y las principales celebraciones religiosas recaen casi exclusivamente sobre ellos. Sin embargo, el papel principal en la administración del culto queda por completo fuera de sus manos, constituyendo el oficio de sacerdotes procedentes del exterior, de los cuales los indios cuando más pueden aspirar a llegar a ser ayudantes (fiscales, mayordomos, etcétera), pero siempre en condiciones que les impiden la manipulación ritual de lo sagrado. El único ramo de la actividad religiosa que permanece enteramente en manos del sector indígena de la población es el que se refiere a la ritualidad doméstica y al ambiguo terreno de la medicina y la magia, precisamente los sectores en que Nutini (1988; Nutini y Roberts, 1990) ha identificado el terreno más fértil para las formas de «sincretismo espontáneo».

Ese mismo sector indígena conserva todavía, al menos en su interior, un sistema de valores y una estructura de sociedad rural pobre e igualitaria. El *status* se basa en el prestigio más que en el ingreso, siendo directamente proporcional a la observancia de los dictados de la tradición (entre los cuales se cuentan, en primerísimo plano, las actividades religiosas), y las riquezas se utilizan en su mayor parte (por ejemplo a través del sistema de mayordomías, véase Carrasco, 1961) con objeto de adquirir consenso social. En esa situación, desarrollar una competencia específica precisamente en el vital sector de la gestión de los contactos más íntimos entre el hombre y lo sobrenatural constituye una de las maneras más eficaces de tejer en torno a uno mismo una red de relaciones de confianza y dependencia sobre

la cual hacer surgir el consenso y el prestigio tan ambicionados, más aún en la actual fase de cambio, que ve cerrarse para los indígenas casi todas las otras puertas hacia la promoción social. Esto obviamente vale para gran parte de los tipos de especialización ritual (desde la capacidad de rezar por los difuntos hasta la de propiciar a las divinidades de la lluvia, etcétera), pero sobre todo para el ámbito terapéutico, incluso por los altos valores que entran en juego (la salud y la vida de los hombres).

Naturalmente, entre los impulsos que concurren para encauzar hacia la ocupación de ritualista debe enumerarse la favorable predisposición intelectual y caracterial: es muy difícil que un *tapahtique* válido se revele desprovisto de una mente vivaz, memoria pronta, curiosidad intelectual, paciencia y minuciosidad (yo nunca he encontrado uno carente de esas dotes). Los indígenas mismos son conscientes de ello, al grado que consideran un requisito indispensable para poder acceder a ese papel la posesión de una dotación anímica particularmente fuerte, lo que se traduce en el plano simbólico por la atribución a la persona en cuestión de un *alter ego* animal (*tonal*) perteneciente a una especie de depredadores o de las consideradas imposibles de atrapar (véase 5.1., pero sobre todo Signorini y Lupo, 1989, pp. 55-79, 95).

Pero las dotes personales, si bien son necesarias, no son suficientes para determinar ciertas elecciones; en el mejor de los casos pueden ser favorecidas y cultivadas por un ambiente familiar y social que las propicia. Ya se ha visto que en dos de los tres ejemplos citados arriba, los futuros *tapahtiani* inicialmente recibieron de la proximidad con parientes ya expertos el sentido y los primeros conocimientos de la profesión. La familiaridad cotidiana con prácticas ricas en historia y significados pero poco conocidas por los más, la fe en su eficacia, la convicción de que forman parte de un bagaje cultural sagrado y antiguo, cuyos herederos gozan a través de él de una particular intimidad con lo sobrenatural, son todos factores que contribuyen a acercar a la especialización. Tanto más cuanto que no pueden sino favorecer, en el plano psicológico, una interpretación conforme a los modelos ofrecidos por la tradición de episodios más o menos reales de la vida (enfermedades, sueños, visiones, prodigios) que son percibidos como "señales" de la elección divina.

Otros dos resortes poderosos que se suman al impulso hacia la especialización ritual son, a mi parecer, el social y el económico. El

primero se basa en que el ejercicio de una forma de control privilegiado sobre las delicadas relaciones existentes entre el hombre y el mundo extrahumano confiere automáticamente una dosis de poder considerable. Los ritualistas son personajes a cuya competencia y ayuda todos necesitan recurrir alguna vez en la vida; por lo tanto, no sólo todos tratan de instaurar relaciones amigables con ellos—o por lo menos de evitar una enemistad que podría ser peligrosa—sino que con frecuencia son elegidos como socios en relaciones sociales privilegiadas, a través de las innumerables ocasiones de compadrazgo que ofrece la tradición local.¹¹ Además, por su profunda competencia ceremonial aparecen como asesores privilegiados para cualquiera que se proponga emprender cualquier iniciativa en el campo de la ritualidad doméstica o pública, lo que además prácticamente obliga a invitarlos a las reuniones de celebración de cualquier clase de festividad, en especial durante las mayordomías. Si nos limitamos a la parte de la población de habla náhuatl, los ritualistas son las personas más conocidas y estimadas, y en consecuencia las que cuentan con el mayor número de compadres y de ahijados y las que tienen más compromisos sociales.

La instancia económica es tal vez menos imperiosa que la social, pero su papel está lejos de ser secundario. Los propios nahuas tienen conciencia de ello, y consideran con realismo las ventajas que trae consigo el desempeño de las actividades rituales (especialmente las terapéuticas), aun cuando la cultura oficial condena cualquier propósito venal de los especialistas y subordina la concesión de los necesarios poderes místicos por parte de la divinidad al total desinterés con que serán ejercidos. Precisamente por el hecho de ser una “misión”, un servicio prestado a la colectividad, la profesión de *tapahtihque* debe ser ejercida por sí misma, sin contemplar la posibilidad que los pacientes tienen de remunerar a quien los cura, como mediador humano de la intervención divina. Un terapeuta que se sustrajera a ese imperativo deontológico vería automáticamente sus facultades retiradas por las mismas entidades que se las concedieron.

¹¹ En Yancuictlalpan, como en tantas otras partes de México, los vínculos de parentesco espiritual no se limitan a los tres sacramentos previstos por la Iglesia (bautismo, confirmación y matrimonio), sino que se extienden a otros sacramentos (como la comunión), a momentos cruciales de la existencia (la obtención de un diploma escolar, la erección de una cruz después de la muerte), o a episodios diversos, dotados de valor ritual (la inauguración de una casa, la consagración de un manantial). Para un examen detallado de estas formas “no ortodoxas” de compadrazgo, véase Signorini (1981, pp. 42-48 y *passim*).

Sin embargo, ello no significa que los especialistas no alimenten expectativas, por modestas que sean, y que sus clientes no se sientan fuertemente motivados a no desilusionarlos. El adivino totonaca que en el primero de los ejemplos mencionados (3.3.1.1.) autorizó a M.C. a proseguir su carrera de curandero, si bien le recomendó que no pidiera nada a los pacientes, agregó: «Si te quieren dar una gratificación, que te den una gratificación. Que es mucha importancia que te den tu gratificación, porque no cualesquiera persona lo hace esto: muchos le tienen miedo a meterse en este trabajo.» Por su parte, F.T. cuenta que los expertos a quienes se había dirigido para aprender las fórmulas con que curar a su mujer moribunda le preguntaron: «¿Ticnequi nimotequipanoz? / ¿Quieres sostenerte? / ¿Quieres ganar la vida?», demostrando que consideraban la actividad terapéutica como una fuente de ingreso. Y él mismo, hablando del curandero totonaca que había curado primero a su mujer, y que había llegado a la zona después de haber abandonado su tierra por graves conflictos con los vecinos, comentaba su actividad de curandero diciendo que «Hacía la lucha para comer carne», o sea que se las arreglaba para ganar lo suficiente para vivir.

Por remunerador que pueda ser el papel de *tapahtihque* (las otras competencias rituales menores lo son mucho menos), es muy raro que los ingresos derivados de la generosidad espontánea de los pacientes basten por sí solos para el sustento del terapeuta y su familia. Esto se debe a que la frecuencia de las intervenciones es discontinua, y las recompensas a menudo demoran en llegar y se reducen a lo que las magras finanzas de los clientes pueden ofrecer. Especialmente ahora que la eficacia de la medicina occidental en muchos sectores es reconocida incluso por los indios, uno de los motivos que impulsan a estos últimos a continuar prefiriendo la tradicional es que es mucho más económica: al lado de muchos que afirman con convicción la superioridad del sistema médico indígena sobre el estatal, hay no pocos nahuas que declaran que optan por el primero por falta de recursos, en vista del costo prohibitivo de las consultas y de las medicinas, para no hablar de la cirugía; si costaran lo mismo no vacilarían en seguir los dos caminos terapéuticos, que no consideran mutuamente excluyentes.¹² Por lo tanto los *tapahtiani* que atribuyen

¹² Sobre la capacidad de hacer convivir los dos sistemas médicos que manifiestan los nahuas de Yancuictlalpan y que es común también a otros grupos indígenas mexicanos, véase Signorini y Lupo (1989, pp. 33-36), Signorini (1982, 1989), Signorini y Tranfo (1979, pp. 217-219).

importancia a la rentabilidad de su profesión no deben desalentar a su clientela maniobrando las ofertas de los pacientes en forma anti-pática.¹³

Del mismo modo que en casi toda Mesoamérica, los ritualistas son pues—salvo raras excepciones—, especialistas *part time*, que dedican a la profesión la noche y el tiempo que les dejan libre sus otras y principales actividades laborales. Pero aun en los casos en que la frecuencia de las prestaciones y la constancia del compromiso alcanzan las de un trabajo propiamente dicho (recuérdese el ejemplo de M.C., 3.3.1.1.), no es probable que todos los bienes recibidos como recompensa sean atesorados, permitiendo la acumulación de un capital en que basar la renuncia a otras fuentes de ingreso.¹⁴ El prestigio y la popularidad que la profesión confiere tienen un costo económico elevado: no sólo es preciso gastar en la adquisición de los “instrumentos del oficio”—esto es, objetos sagrados, flores, velas, copal y demás elementos de uso ritual— sino que se requiere un desembolso aún más considerable para el cumplimiento de las obligaciones que derivan de las frecuentes ocasiones ceremoniales a que los ritualistas son invitados y de sus numerosísimas relaciones de parentesco espiritual. De manera que, si llega a sus manos cierta cantidad de bienes, la mayor parte de ellos se consume o se reinvierte en actividades o contextos que propician su promoción social.

Por lo tanto, no debe sorprender que, en semejante contexto, los *tapahtiani* busquen su propia autoafirmación valiéndose de los instrumentos que la tradición pone a su disposición para adquirir y preservar su propia identidad. La creencia de que para emprender la carrera de curandero es preciso tener dotes particulares en el plano espiritual y recibir señales de la autorización divina contribuyen a separar a los especialistas de los no especialistas en un terreno, el de las propiedades intrínsecas, que impide la comparación y la prueba. Al atribuir a entidades extrahumanas la fuente del poder de

¹³ Se intuye que, aun sin hacer una petición explícita, un terapeuta tiene maneras de manifestar su satisfacción o su descontento por la remuneración que “espontáneamente” recibe.

¹⁴ En su excelente estudio del sistema médico en vigor entre los tzotziles de Zinacantán, Fabrega y Silver (1973, p. 55) concluyen que «en general [...] los ingresos de los [curanderos] son aproximadamente comparables a los del resto de la población. Pero desde el punto de vista de la remuneración, no invierten óptimamente su tiempo ni sus ingresos». Creo que si se hiciera un análisis igualmente detallado del empleo del tiempo de trabajo, de los ingresos y los egresos de los *tapahtiani* de Yancuictlalpan, las conclusiones no serían muy distintas.

manipulación de lo sagrado y de mediación con lo sobrenatural, se afirma que no basta con adquirir un *corpus* de conocimientos para ejercer las actividades vinculadas con ellos, y se niega formalmente la relativa facilidad con que, en una sociedad como la nahua, cuyo patrimonio cultural es accesible a todos sus miembros, se puede cruzar el tenue umbral entre la condición de profano y la de "iniciado". Sobre todo en el campo de la medicina, en que la familiaridad con los males más frecuentes y la cotidiana confrontación e intercambio de experiencias sobre las sustancias y los métodos curativos permite a los individuos adquirir rápido gran parte del saber terapéutico, no habría ninguna sustancial solución de continuidad entre *tapahtiani* y laicos, salvo una diferencia cuantitativa entre los conocimientos que poseen unos y otros. En cambio, la sacralización de la actividad médica postula la existencia de un escalón que no es superable con base en la pura voluntad individual y la técnica, y que hace del control y ejercicio de la palabra ritual oficio exclusivo de los curanderos.

En realidad, aparte de las creencias en torno a la indispensable investidura celestial (que evidentemente constituyen un fenómeno de naturaleza solamente *emic*), el único rasgo distintivo importante y manifiesto de los *tapahtiani*, y en cierta medida de los demás ritualistas,¹⁵ es el monopolio que ejercen de las súplicas utilizadas en la tarea de mediación con el mundo extrahumano. De ellas nos ocuparemos en los próximos capítulos.

¹⁵ En algunos sectores (por ejemplo en la ritualidad vinculada con determinadas prácticas agrícolas o con el culto de los muertos), ciertas súplicas pueden ser aprendidas y pronunciadas libremente por quienes no son especialistas, aunque a veces en forma simplificada.

4. LAS SÚPLICAS RITUALES

4.1. LAS PALABRAS RITUALES NAHUAS

En este capítulo y en el siguiente se tratarán los textos orales que los especialistas nahuas pronuncian en las más variadas ocasiones rituales,¹ y que dirigen a las divinidades para que los escuchen y ayuden. He preferido designar esos textos como “súplicas” por cuanto el término corresponde exactamente al náhuatl (*tatauhutiliz* o *netauhutiliz*) con que las designan los propios interesados. Además de ser el más apropiado desde el punto de vista terminológico y de dar plenamente el sentido de la actitud psicológica de quien las pronuncia, el vocablo “súplica” es útil también para distinguir los textos rituales en náhuatl de las oraciones católicas en español, las cuales, si bien a menudo se intercalan entre las primeras, difieren radicalmente de ellas por la lengua, la forma, los contenidos y el uso y son llamadas *tiotathtol* /palabras divinas/ o bien, tomando prestado el término del castellano, oraciones. Otro modo de indicar las súplicas es mediante la palabra *tatahtaniliz* /pedido/, que expresa con análoga transparencia los fines utilitarios que inspiran la obra de los especialistas.

Las ocasiones en que se pronuncian las súplicas coinciden siempre, en efecto, con acontecimientos, situaciones o estados físicos en que los hombres sienten la necesidad de asegurar la intervención taumática de la divinidad para restablecer, mantener o salvaguardar el desarrollo positivo y ordenado de los hechos. Esto no siempre

¹ Por rito entiendo, siguiendo a Turner (1967, p. 19), «un comportamiento formal y prescrito para circunstancias no consignadas a la rutina tecnológica y que hace referencia a creencias en entidades o poderes místicos».

corresponde a momentos de crisis o de peligro; a veces se desea simplemente completar los efectos de la acción humana con el favor del mundo sobrenatural, a fin de asegurarle el desenlace más feliz. Al solicitar el interés de la divinidad, los nahuas intentan ampliar la esfera de su propio control hasta el campo de lo imponderable: si por ejemplo siembran un campo de maíz, pondrán toda su atención al labrar la tierra, al elegir las semillas, al colocarlas bajo tierra y al seguir de cerca su desarrollo, pero todos sus esfuerzos serán inútiles si no llueve en el momento debido, si las plantas jóvenes son atacadas por roedores o insectos o si el viento las derriba antes de la cosecha; por eso dirigen sus súplicas a las entidades extrahumanas que según creen controlan los elementos y los animales dañinos, alcanzando, si no la protección concreta contra las calamidades tan temidas, al menos la convicción de haber hecho todo lo debido para evitarlas (véase *infra*, 5.3.).

En las súplicas que se pronuncian en esas ocasiones los nahuas por lo tanto nombran a diversas entidades extrahumanas —a las que reconocen atribuciones y campos de influencia específicos—, revelando así su pensamiento acerca de las relaciones que existen entre ellas y el mundo humano y dando, en definitiva, forma concreta al tejido de creencias y nociones que forman su sistema cosmológico. Así, las verdades del pensamiento mítico y religioso se expresan en forma alternativa y complementaria a la narrativa: los personajes y los acontecimientos que en el mito concurren para fundar y dar un orden a la realidad, en la súplica son evocados en forma descriptiva y con fines utilitarios (véase Lupo, 1991a, 1993). A menudo la súplica remite al mito, enumerando las capacidades que las diversas entidades extrahumanas habrían adquirido o manifestado en otro tiempo, y que se espera que puedan utilizar aquí y ahora en favor del rezador o de sus clientes; la alusión a la personalidad y a las virtudes de los destinatarios de la invocación, sin embargo, nunca asume la forma narrativa en la súplica, a diferencia de lo que ocurre en la exposición del mito. Además los múltiples valores simbólicos, las relaciones ocultas y las contraposiciones metafóricas que abundan en el mito, en la súplica están por así decirlo glosadas —en el sentido de traducidas a un estilo discursivo y abierto— aun cuando no se eliminan todos los esoterismos.

Es precisamente por esa claridad que las súplicas muestran en la descripción de las propiedades, los papeles y las relaciones recíprocas

de las entidades y fuerzas extrahumanas —en el origen de la cual creo poder identificar la aplicación práctica cotidiana del saber ritual especializado— que resultan particularmente aptas para comprender y delinear el cuadro cosmológico nahua, tal como es concebido por los miembros de la sociedad que más a fondo han aprendido y meditado (y a menudo reelaborado) los conocimientos transmitidos por la tradición. Es significativo, en efecto, que pese a las innumerables modificaciones, agregados y elisiones que cada individuo aporta al patrimonio cultural colectivo y a despecho de las seculares presiones aculturadoras externas, los principios que conforman la actitud y las acciones de los nahuas con respecto a lo sobrenatural hayan conservado innumerables vestigios de sus formas arcaicas, fácilmente identificables mediante comparaciones con el material documental del primer periodo de contacto de que afortunadamente disponemos.

Evidentemente no se pretende sostener aquí que los ritualistas indígenas actuales son los depositarios del saber que en la época anterior a la Conquista poseía la clase sacerdotal de las sociedades teocráticas mexicanas, que los primeros evangelizadores combatieron con firme y metódica pertinacia hasta su desaparición. La complejidad y el grado de elaboración de los conocimientos que aquella clase custodiaba (baste pensar en las aplicaciones del sistema calendárico y adivinatorio) ciertamente impidieron su plena conservación fuera del sistema educativo institucional prehispánico.² Lo que logró en parte escapar del examen y de los dardos del clero católico no fue la ciencia culta de los sacerdotes de los templos, que hallaba su actualización en las espectaculares celebraciones públicas, sino las creencias y las actividades más modestas y menos visibles de los practicantes populares —adivinos, magos, hechiceros, curanderos, tiemperos³ (véase López Austin, 1967)— que después de la llegada de los españoles lograron conservar y ampliar su espacio

² Los muchos testimonios etnográficos que dan fe de la persistencia hasta nuestro siglo, en numerosas regiones rurales de Mesoamérica, del uso de calendarios rituales concebidos sobre el modelo del *tonalpohualli* azteca o del *tzolkin* maya (véase Villa Rojas, 1956, pp. 47-65; Caso, 1967; Tedlock, 1982) no significan que al lado de ellos hayan sobrevivido también las elaboradas creencias y formas de culto que tenían por objeto a las deidades del panteón precolombino. El propio ámbito de uso de los calendarios indígenas utilizados hasta época reciente estaba simplificado y reducido a formas de adivinación doméstica y agrícola.

³ Así se llama a los que, en virtud de sus propios poderes inmanentes o a través de actos y fórmulas mágicos, se cree que son capaces de controlar los fenómenos atmosféricos.

operativo en los rincones más periféricos y descuidados de la sociedad colonial, donde las actividades y los ritmos laborales y existenciales de los indígenas permanecieron prácticamente iguales.

Esto lo expresa bien Gruzinski (1987, p. 179) cuando afirma: «Si, al precio de deformaciones, interpretaciones y ajustes, se mantuvo el recuerdo de una antigua cosmogonía, en parte es porque indudablemente ésta hundía raíces profundas en una vida cotidiana casi inmóvil.» Es precisamente sobre esa vida cotidiana que gira la actividad específica de los *tapahtiani* nahuas, cuya expresión más exclusiva y emblemática son justamente las súplicas de uso ritual. El reconocimiento del monopolio ejercido por ellos sobre el campo de la palabra lo da el mismo Gruzinski (1987, p. 213), para cuyos ojos “particularizadores” de historiador resulta completamente evidente que «más que terapeutas, los chamanes [...] son también los intelectuales de esta sociedad sin escritura, los portadores de lenguajes esotéricos, los técnicos de la oralidad en un mundo que con demasiada frecuencia la antropología relega por principio al anonimato de las creaciones colectivas». Sin querer entrar en el debate sobre el distinto peso que tienen la iniciativa del individuo y los condicionamientos de la colectividad en la construcción de las culturas, es conveniente subrayar aquí el amplio margen concedido a la primera por la sociedad nahua contemporánea, con las consecuencias que sabemos sobre la diversificación del saber especializado.

La fascinación del andamiaje sincrético en que se apoya el sistema cosmológico nahua actual reside tanto en la armoniosa integración y transfiguración de conceptos de origen diverso, mesoamericano y europeo, como en el delicado juego de equilibrios que existe entre el margen de libertad que los individuos tienen para apropiarse y reelaborar el patrimonio cultural colectivo y las poderosas presiones hacia la continuidad ejercidas por la aún vivaz tradición autóctona. La presencia de importantes y numerosos elementos que dan fe de esa continuidad permite así captar y reconstruir —en el sistema cosmológico vigente hoy— significados, valencias simbólicas y nexos asociativos que no siempre surgen con plena evidencia de las entrevistas etnográficas, autorizando la utilización de datos de épocas pasadas para dar cuenta de creencias y prácticas actuales, así como —si bien con mucho mayor cautela— el empleo de informaciones recogidas hoy para aclarar puntos oscuros de testimonios del pasado.

4.1.1. Raíces históricas

Desde los primeros años siguientes a la Conquista el celo de los misioneros para dar testimonio de la asombrosa—aunque a sus ojos extraviada—riqueza espiritual de los pueblos conquistados de la Nueva España condujo a la recolección de numerosos ejemplos de su expresividad oral. Aunque ofendidos por las manifestaciones más “bárbaras” de la idolatría de los indios, que inmediatamente se dedicaron a extirpar para sustituirla por la “verdadera fe” en Cristo, los misioneros no fueron insensibles a la elaboración y a la abundancia de las creaciones artísticas de que aquéllos eran capaces. Entre ellas, una importancia nada secundaria correspondió a los géneros de la literatura oral⁴—de la retórica a la poesía, la oración, la narrativa sagrada y profana—, y los manuscritos que nos han dejado los religiosos que vivieron y actuaron en el altiplano central en el siglo XVI contienen numerosos y magníficos ejemplos de ella. Sin embargo, la mayor parte de los textos indígenas de aquella época que han llegado hasta nosotros, aunque permeados por un sentimiento religioso más o menos explícito, no tienen por objeto la comunicación entre hombres y divinidades: contienen quizá las más nobles y refinadas formulaciones del pensamiento teológico y filosófico nahua, o bien reflexiones poéticas sobre la condición existencial del hombre,⁵ pero no se trata de verdaderas invocaciones u oraciones.

Precisamente en virtud de tales circunstancias adquieren tanto mayor valor las oraciones recogidas en los primeros nueve capítulos del sexto libro del *Códice florentino* (Sahagún, 1974-1982, 6, pp. 1-45; 1985, pp. 299-322), las cuales—del mismo modo que las súplicas que presentaré en breve—, según el propio Garibay, «forman los más auténticos testimonios para saber qué pensaban [los nahuas] de sus

⁴ La admiración por la complejidad estilística y la riqueza expresiva de los textos poéticos aztecas cantados en honor de los dioses es notable en las palabras de Durán (1967, I, p. 195): «Todos los cantares de éstos son compuestos por unas metáforas tan oscuras que apenas hay quien las entienda, si muy de propósito no se estudian y platican para entender el sentido de ellas. Yo me he puesto de propósito a escuchar con mucha atención lo que cantan y entre las palabras y términos de la metáfora, y pareceme disparate y, después, platicado y conferido, son admirables sentencias, así en lo divino que agora componen, como en los cantares humanos que componen.»

⁵ La profundidad del pensamiento nahua clásico y la delicadeza de las formas en que halló expresión han sido objeto de numerosísimos estudios, entre los cuales cabe recordar sobre todo los de León-Portilla (1977, 1983).

dioses y en qué forma comerciaban con ellos» (Sahagún, 1985, p. 290). Se trata de invocaciones sumamente elaboradas y de estilo típicamente figurado, ricas en metáforas, difrasismos⁶ y otras figuras retóricas, evidentemente patrimonio privilegiado de sacerdotes, o al menos de personas dotadas de un gran dominio de los instrumentos para comunicarse con lo sobrenatural. Se pronunciaban en ocasiones importantes y variadas: para alejar pestes o hambrunas, para invocar la lluvia, para obtener la victoria en la guerra, para invocar sobre la cabeza del soberano el favor de los dioses o para negárselo si actuaba mal, para confesar las propias culpas. Se trata en todo caso de textos cuya utilización era casi siempre pública y oficial, y en los cuales el interés y la ayuda de las deidades se pedía con piadosa sumisión y en las formas que se consideraban más apropiadas, reconociendo el gran poder de que estaban dotados los interlocutores divinos y su plena libertad de ejercerlo o no en favor de los rezadores. En esto las oraciones no difieren mucho, desde el punto de vista estructural, de las utilizadas hoy por los católicos, pero tampoco de buena parte de las súplicas en náhuatl de que nos ocuparemos en el capítulo siguiente. Con respecto a estas últimas, las diferencias residen en el distinto grado de elaboración estilística, la mayor complejidad y riqueza del léxico empleado y la mayor articulación del sistema de pensamiento teológico y cosmológico subyacente.

Completamente distintos son los textos que constituyen el único otro testimonio auténtico y conspicuo del antiguo uso ritual de la palabra en náhuatl, antes de que fuera profundamente alterado por el adoctrinamiento católico: me refiero a la preciosa colección de fórmulas, ensalmos y conjuros reunida a comienzos del siglo XVII, en los actuales estados de Morelos y Guerrero, por el sacerdote Hernando Ruiz de Alarcón (1892, 1984).⁷ El objetivo del tratado era proporcionar una vasta muestra de las “supersticiones gentílicas” vigentes

⁶ Instrumento expresivo típico de la literatura náhuatl, el difrasismo es «un procedimiento estilístico [...] que consiste en aparear dos metáforas, que juntas dan el simbólico medio de expresar un solo pensamiento» (Caribay, 1971, I, p. 19); ejemplos de difrasismo son las expresiones «*in cueitl, in huipilli* / la falda, la blusa / ‘la mujer’», «*in atl, in tepetl* / el agua, el cerro / ‘la ciudad’» (véase Sullivan, 1983, p. 16).

⁷ Las fórmulas y los conjuros contenidos en el *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas* de Ruiz de Alarcón figuran, con leves modificaciones y solamente en la traducción española, en otra obra importante del siglo XVII, el *Manual de ministros de indios* escrito en 1656 por Jacinto de la Serna (1892). Fragmentos de textos en náhuatl de índole análoga aparecen también en el breve tratado, de época un poco anterior, de Pedro Ponce (1892, 1985).

todavía en esa época entre los indios, que ayudara a los religiosos a descubrirlas y combatir las mejor. Por lo tanto el autor no incluye entre sus textos en náhuatl invocaciones devotas similares a las presentadas por Sahagún, sino conjuros de tono mágico mucho más ofensivo (para los oídos de un sacerdote), en que se llama imperiosamente a los interlocutores extrahumanos para que cumplan funciones no siempre moralmente dignas (como por ejemplo favorecer el abuso sexual de personas que no consienten [Ruiz de Alarcón, 1892, pp. 153-154]), a través de palabras y actitudes que ponen al hombre en una posición de desafío, cuando no directamente de mando, respecto a las divinidades.

El hecho de que Ruiz de Alarcón presente textos de uso principalmente mágico no implica que los indios que conoció ignorasen —en la época y en el lugar de sus investigaciones— invocaciones y oraciones de tipo más estrictamente religioso,⁸ similares a las presentadas por Sahagún, así como el hecho de que este último ofrezca ejemplos de oraciones no excluye que en la sociedad azteca del valle de México se usaran también fórmulas y conjuros de tipo mágico, posiblemente dirigidos a las mismas divinidades a las que en otras circunstancias los hombres se dirigían con devota sumisión:⁹ en el último tercio del siglo XVI, el dominico Durán lamentaba que los indios «usan mil conjuros [...] para conjurar nubes, agua, cerros, granizos, tempestades, todo fundado en idolatría y ritos antiguos, lo cual plugiera a nuestro verdadero e inmenso dios lo tuvieran olvidado» (Durán, 1967, I, p. 79). Se trata de dos formas de expresividad oral contiguas y complementarias que es imposible separar con una línea de discriminación nítida. Una estaba ligada a la dimensión religiosa privada y popular, a las instancias de carácter doméstico y cotidiano, de cuya satisfacción se encargaban —tanto en las áreas rurales como en la sociedad urbana estratificada— practicantes y ritualistas proceden-

⁸ Sin entrar en el ya añoso debate sobre la legitimidad de una distinción neta entre religión y magia, la que adopto aquí se basa en la observación de una actitud distinta hacia lo sobrenatural: considero como de naturaleza religiosa las relaciones en que el hombre se dirige a seres extrahumanos reconociéndoles plena autonomía de decisión, mientras que defino como mágicas aquellas en que el hombre intenta someterlas a su voluntad mediante artificios rituales.

⁹ Me refiero aquí a la invocación que dirigían a Titlachuan (una de las manifestaciones del omnipotente dios Tezcatlipoca) las personas afectadas por enfermedades crónicas que, cuando no obtenían el alivio pedido, llegaban a insultarlo y a acusarlo de homosexualidad (Sahagún, 1974-1982, 3, p. 12; 1985, p. 195).

tes de las clases inferiores y desprovistos de una educación especializada institucional. La otra en cambio se vinculaba más estrechamente con las formas de culto oficial, tal como se practicaban en los principales centros ceremoniales, y florecía en las clases cultas, para las cuales el comercio con los dioses era práctica cotidiana y objeto de constante aplicación intelectual.

Con el paso del tiempo, a medida que el control ejercido por los evangelizadores se fue extendiendo, desaparecieron los sacerdotes dedicados al culto oficial de las deidades paganas, pero no los magos, los curanderos y los ritualistas populares, a los cuales los indios continuaron recurriendo, posiblemente a escondidas, para la gestión de las fundamentales relaciones privadas y cotidianas con lo sobrenatural —ligadas al éxito en las actividades de subsistencia, al bienestar físico y espiritual y a la solución de episodios de conflicto social— que el clero católico no logró eliminar o tomar de alguna manera a su cargo. No debe sorprender pues que, como consecuencia de ello, cuanto subsiste hoy de la tradición oral religiosa náhuatl se refiera esencialmente a este último campo de acción. El culto público y oficial de la divinidad está firmemente en manos de la Iglesia y la devoción de los fieles es canalizada en las formas verbales institucionalmente previstas, es decir, las oraciones católicas, casi siempre aprendidas y pronunciadas en español. Lo que sigue confiado a las competencias de los ritualistas indígenas, cuando no a los limitados conocimientos de los propios profanos, es el ejercicio de las formas de religiosidad estrechamente ligadas a las necesidades y las dificultades de los individuos, y de cuyas formas las súplicas en náhuatl constituyen la manifestación verbal, el momento ritual culminante y el compendio temático ejemplar.

4.1.2. *Testimonios contemporáneos*

Desde que se adormece, poco más de un siglo después de la Conquista, la atención prestada por el clero a las creencias y costumbres “paganas” a extirpar, habrá que esperar al despertar de los intereses etnográficos y lingüísticos de nuestro siglo para tener ejemplos nuevos de palabras rituales nahuas. Sin embargo, la superficialidad inicial de las investigaciones y la aceptación acrítica de la idea de que no sobrevivían formas originales de tradición oral religiosa autóctona

hicieron que se descuidara el sector lingüístico de la comunicación con lo divino. Las investigaciones se concentraron por lo tanto en la narrativa sagrada y profana, sin que la evidente presencia en la primera de innumerables elementos de origen prehispánico impulsara a indagar también en el componente verbal del rito los vestigios de esos mismos elementos, bien integrados en la nueva forma sincrética del mito.

Entre las pocas obras que hasta hoy constituyen la bibliografía sobre los textos rituales nahuas contemporáneos, el primer lugar en orden cronológico corresponde a la rica colección de oraciones recogida a comienzos de siglo (en 1907) por el etnólogo alemán Konrad Preuss en el estado de Durango (Preuss, 1976). Desdichadamente, los textos carecen de un comentario que utilice las glosas de los autores indígenas y la observación directa de las actividades rituales en que esos textos se insertaban, y eso nos impide comprender y valorar plenamente su significado. Poco más que fragmentos, también carentes de un comentario útil, son los presentados por Barrios (1949) para Morelos, por Weitlaner (1961) y por Weitlaner y Barlow (1955) para Guerrero, por Ramírez Hernández (1978) para Veracruz y por Robinson (1961) para la Sierra de Puebla. En cambio, una encomiable antología de textos rituales nahuas de tema agrícola, procedentes de los estados de Puebla y Veracruz, es la que ofrecen Reyes García y Christensen (1976), que sin embargo tampoco acompañan con ningún tipo de comentario, confiando su comprensión a la escueta traducción literal y a las breves notas etnográficas introductorias. Tampoco hace mayor esfuerzo Segre (1987) al presentar dos súplicas terapéuticas grabadas en las inmediaciones de Cuetzalan: la escasa calidad de la transcripción del náhuatl y de la traducción tanto al español como al italiano no encuentra rescate en la lacónica pobreza de las palabras de comentario. Más rico en informaciones y estímulos comparativos es el material recogido en el mismo municipio por María Elena Aramoni (1990): además de los numerosos pasajes de entrevistas etnográficas y fragmentos de invocaciones rituales intercalados en el texto, incluye como apéndice algunas súplicas (o fragmentos de ellas) de tema afín al de las contenidas en el presente volumen; sin embargo, también aquí los textos están transcritos y traducidos en forma bastante aproximada y se dan sin ninguna explicación. Por último, también Álvarez (1991) publica dos oraciones recogidas entre los nahuas de la Sierra de Zongolica (Veracruz), de

contenido terapéutico una y agrícola la otra; si bien la presentación de los textos es muy escueta, Álvarez ofrece una diligente descripción de su marco ritual.

En conjunto, los textos contemporáneos citados resultan cuantitativa y cualitativamente inadecuados para delinear un panorama exhaustivo de las palabras rituales nahuas de hoy o para favorecer su examen en profundidad. Esa inadecuación resulta tanto más lamentable si se compara con la plétora de publicaciones dedicadas a los textos nahuas clásicos, y si se considera que los nahuas continúan siendo el grupo lingüístico indígena mexicano más numeroso y que su idioma es indudablemente el mejor conocido entre todos los idiomas indígenas que aún se hablan en el país. La situación no se puede justificar arguyendo una carencia general de los estudios mesoamericanos en ese terreno: por lo que se refiere a los grupos de lengua maya, en efecto, abundan las obras que, al lado de la presentación de textos indígenas cuidadosamente reproducidos y traducidos, ofrecen un marco etnográfico digno y un análisis antropológico adecuado de los ritos en que aquéllos se inscriben. Basta con hacer referencia a los excelentes estudios de Vogt (1969, pp. 416-476, 643-695; 1983) sobre las actividades rituales de los tzotziles de Zinacantán, al de Nash (1970) sobre el mismo tema para Amatenango, a la rica miscelánea de textos zinacantecos de Laughlin (1980), al elaborado análisis textual, sabiamente contextualizado y referido al sistema cosmológico de los tzotziles de San Pablo Chalchihuitán, presentado por Köhler (1977, 1984), y por último a la obra de Gossen (1979), que tiene por objeto el examen de toda la gama de géneros de la tradición oral de Chamula, incluyendo súplicas, invocaciones y plegarias. También utilizan con atención y provecho textos de uso ritual en el estudio de la cosmología de los mayas guatemaltecos —aunque siguiendo perspectivas teóricas diferentes entre sí— Colby y Colby (1986) y Tedlock (1982).

Por el amplio consenso con que fue recibido y las consideraciones de orden metodológico que plantea (particularmente pertinentes al tema de este estudio), merece mención aparte el libro de Hunt (1977), aun cuando no se refiere directamente a las plegarias de uso ritual: la autora parte de un breve texto mitológico tzotzil contemporáneo para realizar un largo *excursus* interpretativo en que relaciona, en un formidable entrelazamiento de correspondencias cosmológicas, ideas y usanzas provenientes de los cuatro rumbos de Mesoamérica

y de las épocas más diversas, con el fin de demostrar la utilidad de un «enfoque histórico documentado en combinación con un análisis estructural, en la interpretación del simbolismo mítico» (Hunt, 1977, p. 25). Lamentablemente el enfoque histórico se traduce en un empleo masivo y acrítico de informaciones tomadas del *milieu* cultural nahua del altiplano central de tiempos remotos, anteriores y contemporáneos de la Conquista, que prefiere a los datos arqueológicos, históricos y etnográficos referentes al área maya, de donde proviene el breve mito interpretado. Todo esto, además, sin jamás tomar siquiera en consideración la posibilidad de confrontar la línea exegética que sigue con las creencias efectivas de los usuarios directos del mito y los significados que ellos le atribuyen. Ese vacío de información etnográfica (y lingüística) es la principal falla de la obra, que anula los encomiables esfuerzos realizados para explotar los datos históricos disponibles en cuanto que no los sostiene con un conjunto adecuado de informaciones sobre el contexto cultural en que el texto analizado tiene vida. Sin embargo, aun con esas graves carencias, he extraído del estudio de Hunt útiles enseñanzas, aunque sólo sea por la invitación que de él se desprende a adoptar la prudencia comparativa y a realizar la paciente y puntual integración de los datos etnográficos con los históricos. Procedimiento que, alentado por la abundancia y la calidad de los trabajos científicos sobre el pasado de los nahuas, ya había tratado de seguir en el estudio de los males que se cree que acechan a las fuerzas anímicas del hombre (Signorini y Lupo, 1989), y que no dejaré de poner a prueba en las páginas siguientes.

4.2. CAMPOS DE APLICACIÓN DE LAS SÚPLICAS

Como indican claramente los términos utilizados para definirlos (*tatahtauhtiliz* /súplica/ y *tatahtaniliz* /pedido/), los textos de uso ritual de los nahuas de Yancuictlalpan transmiten siempre alguna petición a las entidades extrahumanas a las que se dirigen. Llevan en forma explícita las expectativas de quienes ejecutan o encomiendan el rito, identificando a los destinatarios del pedido, enunciando la causa y los contenidos de éste y la contrapartida que se espera de las ofrendas que casi infaltablemente lo acompañan.

Si bien los nahuas son católicos fervientes y rezan a Dios con un

transporte y una asiduidad desconocidos por sus compatriotas mestizos, no debemos confundir las oraciones que cotidianamente elevan al cielo movidos por sus pulsiones interiores con las súplicas que pronuncian en ocasiones ceremoniales determinadas aunque frecuentes. Ante todo porque las primeras no están insertas en un contexto ritual específico y carecen de una estructura definida, y en segundo lugar porque las súplicas (salvo algunos casos) no son conocidas y libremente utilizables por todos. Ya hemos visto que la capacidad de dirigirse a lo sobrenatural —postulada como igual para todos los fieles de la Iglesia católica— entre los nahuas no es concretamente tal: para ser escuchado por las divinidades es preciso saber dirigirse a ellas en los momentos y en las formas apropiados, y no a todos es dado conocer los procedimientos y las palabras por adoptar en esos casos. Y no sólo eso: precisamente porque las entidades extrahumanas que pueblan el sincrético panteón náhuatl (aunque llevan los nombres de Dios y los santos) conservan de las prehispánicas la característica de la ambivalencia, es decir la capacidad de asumir con respecto a los hombres actitudes caprichosamente ya benévolas, ya hostiles, el entrar en contacto con ellas no carece de riesgos. Es preciso “saber tomarlas”, actuando y hablando en la forma oportuna, además de disponer —y éste es un requisito en muchos casos esencial— de una dotación anímica particularmente fuerte y de la autorización explícita para actuar como mediador entre ellas y los hombres (véase Signorini y Lupo, 1989, p. 95). Estas dos últimas circunstancias dependen de la voluntad divina, y califican a los ritualistas como gestores privilegiados de la amplia porción de la religiosidad tradicional que escapa del control de los sacerdotes.

Aun con las limitaciones indicadas, las situaciones en que se dirigen súplicas a lo sobrenatural son tan numerosas como variadas: se podría decir que corresponden a todos los acontecimientos y todas las circunstancias en que hay un fuerte interés por que las cosas evolucionen de manera ordenada y positiva. Por genérica que esta definición pueda parecer, es quizá la única adecuada para incluir ocasiones tan heterogéneas como el nacimiento de una criatura, la partida para un viaje, la erección de una cruz funeraria, el tratamiento de una grave enfermedad, la edificación de una casa, la siembra de un terreno, la celebración del Día de Muertos, el pedido de lluvia, la participación en una ceremonia pública, la consagración de un manantial e incluso la preparación de los huevos para la incubación.

«Cada cosa tiene su *tahtol* /palabra/ —precisa el *tapahtihque* P.Q.— porque no es juego», indicando la seriedad con que se siente la necesidad de acompañar las situaciones a las que se reconoce alguna importancia con una intervención ceremonial adecuada, y también el relieve primario que asume en el rito el componente verbal.

En el intento de dar algún orden al material en que se basa este estudio, he decidido dejar de lado los textos que parecían ligados a situaciones demasiado ocasionales y agrupar las súplicas seleccionadas en tres categorías, basándome en su homogeneidad temática. Se comprende que esa distribución no tiene ambiciones sistemáticas y deja intacta la continuidad existente entre los varios ámbitos de utilización de las palabras rituales nahuas, que surgirá en toda su evidencia de la lectura y el comentario de los textos. Sin embargo, no se debe perder de vista la centralidad de la situación terapéutica, derivada del carácter absolutamente “vital” de las cuestiones enfrentadas en ella y de la peligrosidad de los antagonistas extrahumanos que en ocasiones hay que enfrentar.

Los tres ámbitos así identificados son los siguientes: la esfera de la enfermedad, a la que pertenecen todos los textos orales que se pronuncian en el curso de ritos curativos, dirigidos en la mayoría de los casos a recomponer el equilibrio espiritual de los enfermos, afectado por intervenciones deliberadas o involuntarias de seres humanos o extrahumanos; la esfera doméstica, que comprende las súplicas proferidas con el fin de fundar o preservar la estabilidad, el orden y la prosperidad de la casa —entendida en el sentido literal de vivienda (incluyendo sus elementos arquitectónicos: pilares y muros, puerta, fogón, altar) y en el sentido metonímico del grupo residencial que la ocupa—; la esfera extradoméstica, a la que se refieren los textos que tienen por objeto los riesgos y las actividades que el hombre enfrenta fuera del espacio controlado y protector de la casa (y del pueblo), entre los cuales destacan por su importancia las ocupaciones de carácter agrícola.¹⁰

¹⁰ Aquí es preciso tener presente que la actual tripartición se basa exclusivamente en consideraciones de orden temático: es decir, no tiene en cuenta los distintos contextos espaciales en que se pronuncian las súplicas. En efecto, si bien el lugar destinado a la recitación de todos los textos de la esfera doméstica es efectivamente la vivienda, no se observa una coherencia análoga para las ceremonias terapéuticas ni tampoco para las de contenido agrícola, cuyo teatro es a veces la casa, otras la selva y otras los campos.

Es evidente que, justamente por la mayor o menor familiaridad que los individuos tienen con cada uno de los tres campos de acción y por la diversa frecuencia de intervención que éstos requieren, el monopolio de los especialistas sobre las súplicas variará según los casos: es casi total por lo que se refiere a los textos terapéuticos, cuyo empleo está subordinado a la posesión del *status* de *tapahtihque*, obtenido mediante investidura divina; es consistente, pero no absoluto, en lo que respecta a las súplicas con que se acompaña la fundación de una casa o la construcción del fogón, acontecimientos particulares y de demasiada importancia para confiar su conducción a la iniciativa de profanos; disminuye sensiblemente, hasta casi desaparecer, en lo que concierne a las invocaciones utilizadas en circunstancias recurrentes y familiares para todos, como el Día de Muertos o las distintas fases del cultivo del maíz. En tales casos el recurso a un especialista puede ser considerado casi un lujo, un escrúpulo de minuciosidad tendiente a asegurar con certeza absoluta el resultado que debería poderse alcanzar con los limitados conocimientos personales. Sin embargo, pese a que probablemente cualquier campesino es capaz de acompañar con palabras más o menos adecuadas los gestos rituales con que inicia la siembra de su milpa, y por lo tanto puede considerar que no necesita la intervención pagada de un especialista, al mismo tiempo no dejará de reconocer que la súplica que este último pronunciaría en su lugar tendría mayor eficacia, sería más agradable a los dioses por ser objetivamente más perfecta en cuanto a la lengua, la forma e incluso el contenido.

4.3. CARACTERÍSTICAS DE LAS SÚPLICAS

Si bien para fines comparativos podría haber sido interesante examinar también textos pronunciados por no especialistas, en este estudio nos ocuparemos solamente de las súplicas utilizadas por *tapahtiani* respecto a los ámbitos de intervención enumerados más arriba. Según las circunstancias y los objetivos con que se pronuncian, las súplicas muestran diferencias notables, a las que se suma la enorme diferencia entre las versiones personales adoptadas por cada uno de los ritualistas. Sin embargo, es posible identificar en ellas algunos rasgos característicos comunes, algunas constantes referentes a la

forma, la estructura y los contenidos, sin contar los elementos recurrentes del contexto ritual en que se insertan.

Consideradas en su conjunto, las súplicas (*netatauhtilime*) son textos orales estructurados en náhuatl, pronunciados en simultaneidad con acciones rituales y dirigidos a personalidades extrahumanas con el fin de obtener de ellas protección y ayuda. Ahora trataré brevemente de examinar los distintos elementos que las caracterizan.

4.3.1. Aspectos formales

Aun cuando pueda parecer una obviedad, la primera y más manifiesta peculiaridad de las súplicas rituales es la lengua en que se formulan: el náhuatl. La copresencia en la región de varias tradiciones lingüísticas (tononaca, otomí) y el conocimiento del español, cada vez más difundido incluso en los enclaves indígenas, hace que el uso de la lengua madre por los ritualistas nahuas sea menos automático de lo que a primera vista parecería. Esto es evidente sobre todo en los casos, cada vez más frecuentes, en que los *tapahtiani* bilingües son consultados por pacientes mestizos hispanohablantes. Aun en presencia de personas que no pueden comprender lo que dicen, y a pesar de que podrían traducir sus súplicas al español sin dificultad, los terapeutas no dejan de emplear el náhuatl, que consideran el idioma más apropiado para la comunicación con la divinidad: «Lo que más vale es pedir en mexicano», comenta un curandero. Los mismos ritualistas, cuando recitan las oraciones católicas (Padre nuestro, Avemaría, Credo, etcétera) que suelen intercalar en las súplicas lo hacen en castellano, tal como les fueron enseñadas, pero este hecho no contradice aquella convicción.

El uso del náhuatl, aunque natural, se convierte así en una elección consciente, respaldada por la asimilación de las principales figuras de la fe católica —Cristo y la Virgen María— a su propio grupo étnico, por lo cual es preferible —si no directamente obligatorio— dirigirse a ellos en la lengua que según se cree hablaron en vida. Son innumerables, en efecto, los relatos en que Cristo aparece retratado como un indígena nahua¹¹ (a veces amenazado por “judíos” que

¹¹ Acerca de Cristo y la Virgen “indios” véase, por ejemplo, Taggart (1983, pp. 97-111).

tienen todas las características de los mestizos, incluyendo la lengua [véase Taggart, 1983, pp. 219-223]); mientras que la Virgen, emblemáticamente identificada con la Virgen de Guadalupe, es a su vez la «madre de todos los mexicanos» —y por “mexicanos” los nahuas se refieren a sí mismos, no al conjunto de los habitantes de la nación.

Por otra parte, es totalmente lógico que, en el desempeño de las actividades rituales pertenecientes a esa esfera religiosa privada y cotidiana de la que el clero está excluido, se adopte la lengua en que éstas se inspiran y que mejor sabe expresar y transmitir sus conceptos. Especialmente porque —en el plano puramente práctico— haciéndolo así se reducen los riesgos de que llegue a los oídos de los religiosos —que muy raramente dominan el náhuatl— el significado más recóndito de ritos tradicionales que siempre han dado muestras de no aprobar. A lo largo de los siglos, los nahuas han sabido adaptar exteriormente esos ritos a los dictados de la fe católica, pero sus principios inspiradores siguen siendo fundamentalmente extraños a ella y para comprender plenamente su naturaleza, como bien advertía hace casi cuatro siglos Ruiz de Alarcón, es necesario pasar por las palabras que los acompañan.

Con la lengua náhuatl tienen relación o, mejor dicho, son parte integrante de ella, algunas otras peculiaridades comunes a todas las súplicas. Ante todo el rebuscamiento, a menudo arcaizante, del léxico adoptado: al dirigirse a las entidades del mundo extrahumano, los oradores (*tahtohuiani*) nahuas cambian decididamente de registro respecto al habla profana: conscientes de la solemnidad de las acciones que ejecutan y de los pedidos que transmiten y llenos de respeto por sus augustos interlocutores, sacan a relucir términos de un vocabulario hoy en desuso y a menudo mal comprendido por los profanos. Invocan a las divinidades con apelativos numerosos y grandilocuentes, embellecen sus peticiones con palabras y expresiones ceremoniosas y complejas, explotan plenamente la prodigiosa capacidad aglutinante¹² del náhuatl al fundir los términos para expresar en forma sintética y completa los conceptos más elaborados.

¹² En una lengua aglutinante, «un tema individual es modificado por el agregado de numerosos elementos formativos que modifican la idea fundamental que éste expresa» (Boas, 1979, p. 110). La posibilidad de que «se unan dos o más raíces con afijos, o sin ellos, para formar una nueva palabra [...] confiere grandes posibilidades de expresión al náhuatl» (Sullivan, 1983, p. 15).

Junto a la elección cuidadosa de los términos, que se consideran más aptos cuanto más arcaicos y compuestos, los textos rituales presentan otra peculiaridad: la redundancia expresiva, que se traduce en la reiteración de los conceptos mediante el uso de sinónimos, paráfrasis y simples repeticiones. La repetitividad es indudablemente una característica típica de los textos orales tradicionales, que deriva directamente de la necesidad de ayudar a la memoria en el recitado; esto sin duda vale también para las súplicas nahuas, pero en este caso se vincula estrechamente, además, a las finalidades que se persiguen: es decir que la reiteración prolongada de términos y frases pasa a ser aquí un instrumento retórico de persuasión. Ayuda a la memoria, sí, pero la del imaginario destinatario del discurso; es la gota que horada la piedra, un instrumento utilizado para remachar profundamente en el pensamiento de las entidades extrahumanas las peticiones que se les dirigen. Corolario de la predilección por la reiteración y típico de las literaturas orales mesoamericanas es el empleo del paralelismo sintáctico,¹³ aunque aquí no es tan constante como en los textos religiosos mayas (véase Edmonson, 1971) y en los textos nahuas clásicos (Garibay, 1971, pp. 165 y ss.; León-Portilla, 1985). Naturalmente, aquí como en otras partes, el dístico paralelo es una solución estilística flexible, que a menudo infringe su propia estructura binaria para dar origen a tercetos, cuartetos o secuencias más largas (véase 5.1.2, vv. 16-23; y Tedlock, 1983, pp. 216-230). Aparentemente están ausentes de los textos recogidos por mí—aun cuando siguen vigentes en otras comunidades nahuas— dos rasgos estilísticos típicos de la literatura en náhuatl: el difrasismo y el *nahuatlitolli*.¹⁴ Sin embargo, conservan su validez para nuestras súplicas las consideraciones de Gossen (1979, p. 242) sobre el lenguaje ritual tzotzil:

Entremezclados en la red de la simetría, del paralelismo y la acumulación metafórica, se expresan, en clave, los múltiples significados de los

¹³ Por "paralelismo sintáctico" entiendo, con de Ridder (1987, p. 236), «la repetición de una construcción sintáctica, de una frase o una parte de una frase, sustituyendo una palabra o un grupo de palabras». Un ejemplo excelente son las líneas 6-19 de la primera súplica que presento en 5.1.1.

¹⁴ El *nahuatlitolli* /palabra oculta/ (o *nahuallahtolli*; León-Portilla, 1985, p. 42) era el lenguaje esotérico de la élite religiosa y de los magos en la época prehispánica, por medio del cual las divinidades, las cosas y los fenómenos se designaban con nombres metafóricos: el maíz, por ejemplo, recibía el nombre calendárico de *chicome cōatl* /siete serpiente/, usado hasta hoy en algunas regiones de México (Reyes García y Christensen, 1976, p. 62).

símbolos rituales. Unas pocas palabras clave, acomodadas formalmente, [...] transmiten más información que una simple exposición en prosa de un concepto. Cuanto mayor es el significado simbólico de un intercambio social, más condensado y redundante es el lenguaje usado.

Una última característica formal de los textos rituales nahúas es la abundancia de formas honoríficas, expresadas casi siempre mediante la aposición a los sustantivos del sufijo reverencial *-tzin*. La aplicación de esa forma gramatical a los términos que designan a las entidades extrahumanas parece totalmente previsible en el curso de una invocación que transmite peticiones formales; se extiende incluso a los términos españoles intercalados de vez en cuando en el texto náhuatl, mediante un uso equivalente del diminutivo; así, a los santos o a la Virgen se les dirigen los apelativos —en que la veneración se tiñe de afecto— “papacito” y “mamacita”. Un uso mucho menos previsible, e incluso revelador de ideas y valores propios del pensamiento cosmológico nahua, lo encontramos cuando el sufijo reverencial es aplicado no a las divinidades sino a cosas aparentemente inanimadas, como la casa o los alimentos.

4.3.2. Aspectos estructurales

Como es natural que ocurra en textos tradicionales transmitidos oralmente, también para las súplicas rituales la «utilización continua y cotidiana se concreta en *intervenciones* sobre el texto que producen no sólo centenares de variantes sino incluso redacciones radicalmente diferentes» (Cirese, 1988, p. 419, cursivas del original). Esto es tanto más cierto en cuanto las súplicas —a diferencia de los textos de poesía popular— no tienen una forma codificada que el ejecutante se esfuerza por respetar atentamente en cada ejecución. Los ritualistas que utilizan los textos de uso ritual los adaptan a las circunstancias en cada ocasión, precisamente porque transmiten peticiones plasmadas sobre exigencias subjetivas, y por lo tanto extremadamente variables. Cada *tahtohque* memoriza para las diversas ocasiones ceremoniales un número limitado de súplicas, que sin embargo no constituyen un molde rígido que se va a utilizar en todas las prestaciones sucesivas: partiendo del modelo ideal de que dispone, el ritualista está en libertad para construir infinitas variaciones sobre el tema,

aunque sea dentro de los estrechos límites previstos por la tradición. Con frecuencia me ha ocurrido registrar del mismo especialista, incluso en momentos muy próximos, dos versiones del mismo texto ritual; pues bien, jamás sucedió que las notables diferencias observadas fuesen tales, en el número o en la forma, que pudieran imputarse a simples fallas de memoria: eran la prueba de que el ejecutante estaba en cierta medida improvisando, sirviéndose de fórmulas verbales preconstituidas que iba combinando en diversas formas siguiendo un esquema ordenador prefijado. Ese esquema estable es el que hace de las súplicas textos estructurados, cuya composición trataré ahora de delinear.

Lo que determina la estructura de las súplicas es la naturaleza misma del mensaje que transmiten: se trata, en efecto, de monólogos dirigidos por un hombre a las entidades extrahumanas para invocar su favor y su ayuda. Por lo tanto, con el objeto de asegurar que la petición, cualquiera que sea, llegue a destino y sea aceptada, se hace necesario precisar a quién va dirigida, de parte de quién, con qué motivo y con qué finalidad. Además se ha impuesto la costumbre de dar por anticipado una ofrenda para provocar en la contraparte extrahumana el deseo y en cierta medida la obligación de conceder lo que se le pide, acompañando el acto con palabras (en la mayoría de los casos oraciones católicas en español) que dan prueba del respeto y la sumisión del solicitante y a la vez constituyen una especie de donación en sí mismas.

Casi en su totalidad, en las súplicas de uso ritual náhuatl se encuentran los siguientes componentes estructurales:¹⁵

- 1) Identificación de uno o más destinatarios.
- 2) Ubicación espacio-temporal.
- 3) Identificación del postulante.
- 4) Descripción de la situación y de la causa de la súplica.
- 5) Formulación del pedido.

¹⁵ Igual que las actividades de los personajes de los cuentos de hadas, que Propp (1966) ha reducido a 31 «funciones», también las «acciones lingüísticas» de los ritualistas nahuas son de número limitado y confieren a las súplicas una «estructura monotípica» (*ibid.*, pp. 27-30), aun cuando no siguen siempre el mismo orden. Sin embargo, el uso del término «función» me pareció totalmente impropio, porque los elementos constitutivos inmutables de las súplicas —que no son textos narrativos— no corresponden a las acciones de personajes, sino a las instancias expresivas de los especialistas.

- 6) Ofrenda de oraciones u otras cosas.
- 7) Reanudación de la descripción y de la petición.
- 8) Agradecimiento y despedida.

El número y la secuencia de estos componentes presentan cierto margen de variación, aunque en la mayoría de los casos se respetan en forma más bien rígida. Los únicos componentes absolutamente imprescindibles son el primero y el quinto, sin los cuales los textos perderían su identidad de súplicas. Los demás pueden ser ocasionalmente omitidos o desplazados en la secuencia sin que el texto pierda por ello su naturaleza.

1) Al especificar la identidad de las entidades a las que se dirige la invocación, los ritualistas describen sus respectivos poderes y los sectores de la realidad que dominan, circunscribiendo así desde el principio el campo de pertinencia de su intervención. Este componente ocupa siempre el primer lugar en la secuencia y en ocasiones se repite en el curso de la súplica, debido a la multiplicación de los interlocutores extrahumanos.

2) La enunciación del lugar y el momento en que se produce la acción ritual apunta a suministrar las coordenadas de la petición, a fin de agilizar su aceptación; ésta es una iniciativa surgida directamente de la necesidad, fuertemente arraigada en las culturas mesoamericanas, de ubicar cada acontecimiento en un punto determinado y claramente identificable del entrelazamiento de las dos dimensiones del tiempo y el espacio.

3) El tercero de los puntos enumerados, la identificación de la persona en cuyo favor se transmite la súplica (que con frecuencia, especialmente en las de finalidad terapéutica, no es la misma que la pronuncia), puede ser considerado en cierta medida como una extensión del anterior, en cuanto proporciona a la entidad extrahumana invocada informaciones necesarias para que la ayuda llegue a destino sin errores.

4) La descripción de la situación en que se les pide que intervengan y de las causas que mueven a invocar la intervención de los interlocutores extrahumanos es un componente que no aparece en todas las súplicas, aunque está estrechamente relacionado con el siguiente, que en cambio sí está siempre presente. En efecto, el rezador no siempre pinta un cuadro que quiere modificar: a veces la intervención que solicita es para mantener la situación como está. En esta

fase se concentran los esfuerzos persuasivos y las cualidades retóricas de los ritualistas, de los cuales según se cree depende una parte tan grande del resultado del ritual.

5) El punto central de las súplicas está en la formulación del pedido de interés y de ayuda. Por mucho que varíen los temas del pedido, siempre aparecen con gran claridad las ideas de los especialistas acerca de las facultades y la esfera de influencia de las entidades interpeladas. Es aquí donde a veces se hace referencia al mito para evocar el origen y reafirmar la eficacia de los poderes cuya aplicación se invoca.

6) Casi siempre los ritos que acompañan a las súplicas incluyen ofrendas; con estas últimas se intenta instaurar una relación de intercambio en que el principio de reciprocidad obligue a los recipientes a conceder lo que se les pide como contrapartida. En ocasiones la ofrenda es un agradecimiento anticipado por lo que se sabe que la divinidad, en su infinita bondad, no dejará de conceder; en otras constituye un rescate, un bien entregado en sustitución de lo que ya está en poder de la entidad extrahumana invocada y cuya restitución se implora. De todos modos, en gran parte de los casos la ofrenda de bienes materiales se combina con la de oraciones católicas, recitadas en español, que se consideran tan concretas como los otros regalos (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 82-83, 170-174).

7) La reanudación de la descripción de las causas de la súplica y de los objetivos que se intenta alcanzar con ella es en realidad un componente secundario y facultativo, cuya presencia en los textos rituales debe ser atribuida a la predilección estilística por la redundancia a que ya he hecho referencia (4.3.1.). La relativa frecuencia con que aparece a esta altura de la secuencia y su utilidad persuasiva me indujeron a no considerarla como una mera repetición de los otros dos componentes de que está formada (4 y 5), y a concederle en cambio una identidad propia.

8) Por muy formal que sea la actitud de los ritualistas con respecto a sus interlocutores extrahumanos, no todas las súplicas se cierran con una fórmula de agradecimiento. En cambio, muchas veces éste es expresado reiteradamente en el curso de la invocación, de manera que su omisión en este punto no constituye una ausencia. Es muy raro, por el contrario, que las súplicas carezcan de alguna palabra de conclusión, que indique expresamente el final.

4.3.3. *Contenidos*

Valiéndose de los instrumentos formales que ofrecen la lengua y la literatura oral y respetando la estructura dictada por la tradición, los ritualistas nahuas confían a las súplicas una gran variedad de mensajes: piden salud para niños y ancianos, invocan la benévola protección de las divinidades del fogón, imploran a sus propios parientes difuntos que intervengan por ellos ante Dios y los santos, conjuran a las fuerzas que controlan los elementos para que no dañen la siembra. En todas esas ocasiones prestan sus servicios a personas siempre nuevas, con base en cuyas exigencias modifican las peticiones, interpelan a diferentes personalidades del mundo extrahumano, ofrecen regalos distintos a cambio de ayuda. Las súplicas son instrumentos dóciles para transmitir al mundo sobrenatural las peticiones más heterogéneas, y manteniendo las constantes formales y estructurales antes descritas tienen contenidos sumamente variados; en esto difieren radicalmente de las oraciones católicas, que son la única otra forma canonizada de comunicación con lo trascendente que los nahuas conocen.

Estas últimas, por el hecho de que tienen una forma preestablecida e inmutable, porque están formuladas en una lengua poco familiar para los indígenas —el español— y porque fueron introducidas por el clero católico sin ninguna clase de adaptación, no se utilizan para comunicarse con la divinidad, sino que se entregan como regalos en una manifestación de devoción, igual que las demás sustancias ofrendadas durante el rito (véase Signorini y Lupo, 1989, p. 170). Por el contrario, las súplicas, recitadas en náhuatl, estructuradas sobre los esquemas dictados por la tradición autóctona y plasmadas sobre las exigencias personales de los individuos, son eficaces vehículos de informaciones y sentimientos, contenedores llenos de significado, dirigidos por hombres de carne y hueso a las entidades que ellos concretamente creen que rigen las cosas del mundo (véase Lupo, s.f.b).

Reservando para el capítulo siguiente el examen detallado de las ideas y los valores contenidos en las súplicas, en que basaré mi reconstrucción del sistema cosmológico nahua, quizá sea el momento de adelantar algunas breves consideraciones sobre las entidades extrahumanas a las que se dirigen.

4.3.3.1. LOS DESTINATARIOS EXTRAHUMANOS

Una de las características más evidentes de las súplicas rituales nahuas es la de dirigirse a entidades extrahumanas (no siempre a divinidades;¹⁶ véase 5.3.1.) cuya naturaleza es manifiesta y vigorosamente sincrética. En ocasiones llevan los nombres españoles de las varias personas del Dios cristiano, la Virgen y los santos, pero por los apelativos en náhuatl que los acompañan, por los poderes que se les atribuyen y por sus recíprocos y bien delimitados campos de acción, es fácil descubrir en ellas los vestigios de un sistema religioso politeísta que nunca desapareció del todo: escribiendo sobre el sincretismo religioso de los nahuas de Zongolica, Aguirre Beltrán (1986, p. 144) observa que «los principios generales que configuran la divinidad [prehispánica], las palabras y los patrones de acción que expresan esas propiedades son cuidadosamente preservados en las regiones de refugio indias». La imposición colonial no reemplazó el sistema religioso autóctono por la doctrina católica: más bien se la superpuso, y esa hibridación originó nuevas figuras sobrenaturales sincréticas que con el tiempo adquirieron vida y personalidad propias, dando origen a una religión que Nutini (1988, p. 9) ha calificado de «monolátrica». Con ese término—Carrasco (en Nutini, 1988, p. 417) sugiere preferir el de «polilátrico»—designa el catolicismo popular profesado en el área rural de Tlaxcala, donde Dios es «un ser sobrenatural *primus inter pares*», rodeado por otros seres (santos, ángeles, señores de los lugares, ánimas de difuntos) que, teniendo cada uno un poder y una esfera de influencia propios, difieren de Él por su posición jerárquica y no por cualidades trascendentes (Nutini, 1988, p. 9). En un sistema de ese tipo, que corresponde plenamente al de los nahuas de la sierra, las posiciones que los distintos personajes ocupan «no son fijas, sino que dependen del contexto, el lugar y la ocasión en que se les venera, propicia o ruega» (*ibid.*, p. 413).

Es fácil comprender que el lento proceso de síntesis que condujo al surgimiento de las nuevas entidades híbridas nahua-católicas no

¹⁶ Consideramos «divinidades» a los seres «inmortales y virtualmente siempre y en todas partes capaces de intervenir en las vicisitudes terrenales», dotados de «personalidad compleja y con «caracteres, funciones, esfera de actividad» propios, «insertos en un «mundo divino» orgánico a través de una red de relaciones recíprocas» y objeto de un culto específico (Brellich, 1966, p. 26).

siempre se ajusta a lo que el mismo Nutini (1988) llama «sincretismo guiado». Si bien en la fase inicial los evangelizadores aprovecharon las convergencias existentes entre la religión prehispánica y la cristiana, ciertamente no estaba en su intención que bajo los nombres y las representaciones de los santos se ocultaran, conservando los mismos apelativos, poderes y campos de influencia de otros tiempos, los propios dioses paganos que estaban combatiendo. Eso ocurrió en secreto, por obra de individuos aislados que, aferrados a las antiguas prácticas y creencias con que acostumbraban enfrentar las peripecias de la vida cotidiana, en una primera fase enmascararon deliberadamente bajo una fachada de catolicismo la persistencia de la primitiva fe autóctona. A continuación, una vez que se atenuó la severa vigilancia del clero y cuando ellos mismos ya no estaban en condiciones de discernir con claridad la diversa procedencia de las creencias que profesaban, a través de su actividad ligada a la ritualidad menor y privada propiciaron la perduración de los elementos que hoy nosotros podemos identificar como originariamente prehispánicos, pero que a sus ojos no eran menos ortodoxos que los de reconocida matriz europea.

Se trató pues de un proceso de «sincretismo espontáneo», pero ahora no relegado a los aspectos marginales de la cultura, en que los individuos—en primer término los ritualistas—tuvieron una considerable libertad de maniobra. Por el hecho mismo de ocuparse de un sector de la cultura cuyo dominio no está abierto a todos los miembros de la sociedad, y que por añadidura se sustrae también a la vigilancia de la autoridad religiosa, esos individuos operaron, sobre todo en las últimas décadas,¹⁷ prácticamente en ausencia de fuerzas que favorecieran la uniformación del saber especializado. El resultado ha sido una considerable heterogeneidad de puntos de vista, de la que la multiplicidad de nombres y de atributos asignados a las diversas entidades extrahumanas es uno de los ejemplos más clamorosos.

Veremos en cada caso cómo bajo nombres y apelativos distintos y aparentemente inconciliables se esconden las mismas figuras extrahumanas y cómo, más allá de la diversidad de los procedimientos rituales, las relaciones entre el hombre y lo sobrenatural siguen

¹⁷ Estoy pensando en los efectos del reciente aumento de la penetración mestiza en la comunidad, que además de obligar a la población indígena a dispersarse por los campos alteró y limitó fuertemente su grado de cohesión y sus posibilidades de interacción.

una pauta constante. Los textos recogidos muestran con claridad que las entidades interpeladas, entre los numerosos rasgos de derivación prehispánica, presentan en particular uno que no se ajusta al carácter de las figuras sagradas de la fe católica. Se trata de la ambivalencia, la posibilidad que tienen —según criterios que no responden a principios éticos, sino que con frecuencia reflejan evaluaciones de carácter utilitario, cuando no el puro capricho personal— de asumir con respecto al hombre actitudes alternativamente benévolas u hostiles. Es precisamente para congraciarse con entidades tan “humanamente” sensibles a sus respectivos intereses que los nahuas acompañan sus pedidos con donativos generosos y frecuentes.

4.3.4. *El contexto ritual*

Para ubicar las súplicas en la perspectiva interpretativa correcta es esencial conocer el contexto en que se pronuncian. Dependiendo de las entidades extrahumanas a que se dirijan, de las formas de ayuda que se solicitan, de la posición ideológica del que ora y del compromiso económico y moral asumido, varían el lugar y la hora, el secreto o la publicidad de la ejecución, el tipo y el número de los actos y de los instrumentos rituales utilizados. Pero jamás se pronuncia una súplica sin el acompañamiento de algún signo que delimite y sancione su sacralidad, así sea un par de palitos cruzados, un ramito de flores, una vela o la simple señal de la cruz.¹⁸

Con respecto al lugar en que se recitan las súplicas, desde luego varía en razón de las exigencias del rito en que se insertan: los textos terapéuticos, por ejemplo, las más de las veces tienen como escenario el ambiente cerrado de la vivienda de los *tapahtiani*, puesto que no es necesario trasladarse concretamente a la presencia de seres con quienes es posible comunicarse en la dimensión metaespacial del rito y la oración; además, la importancia de lo que está en juego y la peligrosidad de las entidades implicadas con frecuencia requieren *soledad y secreto, que casi sólo se obtienen en la propia casa y durante la noche*. En cambio las súplicas de carácter agrícola suelen pronunciarse en el contexto de las actividades que intentan propiciar, de día,

¹⁸ Lo mismo observa Gossen (1979, p. 248) entre los tzotziles, donde «todos los escenarios de rezos incluyen uno o más objetos rituales».

en los campos, y de cualquier manera en estrecho contacto con el elemento —la tierra— del que depende la cosecha. Por último, los textos que he asignado a la esfera doméstica y que contribuyen a fundar y a preservar la integridad del espacio habitable encuentran en él su propio lugar de elección. En conjunto, el altar doméstico es el espacio privilegiado para la recitación de gran parte de los textos que presentaré aquí, puesto que constituye la representación concreta y el centro simbólico de la dimensión mística en que se lleva a cabo la comunicación entre los ritualistas y las entidades extrahumanas.

También el elemento temporal responde a las exigencias y a los ritmos del rito: las súplicas relacionadas con la fertilidad de los campos tienen una cadencia estacional y se recitan una vez cada tanto, en horas diurnas; las de carácter doméstico coinciden con acontecimientos infrecuentes como la construcción de la casa o del fogón, o con ceremonias anuales como el Día de Muertos, en cuyo caso se hacen coincidir con la presunta llegada de las ánimas de los parientes desaparecidos, tarde en la noche. Distinto es el caso de los textos terapéuticos, cuya eficacia se considera estrechamente relacionada con el influjo de las múltiples fuerzas que animan el cosmos, y que operan en momentos bien delimitados; por lo tanto es altamente desaconsejable efectuar ritos de curación en los periodos en que es máxima la circulación de fuerzas nefastas; a lo largo del año, tales periodos coinciden con los nueve días que preceden al de fin de año, el Viernes Santo y el Día de Muertos (fechas todas asociadas con el fin o la muerte); a lo largo de la semana, con el martes o el viernes (días notoriamente poco “afortunados”); a lo largo del día, con el mediodía y la medianoche, momentos en que se considera que el movimiento solar, expresión paradigmática de la energía vivificadora divina, sufre una momentánea detención, dejando libre el campo a las fuerzas del Mal. En positivo, son propicios los días miércoles y sábado y las horas nocturnas anteriores y posteriores a la medianoche, porque durante la noche la circulación de fuerzas místicas es mayor.

Entre los muchos objetos y sustancias cuyo empleo acompaña la recitación de las súplicas hay algunos que podemos considerar casi irrenunciables, en cuanto su presencia en el rito es indispensable para obtener la atención y el favor de las entidades extrahumanas: se trata de las flores, el copal, las velas y las veladoras. Las propiedades intrínsecas que se les atribuyen, y que se traducen en el plano simbólico en fuerza mística (o “calor”), son aquellas de que la divinidad

se nutre, lo que hace de ellos perfectos regalos propiciatorios. Según el sistema conceptual que inspira las actividades rituales nahuas la luz de las velas, el aroma del copal y de las flores y los vivos colores de estas últimas son sus respectivas esencias; y de esa esencia, concebida como una fuerza «calórico-lumínica» que impregna la creación animando a los seres vivos (López Austin, 1984, I, p. 223), también los seres sobrenaturales tienen necesidad para existir y actuar. Toca a los hombres ofrecérsela, en las formas que consideren más apropiadas, a fin de cerrar ese círculo de energías —de los dioses a los humanos, y de éstos a los dioses— del que depende su vida. Esa concepción de la circularidad de las fuerzas, del ciclo de intercambio ininterrumpido que existe entre los seres que habitan la superficie terrestre y las entidades que pueblan los espacios superiores e inferiores a ella, es el principio inspirador de casi todos los ritos practicados por los nahuas (véase Lok, 1991; Lupo, 1991a) y los textos que examinaremos a continuación lo confirman constantemente.

que considere apropiados para delinear un cuadro orgánico de las ideas de los nahuas con respecto a la posición del hombre en la sociedad y en el cosmos. Me ha parecido conveniente subdividirlos en tres categorías: la primera tiene por objeto la condición del individuo frente a las fuerzas que animan su vida; la segunda, el equilibrio y la prosperidad del grupo familiar y doméstico; la tercera, la interacción con fines productivos del hombre y las entidades que controlan el mundo natural, del que aquél extrae su subsistencia. Estas categorías pueden hacer se corresponden también con tres "especies" diferentes: el organismo humano, entendido como conjunto de las partes que lo constituyen y de las fuerzas que lo animan; la vivienda, escenario de las relaciones y actividades sociales fundamentales y protección contra las adversidades (tanto naturales como sobrenaturales) procedentes del exterior; los campos cultivados, terreno arado y a la naturaleza y domesticado para asegurarse la supervivencia.

Como uno de los objetivos de este estudio es demostrar la utilidad de los textos de este tipo para los fines de la reconstrucción y comprensión de los sistemas cosmológicos de sociedades sin escritura, a cubierto de las distorsiones y malentendidos que comporta la investigación basada exclusivamente en entrevistas etnográficas, no he recurrido en la incongruencia metodológica de anteponer a las súplicas la detallada descripción del sistema de pensamiento que me propongo deducir de su lectura. Serán los textos orales los que nos guíen

5. LOS TEXTOS EN NÁHUATL: IMAGEN DE UNA COSMOLOGÍA

5.0. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Presento en este capítulo una muestra de textos orales de uso ritual que considero apropiados para delinear un cuadro orgánico de las ideas de los nahuas con respecto a la posición del hombre en la sociedad y en el cosmos. Me ha parecido conveniente subdividirlos en tres categorías: la primera tiene por objeto la condición del individuo frente a las fuerzas que amenazan su salud; la segunda, el equilibrio y la prosperidad del grupo familiar y doméstico; la tercera, la interacción con fines productivos del hombre y las entidades que controlan el mundo natural, del que aquél extrae su subsistencia. Esas categorías pueden hacerse corresponder también con tres "espacios" diferentes: el organismo humano, entendido como conjunto de las partes que lo constituyen y de las fuerzas que lo animan; la vivienda, escenario de las relaciones y actividades sociales fundamentales y protección contra las adversidades (tanto naturales como sobrenaturales) procedentes del exterior; los campos cultivados, terreno arrancado a la naturaleza y domesticado para asegurarse la supervivencia.

Como uno de los objetivos de este estudio es demostrar la utilidad de los textos de este tipo para los fines de la reconstrucción y comprensión de los sistemas cosmológicos de sociedades sin escritura, a cubierto de las distorsiones y malentendidos que comporta la investigación basada exclusivamente en entrevistas etnográficas, no incurriré en la incongruencia metodológica de anteponer a las súplicas la detallada descripción del sistema de pensamiento que me propongo deducir de su lectura. Serán los textos orales los que nos guíen

hacia el conocimiento y la comprensión de la cosmología nahua, y no al revés. Me limitaré por lo tanto a suministrar sucintamente las informaciones esenciales, sin las cuales los textos serían completamente opacos a la lectura, reservando para la siguiente fase exegética el recurso a los datos y las comparaciones históricas y etnográficas. Sin embargo, antes de introducir en sus grandes lineamientos los temas generales de los tres grupos de súplicas, me parece oportuno presentar algunas consideraciones e informaciones en torno a su “paternidad”, las circunstancias de la grabación y los criterios seguidos en la reproducción gráfica.

Por lo dicho en los capítulos anteriores sobre la escasa circulación y la delicada gestión del saber especializado y la importancia atribuida a los matices de la lengua y del estilo, se comprende que el recitado de los textos de uso ritual se halla de hecho reservado a los ritualistas, aun cuando en teoría no está prohibido para los profanos (véase Gossen, 1979, p. 229). Los ejemplos que doy a continuación provienen todos de *tapahtiani* expertos y estimados,¹ cuya competencia ritual es evidente tanto por la forma y la sustancia de las súplicas como por los comentarios sobre las mismas que ofrecieron. Si bien dispongo de textos de otros ritualistas de la región (algunos generosamente puestos a mi disposición por Rossana Lok), he preferido limitar el número de las “voces” con el fin de no crear desorientación con una excesiva diversidad de versiones, en razón de la ya muchas veces señalada libertad interpretativa y creativa de que gozan los especialistas.

Todas las súplicas presentadas fueron grabadas en los últimos meses de 1988 en la viva voz de sus autores, quienes contribuyeron también a la revisión del texto y a la aclaración de los pasajes de más difícil interpretación. Ninguno de los textos fue recogido en el contexto de la ejecución del rito en que se inserta: eso se debe no a reticencia de los informantes, que por el contrario ofrecieron siempre la mayor colaboración, sino a la dificultad práctica de asistir en el limitado periodo de las investigaciones a todas las diversas ocasiones en que se realizan los ritos examinados. Si para los textos de la esfera terapéutica puede haber influido la reserva con que se tratan cues-

¹ Se trata de dos de los individuos cuyo currículum profesional se delineó en el capítulo 3 (véase 3.3.1.1.).

tiones tan personales como los casos de enfermedad (aunque el anciano F.T. no vaciló en repetir para mí las palabras que pronunciaba todos los días a fin de contrarrestar un maleficio lanzado contra su hijo), para las súplicas de fundación de la casa y del fogón el obstáculo era la objetiva escasez de los acontecimientos en cuestión; en cuanto al ciclo agrícola, en el periodo de las investigaciones no estaban en curso las actividades principales, la siembra y la cosecha, y tampoco se produjeron condiciones climáticas que impusieran pedir una intervención de la divinidad.

No creo que el hecho de haber pedido a los *tapahtiani* que reprodujeran “en frío” las súplicas que habrían pronunciado en el curso del rito afecte negativamente las versiones recogidas. Aun aceptando que siempre es preferible registrar los acontecimientos lingüísticos y ceremoniales en su contexto real, la “ficción” promovida por mí contó con excelentes “actores”, en el sentido de que los ritualistas comprendieron plenamente mi exigencia de asistir a una ejecución fiel y completa.² En todos los casos obtuve facilidades técnicas, eliminando la dificultad de realizar las grabaciones en exteriores, en el curso de desplazamientos y en presencia de elementos sonoros perturbadores

En la transcripción de las súplicas he seguido las enseñanzas de los muchos estudiosos mesoamericanistas que no consideran los textos orales de uso ritual como “prosa”, y en la representación gráfica los dividen en líneas o “versos”. En el caso de textos cuya ejecución oral original se ha perdido y de los que sólo quedan testimonios escritos —como los cantares nahuas del primer periodo colonial—,³ la subdivisión puede realizarse sobre bases rítmicas, estilísticas o de contenido (véase León-Portilla, 1985, p. 12). En cambio, por lo que se refiere a los textos orales modernos, evidentemente puede uno remitirse a la ejecución, aun cuando en ésta las pausas y las cesuras no

² Es preciso agregar además que es muy raro que las súplicas se pronuncien frente a un público que no sea ocasional (como en el caso de los peones durante la siembra). Justamente las terapéuticas, que podrían contemplar la intención de hacer participar y de alguna manera suggestionar a los eventuales pacientes, son recitadas en el más absoluto aislamiento por estos *tapahtiani*, los cuales, convencidos de que actúan en la dimensión espiritual, declaran no tener necesidad de ningún contacto directo con el enfermo que necesita curación (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 121-123, 194-195).

³ El ejemplo más representativo del género son los *Cantares Mexicanos* (Bierhorst, 1985a); para un cuidadoso examen de su componente rítmico, véase Haly (1986).

siempre coinciden con los extremos de las que León-Portilla (*ibid.*) llama «unidades de expresión» y que pueden corresponder aproximadamente a conjuntos sintácticos como las oraciones gramaticales. Si bien las súplicas nahuas actuales son textos poéticos —y la terminología utilizada, la abundancia de metáforas y paralelismos, el *pathos* que las permea y los contenidos mismos me convencen plenamente de ello—, no siguen reglas métricas rígidas, como ocurre con la mayor parte de las «artes verbales del Nuevo Mundo» (Tedlock, 1983, p. 218). Es necesario por lo tanto adoptar un criterio flexible, que tenga en cuenta los tiempos y los ritmos de la ejecución sin por ello dejar de lado el sentido del discurso: tal es la solución que he adoptado, sin entorpecer el texto con indicaciones tendientes a facilitar la fiel recitación del texto oral por el lector, como caracteres o signos de puntuación insólitos.

Con el fin de hacer más fácilmente perceptibles los préstamos lingüísticos a que los dos *tapahtiani* recurren en diversa medida, las palabras y las raíces españolas intercaladas en el náhuatl de las súplicas, incluyendo los nombres propios, aparecen en cursiva. Me pareció innecesario transcribir por entero las numerosas oraciones católicas y fórmulas en español que con tanta frecuencia intercalan, de modo que indico solamente su colocación, orden, número y título.

En la traducción he tratado de dar el sentido del texto en la forma más literal posible, insertando entre paréntesis los elementos sintácticos ausentes o sobrentendidos en el original náhuatl e indispensables para una versión clara en español; entre corchetes incluyo breves paráfrasis, agregados o aclaraciones que no tienen paralelo en náhuatl. En cuanto al sufijo reverencial *-tzin*, muy frecuente en las súplicas y que los nahuas expresan en español con el diminutivo (*rayitos*, *maicito*), lo he traducido casi siempre con mayúscula inicial: *talticpactzin* = Tierra, *atzin* = Agua.

Finalmente, la elección de la grafía que había que adoptar en la transcripción del náhuatl de la Sierra representó un problema espinoso. Esto se debe sustancialmente a que, casi cinco siglos después de la Conquista, todavía no se ha establecido un criterio único y satisfactorio, de manera que por un lado existen estudiosos del náhuatl clásico que siguen la antigua grafía “a la española”, y por el otro lingüistas modernos que promueven las más diversas y fantasiosas soluciones. Los dos únicos diccionarios existentes para el área estudiada (Key y Ritchie, 1953; Toumi, 1984) siguen grafías completa-

mente distintas entre sí, ninguna de ellas conforme, por lo demás, a la de los "clásicos" del primer periodo colonial (Molina, 1977; Carochi, 1983). Tampoco revelan mayor coherencia los transcritores de textos nahuas recogidos en época contemporánea, todos en diversa medida en conflicto entre la exigencia de racionalizar (es decir "fonetizar") la grafía y el deseo de facilitar la lectura por parte de los indios (que reciben la primera alfabetización en español).⁴

Pese al indudable fundamento de las acusaciones dirigidas contra la llamada «ortografía clásica» del náhuatl (Hasler, 1987) —que se basa en el español del siglo XVI y utiliza diversas letras para representar fonemas iguales, y viceversa—, es preciso tener presente, con todo, que esta lengua es conocida por la mayoría justamente en esa imperfecta forma. Hay términos de uso corriente entre historiadores, arqueólogos y antropólogos mesoamericanistas que resultarían irreconocibles si se escribieran de otra manera que la ya clásica: ¿quién aceptaría *siwat*, *Ke'alkoat'* y *T'altek'w'ti* por *cihuatl*, *Quetzalcóatl* y *Tlaltecuhli*? Además, hasta las ediciones modernas de los textos nahuas clásicos han uniformado la transcripción según reglas muy precisas, aunque inspiradas en el español (véase Ruiz de Alarcón, 1984; Bierhorst, 1985b).

Por consiguiente, no me pareció conveniente hacer más fatigosa la lectura para satisfacer un deseo personal de racionalización, adoptando una grafía para el náhuatl moderno y otra para el náhuatl clásico. Puesto que los criterios seguidos en la representación gráfica de este último por parte de los estudiosos contemporáneos parecen ya depurados de incongruencias y de fácil comprensión para cualquiera que conozca el español (condición indispensable para todos los que se ocupen de las sociedades y culturas mesoamericanas), resolví escribir el náhuatl hablado hoy en Yancuictlalpan según las reglas expuestas en Karttunen (1983, pp. xxiii-xxiv) y Andrews y Hassig (Ruiz de Alarcón, 1984, p. xxvi), que resumo en el cuadro 1.⁵

⁴ Para tener una idea de la variación entre los criterios adoptados en la transcripción, véase los siguientes títulos citados en otras partes del texto: Robinson (1961), McKinlay (1964), Key (1965), Preuss (1968), Arizpe (1973), Reyes García y Christensen (1976), Ramírez Hernández (1978), Segre (1987), *Maseualxiujpajmej* (1988).

⁵ Por razones editoriales y para no complicar la lectura con excesivos signos diacríticos, he omitido la indicación de la duración de las vocales.

Cuadro 1

Letras	A. F. I.	Pronunciación
C + A/O/*	[k]	como la 'c' de <i>casa</i> y <i>cosa</i>
QU + E/I	[k]	como la 'qu' de <i>quema</i> y <i>quiso</i>
C + E/I	[s]	como la 's' de <i>seso</i> y <i>sito</i>
Z + A/O/*	[s]	como la 's' de <i>saco</i> y <i>solo</i>
CH	[tʃ]	como la 'ch' de <i>cherna</i> y <i>chispa</i>
CU	[k ^w]	como 'cu' en <i>cual</i>
H	[h]	como en el inglés <i>hotel</i>
HU	[w]	como la 'w' de <i>whisky</i>
UH	[uh]	como en el alemán <i>Buch</i>
CHU	[k ^w]	como en <i>cuándo</i> y <i>cuás</i>
TZ	[ts]	como en <i>Coatzacoalcos</i>
X	[ʃ]	como la 'x' de <i>Xola</i>

Para todas las demás letras del náhuatl (*a, e, i, l, m, n, o, p, t, y*), la pronunciación no difiere del español. El símbolo '*' indica una consonante o el silencio. A diferencia del español, la combinación CHU (formada siempre por C + HU) vale como [k^w], y no como [tʃu]. Cualquier otra combinación de consonantes se lee separadamente. Todas las palabras plurisílabas son llanas, y por esa razón no están acentuadas.

5.1. LA ESFERA TERAPÉUTICA

Para los actuales nahuas de la Sierra, el hombre es una delicada combinación de elementos diversos y complementarios, de sustancias y de fuerzas sujetas a numerosas influencias externas, de cuyo frágil equilibrio dependen la vida y las modalidades en que ésta se manifiesta. El pensamiento nahua no permite efectuar una distinción neta entre cuerpo y alma del tipo de la enunciada por la doctrina católica sobre la base de la división tomista entre materia y espíritu. Para él, el organismo está compuesto de partes cuya sustancia material se confunde con la fuerza espiritual que las anima, como se hace evidente, por ejemplo, en el hecho de que un solo término, *yolo*, indica tanto el músculo cardíaco como la energía que su movimiento asegura al individuo, identificada con el alma inmortal que sobrevive a la disolución del cuerpo después del deceso.

Pero la energía que da vida al hombre no se puede reducir a una

única fuerza espiritual, ni deriva y depende de una sola fuente divina, sino que se descompone en una pluralidad de formas perfectamente identificables, que en otra parte (Signorini y Lupo, 1989, p. 37) hemos llamado «componentes espirituales» o, tomando en préstamo una expresión feliz de López Austin (1984, I, p. 221), «entidades anímicas». Se trata precisamente de entidades diversas, dotadas cada una de identidad propia y con propiedades precisas en relación con el funcionamiento del organismo.

La principal de ellas, el *yolo*, es una e indivisible, inmortal e inseparable del cuerpo hasta la muerte, y está estrechamente ligada con las facultades racionales y la emotividad. Junto con ella, se cree que las personas están dotadas en diversa medida también de otras dos entidades anímicas indisolublemente ligadas entre sí, ambas divisibles en varias partes, que hacen que el individuo participe en el flujo de fuerzas opuestas y complementarias que animan el cosmos. Más que de dos componentes distintos se podría hablar de un binomio anímico, con valencias contrapuestas, que determina el temperamento, la fuerza física y espiritual y, en última instancia, el destino de los individuos. Uno de los polos es frío, oscuro, nocturno y vinculado con las fuerzas telúricas; a él corresponde la entidad anímica conocida como *ecahuil*/sombra/, que es concebida como antropomórfica e interna al hombre, aunque puede separarse de él en caso de sueños o emociones fuertes.

Al otro polo, cálido, luminoso, diurno y claramente vinculado con las fuerzas celestiales, pertenece la otra entidad, que lleva el nombre de *tonal*, término que en el dialecto de Yancuictlalpan indica el sol y que desciende directamente del náhuatl clásico *tonalli*, que indicaba justamente la dotación anímica que los dioses otorgaban a los mortales. Pero el *tonal* actual es concebido como una esencia espiritual que adopta un aspecto zoomorfo y es exterior al individuo, al cual está unida por un vínculo de «coesencia espiritual» (Hermitte, 1970), por el cual todo lo que le ocurre a uno repercute automáticamente sobre el otro y viceversa. El *tonal* y el *ecahuil* son para el hombre a la vez fuente de energía y talón de Aquiles, puesto que se cree que pueden perderse, dañarse e incluso destruirse, con consecuencias catastróficas para la salud de su contraparte humana.⁶

⁶ Un examen más profundo de las creencias referentes a las varias entidades anímicas que los nahuas se atribuyen puede verse en Signorini y Lupo (1988, 1989).

Estos dos últimos componentes espirituales, únicos vulnerables y perecederos, pueden ser afectados tanto por seres humanos movidos por hostilidad motivada por distintas causas, como por seres extrahumanos constitucional u ocasionalmente malévolos, o finalmente por las divinidades mismas, movidas por el deseo de justicia, por el resentimiento personal o incluso por el simple apetito de las energías que otorgan al hombre y de las que periódicamente exigen una restitución siquiera parcial.

Los dos textos que siguen tienen por objeto precisamente el diagnóstico y el tratamiento de los males que, por interesar a las entidades anímicas, no pueden ser enfrentados simplemente en el plano farmacológico y por lo tanto requieren la intervención resolutive de un especialista y la ejecución de actos y discursos rituales apropiados.⁷ Las dos principales afecciones de este tipo toman su nombre de las causas que las originan, y se supone que se refieren a dos procesos etiológicos distintos, aunque a menudo relacionados: la que trataré en detalle es el *nemouhtil* /susto/, llamado así porque se cree que es generado por un gran susto que provoca la pérdida del *ecahuil* o de una de sus partes, y por consiguiente una peligrosa disminución de las reservas y defensas anímicas de la persona. El tratamiento consiste por lo tanto en la recuperación del componente espiritual perdido y en su reintroducción en el cuerpo que ha sido privado de él (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 113-136).

Una segunda afección, más peligrosa, que a menudo se vincula etiológicamente con la primera, es el *ehecat* /viento, aire/ 'espíritu', que se considera provocado por la penetración en el cuerpo —deilitado e indefenso por la pérdida del *ecahuil* como consecuencia de un susto— de un fluido patógeno de índole etérea, llamado justamente *ehecat* (pl. *ehecame*). Este nombre genérico, al que se agrega a veces la calificación de *amo cuali ehecat* /viento no bueno/ 'espíritu malvado, demoniaco', cubre toda una vasta serie de entidades y

⁷ La medicina tradicional nahua reconoce y enfrenta una gran variedad de categorías diagnósticas, la mayor parte de las cuales se explican en términos de una etiología «naturalista» (Foster y Anderson, 1978, p. 53) y reciben por lo tanto un tratamiento predominantemente farmacológico, basado en los ricos y elaborados conocimientos empíricos en torno a la flora de la región. Las pocas enfermedades cuya interpretación etiológica es «personalista» (*ibid.*) —es decir, que se creen causadas por la «intervención activa e intencional de un ser sensato» (*ibid.*)— se enfrentan con procedimientos de tipo principalmente ritual, aun cuando tampoco se pasa por alto el componente farmacológico.

fuerzas extrahumanas que circulan por el mundo amenazando seriamente la integridad de las personas. Los *ehecame* pueden ser emanaciones de las fuerzas del Mal, espíritus señores del lugar, ánimas de difuntos o proyecciones extracorporales de brujos; según el caso, su intrusión en el cuerpo de la víctima puede ser intencional o no, espontánea o dirigida, pero no dejará de producir efectos devastadores inmediatos, precisamente por su naturaleza de fluidos pertenecientes a otra dimensión distinta de la humana, capaces de trastornar en forma irremediable los equilibrios energéticos en que se basa la vida (véase Signorini y Lupo, 1992). La terapia, a la que no haré más que aludir, consiste por lo tanto en la remoción de la entidad patógena que se ha introducido en el organismo y en suministrar al enfermo sustancias —materiales e inmateriales— capaces de recrear el equilibrio subvertido (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 136-157).

Para poder emprender la terapia adecuada, el *tapahtihque* necesita disponer de elementos que le permitan identificar las causas últimas del padecimiento físico del enfermo; esto significa —de acuerdo con el sistema médico tradicional nahua— no limitarse a observar los síntomas exteriores del mal, sino interpretar una serie de signos cuya naturaleza puede ser extremadamente variada y que con frecuencia son enviados por las divinidades en respuesta a los pedidos del terapeuta, de los cuales se extraerán las conclusiones diagnósticas necesarias para encaminar el tratamiento (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 121-124, 145-148). Saber “leer” los variadísimos mensajes que lo sobrenatural envía constantemente a los hombres es un don esencial para ejercer la profesión de ritualista:

Tedlock (1983, p. 132) observa que los adivinos-curanderos quichés de Guatemala «son semióticos de profesión; parten de signos (*etal*), en este caso signos que adoptan formas distintas de la palabra hablada, y tratan de llegar a una “lectura”, como diríamos nosotros, o “*ubixic*” “su-ser-dicho” o “un anuncio”, según se dice en lengua quiché». En el comentario a la súplica siguiente veremos que también la peculiar forma de adivinación diagnóstica realizada por el *tapahtihque* M.C. no es otra cosa que «epistemología aplicada» (Tedlock, 1982, p. 171).

5.1.1. Invocación para el diagnóstico

Dios Nuestro Señor,

Dios Nuestro Señor,
axcan itech nehin tonal

ahora en este día
nimitztatauhiti,

te voy a suplicar,
nimitztahtaniliti,

te voy a rogar,
nimitztatzintoquiti

te voy a preguntar.
Tehhuatzin monahuac

Junto a Ti
yetoc *presente* nehin moconetzin,

está presente este hijito tuyo,
tehuatzin yetoc *presente* nehin mopilitzin.

(junto a) Ti está presente este niño tuyo.

Yeh quiyiya *problema*

Él tiene un problema
itech ne nicalihtic.

allá en su casa.

Yeh quiyiya *problema*

Él tiene un problema
itech ne niecahuiltzin.

allá en su sombrita [casa].

¿Cani hualéhua, cani hualquiza?

¿De dónde viene, de dónde sale?

Tehhuatzin timomacaz *cuenta*,

Tú te darás cuenta,

tehuatzin ticmatiz

Tú sabrás
cani hualquiza nehin cocoliz,

de dónde sale esta enfermedad,

cani hualquiza nehin chahuiz.

de dónde sale este mal.

Xa ce nexicol teiza quichihuilhtoc nococoxcauh,

Quizás un envidioso le está haciendo algo a mi enfermo,

xa ce nexicol teiza quichihuilhtoc no*familiar*.
quizás un envidioso le está haciendo algo a mi familiar.

Ica nehon 20

Por eso

nican nimitztatauh^{tia} itech nehin *hora*.

aquí te suplico en esta hora.

Sol divino,

sol hermoso,

casto rey.

de mil colores,

eres tú quien [¿ilumina?]

la vida y el campo en las flores. 25

Xicadivinaro nehin *Alejandro*.

Adivina (qué tiene) este Alejandro.

¿Toni quitequipachoa?

¿Qué cosa lo preocupa?

¿Toni chahuiz quiipiya?

¿Qué mal tiene?

¿Toni cocoliz quiipiya?

¿Qué enfermedad tiene?

¡Xicadivinarocan!

¡Adivínenlo!

Namehhuan mozta nantechtahuiliah,

Ustedes cada día nos iluminan,

tehuatzin tonaltzin,

Tú Sol,

tehuatzin toxochitzin,

Tú nuestra florecita,

mozta,

cada día,

tayohua, taneci,

de noche, de día,

itech nepantah tonal titechtahuilia.

al mediodía nos iluminas.

Huan canachi *Ángeles*,

Y cuantos *Ángeles* (hay),

mahtactioneyi *mil Ángeles Serafines*, 40
 trece mil Ángeles Serafines,
 mahtactioneyi *mil Ángeles Sebastianes*,
 trece mil Ángeles Sebastianes,
 mahtactioneyi *mil Ángeles Patriarcas*,
 trece mil Ángeles Patriarcas,
 mahtactioneyi *mil Ángeles Apóstoles*,
 trece mil Ángeles Apóstoles,
 mah quimalacachotih
 que giren alrededor
 ne cocoxque.
 de ese enfermo. 45
 Mah quitatih.
 Que vayan a verlo.
 ¿Toni quitequipacho?
 ¿Qué cosa lo preocupa?
 ¿Toni qui *pasaroa*?
 ¿Qué le pasa?
 Xa no momouhtihoc,
 Tal vez está también asustado,
 o xa nexicol cocoliz qui piya. 50
 o tal vez tiene una enfermedad de envidia [hechizo].
 Ica nehon nitahtani
 Por eso ruego
 itech nehin tonal, itech nehin *hora*.
 en este día, en esta hora.
 Huan xichualcuitih
 Y traigan (ustedes aquí)
 niecahuil.
 su sombra [entidad anímica].
 Xinechhualmalacachohuilitih *nisombra*, 55
 Váyanme a girar alrededor de su sombra,
para nican nimomaca cuenta
 para que aquí (yo) me dé cuenta
 toni qui piya.
 de lo que tiene.

[Un Padrenuestro, una Salve, un Gloria.]

5.1.1.1. COMENTARIO A LA INVOCACIÓN PARA EL DIAGNÓSTICO

Este texto fue recitado a pedido el 3 de diciembre de 1988 por el *tapahthique* M.C., el mismo a quien se debe la súplica por la lluvia examinada más adelante (véase 5.3.6.) y dos largos textos contra el *nemouhtil* y el *ehecat* ya publicados y comentados en otra parte (Signorini y Lupo, 1989, pp. 204-288).⁸ El curandero imagina que tiene que descubrir el mal de que sufre un niño, al que casualmente da el nombre del etnógrafo. A continuación se presenta —tomándola de la obra de Andrews y Hassig sobre los “conjuros” recogidos por Ruiz de Alarcón (1984, pp. 260 y ss.)— una esquematización de las coordenadas del texto:

- Orador: el terapeuta.
 Destinatario: Dios, el sol (Cristo) y la luna (la Virgen), los ángeles (las estrellas).
 Antagonista: la persona o entidad extrahumana que ha causado la enfermedad.
 Cliente: el niño enfermo.
 Hora: cualquiera.
 Lugar: frente al altar doméstico del orador, en presencia de los parientes del enfermo (ausente), que han traído la veladora de cera con que operar.
 Intención: conseguir que las divinidades invocadas traigan frente al terapeuta el *ecahuil* del enfermo y revelen lo que saben sobre su mal.
 Objetivo final: conocer las causas de la enfermedad.

Para que esta invocación nos permita extraer de ella todas las informaciones que contiene, es preciso colocarla en el contexto ritual en que fue pronunciada (operación que por lo demás será necesaria para todos los textos que se examinarán a continuación). Por lo tanto es necesario decir ante todo que, para poder instaurar eficazmente la comunicación con lo sobrenatural concerniente a los padecimientos

⁸ En este estudio he preferido recurrir al texto de otro especialista para ilustrar el tratamiento del *nemouhtil*, tanto para ofrecer una prueba concreta de la variabilidad de las modalidades operativas y expresivas utilizadas por los ritualistas nahuas como para ampliar el abanico de elementos de comparación disponibles.

del enfermo, los *tapahtiani* nahuas suelen proveerse (actuando personalmente, o más a menudo por medio de terceros) de una vela o veladora que haya sido pasada varias veces por sobre el cuerpo del enfermo (procedimiento conocido como "limpia"). De ese modo disponen de un instrumento ritual que según se cree ha absorbido parte de la esencia del paciente, y por lo tanto puede representarlo en el curso del rito. Explica el propio M.C.:

Claro, tú tienes un olor. Te estoy limpiando [con la veladora], el olor se va quedando en la veladora. Se va quedando todo sabor. Como estás de enfermo, o qué tal si ya estás agonizando, claro, como estás suspirando, el olor se queda todo en la veladora; el olor de tu cuerpo, de tu cutis. Entonces ya se ve aquí [en la veladora], como si tú te hubieras venido. Tiene fuerza la veladora; como es pegajoso, se le queda el olor, no lo suelta. Como, claro, agarras una flor que tenga olor bonito, claro, y te empiezas a untar: claro, todo el sabor de la flor se te queda a ti. Vas por ahí, vas oliendo de esa flor; así es la veladora. Entonces la persona, si conoce de todo, como nosotros [los *tapahtiani*] conocemos del espíritu, entonces [dice]: «Vienes oliendo, ¿te estabas embarrando flor de rosa? Hueles a rosa. Éste es flor de rosa que traes, o flor de naranja... o de tabaco más bien.» En la veladora sí, ahí se ve.

Las informaciones que esta breve explicación proporciona en forma explícita e implícita constituyen un excelente instrumento para penetrar en los repliegues del pensamiento cosmológico nahua, puesto que tocan una serie de temas y de símbolos que volveremos a encontrar con frecuencia al proseguir con este estudio. Ante todo es importante destacar la asociación, no puramente metafórica, entre el olor de las cosas (o mejor dicho de ciertas cosas, como personas, flores, tabaco) y su esencia más íntima. El *tapahtihque* M.C. explica que, al pasar la veladora por sobre el cuerpo de la persona enferma, ésta deja aprisionada en la cera una parte de sí, más aún si, suspirando, irradia su aliento alrededor. El olor (o el «sabor», como él dice) así capturado posee, o más bien es, parte de la identidad del enfermo, al punto de poder sustituirlo en el rito diagnóstico, «como si hubiera venido en persona».

Esto es posible en razón de la creencia de que seres y cosas participan en diversa medida de las fuerzas de origen divino que circulan por el cosmos: la principal de tales fuerzas es la calórico-

lumínica irradiada por el sol,⁹ conocida antiguamente como *tonalli* (López Austin, 1984, I, p. 223; II, p. 299) y llamada hoy *tonal*. Si bien se considera que los hombres están dotados de un alma compuesta por dos elementos, cuya parte más fuerte es el *tonal* en su forma de *alter ego* animal (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 75-77), también se cree que tienen *tonal* (en el sentido de una energía radiante “caliente”) cosas aparentemente inanimadas, como las flores, las plantas y ciertos objetos y sustancias. Esta fuerza es identificada con el olor, el color y el brillo, y no hay que sorprenderse si se consideran dotados de esas cualidades todos los objetos utilizados en los ritos dirigidos a las divinidades: flores, copal, cirios y veladoras. La veladora misma, al estar compuesta de una sustancia considerada “caliente” como la cera, y que irradia luz y calor, es considerada el símbolo del alma humana, juntamente con la vela.¹⁰

Los *tapahtiani*, que en virtud de su experiencia y sobre todo de la investidura divina «conocen [las cosas] del espíritu», se sirven de la veladora, dotada de “fuerza” suficiente para conservar la impronta anímica del enfermo, para entrar en místico contacto con la divinidad y hacer que ésta les comunique las causas de la enfermedad, por medio de un lenguaje esotérico de signos no verbales: imágenes oníricas, visiones, respuestas oraculares, augurios, etcétera. Antiguamente los terapeutas nahuas realizaban principalmente dos formas de adivinación médica: en una se medía con la palma de la mano el largo del antebrazo del paciente y del hecho de que sus dedos concordaran o no con los del terapeuta se deducía la gravedad y las causas del mal (Ruiz de Alarcón, 1892, pp. 187-191; Serna, 1892, pp.

⁹ En los sistemas cosmológicos prehispánicos del altiplano central, tales fuerzas podían reducirse a dos complejos simbólicos opuestos y complementarios: el de la energía caliente, seca, luminosa y celestial y el de la energía fría, húmeda, oscura y telúrica, representados por los dioses cuyos templos apareados dominaban la cima de la gran pirámide de México-Tenochtitlan, respectivamente Huitzilopochtli y Tláloc (véase Soustelle, 1940; Caso, 1973; Nicholson, 1971; Carrasco, 1976, pp. 235-257; López Austin, 1984, I, pp. 58-98). Con esa bipartición se relaciona sin duda una de las más debatidas características del pensamiento cosmológico mesoamericano: la atribución a casi todos los elementos de una naturaleza “caliente” o “fría”, efectuada no tanto por su temperatura real sino por su proximidad (espacial, morfológica, cromática, etcétera) a los dos complejos simbólicos mencionados. Para seguir el desarrollo del ya largo debate acerca del origen autóctono o europeo de esa repartición, véase Foster (1953), López Austin (1975, pp. 16-31; 1984, I, pp. 303-318) y Signorini (1989).

¹⁰ La representación del alma como una vela es un elemento de clara derivación europea, vinculado con el rito bautismal; en Mesoamérica, sin embargo, se ha enriquecido con nuevos valores simbólicos (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 48-49).

399-404; López Austin, 1967, p. 103); la otra consistía en arrojar granos de maíz al suelo, sobre un paño o en una vasija llena de agua, y deducir auspicios de las posiciones que adoptaban al caer (Caribay, 1947, p. 240; Motolinía, 1985, p. 258; Ruiz de Alarcón, 1892, pp. 193-194; López Austin, 1967, p. 104). Esta última forma de adivinación es practicada hasta hoy por los nahuas de la Sierra, aunque no por los tres ritualistas con quienes trabajé. Éstos se basan en sueños, en apariciones de animales (véase Robinson, 1961, pp. 348-350) o en el comportamiento de la llama o de la cera fundida de la veladora, como en el caso justamente de M.C. Así, las facultades de los *tapahtiani* se despliegan en la descodificación de los signos que las divinidades invocadas deciden darles.

En el caso de nuestra súplica, el orador reza ante su propio altar doméstico, adornado con flores, velas y veladoras, sobre el cual están dispuestas las imágenes sagradas de los santos de los que es particularmente devoto: San Miguel, Santiago, San Martín de Porres (patrono de los curanderos), así como una estatua de madera del niño Jesús. A su lado supone que están los padres del niño enfermo, que le han llevado la veladora previamente pasada sobre el cuerpo del paciente. Es ésta la única fase terapéutica a la que M.C. permite que asistan extraños, con el fin de demostrar a sus clientes que sus métodos son correctos: «Yo quiero al público que lo vean cómo trabajo. Yo quiero presentarme a las personas. Si no van a decir que los estoy engañando.» El riesgo, para quien afirma saber curar los males que afectan los componentes espirituales del hombre, es siempre el de ser acusado de brujería; es decir, de saber deshacer un hechizo porque es capaz de hacerlo, o bien de alcanzar determinados resultados gracias a la ayuda de las fuerzas del Mal. El carácter público de las fases iniciales del procedimiento terapéutico es para M.C. el mejor desmentido a ese tipo de acusaciones. En la prosecución de sus actividades rituales, sin embargo, opera en la soledad más absoluta, igual que sus colegas: «Después, se necesita que esté silencio, que no chiste pero nada, ni totele, ni pájaro.»

La súplica se abre pues con la invocación a Dios (v. 1), primero y principal de sus destinatarios, a la que siguen la ubicación temporal de la acción ritual (v. 2) y la identificación del paciente (vv. 6-8). Al recordar cristianamente la paternidad espiritual de Dios para con su criatura, el *tapahtihque* insiste en la presencia de ésta en el rito diagnóstico, por medio de la veladora: «Está presente el enfermo:

aunque no sea el enfermo, pero la veladora lo trae presente como si hubiera venido el enfermo. Está presente en el altar. Pero Dios está ahí también Él. Cuando está uno rezando, el Dios está ahí con nosotros.» En el espacio sagrado dedicado a la acción ritual, el altar, la interacción entre el hombre y Dios se hace a través de objetos que están impregnados de la esencia de lo que representan: las imágenes sagradas, al menos en el momento de la oración, tienen en sí la presencia de las entidades divinas a las que corresponden, igual que la veladora no se limita a simbolizar sino que es concretamente la persona por la cual se reza.

Sigue la fase de la descripción de la situación del enfermo (vv. 9-19), del que obviamente se sabe sólo que sufre, ignorándose las causas de su sufrimiento. Obsérvese que a esta altura el enfermo es ubicado en su situación espacial real, es decir, en la vivienda donde yace enfermo (llamada «sombra», pero que no debe ser confundida con el *ecahuil*, entidad anímica), y no ya en el altar del terapeuta: el que de veras sufre es el niño de carne y hueso (con su *yolo* “alma-corazón”), y no su impronta espiritual conservada en la veladora. ¿Quién mejor que el Omnisciente podrá conocer las causas de su mal, sobre las cuales los hombres se interrogan en vano? El orador, por su parte, adelanta la hipótesis de que la enfermedad puede deberse a la envidia, y por lo tanto tratarse de un maleficio (vv. 18-19). Al hacerlo se vincula verbalmente con su paciente, proclamando que tiene con él un imaginario vínculo familiar: «Todos somos [los] mismos. Somos [la] misma sangre. Todos somos hermanos. El que no es nuestro hermano [es] el que camina con cuatro pies. Pero lo que es cristiano...»

A esa altura de la súplica, M.C. opera un aparente cambio de destinatario, entonando una breve y mutilada letanía al sol en español (vv. 22-27), que dice haber aprendido del totonaco que fue su “maestro” en Espinal (véase 3.3.1.1.). Es inmediatamente evidente —aun sin haber podido descubrir la fuente del texto y aun antes de obtener la confirmación explícita del interesado— que el «casto rey» solar no es otro que Jesucristo: sólo que lo que en la intención del ignoto autor de los versos se configuraba como una simple metáfora astral de la misión “iluminadora” del Salvador se convierte, en el pensamiento del ritualista nahua, en identificación total. A él debo también una versión moderna ejemplarmente sincrética del mito azteca de la creación del sol y de la luna, en que el dios buboso Nanahuatzin que se arrojaba al fuego transformándose en el astro

diurno se convierte aquí en el «huérfano»¹¹ Manuel (nombre profético del Mesías [véase Isaías, 7:14, 8:8]), que después de la metamorfosis ígnea va a (re)surgir «en Jerusalén, allá donde está el sol».¹² Por otra parte, la propia tradición iconográfica cristiana —a partir de las aureolas, hostias y custodias radiantes— favorece este tipo de identificación, muy difundida en toda Mesoamérica (véase, entre otros, Reyes García, 1960; Gossen, 1979).

Sin embargo, al invocar el «sol divino» M.C. no intenta únicamente pedir ayuda al Salvador cristiano, indudablemente el más poderoso de los defensores celestiales del hombre, sino también dirigirse al sol propiamente dicho, ojo fulgurante y omnividente de Dios. Su comentario es claro:

El sol es el que nos alumbrá, él es el que nos alucina, todo. Y es bonito, de distintos colores, porque tiene muchos rayos... Él nos ve a todos, él [es] como si fuera un ojo de Nuestro Señor Jesucristo, Nuestro Padre, Nuestro Santo Padre. Como si fuera su ojote, que pone grandes sus ojos. Claro, es como si fuéramos rodeados aquí. Y sí, [Cristo] está viendo quién te está cachando, quién nomás te está malmirando. Eso es, por eso lo llama uno.

Desde lo alto de su cotidiana parábola celeste, Cristo-sol lo ve todo, y por lo tanto está en condiciones de «adivinar» qué es lo que aflige al enfermo (vv. 28-31), para después comunicárselo al ritualista. La invitación se formula en plural (v. 32), incluyendo además del sol a los demás astros que surcan el cielo en su ausencia: primero la luna y después las estrellas. Si bien no nombra abiertamente a la luna, la forma plural y la afirmación de que «ellos» alumbran a los humanos «noche y día» disipan cualquier duda al respecto. Especialmente porque el propio informante ratifica esta interpretación:

¹¹ En este contexto se entiende por «huérfano» (*icnot*) un individuo cuyo padre se desconoce, condición en la que caen tanto el dios solar azteca Huitzilopochtli como Cristo, ambos concebidos milagrosamente por mujeres que no habían tenido relaciones sexuales (véase Sahagún, 1974-1982, 3, pp. 1-5; 1985, pp. 191-192; «Historia de los mexicanos por sus pinturas», 1985, p. 43).

¹² Jerusalén, en el oriente, es el punto donde se cree que asoma el sol cada día. He examinado los aspectos sincréticos de este mito en una comunicación al XVI Congreso de la International Association for the History of Religions (Lupo, 1991c).

Porque la luna nos alumbraba. También son los mismos que nos alumbran. De noche nos alumbraba la luna. Pero de todos modos son los mismos: en la misma lumbre pasaron... por eso son los mismos.

Aquí tenemos pues de vuelta el mito cosmogónico azteca, en que sol y luna, para ascender al cielo como astros, tuvieron que inmolarse en las llamas y la luna, que por miedo se arrojó a la hoguera en segundo lugar, la encontró ya enfriada por el pasaje del sol y adquirió menor luminosidad (Velázquez, 1975, pp. 121-122; Sahagún, 1974-1982, 7, pp. 4-7; 1985, pp. 432-434). Sin embargo, los dos han tomado de la misma fuente su divina energía, que brindan a los hombres en momentos y en medidas distintos, pero desempeñando la misma función vivificadora del cosmos. Obsérvese entre otras cosas la persistencia en el tiempo de la metáfora floral para el sol (y para la radiación ígnea en general; véase v. 35), de la que pueden encontrarse rastros desde la época prehispánica¹³ y que todavía tiene amplio uso en los textos rituales de la Sierra (véase *infra*, 5.2.2.).

A esta altura, para no pasar por alto a ninguna de las entidades extrahumanas que según se cree observan desde lo alto del cielo las humanas vicisitudes, el orador invoca al poderoso ejército de los ángeles, que subdivide en cuatro grupos tan nutridos como fantasiosos (vv. 39-43): sus nombres se inspiran libremente en “clases” de personajes bíblicos (apóstoles y patriarcas), o derivan de la semejanza entre nombres (Serafín = Sebastián). En este contexto, los ángeles representan a las estrellas del cielo, que en los ritos terapéuticos totonacas —que ciertamente han influido en M.C.— asumen una importancia primordial (Ichon, 1973, p. 111).

Por lo que se refiere al número de los ángeles invocados, indica la muchedumbre, y constituye un ejemplo de lo que podría llamar “sincretismo aritmético”, en que coexisten las modalidades de representación numérica del concepto de gran cantidad, o de totalidad, pertenecientes a las dos culturas que entraron en contacto. El uso de los millares para indicar una abundancia imposible de cuantificar con exactitud fue introducido por los europeos con el sistema decimal. Al simbolismo numerológico prehispánico pertenece en cambio

¹³ El antiguo glifo maya del sol (*kin*) parece, y muy probablemente representa, una flor de cuatro pétalos, posiblemente de *Plumeria* (Thompson, 1971, p. 142); en cuanto a los veinte signos calendáricos, el equivalente mexica de Ahau, el día [maya] del dios solar, es *xochiul* (*ibid.*).

el trece (trece eran en efecto los números que, combinados con veinte signos, daban vida al calendario ritual mesoamericano [véase Caso, 1967; Carrasco, 1976, pp. 257-281]); multiplicando esta cifra por los cuatro signos que designaban los años (conejo, caña, pedernal y casa, asociados cada uno de ellos con un rumbo cardinal), se alcanzaba el llamado *nexiuhpiliztli* /atadura de los años/, es decir, el cierre del ciclo calendárico "perfecto" de 52 años (Durán, 1967, I, p. 221). Éste era la unidad cronológica más grande que a un hombre era dado presenciar durante su vida, y no sin razón algunos estudiosos han llamado «siglo» a ese periodo (Soustelle, 1940, p. 80; León-Portilla, 1983, p. 115). Volviendo al texto, no es difícil intuir de dónde provienen los cuatro grupos de trece mil ángeles (¿uno por cada rumbo del espacio? M.C. no lo dice expresamente, pero las creencias astrales de los totonacas lo hacen suponer [Ichon, 1973, pp. 111-119]); sumados todos, dan la cifra "innumerable" (según el simbolismo decimal europeo) y "perfecta" (de acuerdo con el vigesimal prehispánico) de 52 000, es decir «todas las estrellas. Sí, son los angelitos, las estrellas son los ángeles. No hay otra persona más que ellos».

A los ángeles, que por ser estrellas lo ven todo desde lo alto del cielo, se les pide que «giren alrededor» del enfermo para descubrir lo que lo aflige (vv. 44-48). En efecto, el movimiento circular (expresado en las súplicas por los verbos *malacachoa* y *yehualoa*) es el propio de las divinidades, en primer término el sol; también éste es un concepto que deriva directamente del pensamiento cosmológico nahua prehispánico, según el cual las fuerzas divinas que circulaban entre los tres planos del cosmos seguían un movimiento en espiral, representado pictográficamente por dos «largas bandas helicoidales trenzadas (el *malinalli*)» (López Austin, 1984, I, pp. 66-67). Ese movimiento además sirve a los ángeles (y en otro lugar a los santos [véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 218-224, 238-240]) para encontrar y recuperar el *ecahuil* del paciente, en caso de que la enfermedad derive de un susto que haya causado su pérdida.

Las únicas dos hipótesis diagnósticas propuestas por el rezador (vv. 49-50) incluyen en efecto el *nemouhtil* /susto/, es decir, la pérdida traumática de parte o toda la entidad anímica que asegura a la persona la resistencia física y espiritual, y el *ehecat* /viento/ 'maleficio', parafraseado aquí en «enfermedad de envidia», arrojando una clara luz sobre los sentimientos humanos que según se cree desencadenan la intrusión patógena de espíritus en el cuerpo. De acuerdo

con M.C., sin embargo, también en el segundo caso habría una inicial pérdida del *ecahuil*, puesto que una persona dotada de todo el inventario de sus fuerzas anímicas no estaría expuesta a los ataques de los *ehecame*.

Los envidiosos lo llevan, te llevan tu sombra: para que te enfermes necesitan llevar tu sombra... Siempre se tiene que perder la sombra [para enfermarse]: si no pierdes la sombra, entonces ¿por qué te enfermas? Que hay gentes que son fuertes [tienen *ecahuil* fuerte]: ven alguna cosa, alguna sombra ['espíritu' en este caso], y no sienten nada. No los gana el demonio, el *ehecat*. Siempre que pierden [el *ecahuil*, los *ehecame* se] lo llevan, lo agarran, lo detienen. Si te agarró el *ehecat* por ahí, viste alguna cosa y te desmayaste, ya te quitó tu sombra ahí. Llegaste a tu casa, te trajeron, pero ya no es igual: tu sombra está allá.

Para poder darse cuenta adecuadamente de cuál de los dos males ha afectado a su paciente, M.C. pide que los ángeles, bajo el control de Dios e iluminados por el sol y la luna, vayan pues «girando» en busca del *ecahuil* perdido y se lo traigan, a fin de permitirle efectuar un diagnóstico correcto (vv. 51-57). Es decir, es necesario que, en el momento exacto del desciframiento del mensaje divino en que basará su diagnóstico, el *tapahtihque* disponga sobre su propio altar de todos los componentes anímicos del paciente que el acontecimiento patógeno ha separado: el que ha quedado en el cuerpo sufriente, cuya esencia está preservada en la veladora, y el sustraído en ocasión del susto o del encuentro con el *ehecat*, que los ángeles irán a buscar.¹⁴

Llegamos así al momento de la revelación diagnóstica, que en el caso del terapeuta en cuestión asume un aspecto peculiar, aunque inspirado por los mismos principios a que se remiten los métodos de los demás *tapahtiani*. Una vez terminada la súplica, en efecto, M.C. cierra los ojos y toma la veladora con los dedos de la mano derecha, sin alzarla del altar sobre el cual se encuentra. A continuación dice un Padrenuestro y una Salve en español, terminado lo cual abre

¹⁴ El que los ángeles lleven al teatro del diagnóstico el *ecahuil* perdido parecería restar toda utilidad a las acciones y palabras rituales posteriores, tendientes justamente a la recuperación y la reintegración al cuerpo de tal entidad anímica. Sin embargo, por contradictorio que parezca, el propio *tapahtihque* distingue netamente entre la recuperación con fines diagnósticos y la estrictamente terapéutica, que tiene un desarrollo autónomo y se sirve de otros intermediarios celestiales (al respecto véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 204-246).

súbitamente los ojos y observa el comportamiento de la llama o de la cera de la veladora en ese preciso instante: según lo que aparezca ante sus ojos sabrá si la aflicción de su paciente se debe a *ehecat* o a *nemouhtil*, y en el caso de que el mal sea ése, cuál es el tipo de susto que ha sido causa de la pérdida del *ecahuil*, y en consecuencia cuáles son los seres extrahumanos a los que debe solicitar su restitución (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 113-129). Las oraciones católicas sirven para entablar el contacto místico con las divinidades invocadas, que así propiciadas le envían el infalible mensaje que él deberá descifrar en los signos de la veladora:

Si no tienes nada, la llama es paradita bonita. Si juega, es mala enfermedad [brujería]. Si prende, pero triste triste, es susto. Ahora, si empieza a tronar, es [susto de] trueno; si empieza a dar vueltas la llama, es la víbora; si empieza así a hacer... [dobla varias veces el dedo índice hacia abajo], es perro; y si prende y se apaga, es el agua.

Esto quiere decir que la información contenida en la llama (o en la cera fundida, véase Signorini y Lupo, 1989, p. 122) es suficiente para satisfacer buena parte de la curiosidad profesional del curandero-hermeneuta, si es correctamente descodificada: le dirá la gravedad de la condición del paciente, el mal que padece y las causas de éste. En el caso del *nemouhtil*, como veremos, es efectivamente fundamental conocer la naturaleza exacta del ser o de los elementos que han producido el susto, y M.C. en su comentario enumera los principales, que son precisamente el agua, el fuego (o el rayo [trueno]), el perro y la serpiente (véase Signorini, 1982, p. 315; Signorini y Lupo, 1989, pp. 113-115).

Aquí termina, con el recitado de un Gloria como conclusión, la primera fase diagnóstico-interpretativa de la terapia de los “males del alma”. En la sección siguiente nos ocuparemos de un texto perteneciente a la segunda y central fase operativa.

5.1.2. *Súplica contra el nemouhtil*

[Hace un signo de la cruz sobre el suelo, uno sobre la veladora encendida y uno sobre el vaso lleno de agua.]

Talticpactzin,
Tierra,

talmanictzin,

Tierra llana,

talcuehachtzin,

Tierra húmeda,

sagradísima tierra,

sagradísima tierra,

Antonio Martín Marqués

5

Antonio Martín Marqués

huan tehhuatzin *María Madre Trinidad.*

y Tú María Madre Trinidad.

Nican nimitztatauhitia ica...

Aquí te suplico que...

Nican nimitztatauhititi ica miac favor.

Aquí te voy a suplicar un gran favor.

Xinechnezcayotili cani mocahuac

Muéstrame dónde se ha quedado

niespíritu de nehin José Alcántara,

10

el espíritu de este José Alcántara,

cani modetenero,

dónde se ha detenido

cani moilochti,

dónde se ha demorado,

cani mocahuac.

dónde se ha quedado.

Mah amo nechtatilican itech talocan tahpiani,

Que no me lo escondan los guardianes del "talocan",

mah amo nechtatilican itech tepeyohcal tahpiani,

15

que no me lo escondan los guardianes de las cuevas,

mah amo nechtatilican inchayohcan tepehuani,

que no me lo escondan en la morada de los señores de los cerros,

mah amo nechtatilican inchayohcan huehhueyi ahuani,

que no me lo escondan en la morada de los grandes señores de las

aguas,

mah amo nechtatilican inchayohcan huehhueyi rayohtzitzin,

que no me lo escondan en la morada de los grandes Rayos,

mah amo nechtatilican inchayohcan huehhueyi mixahuani,

que no me lo escondan en la morada de los grandes señores de la

llovizna,

mah amo nechtatilican inchayohcan huehhueyi ehecame, 20
 que no me lo escondan en la morada de los grandes vientos,
 mah amo nechtatilican inchayohcan huehhueyi ticohuame,
 que no me lo escondan en la morada de los grandes rayos,
 mah amo nechtatilican inchayohcan huehhueyi tapetaniloyan,
 que no me lo escondan en la morada de los grandes relámpagos,
 mah amo nechtatilican inchayohcan huehhueyi tepeyohcal tahpiani.
 que no me lo escondan en la morada de los grandes guardianes de
 las cuevas.

Nimitztatauhitia ica miac *favor*:

Te suplico un gran favor:
 xinechmaca *cuenta* cani moilochti, 25
 dame cuenta de dónde se ha detenido,
 cani mocahuac niecahuiltzin *de* nehin *José Alcántara*.
 dónde se ha quedado la Sombra de este José Alcántara.
 Nican nimitzmacati nehin taxtahuiltzin.
 Aquí te voy a dar esta pequeña remuneración.

[Hace la señal de la cruz con la moneda sobre el vaso y la echa dentro.]

Nican nimitzmacatiliti nehin *oraciones*

Aquí te voy a presentar estas oraciones
 talticpactzin *de mi alma*.

Tierra de mi alma.

Amo ceco ximoixquepa, xinechcaqui tein nimitztatauhititi, 30

Non voltees la cara a otra parte, escucha lo que te voy a suplicar,
 ihuan monamictzin

también tu Esposa

María Madre Trinidad.

María Madre Trinidad.

[Siete Padrenuestros, siete Avemarías.]

Nican nimitzmacatilia nehin *oraciones*

Aquí te presento estas oraciones

talticpactzin *de mi alma*.

Tierra de mi alma.

Amo xinechmahpehua.

No me desprecies.

Xinechcaqui tein nimitztatauhitia.

Escúchame lo que te suplico.

Xinechmaca cuenta.

Dame cuenta [de dónde está].

Xinechnezcayotili cani mocahuac,

Muéstrame dónde se ha quedado,

cani moilochti

dónde se ha detenido

niecahuiltzin nehin *José Alcántara*.

la Sombra de este José Alcántara.

Amo nichahci.

No la encuentro.

Huehcauh ya nictemohtoc

Ya hace tiempo que la estoy buscando

huan amo nichahci.

y no la encuentro.

¿Cani mocahuac?

¿Dónde se ha quedado?

Xa itech ahueyil,

Tal vez en el [río] Apulco,

xa itech atahuit,

tal vez en un barranco,

xa itech ohti,

tal vez en un camino,

xa itech *carretera*,

tal vez en una carretera,

xa itech hueyoh,

tal vez en un "camino real" [sendero importante],

xa itech *hospital*,

tal vez en el hospital,

ozo xa tiopan mocahuac,

o tal vez se ha quedado en la iglesia,

xa *de repente* itech ehecat mocahuac.

tal vez de repente se quedó en el viento.

¿Cani mocahuac?

¿Dónde se ha quedado?

35

40

45

50

- Xa inchayohcan *rayohtzitzin*,
 Tal vez en la morada de los Rayos,
 xa inchayohcan huehhueyi tepehuani. 55
 tal vez en la morada de los grandes señores de los cerros.
- Mah quicahuacan.
 Que [ellos] la dejen.
 Nimotatauhitia ica miac *favor* ica nehin *oraciones*.
 Suplico un gran favor con estas oraciones.
 Mah amo nechcuilican,
 Que no me la quiten,
 mah amo quitatican.
 que no la escondan.
 Nehhua nitahtani ica miac *favor* huan ica nehin *oraciones*. 60
 Yo pido un gran favor con estas oraciones.
- Tehhua talticpactzin
 Tú Tierra
 xinechcaqui.
 escúchame.
 Nimitztatauhitia ica nochin *fuerzas de* noyolo.
 Te suplico con todas las fuerzas de mi corazón.
 Ica nochin *fuerzas de* noalma nimitztatauhitia
 Con todas las fuerzas de mi alma te suplico
 para xienexti cani mocahuac, 65
 para que reveles dónde se quedó,
 cani moilochti nehin *José Alcántara*.
 dónde se detuvo este José Alcántara.
- Huan tehhuatzin,
 Y Tú,
 Señor San Miguel Arcángel,
 Señor San Miguel Arcángel,
 San Gabriel Arcángel,
 San Gabriel Arcángel,
 San Cristóbal, 70
 San Cristóbal,
 San Rafael,
 San Rafael,
 San Gabriel,
 San Gabriel,

Santo Ángel de María,

Santo ángel de María,

Santo Ángel de nuestra guarda.

Santo ángel de nuestra guarda.

Tehhua namehhuan xicuitih, ximalacachotih, xicualcuitih cani
mocaahuac, 75

Tú, ustedes, vayan a buscarlo, vayan a darle vueltas alrededor,
vengan a traerlo (de) donde se quedó,
cani moilochti.

(de) donde se detuvo.

Xa itech ehecatzin,

Tal vez en el Viento,

xa itech hueyiat,

tal vez en un río,

xa itech ameyal,

tal vez en un manantial,

xa itech aichhual,

tal vez en un pozo,

xa itech *tanque de at,*

tal vez en un tanque de agua,

xa itech atecomit,

tal vez en una cisterna,

o xa calihtic mocaahuac,

o tal vez se quedó en la casa,

xa itech talticpactzin,

tal vez en la Tierra,

xa itech ehecatzin.

tal vez en el Viento. 85

¿Cani momouhti?

¿Dónde se asustó?

¿Cani mocaahuac niespíritu

¿Dónde se quedó el espíritu

nehin *José Alcántara?*

de este José Alcántara?

¡Namehhuan xichualmalacachotih!

¡Ustedes, vengan a dar vueltas!

¡Namehhuan xichualcuitih!

¡Ustedes, vengan a traerlo! 90

¡Xiquehcoltican nican!
 ¡Háganlo llegar aquí!
 Nican nicnotza,
 Aquí lo llamo,
 nican nicnequi niquitaz,
 aquí quiero verlo,
porque quitemoah nifamiliares,
 porque lo buscan sus familiares,
 quinoztah, quitemoah,
 lo llaman, lo buscan,
 quinequih quitazqueh.
 quieren verlo.
Porque moahci mal yequintzin itech nehin cocoliz.
 Porque se encuentra mal ahora en esta enfermedad.
 Ica yon nimotatauhitia:
 Por eso suplico:
 ¡xinechnezcaoyotili huan xinechmactili!
 ¡muéstramelo y preséntamelo!
 ¡Amo xictati,
 ¡No lo escondas,
 amo xinechcahcayahua!
 no me engañes!
 ¡Xinechmactili!
 ¡Preséntamelo!
 Tehhua ticmattoc cuali cani mocahuac,
 Tú sabes bien dónde se ha quedado,
 tehhua moixcotzinco moilochti nehin *cristiano*.
 delante de Ti se detuvo este cristiano.
 Tehhua xinechilhui cani mocahuac,
 Tú dime dónde se quedó,
 huan ompa nitanotzati,
 y allí voy a llamar,
 ompa nicnotzati.
 allí voy a llamarlo.
Como itech atzin, ompa nicnotzati.
 Si (está) en el Agua, allí voy a llamarlo.
 Axcan tehhua, *Señor Santiago Apóstol*,
 Y ahora tú, Señor Santiago Apóstol,

San Pedro, San Andrés, Señor San Juan. 110

San Pedro, San Andrés, Señor San Juan.

Namehhuan *que* cuali nanquicruzarohqueh

Ustedes que cruzaron fácilmente

chicome mares cuando ihuan nanenqueh in *Jesús*.

siete mares cuando anduvieron junto con *Jesús*.

¡Namehhuan xichualcuitih, xictemotih

¡Ustedes tráiganlo (aquí), búsquenlo

cani mocahuac!

donde se quedó!

Xa itech ehecat,

Tal vez en el viento,

xa itech chicome *mar*.

tal vez en los siete mares.

Xictemotih.

Búsquenlo.

Xichualcuitih.

Tráiganlo (aquí).

Xicmahchanatih. Xiquixitih.

Tráiganlo de la mano. Libérenlo.

Xichualcuican nican itech nehin

Tráiganlo aquí en esta

atzin nicnotza.

Agua (en que) lo llamo.

[Toma el vaso de agua con la moneda adentro, le acerca los labios y llama el nombre del paciente.]

¡José Alcántara!

[Sopla en el vaso.]

¡José Alcántara!

[Sopla en el vaso.]

¡José Alcántara!

[Sopla en el vaso, después lo coloca en el suelo, hace la señal de la cruz encima y la repite sobre el suelo.]

Talticpactzin *de mi alma,*

Tierra de mi alma,
nican nimitzmactilia nehin *oraciones.*

aquí te presento estas oraciones.

Amo xiquelcahua nehin *favor tein nimitztatauhitia.*

No olvides este favor que te suplico.

Xinechnezcayotili cani mocahuac,

Muéstrame dónde se quedó,

xa itech titzin,

tal vez en el Fuego,

xa itech tixochit,

tal vez en el fogón,

xa itech at,

tal vez en el agua,

xa itech ehecat,

tal vez en el viento,

xa itech atahuit,

tal vez en un barranco,

xa itech *carretera,*

tal vez en una carretera,

o xa itech ohpitzac,

o tal vez en un sendero,

xa itech hueyoh.

tal vez en un "camino real".

Como ompaca huin mocahuac,

Si se quedó allá,

xinechmaca *cuenta,*

dame cuenta,

para ompa nitanohnotzaz.

para que allá (yo) llame.

Tazohcamatic.

Gracias.

Si (está) en el Agua, allí voy a llamarlo.

[Concluye con la señal de la cruz.]

Y ahora tú, Señor Santiago Apóstol,

5.1.2.1. COMENTARIO A LA SÚPLICA CONTRA EL *NEMOUHTIL*

Este texto contra el *nemouhtil* es el primero de los numerosos ejemplos que presentaré recogidos de la voz de P.Q., *tapalehuihque* 'ayudante'. Así se califica él mismo, debido a que no incluye el *ehecat* entre los males que se declara dispuesto a curar y, según dice, sólo esa competencia justifica el apelativo *tapahtihque* 'curandero'. La súplica fue recitada el 29 de noviembre de 1988, imaginando que tenía que curar de *nemouhtil* a un imaginario paciente llamado José Alcántara. El esquema es el siguiente:

- Orador: el terapeuta.
 Destinatario: la Tierra, San Miguel, San Gabriel, San Cristóbal, San Rafael, el ángel de María, el ángel de la guarda, Santiago, San Pedro, San Andrés, San Juan.
 Antagonista: la Tierra, los seres que capturaron al *ecahuil*, el *ecahuil* perdido.
 Cliente: José Alcántara, carente de *ecahuil*.
 Hora: cualquiera de la noche, salvo la medianoche.
 Lugar: frente al altar doméstico del terapeuta, en la soledad.
 Intención: obtener la ayuda de la Tierra y demás divinidades invocadas a fin de que muestren al terapeuta dónde se encuentra el *ecahuil* perdido y convenzan a quienes lo retienen de devolverlo.
 Objetivo final: recuperar y reintroducir en el enfermo el *ecahuil* del que ha sido privado.

La creencia en la enfermedad debida a la "pérdida de alma" que un susto produce es uno de los rasgos culturales más difundidos del área mesoamericana (Foster, 1953, p. 203), conocido por los estudiosos con el nombre que indica esa emoción en español: "susto" (o a veces "espanto"). Son pocas las monografías sobre los grupos indígenas o mestizos de la región que no lo mencionan al referirse a la medicina tradicional. En consecuencia, podemos hacer uso de una considerable cantidad de descripciones de los ritos que prácticamente por todas partes acompañan su curación, todos basados en los mismos principios inspiradores, consistentes en la tentativa de recuperar la esencia espiritual que se ha separado del individuo—eventualmente

sustrayéndola a las entidades extrahumanas que se hubieran apoderado de ella— y reintroducirla en su lugar original.

La súplica aquí presentada es un excelente ejemplo del tipo de textos que son parte integrante de ese rito. Se diría incluso que en tales curaciones el momento verbal, siempre imprescindible en los contactos rituales entre el hombre y lo sobrenatural, asume un papel de preeminencia absoluta; ya lo advertía Ruiz de Alarcón (1892, p. 198) en el siglo XVII cuando, al describir la terapia para la pérdida del *tonalli*,¹⁵ observaba que «cassi todo ello se reduce a fuerza de palabras y conjuros». Es difícil, por lo tanto, aceptar la observación de Aguirre Beltrán (1980, p. 268), para quien «en la medicina indígena el medicamento, el rito y el conjuro, son elementos esenciales de la práctica mágica; pero el acento se pone con tal énfasis en lo que se usa, que lo que se hace y lo que se dice pasan a un plano de segunda importancia».

Aun dentro de un panorama de creencias que se mantiene sorprendentemente constante a través de los siglos y del espacio, los procedimientos de P.Q. no coinciden con los del autor de la súplica precedente.¹⁶ P.Q. ciertamente no renuncia a la veladora, que incluso considera «lo principal», pero para el diagnóstico confía en los sueños, en los que dice recibir infaliblemente de la divinidad —en un plazo máximo de tres noches desde el inicio de la cura— mensajes que puede descifrar con relativa facilidad (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 121-124). Una vez que se ha cerciorado de que se trata de *nemouhtil*, necesita conocer el tipo y el número de los sustos que han conducido a la pérdida de fuerza anímica, a fin de dirigir la súplica exactamente a los seres que probablemente se han apoderado del *ecahuil*.

Para esto, no siempre se puede confiar en el testimonio del paciente, salvo en los raros casos en que el malestar físico se manifiesta inmediatamente después de un susto real. Las más de las veces, en cambio, el diagnóstico —que no se basa sólo en los síntomas sino principalmente en la revelación mística— se lleva a cabo mucho

¹⁵ Los documentos del primer periodo colonial no mencionan el *ecahuil*, sino únicamente el *tonalli*, al que en esa época no se le atribuía la calidad de compañero espiritual animal, que los nahuas probablemente tomaron de las culturas del Golfo (Foster, 1944; Aguirre Beltrán, 1980, p. 105). En la actual polaridad *ecahuil-tonal*, sin embargo, el primero presenta gran parte de las características del antiguo *tonalli*, entre ellas la de perderse como consecuencia de emociones fuertes y exigir complejas prácticas rituales para su reintegración al organismo (al respecto véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 55-79).

¹⁶ Una súplica contra el *nemouhtil* tomada del repertorio de M.C. fue incluida y examinada en Signorini y Lupo (1989, pp. 204-246).

tiempo después del acontecimiento que según se cree los desencadenó, cuando todo recuerdo de él puede haberse desvanecido de la memoria del interesado.¹⁷ Entonces corresponderá al *tapahtihque* reconstruir, gracias a los signos que le envían sus ayudantes sobrenaturales, las circunstancias en que tuvieron lugar la emoción y la pérdida. A la espera de que la oniromancia o las otras formas de adivinación proporcionen una respuesta a esas preguntas, permitiendo solicitar la restitución del *ecahuil* directamente a quien lo tiene en su poder, el *tapahtihque* puede con todo iniciar la cura, con invocaciones que cubren en general todo el arco de las posibilidades. Al mismo tiempo pedirá a las divinidades interpeladas que revelen la verdadera ubicación de la entidad anímica perdida. Éste es el caso de la presente súplica, que el ritualista pronuncia conociendo con seguridad el tipo de mal, el *nemouhtil*, pero sin certeza acerca de su especie taxonómica, es decir, de si se trata de un susto “de agua”, “de fuego”, “de serpiente”, etcétera.

Para elevar su invocación, P.Q. enciende las veladoras y las velas colocadas sobre su propio altar doméstico (*santo ixpan* /delante del santo/) y se coloca enfrente sobre un banquito bajo, provisto de la veladora pasada sobre el cuerpo del paciente, una moneda y un vaso lleno de agua. A continuación hace la señal de la cruz sobre el piso de tierra apisonada y coloca sobre él la veladora encendida y el vaso, repitiendo sobre cada uno de esos objetos la señal de la cruz. Después inicia la invocación.

La primera divinidad que menciona es la Tierra, fuente, teatro y tumba de toda forma de vida, cuyo control se extiende sobre todo lo que ocurre inmediatamente encima y debajo de su superficie: «todo viene de la Tierra». Es a ella, fuente de la energía fría, húmeda y nocturna complementaria de la energía calórico-lumínica irradiada por el sol, que el *ecahuil* está destinado a regresar después de la muerte. Y es ella quien a menudo, deseosa de apropiarse de nuevo de la “fuerza” que ha concedido a los vivientes, anticipa los tiempos previstos por Dios y captura antes de tiempo el componente espiri-

¹⁷ La posibilidad de que un mal como el susto, tanto en Yancuicatlapan como en otras partes de México (véase Signorini y Tranfo, 1979, pp. 232-239), sea diagnosticado prescindiendo de la sintomatología del paciente y a tanta distancia temporal del episodio traumático —a veces incluso en su ausencia— contradice manifiestamente la teoría de quienes (en primer lugar Rubel y O’Neill [Rubel, 1964; O’Neill y Rubel, 1976; Rubel, O’Neill y Collado-Ardón 1984]) lo colocan entre los llamados «culture-bound syndromes»; al respecto véase Signorini (1988).

tual que de todos modos terminaría por tocarle. En toda Mesoamérica las ceremonias orientadas hacia la recuperación del “alma” perdida se dirigen en primer lugar a la Tierra y a los seres que caen bajo su control,¹⁸ en la tentativa de aplacar su apetito o desviarlo hacia otros blancos. Hasta hoy, en efecto, la divinidad terrestre no ha perdido la característica voracidad de almas y cuerpos humanos que en la época prehispánica llevaba a representarla como Cipactli, un «monstruo gigante agazapado como un sapo, con fauces en las articulaciones de codos y rodillas y una boca abierta y llena de dientes» (Nicholson, 1971, p. 406), o bien como Coatlicue, la diosa que

...lleva una falda formada por serpientes entrelazadas, [...] sostenida por otra serpiente a manera de cinturón. Un collar de manos y corazones que rematan en un cráneo humano oculta en parte el pecho de la diosa. Sus pies y sus manos están armados de garras, porque es la deidad insaciable que se alimenta de los cadáveres de los hombres [...]. Pero sus pechos cuelgan exhaustos porque ha amamantado a los dioses y a los hombres, porque todos ellos son sus hijos [Caso, 1973, p. 73].

La continuidad que existe entre el pensamiento cosmológico nahua clásico y el de hoy se refleja en la terminología: *talticpac* /sobre la tierra/ ‘superficie terrestre’ (v. 1) y *talmanic* /tierra aplanada/¹⁹ ‘mundo’ (v. 2) son designaciones que tienen más de cinco siglos. La primera de ellas se utilizaba antiguamente para indicar «la realidad cambiante y perecedera del mundo», en contraposición al «plano de lo metafísico» (León-Portilla, 1983, p. 390), expresado con el difrasismo *topan, mictlan* /lo que está por encima de nosotros, el lugar de los muertos/ ‘el cielo y el inframundo’. La tercera designación —*talcuechac* /tierra húmeda/ (v. 3)— enuncia abiertamente la pertenencia de la

¹⁸ Así ocurre entre los nahuas de Veracruz (véase García de León, 1969, p. 289; Reyes García y Christensen, 1976, p. 94; Münch, 1983, pp. 188-201, 234-235; Álvarez, 1991), de Morelos (Barrios, 1949, p. 72) y del Estado de México (Madsen, 1969, p. 181); entre los totonacas (Kelly, 1966, p. 403); entre los popolucas (Foster, 1945, p. 185); entre los otomíes (Sandstrom, 1981); entre los huaves (Signorini y Tranfo, 1979, p. 225); entre los zapotecas (Parsons, 1970, pp. 120-121); entre los numerosos grupos mayas (Vogt, 1969, pp. 442-444; Holland, 1978, p. 178).

¹⁹ Bierhorst (1985b, p. 202) traduce la expresión *tlalli manic* de los *Cantares Mexicanos* (35, v. 19) como «*the enduring earth*» («la tierra perdurable»), atribuyendo al verbo *mani* el significado de «durar», «existir», «seguir siendo». Yo, siguiendo la versión del autor de la súplica, doy al verbo el sentido de Carochi (1983): «estar cosas llanas», que Karttunen (1983, p. 136) traduce como «*for something flat to cover a surface*» («cubrir una superficie algo plano»).

Tierra a la mitad del cosmos animada por las fuerzas frías, húmedas y oscuras antes mencionadas.

La Tierra invocada por los ritualistas nahuas conserva también la característica de la divinidad prehispánica de poseer un aspecto masculino y otro femenino, personificados antiguamente por la pareja Tlaltecuhтли-Cihuacóatl (Caso, 1973, p. 72; Nicholson, 1971, pp. 406, 420-422). Hoy son concebidos como marido y mujer y se les da una variedad de nombres, todos compuestos, como *Antonio Martín Marqués* y *María Madre Trinidad*, empleados por P.Q. (vv. 5-6). Otros *tapahťiani* los llaman *Juan Antonio Trinidad* y *María Nicolasa Trinidad* (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 204-206, 227-228), o bien *Padre Trinidad* y *Madre Trinidad*, o también *Santísima Trinidad del mundo*, *don Antonio Martín Marqués Dominica*. El común denominador de todos estos nombres y otros más es que siempre incluyen, entre otros, el término Trinidad, además del hecho de que el elemento masculino del binomio recibe la mayoría de las veces el nombre de Antonio.

La ausencia de datos etnográficos que establezcan la asociación sincrética de la Trinidad católica con la divinidad terrestre precolombina para otras áreas de México me induce a considerar el caso observado en Yancuictlalpan como algo único cuyo fundamento debe buscarse en la iniciativa singular y totalmente espontánea de algún especialista local, antes que en una intención de los religiosos evangelizadores de dirigir las persistentes creencias paganas de los indios confiados a su cuidado hacia formas sincréticas guiadas.²⁰ Por otra parte, es difícil concebir cómo una mente europea habría podido relacionar, mucho menos identificar, una tríada divina celestial y con fuertes connotaciones masculinas con una pareja de divinidades terrestres de distinto sexo. A pesar de eso, la gran libertad del pensamiento nahua, «propicio a las compenetraciones, las combinaciones, las asociaciones y los deslizamientos más inesperados, [capaz de] sumar los sentidos, las versiones, las imágenes y redistribuirlos según los lugares y los contextos» (Gruzinski, 1987, p. 48), logró conciliar elementos en

²⁰ El clero regular, por ejemplo, ciertamente no ignoró los resultados sincréticos de su obra en la atribución de santos patronos a centros indígenas ya provistos de númenes tutelares "paganos": «Al acoplar nombres de santo cristiano a nombres nahua de lugar los franciscanos desatan, a sabiendas, las fuerzas de un proceso que tiene por contenido de propósito conjugar determinaciones opuestas» (Aguirre Beltrán, 1986, p. 100).

apariciencia extraordinariamente heterogéneos, utilizando con dinámica elasticidad disonancias y asonancias aparentemente inconciliables.

Probablemente en este caso el proceso asociativo se basó en la aceptación por parte de los indios del concepto (o quizá incluso solamente del término) de Trinidad como indicador de “totalidad”; de ahí el uso de esa palabra para definir a la divinidad que todo lo comprende y de la que todo depende, para la cual hasta hoy se emplea el vocablo con que antiguamente se indicaba el conjunto de las tierras y las aguas, tanto marinas como celestiales: *cemanahuac* ‘el mundo’.²¹

Por otra parte, hay una explícita relación de contigüidad espacial y simbólica entre la representación doméstica en escala reducida del disco terrestre (*talticpac*), es decir, el disco de barro (*comal*) donde se asan los alimentos, y las tres piedras (*tenamazte*) que rodean la boca del fogón doméstico y llevan los nombres de la Trinidad cristiana: *Dios tetahzín*, *Dios tepiltzín*, *Dios Espíritu Santo* /Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo/ (véase 5.2.2.1. y Lok, 1987, p. 218). La identificación en el plano terminológico de la pareja de las divinidades terrestres con la Trinidad cristiana se enriquece así con ulteriores concreciones sincréticas, que trastornan los valores, los papeles y los atributos de las tres “personas” de la teología católica. En efecto, no son pocas ni insignificantes, como se verá a continuación, las conexiones que unen a la Tierra-Trinidad, o al menos uno de sus componentes, con el dios subterráneo del fuego, llamado también él Antonio.

Volviendo a la súplica, una vez identificado en la dualidad terrestre el destinatario del pedido (vv. 1-6), el orador enuncia el motivo, pidiendo que le sea revelada con exactitud la ubicación del *ecahuil* perdido (vv. 7-13). Al hacerlo se guarda de acusar explícitamente a la Tierra de haberse apoderado de él, casi como si la entidad anímica se hubiera quedado espontáneamente lejos de su receptáculo corporal. Cuida en cambio de mencionar extensamente al paciente (v. 10), porque sólo su identificación correcta puede asegurar su curación. Para los nahuas, en efecto, el nombre está estrechamente ligado a la dotación anímica de las personas, puesto que normalmente se lleva el del santo en cuyo día onomástico se nace; por eso el *ecahuil* se llama también «el espíritu del santo», entendiéndose que Dios confiere

²¹ Para León-Portilla (1983, p. 379) el término —que puede descomponerse en *cem* /enteramente/, *a(tl)* /agua/ y *nahuac* /cerca, en el círculo de/, o bien «en el anillo completo del agua»— expresa sintéticamente la idea nahua del cosmos, que comprende el disco terrestre completamente rodeado por las aguas de los mares, que se unen a las celestiales.

a los individuos componentes espirituales diferentes de acuerdo con el día de su nacimiento (y con el nombre que por consiguiente llevan); en consecuencia, al nombrar al enfermo se nombra directamente a su *ecahuil* perdido, señalándolo a los ayudantes divinos.

Tratándose de un caso de *nemouhtil* en que el terapeuta todavía no ha identificado a los seres que están deteniendo al componente espiritual, la súplica adopta el tono de una exploración, enumerando para la Tierra todas las entidades extrahumanas que caen bajo su control directo y que no se desea que oculten el *ecahuil* (vv. 14-23). Aquí de nuevo encontramos vestigios, no demasiado deteriorados, del sistema cosmológico vigente antes de la Conquista: basta echar una ojeada a los nombres y las moradas de los seres sobrenaturales en cuestión para percibir la continuidad. Hoy como entonces es la divinidad terrestre quien domina la actividad del conjunto de espíritus y deidades menores que habitan en las cavidades de la tierra y en las cimas de los montes, donde administran los fenómenos atmosféricos. No ha cambiado el nombre de su reino húmedo y telúrico, *tlalocan*,²² al que se llega por las aberturas del suelo: «Hay unas cuevas en la tierra, hay unos lugares que hay mucha cueva entre la tierra. Sí, ahí se espantan [las personas] a veces. Por eso le dicen que ahí hay también los *tahpiani* /los que cuidan/, ahí está el rayo, o el *cuauh-tahuehuentzin* /viejito del monte/ [véase 5.3.1.], también ahí duermen... Estas cuevas sólo Dios sabe adónde terminan.» Esos seres llevan los nombres y conservan las características “físicas” de antaño, en primer término la pequeñez (véase 5.3.6.1.).

El testimonio de Ponce (1892, p. 7) nos revela que también en el siglo XVI los ritualistas que trataban la pérdida de fuerza anímica —conocidos como *tetonalmacanih* /los que dan el *tonalli* a la gente/— dirigían sus invocaciones a los vientos (*ehecame*) y a los señores de las aguas (*ahuahqueh*), que según se creía actuaban así impulsados por la ira. Pocas décadas después refería lo mismo Ruiz de Alarcón (1892, p. 190), precisando que al lado de los *ahuahqueh* invocaban a los «ángeles de Dios», entendiendo por ello las nubes del cielo. Más

²² Antiguamente el *tlalocan* era el reino del dios de la lluvia Tláloc, situado en las cálidas montañas al sureste del altiplano central y poblado por una multitud de deidades menores, entre ellas los *tlaloqueh* (pl. de Tláloc), los *tepetotontin* /enanos de las montañas/ y los *ehecatontin* /enanos del viento/, seres de dimensiones minúsculas, responsables de los diversos fenómenos meteorológicos (Soustelle, 1940, pp. 47-49; Nicholson, 1971, pp. 414-416; Carrasco, 1976, p. 250).

adelante veremos que hasta hoy los ángeles —en Yancuictlalpan y en otras partes— se identifican con los minúsculos seres dadores de la lluvia, además de con las estrellas (5.1.1.1.).

A cambio de la esperada revelación de la ubicación del *ecahuil* del paciente (vv. 24-26), P.Q. ofrece a la Tierra un signo de su gratitud (v. 27): toma la moneda, traza con ella la señal de la cruz sobre el vaso y la deja caer en él. Es una ofrenda totalmente simbólica, puesto que al final de la cura recupera la moneda, pero no por eso menos necesaria: «Es como [si ofreciéramos] su nombre [de la moneda] nomás; como para que suelte el espíritu de aquella persona. Y así, sin moneda [la súplica] no sirve.» La moneda entregada como ‘remuneración’ (*taxtahuil*) tiene un valor que podríamos llamar “nominal”: la Tierra no recibe la sustancia, sino «su nombre nomás». Además, como subraya el *tapahtihque*, ya ha recibido una considerable oferta de bienes concretos (entre ellos monedas) en el momento de la fundación de la casa (véase 5.2.1.1.):

Como [la Tierra] ya tiene ahí el *taxtahuil* que le entrega uno antes, cuando pone el *calyolot*... Porque donde pone uno el *calyolot* ahí siempre llama uno. Así es que ya tiene ahí el *taxtahuil*. Sí, antes se le da, cuando se le da todo. Entonces ya después ya nomás la seña.

El “pago” simbólico en el agua del vaso, por lo tanto, funciona para la Tierra casi como un recordatorio de la generosa donación mediante la cual el ritualista estableció con ella una relación perdurable de protección y colaboración. Para obtener su atención y su ayuda, P.Q., a diferencia de muchos de sus colegas, no considera necesario ofrecer un ‘reemplazo’ (*iixpatca* /el sustituto de su rostro/) a las entidades que retienen el *ecahuil*, a fin de desviar sus apetitos hacia otro objeto (en general un pollo o un guajolote; véase Signorini y Lupo, 1999, pp. 27-29, 244-246). Más bien considera que el valor de un terapeuta se mide también por la capacidad que demuestra de hacerse escuchar “desinteresadamente” por la divinidad, sin hacerse esclavo de la ley de la reciprocidad inmediata; basta con haber hecho una ofrenda una vez para poder mantener después la relación de colaboración: «No me gusta [ofrecer el pollo]. Yo sé cómo trabajo, me conviene trabajar así. ¿Qué tal si no hay [pollo]? ¿Cómo le hacemos?»

Sin embargo, P.Q. ciertamente no deja a sus interlocutores divinos “con las manos vacías”. Ante todo porque la moneda no carece

completamente de valor: deben usarse —siempre que aún estén en buen estado— las antiguas, fuera de circulación, si es posible las monedas de cobre de 20 centavos: «Es mejor, es sagrado aquel dinero; el dinero de ahora ya no. El de antes vale más.» Pero además de la moneda ofrece a la tierra oraciones católicas, más exactamente siete Padrenuestros y siete Avemarías, precisamente aquellas que, en esa misma proporción, los frailes evangelizadores hicieron recitar a los indios la primera vez (Motolinía, 1985, p. 291).

Ante todo me parece oportuno observar que las oraciones recitadas se dirigen justamente a la “pareja” por excelencia de la fe católica, Dios Padre y la Virgen. Si bien se trata de las oraciones más difundidas, no me parece insignificante el hecho de que se dediquen a las dos figuras que forman la divinidad terrestre, representantes emblemáticas de los “padres” de todo lo que existe y a las que se atribuye entre otras cosas el nombre de Trinidad.

Además se considera que las oraciones católicas en sí mismas están dotadas de una energía que no sólo agrada a la divinidad a la que se dirigen sino de alguna manera también la fortalecen: en ésta como en otras ocasiones, se recitan «para que agarre fuerza también la tierrita». Igual que las velas, el copal y las flores que acompañan toda actividad ritual, las oraciones son un recipiente y un vehículo de esa energía que tanto los hombres como las divinidades necesitan y cuya incesante circulación por el cosmos es deber de todos asegurar. A este respecto me parecen esclarecedoras las palabras de López Austin (1984, I, pp. 82-83) sobre las creencias de los nahuas prehispánicos en ese sentido:

Los dioses fueron concebidos como seres participantes en el proceso de intercambio; o, más allá, como expoliadores de los humanos sorprendidos en desventaja. Los hombres adquirirían las aguas y las cosechas, y se libraban de enfermedades y plagas a cambio de la entrega de sangre, de corazones, de fuego, de copal, de codornices, y el mismo vocabulario indica que en el fondo se trataba de una relación mercantil: el sacrificio a los dioses se llamaba *nextlahualiztli*,²³ literalmente “acción de pago”. [...] En cuanto a los violentos ataques de los dioses a los hombres desprotegidos, debe tomarse en cuenta que se concibió

²³ No puedo dejar de señalar la identidad de significado entre este término (*nextlahualiztli*) y aquel (*taxtahuil*) con que el autor de la súplica indica la ofrenda de la moneda a la divinidad terrestre, derivados ambos del verbo (*ixtlahua* /pagar/).

a los númenes como seres carentes, deseosos de obtener lo que el hombre (ser en el que se conjugaban todos los elementos del cosmos) sí poseía; necesitados de la ofrenda que consumirían como alimento; de la belleza de los niños; de las almas de los accidentados, como si los seres sobrenaturales superiores e inferiores tuviesen que satisfacerse en la superficie de la tierra, en su mercado, en el lugar donde confluían todos los tipos de fuerzas en el cuerpo de los seres humanos.

Las divinidades del actual panteón sincrético no muestran una actitud igualmente rapaz hacia los seres humanos, pero obedecen a los mismos apetitos cuando se apoderan prontamente de las entidades anímicas que se separan de su receptáculo corporal debido a un susto. Que la Tierra obtiene del *ecahuil* capturado una forma de nutrición lo dice claramente P.Q.: «Hazte cuenta como que lo está chupando.» Por eso la “recompensa” monetaria (el antiguo «pago»), los ornamentos sagrados del altar y las oraciones mismas tienden a compensar a las entidades que retienen al *ecahuil* por el “alimento” del que su restitución las privaría.

Una última consideración respecto al número de las oraciones recitadas: como dice un colega de P.Q., «para el *nemouhtil* nadie reza más de siete». No es exactamente cierto (hay curanderos que superan abundantemente ese número), pero eso no quita que el número siete tenga aquí un significado preciso. Siete es en efecto el número máximo de *alter ego* (*tonalme*) que según se cree puede tener un hombre (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 65-68, 115-116), y en consecuencia otras tantas serían las partes del *ecahuil* que puede perder con sustos sucesivos, en un progresivo desmantelamiento de las defensas anímicas que va dejando a la persona cada vez más impresionable y vulnerable. El siete es un número que expresa la totalidad, puesto que es la suma de los cuatro rumbos del espacio y los tres planos del cosmos (*ilhuicac* ‘cielo’, *talticpac* ‘superficie terrestre’ y *tlalocan* ‘inframundo’): siete son los puntos de fuerza de la casa (los cuatro pilares, la puerta, el altar y el fogón [véase Lok, 1987]) y siete son los regalos que se ofrecen a los difuntos adultos, o casados (es decir, socialmente “completos”) en ocasión de su fiesta (Lok, 1991, pp. 68-72). Por último, siete son los “ángeles” que se invocan para recuperar el *ecahuil*, como veremos dentro de poco (vv. 68-74).²⁴

²⁴ También son siete los coros de ángeles en la teología católica.

Después de pronunciadas las oraciones, P.Q. retoma la invocación a la Tierra, implorándole que lo escuche y le revele (a través de un sueño) dónde se encuentra la entidad anímica que tanto ha buscado en vano (vv. 33-44). A continuación enumera (vv. 45-55) una serie de lugares que son posibles escenarios del susto (o de los sustos), entre los cuales incluye el hospital (“temible” lugar de sufrimiento y extrañamiento), la iglesia (centro de reunión de personas y frecuente teatro de tensiones y emociones fuertes y peligrosas) y el viento (que como se mueve por todas partes es la peligrosa negación del “lugar”, y haría particularmente trabajosa la recuperación del *ecahuil*). Por último, la apelación a la Tierra halla provisoria conclusión (vv. 56-66) reiterando el pedido de que intervenga en favor del enfermo ante los seres sometidos a ella, identificados con los lugares y los fenómenos en que se manifiestan (montes, vientos, rayos).

A esta altura la súplica cambia de destinatario, dirigiéndose a un grupo de siete personajes que P.Q. considera ángeles (vv. 67-74). A primera vista observamos dos incongruencias: la primera es que San Cristóbal no es un ángel, por lo menos en la hagiografía cristiana; la segunda es que el nombre del Arcángel Gabriel aparece dos veces. Puesto que en el sistema cosmológico nahua, como ya se ha dicho, los ángeles son los señores de las aguas, la estrecha conexión del gigante cargador con ese elemento justifica su inserción en la lista. En cuanto a Gabriel, en cambio, el propio P.Q. admite que fue un descuido, y justifica la repetición con el hecho de que el texto «no nombra a Santiago. Porque si nombra a Santiago, pues es igual. Es igual nombrar dos viajes a San Gabriel. Si quiere usted puede usted poner primero al señor Santiago apóstol y en seguida a San Miguel, ya para que completen los siete... Siendo del *tanotzaliz* /llamado/,²⁵ siempre siete nomás». Esto es confirmado por una versión anterior en que efectivamente se nombraba a Santiago, el cual, aunque tampoco es un ángel, posee sin embargo la misma extraordinaria rapidez para desplazarse, gracias al caballo en que siempre aparece montado, y la capacidad de controlar la lluvia, como lo demuestra el hecho de que para poner fin a sequías prolongadas se lleva su imagen en procesión al río. En cuanto a San Miguel, está explícitamente asociado con las lluvias incluso fuera de la Sierra de Puebla: entre los

²⁵ El término *tanotzaliz* se refiere al llamado al *ecahuil* que tiene lugar en la continuación de la súplica, y en este caso indica el rito de curación para el *nemouhtil*.

nahuas del altiplano es el patrono de los *graniceros* (véase Bonfil Batalla, 1968; Ingham, 1989, p. 142) y da nombre a los cerros donde viven los seres que controlan la lluvia (Madsen, 1969, p. 131), mientras que en Yucatán se dice que «viene a regar la tierra» (Gutiérrez Estévez, 1988, p. 526).

El común denominador de los siete personajes heterogéneos que el *tapahtihque* invoca es precisamente su familiaridad con el elemento agua, como lo confirma además la naturaleza “húmeda” de los lugares donde se les pide que vayan a buscar el *ecahuil* (vv. 75-85), con ese movimiento en círculos que, además de ser el único apropiado para los seres sobrenaturales (véase 5.1.1.1.), es el más apropiado para recuperar un animal extraviado (porque eso es, en sentido ni siquiera demasiado metafórico, el *ecahuil*; véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 213-215).

Cuando van y donde lo encuentren, que no lo dejen salir a otra parte; que lo rodeen entre todos, que lo encorralen, para que se lo traigan, que no se vaya a otro lado, que no lo dejen ir. *Malacachotih* [v. 75] quiere decir que lo vayan a rodear todos como cuando van a traer un preso.

Y un preso es verdaderamente la entidad anímica perdida, que ya no es libre de regresar a su envoltura humana, en respuesta a los reiterados llamados de los parientes y del terapeuta (vv. 92-96), el cual concluye la invocación a los siete “ángeles” repitiendo una vez más su pedido (vv. 97-99), en que el empleo de la forma imperativa exalta el *crescendo* emocional.

A esta altura P.Q., aun sin nombrarla explícitamente, vuelve a dirigirse a la Tierra (v. 100), pidiéndole que no le niegue su atención y que no lo haga fracasar en su compromiso terapéutico; tal es, en efecto, el sentido dado al “engaño” (v. 101) del que se haría responsable: «Como somos muchos que trabajamos en esto, y ¿qué tal si atiende más a otro y a mí no me hace caso?» En cambio si la Tierra, a la que nada se le puede escapar por el simple hecho de que todo ocurre en su superficie (vv. 103-104), decide comunicar al terapeuta el lugar o el elemento donde ha quedado el *ecahuil*, él podrá dirigir su llamado en la dirección correcta (vv. 105-108). Esto no significa que P.Q. se proponga ir personalmente a repetir el rito en el lugar del susto, sino simplemente que dirigirá hacia allí sus palabras y sus fuerzas espirituales, como corresponde a un verdadero especialista:

«Yo no salgo adonde se espante la persona, yo quedo en mi casa. Yo [rezo] a pura cabeza, a puro corazón nomás.»

Una vez más la súplica cambia de destinatario (vv. 109-110), dirigiéndose ahora a cuatro santos que, en virtud de su pasado de pescadores, tienen según se cree el control de las aguas de los mares. Entre las muchas posibles ubicaciones del *ecahuil* preso se cuenta, en efecto, el mar abierto, del cual nadie mejor que los pescadores evangélicos puede sacarlo. Santiago, San Pedro, San Andrés y San Juan, en efecto,

son pescadores, o fueron pescadores, y cruzaban la mar. Cruzaban las mares y entonces por eso los nombramos, para que si aquel espíritu se fue a quedar o se lo llevó el agua, y llegó hasta la mar, entonces ellos van. Como ellos ya saben y van, lo van a traer, lo van a buscar.

En éste como en los demás casos la súplica hace referencia al mito, evocando nuevamente los episodios en que las divinidades invocadas habrían adquirido los poderes que se les pide que vuelvan a utilizar. Los santos mencionados son las dos parejas de hermanos (Pedro y Andrés, Santiago y Juan)²⁶ que se convirtieron en discípulos de Cristo después de la pesca milagrosa (Lucas, 5: 1-11), que asistieron (y en el caso de Pedro participaron) en el paseo sobre las aguas tempestuosas (Mateo, 14:22-23) y que recibieron del Redentor la calificación de «pescadores de hombres» (Lucas, 5:10). Por lo tanto parece perfectamente congruente recurrir a ellos cuando sea necesario «cruzar los siete mares» (la totalidad de los mares; vv. 111-112) y pescar en ellos la esencia espiritual extraviada de un hombre enfermo (vv. 113-119).

Mientras que a la Tierra se le pedía que revelara el lugar donde está aprisionado el *ecahuil*, a los cuatro santos pescadores se les pide concretamente que lo encuentren, lo «tomen de la mano» y lo lleven hasta el terapeuta, introduciéndolo en el agua del vaso, que él a esta altura agarra, acercándoselo a la cara (vv. 120-121). Éste es el momento del *tanotzaliz* /llamado/ propiamente dicho, fase imprescindible del rito de curación del *nemouhtil* en toda Mesoamérica. Entre las

²⁶ El episodio evangélico evocado sugiere identificar a este Juan con el Evangelista, a pesar de que el propio P.Q. afirma que se trata del Bautista (que sin embargo en el momento de la caminata sobre el mar de Genezaret acababa de ser muerto). Ya se ha señalado una confusión análoga entre San Antonio Abad y el homónimo santo de Padua, en la súplica de otro *tapahtihque* contra el *ehecat* (Signorini y Lupo, 1989, pp. 254-258, 280-281).

numerosas formas en que se realiza el llamado incluso en Yancuictlalpan, la adoptada por P.Q. no prevé la percusión del suelo con bastones, palma de la mano u objetos sagrados (véase Signorini y Lupo, 1989, p. 126), gesto que él considera como una falta de respeto hacia la Tierra:

¿Pa' qué voy a estar cuarteando la tierrita? No me conviene. Es como que la están regañando. Así puede dejar a aquel espíritu y puede no dejarlo. ¿Por qué la va uno a castigar? Ella no tiene la culpa. Que uno se espanta en donde se espanta uno [el susto es una casualidad]... Por eso muchas veces las personas se mueren, cuando están muy acabaditas: porque se enfada la tierrita también [a causa de los golpes].

En cambio al llamar al *ecahuil* al vaso sigue una técnica tan antigua como difundida, de la que hallamos testimonio en Guerrero en el sigloXVII y en muchas regiones del México actual.²⁷ El vaso es el recipiente provisorio en que el *tapahtihque* conserva el componente espiritual recuperado, antes de reintegrarlo al paciente al término de la curación (después de una serie de al menos tres súplicas con sus correspondientes llamados), cuando le hará beber el agua en que según se cree está contenido. El agua, en efecto, se utiliza desde siempre como vehículo para la restitución de la entidad anímica: en los ritos terapéuticos descritos por Ruiz de Alarcón (1892, pp. 198-199)

...siempre entra el agua como principal agente y *sine qua non*, [...] y en la inuocación siempre entran hablando con el agua y tal vez con la tierra, porque lo principal del nacimiento del niño atribuyen al agua por ser lo primero que tocó en naciendo [...]; y a la tierra porque naciendo cae en ella. [...] Acabado este encanto y conjuro, ostentando que ya hallaron el *tonal* tratan de restituirlo al niño, lo cual hazen comunmente tomando en la boca del agua conjurada y poniendosela al niño en la mollera, o auiendose puesto rostro a rostro con la criatura, le rocian con ella.

En nuestro caso el *tapahtihque* no considera necesario intervenir personalmente para rociar con agua a su paciente, sino que circuns-

²⁷ El uso de un recipiente (a menudo lleno de agua) para recuperar el "alma" perdida está documentado entre los mayas (Gossen, 1979, p. 271), los zapotecas (Parsons, 1970, pp. 120-121); los huaves (experiencia personal) y diversos grupos nahuas (Key, 1965, p. 84; Reyes García y Christensen, 1976, p. 95; Ramírez Hernández, 1978, p. 7).

cribe su intervención en el marco del rito realizado en la soledad, a distancia. Allí, con el vaso en la mano, trata de fortalecer al *ecahuil* —presumiblemente debilitado por la larga separación del cuerpo y por el intento de devorarlo de los seres que lo retenían— mediante el poder vivificador de su propio aliento. A este respecto hay que tener presente que para los nahuas el aliento (*ihiyot*) es considerado mucho más que la simple espiración del aire atmosférico introducido en los pulmones: antiguamente era concebido como una verdadera entidad anímica (López Austin, 1984, I, pp. 257-262, 427-430), dotada de energía e identidad propias y de poderes terapéuticos (Ruiz de Alarcón, 1892, p. 200); en la actualidad todavía se identifica el aliento con la resistencia del cuerpo, casi como si fuera una reserva agotable de fuerza vital, una causa y no un síntoma del funcionamiento del organismo (Signorini y Lupo, 1989, pp. 79-80). Por eso P.Q., al recuperar el *ecahuil* en el agua del vaso, sopla sobre ella

...para darle ánimo, darle fuerza al espíritu aquel. Como a veces está muy débil, está muy acabadito, entonces se le sopla para darle fuerza. *Niquihyomaca para mah moihyocui /le doy aliento para que agarre aliento/, para que agarre fuerza.*

Cuando termina el llamado y el *ecahuil* parece estar ya aprisionado en el líquido del vaso (a la espera de volver a circular en la sangre que habitualmente lo alberga [véase Signorini y Lupo, 1989, p. 60]), el orador vuelve a dirigirse por última vez a la Tierra, reiterándole el pedido de que le muestre cuanto antes el lugar donde ha caído aquél, a fin de permitirle llamarlo allá (vv. 122-136). En esta última fase, entre otras cosas, enumera algunos lugares o elementos, como el fuego, que no había mencionado antes, confirmando el hecho de que en la cura del *nemouhtil* es preciso moverse en todas direcciones al mismo tiempo: «Se va nombrando parejo, para que no quede un poquito [de *ecahuil*] por un lado. Que vaya parejo.» La súplica termina así con el agradecimiento de rigor y una señal de la cruz, que cierra como un paréntesis la duración de la acción ritual que había abierto.

Sin embargo, queda la sensación de que en esta última fase el texto presenta una incongruencia: en efecto, se pide a la Tierra que favorezca el descubrimiento de algo que poco antes se había dado muestras de haber recuperado, al punto de infundirle nueva energía. ¿Es posible que en esta súplica, pronunciada antes de tener la certeza

de adónde dirigir las indagaciones y de cuántas partes del *ecahuil* es preciso buscar, el terapeuta considere que no ha alcanzado el objetivo que se había propuesto?

Lo que en realidad aparece como una contradicción lógica depende del hecho de que la acción ritual se despliega en múltiples planos —lingüístico, gestual, místico— y con una pluralidad de antagonistas—la Tierra, los “ángeles”, los santos pescadores, el *ecahuil* mismo— y además en un tiempo que excede con mucho el de la recitación de la súplica. El orador, en rápida sucesión, pide a la Tierra que le revele (en un sueño, por lo tanto después) la ubicación del *ecahuil*, conmina a los ángeles y a los santos a que lo vayan a buscar y se lo lleven (iniciando así la acción antes de tener la revelación onírica), lo llama en el agua del vaso (como si la recuperación ya hubiera tenido lugar) e incluso lo reanima con su aliento (como para reintroducirlo de inmediato en su legítimo propietario), para después volver a implorar a la Tierra que le revele dónde se encuentra.

Toda la súplica es pues una ficción, una representación a distancia (en el espacio y en el tiempo) de lo que se desea y se imagina que ocurre en otro lugar, en la dimensión en que operan las fuerzas metafísicas. Para lograr su objetivo, el orador nombra a las entidades extrahumanas, enumera sus esferas de influencia y sus poderes, describe sus actos, recreando con palabras (y por momentos con gestos) esa dimensión, a la que corporalmente le está negado el acceso, pero que es donde se desarrolla todo el curso de la acción terapéutica.

5.2. LA ESFERA DOMÉSTICA

Entre las competencias de los ritualistas está la celebración de las ceremonias de inauguración de la casa, cuya importancia no es en absoluto menor que la de las ceremonias terapéuticas, mucho más frecuentes. En efecto, es en el espacio doméstico donde tienen lugar casi todos los principales acontecimientos y funciones de la vida de los individuos: la concepción, el nacimiento, la enfermedad y la muerte, la socialización familiar, la preparación y el consumo de los alimentos, la actividad sexual, el sueño, etcétera. Por lo tanto, parece más que lógico que la edificación de una casa vaya acompañada por ritos tendientes a asegurar su solidez y durabilidad y a entablar relaciones armoniosas entre las entidades extrahumanas encargadas

de controlar el espacio que ocupa y a sus habitantes. Al construir una vivienda, especialmente si es fuera del centro poblado, los nahuas saben que se apoderan de terreno ajeno, en el sentido de que cualquier lugar de la tierra está bajo el dominio directo de la divinidad terrestre, y para poder ocuparlo a pleno título y con seguridad los hombres deben obtener, por así decirlo, el usufructo, mediante ofertas y ceremonias de consagración (véase Lok, 1987, pp. 213-214; Vogt, 1983, pp. 84-85).

La escasez y la importancia de esas ceremonias hacen que el recurso a los especialistas sea de hecho imprescindible, al revés de lo que ocurre con los ritos que en cambio se celebran periódicamente en los campos, el otro espacio cuya "invasión" por parte del hombre requiere formas de compensación sacrificial (véase 5.3.).

Las ceremonias en que se pronuncian las súplicas que presentaré, sin embargo, no tienen como único objetivo aplacar y ganarse a las deidades eventualmente ofendidas por la iniciativa humana, o aquellas cuyo favor es indispensable para un feliz desarrollo de la vida doméstica. Además apuntan a dotar a la vivienda y sus partes de la "fuerza" necesaria para durar en el tiempo, proporcionando a sus habitantes ayuda y protección constantes. En la simbología antropomórfica adoptada por los nahuas —en virtud de la cual a la puerta se le llama «boca de la casa» (*caltenti*), al techo «sobre la cabeza de la casa» (*calcuaco*) y a los pilares «piernas de la casa» (*calicxit*)—²⁸ esa fuerza se identifica como su «alma» o su «corazón», como lo demuestra el nombre de la ofrenda que la transmite y la contiene: *calyolot* /corazón, alma de la casa/.

Además de ser considerada una proyección del cuerpo, la casa es al mismo tiempo una representación en escala reducida del cosmos: una estructura cuadrangular cubierta por una bóveda y que tiene en las cuatro esquinas otros tantos soportes que le dan estabilidad. Los cuatro ángeles que según se cree sostienen la Tierra (véase 5.1.1.1.) son los mismos que dan nombre a los cuatro pilares de la casa (Lok, 1987, p. 214), y es común en Mesoamérica sacrificar animales en el momento de su erección, para conferirles la fuerza necesaria.²⁹ Los

²⁸ En torno a la proyección de la terminología anatómica sobre otros "focos de interés", como el espacio urbano, las embarcaciones y, justamente, la casa, véase Cardona (1979, pp. 339-346; 1985, pp. 49-54).

²⁹ Son numerosísimos los ejemplos históricos y etnográficos de esta práctica ceremonial; aquí bastará con citar a Ponce (1892, p. 9) para los nahuas del siglo XVI, respecto a los grupos

tzotziles de Chiapas, por ejemplo, al completar la construcción de una casa efectúan un rito en que sacrifican al Señor de la Tierra tantos pollos cuantos habitantes hay en la casa, e invocan «a los dioses ancestrales para que doten a la casa de un alma innata» (Vogt, 1983, pp. 85-86).

Aparte de la estructura de sostén, la vivienda tiene en su interior dos puntos de importancia neurálgica, el altar y el fogón, en torno a los cuales giran la actividad religiosa familiar y la preparación de la comida. Las más de las veces el primero se encuentra sobre el lugar donde se colocó la ofrenda del *calyolot*. En cuanto al fogón, tan grande es la importancia que se le da por ser la sede de la divinidad del fuego subterráneo o doméstico, que algunos ritualistas nahuas resumen en una sola ceremonia los ritos de fundación de la casa y del fogón, que de lo contrario serán separados.

Las súplicas que presento en esta sección, patrimonio de un mismo *tapahthique*, se refieren justamente a la colocación del *calyolot* y a la construcción del fogón, que como veremos constituyen dos momentos distintos y complementarios de la actividad ritual mediante la cual los nahuas intentan someter el espacio doméstico a su control.

5.2.1. *Súplica por el calyolot*

Talticpactzin *de mi alma*,

Tierra de mi alma,

talcuechactzin,

Tierra húmeda,

talmanictzin,

Tierra llana,

nican nimitztatauhititi

aquí voy a suplicarte

por nehin razón nimitztatauhititi: 5

por esta razón te voy a suplicar:

nimitzmactiliti nehin cali.

te voy a presentar esta casa.

indígenas actuales, Warkentin y Olivares (1947, pp. 228-229) para los huaves, Miller (1956, p. 251) para los mixes, Vogt (1983, p. 85) para los mayas e Ichon (1973, p. 293) para los totonacas.

Nimitzmaetilia nehin cali tein ticchiuhqueh axcan.
 Te presento esta casa que hicimos hoy.
 Tehhua timocahua timochehui *como* ce calyolot.
 Tú te quedas a descansar como un corazón de la casa.
 Tehhua ticalyolot, amo' nehhua.
 Tú eres el corazón de la casa, no yo.
 Nehhua, neh mozta niquizati, 10
 Yo, yo mañana me voy a ir,
 nehhua mozta niquizati.
 yo mañana me voy a ir.
 Neh mozta niyauh.
 Yo mañana me voy.
 Tehhua nican timocahuaz,
 Tú te quedarás aquí,
 xiquinpiya nopilhuan, xiquinpiya *cuidado*.
 cuida a mis hijos, ten cuidado de ellos.
 Amo xiquinmahcahua, amo xiquinmapetzco. 15
 No los dejes, no los abandones.
 Xinechincuidarohuili.
 Cúdamelos.
 Xinechintequipanohuili.
 Susténtamelos.
 Xiquintequipano.
 Susténtalos.
 Xiquintayocoli
 Regálales
 miac piome, 20
 muchas gallinas,
 miac totolime,
 muchos guajolotes,
 miac pitzome,
 muchos cerdos,
 cuacuehme,
 (mucho) ganado,
caballos.
 (muchos) caballos.
 Nopilhuan xiquinmaca miac ninemiliz no yehhuan. 25
 A mis hijos, dales mucha vida a ellos también.

Mah amo mochihcoltilican.

Que no se vayan por lo chueco [no se extravíen].

Axcan nican nimitzmactili,

Ahora aquí te he presentado [la casa],
tehhua titalticpactzin, *Antonio Martín Marqués, María Madre Trinidad.*

tú eres la Tierra, Antonio Martín Marqués, María Madre Trinidad.

Tehhua talticpactzin,

Tú Tierra,

titacatzin, cihuatzin, 30

(que) eres Hombre, (eres) Mujer,

nimitzmactilia nehin *oraciones* ica nehin nochí noyolo.

te presento estas oraciones con todo mi corazón.

[Trece Padrenuestros, trece Avemarías.]

Tehhua nican nimitzmactilia nehin tahpalol.

A ti aquí te presento esta ofrenda.

Nican nimitzmactilia nican *para* ica nopilhuantzitzin

Aquí te presento aquí para que con mis hijitos

nican timitznextiliah,

aquí te la mostremos,

timitznezcayotiah nehin 35

te regalemos este

ce *pedazo*,

un pedazo,

ce colotzin,

una crucecita,

ce *cigarro*,

un cigarro,

ce iyatzin,

un tabaquito,

ce tanexilotzin, 40

una velita,

ce popochtzin,

un poco de Humo [de copal],

ce xochitzin,

una florecita,

- ce taxtahuil,
 un pago [moneda],
 ce taoltzin,
 un granito de maíz,
 ce etziquitzin, 45
 un frijolito,
 ce ayohuachtzin,
 una semillita de pipián,
 ce acocoltzin,
 un semillita de ajonjolí,
 ce chilhuactzin,
 un chilito seco,
 ce axoxtzin,
 un dientito de ajo,
 imetz ce piotzin timitzmactiliah. 50
 la pierna de un pollito te presentamos.
 Ica nehon
 Por esto
 nopilhuan nican xquinezcayotilia nochi nehin tein yehhuan,
 aquí a mis hijos regálaes todo lo que es de ellos,
 para yehhuan motequipanozqueh mozta, huipta.
 para que ellos se sustenten mañana, pasado mañana.
 Amo nicnequi mah
 No quiero que (cuando)
 nehhuia niquizati, nehhuia niyati mah polihui nehin; 55
 yo me vaya a ir, (cuando) yo me vaya [muera] esto desaparezca;
 mah amo polihui nehin *cosa*, amo.
 que no desaparezca esta cosa, no.
 Sino que mah miaquiya,
 Sino que se multiplique,
 mah teyoti,
 que abunde [se reproduzca],
 mah miaquiya,
 que se multiplique,
 mah mocentili, 60
 que se complete,
 mah ompa cachi *más* miaquiya *de* nehhuia *ya*,
 que allá se amontone aún más lo que es mío,

mah *más* mochihua miac.

que se haga siempre más.

Ax Ica nehon talticpactzin,

Por eso, Tierra,

Antonio Martín Marqués, María Madre Trinidad,

Antonio Martín Marqués, María Madre Trinidad,

talticpactzin,

Tierra,

talcuechactzin,

Tierra húmeda,

talmanictzin,

Tierra llana,

tacatzin, cihuatzin,

Hombre, Mujer,

nimitztatauhitia *que* axcan tirezarotih *Padrenuestro.*

te suplico y ahora vamos a rezar el *Padrenuestro.*

[Trece *Padrenuestros*, trece *Avemarías.*]

Talticpactzin *de mi alma,*

Tierra de mi alma,

talmanictzin,

Tierra llana,

talcuechactzin,

Tierra húmeda,

talchahuitzin,

Tierra pantanosa,

nimitzmactia nehin *oraciones* ica nochi noyolo,

te presento estas oraciones con todo mi corazón,

ica nochi noalma.

con toda mi alma.

Xquintali nopilhuan itech nehin cali,

Pon a mis hijos en esta casa,

yancuic cali quitalihqueh nopilhuan.

(en esta) casa nueva que han puesto [hecho] mis hijos.

Nimitzaxcatia nican mah nochi tein

Aquí te hago dueña de (la ofrenda para) que (tú des) todo lo (necesario)

para motequipanozqueh nopilhuan.

para que se sustenten mis hijos.

Mah nochi onca. 80

Que haya todo.

Mah amo tahuacto,

Que no haya aridez [que no falten provisiones],

mah amo taehecatto,

que no haga viento [que la casa no esté vacía],

mah amo tahuinqui,

que no haya aridez,

mah amo tacehui.

que no haga frío [que haya fuego y habitantes].

No xquintayocoli nopilhuan tein 85

También regala a mis hijos lo que

ticnezcayoti totahtzin *Jesucristo*.

nos regaló nuestro Padre Jesucristo.

Mah nochi xiquintayocoli nopilhuan,

Que regales todo a mis hijos,

mah nochi quiahcican.

que encuentren de todo.

Mah amo ce rato

Que en ningún momento

tahyohuican, 90

sufran,

mah amo acah mayanmiquican.

que ninguno (de ellos) se muera de hambre.

Xquinaxcatili nochi tein

Hazlos dueños de todo lo que

tehua ticnezcayoti,

tú nos regalaste,

talticpactzin *de mi alma*, Antonio Martín Marqués.

Tierra de mi alma, Antonio Martín Marqués.

Xquinaxcatili nopilhuan. 95

Haz dueños [de eso] a mis hijos.

Cuando quitalizqueh *ce planta de taol*,

Cuando siembren una planta de maíz,

mah cualtzin matapani,

que brote bien,

mah mozcalti,
 que se desarrolle,
 mah hueiya,
 que crezca,
 mah xochiyohua,
 que florezca,
 mah tacayohua,
 que dé fruto,
para techpalehuiz, para mopalehuizqueh nopilhuan.
 para que nos ayude, para que se ayuden mis hijos.

Talticpactzin nimotatauhitia:

Tierra, yo suplico:

¡amo xiquelcahua!

¡no lo olvides!

Antonio Martín Marqués

Antonio Martín Marqués

nimitztatauhititi itech nehin *hora*.

te voy a suplicar en esta hora.

5.2.1.1. COMENTARIO A LA SÚPLICA POR EL *CALYOLOT*

Esta súplica fue grabada el 17 de octubre de 1988 en la voz del *ta-pahtique* P.Q., a quien debo también las súplicas contra el *nemouhtil* (5.1.2.) y por el *tixochit* (5.2.2.). Simula estar inaugurando su propia casa, apenas acabada, mediante la ejecución del rito que prevé la ofrenda de una serie de bienes y oraciones a la Tierra. La esquematización del texto es la siguiente:

Orador: el ritualista.

Destinatario: la Tierra.

Cliente: el propio orador y su familia.

Hora: alrededor de una hora antes del mediodía o la medianoche.

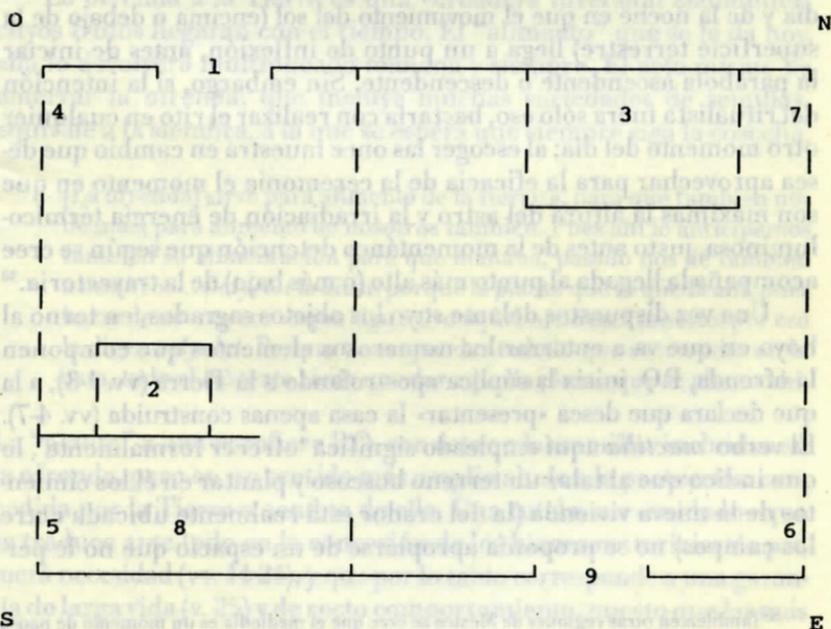
Lugar: entre los muros de la casa, donde se proyecta erigir el altar, en perfecta soledad.

Intención: proporcionar a la Tierra un "alimento" a cambio de su protección para los habitantes de la casa y de bie-

nes que ella les dará en forma de cosechas, animales y dinero.

Objetivo final: garantizar la solidez de la casa y el bienestar, la salud y la armonía de sus ocupantes.

El rito del que esta súplica forma parte es anterior a la erección del altar, siendo más bien su premisa necesaria; la acción se desarrolla en ausencia de un espacio destinado a eso, justamente con la intención de fundar la sacralidad del espacio doméstico. Una vez terminada la construcción de las partes exteriores de la vivienda (armazón, paredes y techo), el ritualista procede por lo tanto a conferirle una "identidad", estableciendo la relación de colaboración entre los habitantes y las divinidades e instituyendo los lugares donde pueden tener lugar la comunicación y el intercambio de fuerzas místicas: el altar y el fogón.



Planta de la vivienda de P.Q.: 1) umbral, 2) altar, 3) fogón, 4-7) pilares (4: San Rafael, 5: San Gabriel, 6: Santo ángel de la guarda, 7: Santo ángel de María), 8) depósito del maíz, 9) puerta de la cocina.

Una vez elegido el punto en que se alzará el altar, el ritualista se recoge en él a solas con sus instrumentos ceremoniales acostumbrados (velas, veladoras, copal, flores y agua bendita) y con los numerosos objetos que se apresta a ofrendar a la Tierra (véase *infra*). El rito se inicia cerca de las once de la mañana (o también, aunque más difícilmente, de la noche), a fin de que termine antes del mediodía (o de la medianoche), hora en que según se cree el movimiento del sol se detiene por un momento, que las fuerzas del Mal aprovecharían para atacar a los mortales (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 144-145):

Al punto de las doce viene el *amo cuali ehecat* /aire malo/ 'espíritu demoniaco' y puede tentar todo lo que va uno a poner [en la ofrenda], o se puede uno equivocar ahí en el trabajo. Sí, por eso cuando llega la hora de las doce, ya está listo aquí, ya se pasó.

Para conjurar la nefasta intervención del Demonio en las actividades ceremoniales es necesario por lo tanto evitar los dos momentos del día y de la noche en que el movimiento del sol (encima o debajo de la superficie terrestre) llega a un punto de inflexión, antes de iniciar la parábola ascendente o descendente. Sin embargo, si la intención del ritualista fuera sólo eso, bastaría con realizar el rito en cualquier otro momento del día; al escoger las once muestra en cambio que desea aprovechar para la eficacia de la ceremonia el momento en que son máximas la altura del astro y la irradiación de energía térmico-luminosa, justo antes de la momentánea detención que según se cree acompaña la llegada al punto más alto (o más bajo) de la trayectoria.³⁰

Una vez dispuestos delante suyo los objetos sagrados, en torno al hoyo en que va a enterrar los numerosos elementos que componen la ofrenda, P.Q. inicia la súplica apostrofando a la Tierra (vv. 1-3), a la que declara que desea «presentar» la casa apenas construida (vv. 4-7). El verbo *mactilia* aquí empleado significa 'ofrecer formalmente', lo que indica que al talar un terreno boscoso y plantar en él los cimientos de la nueva vivienda (la del orador está realmente ubicada entre los campos) no se proponía apropiarse de un espacio que no le per-

³⁰ También en otras regiones de México se cree que el mediodía es un momento de pausa y de descanso en el camino del sol, como por ejemplo entre los huaves (Lupo, 1981, p. 276). Algunos de los antiguos nahuas en cambio creían que el sol al llegar al punto más alto de su parábola invertía su curso, y que lo que se veía descender hacia el poniente era sólo su imagen reflejada en un espejo (*Historia de los mexicanos...*, pp. 27, 70).

tenece, y que reconoce el dominio que ejerce sobre él la divinidad terrestre, a la que en efecto confía la casa que ha construido.

Más bien es la propia Tierra, por medio de los objetos cargados de "fuerza" que se depositan en ella, la que constituye el *calyolot*, el «corazón» o «alma de la casa», su esencia perdurable. Este concepto lo expresa P.Q. varias veces (vv. 8-13), contraponiendo retóricamente la transitoriedad de su papel de *pater familias* mortal a la presencia eterna de la Tierra como custodio y nutridora de sus descendientes. La muerte que ineluctablemente espera al ritualista no destruirá su obra, en especial la relación que ha instaurado con la divinidad por medio de la ofrenda. Aquí aparece pues la «multivocalidad» (Turner, 1967, p. 50) del *calyolot*, que es a la vez el "centro" (el «corazón») de la casa, el conjunto de los objetos enterrados bajo el altar, la "fuerza" que la divinidad terrestre confiere a la construcción y también, por extensión, la relación de recíproco intercambio entre esta última y los hombres que la habitan.

La ofrenda a la Tierra es una verdadera inversión económica, cuyos frutos llegarán con el tiempo. El "alimento" que se le da hoy, ella lo devolverá multiplicado mañana y siempre. El acto mismo de enterrar la ofrenda, que incluye muchas variedades de semillas, equivale a la siembra, a la que se espera que siempre siga la cosecha.

[La ofrenda] sirve para alimento de la tierrita, para que también nos dé más, para alimento de nosotros también. Pues ahí le anticipamos también su alimentación para que mañana, pasado nos dé también a nosotros... *Calyolot* le dicen porque la planta que se queda ahí, pues hazte de cuenta como que sigue vivo aquello, no está muerto, por eso le dicen *calyolot*. Porque tiene que dar todo lo que se necesita en la casa, todo el sustento tiene que dar aquella planta que se planta ahí.

La "planta" a que se refiere P.Q. consiste en las semillas incluidas en la ofrenda, pero en un sentido más amplio alude a la protección concedida por la Tierra a cambio de ella. Una tutela, un «cuidado» que se traduce ante todo en la concesión de los bienes materiales de primera necesidad (vv. 14-24), y que por lo tanto corresponde a una garantía de larga vida (v. 25) y de recto comportamiento, puesto que las más de las veces es la necesidad lo que extravía a las personas (v. 26).

Terminada la presentación-entrega de la casa, el orador repite la identificación del destinatario de la súplica, nombrando extensa-

mente a las dos “personas” de sexos opuestos que componen la extraña Trinidad terrestre nahua (vv. 27-30) y dirigiéndoles una serie de oraciones (v. 31).

Empieza aquí la fase de la ofrenda, que se abre con el Padrenuestro y el Avemaría y continúa con el entierro de una larga serie de objetos diversos. Como ya se ha observado en el comentario a la súplica contra el *nemouhtil* (5.1.2.1.), la distribución de las oraciones sigue el sexo de los integrantes de la dualidad divina a la que se dirigen: las primeras van al «hombre» y las segundas a la «mujer», justamente igual que en la vecina Tzinacapan, donde en algunos ritos para alejar maleficios se dirigen Padrenuestros al Sol y Avemarias a la Tierra (Lok, 1987, p. 215).

En cuanto al número de las oraciones, ya no es siete sino trece, la máxima cantidad que pude observar entre los ritualistas de Yancuictlalpan. La “dosificación” de las oraciones católicas es para ellos una cuestión de la máxima delicadeza (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 128-129, 189-193): según las ocasiones rituales y la “fuerza mística” que quieran poner en circulación con ellas pronuncian tres, cinco, siete, diez o, justamente, trece. Hay algunos *tapahiani* que llegan a rezar veinticinco, pero se trata simplemente de una serie de cinco repetida cinco veces. En el caso de esta súplica, P.Q. repite las oraciones trece veces, con base en la convicción de que deben fortalecer adecuadamente a las entidades que las reciben, a las que se pide un esfuerzo mucho mayor que el necesario para la recuperación del *ecahuil*:

Trece para que agarre fuerza también la tierrita. Porque la tierra, hazte de cuenta que está sosteniendo todo... El *calyolot* tiene que sostener todo lo que pesa, todo lo que hacemos. Por eso se le rezan los trece.

Este breve comentario elimina cualquier duda que quedara sobre el hecho de que las oraciones católicas se consideran impregnadas y portadoras de “fuerza”; además, ilumina un aspecto de la divinidad terrestre que presenta sugestivas implicaciones sincréticas. En efecto, al decir que la Tierra-Trinidad (en este caso su emanación representada por el *calyolot*) sostiene el peso de las cosas (la casa) y las acciones de los hombres, P.Q. está atribuyéndole, *grosso modo*, el papel redentor de Jesucristo. Pero al mismo tiempo está retomando

un concepto y una imagen peculiares del pensamiento religioso mesoamericano: los de la divinidad que "sostiene" las cosas —el mundo, los edificios sagrados, las fracciones temporales, etcétera (véase Soustelle, 1940, p. 80; Thompson, 1970, p. 152; 1980, pp. 336-340). En particular, parece referirse directamente al papel purificador atribuido antiguamente a la diosa terrestre Tlazoltéotl, que «como es la comedora de inmundicias, come los pecados de los hombres, dejándolos limpios. De aquí el rito de la confesión que se practica ante [sus] sacerdotes» (Caso, 1973, p. 75).

Después de las oraciones (v. 32) el ritualista «presenta» a la Tierra la ofrenda (*tahpalol*, literalmente /saludo/), enterrando en el hoyo abierto en el suelo trece objetos (o grupos de objetos) que va mencionando a medida que los coloca (vv. 36-50), tras de haber envuelto algunos de ellos en papel «para que no se revuelvan». En el orden de la súplica, son: una crucecita hecha de palmas benditas (v. 37), siete cigarritos hechos de una sola hoja de tabaco (vv. 38-39), una vela dividida en siete partes (v. 40), un poco de resina de copal (v. 41), siete flores de *cempoalxochit* (*Tagetes erecta*) (v. 42), siete monedas (v. 43), siete granos de maíz blanco o amarillo (v. 44), siete frijoles negros (v. 45), siete semillas de pipián (*Cucurbita pepo*) (v. 46), siete bolitas de semillas de ajonjolí (v. 47), siete chiles secos (v. 48), siete dientes de ajo (v. 49) y las patas (y la cabeza) de un pollo (v. 50).

Los componentes de la ofrenda son trece igual que las oraciones que los acompañan, y no cabe duda de que eso depende de la voluntad del ritualista de atenerse a las consideraciones expuestas más arriba, esto es, alcanzar la cantidad máxima permitida en la práctica ceremonial. Además, merece alguna observación la multiplicación por siete de gran parte de los bienes ofrendados, que por lo demás no es perceptible en el texto, en el cual el operador habla siempre de *un* objeto, aun cuando está enterrando una cantidad mucho mayor. El siete, como ya se ha dicho (5.1.2.1.), expresa el concepto de completo, la cabalidad, y por lo tanto no sorprende que en una ofrenda que se desea abundante los ingredientes estén multiplicados por siete.

Teniendo presente el simbolismo agrícola que permea todo el rito —durante el cual se coloca en la tierra una ofrenda constituida en buena parte por semillas y metafóricamente concebida como una «planta» que debe dar fruto—, me parece lícito identificar en esta práctica los vestigios del antiguo significado esotérico del número siete, que denotaba la idea de simiente: en el *nahuatl* *atlolli*, el lengua-

je adivinatorio de los nahuas prehispánicos, «aquellos nombres calendáricos que tienen el numeral 7 significan semillas, por ejemplo “7 Serpiente” es el nombre esotérico del maíz, “7 Águila” es el nombre de las pepitas de calabaza, etcétera. Por esta razón consideraban los adivinos que el número 7 era de muy buen augurio» (Caso, 1973, pp. 63-64). Pese a que entre los ritualistas de Yancuictlalpan los antiguos nombres calendáricos han desaparecido,³¹ es muy verosímil que el uso del número 7 con connotaciones fuertemente positivas (especialmente en un contexto ceremonial de propiciación agrícola) sea una herencia viva del antiguo sistema simbólico.

Por intermedio de la ofrenda (y de las oraciones), “alimento” y mensaje a la vez, los habitantes transmiten a la pareja divina terrestre parte de la energía con que dar solidez y protección a la casa, le manifiestan por anticipado su gratitud y, *last but not least*, le «muestran» (v. 34) un recordatorio tangible de sus necesidades materiales más inmediatas.

Es un agradecimiento el que le damos, una gratificación; que estamos contentos con que nos está dando todo lo que le pedimos. Que se acuerde, que no se le vaya a olvidar de que nos faltó una cosa. Tenemos que ponerle de todo y pedirle de todo también, sí, para que no se le vaya a olvidar... Todo lo que le damos, que sepa la Tierra que también lo conocemos y de eso nos mantenemos también. Como toda la semillita que se le da [también sirve para eso].

Los objetos «regalados» son vehículos de “fuerza” y de significado, son a la vez instrumentos rituales y signos con valencias y destinos diversos. Algunos (como la vela, el copal, la flor) se cuentan entre los accesorios sagrados de casi cualquier tipo de rito y ya se ha dicho (5.1.1.1.) que constituyen el alimento predilecto de las divinidades, que no se alimentan de sustancia material sino de esencias (lumínosa, térmica, olorosa, cromática). Al mismo tiempo, sin embargo, se utilizan en virtud de su poder intrínseco, o como representación metonímica de las exigencias de los responsables de la ofrenda: la cruz vegetal, por ejemplo, sirve «para que proteja toda la planta,

³¹ No así entre los nahuas de Veracruz, donde por ejemplo sobrevive el uso del nombre calendárico *chicome xochitl* /siete flor/ en referencia a la lluvia y al cultivo del maíz (Reyes García y Christensen 1976, pp. 48-68).

ayude la planta, defienda la planta de cualquier cosa», en virtud de la asociación de la palma con «San Ramos». San Ramos es la representación iconográfica de Jesús el Domingo de Ramos, montado en el asno y con una hoja de palma en la mano, y existe la creencia de que con esa hoja de palma produce los vientos (*ehecame*), los dirige y los vuelve a calmar,³² y de que su ayuda es particularmente necesaria para proteger las plantitas de maíz de la fuerza destructiva del viento. La vela, por su parte, no es otra cosa que una metonimia del fuego y la luz de que la familia siempre tendrá necesidad, y que se pide a la Tierra que no les deje faltar nunca:

La vela es para que también se dé cuenta que pues vivimos en lo claro. Y esta vela hazte de cuenta que es un agradecimiento también de que nosotros vivimos en la cocina con un alumbrado, no estamos de noche, no estamos entre oscuras.

El copal mismo, sumamente apreciado por los dioses, sirve también como instrumento para alejar a los *ehecame* que quisieran penetrar en la vivienda y atacar a sus habitantes, o quizá arruinar su cosecha. Con ese fin se incluyen en la ofrenda dos sustancias muy olorosas, el tabaco y el ajo, cuya “fuerza” las hace extremadamente eficaces en la lucha contra las emanaciones nefastas de los brujos y los espíritus demoniacos (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 139-140, 148-152): «El tabaco es para que no se arrime el aire, el *amo cuali ehecat*, que no vaya a tocar la semilla que vamos a poner.»

Todos los demás elementos de la ofrenda, incluyendo el dinero, están destinados tanto a recompensar a la Tierra como a constituir una especie de depósito, de garantía para los habitantes de la casa, que confiándolos a la divinidad dadora de las cosechas esperan verlos crecer y multiplicarse en el tiempo.

Como que revive aquello, va a tener que retoñar. Por eso se le ruega [a la Tierra] que haga *taceliltiz* /germinación/ parejo de todos los animales, de todo, todas las semillas, para que haiga más en abundancia más adelante, que no se agote, que siempre haiga.

³² Si bien aquí se hace referencia a los vientos atmosféricos, la eficacia protectora de San Ramos y sus símbolos (las cruces de palma) se extiende también contra las emanaciones homónimas de las fuerzas del Mal, los *amo cuali ehecame*. En las casas indígenas siempre hay una cruz de palma sobre cada puerta, a fin de impedir el paso de los “espíritus”.

Presentando a la Tierra de una vez por todas una ofrenda completa de todos los principales bienes de primera necesidad (y la pobre alimentación de los nahuas incluye muy poco más que los elementos mencionados), el ritualista espera asegurarse la protección y la colaboración de la divinidad por mucho tiempo en el futuro, es decir, hasta que se mude a otro sitio o construya una nueva casa, en cuyo caso será necesario dar también a ésta un *calyolot*, estipulando un nuevo “contrato”.

Una última reflexión se refiere al significado de las patas y la cabeza (presente aunque no mencionada) de pollo, que por sinécdoque representan al conjunto de todos los animales domésticos cuya prosperidad y multiplicación se piden. La costumbre de sacrificar animales a la Tierra (en un tiempo perros, codornices y guajolotes, hoy pollos) al inaugurar una nueva construcción es muy antigua y está muy difundida en Mesoamérica, y se basa en la convicción de que la fuerza vital de los animales sacrificados hace la construcción resistente y duradera. Además de eso funcionan también como provisorios sustitutos de los hombres, de cuyos cuerpos y almas la Tierra tiene un apetito insaciable. Su empleo en esto es totalmente análogo al que se hace en las ceremonias terapéuticas para obtener de la divinidad terrestre la devolución de la “sombra” sustraída al enfermo. En esas ocasiones, los animales sacrificados son designados siempre con el nombre explícito de «reemplazo» (en náhuatl *iixpatca*).³³ A cambio de su propia vida, o mejor dicho de la postergación de su muerte, los hombres ofrecen a las divinidades extrahumanas, que esperan ansiosamente el momento de “devorarlos”, sustitutos animales. Es lo que ocurre entre los tzotziles en los ritos de inauguración de la casa y en los ritos terapéuticos (Vogt, 1983, pp. 86, 94), y entre los propios nahuas de la Sierra en la celebración del día de los muertos (Lok, 1991).

Sin embargo, en casi todas partes el sacrificio de los pollos no comporta ofrendarlos enteros: como en el presente caso, se reserva al destinatario sobrenatural sólo una parte del animal (la sangre, la cabeza, las patas, las plumas), mientras que el resto es consumido por los mismos a quienes el animal está reemplazando.³⁴

³³ Una somera revisión de la literatura etnográfica proporciona ejemplos mayas (Holland, 1978, pp. 178, 188-189; Vogt, 1969, p. 373 y 1983, p. 134), totonacas (Ichon, 1969, pp. 209-210, 292) y nahuas (Münch, 1983, pp. 199-201).

³⁴ Ya Ponce (1892, p. 9) da testimonio de esto para el siglo XVI, cuando describe que se decapitaba una gallina y se untaban con su sangre las cuatro esquinas de la casa y las piedras

De acuerdo con la perspectiva de los indígenas, las razones de este comportamiento varían para cada ocasión: P.Q. justifica la parcialidad de la ofrenda diciendo que el pollo «no se puede enterrar entero, porque si no tus animales se van a ir, se van a morir». Ofrendarlo en su totalidad equivaldría a autorizar a la Tierra a devorar todos los animales domésticos que el pollo representa, mientras que la cabeza y las patas; en cambio, son más que suficientes para saciar momentáneamente su apetito. Sin embargo, el que la parte más sustanciosa del ave sea consumida en una comida ritual al término de la ceremonia por las personas que habitarán la casa responde a un criterio de “distribución de las fuerzas” que resulta particularmente evidente durante los ritos terapéuticos, en que también el paciente goza, por un efecto que ha sido denominado «de rebote», de la repartición de fuerza vital que se produce al matar al «reemplazo» destinado a aplacar a las entidades extrahumanas (Signorini y Lupo, 1989, pp. 156-157). Del mismo modo, el consumo de gran parte del pollo “ofrendado” a la Tierra por los propios ofrendadores hace que participen, mediante la comunión con la divinidad en el alimento, de la fuerza mística que se pone en circulación con el sacrificio. Finalmente, esa comida representa también una anticipación de las futuras comidas que el rito intenta propiciar y que serán posibilitadas por la Tierra cuando, renunciando a devorarlos, brinde muchos animales a los hombres que intentan saciarla provisionalmente con la ofrenda inaugural.

La circularidad del flujo de los bienes en cuestión (vegetales y animales), que la Tierra produce y que el hombre hace suyos y le «presenta» con el objeto de poder gozar de ellos legítimamente por mucho tiempo y en medida cada vez mayor, es expresada bastante claramente por el orador cuando pide que se dé a sus hijos «lo que es de ellos» (vv. 51-52). Es una manera de declarar que por medio de la ofrenda los que encargaron el rito adquieren el derecho a obtener la colaboración de la divinidad terrestre, y que ésta (o más precisamente el *calyolot*) está obligada a satisfacer sus pedidos.

Siempre, naturalmente, que se trate de pedidos posibles y legítimos, como los que P.Q. enumera con emotiva expresividad, alu-

del fogón, y después se cocinaba para ofrecer una parte al fuego y consumir el resto en la comida inaugural.

diendo nuevamente a su propia próxima partida y manifestando el deseo de que su obra de ritualista lo sobreviva (vv. 54-62), asegurando por muchos años futuros una prosperidad cada vez mayor a sus descendientes.

Al cerrar el paréntesis en la ofrenda, el ritualista repite la identificación de la Tierra y el recitado de las oraciones católicas con que la había abierto (vv. 63-69). A continuación inicia la segunda, más detallada y conclusiva repetición del pedido, en que el lenguaje se hace sensiblemente más elaborado y la elocución más excitada y conmovida.

A la divinidad terrestre le pide para empezar que «ponga» a sus hijos en la casa construida por ellos, es decir, que los autorice a tomar posesión después que ellos, para edificarla, han invadido un espacio de su propiedad (vv. 76-77). Luego enuncia las finalidades que se propone obtener a través de la ofrenda (vv. 78-79), enumerando con una serie de metáforas meteorológicas las condiciones de miseria doméstica que así espera conjurar (vv. 80-84). Puesto que se dirige a la pareja divina de la que en última instancia dependen las condiciones climáticas y la abundancia de las cosechas, el orador, al referirse a la situación de quienes vivirán en la casa, habla de «aridez» para indicar la carencia de bienes de primera necesidad (vv. 81, 83), de «viento» aludiendo a la falta de alimentos y bebidas con que «llenar» el edificio (v. 82), de «frío» para significar la ausencia de fuego y de habitantes (v. 84).

En este punto, como había ocurrido en la súplica contra el *nemouhtil*, P.Q. hace una brevísima referencia al mito, buscando en él las premisas que legitimen los términos de su propia petición: pide a la Tierra que dé a sus hijos lo que Cristo en su tiempo dio al género humano (vv. 85-86), en este caso el maíz. Sin adelantar lo que se dirá al respecto en la sección dedicada a la esfera extradoméstica (5.3.), es necesario precisar ahora que en la narrativa sagrada nahua Cristo a menudo desempeña el papel de héroe cultural (véase Taggart, 1983, pp. 56-57, 219-222), y a él se debe gran parte de los bienes de que los hombres disponen hoy.³⁵ Aquí el orador hace referencia al episodio en que, a pedido del Bautista, Jesús convirtió la caña estéril en planta de maíz, dando así a los vivientes su principal fuente de sustento.

³⁵ Por ejemplo, se atribuye a Cristo la «invención» del aguardiente, con el cual los mortales «curan su cansancio» (véase Lupo, 1991a, p. 225).

Ya se ha indicado (3.3.1.1.) que P.Q. es un hombre entrado en años, ya carente de las fuerzas necesarias para mantener a la familia con su trabajo, y que siente esa incapacidad como un peso; en la súplica por el *calyolot* es fácil percibir su preocupación de padre que antes de morir quiere utilizar toda su capacidad de ritualista para asegurar a los hijos el bienestar y la serenidad tan anhelados. En eso el texto que presento da testimonio de la general flexibilidad de los esquemas de los textos rituales nahuas, que no constituyen modelos rígidos e inmutables, sino estructuras combinables capaces de adaptarse a las distintas situaciones y las exigencias personales. Así como en la fase inicial de la súplica la prosperidad que se imploraba a la Tierra se refería a los animales domésticos (vv. 19-24), ahora el mismo pedido hace referencia a los productos del campo, resumidos en la expresión «todo lo que la Tierra regala» (vv. 92-93). El maíz naturalmente representa el primero de esos dones, siendo el alimento por excelencia, el único insustituible, sin el cual todos los demás alimentos son incapaces de saciar al hombre (véase 5.3.). Por eso la petición final se refiere justamente al éxito del cultivo del maíz (vv. 96-102), que en el pensamiento nahua constituye un momento central en las múltiples y constantes relaciones entre el hombre y la Tierra.

5.2.2. Súplica por el tixochit

En el nombre de Dios Padre,

En el nombre de Dios Padre,

Dios Hijo,

Dios Hijo,

Dios Espíritu Santo.

y Dios Espíritu Santo.

Nican nimitzcaltaliti

Aquí voy a ponerte en casa

tehua,

tú,

tehua tixochitzin.

tú Fogón.

Nican titechtequipanoti

Aquí vas a sustentarnos

ce ome tonalme.
 uno o dos días.
 Amo zayoh ce ome tonal,
 No sólo uno o dos días,
sino que hasta queman Dios quihtoz. 10
 sino hasta que Dios diga.
 Tehhua nican nimitztaliti
 Te voy a poner aquí
 huan nimitztatauhitia.
 y te suplico.
 Tehhua talticpactzin,
 Tú Tierra,
 nican nimitzmacliliti nehin tixochitzin:
 aquí te voy a presentar este Fogón:
 nican mocahuati ichan, 15
 aquí se va a quedar en su casa,
 nican mocahuati icocina,
 aquí se va a quedar en su cocina,
para moztá huipita
 para que mañana o pasado
 mah techtequipano,
 que nos sustente,
 mah techtaocxitili,
 que cueza para nosotros,
 mah techtamani cualtzin. 20
 que hierva bien para nosotros.
 Mah amo cocotoca in tixtzin
 Que no se rompa la Masa
cuando quipatahuazqueh in taxcaltzin;
 cuando echen la Tortilla;
 mah amo tetehuaqui in taxcaltzin,
 que no se endurezca como piedra la Tortilla,
 mah amo huehuelihui in tixtzin
 que no se destruya la Masa
cuando quipatahuaz aquin ticiti. 25
 cuando la extienda la que va a moler.
 Axcan nimitztatauhitia talticpactzin.
 Ahora te suplico, Tierra.

Nican nictaliti,

Aquí voy a ponerlo,
nican nictactzontaliti nehin tixochitzin.

aquí voy a enterrar este Fogón.

Nimitztatauhitia ica miac *favor*:

Te suplico un gran favor:

amo queman mah tacehui

que no haga frío nunca [que no se apague]

itech nehin titzin,

en este Fuego,

nochipa mah tacaahuanto.

que siempre esté haciendo calor.

Mah amo queman taceuhto,

Que nunca esté haciendo frío [que no esté desierta la cocina],
mah amo queman cuahnexhuetzto,

que nunca haya ceniza amontonada,

mah amo queman teh tazohti itech nehin *cocina*.

que nunca escasee nada en esta cocina.

Nochipa mah teyoti

Que siempre abunde

totapalol,

nuestro alimento,

mah nochipa teyoti

que siempre abunde

tocafen.

nuestro café.

Mah amo queman nacacihuetziti in *cafencomit*,

Que nunca se vuelque la olla del café,

mah amo queman nacacihuetziti in emolcomit.

que nunca se vuelque la olla de los frijoles.

Mah no onca

Que haya también

toni ica mopatatzac totapalol.

con qué cambiar [variar] nuestro alimento.

Mah no onca

Que haya también

toni ica titehueliazqueh

con qué disfrutar el alimento

cada timotalitih timahcehuatih.

cada vez que nos sentemos a comer.

Mah no neci

Que aparezca también

taneci huan tiotac

mañana y tarde

ce tapaloltzin

un Alimento

tein huelic.

que sea sabroso.

Mah *cuando* neciz

Que cuando aparezca

mah amo ihciuhca tami.

no se acabe en seguida.

Mah amo cuica ehecat,

Que no se lo lleve el viento,

mah amo cuica at,

que no se lo lleve el agua,

mah amo quinexicoli

que no lo envidie

ce *crisiano* tacan acza huitza

algún *crisiano* (que) acaso venga

techcalpanoqui huan tachiyaqui itech nehin *cocina*.

a visitarnos y (que) mire en esta cocina.

Mah amo technexicoli

Que no nos envidie

porque quitaz

porque habrá visto

pexontoc in toemolcon,

llena nuestra olla de frijoles,

pexontoc in *tocafencon*,

llena nuestra olla de café,

pexontoc nextamal itech *bote*.

lleno el bote del *nixtamal*.

Amo mah technexicoli,

Que no nos envidie,

mah techcahua

que nos deje

50

55

60

mah timotequipanocan no. 65

que nos sustentemos también [en paz].

Nimitztatauhitia ica miac *favor*:

Te suplico un gran favor:

tehhua nican timocahuati ticon lamatzin,

(que) te vayas a quedar aquí, viejita del fogón,

timocahuati ticon tenan.

(que) te vayas a quedar, antepasada del fogón.

Nican nimitzmactilia nehin taxtahuil.

Aquí te presento esta remuneración.

[Coloca una moneda debajo de la olla, mete la olla en el cajón del fogón y después reza siete Padrenuestros y siete Avemarías.]

Nimitztazohcamatilia. 70

Te agradezco.

Titechtequipanotih.

(Nosotros) vamos a mantenernos.

Amo queman xitechelcahua.

No te olvides nunca de nosotros.

Teh titechtamaca,

Tú nos das de comer,

siempre xitechtaocxitili cualtzin,

cuece siempre bien para nosotros,

para mah amo cualanican 75

para que no se enojen

ticini.

las molenderas.

Más que tacan huitzeh nocihuamohuan,

Si por casualidad vinieran mis nueras,

mah amo cualanican,

que no se enojen,

mah amo cualantican itech nehin ticomit.

que no se peleen en torno a este fogón.

Mah amo cualantican 80

Que no se peleen

ica ninemolcon,

por su olla de frijoles,

mah amo cualantican ica nimincafencon.

que no se peleen por su olla del café.

Mah cualtzin mohuicacan

Que se lleven bien

quemeh icnime,

como hermanas,

como cualtzin mah motequipanocan.

(y) que así se sustenten bien.

Tazohcamatic.

Gracias.

85

5.2.2.1. COMENTARIO A LA SÚPLICA POR EL *TIXOCHIT*

Esta súplica, que en cierto sentido podríamos considerar el corolario de la anterior, proviene del mismo ritualista, P.Q., quien la pronunció el 6 de diciembre de 1988. Forma parte del rito que acompaña la construcción del fogón doméstico, constituido por un gran cajón de madera lleno de tierra y arena, apoyado en cuatro patas, en el que se colocan una o más ollas de barro cocido (*ticomit* /olla del fuego/) sobre cuya boca se hace arder la leña para cocinar. El esquema del texto es el siguiente:

Orador: el ritualista.

Destinatario: el fogón, la Tierra, el *ticomit*.

Cliente: el propio orador y su familia.

Hora: cualquier hora del día.

Lugar: en la casa, delante del cajón donde se va a colocar el *ticomit*.

Intención: entregar a la Tierra el nuevo fogón e instalar el *ticomit*, cuyo favor se intenta obtener mediante una ofrenda.

Objetivo final: asegurar a todos aquellos que graviten en torno a este fogón para su alimentación —y especialmente a las mujeres que trabajen en él— concordia, abundancia de alimentos para cocinar, protección contra la envidia ajena y los incidentes que pueden afectar las actividades culinarias.

Tixochit /flor de fuego/ es uno de los nombres dados al fuego y por extensión designa también el lugar destinado a acogerlo: el fogón doméstico. Por lo demás la metáfora floral se utiliza ampliamente en náhuatl para indicar el brillo y el calor: en la invocación para el diagnóstico (5.1.1., v. 35) se llama al sol *toxochitzin* /nuestra florecita/, mientras que en otra versión de la súplica para la inauguración del fogón (cuyo autor es el anciano *tapahitque* F.T.), la veladora ofrecida a las divinidades es llamada *mohuizyoxochit* /flor de respeto/, entendiendo que lo que para los hombres es la llama, para Dios es como el pétalo de una flor:

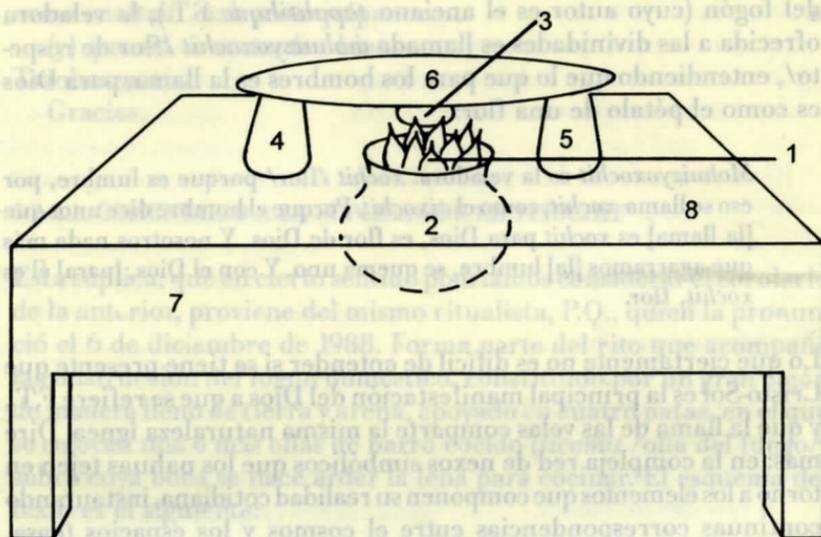
Mohuizyoxochit es la veladora: *xochit* /flor/ porque es lumbre, por eso se llama *xochit*; como el *tixochit*. Porque el hombre dice unos que [la llama] es *xochit* para Dios, es flor de Dios. Y nosotros nada más que agarramos [la] lumbre, se quemamos uno. Y con el Dios, [para] él es *xochit*, flor.

Lo que ciertamente no es difícil de entender si se tiene presente que Cristo-Sol es la principal manifestación del Dios a que se refiere F.T., y que la llama de las velas comparte la misma naturaleza ígnea. Diré más: en la compleja red de nexos simbólicos que los nahuas tejen en torno a los elementos que componen su realidad cotidiana, instaurando continuas correspondencias entre el cosmos y los espacios (casa, fogón, campos) en que les toca actuar, el fuego doméstico viene a representar al Cristo muerto, identificado con el sol en su trayecto subterráneo nocturno (Lupo, 1991a, p. 228).

El fogón con todos sus elementos componentes es concebido como una especie de representación en miniatura del cosmos, en que el comal figura el disco terrestre,³⁶ mientras que sus tres soportes con forma de cono truncado, los *tenamazte*, llevan los nombres de la Trinidad católica: «*Dios tetahztin*, *Dios tepiltzin*, *Dios Espíritu Santo* 'Padre, Hijo y Espíritu Santo'» (véase Lok, 1987, pp. 218-219). El primero, llamado también *tenamaztetat* /padre de los *tenamazte*/, se coloca siempre en el vértice más alejado de la persona que cocina

³⁶ Igual que muchos otros grupos mesoamericanos, los nahuas desconocen la esfericidad de la Tierra y la conciben como un disco (o como un cuadrado) circundado por las aguas de los mares y sostenido por cuatro divinidades cariatídes (los "ángeles" de que se habla en la invocación contra el *nemouhtli*; 5.1.2.1.).

(véase la figura) y prácticamente nunca se mueve, para no «molestarlo», pues él «es el mero rey, es el cabeza mero de la lumbre, el que está al lado de arriba».



Elementos del fogón doméstico: 1) tixochit (San Antonio), 2) ticomit, 3-5) tenamazte (3: Dios tetahztzin, 4: Dios tepiltzin, 5: Dios Espíritu Santo), 6) comal; 7) cajón del fogón; 8) aislamiento en tierra y arena.

En el pensamiento nahua, el poder transformador siempre ha sido una de las principales propiedades del fuego, que «calienta a los que tienen frío y guisa las viandas para comer, asando y cociendo y tostado y friendo. Él hace la sal [haciendo vaporizar el agua salada] y la miel espesa, y [produce] el carbón y la cal, y calienta [el vapor de] los baños para bañarse y hace el aceite que se llama *ūxitl*» (Sahagún, 1985, p. 39). Este poder es la base de la analogía entre la Tierra y el comal, en cuanto la primera, calentada desde arriba por el fuego solar, da las cosechas, mientras que el segundo, calentado desde abajo por el fuego doméstico (identificado con el sol del inframundo), da las comidas, como comenta la anciana D.A.: «Es lo que nos da de

comer, es donde cocemos nuestro alimento, nuestra tortilla.» En el centro de los dos procesos —de producción “natural” uno y de transformación “cultural” el otro— está el elemento fundamental de la dieta indígena, el maíz, regalo de Cristo a los hombres, que lo consumen cotidianamente en forma de tortillas. La forma (circular), la sustancia (de origen divino) y la virtud vivificadora de ésta han favorecido mucho su aproximación a la hostia, que los nahuas perciben como una representación sagrada y tangible del Sol-Cristo resucitado (Lok, 1987, p. 220; Lupo, 1991c, 1992).

Para captar plenamente el sentido de la identificación entre las personas de la Trinidad cristiana y los tres *tenamazte*, es necesario recordar que en la época prehispánica estos últimos estaban estrechamente ligados al dios del fuego Xiuhtecuhtli —llamado también Huehuetéotl /dios anciano/— y que su sacralidad estaba sancionada por una serie de prohibiciones (Sahagún, 1974-1982, 5, p. 187; 1985, p. 281) y de prescripciones rituales en torno a su uso (Ponce, 1892, p. 10; Ruiz de Alarcón, 1892, p. 162). En la actualidad, además de sus valores ígneos inalterados, revelan una asociación no menos fuerte con la Tierra, cuyo simulacro (el comal) sostienen y a la que están unidos por la identificación con la Trinidad cristiana. En efecto, ya hemos visto (5.1.2.1.) que entre los nombres dados a la pareja de deidades terrestres, al lado del de María para la parte femenina y el de Antonio para la parte masculina, aparece constantemente el epíteto “Trinidad”.

Ahora bien: una clave para comprender la proximidad simbólica entre la Trinidad ígnea constituida por los *tenamazte* y la Trinidad terrestre formada por la pareja María-Antonio es precisamente el nombre Antonio. La divinidad que en el panteón sincrético de los nahuas de la Sierra ejerce el control del fuego y sus diversas manifestaciones (entre ellas los relámpagos y los rayos) es efectivamente San Antonio, como revela un trozo de un texto ritual recitado por la anciana curandera G.V. de Tzinacapan:

San Antonio tixochitzin,

San Antonio Flor de fuego,

San Antonio ticohuatzin.

San Antonio Serpiente de fuego [rayo],

San Antonio timeyotzin.

San Antonio Rayo de fuego [reflejo de la llama].

El Antonio al que los nahuas han atribuido el control del elemento ígneo es una especie de cruz entre el santo de Padua—cuyos poderes taumatúrgicos le valen ser invocado en la curación de los males del alma (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 254-258)— y el asceta del siglo IV—al que en Europa se atribuye la facultad de curar el *Herpes zoster* o «fuego de San Antonio», mediante los carbones sacados de la hoguera que se suele encender la víspera de su fiesta, el 17 de enero.

Por lo tanto, si tenemos presente que una de las características de la religión nahua, hoy no menos que en el pasado, es concebir a casi todas las divinidades en forma dual (Nicholson, 1971, p. 409), de acuerdo con la bipartición del cosmos en dos esferas de influencia opuestas y complementarias (véase López Austin, 1984, I, p. 59), no es difícil comprender cómo la divinidad terrestre, connotada en su conjunto por valencias predominantemente húmedas, frías, nocturnas y femeninas, es concebida como teniendo en sí también una parte ígnea, cálida y masculina, que recibe justamente el nombre del santo patrono del fuego, Antonio.

Por otra parte, como ya se ha indicado y se verá más detalladamente en breve, la misma divinidad del fuego tiene un aspecto masculino y otro femenino, que corresponden a las distintas partes del fogón que la alberga y con el cual incluso termina por identificarse. En un conjuro propiciatorio del siglo XVII para la caza del venado, animal al que se atribuían entre otras cosas valencias ígneas y solares, se describe la divinidad del fuego «acostada boca arriba con su boca centrada bajo el fogón, echando humo y chispas hacia arriba, junto con el fuego» (Andrews y Hassig en Ruiz de Alarcón, 1984, p. 334). Y el mismo Ruiz de Alarcón (1892, p. 199) refiere un texto mágico en que se apostrofaba al fuego llamándolo «*in tihuehue in tiyllama* /tú que eres un viejo, tú que eres una vieja/», entendiéndolo por el primer término la llama y por el segundo el humo. Al continuar con el comentario de esta súplica (v. 67) volveremos a encontrar este segundo término, empleado para designar la olla (*ticomit*) en que se recogen las brasas y la ceniza del fogón.

A la luz de lo que se ha dicho sobre los nombres dados a los *tenamazte*, ahora es posible comprender el sentido pleno de la señal de la cruz que abre la súplica (vv. 1-3), que no es una simple declaración de pertenencia a la fe católica y fórmula introductiva de un discurso de contenido religioso, sino la precisa identificación de la tríada divina ígneo-terrestre cuya esfera de influencia es el tema

central del texto durante toda su duración. Esto está demostrado por el hecho de que el orador, a diferencia de lo que ocurría en la súplica por el *nemouhtil* (en la que por lo demás no dejaba de invocar a la Trinidad terrestre), antepone la calificación *Dios* a las personas de la Trinidad (como al nombrar a los *tenamazte*), en lugar de recitar la fórmula en la forma acostumbrada, que es la siguiente:

En el nombre del Padre,
del Hijo,
del Espíritu santo, amén.

El primer destinatario de la súplica es efectivamente el fogón (entendido como personificación del dios del fuego, como revela el sufijo reverencial *-tzin*), que P.Q. declara su intención de erigir («poner en casa», vv. 4-6) para que lo alimente en el futuro. La metáfora temporal «un día o dos» (v. 9) aquí evidentemente significa un lapso de tiempo indefinido, de duración mucho más larga, del mismo modo que la expresión *mozta, huipta* / mañana, pasado/ 'en el futuro' (v. 17), de uso igualmente frecuente (Sullivan, 1983, p. 295). Además, el propio ritualista aclara la metáfora inmediatamente, como si temiera que su primer interlocutor lo tomara al pie de la letra y le otorgara un favor de breve duración (vv. 9-10).

Después de la breve invocación inicial al *tixochit* (vv. 1-12), el discurso se dirige ahora a la Tierra (v. 13), cuya estrecha relación con el fuego acabamos de recordar. A la divinidad terrestre, que extiende su control sobre todos los lugares y los fenómenos que interesan a la vida de los hombres, se dirige una serie de peticiones relacionadas con el buen funcionamiento del fogón completamente paralelas, en el ámbito de la transformación doméstica de los alimentos, a las que se pronuncian en los campos en relación con la producción de la cosecha (véase 5.3.2.). La sustancia de la petición es—incluso desde el punto de vista terminológico— análoga a la dirigida al *calyolot*: que «sustente» (*tequipano*, v. 18) a los habitantes de la nueva casa. En el caso del *calyolot* se le pide que proporcione la materia prima del alimento (véase 5.2.1.1., vv. 17-18), en el del *tixochit* que la haga comestible a través de los procesos de cocción (vv. 19-20).

En la rigurosa división sexual del trabajo vigente en la sociedad nahua, los peligros que se intenta conjurar son los que acechan a toda la actividad culinaria femenina, en torno a la cual existe un rico

bagaje de prácticas y creencias (véase Sahagún, 1974-1982, 5, pp. 184-188; 1985, pp. 280-284). Como la pericia en la hechura de las tortillas se considera uno de los requisitos esenciales para cualquier mujer que piense casarse (Lok, 1987, p. 218), es evidente que entre los accidentes contra los cuales se pide protección a la Tierra están justamente los humillantes fracasos en esa actividad (vv. 21-25).

Al insistir en su intención de “implantar” el fogón en la estructura de habitación y pedir permiso para ello a la Tierra (vv. 26-28), P.Q. no hace otra cosa que extender al fuego doméstico la metáfora agrícola empleada con respecto al *calyolot*: en efecto, emplea dos verbos —*talia* /colocar en el suelo/ (de *tal-li* /tierra/) y *tactzontalia* /plantar una planta/— que denotan ambos que también el *tixochit* es considerado una planta capaz de crecer y dar fruto, inversión que se espera que no deje de rendir por mucho tiempo.

Igual que en la súplica precedente, se enumeran las situaciones de dificultad contra las que se desea protegerse, la peor de las cuales —igual que en el siglo XVI (Ponce, 1892, p. 7)— consiste en la extinción del fuego doméstico (vv. 30-32), que se desea que esté siempre encendido, aunque sólo sea con unos pocos tizones:

Que aunque no lo ocupen, que no se apague. Siempre, cada vez que lo vayan a mover, que prenda inmediatamente, para que cueza nuestra comida. A veces no hay cerillos, y nomás con una que otra brasita...

La llama del fogón —del mismo modo que las otras formas de calor— es sinónimo de vida, alimento, energía; de acuerdo con el comentario del propio autor de la súplica, la imagen de la cocina en que «hace frío» (v. 33), además de representar la desoladora condición de un fogón apagado e inutilizado, es también metáfora del ambiente doméstico despojado de la presencia y el “calor” humanos. Aún más incisiva en ese sentido es la visión de la ceniza amontonada aquí y allá (v. 34), testimonio inequívoco del abandono de una cocina desprovista de quien se ocupe de ella y la reaprovisión de alimentos (v. 35). La abundancia de comida es conceptualmente inseparable de la posibilidad concreta de cocerla, por eso el fogón apagado es sinónimo de miseria:

La tierrita nos da el alimento, pero el que cuece es el fuego. [Es necesario] que [la cocina] nunca se quede sin que haya fuego. Por eso

le decimos *mah amo tacehui* /que no haga frío/: para que toda la vida haya de comer y haya calor para que cueza nuestra comida.

Por lo tanto lo que el orador pide a la Tierra es la generosa concesión de alimentos y bebidas (vv. 36-39), representadas aquí por el café, introducido en la Sierra hace menos de cien años y rápidamente convertido en la principal o quizá exclusiva bebida no alcohólica de indios y mestizos.³⁷ En la petición se solicita además protección contra los accidentes más triviales de las actividades culinarias (vv. 40-41) y la satisfacción de exigencias gastronómicas legítimas, como la variedad y la calidad de la alimentación (v. 50).

Si todos los días vas a comer frijolitos, pues también choca. Si come uno [siempre] chilito, también; [aun] si es carne, también no puede uno comer todos los días carnes.

El único alimento que se puede —o más bien se *debe*— consumir cotidianamente es el maíz, la tortilla. Todo lo demás es puro acompañamiento, capaz de agregar sabor y valor nutritivo al maíz, pero no de sustituirlo, como demuestran las palabras de M.C.:

Si comes puro quelite o pura carne, y nada de tortilla, no te hace efecto. [Al contrario,] aunque comas [sólo] tortilla seca con sal, sí te da fuerza. Comes dos, tres o cuatro tortillitas, aguantas para todo el día. Y que comas quelites aunque sea todo el día, enflacas.

Aun después de obtenida la abundancia por intercesión divina, es preciso conjurar la eventualidad de que algún factor externo la haga cesar repentinamente (vv. 51-52). Y la peor de las amenazas es el riesgo de que los alimentos fatigosamente obtenidos (es siempre el hombre quien debe conseguirlos mediante el duro trabajo en el campo) se disuelvan como llevados por el viento (v. 53), se pudran por la humedad (v. 54) o sean contaminados por la envidia del prójimo (vv. 55-57). En una sociedad «de Bien limitado» (Foster, 1965), donde se supone que la prosperidad de unos siempre se obtiene a expensas de

³⁷ El consumo de agua, limonada o jugos de fruta es episódico, mientras que casi todas las comidas se acompañan con café; en cuanto al atole (de maíz), se considera comida y no un líquido para calmar la sed.

otros, es necesario protegerse constantemente contra el poder destructivo de los sentimientos que la exhibición de “riquezas” suscita en el prójimo. En la condición de miseria extrema en que viven los nahuas de Yancuictlalpan, una olla llena de frijoles o de café o incluso un bote de lata lleno de nixtamal pueden desencadenar la envidia del visitante ocasional (vv. 58-62), que en la oleada de sentimiento puede volverse un potencial responsable de hechizo —o de “mal de ojo”, si actúa con la mirada (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 157-174).

Para impedir que la visión de provisiones almacenadas o de comidas en preparación pueda desencadenar la envidia de los visitantes, todas o casi todas las viviendas indígenas separan la cocina del ambiente al que entran y donde se quedan a platicar los extraños. Ocultando el objeto de la posible concupiscencia se alejan los riesgos; excluida por imperativo moral la posibilidad de obtener lo que se desea mediante el robo, la ocasión, en lugar de “hacer al ladrón”, podría hacer un “aojador” o “salador”, que con su mirada cargada de fuerza espiritual se apodera de la esencia de lo que ve y desea, o la malogra.

Desconfía la gente. Siempre hay con qué atajar tantito. Sí pues, casi toda la gente es así [envidiosa] por las ranherías... A veces una persona que tiene la vista fuerte [la capacidad de “aojar”], y ve si de repente llega y ahí están pelando una gallina, un totole, lo van a arreglar; si no le invitaron a comer, no falta qué maldades les hace: no sale buena la comida —¿quién sabe cómo le hacen?—, no sabe mucho la comida, no tiene nada de sabor. Por eso mucha gente desconfía.

El daño que puede provocar la envidia de un individuo con una dotación anímica particularmente “fuerte” se traduce a menudo en el envío de una emanación suya propia o de un espíritu que está a su servicio (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 136-145); en ambos casos, el fluido destructor es un *ehecat*, y también a esto se refería el orador cuando imploraba a la Tierra que impidiera que un «viento» se llevara su alimento (v. 53).

Terminada la peroración contra la envidia (vv. 63-65), P.Q. cambia nuevamente el destinatario de su discurso, pasando de la Tierra a la vieja olla de barro (*ticomit* o *ticon*), que se apresta a colocar en

medio del cajón del fogón. Es la olla destinada a recoger la ceniza y las brasas que caen de la leña ardiendo y a conservarlas, casi como si guardara en sí la simiente de ese fuego doméstico que no debe apagarse nunca: «Siempre lo está juntando toda la brasa, la ceniza. Es el que protege a todos, protege la lumbre; es el que guarda todo, la lumbre y la ceniza». Esa función, asociada tal vez por su forma vagamente similar a la de un útero, hace que se le confiera el sexo femenino, llamándola *lamatzin* /viejita/ y *tenan* /madre de la gente/ 'antepasada' (vv. 67-68). Prácticamente los mismos nombres se utilizaban antiguamente para designar la parte femenina de la divinidad (dual) del fuego, llamada justamente *huehue ilama* /anciano, anciana/ o *teteo innan teteo inta* /madre de los dioses, padre de los dioses/ (López Austin, 1985, pp. 268-269); éste era en efecto el más antiguo de los dioses, de los que se le atribuía la paternidad (Sahagún, 1974-1982, 1, p. 24; 1985, p. 36).

Dirigiéndose al recipiente de barro que metonímicamente la representa, P.Q. ruega a la divinidad del fuego que no abandone la nueva sede que se le destina (vv. 66-68). A cambio de que escuche ese pedido, también en esta ocasión ofrece una moneda como «remuneración» (v. 69); sólo que, a diferencia de la súplica por el *nemouhtil*, esta vez no la recuperará al término de la ceremonia, sino que la dejará definitivamente debajo del *ticomit*, en el cajón del fogón. El simbolismo de esta ofrenda, que no incluye el entierro de otros bienes, unido a la facilidad con que en el curso del texto el orador ha desplazado sus invocaciones de la Tierra a las varias partes del fogón (primero el *tixochit*, después el *ticomit*), confirma lo estrecho de la relación entre la divinidad terrestre y la del fuego, tanto que esta última con frecuencia termina por ser considerada una manifestación de la primera, con fundamento en la idea de que «de la tierra viene todo». También en este caso, igual que en la ceremonia ejecutada para el *nemouhtil* (5.1.2.1.), la moneda es suficiente, pues la pareja divina terrestre «ya ha sido alimentada» mediante la ofrenda del *calyolot* (véase 5.2.1.1.). En cambio no es en absoluto nominal la ofrenda de los siete Padrenuestros y siete Avemarías que, como ya se ha señalado, igual que todas las oraciones católicas constituyen un verdadero alimento para las divinidades.

Concluida la breve ceremonia de la colocación del *ticomit*, la súplica se reinicia para la fase final, con el agradecimiento que siempre acompaña las ofrendas y que presupone su aceptación por parte

de la deidad, con la consiguiente aceptación de la relación que se le propone, “te doy para que me des” (v. 70).

Las instancias finales se refieren directamente a las competencias femeninas (vv. 71-85), cuyo centro espacial y operativo es precisamente el fogón; a él se le pide pues que cumpla con su deber, no dando origen a accidentes que favorezcan la discordia en el seno del grupo familiar. La alusión del ritualista a la posibilidad de que las nueras se peleen (vv. 77-79) surge de la práctica de la residencia patrilocal, en virtud de la cual las esposas de varios hermanos coresidentes, al menos por los primeros tiempos después del matrimonio, están obligadas a gravitar en torno al mismo fogón, y por añadidura sometidas a la desagradable y a menudo severa autoridad de la suegra; las más de las veces eso termina por acentuar la rivalidad y los celos, conduciendo a frecuentes conflictos (a este propósito, véase Nutini y Roberts, 1993). El deseo del orador, que demuestra cuán bien conoce la dificultad de hacer convivir y colaborar pacíficamente a mujeres unidas por frágiles vínculos de afinidad, es que lleguen a un acuerdo “fraterno”; lo cual no puede sino tener como premisa realista una común situación de bienestar, ante todo en el plano de los fundamentales recursos alimenticios (vv. 83-85).

Una última observación se refiere a la calificación de las mujeres en cuestión, que si bien ejercen de muchos modos su pericia de cocineras (vv. 81-82), son identificadas con un término (*ticini* /las que muelen/, sobrentendiéndose “el maíz”, v. 76) que se refiere a la preparación de las tortillas. No es sino la enésima confirmación de la centralidad de ese alimento en la vida y el pensamiento de los nahuas. Los textos que examinaremos a continuación se refieren justamente a la producción del maíz.

5.3. LA ESFERA EXTRADOMÉSTICA

Los textos presentados en esta última parte se refieren todos más o menos directamente al ciclo del cultivo del maíz, que hasta hoy constituye el principal alimento en la pobre dieta de los nahuas, y al que por eso mismo corresponde un papel de centralidad absoluta en su sistema cosmológico.

La moderación del clima, que a la altura de Yancuictlalpan no alcanza nunca las bajas temperaturas invernales del altiplano y de las

regiones más internas de la sierra, y las abundantes lluvias, permiten recoger dos cosechas al año, una en junio (*tonalmil* / campo cultivado en época de calor/ 'cosecha de verano') y la otra en diciembre-enero (*xopamil* / campo cultivado en época de humedad/ 'cosecha de invierno'). La fuerte inclinación y sobre todo el carácter pedregoso de los terrenos impiden el uso del arado, por lo que los únicos instrumentos empleados son el azadón para aflojar la tierra, la coa para la siembra y el machete para la limpieza contra las hierbas invasoras. En los últimos años se han introducido también fertilizantes químicos con nitrógeno que permiten seguir cultivando campos ya muy explotados, aunque no impiden que las cosechas sean cada vez menos rentables. La deforestación masiva parece haber influido sobre el clima, provocando una reducción de las precipitaciones que ciertamente no contribuye a la prosperidad de los cultivos. Si a estos problemas se suma el impetuoso crecimiento de la población rural, con la consiguiente acentuación de la presión sobre la tierra cultivable, es fácil comprender que incluso en una región por lo demás conocida por la fertilidad de sus tierras y su abundancia de productos, la obtención de los artículos de primera necesidad ha llegado a ser un problema de difícil solución.

Gran parte de los indios propietarios de áreas cultivables las han destinado recientemente al cultivo del café, producto económicamente más lucrativo que el maíz, aun cuando requiere una mayor inversión inicial y está sujeto a las delicadas fluctuaciones del mercado, en manos de voraces intermediarios mestizos. Muchos de ellos, sin embargo, incluyendo a los que no poseen tierras propias, continúan cultivando el maíz para el consumo familiar, en ocasiones arrendando a terceros (a menudo terratenientes ricos) los campos que destinan a ese fin. Es una elección que no responde a un cálculo de costos y beneficios, al punto que los propios nahuas admiten que saben que, si dedicaran a un trabajo asalariado el tiempo utilizado en el cultivo del maíz (y demás plantas compatibles con él, como frijoles y chiles), el dinero así ganado les permitiría adquirir cantidades netamente mayores de los mismos productos, que se pueden encontrar a precios controlados en las cooperativas estatales locales (Conasupo). La decisión "antieconómica" de cultivar personalmente el maíz que se consume depende de la gran precariedad del trabajo de peón agrícola y del deseo de asegurar para sí mismos y sus familias una reserva tranquilizadora del alimento esencial para los eventua-

les (y desdichadamente frecuentes) momentos de dificultad —causados por enfermedades, interrupciones prolongadas de las actividades agrícolas asalariadas, dilaciones en el pago del café, etcétera.³⁸

También existe, secundario pero nada insignificante, el deseo de manejar personalmente la producción del alimento que más que ningún otro, según se cree, contiene e infunde vida y vigor. Sólo así es posible asegurarse la calidad del producto final, que se considera subordinada al respeto de numerosas normas de carácter ritual que tienen el objeto de evitar la interferencia de cualquier influencia negativa sobre el desarrollo de la planta y su potencial energético. Se trata de prohibiciones alimenticias, prescripciones sobre el comportamiento sexual, reglas sobre acciones que hay que ejecutar y palabras que hay que pronunciar, las cuales, *grosso modo*, forman parte del patrimonio de conocimientos comunes.

Casi todos los nahuas adultos de sexo masculino tienen que encarar los procedimientos de siembra del maíz al menos una vez al año; por poco que uno sepa de las prácticas y las palabras rituales útiles para el caso, al punto de verse obligado a recurrir a un especialista, es muy difícil que en el curso de los años un agricultor dotado de un espíritu de observación normal no aprenda al menos las formas más elementales de las ceremonias a las que asiste repetidas veces. Tanto más cuanto que no existen impedimentos de carácter ideológico para su eventual ejecución por él mismo, como ocurre en cambio en la esfera terapéutica, en que la investidura divina es considerada una condición *sine qua non* para poder poner en práctica el saber que eventualmente se posee. Además, a diferencia de las ceremonias referentes a la fundación y la delimitación de los espacios domésticos, las relacionadas con la siembra y la subsecuente protección de las plantas de maíz no incluyen ofrendas elaboradas y sus efectos, incluso en caso de fracaso, no afectan periodos igualmente largos, pues cuando más se extienden a los seis meses (aproximadamente) de una temporada agrícola.

Eso no quita que, justamente en virtud de la importancia del maíz en la vida y el pensamiento de los indios, nadie niegue preferir, siempre que sea posible, el recurso a la capacidad superior de un

³⁸ Véase lo dicho en 2.4. acerca de la división de los pagos que impone el Instituto Mexicano del Café, que hasta hace poco monopolizaba la compra del producto.

especialista, que casi siempre garantizará un mejor resultado de la cosecha, en virtud de su mayor bagaje de conocimientos, de la familiaridad “profesional” con las entidades extrahumanas y también de su superior capacidad expresiva.

En cambio están completamente fuera de la iniciativa de los profanos, por entusiastas que sean, las delicadas intervenciones destinadas a los seres sobrenaturales que dominan los vientos y las lluvias en ocasión de particulares adversidades atmosféricas, a fin de que escuchen las peticiones de los hombres. En esos casos, las personas carentes de particulares cualidades místicas y de un reconocimiento divino de su función no pueden aproximarse y manejar la prodigiosa potencia —benéfica si es controlada, nefasta en caso contrario— de las fuerzas convocadas, y por lo tanto el recurso a un *tapahtihque* no será ya facultativo sino obligatorio.

Los textos que presento en esta última parte del capítulo, si bien provienen todos de la boca de ritualistas expertos, se refieren ya sea al marco ritual de las actividades agrícolas más simples, que hasta los “laicos” son capaces de realizar ocasionalmente, o bien a la solución de los problemas meteorológicos más serios, tarea exclusiva de los especialistas. Por medio de los pocos ejemplos propuestos (la totalidad de los textos pronunciados en los ritos que giran en torno a la producción y el consumo del maíz agotaría por sí sola el espacio de este ensayo) es mi intención ofrecer una imagen fiel, si no totalmente exhaustiva, del pensamiento de los nahuas en torno a este aspecto fundamental de su existencia y a las relaciones que intentan instaurar con las fuerzas que influyen en él.

5.3.1. *Súplica al cuauhtahuehuentzin*

Tehhua cuauhtahuehuentzin,

Tú viejito de la selva,
tehhua titahpixque itech nehin cuauhta,
tú eres el guardián en esta selva,
nehin hueyi cuauhta,
esta gran selva,
huehcape cuauhta.
antigua selva.

Tehhua nimitztahtania ica miac *favor*, 5

Tú, (yo) te pido con insistencia un gran favor,
nimitztahtania ica miac *favor* nehhuu.

yo te pido con insistencia un gran favor.

Porque nehhuu notaquehualhuan nican tequititih,

Porque yo, mis trabajadores van a trabajar aquí,
nehhuu nopilhuan tequititih.

yo, mis hijos van a trabajar.

Xquinmaca *permiso*,

Dales permiso,

xquinmaca *licencia*, 10

dales licencia,

xquintacahuili mah tamayahuican,

concédeles que desforesten,

xquincahua mah tatempehuacan.

déjalos que derriben (los árboles).

Mah mitztachipahuican

Que te limpien

nican nehin campa tinentoc.

aquí [en] este [lugar] donde estás viviendo.

Amo xitayocoya, 15

No te enristezcas,

amo xicualani,

no te enojes,

amo xiquintahuelita nopilhuan.

no mires con odio a mis hijos.

Nican nopilhuan huitzeh

Mis hijos han venido aquí

tamayahuiqueh,

a desforestar,

tachipahuaqueh, 20

a limpiar,

para quitalizqueh

para poner [sembrar]

ce ome tactzon

una o dos plantitas

de taoltzin

de Maíz

- para no motequipanozqueh nopilhuan.
 para que también mis hijos se sustenten.
 Ica nehon nimitzcuehmoloa tepitzin nican campá tehhuá
 timotequipanoa, 25
 Por eso te molesto un poco aquí donde tú te sustentas,
 campá tehhuá tipaxialoa,
 donde tú te paseas,
 campá tehhuá timoixpetania.
 donde tú te distraes [diviertes].
 Ica yon nimitztatauhitia ica miac *favor*:
 Por eso te suplico un gran favor:
 amo xiquinmohmouhti nopilhuan,
 no asustes a mis hijos,
 xquincahua mah tequitican. 30
 déjalos que trabajen.
 Ce lado xmoixpetaniti,
 Ve a otra parte a distraerte [divertirte],
 campá tacauhtoc.
 donde no hay gente [donde hay espacio libre].
 Hueyi ica nehin cuauhta *para* timoixpetaniz,
 Esta selva es (suficientemente) grande para que te distraigas [di-
 viertas],
para tinemiz.
 para que tú vivas.
 Amo xquinqinmohmouhti nopilhuan. 35
 No asustes a mis hijos.
 Xquintacahuili mah tequitican
 Concédeles que trabajen
para motequipanozqueh.
 para sustentarse.
 Tehhuá cuauhtahuehuentzin
 Tú viejito de la selva
 nimitztatauhitia ica miac *favor*
 te suplico un gran favor
 ica nehin tahtolme. 40
 con estas palabras.
 [Tres Padrenuestros.]

5.3.1.1. COMENTARIO A LA SÚPLICA AL *CUAUHTAHUEHUENTZIN*

El autor de este breve texto, grabado el 23 de noviembre de 1988, es el mismo P.Q., que imagina que debe prestar el auxilio de sus competencias rituales a sus propios hijos, antes que éstos empiecen a limpiar, con el sistema de “corte y quema”, una extensión de selva aún virgen, a fin de sembrar maíz. El esquema de la súplica es el siguiente:

- Orador: el ritualista.
 Destinatario: el *cuauhtahuehuentzin*.
 Antagonista: el mismo *cuauhtahuehuentzin*.
 Cliente: los hijos del ritualista y los trabajadores eventualmente contratados por ellos.
 Hora: cualquiera del día.
 Lugar: en el límite del trozo de selva que se va a limpiar.
 Intención: disuadir al *cuauhtahuehuentzin* de asustar a los que van a limpiar la extensión de selva prevista.
 Objetivo final: poder proceder a la tala de los árboles y la siembra del maíz sin ser molestados.

El *cuauhtahuehuentzin* /viejito de la selva/ es el señor de los bosques y de los animales, un personaje recurrente en la narrativa de casi todos los grupos indígenas mesoamericanos, conocido, entre otros, por los nombres nahuas de *cuauhtlanque* y *chaneque*³⁹ o por el nombre español de *salvaje* (véase Foster, 1945, pp. 200, 209; Miller, 1956, p. 247; Reyes García y Christensen, 1976, pp. 131, 144). A él se atribuyen los ruidos extraños que se oyen en el bosque, entre ellos el de misteriosos golpes de hacha. Ya en el siglo XVI Sahagún (1985, p. 271) registraba entre los malos presagios de los nahuas del altipla-

³⁹ El primero de estos términos, que en Tlaxcala ha sido hispanizado como «El Cuatlapanga» (Nutini, 1988; Nutini y Roberts, 1993), significa /el que parte leña/, mientras que el segundo, mucho más difundido, es la forma plural de *chaneh*, literalmente /dueño del hogar/, empleado a menudo en fórmulas compuestas para indicar a los seres “señores de” algún lugar o elemento; ya Ruiz de Alarcón (1892, p. 195) registraba que los «dioses silvestres» eran llamados «*ouican chaneque*» /dueños de los lugares peligrosos/; mientras que en la Huasteca veracruzana los espíritus ligados a la tierra son llamados «*tlachaneque*, *tepechaneque* y *achaneque* = habitantes de la tierra, habitantes del cerro y habitantes del agua, respectivamente» (Reyes García, 1960, p. 35).

no el de oír «en la noche golpes como de quien corta leña [...] Decían que estos golpes eran ilusión de Tezcatlipoca, con que espantaba y burlaba a los que andaban de noche». Según M.C., a la misma alucinación acústica se debe, cuatro siglos después, el nombre de la fracción de Cuauhtapanaloyan /lugar donde se corta la leña/:

También el *cuauhtahuehuentzin* parte leña. Se oye en el monte, donde es monte grande; se oye que están partiendo leña. Allá en Cuauhtapanaloyan se oía que partían leña. Por eso le pusieron [el nombre] Cuauhtapanaloyan.

El peligro que se corre incluso hoy al oír esos sonidos siniestros es el de asustarse y perder el *ecahuil*. Asustar a los que penetran en sus dominios es en efecto uno de los pocos recursos que tiene para defenderlos el *cuauhtahuehuentzin*, ser sobrenatural de poderes limitados, susceptible y por lo tanto peligroso pero no intrínsecamente malvado. Su función de guardián del mundo “salvaje”, que lo induce a proteger a las plantas y los animales salvajes, incluye a veces castigar comportamientos antisociales de los hombres, como en la historia relatada por E.M. de Cuauhtapanaloyan (difundida también en otras partes de México; véase Bartolomé, 1979, p. 32; Foster, 1945, pp. 200-201; García de León, 1969, p. 294; Weitlaner y Castro, 1973, pp. 210-211), en que inflige el castigo de un constante fracaso en la caza a un cazador adúltero que destinaba parte de las presas a su amante.

Personaje mitológico de inequívoca derivación prehispánica que ha tomado muy poco de figuras equivalentes de la tradición folclórica europea, el *cuauhtahuehuentzin* es un ser extrahumano cuya posición es ambigua: si bien tiene una identidad precisa y un campo de acción bien delimitado, no pertenece al grupo de las deidades, casi siempre identificadas con los santos; sin embargo, no por eso forma parte de las entidades sujetas al Mal, aun cuando su naturaleza incorpórea lo hace pasar por un *ehecat*:

Es como un animalito también, es el que cuida en el monte. Es como un airecito nada más... Es una cosa así nomás. Pues, al no verse, no se presenta la persona, es *ehecat*.

Se trata por lo tanto de un espíritu, cuya peligrosidad es posible ablandar con pocas palabras y alguna oración, sin necesidad de re-

currir a ofrendas más sustanciosas. En español es conocido como Juan del monte, que retraducido al náhuatl se convierte para algunos en *cuauhtaxhuentzin*. Hay también quienes lo identifican con un ser llamado San Juan teperrico, término compuesto náhuatl-español que significa /San Juan rico del cerro/: éste sería el guardián del dinero oculto en las vísceras de las montañas, otra entidad extrahumana estrechamente vinculada con la tierra y las grutas, sus orificios. Para el autor de la súplica, el *cuauhtahuehuentzin* en cambio controla solamente los árboles y los animales, y el riesgo que corre el que viola su territorio no va más allá de asustarse, eventualidad por lo demás poco realista en el caso de hombres adultos dotados de fuerzas espirituales íntegras, como se presume que son los que se aprestan a talar un trozo de selva primaria. Así describe P.Q. su propia experiencia al respecto:

Hay que pedir permiso para tumbar un monte grueso. Y si no le pide uno permiso, espanta. Nomás de repentito deja derramado un árbol así. Y no se cae, es nomás el ruido. Yo sé, porque hace tiempo, cuando trabajaba yo aquí, pa' allá del río Apulco, nuestro patrón no pidió permiso. Entonces oíamos ruidos así, oíamos ruidos así de los árboles. Así donde íbamos a pasar, trabajando, oíamos de repentito que se desgaja una rama así, pero grande, hacía gran ruido, sí. Y nosotros no hacíamos aprecio de eso, como éramos mozos, pues [seguíamos] trabajando. Así todos los días, todos los días; hasta que le dijimos ya al tatita, el mero mero patrón. Nomás le dio risa. «No —dice—. Ése no hace nada. Ahorita vamos a ver.» Nos dejó y se fue a sentar por ahí, le fue a rogar que nos dejara trabajar. Y al otro día ya no oímos nada.

No sabemos si el joven P.Q. oyó las palabras dirigidas al *cuauhtahuehuentzin* por su patrón, cuya risa y desenvoltura hacen suponer que no fue aquélla una ceremonia larga ni elaborada. El texto reproducido aquí es sencillo y breve, pero no menos respetuoso que las súplicas anteriores. La petición que se formula, si bien es sinceramente sentida, no es ciertamente vital como en las de tema terapéutico o doméstico. De ahí la concisión y simplicidad del lenguaje utilizado, que transmite un mensaje cuyo contenido imaginamos no muy distinto del de la «oración» dirigida a Quetzalcóatl con el mismo fin por los leñadores nahuas del siglo XVI (Ponce, 1985, p. 130).

Para empezar, el orador identifica a su destinatario y reconoce su autoridad sobre el espacio que las personas a quienes está auxi-

liando están por invadir (vv. 1-4). A continuación justifica la intrusión afirmando que ésta no es gratuita, sino motivada por exigencias de trabajo legítimas (vv. 7-8). Luego pide al *cuauhtahuehuentzin* que conceda a sus hijos permiso para talar las plantas «limpiándolo» (vv. 9-14), expresión eufemística que denuncia la intención de dar una especie de justificación ética, si no estética, a la expropiación planeada, y que entre otras cosas da testimonio de la identificación metonímica entre el ser extrahumano y su territorio.

Los justificados sentimientos de tristeza y odio que P.Q. sabe que serán provocados por la iniciativa de sus hijos (vv. 15-17) pasan a segundo plano frente a las exigencias alimenticias que los mueven (vv. 18-24). La seriedad del duro trabajo necesario para procurarse la supervivencia es sabiamente contrapuesta a la levedad de las actividades (pasear, divertirse) que desarrolla en ese mismo lugar el *cuauhtahuehuentzin* (vv. 25-27), a quien se recuerda además la gran extensión de territorio salvaje que tiene todavía a su disposición para desarrollar las mismas actividades (vv. 32-34).

En cuanto a esta última afirmación, a menos que se trate de una ficción retórica, pone de manifiesto que el autor imagina estar pronunciando su súplica en un momento que no es el presente. Desde hace muchos años ya no hay, ni siquiera en la ribera oriental del Apulco, extensiones de selva que puedan ser conquistadas para el cultivo del maíz. El cultivo de esas tierras se inició en las primeras décadas del siglo y la prolongada explotación agrícola, la creciente demanda de leña y madera para la construcción, la erosión del delgado estrato fértil por obra de la lluvia y finalmente la creación de campos de pastoreo para el ganado bovino han transformado completamente el paisaje, de manera que de los inmensos espacios selváticos sin rastro humano a que hace referencia el orador no quedan sino fragmentos aislados. Los dominios del *cuauhtahuehuentzin* se han restringido enormemente, y ya no se oyen con la misma frecuencia los ruidos fantasmales que daban testimonio de su presencia. No por eso se ha desvanecido la creencia en sus poderes o el recuerdo de las prácticas rituales dirigidas a él. Sólo que, en un mundo natural cada vez menos desconocido e impenetrable para el hombre, su figura de guardián de los espacios incontaminados está probablemente destinada a deslizarse a un segundo plano y no ser ya objeto de atenciones rituales, sobreviviendo sólo en la narrativa tradicional. Sobre todo porque ni siquiera en el pasado desempeñaba un papel de primera magnitud,

como lo demuestran los tres Padrenuestros que se le ofrecen, como entidad sobrehumana de sexo masculino: es una de las cantidades más exiguas que me ha tocado ver utilizar en los textos registrados.

5.3.2. *Súplica para la presentación de las semillas en el altar*

Talticpactzin *de mi alma*,

Tierra de mi alma,
talmanictzin,

Tierra llana,
talcuechactzin,

Tierra húmeda,

Sagradísima Tierra Antonio Martín Marqués,

Sagradísima Tierra Antonio Martín Marqués,

María Madre Trinidad,

María Madre Trinidad,

monamictzin *Santísima Trinidad*.

tu Esposa Santísima Trinidad.

Talticpactzin *de mi alma*,

Tierra de mi alma,
nican tehuan tictalitih nehin

aquí nosotros vamos a poner estas
semilla,

semillas,

nehin taoltzin,

este Maíz,

como para mah amo huehhuelihui,

para que no se destruya,

mah amo ocuilohua,

que no tenga gusanos,

mah amo azayahua,

que no tenga hormigas,

mah amo ihcochihua,

que no tenga polillas,

mah amo quimatoca ihcochin,

que no lo toque polilla,

mah amo quimatoca quimichin,

que no lo toque ratón,

mah amo quimatoca ce *pajarito*,

que no lo toque un pajarito,

chichtehtzi,

tordo,

ce chichtehtzi.

un tordo.

Mah amo quitilana ce *cualquiera*.

Que no lo saque un (animal) cualquiera.

Mah matapani,

que brote,

celiya,

germine,

hueiya,

crezca,

mah xochiyohua,

que florezca,

para techpalehuiz.

para que nos ayude.

Mah tacayohua.

Que dé fruto.

No nehhua no nichuelita.

A mí también me gusta.

Niquihtoz quemeh cequi nopilhuan.

Diré como mis otros hijos.

Tiquintacayotia teh, tehhua tata *Jesucristo*

Los haces hombres tú, tú oh padre *Jesucristo*

tiquintayocoli nopilhuan ne *tiempo*,

regalaste a mis hijos en aquel tiempo,

tiquintayocoli axcan,

les regalaste hoy,

tiquintayocoli cuahcuali.

les regalaste cosas muy buenas.

Mah mocuatehuihto elot,

Que se estén chocando en la punta los elotes [porque son muchos],

mah cuaxihuihto elot,

que tengan hojas sobre la punta los elotes [cosa que ocurre cuando son muy grandes],

mah cuaizhuayohto elot.

que tengan hojas tiernas sobre la punta los elotes.

20

25

30

- Xicchihua cualtzin 35
 Dales buena forma
para motequipanozqueh nopilhuan.
 para que se sustenten mis hijos.
 Tehhua mopilhuan, amo neh ta tehhua tinechimacatoc.
 Tú (son) hijos tuyos, no míos (porque) tú me los estás dando.
 Cehuelitini *Jesucristo,*
 Todopoderoso *Jesucristo,*
Nazareno,
 Nazareno,
Salvador del mundo, 40
 Salvador del mundo,
Señor de los trabajos.
 Señor de los trabajos.
 Tehhua tequitic,
 Tú trabajaste,
 tehhua tipanoc ne *tiempo.*
 tú pasaste en aquel tiempo.
 Titequitic huan *ticsufriro,*
 Trabajaste y sufriste,
 axcan quema, 45
 ahora sí,
 titahyohui.
 sufriste.
 Xquinaxcatili nopilhuan.
 Haz dueños a mis hijos.
 Xquinezcayotili nopilhuan.
 Muestra a mis hijos.
 Xiquinihuanti.
 Invítalos (a comer de eso).
 Xquintayocoli nopilhuan. 50
 Regala a mis hijos.
Como quemeh cequi cuahcuali mopilhuan tiquintayocoli,
 Como regalaste a tus otros hijos cosas muy buenas,
 tiquinmacati,
 se las diste,
 ihcon no nehhua no nicnequi xiquinaxcatili nopilhuan.
 así yo también quiero que hagas dueños a mis hijos.

- Xquintayocoli,
 Regálales,
 xquincuexanolti, 55
 llénales el regazo [de bienes, como un delantal],
 xquinaxcatili.
 hazlos dueños.
 Para mah no tacuacan nopilhuan,
 Para que también coman mis hijos,
 no moatican.
 (que) también calmen su sed.
 Mah amo tayocoxtiacan nopilhuan.
 Que no anden tristes mis hijos.
 ¿Quemanyan ahcitiñ nopilhuan 60
 ¿Cuándo van a llegar mis hijos
 ohti yetoqueh?
 que están en el camino?
 Huan amo canah quintacahuiliañ *ricos para* tacuazqueh nopilhuan.
 Y por ningún lado los ricos dejan que coman mis hijos [no les dan
 tierras para trabajar].
 ¿Queniuh cani yatih nopilhuan, cani tacuatiñ?
 ¿Cómo (y) adónde van a ir mis hijos, dónde van a comer?
 Talticpactzin *de mi alma* nimitztatauhitia,
 Tierra de mi alma te suplico,
 talticpactzin xquinaxcatili nopilhuan. 65
 Tierra haz dueños a mis hijos.
 Mah mochihua huehhueyi elot.
 Que se haga [crezca] muy grande el elote.
 Talticpactzin *de mi alma*,
 Tierra de mi alma,
 Antonio Martín Marqués.
 Antonio Martín Marqués.
 Tehhua talticpactzin,
 Tú Tierra,
 talmanictzin, 70
 Tierra llana,
 talcuechactzin,
 Tierra húmeda,
 Sagradísima Tierra Antonio Martín Marqués.
 Sagradísima Tierra Antonio Martín Marqués.

Tehhua xiquinaxcatili nopilhuan.

Tú haz dueños a mis hijos.

Tehhua *más que* tiquitaz nehuin

Tú aunque veas que en otra parte
cualanih,

se enojan [por envidia de lo que tenemos],
tehhua amo xicualani.

tú no te enojas.

Tehhua nopilhuan no xquinezcaoyotili nehin.

Tuyos (son) mis hijos, muéstrales esto también.

No xquinezcaoyotili tein teh titehuantitoc.

Muéstrales también a qué los estás invitando [lo que ofreces].

No xquinihuanti nopilhuantitzin axcan

Invita también a mis hijitos hoy
nican tihualahqueh.

(que) hemos venido aquí.

[Trece Padrenuestros, trece Avemarías.]

5.3.2.1. COMENTARIO A LA SÚPLICA PARA LA PRESENTACIÓN DE LAS SEMILLAS EN EL ALTAR

También esta súplica, grabada el 30 de octubre de 1988, proviene del repertorio de P.Q., que con ella presenta a la divinidad terrestre, frente al altar doméstico, las semillas de maíz que sus hijos se apresan a plantar al día siguiente. Es éste el primero de una serie de actos y discursos rituales que acompañan y marcan todo el ciclo de cultivo, de los que en este estudio se presentan solamente los más significativos. La súplica puede ser esquematizada así:

- Orador: el ritualista, o el dueño del maíz que se va a sembrar (en este caso son la misma persona).
Destinatario: la Tierra, Cristo.
Antagonista: los animales que pueden comprometer el crecimiento del maíz, los ricos que no dejan tierra para cultivar a los indios pobres.
Cliente: el dueño del maíz (en este caso el propio orador).
Hora: la noche anterior a la siembra.

- Lugar: frente al altar doméstico del orador.
- Intención: obtener para el maíz la protección de la Tierra contra los animales dañinos y para sus hijos la concesión por parte de Cristo de que participen en los bienes dados por él a los hombres.
- Objetivo final: asegurarse la predisposición favorable de las principales fuerzas sobrenaturales para el éxito de la cosecha.

Después de preparar el altar doméstico con los ornamentos debidos (flores, velas, copal) y de disponer frente a él el recipiente con el maíz⁴⁰ que se sembrará al día siguiente, P.Q. bendice las semillas salpicándolas con agua bendita y quemando copal; a continuación se dirige a la Tierra, la divinidad dual que bajo el altar recibió de sus manos la ofrenda con que se instauró el pacto de colaboración que ahora se le pide que observe. Es justamente el *calyolot* —alimento dado una vez a la Tierra y receptáculo de fuerzas que («como una planta») se espera que crezcan y fructifiquen para los hombres— lo que constituye el fundamento en que se basan los actuales pedidos de ayuda del ritualista.

La Tierra-Trinidad, hoy como en el pasado considerada por los nahuas «a la vez útero y tumba de toda vida» (Nicholson, 1971, p. 422), es en efecto la dueña de cualquier forma de vida existente en su superficie, tanto vegetal como animal. Lo expresa en forma sugestiva M.C. en el siguiente símil, que a la vez afirma la estrechísima relación que existe entre el hombre y la planta de la que extrae su vida:

Nosotros somos de la tierra: de la tierra nacimos, la tierra nos come. La que se viene a limpiar es nuestra alma. Pero nuestro cuerpo... Fíjate, es como quien siembra maíz. Vas a sembrar el maicito en la tierra. El maíz encumbra, en su corazoncito. Nace y encumbra, sube pa' arriba. Sube, sube, hasta que llega acá cerca de la punta, y ahí cerca de la punta florea y sale el maicito. Se queda el único la mata: allí nació,

⁴⁰ Las mejores mazorcas de la última cosecha se conservan cuidadosamente, colgadas junto al altar, a la espera de desgranarlas para tener con qué efectuar la siembra siguiente. Algunos días antes de sembrar se sumergen los granos en agua por 24 horas; después se envuelven en hojas de plátano (o en plástico), se espera que germinen y entonces están listos para ser sembrados.

allí se va a acabar otra vuelta esa mata. Nomás viene dejando frutas: le quitamos la mazorca, como quien dice «le quitamos el corazón». Dios Nuestro Señor nos quita el corazón, nuestra alma, el alma. Él sabrá dónde la pone, como yo voy asegurando mi mazorquita allí, yo sé dónde la puse. Y la mata allá se quedó, de donde nació allí se quedó y allí se acabó otra vuelta, se hizo abono otra vuelta. La mazorquita esta, otra vuelta se fue por ahí. Así somos nosotros: que nosotros enteros nunca vamos a llegar a la Gloria: enteros así como estamos, con nuestro cuerpo.

Por lo tanto, así como el hombre planta el maíz, lo hace crecer y se apropia de su parte más preciosa («el corazón»), dejando que el tallo vuelva a la tierra que lo nutrió, Dios haría lo mismo con el hombre, dándole vida y después tomando para sí («en la Gloria») el alma impercedera,⁴¹ devolviendo a la tierra el cuerpo mortal. Es éste un concepto que ciertamente no responde a la imagen cristiana de las relaciones entre el hombre y Dios, y que más bien evoca —aunque sea en el sentido traslaticio expresado por el símil— la imagen precolombina en que los corazones humanos (con la fuerza anímica encerrada en ellos y en la sangre) constituían el alimento predilecto de los dioses (véase López Austin, 1984, I, pp. 82-83; González Torres, 1985, pp. 115-120).

La analogía entre hombres y plantas, por otra parte, es una constante del pensamiento nahua, que ha dado origen a innumerables «metáforas botánicas», sobre todo en los textos poéticos y rituales (Knab, 1986, p. 46). La familiaridad con las prácticas agrícolas y con las características de las plantas en que basan su subsistencia ha llevado naturalmente a los nahuas a expresar por medio de términos e imágenes tomados del mundo vegetal algunos aspectos de su condición y sus funciones vitales. Del mismo modo, como veremos (5.3.6.1.), se utilizan términos e imágenes referentes a la persona y la vida humana para expresar propiedades y funciones de la más antropomorfizada de las plantas, el maíz.

Parece pues indispensable la apelación a la Tierra (vv. 1-6), por definición (*talcuechactzin* /Tierra húmeda/) divinidad soberana de

⁴¹ Aun cuando se expresa en español, el informante no deja de proponer también en esta lengua la identidad terminológico-conceptual entre el corazón y el alma inmortal, llamados ambos *yolo*.

las fuerzas húmedas y fecundas de las que depende el mundo vegetal, y que al mismo tiempo controla a los seres que podrían amenazar el desarrollo del maíz: gusanos, hormigas, polillas, ratones y pájaros (vv. 11-19). De su protección dependerá que el grano de maíz que se le confía cumpla su ciclo de desarrollo por entero (vv. 20-25), llegando a producir el fruto para el cual ha sido plantado. A este respecto vale la pena observar que el verbo que indica la fructificación del maíz (*tacayohua*, v. 25) no deriva del sinónimo *taqui* (con /a/ corta) /dar fruto [genérico]/ (Toumi, 1984), sino más bien del sustantivo *tacat* (con /a/ larga) /ser humano, persona/ 'hombre', o mejor aún del sustantivo abstracto *tacayot* /humanidad/ 'generosidad' (Siméon, 1981, p. 556); la forma indefinida *tacayohua*, referida al maíz, tiene el significado genérico de 'fructificar', mientras que la forma causativa *tacayotia*, aplicada a los hombres, significa en cambio 'hacer humano, generoso' (véase *infra*), acción que la divinidad realiza, entre otras cosas, con la dádiva del maíz, el alimento que más que ningún otro, declaradamente, «gusta» al orador y a sus hijos (vv. 26-27).

A esta altura (v. 28) la súplica cambia de destinatario, dirigiéndose a Cristo, a quien el autor reconoce, tanto para el pasado como para el presente, el papel de dador de la cosecha. Gracias a las «cosas buenas» que Cristo regaló a los hijos de P.Q., éstos desarrollaron sus cualidades humanas (vv. 28-31). Aquí aparece el verbo *tacayotia*, referido no ya a la planta, sino a quienes se alimentan de ella para alcanzar su propia "humanidad".

Obviamente, no es la primera vez que el orador se dirige a Cristo en ocasión de la siembra, ni que éste escucha sus ruegos y lo complace; la súplica no es sino la enésima repetición de un texto ya conocido, el recordatorio de un pacto antiguo que se desea que no sea desatendido. Por eso el ritualista menciona el papel desempeñado por Cristo en el pasado y se apresta a hacer referencia al tiempo del mito en que Él empezó a repartir sus dones entre los hombres. La abundancia que se pide no es ya la abundancia "ordinaria" de los mejores años, sino la prototípica y atemporal del mito, que se concreta en las imágenes de una milpa con plantas tan cargadas de elotes que se entrechocan en el viento por su peso, y de elotes tan grandes y hermosos que tienen hojas verdes encima (vv. 32-34).

En su obra de *captatio benevolentiae*, a P.Q. le interesa también destacar que su propia paternidad biológica es totalmente secundaria respecto a la paternidad espiritual de sus hijos que corresponde

a Cristo, en cuanto Dios creador y salvador; con esto implícitamente recuerda a su interlocutor celestial el deber paterno de alimentar a la prole (vv. 35-37). Sobre todo porque en la tradición sincrética nahua justamente se considera que Jesús es el que, al precio de persecuciones, sufrimientos y muerte, dio a los hombres las plantas cultivadas y les enseñó diversas actividades de subsistencia, mereciendo por eso la calificación de «Señor de los trabajos» (vv. 38-46). Con esas palabras el ritualista una vez más establece una conexión significativa entre el texto ritual y la narrativa sagrada, buscando en esta última el fundamento y la justificación de las peticiones que se propone hacer.

En el papel de creador de los hombres, y sobre todo de héroe cultural dador de las plantas comestibles e inventor de los trabajos, Jesús parece haber incorporado algunas características del más benéfico de los dioses del panteón precolombino, Quetzalcóatl (véase Caso, 1973, pp. 25, 38-41; Nicholson, 1971, pp. 428-430). En muchas de las narraciones de que es protagonista, Jesús repite las hazañas de Quetzalcóatl; en otras en cambio sigue la línea de motivos folclóricos de clara derivación europea. El autor de la súplica evoca así las vicisitudes en que Jesús habría merecido el título de «Señor de los trabajos»:

Él enseñó los primeros trabajos a los anteriores. Él fue el que compuso todo. Porque cuando vino a andar [por el mundo], les preguntaba a los judíos qué es lo que querían hacer, qué cosa querían sembrar, si querían sembrar maíz, o frijoles, si querían tener puercos, o alguna semilla de mantenerse. Y los judíos contestaban, unos contestaban: «Pues, yo quiero trabajar, quiero sembrar maíz.» «Ah bueno.» Entonces les enseñaba a trabajar, cómo habían de cultivar la tierra y hacer todo. «Entonces ¿qué cosa quieres sembrar?» «Maíz.» Pues bueno, sembraban el maíz. Y al otro día, ya había mazorca, pero mazorca buena. Y algunos le contestaban, [cuando preguntaba]: «¿Quieres trabajar?» «Yo sí.» «¿Qué cosa vas a sembrar?» [Y ellos, por desconfianza, contestaban:] «Piedra.» Entonces cosechaban piedra: al otro día ¡pura piedra! Y a los demás, como iba andando, también les preguntaba: «Ustedes, ¿qué hacen aquí?» «Pues, nada. Aquí estamos cuidando los hijos.» Tenían hijos también. «¿Qué cosa son?» Y Jesús ya sabía —¿verdad?— qué eran. [Le contestaban:] «Pues, son marranos.» Entonces Jesús los bendecía y se volvían puercos al otro día. Así, así, muchas cosas las fue cambiando. Pero [fue así] porque

la gente no le creía lo que decía Jesús. Sí, y los que se quedaron con él, les gustó tener animalitos, así gallinas o totoles [pavos], todo fue saliendo bien. Y por eso le decimos: Jesucristo, Nuestro Señor de los trabajos. En nombre de él hacemos todo.

En este mito⁴² —del que he recogido una versión muy similar entre los huaves del istmo de Tehuantepec— Jesús premia a los que creen en él (los pobres) dándoles plantas, animales domésticos y conocimientos técnicos, mientras que castiga a los desconfiados y a los egoístas (que creen ver en sus preguntas la petición implícita de que repartan con él sus bienes), transformando sus mentiras en desagradable realidad. Evocándolo, el ritualista pide que sus hijos sean admitidos al disfrute de los bienes otorgados a los que creyeron en Cristo, que se repita para ellos la cosecha milagrosa (¡en veinticuatro horas!) narrada por el mito (vv. 47-56). Su situación es en todo análoga a la de sus lejanos predecesores: pobres y sin embargo confiados en la ayuda de su padre celestial, ciertamente no la merecen menos (vv. 51-53).

No se trata de peticiones exageradas, naturalmente, sino del simple deseo de satisfacer las necesidades más elementales, como el hambre, la sed y la serenidad del ánimo (vv. 57-59). El principal obstáculo al modesto bienestar que el orador anhela no reside sin embargo en la indiferencia de las divinidades o en las adversidades climáticas y ambientales; es un impedimento mucho más difícil de eliminar y que no se borra con actos rituales: se trata de la desigual distribución de las riquezas en la actual sociedad serrana, inicua sobre todo en lo que se refiere a la propiedad de las tierras, que están en su inmensa mayoría en manos de ricos terratenientes mestizos, mientras que los indios difícilmente disponen de una parcela en qué cultivar lo indispensable para su subsistencia. Esto es lo que significan las frases aparentemente oscuras de P.Q. (vv. 60-63), como siempre particularmente imbuido de su papel paterno. La imagen de los hijos que están «en el camino», lejos del cobijo de un techo amigo, es una metáfora de la situación en que se sienten metidos los nahuas, desheredados de la verdadera riqueza —la tierra— que siempre había pertenecido a sus padres, obligados a arrastrarse perennemente por el camino del bienestar, sin acercarse nunca a la meta.

⁴² Quetzalcóatl es protagonista de vicisitudes muy parecidas en la «Leyenda de los soles» (Velázquez, 1975, p. 126; véase también León-Portilla, 1988, p. 493).

¿Cuándo van a llegar a tener algo mis hijos? Porque no tienen dónde vivir, no tienen terrenos dónde sembrar; y los ricos ya no les dejan a mis hijos dónde trabajar, para poner su siembrita... ¿Cuándo van a aguantar? Hazte de cuenta como que estamos en el camino; así no tenemos nada, más que la casita.

La única riqueza que les está permitido poseer es la que obtienen con el trabajo en los campos. Por eso la súplica vuelve a dirigirse por última vez a la dualidad terrestre (vv. 64-72) —aunque sólo nombra a su componente masculino—, implorándole que conceda cosechas abundantes (v. 66) y aleje la envidia que tal prosperidad podría provocar en el prójimo (vv. 74-76), no dejándose arrastrar por el torbellino de las pasiones humanas, es decir no escuchando las eventuales peticiones de quienes podrían pedirle que le quitara a la familia del orador el favor concedido; eventualidad sumamente probable en una sociedad con recursos tan limitados.

Igual que en relación con Jesucristo, los hijos de P.Q. son también criaturas de la Tierra, y vale la pena recordárselo (v. 77) de modo que ella los invite a gustar los alimentos —los productos del suelo— dispuestos para todos los hombres (vv. 78-79). El hecho de compartir, la distribución de un bien entre muchos (y no la apropiación en detrimento de otros), es lo que el ritualista desea, y bien lo expresa el verbo *huanti*, formado a partir de la raíz *-huan* /juntos, en compañía de/.

A diferencia de los ejemplos anteriores, esta vez P.Q. pronuncia las oraciones al término de la súplica. Sin embargo no se aparta de los principios enunciados ya en ocasión de la ofrenda al *calyolot* (5.2.1.1.), por los que el número de Padrenuestros y Avemarías —trece— es proporcional a la importancia de la ocasión ritual y a la energía que se desea transmitir a la Tierra. Ahora que se trata de sentar las mejores premisas para la siembra que está por efectuarse, y que la fuerza puesta en juego con las oraciones se derramará también sobre las semillas colocadas ante el altar, es necesario llegar a la máxima cantidad permitida. En la continuación de las ceremonias de tema agrícola, precisamente para “dosificar” la energía en relación con las fases del desarrollo de las plantas, se verá cómo el número de las oraciones va creciendo al mismo paso que el maíz.

5.3.3. *Súplica por la siembra*

En el nombre de Dios Todopoderoso, 1

En el nombre de Dios Todopoderoso,
tazohmahuiz tepixcatzin *Jesucristo*,
venerado Defensor *Jesucristo*,

Padre Jesús Nazareno,

Padre Jesús Nazareno,

Nuestro Señor de los trabajos,

Nuestro Señor de los trabajos,
nican nimactia talticpactzin nehin *semillas*. 5

aquí entrego a la Tierra estas semillas (de maíz).

Nicnequi

Quiero

mah cualtzin matapani,

que brote bien,

mah cualtzin ixhua.

que germine bien.

Mah amo quimatoca nazcat,

que no lo toque la hormiga,

mah amo quimatoca talihcochin, 10

que no lo toque la lombriz de tierra,

mah amo quimatoca quimichin,

que no lo toque el ratón,

mah amo quimatoca teiza oculin.

que no lo toque algún animal.

Mah cualtzin matapani,

Que brote bien,

mah cualtzin ixhua,

que nazca bien,

mah cualtzin celiya. 15

que germine bien.

Cualtzin xiccelilti

Hazlo germinar bien

tehhua talticpactzin *Antonio Martín Marqués*.

tú Tierra *Antonio Martín Marqués*.

Cualtzin xicmatapana nehin *semillita*.

Haz brotar bien esta *semillita*.

Nictaliti

Voy a ponerla
 para mah mozcalti, 20
 para que se desarrolle,
 mah hueiya,
 que crezca,
 mah xochiyohua,
 que florezca,
 mah tacayohua,
 que dé fruto,
 para techpalehuiz mozta huipta,
 para que nos ayude mañana (y) pasado,
 para tacuazqueh nopilhuan. 25
 para que coman mis hijos.

[Un Padrenuestro, un Avemaría, una señal de la cruz.]

5.3.3.1. COMENTARIO A LA SÚPLICA POR LA SIEMBRA

Para tener completo lo que podríamos llamar el “ciclo agrícola de P.Q.”, me ha parecido conveniente incluir también esta breve súplica, que en parte repite los temas de la precedente y da testimonio del énfasis ritual con que los nahuas acompañan las diversas fases del cultivo del maíz. Grabada el 23 de noviembre de 1988, su esquema es el siguiente:

- Orador: el ritualista, que se apresta a sembrar el maíz.
 Destinatario: Jesucristo, la Tierra.
 Antagonista: los animales que pueden obstaculizar el desarrollo del maíz.
 Cliente: el propietario del maíz que se está por sembrar (en este caso el propio orador).
 Hora: de mañana temprano, antes de sembrar, en luna menguante.
 Lugar: el campo que se va a sembrar, ante el primer surco.
 Intención: obtener que Cristo y la Tierra protejan al maíz de los animales dañinos y favorezcan su desarrollo.
 Objetivo final: congraciarse con las divinidades para iniciar la siembra en las mejores condiciones posibles.

Al día siguiente a la presentación de las semillas en el altar, el ritualista se traslada al campo que debe sembrar junto con sus hijos y los trabajadores eventuales contratados para la ocasión. La actividad ceremonial está lejos de haber terminado con el rito de la noche anterior: más bien precisamente el momento de colocar las semillas en la tierra constituye un instante de capital importancia para el éxito de la cosecha. Según se cree, en el resultado de las siembras influyen no sólo factores objetivos —como el momento del ciclo lunar— sino también factores subjetivos —las condiciones físicas y morales, así como el comportamiento del propietario del campo y de quienes lo ayudan.

Por lo que se refiere a la fase lunar, el maíz se debe sembrar después del plenilunio, «para que cuando la milpa salga, sale bien bien bonita, frondosa, y sale fuerte del tallo»; mientras que una siembra en fase creciente hace que ésta «sale muy debilita, muy delgadita, como cebollina», fácil víctima del viento. Esta creencia es totalmente análoga a las ideas referentes al influjo lunar sobre la dotación anímica de las personas en el momento del nacimiento (Signorini y Lupo, 1989, pp. 60-61) y se basa en la convicción de que durante la fase de luna creciente aumenta la circulación de líquidos vitales en los seres vivos:⁴³ sembrar en fase creciente produciría un exceso de agua en las plantitas, que serían por lo tanto frágiles y filiformes; por el contrario, la siembra en fase menguante aseguraría un desarrollo correcto de la parte leñosa, produciendo plantas resistentes y fructíferas.

En cuanto a la condición del propietario (o arrendatario) del campo y los sembradores, no deben haber cometido actos ni hallarse en estados que puedan alterar su equilibrio anímico: sería deletéreo, por ejemplo, que en esos días hubieran tenido relaciones sexuales con una mujer menstruando (cuya pérdida de sangre corresponde a una peligrosa irradiación de “calor” capaz de desequilibrar la dotación anímica de quien se le acerca), o que hubieran tenido relaciones extraconyugales. Sostiene M.C.:

Si tú andas de parrandero con las mujeres, no te sirve también tu siembra; lo estás echando el sal ahí en la milpa... Vas a platicar con

⁴³ Esta creencia está muy difundida en Mesoamérica y en el Viejo Mundo, de donde probablemente proviene (véase Báez-Jorge, 1983; Lupo, 1981, p. 291, y 1991d, pp. 230-231; Köhler, 1991).

una mujer, por ahí pasas a visitar y no es tu señora, o agarras elotes y vas a regalarle a aquella mujer que no ha trabajado nada; entonces tú mismo estás salando tu milpa, tu trabajo, estás echando a perder tu trabajo. En lugar de que se vaya arriba la siembra, se echa a perder, se apollilla, se panela [se enmohece].

El hombre no tiene derecho a los bienes que utiliza en forma contraria a las normas aprobadas por la sociedad: así como el *cuauh-tahuehuentzin* castigó con el fracaso perenne al anciano cazador que regalaba sus presas a su amante (véase 5.3.1.1.), del mismo modo un agricultor adúltero o intemperante no gozará de su cosecha si se propone regalar parte de ella a una mujer que no la ha merecido con su trabajo doméstico. Para los nahuas, entre el alimento y quien lo procura se instaura casi una relación de coesencia, en que el comportamiento, las emociones, el estado físico y moral del segundo influyen en el primero, de manera que la corrupción interior del adúltero y la alteración “térmica” del hombre esclavo de sus sentidos que tiene relación con una mujer menstruando⁴⁴ no pueden dejar de reflejarse sobre la condición de su futuro alimento.

Del mismo modo, la alimentación del que siembra puede determinar anomalías en la forma futura de los elotes: si antes de empezar a trabajar o en una pausa del trabajo come huevos duros o sesos de puerco, se cree que el maíz será infestado por un hongo blanco y globular (*elonanacat* /hongo de los elotes/ ‘huitlacoche’, *Ustilago maydis*); si come trompa de cerdo, los elotes saldrán deformes como ella; en cambio si ingiere frijoles, el maíz se marchitará en la planta adquiriendo un color oscuro (como el de los frijoles); y por último si trabaja en ayunas, “apretándose el cinturón”, los elotes saldrán con un estrechamiento en el medio. Para que el maíz crezca sano y fuerte es preciso que quien lo siembra coma los alimentos que “llenan” y tienen sabor: pollo o guajolote con mole,⁴⁵ la comida de las fiestas, «como si fuera el día de tu santo»; comenta el mismo M.C.:

⁴⁴ No se considera sano ni moral tener relaciones durante la menstruación, y quien lo hace da prueba de no saber controlar su impulso sexual.

⁴⁵ El mole que se come en la Sierra es una salsa picante a base de tres clases diferentes de chiles secos, molidos y mezclados con manteca de cerdo, plátano, galletas dulces y canela. Con pollo o guajolote, es el plato obligado en las comidas ceremoniales (mayordomías, matrimonios, bautizos, etcétera) y en las ofrendas para los muertos. Sobre el simbolismo del mole en este último contexto, véase Lok (1991, pp. 72, 90-91).

Que te lleven molito ahí donde estás trabajando a las doce, pues te pones a comer hasta donde diga tu barriga. Pues claro, comes de gusto, así es la siembra: se va a dar, pero con gusto, de a dos, de a tres mazorcas [cada planta].⁴⁶

La correspondencia entre la condición del dueño del maíz y la del vegetal es tan estrecha que se cree que es bueno abstenerse de cualquier contacto sexual (incluso legítimo) por todo el tiempo que las plantitas tardan en asomar de la tierra, es decir, alrededor de una semana. Cualquier dispersión de energías por parte del hombre sustrae fuerza a las semillas que plantó en la tierra, que evidentemente no pueden prosperar si él al mismo tiempo deposita su simiente en otra parte (en el vientre de su mujer).

Considerando la importancia, alimenticia e ideológica, que revisa para los nahuas el maíz, y la extrema atención que prestan al momento inicial de cualquier acontecimiento o estado (nacimiento, curación, fundación de la casa, del fogón, etcétera), sería inconcebible que no inscribieran en un contexto ceremonial apropiado precisamente el acto de la siembra, que da inicio al proceso de crecimiento de la planta. Aun cuando existen personas que realizan esa operación en forma mecánica, olvidando la importancia crucial del gesto, no ocurre así con P.Q., quien afirma:

Algunos van a dejar la semilla como quien tira una basura. Y en eso hay que ir con cuidado, para que también Dios nos proteja. Si no, pues ¿de dónde va a venir [el maíz]? Porque al pedir, en el modo de pedir está el modo de dar. Se pide todo con favor y por favor; y, pues, no me lo van a dar ahorita, pero mañana, pasado mañana yo sé que me lo van a dar. Entonces estoy pidiendo por favor.

La actitud deferente del ritualista resalta inmediatamente por los términos que utiliza para dirigirse a los destinatarios de la súplica: amor (*tazohualiz*) y respeto (*mahuizyot*) se funden en el atributo (*tazoh-mahuiz* 'venerado') con que se dirige a Jesucristo (v. 2). También en este caso se interpela a Jesucristo, en cuanto él inició a los hombres en las prácticas agrícolas y es su sumo protector celestial (vv. 1-5): su califi-

⁴⁶Cada planta de maíz da normalmente una o dos mazorcas; tres o cuatro son una cantidad excepcional para los pobres terrenos de la Sierra.

cación es precisamente la de *tepixque* /el que cuida a la gente/ 'defensor' (con el sufijo honorífico *-tzin*) y en la presente circunstancia se le pide que extienda su protección de los humanos para incluir a las plantas, protegiéndolas contra los animales dañinos que pueden atacarlas y haciendo que crezcan lozanas (vv. 6-15).

La misma instancia se dirige a la Tierra (vv. 16-17), de la que una vez más se menciona solamente el componente masculino, aunque está sobrentendida también *María Madre Trinidad*. A ambos pues el orador expresa sus objetivos, que no van más allá de la satisfacción de las necesidades alimenticias de su familia, tan legítimas como modestas (vv. 19-25).

Al término de la breve peroración, P.Q. recita un Padrenuestro y un Avemaría, concluidos los cuales hace la señal de la cruz y, tomando la coa y las primeras semillas de maíz, abre en el suelo el primer hoyo de la fila y las coloca en él. Como ya se ha indicado (5.3.2.1.), desde el momento de la siembra el número de las oraciones (ofrecidas a las deidades tutelares) va aumentando paralelamente al crecimiento de las plantitas de maíz, que según se cree aprovechan indirectamente la energía transmitida por las oraciones. Al comienzo, su estructura aún frágil podría sucumbir ante una erogación excesiva de "fuerza", igual que se cree que los enfermos (o sus entidades anímicas dispersas) podrían sufrir si durante los ritos terapéuticos se pronuncia un número excesivo de oraciones (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 128-129). A medida que se van fortaleciendo, la energía propagada verbalmente por las ceremonias que acompañan su crecimiento puede ir aumentando proporcionalmente, contribuyendo de manera determinante a la abundancia de la cosecha.

Objetivos similares se propone alcanzar, como veremos, la ofrenda que se hace a la Tierra al final de la siembra.

5.3.4. *Súplica para la ofrenda a la Tierra*

Nimitztazohcamati miac nican,

Te agradezco mucho aquí,
talticpactzin *de mi alma*.

Tierra de mi alma.

Nican nimitzmactilia

Aquí te presento (lo que)

nican yetoc: ce taxcaltzin.

aquí está: una tortillita.

Nimitzmactilia nehin taxcaltzin

Te presento esta tortillita

huan nehin omitzin,

y estos huesitos,

más que tein nihueliz ya.

que es lo más que puedo.

Niquintayocoli nopilhuantzitzin.

Se lo regalé a mis hijitos [es la comida que les di].

Pero tehhua

Pero tú

amo xquinelcahua nopilhuan,

no te olvides de mis hijos,

amo xquinmahcahua,

no los dejes,

amo xquinmapetzcolti.

no dejes que se te escapen de las manos.

Mah huelican,

Que puedan,

mah huelili nehin *planta*.

que dé buenos frutos esta planta.

Como neh nican nimitzmactilia,

Como yo aquí te lo presento (el maíz),

mah matapani,

que brote,

mah ixhua matapani,

que germine (y) brote,

mah hueiya,

que crezca,

mozcalti.

(que) se desarrolle.

Mah amo ehecahuilo,

Que no lo arruine el viento,

mah amo tonalmiqui,

que no se muera por demasiado sol,

mah amo quimatoca ce oculin,

que no lo toque un gusano,

mah amo quimatoca ce azcat,
 que no lo toque una hormiga,
 mah amo quimatoca ce moyot,
 que no lo toque una mosca,
 ce azcat. 25

una hormiga.
 Mah amo ocuilohua,
 Que no tenga gusanos,
 mah amo ehecahuilo,
 que no lo arruine el viento,
 mah amo tonalmiqui.
 que no se muera por demasiado sol.

Neh nicnequi nehin
 Yo quiero esto
 tein nimitzmactilico, 30
 que te he presentado [devuélvemelo con la cosecha],
 tein nimitzmactilico nican.
 (esto) que aquí te he presentado.

Igual nopilhuan nepa xquinaxcatili intequipanoliz.
 Del mismo modo allá haz a mis hijos dueños de su sustento.

Xquintacelotili nopilhuan.
 Da plantas verdes a mis hijos.

Xquintacelotili nopilhuan nehin tein nimitzilhuihtoc.
 Da (como) plantas verdes a mis hijos esto que te estoy diciendo.

Mah mozcalti 25
 Que se desarrolle

nehin *semilla*,
 esta semilla,

mah matapani,
 que brote,

mah hueiya,
 que crezca,

mah xochiyohua,
 que florezca

no mah tacayo iua, 40
 y que también dé fruto,

para mopalehuizqueh nopilhuan.
 para que se ayuden mis hijos.

Aquí te presento (lo que)

- Mah amo ehecahuilo,
 Que no lo arruine el viento,
 mah amo tonalmiqui,
 que no se muera por demasiado sol,
 mah amo ihcochihoua,
 que no tenga polilla,
 mah amo azcayohua. 45
 que no tenga hormigas.
Pero quemeh cequi mopilhuan tiquintayocoli,
 Pero así como has regalado a tus otros hijos,
 ihcon xiquintayocoli nopilhuan,
 así regala a mis hijos,
 teh talticpactzin *de mi alma,*
 tú Tierra de mi alma,
Antonio Martín Marqués.
 Antonio Martín Marqués.
 Nimitztatauhua 50
 Te suplico
 mah amo teyi *más* zayoh yin.
 que nada más (ocurra), esto nada más.
 Nican nopilhuantzitzin mitznemactitih
 Aquí mis hijitos van a dotarte
 nican nehin *oraciones,*
 aquí de estas oraciones,
 mismo nican nehua,
 aquí mismo yo,
 nopilhuantzitzin yohuih 55
 mis hijos van a
 mitznemactitih cepa tehua talticpactzin *Antonio Martín Marqués*
 dotarte una vez (más), tú Tierra Antonio Martín Marqués,
 nehin *semilla.*
 de esta semilla.
 Iztac in taol
 El maíz blanco
 tiquinmacaz,
 les darás,
 como tiquinmacaz coztic 60
 como les darás el amarillo

como coztic mitzmacatih.

si el amarillo te van a dar.

Tehhua xicmatapana.

Tú hazlo brotar.

Xicixhualti.

Hazlo germinar.

Xicnezcayoti.

Hazlo aparecer.

Mah mozcalti,

Que se desarrolle,

mah hueiya,

que crezca,

mah tacayohua.

que dé fruto.

Mah amo quimatoca ce azcat,

Que no lo toque una hormiga,

mah amo quimatoca quimichin,

que no lo toque (un) ratón,

mah amo quimatoca ce moyot.

que no lo toque una mosca.

Xiquizcalti

Haz que se desarrolle

huan xictacayoti.

y hazlo dar fruto.

Mah amo ehacahuilo,

Que no lo arruine el viento,

mah amo tonalmiqui,

que no se muera por demasiado sol,

mah amo tonalhuaqui.

que no se seque por demasiado sol.

Xiquizcalti huan xiquihiyomaca,

Haz que se desarrolle y dale aliento,

huan xixochiyoti,

y hazlo florear,

huan xictacayoti,

y hazlo dar fruto,

xictacayoti,

hazlo dar fruto,

para mopalehuizqueh nopilhuan. 80
para que se ayuden mis hijos.

[Trece Padrenuestros, trece Avemarías, una señal de la cruz.]

5.3.4.1. COMENTARIO A LA SÚPLICA PARA LA OFRENDA A LA TIERRA

P.Q. pronunció esta súplica el 30 de octubre de 1988, imaginando encontrarse en la milpa acabada de sembrar y estar a punto de ofrendar a la Tierra las sobras del mole de guajolote que él y sus hijos comieron allí mismo. Éste es el esquema del texto:

- Orador:** el ritualista, o el dueño del maíz sembrado (en este caso la misma persona).
Destinatario: la Tierra.
Antagonista: las condiciones atmosféricas adversas y los animales dañinos que pueden amenazar la cosecha.
Cliente: el dueño del maíz sembrado (en este caso el propio orador).
Hora: al término de las operaciones de la siembra.
Lugar: en medio de la milpa.
Intención: agradecer a la divinidad terrestre por haber aceptado el maíz y suplicarle que lo proteja de las asperezas del clima y de los animales dañinos y lo haga crecer vigoroso.
Objetivo final: asegurarse la plena colaboración de la Tierra por toda la duración del ciclo de desarrollo del maíz.

Igual que muchas de las tareas agrícolas que requieren la participación de varias personas (a menudo reclutadas por el propietario de la parcela entre su grupo parental), también la siembra es ocasión para una comida ceremonial. En este como en los demás casos, el plato obligatorio es la carne de guajolote (o de pollo) con mole, del que un informante llegó a decir: «Es su condición de la siembra», casi como si no pudiera tener lugar sin ese plato. Una vez que los hombres han pasado la primera parte del día en su tarea, se reúnen al llamado de las mujeres de la familia, que les llevan la comida y bebida (infaltable el aguardiente de caña). El que dirige los trabajos (o más a menudo

su esposa) se encargará de recoger las sobras de la comida, especialmente los huesos del ave y alguna tortilla sobrante. Después se abre un hoyo en el suelo en el centro del campo aproximadamente y se entierran en él los huesos junto con una tortilla partida en siete partes, se cubre todo y se planta encima un palito (no necesariamente una cruz), para evitar que alguien pise la ofrenda sin darse cuenta. A esa altura el dueño del terreno, si es capaz de hacerlo, o si no el ritualista contratado por él, empieza a pronunciar la súplica y el agradecimiento a la Tierra.

Antes de iniciar el comentario del texto, sin embargo, es oportuno dedicar algunas palabras a la naturaleza y el significado de la ofrenda. Compensar a la Tierra por la ofensa que se le hace con regalos de diversa índole, en ocasión de la siembra, es un hecho común a la mayoría de los pueblos de agricultores y ciertamente no peculiar de los grupos indígenas mesoamericanos. Entre estos últimos, las ofrendas en la mayoría de los casos incluyen copal, velas, flores, figuritas de papel y alimentos varios, crudos y cocidos (véase Ichon, 1973, pp. 361-362; García de León, 1969, pp. 308; Reyes García y Christensen, 1976, pp. 45-70, 128, 143; Sandstrom, 1981, pp. 8, 49-51; Vogt, 1983, pp. 90-97).

Según los distintos sistemas interpretativos, los significados atribuidos a las ofrendas varían sensiblemente, pero en sustancia pueden reducirse casi siempre a unos pocos conceptos básicos:

a) Compensar a la Tierra por su violación (perpetrada con hachas, fuego, arados, azadas, coas), conjurando su ira (Ponce, 1985, p. 126; Reyes García y Christensen, 1976, p. 143; Sandstrom, 1981, p. 8).

b) Nutrir a la Tierra, agotada por la continua producción y sustentación de toda forma de vida (Ichon, 1973, p. 361).

c) Purificar a la Tierra de las impurezas que los vivientes depositan constantemente sobre ella (Ichon, 1973, p. 361; Signorini y Lupo, 1989, p. 229).

d) Proteger los campos de influjos nefastos, proporcionando a la Tierra objetos o sustancias considerados capaces de alejar los maleficios (Ichon, 1973, p. 361).

e) Favorecer, por magia simpática, el crecimiento del cultivo (por ejemplo ofreciendo copal y cohetes, cuyo humo y explosiones evocan las nubes portadoras de lluvia y los truenos que las acompañan [Vogt, 1983, p. 94]).

f) Transmitir fuerza y fecundidad a las semillas depositadas en el terreno (Ichon, 1973, p. 361; Vogt, 1983, p. 91).

En el caso presente, el texto que acompaña a la ofrenda no da idea de querer reparar una violencia que se piense haber hecho a la Tierra (punto a), aun cuando el orador ciertamente tiene presente que los campos, más aún que el espacio doméstico, están bajo su pleno control, y que cada vez que se procede a la siembra se violan sus dominios en alguna medida.

No hay duda, en cambio, de que con los huesos del pavo y los siete pedazos de tortilla se intenta alimentar a la divinidad terrestre, "invitándola" por así decirlo a la comida ingerida por los sembradores (punto b). Como ocurre casi siempre con las ofrendas destinadas a las entidades extrahumanas (divinidades, señores de los lugares, difuntos, etcétera), lo que se piensa que reciben es la esencia (olorosa, luminosa, cromática, térmica, religiosa,⁴⁷ etcétera) de los bienes ofrendados. Esto hace que la consistencia de la ofrenda pase a ser totalmente secundaria, desplazando su valor del plano de la sustancia concreta al plano simbólico, donde adquieren valor los atributos, el número y el aspecto de los elementos que la componen.

El hecho de que se presenten siete fragmentos de una sola tortilla, aparte de recordar la antigua asociación de este número con las semillas (Soustelle, 1940, pp. 40-41; Caso, 1973, p. 64), confirma las reflexiones hechas más arriba (5.1.2.1.) sobre el valor de "cabalidad", el sentido de "totalidad compuesta" que los nahuas atribuyen al siete. Tal como ocurre con los varios elementos que componen la ofrenda en la súplica por el *calyolot* (5.2.1., vv. 36-50), también aquí se menciona una tortilla, aun cuando ésta está dividida en siete partes. Del mismo modo, en la terapia ritual para el *nemouhtil*, al pronunciar el nombre del enfermo se llama al *ecahuil* entero, aun cuando se piense que las partes extraviadas pueden ser más de una (hasta siete, justamente) (véase 5.1.2.1.).

Si se examina en su conjunto la acción ritual que acompaña a la siembra se puede notar que, al ofrecer a la Tierra el alimento de que se nutren los propios sembradores (o más bien su esencia), se está

⁴⁷ Por "esencia religiosa" entiendo aquí el contenido, la sincera devoción y el transporte místico transmitidos por las oraciones católicas, que constituyen lo que las divinidades aprecian de ellas y que hace que se les atribuyan diversos grados de fuerza o de "calor" (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 92, 189-193).

afirmando en el lenguaje simbólico del ceremonial la circularidad del flujo de fuerzas que nutre a hombres y dioses: para obtener de la divinidad terrestre el maíz dador de vida, que se convierte en carne y sangre de quien lo come, se le ofrece la misma sustancia, sólo que transformada y por así decirlo “enriquecida” por la intervención culinaria del hombre.

En otros contextos rituales, como el de la celebración de los muertos, el maíz cocido, el mole y la carne de guajolote representan respectivamente la carne, la sangre y el componente anímico del hombre, entregados a los muertos en sustitución de los de los vivos que de otra manera ellos devorarían (Lok, 1991, pp. 72-74). Idénticos apetitos tiene la Tierra, que entre otras cosas debe proveerse de la energía necesaria para producir los frutos que se le piden. Toca pues a quien siembra proporcionársela, aunque sea en forma simbólica, haciéndola participar en la comida que se consume en su presencia. Ésta es una confirmación más de la continuidad histórica que revelan las ideas de los nahuas sobre la finitud de la energía disponible en el cosmos: limitada y sometida a una circulación continua entre los distintos planos de la realidad, con el objeto de alimentar a los seres que habitan en ellos.

Entre los objetivos de la ofrenda, por último, no es el menor influir directamente en el crecimiento de las semillas (punto *f*), infundiéndoles desde el primer momento parte de la energía que necesitarán para crecer. La antropomorfización del maíz —que como veremos más adelante se considera dotado de «aliento» y «humanidad»— hace conceptualmente posible que se nutra de los alimentos consumidos por el hombre.

La súplica se inicia con el agradecimiento a la Tierra y la presentación de la ofrenda, cuya pobreza el orador justifica aludiendo a la escasez de sus recursos (vv. 1-7), que no le permite ofrecer a los sembradores, sus hijos —y por consiguiente a ella—, una comida más abundante (v. 8). La alusión a la comensalidad de éstos con la divinidad terrestre apunta a congraciarlos con ella y a hacer que la intimidad instaurada por medio de la ofrenda la induzca a no olvidar sus ruegos y a no abandonarlos (vv. 9-12).

En concreto, la asistencia invocada consiste en propiciar el desarrollo y la fructificación del maíz que se siembra (vv. 13-19), proceso que —en una enésima aplicación del símil hombre-maíz— se equipara terminológicamente con la crianza y educación de los niños me-

diante el empleo del verbo (*i*)*zcaltia* /desarrollar, criar/ 'educar' (v. 19). El papel de la Tierra, aparte de favorecer el crecimiento de las plantas, consiste en impedir y vencer las condiciones atmosféricas adversas (viento y calor excesivo) y los parásitos que podrían destruirlas (vv. 20-28).

Lo que P.Q. pide a la Tierra —al compartir con ella el vínculo paterno con sus propios hijos— es la restitución del maíz que con ellos le ha «presentado» (vv. 15, 30-31). El acto de sembrar y el de cosechar se describen como dos fases separadas en el tiempo de un mismo intercambio de bienes: la siembra de los granos de maíz es una entrega solemne (*nemactiliz* /presentación/), no menos que la donación-restitución de ese maíz por la divinidad terrestre, expresada con el verbo *axcatilia* /hacer dueño/ (véase Signorini y Lupo, 1989, p. 230). El bien que circula es el mismo, pero la Tierra presta a las semillas que se le entregan su fuerza húmeda, que las transforma en verdes plantas fructíferas (vv. 32-34), irrenunciables auxiliadoras de los mortales (vv. 35-41).

Tras reiterar nuevamente su esperanza de que nada estorbe el crecimiento del maíz (vv. 42-45), el orador recuerda al interlocutor divino que sus hijos merecen tanto como sus semejantes los dones del suelo (vv. 46-49). Su único pedido (vv. 50-51) es pues plenamente legítimo, en vista de la común relación de dependencia-descendencia de la pareja terrestre, aquí como siempre representada únicamente por el elemento masculino.

A cambio de la concesión de lo que desean, los suplicantes ofrecen las habituales oraciones (vv. 52-53), con las que acompañan la entrega definitiva de las semillas (vv. 54-57). Sin embargo, a los pedidos anteriores agregan otro hasta ahora inédito, referente a la conservación de la variedad cromática del maíz sembrado (vv. 58-61).

Efectivamente, en la Sierra, como en casi todo México, de donde la planta es originaria, se cultivan numerosas subespecies de maíz, caracterizadas entre otras cosas por la variable pigmentación de los granos; los nahuas reconocen cuatro variedades principales, que se distinguen por los siguientes colores: blanco (*iztac*), amarillo (*coztic*), rojo (*tzicat*) y morado (*yahuit*).⁴⁸ La más apreciada, por la suavidad de

⁴⁸ Si bien los dos primeros adjetivos se emplean para indicar el color blanco y amarillo en cualquier objeto, no ocurre lo mismo con los últimos dos, que se aplican exclusivamente al maíz.

la masa y la delicadeza de su sabor (que lo hace ideal para las tortillas, porque no oculta el sabor de los alimentos), es el maíz blanco, que en consecuencia es también el más cultivado, aun cuando la planta es considerada más bien débil. El maíz amarillo tiene un sabor más marcado y resulta también más duro de moler, al grado de que se utiliza sobre todo para alimentar a los animales de corral; sin embargo, la fortaleza de la planta hace que muchos la prefieran. Éstas son las dos variedades fundamentales de maíz, y se considera que todas las demás son derivadas de ellas: «Porque los demás son manchas. El maíz son dos nomás.» Sin embargo, se cree que la variedad roja es particularmente resistente, y algunos sostienen que debe su color (y esa “fuerza”) al contacto con la sangre de Cristo: «Porque dicen que donde había milpa andaba goteando su sangre de Cristo.» En cuanto al morado, considerado como un derivado del maíz blanco, tiene la suavidad y el sabor de éste, pero su color oscuro y la relativa debilidad de la planta hacen que se use poco.

Al pedir a la Tierra que haga que el producto corresponda a la variedad sembrada, P.Q. intenta conjurar los efectos de la hibridación debida a la circulación del polen, responsable de que con frecuencia el color de las mazorcas que se cosechan no corresponda al del maíz sembrado: aun cuando en todo el campo se siembre maíz blanco, es casi inevitable que parte de las mazorcas resulten “pintas” (por ejemplo con granos blancos y morados) o enteramente de otro color.⁴⁹

Obtener una cosecha policroma se considera negativo, a pesar de que tiene algunas ventajas. En efecto, se cree que mezclar un poco de maíz rojo con el (blanco o amarillo) que se va a sembrar (en la proporción de aproximadamente una mazorca por hectárea) confiere a todas las plantas una resistencia mayor. Esto es lo que dicen al respecto P.Q. y M.C.:

Se le echa [maíz rojo] para que le ayude [contra] el aire cuando venga, para que ataje el aire... Tiene mucha fuerza, y cuando viene el aire no tumba toda la milpa.

⁴⁹ Los nahuas, que obviamente ignoran la diferencia entre genotipo y fenotipo, no piensan que una semilla de un color ya contiene la información genética relativa a la variedad cromática (eventualmente distinta) de las mazorcas que de ella nacerán: creen en cambio, erróneamente, que es la presencia en las inmediaciones de la milpa de plantas de maíz de otra variedad lo que produce el eventual cambio cromático (lo que en última instancia es cierto, pero sólo con respecto a las cosechas futuras, no a la presente).

Es para defensa, para protección de la siembra, para que si viene viento, que no lo tumbe. Que luego [el maíz rojo] le dice [a las demás plantas] que háganse fuertes; hace fuerza para que no nos gane el viento que nos mandó el Señor... Para eso es el *tzicat /rojo/*: es un fuerzudo.

Una vez más, en las últimas frases encontramos un ejemplo de la identificación de los hombres con el cereal que los sustenta. El informante dice que el maíz rojo «habla» con el blanco y usa la primera persona del plural refiriéndose al conjunto de las plantas que se oponen a la fuerza del viento («que no *nos gane*»). La misma concepción antropomórfica del maíz subyace a la explicación que da P.Q. de la creencia de que sembrando las cuatro variedades mezcladas se obtiene una cosecha más abundante:

Un abuelito me contó, dice: «Cuando quieras sembrar y quieras que se te dé bien la mazorca, siembra revuelto. Siembra *yahuit /morado/*, el *tzicat /rojo/*, blanco y amarillo, para que entonces, llega la hora de que va a salir, ya empieza a echar hojita la semilla, se platican y se van a las ganadillas; dice: “¡A ver quién gana!” Entonces crecen rápido, y a la hora que va a salir el jilote, también van a las ganadillas: “¡A ver quién crece más su mazorca!” Y entonces uno que otro, uno y el otro se salen todas buenas las mazorcas, todos andan iguales, hasta con las hojas [en la punta].»⁵⁰ Y por ver, así lo sembré. ¡Pero [salió] una mazorquera que ya no lo acabamos!

Sin embargo, a pesar de que todos reconocen que sembrar todas las variedades revueltas trae consigo conspicuas ventajas cuantitativas, son muy pocos los que adoptan ese procedimiento. El propio autor de la súplica, aun cuando declara tener una experiencia personal positiva en la materia, deja que sus hijos siembren maíz de una sola calidad y ruega a la Tierra que secunde esa elección.

En el origen de este comportamiento creo descubrir, más que consideraciones relativamente insignificantes de orden práctico o hedonista —como la necesidad de desgranar, cocer y moler por separado el maíz de cada clase, o el deseo de tener siempre tortillas del mismo color y sabor—, exigencias de orden sistemático e ideológico,

⁵⁰ Signo de particular vigor (véase 5.3.2., v. 34).

similares a las identificadas por Mary Douglas en el origen de las creencias de los hebreos sobre contaminación y pureza: «Tanto la tierra como los animales eran fértiles gracias a la bendición que así instalaba a una y otros dentro del orden divino. Preservar la bendición era deber del campesino: ante todo debía preservar el orden de la creación. Por eso no admitía ningún híbrido [...] ni en los campos ni en los rebaños» (Douglas, 1969, p. 54).

Aun reconociendo «el poder del desorden» (Douglas, 1969, p. 94), que se traduce aquí en la abundancia que podría obtenerse mediante la mezcla de los tipos de maíz, los nahuas «quieren tenerlo limpio: el blanco aparte y el *yahuit* aparte, el amarillo aparte... Mi abuelito me enseñó que el maicito, si [lo] quiere uno limpio, entonces pide uno [a la Tierra que lo dé] según el color del maíz [que siembra]». Me parece significativo el uso del término «limpio» para indicar la homogeneidad cromática de la cosecha que se desea obtener. Si se recuerda que las variedades roja y morada han sido definidas como «manchas» del maíz blanco y amarillo (que el orador pide obtener en estado “puro”), es fácil comprender que la idea de la mezcla desordenada o «revoltura» es equiparable a la de “suciedad” o “contaminación” que, siempre según Douglas (1969, p. 36), conducen a una «reacción que condena a cualquier objeto o idea capaz de confundir o contradecir las clasificaciones a las que estamos vinculados».

Volviendo a la súplica, continúa con la enésima petición de que haga crecer y fructificar sin impedimentos el maíz (vv. 62-70). Una vez más la dualidad terrestre es presentada como una pareja de padres que “educan” y “hacen adulta” a su prole: éste sería, en efecto, el sentido de los verbos (*i*)*zcaltia* /desarrollar, criar/ y *tacayotia* /dotar de humanidad/ ‘hacer hombre’, si se refieren a personas y no a plantas (vv. 71-72). Sin querer forzar el significado de las palabras, me parece interesante —aunque se trata de una racionalización *a posteriori* de escaso valor lingüístico— el comentario de E.M. sobre el verbo *tacayotia* (forma causativa de *tacayohua* o *tacayoa*): «Que llegue a su edad, un hombre ya hecho y derecho; vamos a decir que así es la planta.» Por lo demás, la antropomorfización del maíz se reitera y completa en la oración dirigida a la Tierra en que se le pide que lo haga desarrollarse dándole «aliento» (v. 76), concepto que se refiere a una de las entidades anímicas —el *ihiyotl* /soplo, aliento/— que antiguamente se creían alojadas en el hombre (López Austin, 1984, I, pp. 257-262), y que hasta hoy sobrevive en el pensamiento nahua,

aunque con atribuciones más limitadas (Signorini y Lupo, 1989, pp. 79-80).

Es necesario hacer una última observación respecto al número de las oraciones—trece—ofrecidas por P.Q. a la pareja terrestre. Ya se ha dicho anteriormente que su número es inicialmente bajo, con el fin de no perjudicar a las plantitas con dosis excesivas de “energía mística”, y que va creciendo junto con ellas. Los Padrenuestros y Avemarías son uno de cada uno en el acto de la siembra (5.3.3.); se convierten en cinco, como veremos a continuación, cuando las plantas alcanzan una altura en la que el viento puede hacerles daño (5.3.5.); aumentan a siete cuando ya han crecido un poco más y hace falta agua para que fructifiquen; llegan a diez en el momento en que des-
punta la flor (*miahuat*) en la cima.

El hecho de que ahora, como conclusión de la siembra, se pronuncie un número tan elevado de oraciones, corresponde al criterio según el cual cuando se “alimenta” a la Tierra (con la ofrenda de bienes y, justamente, oraciones), es necesario poner a su disposición la mayor cantidad posible de “fuerza”, a fin de permitirle satisfacer de la mejor manera posible las peticiones que se le hacen (véase 5.2.1.1.). La cosa es diferente cuando los interpelados son otros auxiliares sobrenaturales (San Ramos, San Juan Bautista), cuyo esfuerzo para el éxito de la cosecha, si bien es indispensable, no es comparable al de la divinidad terrestre.

5.3.5. Súplica a San Ramos

Notepixcatzin Señor San Ramos,

Mi Defensor Señor San Ramos,

nican nimitztatauh^tia ica miac *favor*

Ca aquí te suplico un gran favor

ica nochin noyolo,

con todo mi corazón,

ica nochin *fuerzas* noyolotzin.

con todas las fuerzas de mi Corazón.

Nimitztatauh^tia ihuan talticpactzin,

Te suplico junto con la Tierra,

tehhua yequintzin

tú ahora que

moahcoctoc ya nehin miltzin,
 ya se está alzando esta milpita,
 ¡xiquizcalti!
 ¡haz que se desarrolle!
 ¡Xichueyilti!
 ¡Hazla crecer!

Mah amo teh quitequipacho, 10

Que nada la preocupe,
 mah amo quimatoca nehecatzin,
 que no la toque el Viento,
 mah amo quimatoca quiahuaehecat,
 que no la toque un temporal de viento,
 tahuitza ica at

que viene con agua
 nehin quiahuat.
 ese temporal.

Mah amo quimatoca, 15

Que no la toque,
 mah amo quitopehua,
 que no la empuje [al suelo],
 mah amo quitatamota.
 que no la derribe.

Como quitamota, cuando quimayohuic

Si la derriba, una vez que la haya abatido

¿toni neh mozta ica nimotequipanoz?

¿con qué me sustentaré yo mañana?

¿Toni neh mozta nicuaz? 20

¿Qué comeré yo mañana?

¿Toni neh mozta nimoserviroz?

¿De qué me serviré yo mañana?

¿Toni quicuazqueh nopilhuan?

¿Qué comerán mis hijos?

¿Toni nicuaz neh?

¿Qué comeré yo?

¿De cani nimopalehuiz?

¿Adónde me ayudaré?

Ica nehon nimitztatauhitia ica miac *favor* tehhua *Señor*

San Ramos. 25

Por eso te suplico un gran favor, tú, Señor San Ramos.

Tehhua *tiabogado* de nehin ehecatzin. 26

Tú eres el abogado [señor] de este Viento.

Ihcon quemeh tehhua tichualtitanic,

Así como tú lo enviaste,

ihcon no cepa xiquihcuani.

así también quítalo de vuelta.

Cuando pehuaz hualehuaz nehin ehecatzin ica nican hualehua,

Si empezara a venir este Viento que viene aquí,

¡tehhua xictzacuili!

¡tú atájalo!

Xictotoca ce *lado* mah yohui,

Échalo que se vaya a otro lado,

campa amo teyi tatoc.

donde no hay siembra.

Mah yohui ahco,

Que se vaya arriba,

ompa amo teyi tatoc.

allá donde no hay siembra.

Amo teh oncac mila,

(Si no,) no hay ninguna milpa,

amo teyi oncac *plantas*

no hay ninguna planta

tein tictequipanozqueh.

con que nos sustentemos.

[Cinco Padrenuestros, cinco Avemarías, un Credo.]

5.3.5.1. COMENTARIO A LA SÚPLICA A SAN RAMOS

Con esta súplica terminan los textos de carácter agrícola de P.Q.; me ha proporcionado otros, por ejemplo la invocación a San Juan Bautista por la lluvia, pero la muestra presentada hasta aquí me parece suficiente y ahora escucharemos otra voz, al menos por lo que se refiere a la intervención meteorológica. El texto fue grabado el 23 de noviembre de 1988 y su esquema es el siguiente:

Orador: el ritualista.

Destinatario: San Ramos (Jesús el Domingo de Ramos), la Tierra.

- Antagonista: el viento y las perturbaciones que puede provocar.
 Cliente: el dueño del maíz cultivado (en este caso el propio orador).
 Hora: cualquier momento del día.
 Lugar: frente al altar doméstico del orador.
 Intención: pedir a San Ramos, señor del viento, que haga que éste no derribe las plantitas de maíz.
 Objetivo final: conjurar la amenaza del viento y de las tormentas para la cosecha.

El nombre de San Ramos —a veces convertido, por respeto, en San Ramitos— se aplica a la imagen de Jesús el Domingo de Ramos, que lo representa montado en un asno, envuelto en un manto morado y con una hoja de palma en la mano derecha. A San Ramos está dedicada una de las veintidós mayordomías en vigor en Yancuictlalpan. Del mismo modo que ocurre con las numerosas imágenes de la Virgen, también las distintas representaciones de Cristo terminan por ser consideradas como divinidades separadas, cada una encargada de controlar un sector específico de la realidad. San Ramos, a quien no todos identifican con Cristo, es el amo de los vientos, que puede desencadenar, dirigir o detener por medio de la palma que empuña como un arma. Refiere P.Q.:

Dicen que un tiempo fue también compañero de Cristo. Y cuando [per]seguían a Cristo, dicen que él, para espantar a los judíos, empezaba nomás a cambear [mover] la palmita que lleva en la mano; entonces empezaba un viento, o un semejante aire, y tumbaba a todos los judíos. Con eso ayudaba a Cristo.

San Ramos, por lo tanto, usa la palma como un abanico o una pantalla, bastando un levísimo movimiento de ésta para provocar las más violentas tempestades. Por otra parte, la de desencadenar los elementos con gestos esenciales es una propiedad reconocida a los seres sobrenaturales en buena parte de México; piénsese en las divinidades pluviales mayas y huaves, a las que les basta alzar el machete o derramar pocas gotas de agua de un vasito para provocar rayos y lluvias torrenciales (véase Thompson, 1980, pp. 310, 315; Lupo, 1981, p. 296-297).

Cuando las plantas de maíz han alcanzado una altura de poco

más de un metro y empiezan a ofrecer cierta resistencia al aire, sin poseer todavía raíces suficientemente firmes, se considera oportuno recurrir a San Ramos para prevenir la amenaza del viento que podría arrancarlas de raíz. Algunos, como P.Q., consideran suficiente dirigir al santo una súplica y algunas oraciones, mientras que otros además de eso colocan en el centro del campo a proteger un palo rematado en una cruz (*colotzin*) de palma bendita.

La cruz de palma es un simulacro de San Ramos, con quien está metonímicamente conectada,⁵¹ y aleja a cualquier tipo de viento (*ehecat*), incluyendo los de origen no "natural" (*amo cuali ehecame*), enviados por personas envidiosas e espíritus malvados. En las palabras de M.C., esa cruz se configura como una *longa manus* del santo, un objeto apotropaico eficaz por estar impregnado de su «autoridad» (*tanahuatil*).⁵²

También el cruz tiene poder. El que lo deja ahí que cuide es el San Ramos. La cruz es el que cuida la milpa; pero le da fuerza San Ramos. Que él no está allí, él anda por ahí, otros lados. Lo deja, hazte cuenta, como un remplazo. Las cruces son como encargados de la siembra, ellos están cuidando.

El uso de las cruces de palmas benditas contra el viento y las tormentas —aunque no siempre asociado explícitamente con el reconocimiento de la imagen de Cristo con la palma como señor de los vientos— está difundido, por todo México, desde el altiplano central (Ingham, 1989, p. 60) hasta el valle de Oaxaca (Parsons, 1970, pp. 55, 266), y esto no puede no hacer pensar en un fenómeno de sincretismo entre la divinidad precolombina del viento, Ehécatl-Quetzalcóatl, y la figura del imaginario San Ramos, unidos por la estrecha conexión que tienen en común con el símbolo de la cruz.

Entre los elementos iconográficos que caracterizan al primero se cuenta, en efecto, una cruz blanca que a menudo adorna su gorro cónico,⁵³ llamada por los estudiosos «cruz del viento» (Seler, 1980, I,

⁵¹ En muchas ocasiones se da directamente el nombre de la divinidad del viento a la cruz que la representa.

⁵² El término *tanahuatil* (de *nahuatia* /dar órdenes/) tiene múltiples significados, indicando tanto 'orden' o 'ley' como una 'persona que da órdenes', el 'cargo' político que esa persona ocupa o finalmente —por lo menos en Yancuictlalpan— el 'bastón' que es el símbolo de la autoridad.

⁵³ Véase, por ejemplo, la lámina 73 del *Códice Borgia* (Seler, 1980).

p. 244; II, p. 137), que «era el símbolo de las cuatro direcciones del espacio, de los puntos cardinales, como correspondía al dios del viento, Quetzalcóatl-Ehécatl» (Lafaye, 1977, p. 225). Ignorando los valores atribuidos por los indios a los diversos elementos cruciformes que podían asociarse con ese dios,⁵⁴ los españoles dedujeron «rápidamente una especie de ley de frecuencia, que revelaba la asociación de Quetzalcóatl y de la cruz» (Lafaye, *ibid.*), al punto de edificar sobre ello una leyenda que hacía de él el protoevangelizador del Nuevo Mundo. Con base en estos hechos no es difícil comprender que los nahuas⁵⁵—conservando la antigua conexión de la cruz con el viento— hayan podido atribuir ciertas características del dios barbado creador de los hombres e inventor de las artes a Jesús-San Ramos, el personaje del “panteón” católico *folk* más estrechamente asociado con las cruces de palmas benditas, a las que transmite, a través del nexo vegetal, el poder de detener todas las formas de *ehecat* que pueden resultar amenazadoras.

Resulta plenamente apropiada, por lo tanto, la calificación de «Defensor» (*tepixcatzin*) con que el orador, al iniciar la súplica, se dirige a Jesús-San Ramos (v. 1). A él está dirigido—salvo por una mención aislada y rápida de la Tierra (v. 5)— el vibrante llamado a la protección de la milpa,⁵⁶ ahora que está ya en buen punto su crecimiento (vv. 2-9). Entre los mayores peligros que pueden amenazar, y por consiguiente «preocupar» (v. 10), al antropomórfico maíz en cuestión, se encuentran en efecto las múltiples manifestaciones del viento (vv. 11-17)—al que se aplica aquí el diminutivo reverencial *-tzin* (v. 11), como hemos visto que se hace con todos los elementos deificados. Particularmente temibles resultan las tormentas de viento y lluvia (*quiahuaehecat*, v. 12), cuando «viene el aguacero y viene con ventarrón. Se apesanta la milpa con el agua, entonces [el viento] la tumba».

⁵⁴ Una cruz de San Andrés, símbolo del principio dual, aparece a veces sobre el manto de Quetzalcóatl, mientras que cerca del templo dedicado a él en Calixtlahuaca se eleva un monumento funerario de planta cruciforme (Lafaye, 1977, p. 225).

⁵⁵ Que los indios de la región de Cuetzalan tenían particular familiaridad con el dios en cuestión se deduce de que allí existía en el siglo XVI un centro conocido justamente por el nombre de Quetzalcóatl («Averiguación que hizo...», 1940, p. 160; *Libro de las tasaciones*, 1952, p. 153). Su ubicación, a menos que se trate del propio Cuetzalan (cosa improbable), resulta por lo demás sumamente problemática (véase García Martínez, 1987, pp. 163, 282, 288).

⁵⁶ El vocablo *milpa* (originalmente *milpan* /sobre el campo cultivado/) es uno de los tantos nahuatlismos que han pasado a formar parte del español de México. Generalmente indica un terreno cultivado de maíz, aunque con frecuencia el uso se extiende también a las plantas que crecen en él. Este último es el significado que P.Q. da al náhuatl *miltzin* (v. 7).

Con una serie de preguntas retóricas cuya respuesta conocen muy bien tanto él como el interlocutor divino, el orador pinta la desoladora perspectiva que lo esperaría a él y a su familia si San Ramos no detuviera o desviara de su parcela los vientos más impetuosos (vv. 18-25). Sólo a San Ramos, por lo demás, puede dirigírsele este pedido, puesto que él es el «abogado» del viento, según declara explícitamente el orador (v. 26).

Los nahuas de Yancuicatlalpan emplean habitualmente este término para traducir el náhuatl *tepixque* /el que cuida a la gente/ 'defensor' (véase v. 1), que en la época prehispánica se utilizaba para designar a una autoridad política (Durán, 1967, I, p. 185). En cambio el castellano "abogado" —presente hasta hoy en el vocabulario del catolicismo europeo— fue utilizado en los primeros tiempos de la Colonia por los españoles para indicar a las deidades paganas que tenían «una relación tutelar especial [con] un grupo sociopolítico particular» (Nicholson, 1971, p. 409). Sin embargo, en el uso de P.Q. y de otros *tapahtiani* la palabra "abogado" se carga de significados suplementarios, terminando por designar no ya, o no sólo, el papel protector que las divinidades del panteón sincrético nahua desempeñan respecto a los humanos, sino el control que aquéllas tienen de los diversos elementos de la realidad, delegado en ellos por la autoridad suprema de Dios. Así se expresa sobre esto M.C.:

El patrón es uno, ese Dios Nuestro Señor es el mero dueño de todo, que lo bendició a todo. No más que [como] abogados tenemos cada quien [de los santos] que maneja [su propio dominio].

A San Ramos, nuevo Ehécatl-Quetzalcóatl, toca pues el dominio de los vientos, que puede libremente enviar y detener, pero de los cuales se le pide—en cuanto "protector-intermediario" (abogado y *tepixque*) de los humanos— que nos proteja. Dice el mismo M.C.:

Ya el vigilante —pues hay que poner [un] abogado que vigile [la milpa] también— ya es el San Ramos; para que no le pase nada, que no le pegue el viento.

Puesto que es él mismo quien lo manda (v. 27), no le resultará difícil, ahora que el orador se lo ha solicitado formalmente, desviar el viento hacia otra parte (vv. 28-31). Vale la pena señalar a este respecto que P.Q., como buen cristiano, especifica que el viento debe ser desviado

hacia los sectores superiores de la atmósfera (v. 33), o por lo menos hacia tierras no cultivadas (vv. 31-34), a fin de no arrojar sobre otros el daño que pide que no le caiga a él: «Que se vaya a acabar arriba, en el aire. Que suba y que allá se termine. No que vaya a perjudicar a otro lado.» Sólo así evitará la familia del suplicante un atroz destino de miseria y de hambre (vv. 35-37).

En señal de agradecimiento por la atención que prestará al pedido, San Ramos recibe cinco Padrenuestros, cinco Avemarías y un Credo. Como decía en el comentario a la súplica anterior, la convicción de que el maíz aprovecha indirectamente la energía transmitida a las deidades con las oraciones hace que el número de éstas vaya aumentando a medida que las plantas crecen. Contra el viento, sin embargo, se introduce una no utilizada hasta ahora: el Credo.

Es ésta la oración más cargada de “fuerza” de cuantas conocen los nahuas, en cuanto enuncia los puntos fundamentales de la fe católica. Precisamente en razón de la energía (una vez más concebida como “calor”) que posee, el Credo se recita en el curso de la terapia ritual del más grave de los males que pueden afectar a las entidades anímicas del hombre, el *ehecat* (Signorini y Lupo, 1989, pp. 190-191, 286). Según palabras de M.C., «El Credo es caliente porque es grande», razón por la cual se utiliza contra cualquier tipo de hechizo:

El Credo también es para la defensa [contra el *ehecat*], es caliente, es fuerte... Si alguna persona te quiere hacer maldad, te quiere embrujar, nomás que reces con esas oraciones grandes, y con eso no te hacen nada.

No es sorprendente, por lo tanto, que también para obstaculizar el viento “natural” se recurra justamente a esta oración tan poderosa. Como confirmación de lo similares que son en ocasiones los caminos seguidos por el pensamiento sincrético, puede resultar interesante señalar que un uso totalmente análogo de cruces y oraciones confesaba haber hecho, ya en el siglo XVIII, el indio nahua Antonio Pérez, procesado por la Inquisición por sus actividades mágicas de curandero y tiempero (Gruzinski, 1987, p. 150):

Para espantar a las tormentas decía el Credo y la Salve, echaba tres bendiciones y prendía fuego en un tepalcate [...] No tenía más que agregar otras tres bendiciones y postrarme en el suelo para aplacar el im-

petu del viento [...] Arriba del cerro llamado Cerro Negro puse otras tres cruces para espantar el granizo, porque siempre viene de allí.

5.3.6. Súplica por la lluvia

Notemaquixtihatzin *Jesucristo*,

Mi Salvador Jesucristo,
nican nimitztatauhiti itech nehin tonal,

aquí voy a suplicarte en este día,

itech nehin *hora*,

en esta hora,

por parte de nehin tiempo.

a causa de este tiempo.

¿Queniuh hualahotoc?

¿Cómo está viniendo?

¿Queyeh mocenquetza nehin totonic?

¿Por qué se ha plantado [instalado] este calor?

¿Queyeh mocenquetza itech nehin tacahuan?

¿Por qué se ha plantado [detenido] en este calor?

Ica nehon cemi titapolohtoquēh ya.

Por esto ya estamos perdiendo mucho.

Tehhuan tiamicmiquih,

Nosotros morimos de sed,

tiamictamih.

nos consumimos de sed.

Ica nehon

Por eso

nican nimitztatauhitia itech nehin tonal

aquí te suplico en este día

para mah huetzi natzin.

para que caiga el Agua.

¡Xtechtayocoli natzin!

¡Regálanos el Agua!

Mah hualehua *desde ne*

Que venga de allá

campa teh tiyetoc,

donde tú estás,

xa ne elhuiaç.

quizá allá en el cielo.

Mah huetziqui itech *toplantitas*,

Que venga a caer sobre nuestras plantitas,

mah huetziqui itech totaoltzin.

que venga a caer sobre nuestro Maíz.

'Tos ¿queniuh titacuazqueh?

Si no ¿cómo comeremos?

¿Queniuh timotamacazqueh

¿Cómo nos daremos de comer

como huaqui,

si se seca,

como tayocoya,

si se entristece,

como miqui itech ne talmanic?

si se muere en la tierra?

De amo teh ica celiya,

Por eso [por el calor] nada brota,

amo teh ica moyolcui,

por eso nada se aviva,

amo teh ica moezyotia.

por eso nada se provee de sangre.

Ica nehon

Por eso

nimitztatauhitia itech nehin tonal.

te suplico en este día.

Nuestro Señor Jesucristo,

Nuestro Señor Jesucristo,

nimitzaxcatiliti motahtoltzin,

te voy a hacer dueño de tus Palabras,

pero xnechchiuili in favor:

pero hazme el favor:

mah huetzi nehin atzin.

que caiga esta Agua.

Tehhuan tiamiquih.

Nosotros nos morimos de sed.

Tanto quemeh tehhuan

Tanto nosotros

20

25

30

35

quenameh totatochuan.

como nuestras siembras.

No ihcon yehhuan no tayocoyah

También ellas así se entristecen

campa ihcatoqueh

donde están paradas

itech talmanic,

sobre la tierra,

itech *Juan Antonio Trinidad*,

sobre Juan Antonio Trinidad,

itech *María Nicolasa Trinidad*.

sobre María Nicolasa Trinidad.

Ompa tzineuhtoqueh, ompa celiztoqueh.

Allá están brotando, allá están germinando.

Huan *de huaqui* no yehhua,

Y se seca él también,

no amictami nehon *Juan Antonio Trinidad*,

también padece la sed ese Juan Antonio Trinidad,

no amictami nehin *María Nicolasa Trinidad*.

también padece la sed esta María Nicolasa Trinidad.

¿Queniuh quiceliltiz nehin toyolotzin,

¿Cómo hará brotar este Corazón nuestro,

toyoliatzin?

(ese) Principio vital nuestro?

¿Queniuh quizcaltiz?

¿Cómo lo desarrollará?

Huan amo huel mozcaltia in *toplantita*

Y no puede desarrollarse nuestra plantita

tein ica timotamacazqueh,

con la que nos daremos de comer,

tein ica timotequipanozqueh.

con la que nos sustentaremos.

Ica nehon nican nimitztatauhtia

Por eso aquí te suplico

Nuestro Señor Jesucristo.

Nuestro Señor Jesucristo.

Xquintatauhti nachihuanime,

Suplica a los hacedores del agua,

xquintatauhiti nehin apiani, 55

suplica a estos cuidadores del agua,

xquintatauhiti naconime quiauhteyome:

suplica a (aquellos) que son los rayos:

mah quihualcuitih,

que la traigan (aquí),

mah quihualcuitih ne campa noncac nat,

que la traigan de allá donde hay agua,

mah techhualcuilican,

que nos la traigan,

mah huetzi inahuac in totalmanictzin 60

que caiga cerca de [sobre] nuestra Tierra
para cuali mah celiya in *toplantita*.

para que brote bien nuestra plantita.

Mah motacatilti.

Que se genere.

Ica nehon nican nimitzaxcatiliti nehin motahtoltzin.

Por eso aquí te voy a hacer dueño de estas tus Palabras.

[Un Padrenuestro, diez Avemarías, un Gloria, una jaculatoria.]

Namehhuan quiauhteyome,

Ustedes rayos,

namehhuan achihuanime, 65

ustedes hacedores del agua,

namehhuan nican namechaxcatiliti nehin namotahtoltzin,

a ustedes aquí los voy a hacer dueños de estas sus Palabras,

namehhuan namechaxcatiliti.

a ustedes los voy a hacer dueños (de ellas).

¡Xichualmalacachotih natzini!

¡Vengan a girar alrededor del Agua!

Xichualehualotih

Vengan

campa oncaz, 70

adonde habrá,

campa yetoz,

adonde estará,

itech mar,

en el mar,

- o cani noncac at.
o donde hay agua.
- Xtechhualcuilican ne itech hueyi at.
Traíganosla de allá en el mar.
- Xichualmalacachotih ica namotapetanilot. 75
Vengan a girar con su relámpago.
- Xichualmalacachotih ica namofuerzas.
Vengan a girar con sus fuerzas.
- Xichualcuican nat ica namohtapalhuan.
Traigan el agua con sus alas.
- ¡Xichualcuican!
¡Tráiganla!
- Xirociaroquih
Rocién
tomila, 80
nuestra milpa,
totatoc.
nuestra siembra.
- ¡Xrociaroquih toplantitas!
¡Rocién nuestras plantitas!
- Xrociaroquih nehin totalmanic
Rocién esta tierra nuestra
para mah quicelilti toalimento,
para que haga brotar nuestro alimento,
toyolchicauhca. 85
la fuerza de nuestro corazón.
- Como amo, ¿toni ica timoyolchicahuazqueh,
Si no, ¿con qué fortaleceremos nuestro corazón,
toni ica tinemizqueh?
con qué viviremos?
- Yeh totalmanic no amicmictoc,
Nuestra tierra también se está muriendo de sed,
yeh totalmanic no tahyohuihtinemi,
nuestra tierra también vive en la tristeza,
no miqui de amic. 90
también (ella) se muere de sed.
- Ica nehon titahtanih
Por eso rogamos

para quiceliltiz totatoctzin.

para que haga brotar nuestra Siembra.

Pues ica nehon tamechtahtaniliah *favor*.

Y es por eso que les pedimos con insistencia el favor.

Xtechchihuilican *favor*.

Hágannos el favor.

Xtechualcuilitih natzin.

Tráigannos el Agua.

Xtahtanitih ne natmalin

Vayan a rogarle a aquella "atmalin"
mah namechta yocoli.

que se la regale.

Xtahtanitih ne natmalin

Vayan a rogarle a aquella "atmalin"
mah namechmaca ica namoah tapal.

que se la dé con su ala (de ustedes).

Xichualcuican

Tráiganla

huan *rocxiaroquih in toplantitas*.

y rocién nuestras plantitas.

Huan nican namechaxcatiliti namotahtoltzin.

Y aquí los voy hacer dueños de sus Palabras.

[Un Padrenuestro, diez Avemárias, un Gloria, una jaculatoria.]

Axcan tehhuatzin *San Juan Bautista*,

Y ahora Tú San Juan Bautista,

no nican nimitzaxcatiliti.

También a ti aquí voy a hacerte dueño.

Tehhuatzin tiachihuhque,

Tú eres el hacedor del agua,

tehhuatzin ticmati campá ticpiya nat,

Tú sabes dónde tienes el agua,

tehhuatzin timero tidueño de nehin at,

Tú eres el mero dueño de esta agua,

ahueyilme,

de los ríos,

ne huehhueyi mares.

de aquellos grandes mares allá.

Tehuatzin ticmandaroh toc, 110

Tú los estás mandando,
tehuatzin ticpixtoc.

Tú los estás custodiando.

Ica nehon

Por eso
ica nehin yahuih nehin taapiani,

por eso van estos cuidadores del agua,
nehin achihuanime.

estos hacedores de agua.

Por favor, 115

Por favor,

de que xquimaca poder

dales el poder

mah cualcuican natzin,

que traigan (aquí) el Agua,

mah huetzic itech toplantita,

que caiga sobre nuestra plantita,

mah huetzic itech totatoctzin.

que caiga sobre nuestra Siembra.

Porque nochi tahuactoc ya, 120

Porque ya está toda seca,

nochin tayocoxtoqueh,

todas (las plantas) se están entristeciendo,

chocatoqueh.

están llorando.

Amo teyi taceliya,

No hay (nada) que brote,

amo teyi ica ixpetani;

no hay (nada) con que (el maíz) vuelva en sí;

tayocoya, 125

está triste,

cuetahuic.

está marchito.

Ica nehon nimitztahtaniliti nehin mooraciones itech nehin tonal,

Por eso te voy a rogar con estas tus oraciones en este día,

itech nehin hora,

en esta hora,

ica nimitzaxcatiliti motahtoltzin.

y te voy a hacer dueño de tus Palabras.

[Un Padrenuestro, diez Avemarías, un Gloria, una jaculatoria.]

Nican namechaxcatiliti nehin namotahtoltzin

130

Aquí voy a hacerlos (a ustedes) dueños de estas sus Palabras

itech nehin tonal,

en este día,

itech nehin hora,

en esta hora,

para nanochin.

para todos (ustedes).

Tanto quemeh tehhuá,

Tanto a ti,

Nuestro Señor Jesucristo

135

Nuestro Señor Jesucristo

temaquixtihatzin,

Salvador,

huan tanto quemeh tehhuá,

y tanto a ti [ustedes],

rayitos,

rayitos,

achihuanime.

hacedores de agua.

Huan xtahtohuican natmalin:

140

Y ruéguele a la "atmalin":

Por favor,

Por favor,

xichualtotoca natzin.

ven a perseguir [manda] el Agua.

Mah namechmacacan ica namohtapal.

Que se la den con su ala (de ustedes).

Mah namechmacacan ica namohtapal,

Que se la den con su ala (de ustedes).

Itech namohtapal xichualcuican.

145

Tráiganla sobre su ala.

Huan ximotzetzeloquih ne campá tomila,

Y sacúdanse allá donde está nuestra milpa,

campa totatoc.

donde está nuestra siembra.

Para mah mochihua totatoczin,

Para que se haga [crezca] nuestra Siembra,

para mah celiya,

para que brote,

huan techpalehuiz.

150

y nos ayude.

Ica nehon nican namechaxcatili.

Para eso aquí los he hecho dueños.

Huan tehhuatzin

Y Tú

papacito San Juan Bautista.

papacito San Juan Bautista.

No nican namechaxcatili namooraciones

También (a ustedes) los he hecho dueños de sus oraciones

para nanochin.

155

para todos (ustedes).

Mah namotech ahci,

Que (mi oración) llegue hasta ustedes,

mah namotech pohui.

que les pertenezca.

Huan xtechchiuilican *favor*

Y hágannos el favor

lo que tein nican tamechtahtanilihtoqeh,

lo que aquí les estamos pidiendo con insistencia,

lo que tein namechtahtanilihtoc itech nehin tonal,

160

lo que les estoy pidiendo con insistencia en este día,

itech nehin hora,

en esta hora,

campa neh *Dios* nechpixtoc,

donde Dios me está teniendo,

campa neh *Dios* nechiecahuilihtoc.

donde Dios me está dando su sombra [amparo].

Ica nehon nican namechtahtanilihtoc *favor.*

Por eso aquí estoy pidiéndoles con insistencia el favor.

Xnechchiuilican *favor.*

165

Háganme el favor.

¡Xtechualcuilican natzin!

¡Tráigannos el Agua!

Xtechtayocolican ne atzin

Regálennos esa Agua

para in toplantitas mah tacelijah.

para que nuestras plantitas broten.

Mah amo timiquican *de* mayan,

Que no nos muramos de hambre,

mah amo timiquican *de* amic.

que no nos muramos de sed.

Porque como amo, ¿quenuih titacuazqueh?

Porque si no, ¿cómo comeremos?

Ica nehon nican namechtatauhitia itech nehin *hora.*

Por eso aquí les suplico en esta hora.

Huan nican namechaxcatiliti

Y aquí voy a hacerlos dueños

ica nochin namotahtoltzin,

de todas sus Palabras,

ica nochin namooraciones

de todas sus oraciones

para nanochin,

para todos,

para nanochin namehhuan.

para todos ustedes.

Mah namotech pohui,

Que les pertenezca,

mah namotech ahci,

que llegue hasta ustedes,

para nechchihuilican favor.

para que me hagan el favor.

Xichualtotocacan nehin quiahuitzini,

Vengan a perseguir [manden] esa Lluvia,

mah huetziqui itech noplantitas,

que caiga sobre mis plantitas,

mah huetziqui itech notatoctzin,

que caiga sobre mi Siembra,

para titacuazqueh,

para que comamos,

170

175

180

para timoyolcehuizqueh.

185

para que descansemos nuestro corazón.

Huan nican namechmactiliti namotahtoltzin.

Y aquí les voy a presentar sus Palabras.

[Un Padrenuestro, una Salve, un Gloria, una jaculatoria, un Credo.]

5.3.6.1. COMENTARIO A LA SÚPLICA POR LA LLUVIA

Esta súplica pertenece al rico repertorio de M.C., a quien se debe también la súplica para el diagnóstico (5.1.1.). Por un inconveniente de orden técnico, la grabación se hizo en dos sesiones, la primera el 24 de noviembre de 1988 (vv. 1-34), la segunda el 1 de diciembre de 1988 (vv. 35-186). El ritualista imagina que debe poner remedio a un periodo prolongado de sequía, que estaría causando graves daños al maíz sembrado por él. Confiando en su experiencia y en la relación privilegiada que cree mantener con las entidades extrahumanas, interviene en primera persona, pidiéndoles que envíen a su parcela la lluvia tan anhelada. Del texto se puede deducir el siguiente esquema:

- Orador: el ritualista.
 Destinatario: Cristo, los rayos, San Juan Bautista.
 Antagonista: los rayos y la *atmalin* (la entidad que controla el agua).
 Cliente: el propietario del maíz amenazado por la sequía (en este caso el propio orador).
 Hora: cualquier momento del día.
 Lugar: frente al altar doméstico del orador.
 Intención: lograr que las entidades extrahumanas invocadas se persuadan y persuadan a la *atmalin* de enviar la lluvia.
 Objetivo final: poner fin a la sequía.

A diferencia de las demás súplicas de la esfera extradoméstica presentadas hasta ahora, ésta no forma parte de la rutina normal del ciclo agrícola. Su empleo puede considerarse totalmente excepcional, limitado a las raras ocasiones (circunscritas en general a los meses de primavera) en que las precipitaciones se hacen tan escasas que ponen

en peligro la cosecha. En tales circunstancias, que obviamente no afectan sólo a los individuos particulares sino a toda la comunidad, la tradición prevé dos modalidades distintas de intervención mística, independientes entre sí pero no mutuamente excluyentes. La primera es de carácter público y prevé la movilización de buena parte de los miembros de la comunidad que, guiados por el cura, llevan en procesión la imagen del patrón Santiago hasta el río Apulco, donde se dice una misa y se implora la concesión de la lluvia. Es un expediente de ejecución no difícil, aunque con todo requiere un mínimo de organización y de gasto por parte de la colectividad; es considerado absolutamente infalible y todos los numerosos episodios que se recuerdan tuvieron resultado invariablemente positivo.

La segunda opción, más fácil y económica de poner en práctica, aunque en algunos aspectos más riesgosa, es de carácter privado y consiste en la intervención de un especialista que, por iniciativa propia o por cuenta de terceros (a lo más, de un grupo de vecinos), encamina una petición directamente a las entidades extrahumanas que tienen el control de la lluvia. Deliberadamente no me refiero a ellas como "divinidades", en razón de que entre ellas, aparte del Bautista, aparecen seres, como la *atmalin* y los rayos, que no son objeto de veneración en ninguna forma, los últimos incluso carecen de identidad personal precisa.

El hecho de no pertenecer al número de los personajes de la tradición católica confiere a tales figuras una connotación en ciertos aspectos ambigua; si bien no las ubica en el grupo de las fuerzas constitucionalmente hostiles al hombre (como las múltiples emanaciones del *amo cuali* y los distintos tipos de *ehecame*), los nahuas consideran que su conducta no siempre está de acuerdo con los filantrópicos designios de Dios, y en consecuencia temen la caprichosa aplicación de los extraordinarios poderes que poseen. Precisamente esa posición liminal entre deidades benévolas y seres sobrenaturales hostiles hace que puedan ser a la vez los interlocutores del suplicante y sus antagonistas, las causas del mal y sus remedios.

Por el mismo motivo no basta con dirigirse a ellas directamente, sino que es necesario hacerles llegar las peticiones a través de intermediarios celestiales poderosos (Cristo y el Bautista). Además de asegurar la acogida más fácil de los pedidos, la mediación divina sirve también para proteger al suplicante contra eventuales represalias.

En efecto, el poder que tienen los señores de las lluvias —cuya manifestación, el rayo, es la fuerza más devastadora de que los indígenas tienen experiencia— es tal, que cualquier contacto con ellos está cargado de peligros enormes, si no es canalizado en la estructura protectora del rito.

La súplica de M.C. repite la estructura de las otras utilizadas por él (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 204-225, 248-273), en que se invoca a los destinatarios uno por uno, en orden de importancia y ofreciendo a cada uno una cantidad fija de oraciones, para concluir con una recapitulación general de las solicitudes presentadas dirigida a todas las entidades interpeladas, divinas o no, y con la recitación de un último conjunto de oraciones, distinto y más fuerte.

Como primer interlocutor, el ritualista escoge a Cristo, quien es el «salvador» de los seres humanos (v. 1) y por lo tanto el resolvidor por excelencia de todos sus problemas. En la continuación de la súplica surgen además las otras razones de la precedencia que se le concede: en cuanto sol (véase 5.1.1.1.), es directamente responsable del calor y de la sequía cuyo fin se implora (vv. 4-10); como señor del cielo, tiene el control de los fenómenos y de los elementos (incluida la lluvia) originados en el estrato superior del cosmos (vv. 15-17); por ser el que dio a los hombres el maíz y las demás plantas cultivadas (véase 5.3.2.1.), a él compete no dejar morir el alimento dador de vida para el cuerpo y el alma (vv. 20-27, 47-51); y finalmente, como suprema autoridad celestial, tiene la facultad de plegar a su voluntad a todas las entidades extrahumanas que no están sometidas al Maligno, entre ellas justamente los rayos (vv. 54-61).

A Cristo, pues, M.C. pide cuentas inmediatamente de la situación climática que se ha instaurado y que —como una persona bien “plantada” sobre sus piernas (*mocenquetza*, vv. 6-7)— no da señales de querer irse. Al describir los efectos de la sequía, el orador abandona la forma verbal singular, lo que prueba que aquéllos no lo afectan sólo a él sino también a sus semejantes (vv. 8-10); en cuanto a la sed que los consumiría a todos, no cabe duda de que se refiere principalmente a las plantas de maíz, cuya identificación con los hombres corre constante a lo largo de ésta y las demás súplicas.

El agua fecundadora, sagrado elemento de procedencia celestial (honrada por eso con el sufijo *-tzin*), es la sustancia con que la Tierra alimenta a las plantas que crecen en ella, dándoles la linfa vital (vv. 11-19). Incluso, de acuerdo con la antigua visión antropomórfica de

la divinidad terrestre⁵⁷ todavía vigente entre los nahuas, el agua es su sangre y su sudor, así como los árboles son su cabellera y las piedras su esqueleto.

La tierra es de carne, y es de sangre. Porque el agua que cae lo chupa todo la tierrita: es su sangre, con eso estamos viviendo. Ahorita [es] como el [agua del] manantial que está saliendo: es su sangre de la tierrita; está como que es su sudor: está sudando.

Así como había empleado el símil de la planta de maíz para aclarar la relación existente entre el hombre y Dios (véase 5.3.2.1.), M.C. recurre ahora al de la madre y el lactante para ilustrar la relación entre la Tierra y el maíz, que precisamente de la humedad encerrada en ella extrae la fuerza con que sustentar a su vez a los humanos.

Es como una madre de familia: es de carne, es de persona. Y si llega a tener su bebé, su niño, ¿de adónde va a comer [él] sino en la misma mamá? Ahí tiene que chupar el pecho. Se empieza a formar el niño, pero de la misma fuerza de la mamá: empieza a agarrar sangre el niño, de ahí está chupando hasta que llegue a nacer. Ya una vez que nace, a fuerza tiene que chupar su sangre de la mamá, la leche que está mamando, el pecho. Entonces con esto está creciendo el niño, hasta que llega a ser grande. Una vez que sea grande, pues ya no mama, pero de ahí come mismo: tiene que trabajar mamá, tiene que poner las tortillas, hacer sus alimentos. Si la mamá no come y no bebe agua, entonces ¿con qué alimento va a crecer el niño? Así es la siembrita: lo pone uno la siembrita, el maicito, la semilla. Lo pones en la tierrita. Y si tiene humedad la tierrita, lo hace nacer. De ahí está creciendo, hasta que llegue a dar el bulto, ya da mazorquita arriba.

Si la Tierra se seca, también el maíz plantado en ella está destinado a secarse, «entristecerse» y morir, arrastrando en su ruina a los que viven de él (vv. 20-24). El exceso de la energía calórico-lumínica solar y celestial altera el equilibrio con la energía húmeda y oscura de la tierra e impide la circulación de los fluidos que transmiten fuerza “fresca” y vital a las plantas y, a través de ellas, al hombre. Este con-

⁵⁷ En un mito de la creación recogido en el siglo XVI, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca separaron la Tierra del Cielo e hicieron de sus cabellos, árboles y flores y yerbas; de su piel la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas. («Historia de México», 1985, p. 108).

cepto se expresa claramente con tres verbos, relativos todos a la vitalidad, vegetal y animal: el primero, *celiya* /brotar, germinar/ (v. 25), tiene un campo de aplicación claramente botánico, derivando de la raíz *cel* /fresco, verde/ (Karttunen, 1983); el segundo, en cambio (v. 26), es la forma reflexiva de *yolcui* /toma corazón vida/ 'saca fuerza', y es el enésimo ejemplo de la antropomorfización del maíz, al que en forma no demasiado metafórica se atribuye justamente «corazón» y, con el tercer verbo, «sangre» (*moezyotia* /se provee de sangre/, v. 27).

En pocas circunstancias, a mi entender, se aplica con mayor propiedad el dicho "se es lo que se come". La identificación del orador y de sus semejantes con el maíz afectado por la sequía es realmente total (vv. 34-41): igual que los hombres, cuyo sentimiento de tristeza comparten (v. 37), también las plantas «están paradas» (*ihcatoqueh*, v. 38) sobre la Tierra, sufriendo los efectos de la «sed» que atenaza a esta última (vv. 43-45).⁵⁸ El alimento que vendría así a faltar, el único indispensable para los humanos (véase 5.2.2.1.), es para ellos «corazón» y «alma» (vv. 46-47). Al definir el maíz como *toyolotzin* /nuestro Corazón/, el concepto que quiere expresar M.C. es que

...es el alimento. Quiere decir [que] llega en el corazón, llega en nuestra alma toda la comida que comemos, con eso revive nuestra alma. Porque si no comemos [maíz], se muere nuestra alma.

Con esto, el ritualista no está negando la existencia de un alma inmortal —identificada terminológicamente con el órgano que es su sede, el corazón (véase 5.1.)— pero pone de manifiesto el insustituible nexo causal entre el consumo de maíz y la permanencia de aquélla en el organismo: «Si no comiéramos tortilla, no hubiéramos de estar vivos.» En el origen de la definición del maíz como *toyoliatzin* 'nuestro Principio vital' (v. 47) se encuentra el silogismo por el cual lo que da vida al hombre es el alma (a través del impulso que transmite al corazón), y el maíz es la fuente de la vida, por lo tanto el maíz es el

⁵⁸ En cuanto a los nombres que M.C. da a la dualidad terrestre, difieren de los empleados por P.Q. y F.T., pero conservan María para el componente femenino y Antonio para el masculino, además de la infalible referencia a la Trinidad (vv. 40-41). Un examen detallado de las ideas de M.C. en torno a la pareja constituida por Juan Antonio Trinidad y María Nicolasa Trinidad —el primero personificaría a la tierra y la segunda a la piedra, su sostén— se encuentra en Signorini y Lupo (1989, pp. 226-230).

alma humana. Es significativo que para decir esto, como si quisiera desligarse de la ambigüedad semántica a que lo obliga el término *yolo* ('corazón' y 'alma' a la vez), el ritualista utilice precisamente el vocablo con que en la antigüedad se designaba el alma inmortal, *yolia*, al que López Austin (1984, I, p. 254; II, p. 199) atribuye el significado de «el vivificador, el vividor». Definición que concuerda perfectamente con la idea que tiene M.C. (igual que los demás nahuas, por supuesto) del maíz:

Pues ¡si está vivo! La semilla está vivo, es más vivo que nosotros. Nosotros estamos muertos, pero el maíz es más vivo que nosotros. Sí, porque es más fuerza. Él es nuestra alma. Porque si no comemos maíz...

Por eso, para que haya con qué sustentar "cuerpo y alma", es necesario que Cristo intervenga junto a los rayos que regulan y distribuyen las lluvias, para hacer que éstos concedan el agua tan necesaria para hacer que el maíz nazca y se desarrolle (vv. 48-62). Una vez más, en el auspicio de que éste «se genere» y «se desarrolle», encontramos la equiparación terminológica del maíz con el ser humano: la expresión *motacatilti* (v. 62) es el reflexivo del verbo *tacatiltia* /generar, engendrar/, que significa también /dar forma a algo/ y deriva de *tacat* /persona, hombre/, asumido en este caso como prototipo del ser viviente.

En cuanto a la intervención mediadora de Cristo, aun cuando su posición jerárquica es muy superior a la de los rayos, no se describe como un acto de autoridad. El hecho de que M.C. le pida que les «suplique» que envíen el agua (vv. 54-56) no es sólo una fórmula eufemística dirigida a no ofender a seres tan poderosos, sino que refleja la ambigüedad de su ubicación según el pensamiento nahua. Los rayos pertenecen al grupo de las fuerzas comandadas por Dios (tanto es así que se identifican con los ángeles, véase 5.1.2.1. e *infra*), pero con todo conservan un notable margen de autonomía, como lo demuestra la caprichosa imprevisibilidad de su comportamiento. Por lo tanto, también la mediación de Cristo, por muy grande que sea su autoridad, hará bien en mostrar consideración y respeto por tal independencia, al menos en las formas que asume.

A cambio de su intercesión, el orador dedica a Cristo un Padre nuestro y diez Avemarías, además de un Gloria y una jaculatoria de

complemento.⁵⁹ La proporción refleja la distinta dotación energética que les atribuye (el Padrenuestro tiene más “fuerza” que el Ave María), y se inspira claramente en el Rosario. Sin embargo, la familiaridad con las técnicas rituales utilizadas por M.C. nos permite apreciar plenamente el valor de esa ofrenda, tan grande como lo exige la delicadeza del tema de la súplica. En efecto, adopta una distribución similar de las oraciones en la terapia del *ehecat*, el más serio de los males, mientras que en el tratamiento del *nemouhtil* reduce a siete el número de las Avemarías (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 206, 230, 252, 277).

Aquí se inicia la invocación a los rayos, a quienes compete concretamente la obtención, el transporte y la distribución del agua de lluvia, de la que son considerados los «hacedores» (vv. 64-65). Las creencias referentes a la sede, el aspecto, los poderes y el comportamiento propios de esos seres no están muy alejadas de las vigentes en la época prehispánica sobre los Tlaloques: pequeñas deidades de rostros con rasgos de ofidio (la serpiente era símbolo del rayo), eran los ayudantes del dios de la lluvia y de la fertilidad, Tláloc, y residían en las cumbres de las montañas, de cuyo interior extraían el agua para formar las nubes e irrigar el mundo («Historia de los mexicanos...», 1985, p. 26; Soustelle, 1940, pp. 47-50; Caso, 1973, p. 68). Para propiciárselos se les hacían numerosas ofrendas, incluso de niños, «sin duda en referencia a los pequeños Tlaloque, quizá para que después de la muerte los niños se convirtieran ellos mismos en Tlaloque» (Soustelle, 1940, p. 49; véase González Torres, 1985, p. 137).

En la actualidad los rayos son concebidos como pequeños seres antropomórficos, con rasgos y trajes europeos, que viven en las vísceras de las montañas y recorren el cielo guiando a las nubes. Así lo describe F.T.:

Son unos muchachitos así [indica una altura de unos 50 centímetros], pero tienen cabello muy chinito y medio largo, parece coloradito, así se ve. Con vestido como de ustedes se visten, como de mero *coyome* /coyotes/ ‘mestizos’.

⁵⁹ Aquí como en muchos otros puntos de la súplica (vv. 32, 66, 102, 104, 129-130, 151, 154, 173-175), el empleo de la expresión «te/los voy a hacer dueños de tus/sus Palabras» subraya la reciprocidad (*do ut des*) que está en la base de la relación establecida mediante el rito con las entidades extrahumanas (véase Nutini, 1989).

Para M.C. —que los imagina como infantes vestidos para el bautismo,⁶⁰ todos de blanco y con una gorrita en la cabeza— sus modalidades operativas son las siguientes:

Son como águilas también, o como ángeles. También los ángeles tienen alas... Lo van a traer [el agua], se van a mojar en el mar, pues se vienen a sacudir donde hay plantas. El nube es su manto de los rayos, es su manto del agua. Cuando viene el agua, se pone bien negro, ahí azul. Y cuando nomás corre nube así blanco, pues no cae el agua. Ése es su vestido, éstos son su vestido, el nube. Cuando sacuden es cuando truena... Así son los rayos. Van y se mojan en el mar. Vienen empapados de agua, llegan ahí donde está el terreno, pues ahí se sacuden.

Respecto a sus equivalentes precolombinos, se observan diferencias en el aspecto físico y en las formas de irrigación (entonces se creía que utilizaban vasijas de barro), mientras que las dimensiones, la sede y los poderes se mantienen constantes, así como los valores cromáticos (el azul de la máscara de Tláloc simbolizaba las nubes cargadas de agua; Caso, 1973, p. 60) y la asociación —al menos terminológica— con los ofidios (*ticohuat* /serpiente de fuego/ es uno de los nombres del rayo).

En los numerosos episodios que la anecdótica popular conserva al respecto, los rayos aparecen fugazmente a los hombres entre las ramas de un árbol alcanzado por ellos, envueltos en una luminiscencia nebulosa, para desaparecer nuevamente después que la centella haya vuelto a alcanzar a la planta. Se nutre hacia ellos un respetuoso temor, que impone interrumpir cualquier actividad (tanto agrícola como doméstica) a su paso: «hasta en el metate se calma el trabajador.»

A los rayos, pues, M.C. pide que envíen la lluvia fecundadora, llegando con su típico movimiento en círculo o en espiral (véase 5.1.1.1. y Signorini y Lupo, 1989, pp. 238-240) adonde se conserva el agua, al mar (vv. 68-74),⁶¹ y transportándola con sus alas y sus

⁶⁰ Esto puede tener relación con la creencia de que los ángeles (con tanta frecuencia identificados justamente con los rayos) son los niños que mueren antes de ser bautizados. Los nahuas de Veracruz creían que «los rayos eran niños sin bautizo que al morir se iban a vivir en el *Tlalokan* y de allí salían a traer la lluvia» (Reyes García y Christensen, 1976, p. 129).

⁶¹ Es muy probable que la creencia de que los rayos toman del mar el agua de la lluvia provenga de que durante la época de lluvias —de mayo a octubre— las nubes vienen del oriente, donde los nahuas saben que está el Golfo de México.

extraordinarios poderes —cuya representación emblemática es el relámpago (v. 75)— hacia las parcelas reseca (vv. 76-82). La terrible sed de la tierra (vv. 88-90) impide que brote y crezca el maíz, definido una vez más como «la fuerza del corazón» (o del «alma») de quienes de él se nutren (v. 85).

Sin embargo, para que los rayos puedan disponer del agua es preciso el beneplácito de quien la gobierna, la *atmalin* (vv. 96-98), figura primaria del mundo extrahumano nahua, a quien sin embargo M.C. no se dirige directamente en la súplica, pasando a los rayos y al Bautista la tarea de persuadirla.

Bastaría su nombre —*atmalin* /círculo, espiral de agua/— para ponerla en estrecha relación con la diosa precolombina Chalchiuhtlicue /la que tiene la falda de jade/, compañera de Tláloc, señora de las aguas y, especialmente, de los mares (Sahagún, 1974-1982, I, p. 21; 1985, p. 34; Caso, 1973, p. 72; Nicholson, 1971, p. 416). Los nombres calendáricos de esta divinidad eran *ce atl* /1 agua/ y *chicuey malinalli* /8 hierba retorcida/ (Caso, 1973, p. 62; Nicholson, 1971, cuadro 3), y al respecto será útil recordar que justamente el *malinalli* era un símbolo del movimiento helicoidal de las energías que recorren los distintos planos del cosmos (López Austin, 1984, I, pp. 66-67). Además, con el nombre de Matlalcueye /la que tiene la falda azul/, era identificada con el imponente volcán situado al sur de Tlaxcala, conocido hoy como Malintzin o Malinche (Soustelle, 1940, p. 50; Nutini, 1988, pp. 229-234). Por último, era sin duda a Chalchiuhtlicue a quien los mexicas sacrificaban una niña «toda vestida de azul, que representaba la laguna grande [de Tenochtitlan] y todas las demás fuentes y arroyos» (Durán, 1967, I, p. 88), degollándola y arrojando su cuerpo al molino existente en el centro de la laguna, llamado Pantitlan.⁶²

Para los nahuas de Yancuictlalpan, la *atmalin* —conocida también como *malintzi(n)* o *María malin*—⁶³ es la que gobierna las masas acuosas que corren o están quietas en la superficie de la Tierra. Como

⁶² Dice Sahagún (1985, p. 35) que Chalchiuhtlicue «tenía poder sobre el agua de la mar y de los ríos, para ahogar a los que andaban en estas aguas y hacer tempestades y torbellones en el agua».

⁶³ Obsérvese que el nombre *malintzin*, célebre por la compañera indígena de Hernán Cortés, se utiliza hoy como transliteración del español María, lo que hace pleonástico el término *María-malin* y permite una identificación siquiera parcial de la «señora de las aguas» con la Virgen.

contraparte masculina se asocian con ella, según la ocasión, San Juan Bautista (véase más adelante), San Andrés (señor de los peces y patrono de los pescadores), San Francisco o San Cristóbal. En el pensamiento de M.C., el poder de la *atmalin* sobre el agua deriva de San Juan Bautista:

La que manda es el *atmalin*, la que tiene el agua es el *atmalin*, es el que cuida el agua, es el que le está dando poder el Juan [Bautista]. Ella es la encargada... Por donde sea vive *atmalin*, por eso es el agua. Como Dios, que Dios vive por donde sea. Dios no nomás está en la Gloria. Dios está con todos nosotros. Así es el *atmalin*... Tiene poder también pa' que te lleve en el agua, te ahogan, te jalan [hacia el fondo], no falta qué. El agua es el *atmalin*, por dondequiera hay agua. Por dondequiera está, porque si no estuviera *atmalin*, ¿con qué había de vivir aquella gente? Dicen que donde es remolino, no sé, dicen que ahí tiene su casa... Por eso yo he visto que muchos remolinos hay en el río.

El propio ritualista, en un relato demasiado largo para reproducirlo aquí y que es la versión acuática de la historia del cazador y el *cuauh-tahuehuentzin* (véase 5.3.1.1.), narra las vicisitudes de un pescador adúltero que destinaba a su amante los peces capturados y que por eso fue engullido por un remolino del río, llegando a presencia de la *atmalin*, la cual, en su propio nombre y en el de San Andrés, lo regañó duramente y, si bien lo dejó ir, le negó cualquier éxito para el futuro.

Por muy poderosos y autónomos que sean, pues, para obtener el agua de lluvia los rayos deben tomarla de las reservas que la *atmalin* custodia y personifica; aunque eso no impide que tanto la una como los otros estén directamente sometidos al poder de San Juan Bautista, la divinidad que posee el máximo poder sobre el elemento líquido.

Terminada la invocación a los rayos (vv. 100-102) y después de tributarles el debido número de oraciones, el orador se dirige, en efecto, al Bautista (v. 103), a quien reconoce la "legítima posesión" del agua (v. 107), la facultad de producirla y su custodia (vv. 105-106). Principal responsable de las condiciones meteorológicas favorables o adversas, es por lo tanto también el árbitro del desarrollo de las plantas.

Es dueño del agua y dueño de las semillas: él lo tiene, él lo hace nacer, lo hace crecer... Él es el dueño del agua; *atmalin* es como encargada nomás... Él es el que manda todo: manda los rayos, manda el viento,

lo manda al agua. ¿En qué forma voy a comer si dice que no me va a dar nada?

El hecho de que se trate de un personaje evangélico distinguido por una particular proximidad (incluso familiar, véase Lucas 1) con Jesucristo ha influido probablemente en la atribución al Bautista, por parte de los nahuas, de un papel nada secundario en el mito de la creación del maíz. En una súplica homóloga a la presente, dirigida al santo con el objeto de obtener de él la concesión de la lluvia, P.Q. se expresa así:

Señor San Juan Bautista,

Señor San Juan Bautista,
tehua tidueño de nehin acat,
tú eres el dueño de esta caña,
tehua ticnezcayoti.

tú la mostraste [regalaste].

Tehua titahtanic totahtzin *Jesucristo,*

Tú rogaste a nuestro Padre Jesucristo,
tehua titahtanic *Nuestro Señor de los trabajos,*
tú rogaste a Nuestro Señor de los trabajos,
tictahtanic nehin *semilla.*

rogaste [que nos diera] esta semilla [el maíz].

El ritualista atribuye así al Bautista el mérito de haber convencido a Jesús de que transformara la caña estéril en planta de maíz, como aclara en la narración siguiente:

Cuando anduvo con Jesucristo, él le gustó mucho... Cuando encontraba un cañaveral, le gustaba mucho y le rogaba a Jesús que le diera permiso que esas cañas se levantaran más alto, que dieran algún fruto pa' comer. Entonces Jesús que le hizo su gusto: hizo crecer las cañas. Entonces fue cuando nacieron las mazorcas. Entonces ya dieron las mazorcas esas cañas. De ahí viene eso. Nacieron las mazorcas en las cañitas: era cañaveral, entonces se convirtió en milpa ya. Por eso se le ruega a San Juan Bautista que todas las milpas que está creciendo, la ayude, que la proteja.

Lo dicho basta para descubrir en la figura de San Juan Bautista muchas de las características atribuidas en otro tiempo a Tláloc,

supremo dios de las aguas y de la vegetación, señor de los rayos y de la lluvia, cuyo templo surgía junto al del dios solar y guerrero Huitzilopochtli, en la cima de la gran pirámide de Tenochtitlan. El sincretismo entre ambos no debe asombrar, considerando la estrecha conexión del santo con el elemento líquido, subrayada con mucha frecuencia en la iconografía, donde suele aparecer metido en las aguas del Jordán bautizando a Jesús con una concha o un cuenco —gesto que a los indios seguramente les habrá recordado los métodos de producción de lluvia de los Tlaloque (véase *supra*). No es casual, en efecto, que entre las muchas atribuciones a santos católicos de rasgos de divinidades precolombinas que pueden observarse en las culturas indígenas mesoamericanas, la asociación del Bautista con Tláloc sea de las más universalmente difundidas (véase Reyes García y Christensen, 1976, p. 128; Aguirre Beltrán, 1986, p. 129; Ingham, 1986, p. 183).

A San Juan, en efecto, el orador atribuye la misma calificación (*achihuahque* /hacedor de agua/, v. 105) que en otras partes reserva a los rayos que están sometidos a él (vv. 65, 114). Autorizando y coordinando la acción de estos últimos (vv. 112-119), San Juan puede hacer que no perezcan las plantas afectadas, a las que una vez más M.C. atribuye sentimientos y emociones humanas, como la tristeza y el llanto (vv. 121-122). Sobre el maíz postrado por la sequía, la lluvia tiene un efecto vivificador, comparable al desvanecerse de los vapores alcohólicos en un borracho (*ixpetani* /vuelve en sí/, v. 124): «Claro, como que están borrachos todas las plantas, todas están marchitadas. Si les llega el agua, como que reviven.»

Con la repetición de la habitual serie de oraciones concluye la parte de la súplica dirigida al Bautista (vv. 103-129) y se inicia la parte final (vv. 130-186), en que el orador recapitula sus peticiones para todos sus interlocutores conjuntamente: Cristo (vv. 134-136), los rayos (vv. 137-151) y San Juan (vv. 152-153). A ellos les dedica las oraciones que está a punto de pronunciar, con el augurio de que lleguen a su destino y tengan el efecto deseado. Tal es el sentido de la expresión difrástica *mah namotech ahci, mah namotech pohui* /que llegue junto a ustedes, que les pertenezca/ (vv. 156-157), en que el empleo del verbo *pohui* /pertener/ se vincula léxicamente a la acción de quien entrega u ofrece algo en una sucesión ordenada (*pohua* o *pohuilia* /enumerar, relatar/). Ése es precisamente el modo como se ofrecen hoy las secuencias de oraciones (que en otra parte el mismo ritualista

define como *tapohualme* /cuentas/), según un criterio que atribuye a la sucesión ("cuenta") de los granos del rosario un valor similar al de la disposición de los granos de maíz—también cargada de importantes valencias rituales— en las actividades adivinatorias de los cleromantes, expresadas justamente con el verbo *tlapohuia*, o *tlapohuilia*, que Molina (1977, f. 132v.) traduce como «echar suertes a otro el hechizero o agorero con mayz» (véase Signorini y Lupo, 1989, p. 232).

Para asegurar la cabalidad formal de la súplica, M.C. precisa una vez más su ubicación espacio-temporal (vv. 160-163), afirmando que está implorando desde su propia casa, bajo la custodia («la sombra») de Dios. Al hacerlo confiere una especie de aval divino a sus ruegos por la lluvia, que vuelve a formular con reiterado vigor (vv. 164-185), ofreciendo a cambio el conjunto de oraciones final. Éste registra, con respecto a los tres precedentes, la supresión de las Avemarías y la inserción de las dos oraciones (Salve y Credo) que según se cree mejor pueden contribuir a dotar de fuerza mística a los auxiliares extra-humanos en la fatigosa tarea que se les confía:

El Credo sí, por dondequiera aparece. La que más fuerza tiene es el Credo. La Salve grande⁶⁴ y el Credo son los que tienen más fuerza.

⁶⁴ Por «Salve grande» se entiende el Salve, Reina y Madre, mientras que el Avemaría es conocido también como «Salve chica».

6. ALGUNAS CONSIDERACIONES ANALÍTICAS

En el capítulo 5 se han presentado diez textos rituales en náhuatl, referentes a la actividad terapéutica, la esfera doméstica y la esfera agrícola. Con excepción de algún pasaje, no resultan particularmente oscuros: no abundan en ellos los términos arcaicos ni el lenguaje figurado, formado por continuas metáforas, nombres calendáricos, difrasismos, etcétera. No porque esas características —típicas de la oratoria nahua del pasado (véase Sahagún, 1974-1982, Bierhorst, 1985a; Ruiz de Alarcón, 1892, 1984)— sean hoy ajenas a la tradición oral nahua de la Sierra: hay varios ejemplos en súplicas recogidas durante la temporada de investigación de 1988¹ y no incluidas en este estudio, así como en textos análogos registrados entre los nahuas de Veracruz (véase Reyes García y Christensen, 1976, pp. 50-70; Álvarez, 1991, pp. 151-157). Sin embargo, en el momento de publicar y analizar algunos textos en náhuatl de uso ritual con el objeto de reconstruir el pensamiento cosmológico de los nahuas de Yancuictlalpan, me pareció conveniente escoger ejemplos que resultaran más bien simples y claros, pues de ese modo la percepción del contenido informativo de las súplicas no se ve obstaculizada por demasiadas dificultades de carácter estilístico.

Obviamente eso no elimina el hecho de que las súplicas examinadas en el capítulo anterior resultarían de escasa utilidad si no estuvieran acompañadas por un comentario amplio y detallado, basado en primer lugar en la exégesis de los propios autores y usuarios in-

¹ La muestra propuesta aquí representa alrededor de la cuarta parte de los textos recogidos; fragmentos de súplicas no incluidas en esta obra han aparecido en Lupo (1991a, 1993); dos súplicas terapéuticas registradas en años anteriores se encuentran en Signorini y Lupo (1989).

dígenas. En ese sentido me parece necesario destacar que —aun afirmando la necesidad de recurrir a formulaciones espontáneas del saber cosmológico tradicional, como son justamente las súplicas— no creo que sea posible prescindir de las informaciones que pueden obtenerse a través de las entrevistas etnográficas (que ciertamente están sujetas a la influencia deformante del diálogo intercultural, pero aparte de completar las incluidas en los textos permiten una valiosa profundización analítica). Por lo tanto, si por un lado me parece incompleto el estudio de un sistema cosmológico con base exclusivamente en la actividad investigadora del etnógrafo, dejando de lado las formulaciones que de él dan espontáneamente los nativos, por el otro considero de muy escasa utilidad cognoscitiva la recolección y la publicación de textos sin el acompañamiento de informaciones y comentarios adecuados —como es por ejemplo el caso de las súplicas en náhuatl presentadas por Reyes García y Christensen (1976), Segre (1987), Aramoni (1990) y Álvarez (1991).²

Ninguno de los estudiosos (filósofos, historiadores, filólogos, etcétera) que se sirven de textos escritos para reconstruir y analizar el pensamiento de hombres del pasado ha tenido nunca la posibilidad de dirigirse directamente a quienes los habían producido para elucidar los pasos oscuros, explicar las alusiones a hechos ahora ignotos y reintegrar las eventuales partes faltantes. En cambio los etnólogos, que se ocupan de formulaciones del pensamiento nativo quizá menos complejas pero a menudo aún más oscuras, no pueden renunciar a la facultad de interpelar a sus autores, que viven en el presente y por lo tanto están en condiciones de responder a preguntas precisas. Al someter los textos orales de los nahuas de la Sierra a una atención y un tratamiento no distintos de los aplicados habitualmente a las más célebres obras literarias, me he esforzado por alcanzar una comprensión lo más profunda posible de ese objeto “menor”; sólo así las súplicas pueden constituir un instrumento precioso para el trazado de un cuadro exhaustivo y confiable del sistema cosmológico nahua.

Quisiera que quedara claro que no creo que las súplicas, por mucha habilidad que se despliegue en su interpretación, contengan informaciones suficientes para cubrir por entero un sector tan am-

² Aún más grave, por lo demás, me parece analizar textos ignorando la interpretación que dan de él sus autores, como ya he señalado respecto a Hunt (1977) (véase 4.1.2.).

plio, y que tanto penetra en todos los demás, como el de la cosmología. Ni siquiera la (hipotética e imposible) recolección de todos los textos pronunciables en las innumerables ocasiones en que los nahuas consideran necesario dirigirse a lo sobrenatural bastaría para eso (y además ¿no habría que hacer lo mismo con la narrativa mitológica?). Más aún porque, en una cultura esencialmente oral como la nahua, el pensamiento cosmológico termina por no expresarse de acuerdo con módulos absolutamente fijos, sino que se adapta constantemente a la dinámica de la sociedad y es afectado por las cambiantes experiencias de los individuos. Además de eso, como ya he observado en este y en otros trabajos (3.3.; Signorini y Lupo, 1989, pp. 13-15), los conocimientos de los ritualistas nahuas parecen constituir un caso extremo de variabilidad individual dentro de una misma cultura, por lo que la recolección de las súplicas, para ser realmente completa, debería tener en cuenta también todas las muy diversas variantes de los especialistas.

Pero no es corriendo tras el engañoso (además de inasible) espejismo de la totalidad cuantitativa como se puede explotar mejor el contenido informativo de las súplicas. Si bien la cantidad de información contenida en ellas no es nada despreciable, su utilidad deriva sobre todo de la calidad de esa información. Calidad que, desde el punto de vista heurístico que aquí nos interesa, depende de la plena espontaneidad de la formulación (respecto a los enunciados obtenidos a pedido en entrevistas etnográficas) y del hecho de que ésta refleja las formas canónicas de la cultura; es decir, de que es el resultado del lento proceso de selección operado por el grupo (o al menos por una parte calificada de él) y por lo tanto constituye un compendio representativo de las creencias y los valores compartidos por sus miembros.

La muestra de textos presentada en el capítulo anterior es ciertamente muy limitada, tanto por el número de las voces (las dos pertenecientes a M.C. y a P.Q.) como por la variedad de los temas tocados y de las ocasiones rituales representadas. Sin embargo, me ha permitido obtener informaciones que las preguntas del etnógrafo no habrían conseguido, y esto según un orden y una forma de por sí muy significativos, ya que responden plenamente a los criterios taxonómicos, éticos y expresivos del pensamiento nahua.

Examinemos, por ejemplo, las entidades extrahumanas que se nombran en las diez súplicas examinadas hasta ahora. El orden de

mi lista es arbitrario y no debe ser considerado como una representación gráfica exacta de la hipotética jerarquía en que las colocarían los nahuas (indico entre paréntesis el conjunto de nombres y atributos referidos a ellas):

ENTIDADES Y FUERZAS EXTRAHUMANAS

NOMBRADAS EN LAS SÚPLICAS

Dios (Nuestro Señor; Dios Padre; todopoderoso)
 Jesucristo (*tonaltzin* 'Sol'; Nazareno; Salvador del mundo; Señor de los trabajos; Padre Jesús; Nuestro Señor; Dios Hijo; *cehuelitini* 'omnipotente'; *tazohmahuiz tepixcatzin* 'reverenciado Defensor'; *temaquixtihcatzin* 'Salvador'; *toxochitzin* 'nuestra Flor')

Espíritu Santo

Virgen María (Luna)³

Tierra-Trinidad (*talticpatzin* 'Superficie terrestre'; *talmanictzin* 'Tierra llana'; *talcuechactzin* 'Tierra húmeda'; *talchahuitzin* 'Tierra pantanosa'; Santísima Trinidad; Sagradísima Tierra; Antonio Martín Marqués + María Madre Trinidad; Juan Antonio Trinidad + María Nicolasa Trinidad; *tacatzin*, *cihuatzin* 'Hombre, Mujer')

San Miguel Arcángel

San Gabriel Arcángel

San Cristóbal

San Rafael

Santo ángel de María

Santo ángel de nuestra guarda

Santiago apóstol

San Pedro

San Andrés

San Juan [Evangelista]

³ La Virgen no se menciona explícitamente en los diez textos presentados, pero la discusión con el autor de la súplica 5.1.1. me permitió captar la referencia a la luna (vv. 32-33), con que a menudo se identifica a la Virgen (véase Signorini y Lupo, 1989, p. 233).

San Juan Bautista	(mero dueño del agua; <i>achiuhque</i> 'hacedor de agua'; papacito)
San Ramos	(<i>tepixcatzin</i> 'Defensor'; abogado del viento)
Ángeles	(Serafinos; Sebastianes; Patriarcas; Apóstoles) ⁴
Rayos	(rayitos; <i>rayohtzitzin</i> ; <i>ticohuame</i> 'rayos'; <i>qui-auhteyome</i> 'rayos'; <i>tapetaniloyan</i> 'relámpagos'; <i>achihuanime</i> 'hacedores de agua'; <i>apiani</i> o <i>taapiani</i> 'guardianes del agua'; <i>ahuani</i> 'señores del agua'; <i>mixahuani</i> 'señores de la llovizna'; <i>tepehuani</i> 'señores de los cerros')
<i>Tahpiani</i>	'guardianes' (<i>talocan tahpiani</i> 'guardianes del talocan'; <i>tepeyohcal tahpiani</i> 'guardianes de las cuevas')
<i>Atmalin</i>	'remolino de agua'
<i>Ehecame</i>	'vientos'
<i>Cuauhtahuehuentzin</i>	'viejito de la selva'
<i>Tixochitzin</i>	'Fogón' (<i>ticon lamatzin</i> 'Viejita del fogón'; <i>ticon tenan</i> 'antepasada del fogón')

Aunque sin duda es representativa de las principales figuras del panteón sincrético nahua, esta lista obviamente no las incluye a todas; no aparecen en ella diversos nombres y atributos, así como otras entidades importantes que en cambio se mencionan en los comentarios a las súplicas y que se enumeran a continuación:

ENTIDADES Y FUERZAS EXTRAHUMANAS MENCIONADAS EN LOS COMENTARIOS A LAS SÚPLICAS

Cristo	(Manuel)
Tierra-Trinidad	(Padre Trinidad + Madre Trinidad; Santísima Trinidad del Mundo + don Antonio Martín Marqués Dominica; <i>cemanahuac</i> 'mundo'; <i>Dios tetahtzin</i> 'Padre', <i>Dios tepiltzin</i> 'Hijo', <i>Dios Espíritu Santo</i> 'Espíritu Santo') ⁵

⁴ Recuérdese que según M.C. cada uno de estos cuatro grupos comprendería 13 000 ángeles, y que éstos se identifican ya sea con las estrellas o, más a menudo, con los "rayos", es decir, con los seres portadores de las lluvias.

⁵ Recuérdese que las tres personas de la Trinidad cristiana se identifican, entre otras cosas, con los tres *tenamazte* del fogón (véase 5.2.2.1.).

San Antonio

San Francisco

El Demonio (*amo cuali* 'el mal'; *amo cuali ehecat* 'viento malo')⁶*Atmalin* (*Malintzin*; *María malin* 'María remolino')*Cuauhtahuehuentzin* (*cuauhtaxhuantzin* o Juan del monte; Juan *teperrico*)

Sin embargo, tampoco esta segunda lista completa el panorama. Basta examinar las súplicas de otros especialistas, o las que se utilizan para curar males de otra naturaleza o para asegurar el éxito de actividades distintas del cultivo del maíz, para alargar ulteriormente, y no poco, la lista de los seres extrahumanos que conocen los nahuas. Piénsese por ejemplo en las vírgenes (Dolorosa y de Guadalupe) que el propio M.C. invoca en las súplicas para la cura del *nemouhtil* y del *ehecat* (Signorini y Lupo, 1989, pp. 212-214, 250-254); o bien en la «madre Eva» y «María Magdalena», a quienes se dirige para resolver las penas de amor de sus clientes; o en la larga lista de divinidades y seres —verdadero organigrama verbal del mundo extrahumano nahua— que una terapeuta de Tzinacapan nombra en su súplica contra el *nemouhtil* (Lupo, 1993).

Doy pues por demostrado que cada súplica agrega un detalle nuevo, aunque sea mínimo, a la composición del cuadro que reproduce la cosmología indígena; pero la mayor contribución cognitiva no proviene del número y el tipo de los personajes representados, sino más bien de la luz con que se revelan sus cualidades, papeles, campos de acción y relaciones, tanto entre ellos como con los seres humanos. Las súplicas nacen de la urgencia de instancias concretas, son la traducción en palabras de sentimientos, valores e ideas profundamente vividos y "actuales", que expresan con plena fidelidad. Contienen en forma concentrada y canónica las verdades fundamentales de un sistema de creencias; son su enunciación descriptiva directa (por oposición a la enunciación narrativa y traslaticia propia del mito), que repite módulos expresivos ya consagrados y compartidos (véase Lupo, 1993).

Basta un rápido repaso de los nombres, los apelativos y las calificaciones de los personajes de la lista para que aflore la peculiaridad

⁶ Para un examen de las ideas en torno al Mal y sus manifestaciones entre los nahuas, véase Signorini y Lupo (1989, pp. 82-89, 98-113, 136-174; 1992).

de su naturaleza profundamente sincrética. Y esto no tanto por la mezcla de la lengua castellana con la náhuatl (no hay ningún sincretismo en definir a Dios Padre como *cehuelitini* 'todopoderoso' o a Jesús-San Ramos como *tepixcatzin* 'Defensor'), como por la singular combinación de conceptos y figuras que en su origen pertenecían a dos universos culturales distintos: emblemáticamente sincréticas son la identificación de Cristo y la Virgen con el sol y la luna; la creación de la figura autónoma de San Ramos, señor de los vientos; la invención de una Trinidad dual, hombre-mujer, identificada con la Tierra; la atribución al Bautista del título de *achihuahque* 'hacedor de agua' y del control de ese elemento; la asignación del nombre de María a la entidad femenina que personifica a las aguas (*María malin*); la identificación del Demonio con las fuerzas etéreas malévolas (los *amocuali ehecame* 'vientos malignos') que vagan por el mundo y son capaces de "penetrar" en los vivos, haciéndolos enfermar y morir.

Además de dar testimonio del diverso origen de los personajes que pueblan el panteón nahua, los términos que los designan revelan sus cualidades intrínsecas y el papel que ocupan dentro del diseño cosmológico. Los nombres de la divinidad terrestre, por ejemplo, indican inmediatamente su pertenencia a la esfera de las cosas húmedas, frías (y fecundas): *talcuechactzin* 'Tierra húmeda', *talchahuitzin* 'Tierra pantanosa'. Pero el hecho de que la Tierra sea concebida como una pareja heterosexual, en que el elemento masculino lleva, entre otros, el nombre de Antonio (santo patrono del fuego, véase 5.1.2.1., 5.2.2.1), pone de manifiesto una vez más la impronta del dualismo que permea todo el sistema cosmológico nahua.⁷ En cuanto a los "rayos", se revelan como un grupo indistinto de seres siempre invocados en plural y metonímicamente identificados con los fenómenos meteorológicos que tienen el poder de desencadenar (rayos, relámpagos); comparten con el Bautista la calificación de 'hacedores de agua' (*achihuanime*) y se asocian explícitamente con los cerros, de donde los pueblos mesoamericanos creen desde hace milenios que salen las nubes.

⁷ Muy significativo a este respecto es el dualismo observable en el binomio de componentes espirituales caducos del hombre: el *ecahuil* /sombra/, oscuro, frío, nocturno, interno al individuo y antropomorfo; el *tonal* 'alter ego' (pero también /sol/ 'día'), luminoso, diurno, caliente, externo a la persona y en general zoomorfo (véase 5.1., y en particular Signorini y Lupu, 1989, pp. 55-79).

Indicios aún más ricos aparecen apenas nos adentramos en la descripción de los poderes de los seres invocados y en la formulación de las necesidades y las peticiones de los mortales. La frecuencia y el orden de las invocaciones, las palabras y el estilo adoptados para implorar, la especificidad de las peticiones, ilustran con gran eficacia las convicciones de los nahuas acerca de sus interlocutores extrahumanos y de su propia posición en el cosmos.

Por ejemplo, el que indudablemente ocupa el vértice de la jerarquía —el Dios Padre Eterno cristiano— es invocado como tal sólo dos veces y fugazmente en nuestros diez textos (5.1.1. y 5.2.2.) y no aparece para nada en otros dos examinados en otra parte (Signorini y Lupo, 1989, pp. 202-224, 248-272), mientras que la figura divina más invocada es con mucho la Tierra-Trinidad, destinataria de siete de las diez súplicas (5.1.2., 5.2.1, 5.2.2., 5.3.2., 5.3.3., 5.3.4., 5.3.5.), seguida en cuanto a frecuencia por Jesucristo, interpelado en cuatro de ellas (5.1.1., 5.3.2., 5.3.3., 5.3.6.). Esto ciertamente no significa que para los nahuas Dios no ocupe una posición de preeminencia absoluta, reconocida explícitamente (véase lo dicho por M.C. en 5.3.5.1. y aquí a continuación), pero sí revela que su primacía es en cierta medida genérica, de manera que induce a dirigir los pedidos concretos de intervención a otras entidades de connotaciones más específicas, que son consideradas sus manifestaciones directas. En otras palabras, Dios es el ser supremo del que emanan o dependen todas las demás figuras extrahumanas, pero cada una de ellas conserva cierto (variable) grado de independencia; es el vértice de lo que Nutini (1988, p. 4), refiriéndose a la religión de los nahuas tlaxcaltecas, ha definido como un sistema “monolátrico”; una especie de *primus inter pares* de un panteón en que los diversos personajes «ocupan lugares jerárquicos que no están fijos sino que más bien dependen del contexto, el lugar y la ocasión en que se les rinde culto, se les propicia o se les implora» (*ibid.*, p. 413). Refiriéndose a Santiago, patrono de Yancuicatlalpan, M.C. afirma que todo pedido que se formula a uno de los seres extrahumanos se dirige indirectamente a Dios:

El patrono es el mismo Jesucristo. Pues, es su hijo [de Dios]: es una persona nomás. Se cambia [el nombre del ser invocado] porque son muchos santos, muchas imágenes, pero el patrono es uno nomás [Dios].

En estas palabras se afirma explícitamente la identificación de Cristo con el Padre que puede encontrarse en las mismas súplicas en forma implícita, con fundamento en el contexto y en el hecho de que se le atribuyen los mismos epítetos (precisamente “Padre”, “Nuestro Señor” y “todopoderoso”).

Pero bien mirado, con Dios Padre se identifica también, en forma complementaria a la figura celestial y solar de Cristo, la Tierra-Trinidad, que encarna el poder del que todo deriva (y que por último engulle y disuelve todo). La Tierra-Trinidad es la entidad extrahumana con que el hombre tiene la relación más directa, constante e intensa: «la Trinidad, el mundo, es mismo Dios Nuestro Señor [...] Donde duermes y donde trabajas es puro Dios», dice F.T.; el dominio de la Trinidad sobre las cosas humanas es tan omnipresente que M.C. llega a afirmar que «la Santísima Trinidad somos nosotros». Como la Tierra se extiende por todas partes y todo ocurre sobre su superficie, nada escapa a su percepción (y de alguna manera a su misma voluntad): de ahí las invocaciones para que, por ejemplo, revele todo lo que seguramente sabe de la pérdida de una entidad anímica (las causas, el lugar, el estado de sufrimiento; 5.1.2.), o bien para que asegure prosperidad y concordia duraderas a los ocupantes de una nueva vivienda (5.2.1., 5.2.2.), o también para que detenga o aleje de los sembradíos a los parásitos, los depredadores y las inclemencias climáticas (5.3.2., 5.3.3., 5.3.4., 5.3.5.).

La Tierra es la figura del panteón nahua con que el hombre instaure en forma más explícita una relación de intercambio: no sólo se le ofrecen flores, copal, velas y oraciones católicas, como a Cristo y a los santos, sino también bienes concretos (monedas y alimentos), tendientes a satisfacer o al menos atenuar su desmesurado apetito, que surge de la necesidad de reaprovisionarse constantemente de las energías que con incansable generosidad da a los vivientes, haciendo que crezcan y prosperen plantas, animales y seres humanos. Las ofrendas que se hacen a la Tierra funcionan ya sea como sustituto (*iixpatca* ‘reemplazo’) de lo que ella podría haber sustraído indebidamente al hombre y se desea recuperar (como el *ecahuil* en 5.1.2.), o como una verdadera “inversión”, como en el caso de los trece ingredientes del *calyolot* (objetos sagrados, semillas, carne), entregado a la Tierra como alimento con la esperanza de que ella lo devuelva multiplicado, haciéndolo “fructificar” como una planta (véase 5.2.1.).

El papel y las acciones de la Tierra-Trinidad son completados por

los del Sol-Cristo, que como hemos visto es la otra figura dominante de las súplicas. Mientras que la primera proporciona a los seres vivientes la indispensable energía telúrica, húmeda y fecunda, el segundo desde lo alto de su parábola celeste les transmite la fuerza caliente y luminosa (*tonal*) que constituye el impulso vital. Además también Cristo tiene el don de la omnisciencia: no sólo en cuanto es Dios sino porque en su diario recorrido es testigo de todo lo que ocurre sobre la superficie de la Tierra, y por consiguiente se le interpela igual que a ella para el diagnóstico y la atención de las enfermedades, cuyas causas no puede ignorar (5.1.1.; Signorini y Lupo, 1989, pp. 204-224, 248-272).

Sin embargo, las cualidades y los méritos de Cristo que las súplicas iluminan no se limitan a su naturaleza solar. Los textos, en efecto, se refieren con frecuencia a los actos fundacionales que los seres extrahumanos habrían realizado en el tiempo mítico: Cristo, en el curso de su vida terrenal, habría dado a los hombres muchas de las cosas que hoy constituyen su sustento, entre ellas todas las principales plantas alimenticias, los animales domésticos, el aguardiente (véase Lupo, 1991a), así como los conocimientos técnicos necesarios —razón por la cual se le llama «Señor de los trabajos» (5.3.2.). El más precioso de sus dones es sin duda el maíz, llamado «Corazón» (*yolotzin*) y «Principio vital» (*yoliatzin*) del hombre, indicando que esa planta, antropomorfizada como ninguna otra, proporciona el más perfecto de los alimentos, el único al que no se puede en modo alguno renunciar (5.3.2., 5.3.3., 5.3.4., 5.3.6.; véase también Lupo, 1992). Por lo demás, es justamente de la irradiación térmico-luminosa de Cristo, sumada a la energía húmeda de la Tierra, de la que el maíz deriva su extraordinaria fuerza nutritiva.

Además de esos papeles, Cristo es también —esta vez totalmente de acuerdo con la doctrina católica— el «Defensor» (*tepixcatzin*) y el «Salvador» (*temaquixtihtatzin*) de los hombres; aquel que es capaz de conjurar cualquier peligro con su intervención, intercediendo por los mortales ante Dios Padre y coordinando las acciones de los seres extrahumanos sujetos a su mando.

Porque él es que nos garantiza ahí arriba con el Dios Padre. Él es que habla por nosotros, por todos nosotros, hasta por los difuntos, las ánimas. [...] Han dicho hasta los sacerdotes que nos tenemos que espaldar con el Jesucristo, que él es nuestro abogado.

Una función mediadora análoga, aunque a un nivel jerárquico inferior, tienen también los santos, llamados a su vez «abogados» (y también, en algunos casos, «Defensores») e investidos cada uno del control de una esfera de influencia claramente delimitada, que manejan con relativa autonomía: «Cada santo tiene su ocupación.» La finalidad pragmática de las súplicas pone de manifiesto muy bien este aspecto, induciendo a seleccionar los posibles ayudantes extrahumanos de acuerdo con sus competencias específicas. Los textos enuncian con claridad esas competencias, a menudo evocando los episodios mitológicos que determinaron su adquisición; así, por ejemplo, San Juan Bautista es —junto con Cristo— el «dueño del maíz», porque indujo a Jesús a hacer productiva la que en su época era una caña estéril (5.3.6.1.); los cuatro apóstoles pescadores (Santiago, San Pedro, San Andrés y San Juan) controlan el elemento líquido porque «cruzaron fácilmente siete mares cuando fueron junto con Jesús» (5.1.2.); San Ramos es el «abogado del viento» porque lo desencadenó con su palma a fin de mantener alejados de Jesús a los judíos que lo perseguían (5.3.5.); San Antonio es capaz de alejar los maleficios porque logró vencer las tentaciones diabólicas (Signorini y Lupo, 1989, pp. 254-258).

Pero aun sin recurrir a las alusiones mitológicas, las súplicas delinean con gran claridad los campos de acción de los interlocutores extrahumanos, deteniéndose incluso en los detalles de su modalidad operativa. Así el *cuauhtahuehuentzin* es «guardián» (*tahpixque*) de la selva en la que «se sustenta, se pasea y se distrae» (5.3.1.); los rayos «hacedores de agua» (*achihuanime*) provocan la lluvia sumergiendo en el mar sus alas y sacudiéndolas luego sobre la tierra a irrigar (5.3.6.); Santiago y San Miguel, provistos de caballo, espada, lazo, rayo y relámpago, describen grandes círculos a la velocidad del relámpago en la búsqueda de la entidad anímica perdida de un enfermo (Signorini y Lupo, 1989, pp. 216-222).

No menos significativas son las alusiones a las relaciones —no sólo jerárquicas, sino de afinidad y colaboración— que según se cree existen entre los diversos seres mencionados. La identificación de los ángeles con los rayos dadores de lluvia lleva por ejemplo a invocar uno tras otro a los tres arcángeles (Miguel, Gabriel y Rafael), el ángel de la guarda y el «ángel de María», así como a San Cristóbal, en apariencia totalmente extraño pero unido a los anteriores por la contigüidad con el elemento líquido; la unión de las fuerzas y las competencias de

estos seres (y más adelante de los cuatro apóstoles pescadores) se invoca para asegurar que la búsqueda de la entidad anímica posiblemente perdida en el agua no descuide ningún posible refugio (5.1.2.). En otra ocasión (5.3.6.), los mismos ángeles —en toda su indistinta multitud— son evocados junto con el Bautista, a fin de que bajo su guía realicen un verdadero trabajo de equipo con la *atmalin*, guardiana de todas las aguas, para poner fin a la sequía.

En relación con esto es preciso destacar que, en los diez textos que he comentado, a todas las figuras que llevan nombres pertenecientes al mundo sobrenatural católico se les habla directamente, mientras que a los seres carentes de esa “mimetización”—como justamente la *atmalin*, los vientos y los varios tipos de «guardianes» (*tahpiani*)—generalmente se les interpela a través de un intermediario (la Tierra-Trinidad, el Bautista), casi como si los nahuas quisieran expresar con ese diálogo indirecto cierta conciencia de su posición heterodoxa. Al mismo tiempo, sin embargo, las excepciones representadas por las súplicas dirigidas en segunda persona al fogón (*tixochit*) y al *cuauh-tahuehuentzin*—figuras totalmente extrañas al “panteón” católico—hacen pensar que la elección de la “invocación indirecta” está ligada a consideraciones de tipo jerárquico y a opciones de “economía” más que al respeto por la ortodoxia: ¿por qué dirigirse a una multitud de subalternos, cuando es posible interpelar y persuadir directamente a una figura hegemónica bien individualizada, para que eventualmente dé determinadas órdenes? En todos esos casos, en efecto, se recurre a interlocutores dotados de un grado de control superior sobre el sector en cuestión, como la Trinidad, Cristo, el Bautista y San Ramos.

Pero pasemos ahora al tipo de relaciones que el hombre puede instaurar con las diversas fuerzas extrahumanas. Al examinar los textos y el contexto ritual en que se pronuncian resulta evidente que en gran parte ha desaparecido la actitud abiertamente manipuladora observable en los “conjuros” de tema análogo recogidos hace 370 años por Ruiz de Alarcón (1892). Actualmente hasta los discursos dirigidos a seres francamente inofensivos como el *cuauh-tahuehuentzin* adoptan un tono de respetuosa y sumisa petición. Aun cuando con frecuencia se emplea el modo imperativo, se trata de un artificio retórico tendiente a aumentar la presión sobre aquel a quien se desea persuadir, que sin embargo no implica en modo alguno que las entidades invocadas no sean plenamente libres de acoger los pedidos o

rechazarlos. Nos hallamos siempre frente a súplicas y no a fórmulas mágicas, como lo confirman la abundancia de fórmulas y términos honoríficos, el estilo marcadamente eufemístico y la intercalación de oraciones católicas. Sin embargo, eso no quita que la relación con lo sobrenatural esté marcada por el principio de intercambio y de la circulación de fuerzas y bienes entre los varios planos o esferas del cosmos. Es decir, que también en la Sierra de Puebla, igual que en el área de Tlaxcala estudiada por Nutini (1989, p. 111), rige

...la creencia en un contrato o alianza (*covenant*) humano-sobrenatural, es decir, que los individuos y la colectividad y los poderes sobrenaturales que los gobiernan (incluyendo a Dios, los santos, entidades tutelares y antropomórficas, y varios espíritus paganos) están ligados por un *do ut des*, en el cual un gran número de funciones y actividades rituales, ceremoniales y materiales son llevadas a cabo por los individuos y la colectividad en honor de los poderes sobrenaturales como intercambio por su protección y para mantener el medio ambiente físico y social propicio para una buena existencia.

En la base de ese “contrato” está la convicción de que la cantidad de fuerzas en circulación en el cosmos no es ilimitada, y de que los hombres deben restituir periódicamente a los seres extrahumanos parte de lo que de ellos reciben en forma de luz, calor, agua, alimentos, energía vital, armonía social, etcétera; si no lo hicieran, no sólo ese flujo de preciosísimos bienes cesaría, sino que se expondrían a los ataques de esos mismos seres, que son tendencialmente buenos para los hombres pero también ocultan potencialidades negativas que la falta de propiciación ritual fácilmente podría desencadenar. Las figuras del panteón nahua no son todas ontológicamente “buenas”: como están sujetas a carencias y apetitos, igual que todos los seres que pueblan el universo, sus actitudes no están determinadas por una disposición intrínseca sino que dependen de las exigencias que les impone la contingencia; no son «buenas o malas en sentido absoluto, sino propicias o no propicias para el hombre dependiendo de las circunstancias particulares» (Signorini y Lupo, 1992, p. 91). Así por ejemplo la Tierra-Trinidad, máxima dadora de bienes, puede transformarse en una hambrienta depredadora de entidades anímicas (5.1.2.1.), confirmando también en el plano espiritual la voracidad que la distingue en el nivel material, como devoradora de cadáveres; San Ramos, señor de los vientos necesarios para empujar las benéficas

nubes portadoras de lluvia, puede dirigirlos por descuido hacia los campos cultivados, con efectos devastadores (5.3.5.); y finalmente el propio Jesucristo, supremo salvador de los hombres, puede excederse en su dádiva de luz y calor solares, provocando sequías desastrosas (5.3.6.).

Por lo tanto, para protegerse contra la intrínseca ambigüedad de los seres extrahumanos, los nahuas les ofrecen constantemente oraciones, objetos rituales, alimentos y animales sacrificados, considerados todos en distinta medida receptáculos de energía. Tanto el pavo o el pollo sacrificados para alimentar a la Tierra y a cambio obtener de ella el *ecahuil* de un enfermo (llamados *iixpatca* 'su remplazo'; 5.1.2.1.), como la moneda entregada a la Tierra como 'remuneración' (*taxtahuil*) para el mismo fin, o al fogón por sus servicios futuros (5.1.2., 5.2.2.), o los numerosos objetos enterrados debajo del altar para dotar a la nueva casa de identidad y fuerza vital (*calyolot*; 5.2.1.), las sobras de tortilla y de carne ofrendadas a la Tierra al término de la siembra para que ella proteja y nutra al maíz (5.3.4.), o finalmente las flores, las velas, las veladoras, el copal y las oraciones católicas ofrecidas en el curso de las súplicas, todos son restituciones de lo que ya se ha recibido o anticipos por lo que se espera obtener, fases de un proceso de intercambio que se desea mantener constantemente abierto.

Después de casi cinco siglos de evangelización, las figuras del panteón sincrético nahua ya no son susceptibles de ser obligadas mágicamente por los hombres a cumplir órdenes; sin embargo éstos, en el acto de suplicarles, no renuncian a todas las estrategias posibles para ejercer presión sobre ellas, tratando de "endeudarlas", de prevenir y satisfacer sus previsibles exigencias, de reducir al mínimo la posibilidad de que opongan una negativa a sus peticiones. De ese modo, asegurándose una intervención superior, tratan de remediar la extrema precariedad de su propia situación existencial.

La imagen que las súplicas pintan de la posición en el mundo del hombre nahua es efectivamente desalentadora: dotado de una salud física frágil y basada en un equilibrio anímico precario; inmerso en un ambiente natural avaro de riquezas y poblado por insidias; desprovisto de los conocimientos y de los medios tanto técnicos como económicos necesarios para tener alguna certidumbre respecto al futuro; abrumado por una sociedad extraña por su lengua, valores, creencias y comportamiento, que tiende a despojarlo de sus propias tierras, lo margina de la circulación de los recursos y le niega poder

de decisión; constantemente expuesto a los sentimientos adversos de sus semejantes, pronto a hacerlo objeto de ataques mágicos apenas dé indicios de salir de la indigencia; dominado por fuerzas extrahumanas infinitamente superiores a él y caprichosamente dispuestas a mostrarse hostiles, no puede sorprender que el indio nahua trate de hallar una posibilidad de salvación en la instauración de una relación de alianza e intercambio que le asegure la benevolencia y la ayuda de lo sobrenatural.

Entre las temáticas que con más frecuencia recurren en las súplicas están justamente la de la inadecuación del hombre para enfrentar la existencia con sus propias fuerzas y la de la necesidad de que las divinidades intervengan para proteger y ayudar al ser creado por ellas, que es fácil víctima de enfermedades y ataques mágicos, cuyas causas ni siquiera es capaz de discernir (5.1.1.); sus esfuerzos diagnósticos y terapéuticos son fácilmente eludidos y anulados por opositores mucho más astutos, poderosos y numerosos que él (5.1.2.); la brevedad de su vida le impide proveer como quisiera al futuro de sus hijos, desprovistos hasta de los bienes más necesarios y expuestos al riesgo de la discordia, que siempre prospera en la miseria (5.2.1.); los pocos recursos alimenticios de que ocasionalmente dispone son fácilmente causa de la envidia del vecino y de conflictos intrafamiliares (5.2.2.); hasta sus más elementales actividades de subsistencia, como la labranza y el cultivo del maíz, están sujetas a márgenes de riesgo elevadísimos, que incluyen la hostilidad de los seres que presiden el espacio sobrenatural (5.3.1.), las incursiones de depredadores y parásitos (5.3.2., 5.3.3., 5.3.4.), las fitopatías, los excesos de viento o lluvia, la sequía (5.3.4., 5.3.5., 5.3.6.).

Pero si los nahuas creen que el hombre no está en condiciones de asegurar por sí solo su propia supervivencia, de acuerdo con su cosmovisión él dispone sin embargo de un recurso que le proporciona cierta fuerza de regateo. Se trata de una conceptualización totalmente extraña a la perspectiva católica, que consiste en la idea de que tampoco las divinidades son plenamente autosuficientes, y también ellas necesitan del aporte energético del hombre para vivir y prosperar. La diferencia entre los seres humanos y los extrahumanos pasa a ser por lo tanto de orden más cuantitativo que cualitativo; es decir, no reside en el hecho de que las carencias y las necesidades de los primeros son totalmente desconocidas para los segundos, sino en el enorme contraste entre sus respectivas fuerzas. Por ínfima que sea

la posición del hombre, por frágil que sea su naturaleza, constituye sin embargo un engranaje necesario para el funcionamiento del cosmos, para la circulación y redistribución de las fuerzas que garantizan su existencia. Y es en virtud de ese modesto pero indispensable papel que él puede ejercer con respecto a seres tanto más poderosos que él una especie de chantaje, sumando a su propia capacidad de persuasión la presión de regalos y ofrendas (y hay en esta concepción un eco de la imagen prehispánica de los hombres como seres engendrados por los dioses con su propia sangre y a los que toca sustentarlos constantemente con el sacrificio).

En las súplicas, muy atentas a pintar al postulante como un ser sumiso y adorador, la voluntad de plegar a los propios deseos a los interlocutores extrahumanos está enmascarada por la elección de un tono de sumo respeto y de un estilo eufemístico. Sin embargo, las prácticas sacrificiales que acompañan a las palabras, las prescripciones respecto a la forma en que deben éstas expresarse (lengua, estilo, etcétera) y el estado físico y moral del suplicante (que no debe ser culpable de pecados graves ni estar contaminado por recientes relaciones sexuales, aunque una ligera ebriedad puede resultarle beneficiosa), la atención a las circunstancias de tiempo y lugar, el número y el tipo de las oraciones católicas intercaladas, son todos factores que apuntan a acrecentar la fuerza coercitiva de las súplicas. No se debe olvidar, en efecto, que éstas, aun cuando contengan frases de adoración, están inspiradas por necesidades muy concretas y a menudo apremiantes, y apuntan a satisfacerlas por todos los medios posibles.⁸

Esto lleva a considerar el hecho de que las súplicas casi invariablemente van acompañadas por acciones rituales, cuyos significados *emic* a menudo se expresan verbalmente. En tal sentido éstas revelan poseer un elevado valor heurístico, en cuanto tienden a expresar en forma fácilmente inteligible conceptos y sentimientos que el rito representa por medio del complejo lenguaje de los símbolos, mucho más difícil de descifrar. Las creencias cosmológicas en torno al origen, la naturaleza y el orden de las cosas, que el mito expresa en clave narrativa y en formas a menudo traslaticias, y que el rito codifica en objetos, formas y gestos simbólicos, en las súplicas están descritas

⁸ Para un examen de la cuestión de la "eficacia" de las súplicas nahuas, enfocado en la valoración de la capacidad persuasiva (o "contenido proposicional") y de la fuerza obligatoria (o "ilocutoria") que se les atribuye, véase Lupo (s.f.b).

en forma llana, además de actualizadas. Es decir, que las fuerzas y los personajes extrahumanos, los acontecimientos míticos y los valores éticos están mencionados, descritos y evocados en relación con situaciones humanas concretas, inmersas en la contingencia y en las experiencias de la vida cotidiana de los individuos.

Así, en el texto pronunciado durante el ritual diagnóstico (5.1.1.), el terapeuta expresa la necesidad de disponer de la esencia espiritual del enfermo, e implora a los ángeles que vayan a buscar el *ecahuil* allí donde se encuentre y se lo traigan, a fin de permitirle «darse cuenta de qué tiene», pasaje que ilustra verbalmente la idea análoga expresada simbólicamente por la veladora que, según se cree, una vez pasada sobre el cuerpo del paciente ha absorbido su esencia y puede representarlo a distancia.

En el curso del rito dirigido a recuperar el componente espiritual perdido durante un susto, cuando sacrifican animales u ofrendan monedas, los ritualistas declaran abiertamente que quieren ofrecer a la Tierra una remuneración (*taxtahuil*) o un sustituto (*üxpatca*) a cambio de la restitución del *ecahuil* (5.1.2.; Signorini y Lupo, 1989, pp. 244-246). Del mismo modo, en el momento de llamar a la entidad anímica a fin de que regrese a su receptáculo natural, el terapeuta pide con insistencia a sus ayudantes divinos que controlan el elemento líquido que la transporten al vaso lleno de agua en que él sopla para «darle ánimo, darle fuerza» (5.1.2.).

Cuando, al inaugurar una vivienda, se entierran objetos sagrados y aptos para ahuyentar el mal, monedas, semillas y partes de animales, las palabras rituales revelan cómo todos esos bienes son a la vez un alimento para la divinidad terrestre, la fase inicial de una relación de intercambio recíproco con ella que se espera sea duradera, la «semilla» de una planta simbólica que, al fructificar, restituirá con intereses a los ocupantes del edificio lo que ellos están dándole ahora (5.2.1.). Del mismo modo, en el momento de enterrar en el cajón de madera el recipiente de barro (*ticomit*) destinado a contener las brasas del fogón, el ritualista explica que éste es el componente femenino (*lamatzin* 'viejita') de la dualidad ígnea y enumera los servicios que se espera que proporcione a cambio de la recompensa pecuniaria que se le otorga (5.2.2.). Por último, la colocación en el campo acabado de sembrar de una parte de la comida consumida por los sembradores es seguida por palabras que quieren hacer partícipe a la Tierra, reconociendo que ella misma es la fuente de esos alimentos e invitan-

dola a continuar proveyéndolos con abundancia en el futuro (5.3.4.).

Sin embargo, aun cuando las súplicas no enuncian explícitamente los valores y los significados de prácticas y objetos rituales, siempre agregan informaciones preciosas para su desciframiento. Piénsese por ejemplo en la distinta “dosificación” de las oraciones católicas según el tema, los destinatarios y los objetivos de los rituales: las diferencias dependen por un lado de la idea de que cada oración contiene (o al menos es capaz de servir de vehículo a) determinada cantidad de “fuerza”, y por el otro de la creencia de que esa fuerza alcanza y vigoriza no sólo al destinatario extrahumano de la oración sino también al beneficiario terreno de la súplica (como el enfermo, los habitantes de la casa, el maíz). Por eso el Credo, considerado la oración más cargada de energía, se utiliza con suma parsimonia, especialmente en los casos más serios (5.3.5., 5.3.6.); por el mismo motivo el número de Padrenuestros y Avemarías que se recitan en los ritos que acompañan el cultivo del maíz aumenta paralelamente al crecimiento de las plantas, a fin de no dañarlas con un aporte energético excesivo (5.3.3., 5.3.5.).

La recurrencia del número siete en la cura del *nemouhtil*, en cambio, asocia la idea de garantizar el equilibrio de las fuerzas con la de cubrir en toda su extensión el escenario de la acción terapéutica. Siete es el número máximo de las fracciones del *ecahuil* y de los *alter ego* animales (*tonal*) que la mayoría atribuye al hombre y que pueden extraviarse como consecuencia de un susto, así como siete son los ángeles invocados para recuperar la entidad anímica perdida, siete los Padrenuestros y Avemarías que se recitan en esa ocasión (5.1.2.) y siete los golpes que algunos infligen a la Tierra para inducirla a soltar al *ecahuil* (Signorini y Lupo, 1989, pp. 214-224). Lo que esa séptuple repetición expresa es, como ya hemos visto, la idea de algo completo, puesto que el siete es la suma de las cuatro direcciones del espacio más los tres planos del cosmos.

Un significado análogo, que acumula valores numerológicos prehispánicos y europeos, tiene la mención de los cuatro grupos de ángeles (Serafines, Sebastianes, Patriarcas, Apóstoles) cuya ayuda se solicita para el diagnóstico: su número ($13\ 000 \times 4 = 52\ 000$) representa la original fusión sincrética de la imagen europea de la multitud (expresada en términos de millares) con la concepción prehispánica del completamiento espacio-temporal (que en el ciclo de 52 años representaba la sucesión por trece veces de las influencias de los cuatro

sectores del cosmos, la coincidencia del calendario solar [*xihuitl*] con el calendario ritual [*tonalpohualli*]; véase Caso, 1967).

Por último, entre tantas pistas que las súplicas ofrecen para profundizar el conocimiento de las ideas y las costumbres según las cuales los nahuas conciben y enfrentan la existencia, me parece necesario mencionar las que se refieren a la consustancialidad del hombre y la planta que constituye su principal alimento, el maíz. En efecto, éste tiene «sangre» y «respiración», siente «tristeza», «hambre» y «sed», «llora» y «se desarrolla» como cualquier ser humano (5.3.4., 5.3.6.). Su ciclo de vegetación es equiparado explícitamente al curso de la humana existencia, con Dios que toma para sí el alma de los difuntos tal como el campesino recoge las mazorcas (5.3.2.1.). Pero al mismo tiempo el maíz es el «Corazón» (*yolotzin*), el «Principio vital» (*yoliatzin*) del hombre, la máxima fuente de energía sin la cual la existencia sería imposible (5.3.6.). Hay una manifiesta continuidad entre los conceptos expresados al respecto por los actuales ritualistas nahuas y los recogidos en el siglo XVI por Sahagún (1974-1982, 6, p. 91), que sobre el maíz escribía:

In tonacaiotl, vel techcenmaceuh: ac mach qujto, ac mach qujtocaioti in tonacaiotl, in tomjo, in tonacaiio, ca tonenca, ca toiolca: ca iehoatl in nenemj, ca iehoatl in molinja, ca iehoatl in paquj, ca iehoatl in vetzca, ca ieh in nemj tonacaiotl [...] Ca ce in tonacaiotl ic man jn tlalli, ic ioltimanj in cemañoatl, in cemañoac titentimanj, tocentemach in tonacaiotl.

El *tonacayotl*, maíz, nuestro sustento, es para nosotros merecimiento completo. ¿Quién fue el que dijo, el que nombró al maíz, carne nuestra, huesos nuestros? Porque es nuestro sustento, nuestra vida, nuestro ser. Es andar, moverse, alegrarse, regocijarse. Porque en verdad tiene vida nuestro sustento. [...] Tan sólo por nuestro sustento, *tonacayotl*, el maíz, subsiste la tierra, vive el mundo, poblamos el mundo. El maíz, *tonacayotl*, es lo en verdad valioso de nuestro ser [trad. de M. León-Portilla (1988, p. 497)].

Pero más allá de los claros elementos de continuidad, hay otros fuertemente innovadores: tal es en efecto el papel de Jesucristo, que no sólo es para los hombres fuente de vida espiritual sino que les dio el maíz, fundamento de su vida corporal. Él, en cuanto astro diurno, favorece el crecimiento y la maduración del maíz en los campos; tam-

bién él, identificado con el fogón en su papel nocturno de sol del inframundo, permite la segunda e indispensable transformación del maíz a través de la cocción. La forma que el maíz asume después de ese proceso es la de la tortilla, delgada, circular y blanquecina, de origen divino e impregnada de energía vivificadora: todas propiedades que de hecho la asemejan a la hostia, de la que termina por ser una especie de contraparte laica, consumida cotidianamente en espacios y tiempos gobernados por los propios indios (mientras que la hostia se consume en ocasiones ceremoniales y en lugares en general públicos bajo estricto control del clero). El simbolismo cristiano termina así por incrementar ulteriormente las virtudes fortalecedoras del maíz, haciendo de él el único alimento capaz de nutrir al hombre en su totalidad, tanto el cuerpo como el alma. Recordemos las palabras de M.C.:

Es el alimento. Quiere decir [que] llega en el corazón, llega en nuestra alma, [...] con eso revive nuestra alma. Porque si no comemos, se muere nuestra alma.

Al llegar a este punto me parece evidente que las súplicas —aun siendo, para quienes las pronuncian, diálogos con seres extrahumanos— constituyen para el observador externo un excelente instrumento heurístico: las súplicas dicen, o al menos sugieren, innumerables cosas sobre quienes las crean y las utilizan, sobre la idea que tienen de sí mismos y de la posición que según creen les está reservada en el mundo. Al comienzo de mis investigaciones en Yancuictlalpan, precisamente partiendo de la exégesis de una súplica de P.Q., Italo Signorini y yo logramos dar un viraje resolutivo al estudio de las creencias nahuas sobre la dotación anímica del hombre, primero “descubriendo” y después analizando en detalle la creencia en el componente espiritual denominado *ecahuil* /sombra/, que inicialmente las entrevistas etnográficas no habían logrado hacer emerger en su especificidad y distinguir de la otra entidad, externa al individuo y zoomorfa, llamada *tonal* (véase Signorini y Lupo, 1989, pp. 55-79). Mi esperanza es que los diez textos examinados en este volumen, fruto más maduro de una investigación que aún está muy lejos de su conclusión, contribuyan a enriquecer y perfeccionar nuestro conocimiento de la antropología de los nahuas, o bien el “discurso sobre el hombre” elaborado por los propios indígenas de la Sierra de Puebla.

7. CONCLUSIÓN

En los capítulos que anteceden he intentado reconstruir al menos parcialmente el conjunto coherente de conceptos y normas (taxonómicas, asociativas, conductuales) que constituyen la cosmología nahua, partiendo de las súplicas que los indígenas dirigen frecuentemente, y por los motivos más variados, a las fuerzas extrahumanas en que creen. Al sostener el empleo de los textos orales de uso ritual como "base" para el estudio de un sistema cosmológico, ciertamente no pretendo negar que se pueda llegar a su comprensión por otros caminos (que por lo demás yo mismo he recorrido): ello equivaldría a negar todo valor a los innumerables y a menudo excelentes trabajos de aquellos etnólogos —que son la mayoría— que no han tomado en consideración los textos orales y se han limitado a interrogar a los nativos sobre lo que hacen y piensan y a observar su comportamiento (ritual y no ritual). Sin embargo, creo que precisamente los métodos y el objeto de estudio de las disciplinas etnoantropológicas, en tan rápida y desenfrenada expansión por todas partes en la actualidad, hacen necesario reforzar la credibilidad de la base empírica sobre la cual, en diversa medida, necesariamente siempre se fundan.

En efecto, si es cierto, sobre todo para los estudios de sistemas de creencias, que, «como observadores, siempre somos parte del cuadro; [y que] la interpretación es siempre en perspectiva; las realidades son siempre múltiples y estructuradas» (Keesing, 1989, p. 459), también es cierto que no puede hacer daño, e incluso sería bueno para una disciplina quizá demasiado abierta a rozar la anarquía del arte, explotar los pocos productos concretos de las culturas (como las súplicas rituales, justamente) sobre los cuales la influencia deformante del observador es mínima. En una literatura etnológica en que la

subjetividad del autor asume un peso cada vez mayor (véase Roth, 1989), surge como compensación la necesidad de recuperar (en lo poco que es posible) la “pureza” original de los datos sobre los cuales se ejercita esa subjetividad. El mantener separado, en la fase expositiva, el momento más técnicamente etnográfico de la recolección y la presentación de las informaciones, del momento complementario de su elaboración,¹ ciertamente no puede perjudicar a esta última ni limitar la libertad del estudioso.

En cuanto al objeto de la investigación, constituido a menudo por culturas de pueblos geográficamente lejanos del mundo occidental y poco o nada conocidos, la comunidad de aquellos a quienes se dirigen las publicaciones etnológicas tiene muy escasas posibilidades de verificar la verdad de las descripciones y la fidelidad de las interpretaciones contenidas en ellas. Los lectores de las monografías redactadas en el tradicional estilo libre indirecto se encuentran así en las condiciones de aquel desdichado jugador que, con un póker de ases en la mano, “vio” el revire de su contrario, soberano de un país oriental, lo oyó decir que había perdido, porque él tenía una escalera real, y cuando le pidió que mostrara su juego el monarca burlonamente se negó aduciendo su «palabra de rey».² El incluir en los propios textos amplios testimonios de lo que “realmente” afirman los informantes, además de constituir un útil elemento de soporte de las propias argumentaciones —a menudo mucho más eficaz que cualquier descripción o paráfrasis del etnólogo, aparte de las apreciables cualidades estéticas que suele poseer— es también un modo de no seguir el ejemplo del monarca y de demostrar a los lectores que no estamos mintiendo, actitud que no sienta bien a quien pretende hacer “ciencia”.

En nuestro caso, creo que las súplicas, aún más que otras formas de tradición oral, proporcionan material idóneo para reconstruir, respetando sus propias estructuras, el sistema cosmológico del que son expresión concreta. Dos son en efecto las principales formas institucionalizadas en que la cosmología se traduce y manifiesta en el

¹ Sin duda, no me parece concebible una investigación que no se lleve a cabo siguiendo algún supuesto teórico previo o por lo menos un diseño metodológico; es decir, una investigación puramente inductiva, que prescinda por completo del alcance de objetivos precisos.

² Esta anécdota proviene de una de las muchas preciosas conversaciones que he tenido en torno a nuestra profesión con Italo Signorini.

plano verbal: el mito y la oración.³ El primero revela en clave narrativa y a través de símbolos y alegorías los orígenes, los elementos constitutivos y las estructuras del universo; es una representación codificada de ellos. La segunda—en la mayoría de los casos estrechamente ligada al rito, como en el caso nahua— enuncia en forma explícita y descriptiva (aunque sea con frecuentes alusiones mitológicas) cuáles son, de dónde provienen y cómo interactúan los diversos componentes de la realidad. El impulso pragmático y utilitario de la oración, en la mayoría de los casos pronunciada para conseguir fines concretos, hace que en ella la verdad y los principios organizativos de todo el sistema cosmológico se expongan en forma mucho más lineal y explícita que en el mito.

Además, precisamente porque deben adaptarse constantemente a las variadísimas condiciones y exigencias de quien las pronuncia, las oraciones constituyen un testimonio particularmente “vivo” de la cosmología. Por su propia naturaleza, las verdades enunciadas en ellas son necesariamente creídas, a diferencia de lo que ocurre con los mitos. El paso del tiempo y las transformaciones de la cultura pueden desgastar la fe en el mensaje fundador de los mitos hasta que éstos, aun conservando intacta su forma narrativa, se convierten en fábulas, leyendas o simples cuentos,⁴ cosa que no ocurre con las oraciones, que sólo existen porque se cree en lo que enuncian.

La oración, el pedido de ayuda a lo sobrenatural, encuentra su razón de ser en la convicción de que lo sobrenatural existe y corresponde a la descripción que se da de él. Lo cual naturalmente no impide que, igual que el rito que las acompaña, las oraciones existan también por motivos distintos de la eficacia instrumental que les atribuyen los actores: si bien los nahuas las recitan con la esperanza de obtener lo que desean (que es la función de las súplicas desde el punto

³ Este segundo género naturalmente incluye también las súplicas rituales nahuas. La distinción operada en los capítulos precedentes entre estas últimas y las oraciones católicas apuntaba a mantener separados en el plano léxico un elemento cultural introducido desde afuera y no susceptible de modificaciones formales (sino únicamente de eventuales reinterpretaciones poco ortodoxas) y el producto original de la cultura indígena, adaptable a las diversas situaciones y experiencias individuales y como tal sujeto a las transformaciones históricas de la cultura misma.

⁴ Obviamente, no quiero decir que los mitos sean inmutables y no sigan las metamorfosis de la cultura de la que son expresión; sin embargo, a menudo sucede que los procesos de aculturación son demasiado rápidos para permitir tales adaptaciones. Es lo que sucede justamente en la actualidad en México entre muchos de los grupos indígenas.

de vista *emic*), al mismo tiempo son también un medio de enunciar verdades respecto al hombre y a su posición en la sociedad y en el cosmos. La acción simbólica, de la que son parte integrante, encuentra su eficacia, más que en el logro de los objetivos de los actores, «en la acción misma, en las afirmaciones que hace y en la experiencia que lleva su impronta» (Douglas, 1969, p. 68).

Es precisamente la constante e íntima relación con los actos concretos que la tradición inspira y modela, y con las emociones y las necesidades que las contingencias del vivir suscitan, lo que hace de las súplicas un documento sumamente significativo del modo como la cosmología —esa entidad de otra manera abstracta e inasible— es pensada, “dicha” y vivida. Como creemos que se ha evidenciado claramente en el examen de los textos, éstos ofrecen un cuadro elocuente y fiel de lo que los nahuas piensan, aquí y ahora, sobre el cosmos y el lugar que en él ocupa el hombre. Reflejan plenamente la historicidad de la cultura a la que pertenecen: denuncian con igual transparencia tanto la persistencia de notorios vestigios del antiguo saber autóctono como la penetración y el arraigo —a veces sólo superficial, otras profundo y tenaz— de los más o menos nuevos elementos culturales de matriz europea.

Para estudiosos como los etnólogos, obligados las más de las veces a no tener más que una visión sincrónica del objeto de su investigación, por carencia de datos históricos, puede parecer irrelevante —además de obvio— el hecho de que las expresiones verbales de una cultura, en especial las íntimamente conectadas con actividades importantes y recurrentes, reflejan las transformaciones que esa cultura sufre. Sin embargo, no es ése el caso en el contexto mesoamericano en general y nahua en particular, donde existe la posibilidad de rastrear, con base en la copiosa documentación de la época colonial, los itinerarios sincréticos seguidos por los sistemas ideológicos indígenas. Muy raramente los etnólogos disponen de testimonios etnográficos y lingüísticos sobre el pasado de los pueblos que estudian del nivel de los que dejaron los cronistas españoles sobre los nahuas del altiplano. Completando los datos históricos con la abundancia de informaciones proporcionadas por los arqueólogos, hoy es posible trazar un cuadro extraordinariamente detallado de la cultura y la sociedad nahuas prehispánicas. Ni siquiera faltan, como se ha visto (4.1.1.), los testimonios sobre la tradición oral religiosa y mágica de la que nuestras súplicas descienden directamente.

Tanto en la exégesis de los textos orales específicos como más en general en la "lectura" en sentido geertziano de todo el "texto cultural" que ofrecen los nahuas de Yancuictlalpan, el poder disponer de una perspectiva diacrónica resulta una inmensa ayuda. No sólo permite colmar en parte (comparando los rasgos culturales de hoy con los correspondientes de otra época) los vacíos de información o de capacidad interpretativa que los portadores de una cultura en rápida transformación siempre acusan, sino que además permite, reconstruyendo los nudos sincréticos en torno de los cuales se desarrolló después la "nueva" tradición híbrida de los nahuas, captar la originalidad y la vitalidad de las creencias actuales, en que no es posible aislar, por vivisección, los elementos de origen autóctono o europeo, porque hace tiempo que se caracterizan por una dinámica y homogénea identidad propia.

No es casual que los estudios sobre los procesos sincréticos se hayan concentrado con tanta frecuencia en los dos principales grupos étnicos de Mesoamérica, los nahuas y los mayas, y que las más brillantes formulaciones teóricas sobre el tema se hayan elaborado justamente sobre ellos.⁵ La capacidad de identificar y valorar en su justa medida los elementos de continuidad existentes entre las culturas indígenas americanas prehispánicas y las actuales ha permitido establecer comparaciones entre ambas con cautela y confiabilidad mayores que en el pasado. En ese sentido, no sólo se han utilizado datos históricos y arqueológicos para interpretar aspectos de las culturas actuales sino que se ha recorrido también el camino contrario, reconstruyendo y tratando de comprender el pasado por medio de informaciones extraídas del presente (véase Holland, 1964).

Por muy fundadas que sean las dudas que este segundo procedimiento puede provocar (sobre todo cuando se utilizan datos etnográficos cuya confiabilidad está disminuida por una recolección imprecisa),⁶ ha producido resultados notables al ser aplicado a la exégesis

⁵ Las principales etapas de los estudios sobre el sincretismo en Mesoamérica coinciden, en mi opinión, con las siguientes obras: La Farge (1940), Beals (1952), Harrison y Wauchope (1960), Gruzinski (1988), Nutini (1988).

⁶ Conozco por experiencia directa los efectos nocivos que cierta dudosa etnografía puede producir en las elaboraciones (tanto antropológicas como históricas) de quienes no conozcan las trampas que puede presentar la investigación de campo, o estén dispuestos a considerar de antemano digno de crédito cualquier texto publicado, sin ensayar previamente su confiabilidad (véase Cuturi y Lupo, 1982, y, en este volumen, 4.1.2.).

de textos recogidos en la primera época colonial, como por ejemplo el *Popol Vuh* (Tedlock, 1985). Surgió así la llamada «etnopaleografía», disciplina que «implica llevar un texto de vuelta a los descendientes de quienes lo produjeron con el fin de buscar analogías con artes orales contemporáneas y obtener comentarios de lectores contemporáneos» (Tedlock, 1983, p. 16). Los etnopaleógrafos postulan como razón de ser de sus esfuerzos una marcada continuidad lingüística y cultural entre los que produjeron los textos y los modernos lectores y exégetas indígenas de los mismos; en consecuencia tienden a subestimar el alcance de las transformaciones sufridas por los antiguos conceptos y a ignorar el peso de los nuevos. Al mismo tiempo, al valerse de los comentarios de individuos cuya cultura es sensiblemente distinta de la que dio origen a los textos examinados, pueden en ocasiones trivializar su interpretación, llegando a ser incapaces de captar significados esotéricos o poéticos que el tiempo ha desvanecido (véase Tedlock, 1983, pp. 131 y ss.).

Análogos y opuestos son los riesgos que presenta el estudio de los textos orales tradicionales de una sociedad contemporánea realizado con la colaboración de cuantos contribuyeron a su producción —estudio del que este trabajo es un ejemplo y al que damos el nombre de “etnofilología”. Las analogías aparecen cuando —especialmente en sociedades que presentan una alta diversificación interna de la cultura— se interpretan esos textos con personas distintas de sus autores. En esas circunstancias, no sólo las diferencias individuales del saber especializado (véase 3.3.), sino la propia libertad que tienen las personas de aplicar en diversas formas el sistema interpretativo común (véase Keesing, 1987, p. 184; Valeri, 1987, p. 355), hacen necesario recurrir directamente a quienes formularon tales textos, si se desea reconstruir plenamente la compleja construcción cosmológica que reflejan. Basta pensar en la diversidad de nombres y creencias atribuidos a la dualidad terrestre en las súplicas nahuas (véase 5.1.2.1.; 5.3.6.1.; Signorini y Lupo, 1989, pp. 227-229).

El peligro opuesto al de la trivialización es el de “hiperinterpretar”, o bien encontrar «significados profundos y cosmológicamente salientes donde los actores nativos quizá encuentren significados superficiales, convencionales y pragmáticos: descubrir filosofías inexistentes» (Keesing 1989, p. 459). Ese riesgo, así como el de “interpretar mal” o entender mal, es intrínseco a la praxis de la hermenéutica etnológica (¿qué “traductor” de culturas es capaz de conjurar del todo

la “traición”⁷ implícita en su acción?), pero aumenta —como afirma Keesing (*ibid.*)— con el dominio frecuentemente escaso de las lenguas indígenas y con la ambición profesional, que a menudo impulsa a buscar y presentar sobre todo los aspectos más exóticos y sugestivos (teórica y estéticamente) del objeto de la investigación, dejando de lado en la recolección, la exposición y la elaboración de los datos las precauciones metodológicas que podrían hacer más “fiel” el producto final, pero lo despojarían de la tan ambicionada originalidad.

También con el objeto de evitar este género de riesgos, en el presente trabajo he concedido el mayor espacio posible a las formulaciones originales de los nahuas, reproduciendo íntegramente las súplicas en lengua náhuatl y dando de ellas una traducción lo más literal posible, y a la vez reproduciendo extensamente los comentarios y las extrapolaciones (tanto en español como en náhuatl) que los mismos informantes proporcionaron al respecto. Por ese medio espero haber evitado tanto la pérdida del significado más profundo que los propios actores atribuyen a las palabras pronunciadas, como la atribución a éstas de contenidos y tonalidades exóticos ajenos a ellas. Todo esto sin olvidar que en mi opinión la obra hermenéutica del etnólogo no se limita ciertamente a transcribir y compilar pasivamente las opiniones de otros, sino que debe ir más allá e intuir sus motivaciones y su más recóndita coherencia, aun al precio de afirmar cosas que los propios autores no podrían expresar, comprender o compartir: «Entender o interpretar es algo más que conocer el significado de las palabras de los informantes; requiere, primero y además, captar no sólo el sentido semántico percibido, sino la intencionalidad latente que exige a veces una reformulación creativa» (Lisón Tolosana, 1983, p. 129).

Un comentario rico, profundizado y a veces incluso “creativo”, resulta a menudo mucho más respetuoso de la “verdad” indígena encerrada en un texto que su transcripción escueta. En esta última, en efecto, cualquier lector, especialmente si pertenece a una cultura distinta de la del autor, puede comprender mal las palabras y darles una interpretación propia totalmente arbitraria.⁸ Por variada y cambiante que

⁷ En italiano, refiriéndose a las deformaciones de forma y de significado que inevitablemente conlleva el pasaje de una lengua a otra, se dice *traduttore traditore* (traductor traidor).

⁸ Naturalmente no estoy discutiendo la libertad que cada quien tiene de interpretar y valorar según su propio gusto los productos del ingenio humano. Pero una cosa es la apreciación estética de una obra, que puede ignorar las intenciones y los significados de quien la creó, y otra su estudio científico.

sea la gama de significados que los miembros de un grupo pueden dar a sus textos tradicionales, el número de esos significados es siempre finito. Por eso en el momento de hacer públicos los testimonios que ha recogido sobre el terreno —especialmente si pertenecen al dominio de la expresividad, ya sea oral, figurativa o gestual— todo etnógrafo debería tener presente «la imprescindibilidad y la prioridad de los significados indígenas» (Remotti, 1990, p. 267), para no confundir con ellos sus propias y muy legítimas interpretaciones y para limitar las posibilidades de confusión del lector.

En el curso de esta obra creo haber demostrado que es posible proponer hipótesis interpretativas y valoraciones teóricas sin por eso omitir, parafrasear o, peor aún, manipular las expresiones verbales originales de los nativos. Me estimuló en ese sentido la conciencia del valor documental de las informaciones que así pasan al dominio público. Los numerosos y valiosos estudios dedicados a las escuetas transcripciones de textos orales tradicionales efectuadas por religiosos poco después de la Conquista⁹ son prueba de que los datos etnográficos recogidos fielmente no necesitan estar insertos en un edificio teórico elaborado para tener valor. Más aún cuando se trata de informaciones recogidas en una lengua como el náhuatl, aún viva y con un gran número de conocedores incluso en la comunidad científica, y por lo tanto destinada a subsistir (como el griego antiguo) incluso después de su eventual extinción entre las lenguas “habladas”.

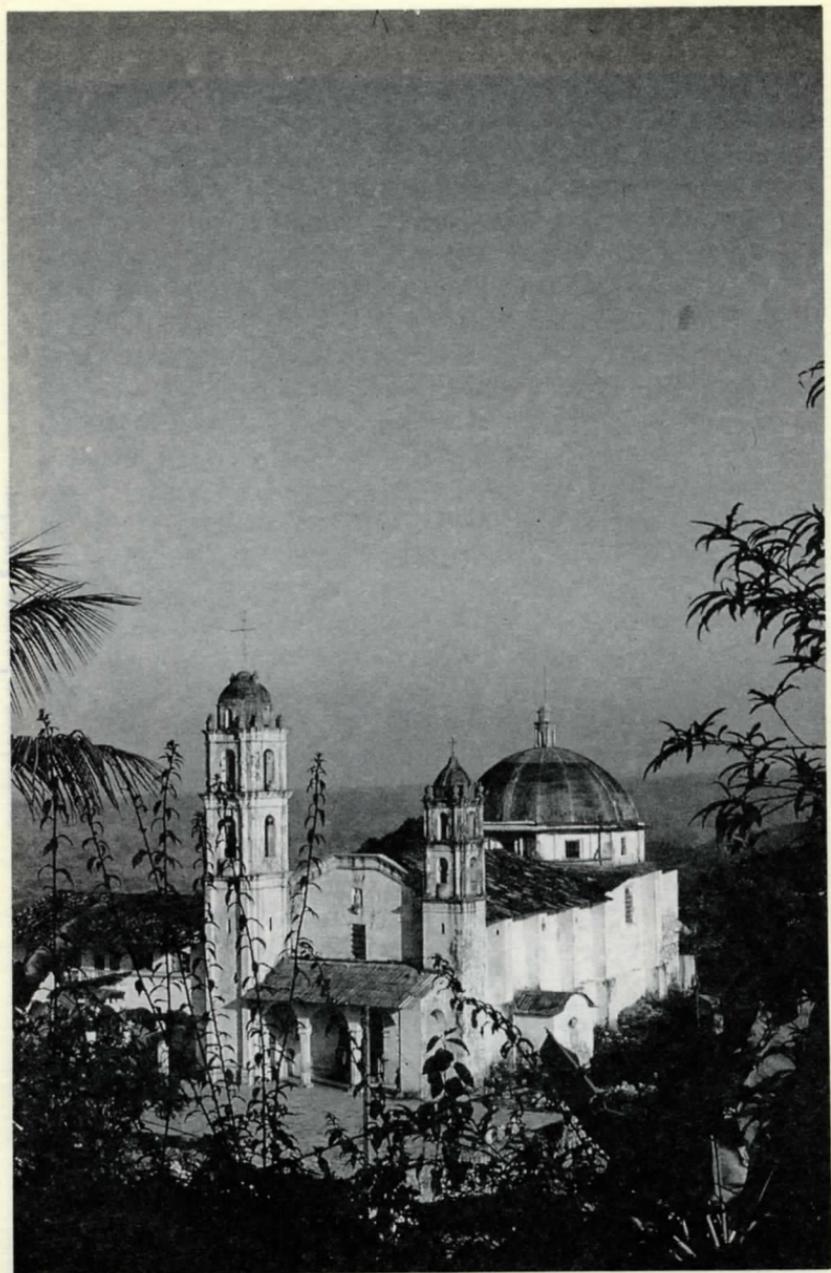
La experiencia directa del desolador vacío cultural producido por la rápida y violenta penetración de las derivaciones extremas del mundo industrializado occidental en las pequeñas comunidades indígenas tradicionales¹⁰ me ha hecho sentir a veces como un Noé dedicado a salvar en el arca de nuestros medios de memorización (cuadernos, dibujos, fotografías, películas, cintas y discos magnéticos) las especies raras culturales que veía como condenadas a la extinción. Contrariamente a lo que ocurrió en los años mucho más dramá-

⁹ Baste con mencionar aquí, por lo que se refiere a los nahuas, las obras centradas en el *Códice Florentino* (Sahagún, 1974-1982), los *Cantares Mexicanos* (Bierhorst, 1985a) y los concheros recogidos por Ruiz de Alarcón (1892, 1984).

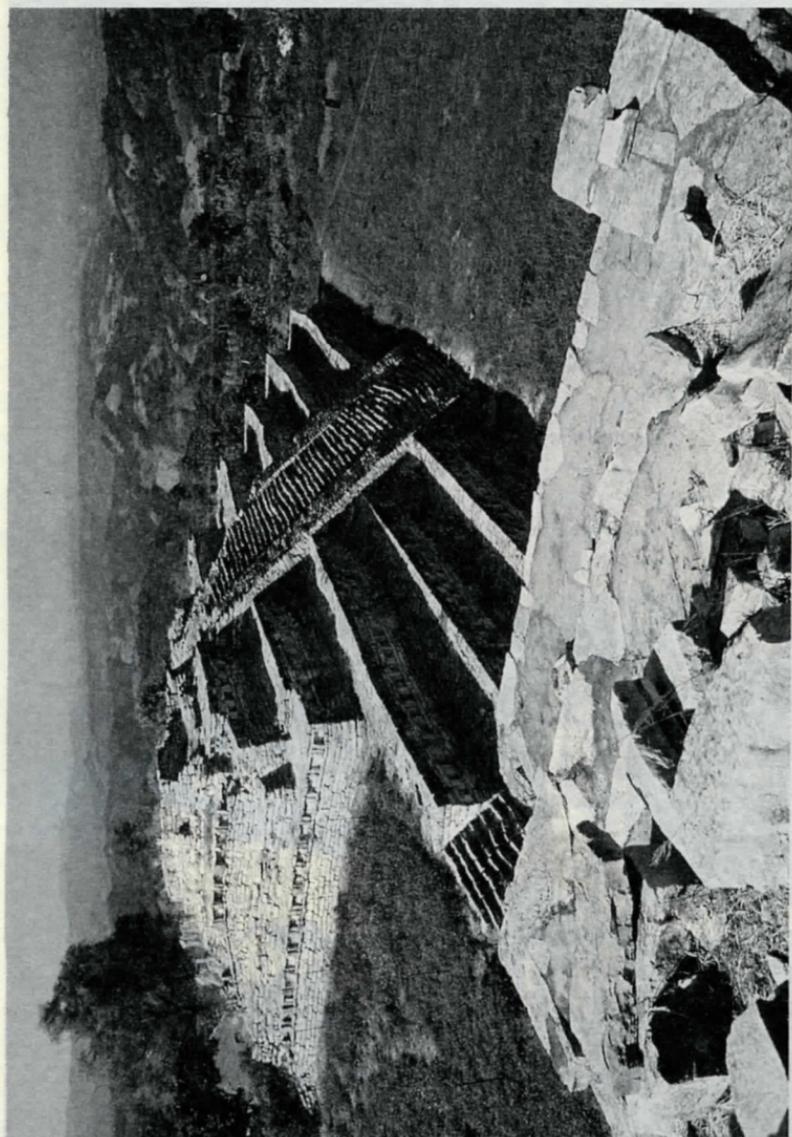
¹⁰ Más aún que en la realidad de los nahuas de la Sierra estoy pensando aquí en la de los huaves del istmo de Tehuantepec, que he seguido visitando regularmente después de las primeras temporadas de 1979-1980 y 1981, y donde he sido consternado testigo de la rapidez de la desculturación en marcha.

ticos de la Conquista —en que la aculturación forzada fue acompañada por violencia, masacres y epidemias, pero no borró las culturas de los grupos indígenas americanos—, las culturas que hoy sobreviven, igual que innumerables pueblos del tercer mundo, no tienen la posibilidad, ni sobre todo el tiempo, de transformarse adaptándose al cambio de las circunstancias; están condenadas a la desaparición casi total en pocas generaciones, aun cuando no desaparezcan sus potenciales portadores humanos. Tomo en préstamo por última vez palabras de Lisón Tolosana (1983, p. 118): «Ante la trágica desaparición diaria de modos únicos de ser hombre y de ser mujer, es moralmente imperioso dedicar exquisita atención a esas culturas en agonía; con ellos se nos pueden ir para siempre notas esenciales, constitutivas de la definición del Hombre.»

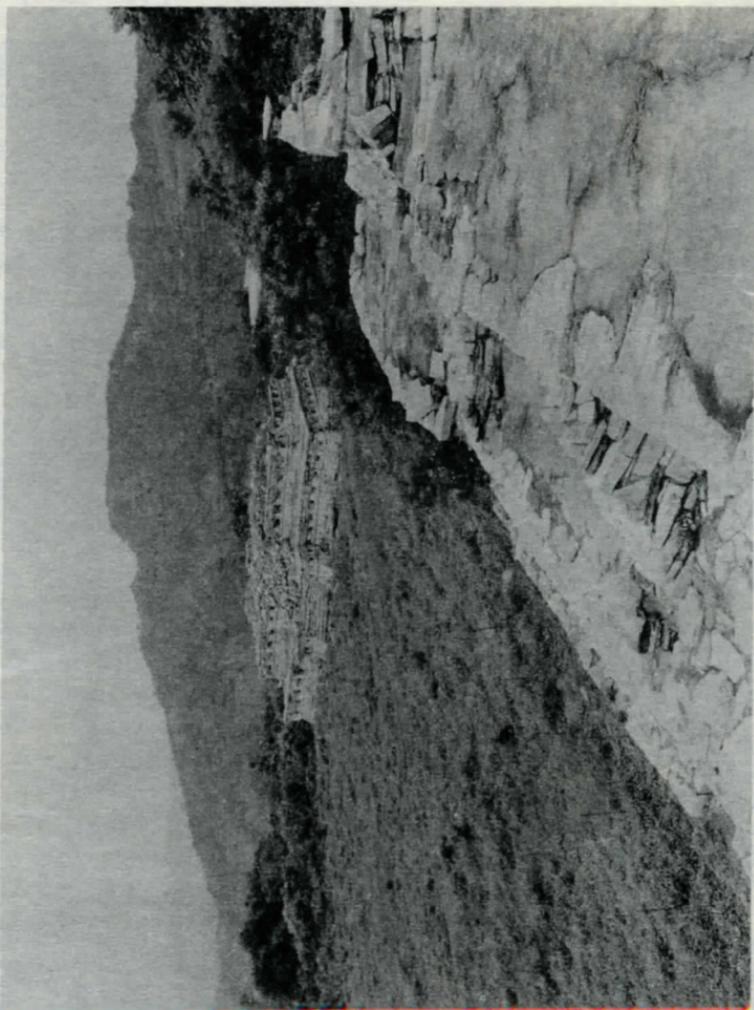
Al lado y más allá de la potencial utilidad —teórica, histórica, comparativa, lingüística— que las súplicas rituales de los nahuas pueden tener y que con mi compromiso hermenéutico he tratado de llevar al máximo, con la esperanza de contribuir a la comprensión cada vez más profundizada de ese admirable producto del ingenio humano que fue y sigue siendo, a pesar de las transformaciones, el sistema cosmológico nahua, me queda aún el placer (¿o la ilusión?) de haber ofrecido al estudio y quizá al disfrute de otros, incluso fuera del estrecho y pobre contexto en que vio la luz, un ejemplo de tradición religiosa oral al que la plena correspondencia entre la elaboración formal, la riqueza imaginativa de los conceptos y la universalidad de los sentimientos que lo inspiran confiere un gran atractivo poético.



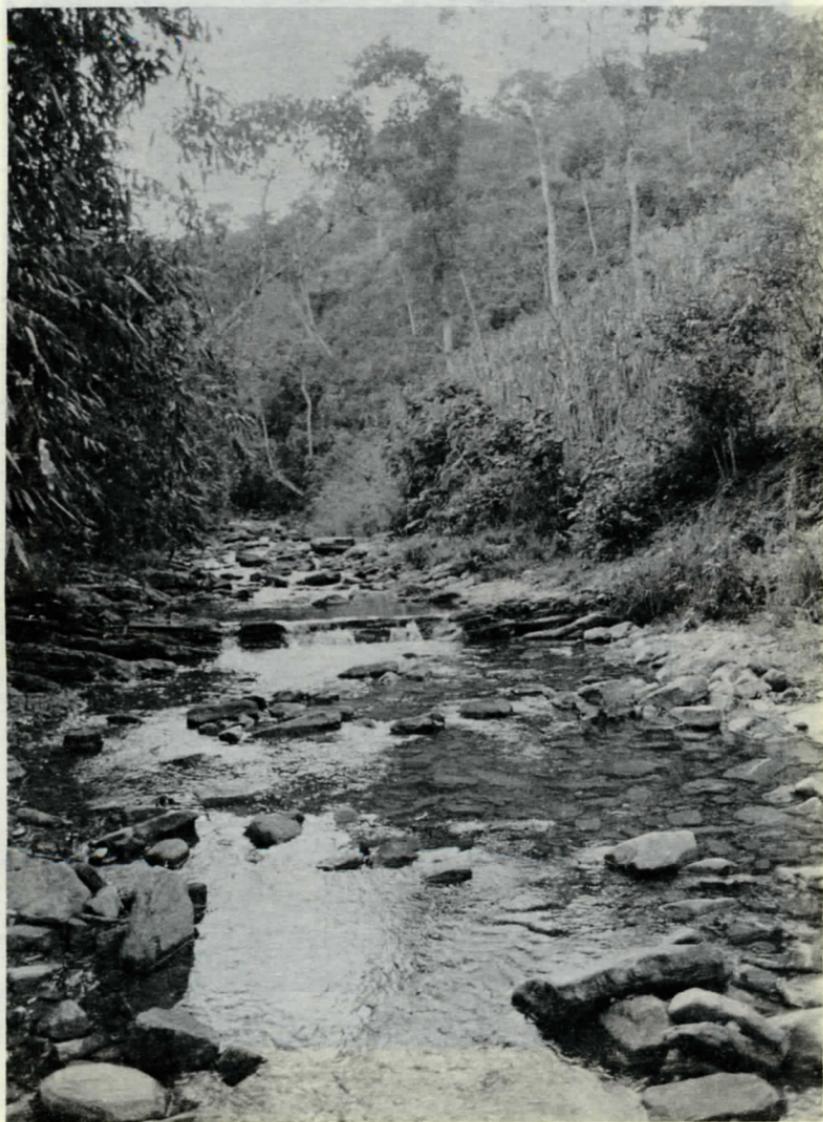
La iglesia parroquial de Yancuictlalpan.



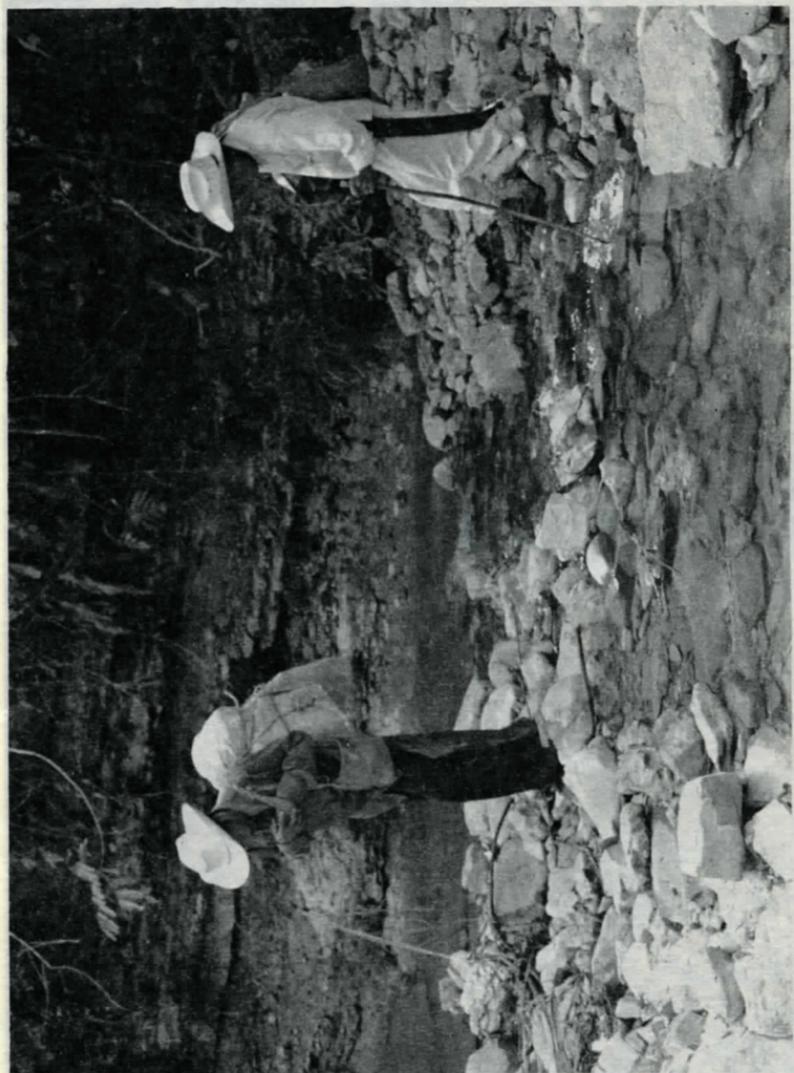
Yohualichan; la pirámide principal.



Panorama de las ruinas de Yohualichan: Yancuictlalpan se encuentra justo detrás del cerro al fondo.



Milpas cerca del torrente llamado Tahuil.



Vado de un arroyo.

Copyright © 1964 by the University of California Press
All rights reserved. Printed in the United States of America.



Cruz junto a un manantial: tiene por objeto mantener alejados a los seres que según se cree podrían residir allí.



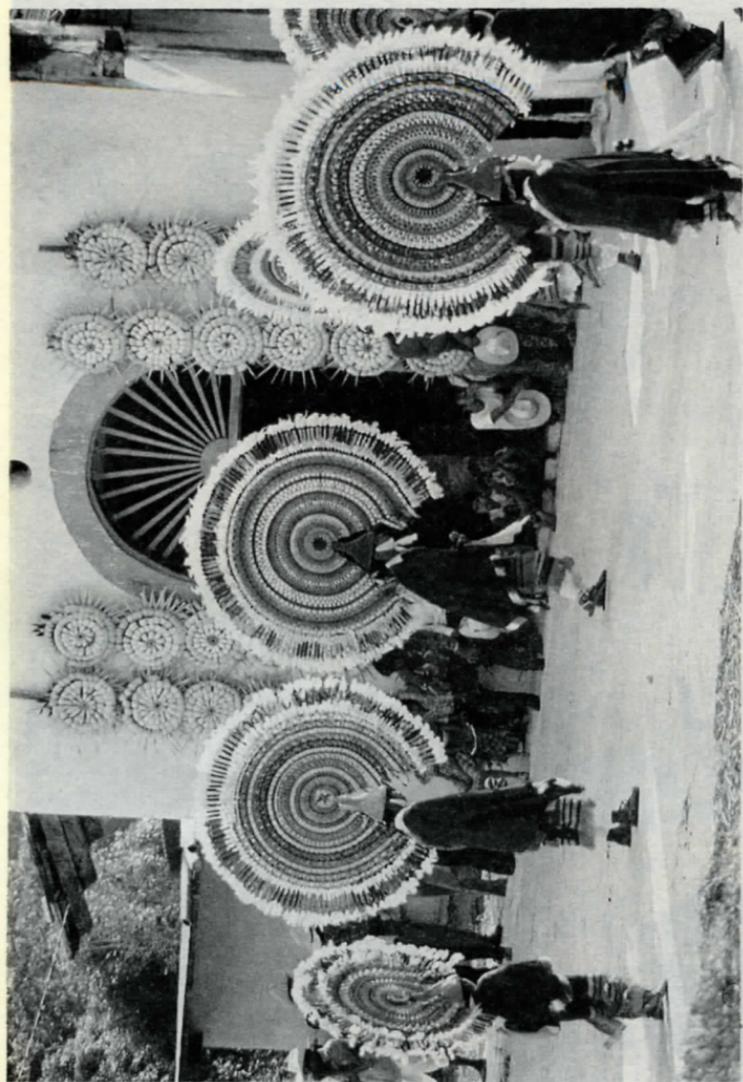
Santiago, patrono de Yancuictlalpan; las ofrendas depositadas ante su imagen incluyen veladoras, una vasija llena de maíz y otra con agua.



La campana de la iglesia y el sacristán.



Voladores en acción durante la fiesta en Tepetitán.



Danza de los *cuezalime* (o "quetzales") en Tepetitlan: obsérvese la recurrencia del motivo solar en las coronas de los danzantes y en la decoración del atrio de la iglesia.



Un "Pilato" en la fiesta de Cuauhtapanaloyan.

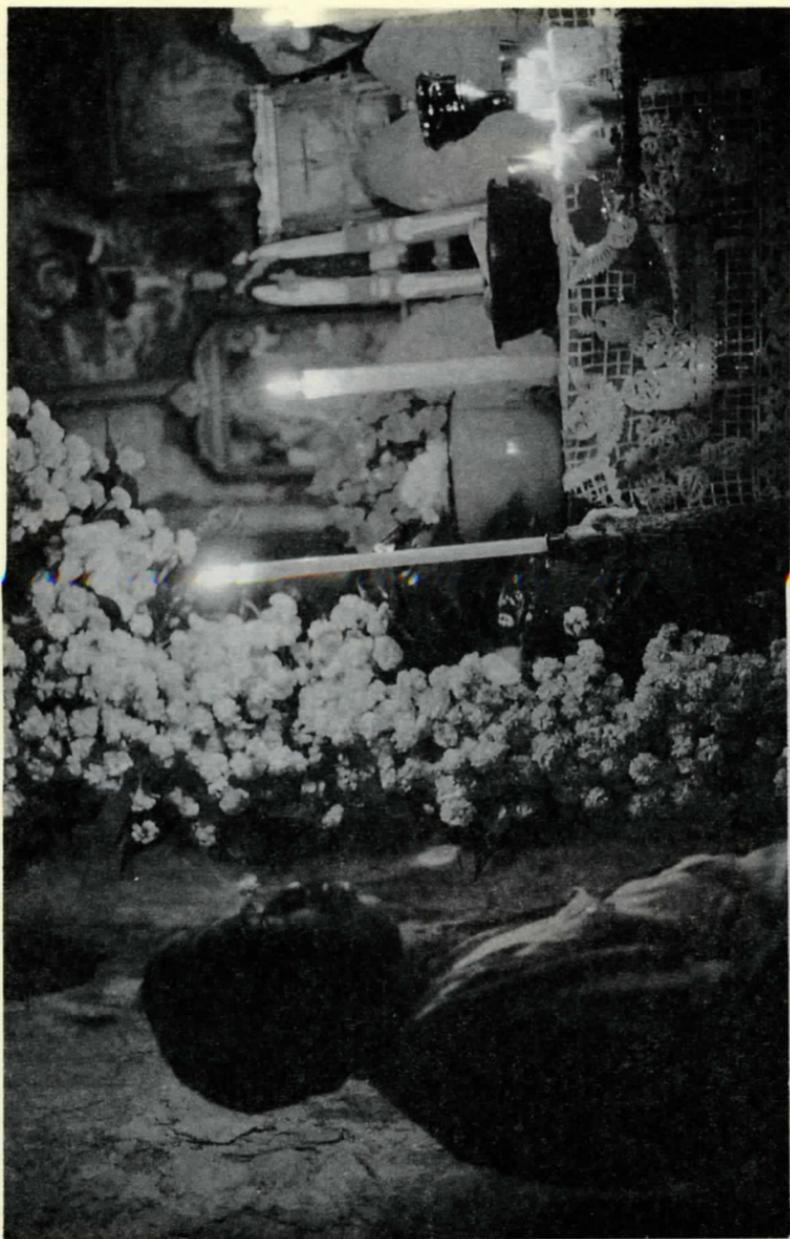


El jefe de los Santiagos durante la fiesta de Cuetzalan, el 4 de octubre.



El altar doméstico del *tapahtihque* P.Q. con los adornos y las ofrendas de Todos los Santos.

Una arcaica *tapahtihque* de *Sancti spiritus* con su hijo.



El tapachitque M.C. frente a su altar, la noche de Todos los Santos.

El jefe de los Santiagos durocatalistas de Cuetzalán, el 4 de octubre.



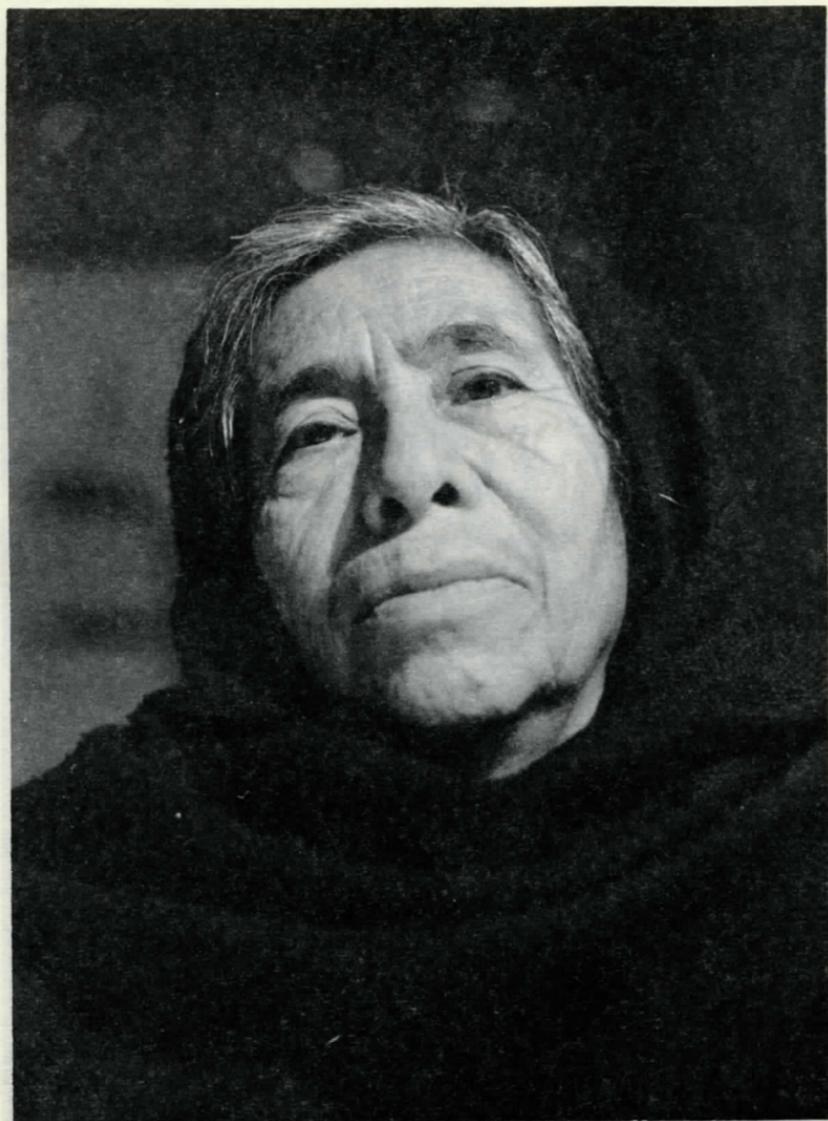
Un anciano *tapahtihque* de Cuauhtapanaloyan con su hija.



El *tapahiti* M.C. va a visitar a uno de sus pacientes.



E.M. en su terreno cerca de Cuauhtapanaloyan.



Retrato de una anciana santiagueña: A.N.

8. BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, G.
1973 (1967) *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, México, Instituto Nacional Indigenista.
1980 (1963) *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista.
1986 *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Alegaciones en favor del clero, Estado eclesiástico i secular, españoles, e indios del obispado de la Puebla de los Ángeles...*
1648
- Alva Ixtlilxóchitl, F. de
1891-1892 *Obras históricas, publicadas y anotadas por A. Chavero*, México, Secretaría de Fomento, 2 vols.
- Álvarez Santiago, H.
1991 *El Xochitlali en San Andrés Mixtla. Ritual e intercambio ecológico entre los nahuas de Zongolica*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz.
- Anderson, A.J. y C. Dibble (trads. y eds.)
1951-1975 *General History of the things of New Spain*, by B. de Sahagún, Salt Lake City, University of Utah Press, 12 vols.
- Aramoni, M. E.
1990 *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Arizpe, L.
1973 *Parentesco y economía en una sociedad nahua. Nican Pe-hua Zacatipan*, México, Instituto Nacional Indigenista.

- “Averiguación que hizo el contador Hortuño de Ibarra de los tributos que 1940 (1558) quitó Diego Ramírez en los pueblos que visitó de los que estaban en la real corona”, en F. del Paso y Troncoso (ed.), *Epistolario de Nueva España*, México, Robredo, vol. 8, pp. 146-162.
- Báez-Jorge, F.
1983 “La cosmovisión de los zoques de Chiapas”, en L. Ochoa y T. Lee (eds.), *Antropología e historia de los mixes-zoques y mayas. Homenaje a Franz Blom*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 383-412.
- Barlow, R.H.
1949 *The Extent of the Empire of the Culhua Mexica*, Berkeley, University of California Press.
- Barnes, J.A.
1955 “Seven Types of Segmentation”, en *The Rhodes-Livingstone Journal*, núm. 17, pp. 1-14.
- Barrios, M.
1949 “Textos de Hueyapan, Morelos”, en *Tlalocan*, 3, 1, pp. 53-75.
- Bartolomé, M.A.
1979 *Narrativa y etnicidad entre los chatinos de Oaxaca*, Oaxaca, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Basurto Peña, F.A.
1982 *Huertos familiares en dos comunidades nahuas de la Sierra Norte de Puebla: Yancuictlalpan y Cuauhtapanaloyan*, tesis de licenciatura en Biología, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bateson, G.
1988 (1972) *Verso un'ecologia della mente*, Milán, Adelphi.
- Beals, R.
1952 “Notes on Acculturation”, en S. Tax (ed.), *Heritage of Conquest: The Ethnology of Middle America*, Glencoe, Free Press, pp. 225-232.
- Bernardi, B.
1980 “La verifica sul terreno di ipotesi teoriche preformulate”, en *L'Uomo*, vol. 4, núm. 2, pp. 301-316.
- Bierhorst, J. (ed.)
1985a *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs*, Stanford, Stanford University Press.
1985b *A Nahuatl-English Dictionary and Concordance to the Cantares Mexicanos. With an Analytical Transcription and Grammatical Notes*, Stanford, Stanford University Press.

- Boas, F.
1979 (1911) *Introduzione alle lingue indiane d'America*, Turín, Boringhieri.
- Bonfil Batalla, G.
1968 "Los que trabajan con el tiempo: notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada", en *Anales de Antropología*, núm. 5, pp. 99-128.
- Boyer, P.
1989 "Tradition sans transmission. L'acquisition des concepts traditionnels", en G.R. Cardona (ed.), *La trasmissione del sapere: aspetti linguistici e antropologici*, Roma, Bagatto Libri, pp. 45-72.
- Brelich, A.
1966 *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.
- Burdi, P.
s.f. "«Alegrar a los santos». Dinámicas festivas y niveles simbólicos en el culto al Santo Patrón (Sierra Norte de Puebla, México)", en E. Masferrer Kan (ed.), *Religiones y transformaciones socioculturales en América Latina*, Quito, Mbya - Ayala, en prensa.
- Cardona, G.
1979 "Categorías cognoscitivas y categorías lingüísticas en huave", en I. Signorini, *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*, México, Instituto Nacional Indigenista, pp. 315-365.
1985 *I sei lati del mondo. Linguaggio ed esperienza*, Bari, Laterza.
- Carochi, H.
1983 (1645) *Arte de la lengua mexicana*, M. León-Portilla (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México [edición facsimilar de la de 1645.]
- Carrasco, P.
1961 "The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities. Pre-Spanish Background and Colonial Development", en *American Anthropologist*, núm. 63, pp. 483-497.
1976 "La sociedad mexicana antes de la Conquista", en D. Cosío Villegas (ed.), *Historia general de México*, México, El Colegio de México, vol. 1, pp. 165-288.
- Caso, A.
1967 *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

- 1973 (1953) *El pueblo del sol*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Chamoux, M.N.
1987 (1981) *Nahuas de Huauchinango: transformaciones sociales en una comunidad campesina*, México, Instituto Nacional Indigenista/Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines.
- 1981 *Indies de la Sierra. La communauté paysanne au Mexique*, París, L'Harmattan.
- Cirese, A.M.
1988 *Ragioni metriche. Versificazione e tradizioni orali*, Palermo, Sellerio.
- Clavijero, F.J.
1987 *Historia antigua de México*, México, Porrúa.
(1780-1781)
- Clifford, J.
1983 "On Ethnographic Authority", en *Representations*, núm.1, pp. 118-146.
1986 "On Ethnographic Allegory", en J. Clifford y G.E. Marcus (eds.), *Writing Culture*, Berkeley, University of California Press, pp. 98-121.
- Codex Mendoza*
1978 Comentario de K. Ross, Fribourg, Liber.
- Colby, B.N. y L.M. Colby,
1986 (1981) *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Cuturi, F. G. y A. Lupo,
1982 "La metamorfosi dei Huave: l'equivoco di una ricerca", en *L'Uomo*, vol. 6, núm. 2, pp. 333-343.
- De Martino, E.
1987 (1959) *Sud e magia*, Milán, Feltrinelli.
- Douglas, M.
1969 (1966) *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Durán, D.
1967 (1581) *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, A.M. Garibay (ed.), México, Porrúa, 2 vols.
- Edmonson, M.S.
1971 *The Book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiché Maya of Guatemala*, Nueva Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University.
- Fabrega, H. Jr. y D.B. Silver,
1973 *Illness and Shamanistic Curing in Zinacantan. An Ethnomedical Analysis*, Stanford, Stanford University Press.

- Feria, P. de
 1899 (1585) "Relación que hace el obispo de Chiapa sobre la reencidencia en sus idolatrías de los indios de aquel país después de treinta años de cristianos", en *Anales del Museo Nacional de México*, México, Imprenta del Museo Nacional, vol. 6, pp. 483-491.
- Foster, G.M.
 1944 "Nagualism in Mexico and Guatemala", en *Acta Americana*, vol. 2, núms. 1-2, pp. 85-103.
 1945 *Sierra Popoluca Folklore and Beliefs*, Berkeley, University of California Press.
 1953 "Relationships between Spanish and Spanish-American Folk Medicine", en *Journal of American Folk-Lore*, núm. 66, pp. 201-217.
 1965 "Peasant Society and the Image of Limited Good", en *American Anthropologist*, núm. 67, pp. 293-315.
- García de León, A.
 1969 "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Papajapan, Veracruz", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 8, pp. 279-311.
- García Martínez, B.
 1987 *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México.
- Garibay, A.M.
 1947 "Paralipómenos de Sahagún", en *Tlalocan*, núm. 2, pp. 235-254.
 1971 (1953) *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 2 vols.
- Geertz, C.
 1983 *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York, Basic Books.
 1987 (1973) *Interpretazione di culture*, Bolonia, Il Mulino.
 1988 (1983) *Antropología interpretativa*, Bolonia, Il Mulino.
- Gerhard, P.
 1986 (1972) *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- González Torres, Y.
 1985 *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Gossen, G.H.
 1979 (1974) *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, México, Instituto Nacional Indigenista.

- Grottanelli, V. L.
 1965 *Ethnologica. L'uomo e la civiltà*, Milán, Labor, 3 vols.
- Gruzinski, S.
 1987 (1985) *Gli Uomini-Dei del Messico. Potere indiano e società coloniale. XVI-XVIII Secolo*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani.
 1988 *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècle*, Paris, Gallimard.
- Gutiérrez Estévez, M.
 1988 "La oración en la comida yucateca", en *América Indígena* vol. 48, núm. 3, pp. 521-547.
- Haly, R.
 1986 "Poetics of the Aztecs", en *New Scholar*, núm. 10, pp. 85-133.
 1987 "Aztec Songs: Old and New Voices", en *New Scholar*, núm. 11.
 1988 "Aztec Songs: Old and New Voices. Part 2", en *New Scholar*, núm. 12.
- Harris, M.
 1968 *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Harrison, M.A.L. y R. Wauchope, (eds.),
 1960 *Nativism and Syncretism*, Nueva Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University.
- Hasler, A.
 1987 "El problema de la escritura del náhuatl", en *Colección Pedagógica Universitaria, Xalapa*, núm. 15, pp. 87-98.
- Hasler, J.A.
 1962 "Tetradialectología nahua", en B. Elson y J. Comas (eds.), *Homenaje a Cameron Townsend en el XXV aniversario del I.L.V.*, México, Instituto Lingüístico de Verano.
- Hermitte, E.
 1970 "El concepto de nahual entre los mayas de Pinola", en N.A. McQuown y J. Pitt-Rivers (eds.), *Ensayos antropológicos*, México, Instituto Nacional Indigenista, pp. 371-390.
- "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en A.M. Garibay (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, pp. 21-90.
- "Historia de México (Histoire du Mechique)", en A.M. Garibay (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, pp. 91-120.

- nos. *Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, pp. 91-120.
- Holland, W.R.
 1964 "Conceptos cosmológicos tzotziles como una base para interpretar la civilización maya prehispánica", en *América Indígena*, vol. 24, núm. 1, pp. 11-28.
 1978 (1963) *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Hunt, E.
 1977 *The Transformation of the Hummingbird. Cultural Roots of a Zinacantan Mythical Poem*, Ithaca, Cornell University Press.
- Ichon, A.
 1973 (1969) *La religión de los totonacas de la Sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Ingham, J.M.
 1989 (1986) *Mary, Michael, and Lucifer. Folk Catholicism in Central Mexico*, Austin, University of Texas Press.
- Karttunen, F.
 1983 *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Austin, University of Texas Press.
- Keesing, R.M.
 1987 "Anthropology as Interpretive Quest", en *Current Anthropology*, vol. 28, núm. 2, pp. 161-176.
 1989 "Exotic Readings of Cultural Texts", en *Current Anthropology*, vol. 30, núm. 4, pp. 459-479.
- Key, H.
 1965 "Texts on Nahuatl Healing Methods", en *Tlalocan*, vol. 5, núm. 1, pp. 74-84.
- Key, H. y Ritchie M. Key,
 1953 *Vocabulario mejicano de la Sierra de Zacapoaxtla, Puebla*, México, Instituto Lingüístico de Verano/Secretaría de Educación Pública.
- Kirchhoff, P.
 1943 "Mesoamérica", en *Acta Americana*, núm. 1, pp. 92-107.
- Knab, T.
 1986 "Metaphors, Concepts, and Coherence in Aztec", en G.H. Gossen (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*, Nueva York, The University at Albany, pp. 45-55.
- Köhler, U.
 1977 "Čonbilal Č'ulelal. Grundformen mesoamerikanischer Kosmologie und Religion in einem Gebetstext auf Maya-

- 1984 "Das Modell des Kosmos in zerimoniellen Leben der Tzotzil von San Pablo, Mexiko", en *Indiana*, núm. 9, pp. 283-303.
- 1991 "Conceptos acerca del ciclo lunar y su impacto en la vida diaria de indígenas mesoamericanos", en J. Broda, S. Iwaniszewski, L. Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 235-248.
- La Farge, O.
1940 "Maya Ethnology: The Sequence of Cultures", en C.L. Hay, R. Linton *et al.* (eds.), *The Maya and their Neighbors*, Nueva York, Appleton-Century, pp. 281-291.
- Lafaye, J.
1977 (1974) *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lastra de Suárez, Y.
1986 *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Laughlin, R.M.
1980 *Of Shoes and Ships and Sealing Wax: Sundries from Zinacantan*, Washington, Smithsonian Contributions to Anthropology.
- Leach, E.
1989 "Etnografía tribale: passato, presente, futuro", en A. Marazzi (ed.), *Antropologia. Tendenze contemporanee. Scritti in onore di Bernardo Bernardi*, Milán, Hoepli, pp. 125-145.
- León-Portilla, M.
1977 (1961) *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, Fondo de Cultura Económica.
1983 (1956) *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
1985 "Nahuatl Literature", en M.S. Edmonson (ed.), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians Literatures*, Austin, University of Texas Press, vol. 3, pp. 7-43.
1988 "El maíz: nuestro sustento, su realidad divina y humana en Mesoamérica", en *América Indígena*, vol. 48, núm. 3, pp. 477-502.
- Libro de las Tasaciones de Pueblos de la Nueva España, siglo XVI*, F. González de Cossío (pról.), México, Archivo General de la Nación.

- Lisón Tolosana, C.
1983 *Antropología social y hermenéutica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Lok, R.
1987 "The House as a Microcosm. Some Cosmic Representations in a Mexican Indian Village", en R. de Ridder y J.A.J. Karremans (eds.), *The Leiden Tradition in Structural Anthropology. Essays in Honour of P.E. de Josselin de Jong*, Leiden, E.J. Brill, pp. 211-233.
1991 *Gifts to the Dead and the Living. Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexico*, Leiden, Centre of Non Western Studies, Leiden University.
- López Austin, A.
1967 "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 7, pp. 87-117.
1975 (1971) *Textos de medicina náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
1984 (1980) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2 vols.
1985 "El dios enmascarado del fuego", en *Anales de Antropología*, núm. 21, pp. 251-285.
- Lupo, A.
1981 "Conoscenze astronomiche e concezioni cosmologiche dei Huave di San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico)", en *L'Uomo*, vol. 5, núm 2, pp. 267-314.
1989 "'L'acqua benedetta'. Valenze simboliche dell'alcool nel pensiero religioso del nahua della Sierra", en *Il fermento divino. Atti del convegno tenuto a Palermo, 5-7 ottobre 1989*.
1991a "Tatiochihualatzin, valores simbólicos del alcohol en la Sierra de Puebla", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 21, pp. 219-230.
1991b "La cruz de San Ramos", en *La Palabra y el Hombre*, núm. 80, pp. 185-196.
1991c "El sol en Jerusalén", en *La Palabra y el Hombre*, núm. 80, pp. 197-206.
1991d "La etnoastronomía de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca", en J. Broda, S. Iwaniszewski, L. Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 219-234.

- 1992 "La tortilla, alimento perfetto", en C. Papa (ed.), *Il Pane*, Perugia, Electa, pp. 63-66.
- 1993 "The Importance of Prayers in the Study of the Cosmologies and Religious Systems of Native Oral Cultures", en J. Davies & I. Wollaston (eds.) *The Sociology of Sacred Texts*, Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 83-93.
- s.f.a *El modelo residencial de los huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca)*, Roma, Quaderni del Dipartimento di Studi Glottoantropologici, en prensa.
- s.f.b "La oración; estructura, forma y uso entre tradición escrita y oral", en C. Lisón Tolosana (ed.), *Antropología y literatura*, en prensa.
- Madsen, W.
1969 (1960) *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, Austin, University of Texas Press.
- Maseual sanilmej (Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan, Puebla)* 1983-1987 San Miguel Tzinacapan, Taller de Tradición Oral del CEPEC, 8 vols.
- Maseualxiujpajmej. Kuesalan, Puebla (Plantas medicinales indígenas, Cuetzalan, Puebla)* 1988 Puebla, Taller de Tradición Oral del CEPEC-DIF.
- McKinlay, A.
1964 "Nahuat Folklore from Xalacapan, Puebla", en *Tlaloacan*, vol. 4, núm. 2, pp. 164-165.
- Mendieta, G. de
1870 (1596) *Historia eclesiástica indiana*, México, Antigua Librería.
- Merlo, E.
s.f. *Yohualichan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Miller, W. S.
1956 *Cuentos mixes*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Molina, A. de
1977 (1571) *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa.
- Montoya Briones, J. de J.
1964 *Atla. Etnografía de un pueblo náhuatl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Motolinía, T. de Benavente
1985 (1541) *Historia de los indios de la Nueva España*, G. Baudot (ed.), Madrid, Castalia.
- Ms. 4470 (Visitas pastorales del obispo Palafox y Mendoza, 1643-1646), Biblioteca Nacional, Madrid.

- Ms. 6877 (Visitas pastorales del obispo Mota y Escobar, 1609-1624),
Biblioteca Nacional, Madrid.
- Münch, G.
1983 *Etnología del istmo veracruzano*, México, Universidad
Nacional Autónoma de México.
- Nash, J.
1970 *In the Eyes of the Ancestors. Belief and Behavior in a Ma-
ya Community*, New Haven, Yale University Press.
- Nicholson, H.B.
1971 "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", en R. Wauchope
(ed.), *Handbook of Middle American Indians*, Austin,
University of Texas Press, vol. 10, pp. 395-446.
- Nutini, H. G.
1967 "A Synoptic Comparison of Mesoamerican Marriage and
Family Structure", en *Southwestern Journal of Anthropo-
logy*, vol. 23, núm. 4, pp. 383-404.
1988 *Todos Santos in Rural Tlaxcala. A Syncretic, Expressive,
and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*, Princeton,
Princeton University Press.
1989 "Sincretismo y aculturación en la mentalidad mágico-
religiosa popular mexicana", en *L'Uomo*, vol. 2 n. s.,
núm. 1, pp. 85-124.
- Nutini, H.G. y J.M. Roberts,
1990 *Bloodsucking Witchcraft. An Epistemological Study of
Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*,
Tucson, University of Arizona Press.
- O'Neill, C.W. y A.J. Rubel,
1976 "The Meaning of Susto", en *Actas del XLI Congreso In-
ternacional de Americanistas*, México, vol. III, pp. 343-
345.
- Parsons, E.C.
1970 (1936) *Mitla, Town of the Souls*, Chicago, University of Chicago
Press.
- Peñafiel, A.
1885 *Nombres geográficos de México. Estudio jeroglífico de la ma-
trícula de tributos del Códice Mendocino*, México, Secreta-
ría de Fomento.
- Peñalosa, J.A.
1969 *La práctica religiosa en México. Siglo XVI*, México, Jus.
- Piña Chan, R.
1967 *Una visión del México prehispánico*, México, Universidad
Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigacio-
nes Históricas.

- Ponce, P.
 1892 "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad",
 (1569?) en *Anales del Museo Nacional de México*, México, Im-
 prenta del Museo Nacional, vol. 6, pp. 3-11.
 1985 "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad",
 (1569?) en A.M. Garibay (ed.), *Teogonía e historia de los mexica-*
nos. Tres opúsculos del siglo XVI, México, Porrúa, pp. 121-
 132.
- Porter Weaver, M.
 1972 *The Aztecs, Maya, and Their Predecessors. Archaeology*
of Mesoamerica, Nueva York, Seminar Press.
- Preuss, K.T.
 1976 *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. III. Gebete*
und Gesänge, E. Ziehm (ed.), Berlín, Gebr. Mann Verlag.
- Propp, V.J.
 1966 (1928) *Morfologia della fiaba*, Turín, Einaudi.
- Rabinow, P.
 1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University
 of California Press.
- Ramírez Hernández, A.
 1978 "Creencias ancestrales. Un ensalmo en Mecayapan", en
El México Indígena, núm. 16, pp. 7-8.
 "Relación de Xonotla y Tetela (1581)",
 1905 F. del Paso y Troncoso (ed.), *Papeles de Nueva España, 2ª*
serie geográfica y estadística, Madrid, Sucesores de
 Rivadaneira, vol. 5, pp. 125-173.
- Remotti, F.
 1990 *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Turín, Bollati
 Boringhieri.
- Reyes García, L.
 1960 *Pasión y muerte del Cristo Sol (carnaval y cuaresma en*
Ichcatepec), Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Reyes García, L. y D. Christensen
 1976 *Der Ring aus Tlalocan. Mythen und Gebete, Lieder und*
Erzählungen der heutigen Nahuatl in Veracruz und Pue-
bla, Mexiko, Berlín, Gebr. Mann Verlag.
- Ricard, R.
 1986 (1933) *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado*
y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la
Nueva España de 1523-1524 a 1572, México, Fondo de
 Cultura Económica.

- Ridder, R. de
1987 "Anthropology and the Art of Parallelism. The Popol Vuh as Poetry", en R. de Ridder y Karremans J.A.J. (eds.), *The Leiden Tradition in Structural Anthropology. Essays in Honour of P.E. de Josselin de Jong*, Leiden, E.J. Brill, pp. 236-250.
- Robinson, D.F.
1961 "Textos de medicina náhuatl", en *América Indígena*, vol. 21, núm. 4, pp. 345-354.
- Roth, P.A.
1989 "Ethnography Without Tears", en *Current Anthropology*, vol. 30, núm. 5, pp. 555-569.
- Rubel, A.J.
1964 "The Epidemiology of a Folk Illness: Susto in Hispanic America", en *Ethnology*, núm. 3, pp. 268-283.
- Rubel, A.J., C.W. O'Neill, y R. Collado-Ardón
1984 *Susto, A Folk Illness*, Berkeley, University of California.
- Ruiz de Alarcón, H.
1892 (1629) "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España", en *Anales del Museo Nacional de México*, México, Imprenta del Museo Nacional, vol. 6, pp. 123-223.
1984 (1629) *Treatise on the Heathen Superstitions and Customs That Today Live Among the Indians Native to This New Spain* J.R. Andrews y R. Hassig (trads. y eds.), Norman, University of Oklahoma Press.
- Sahagún, B. de
1974-1982 *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain* A.J.O. Anderson y Ch. E. Dibble (trads. y eds.), Santa Fe-Salt Lake City, School of American Research, University of Utah Press, 12 vols.
1985 *Historia general de las cosas de Nueva España*, A.M. (1575-1585) Garibay (ed.), México, Porrúa.
- Sánchez de Aguilar, P. de
1892 (1639) "Informe contra *idolorum cultores* del obispado de Yucatán", en *Anales del Museo Nacional de México*, México, Imprenta del Museo Nacional, vol. 6, pp. 13-122.
- Sandstrom, A.R.
1981 *Traditional Curing and Crop Fertility Rituals among Otomi Indians of the Sierra de Puebla, Mexico: The Lopez Manuscripts*, Bloomington, Indiana University Museum.

- Schwaller, J.F.
1987 *The Church and Clergy in Sixteenth-Century Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Segre, E.
1987 *Las máscaras de lo sagrado. Ensayos ítalo-mexicanos sobre el sincretismo nahuatl-católico de la Sierra Norte de Puebla*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Seler, E.
1980 (1904) *Comentarios al Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 3 vols.
- Serna, J. de la
1892 (1656) "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en *Anales del Museo Nacional de México*, México, Imprenta del Museo Nacional, vol. 6, pp. 261-480.
- Signorini, I.
1979 *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*, México, Instituto Nacional Indigenista.
1981 *Padrini e compadri. Un'analisi antropologica della parentela spirituale*, Turín, Loescher.
1982 "Patterns of Fright: Multiple Concepts of Susto in a Nahuatl-Ladino Community of The Sierra de Puebla", en *Ethnology*, vol. 21, núm. 4, pp. 313-323.
1988 "Spavento e sindromi culture-bound. Sindrome?", en *L'Uomo*, vol. 1, n. s., núms. 1-2, pp. 25-49.
1989 "Sobre algunos aspectos sincréticos de la medicina popular mexicana", en *L'Uomo*, vol. 2 n. s., núm. 1, pp. 125-147.
- Signorini, I. y A. Lupo
1988 "Las fuerzas anímicas en el pensamiento nahua", en *México indígena*, núm. 20, pp. 13-21.
1989 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
1992 "The Ambiguity of Evil among the Nahuatl of the Sierra (Mexico)", en *Etnofoor*, núm. 5, pp. 81-94.
- Signorini, I. y L. Tranfo
1979 "Las enfermedades. Clasificación y terapias", en I. Signorini *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*, México, Instituto Nacional Indigenista, pp. 215-261.

- Siméon, R.
1981 (1885) *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI.
- Soustelle, J.
1940 *La pensée cosmologique des anciens mexicains*, París, Hermann.
1955 *La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole*, París, Hachette.
- Sperber, D.
1984 (1982) *Il sapere degli antropologi*, Milán, Feltrinelli.
- Sullivan, T.D.
1983 (1976) *Compendio de la gramática náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Taggart, J.M.
1975 *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad de habla náhuatl de Puebla*, México, Instituto Nacional Indigenista.
1982 "Class and Sex in Spanish and Mexican Oral Tradition", en *Ethnology*, vol. 21, núm. 1, pp. 39-53.
1983 *Nahuatl Myth and Social Structure*, Austin, University of Texas Press.
- Tedlock, B.
1982 *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Tedlock, D.
1983 *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
1985 *Popol Vuh: The Mayan Book of the Dawn of Life*, Nueva York, Simon and Schuster.
1987 "Questions Concerning Dialogical Anthropology", en *Journal of Anthropological Research*, vol. 43, núm. 4, pp. 325-342.
- Thompson, J.E.S.
1971 (1950) *Maya Hieroglyphic Writing: An Introduction*, Norman, University of Oklahoma Press.
1970 (1954) *La civiltà maya*, Turín, Einaudi.
1980 (1970) *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI.
- Torquemada, J. de
1969 (1615) *Monarquía indiana* M. León Portilla (ed.), México, Porrúa, 3 vols. [edición facsimilar de la de 1723].
- Toumi, S.
1984 *Vocabulario mexicano de Tzinacapan*, París, Chantiers Amérindia.

- Turner, V.
1967 *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell University Press.
- Valeri, V.
1987 "On Anthropology as Interpretive Quest", en *Current Anthropology*, vol. 28, núm. 3, pp. 355-356.
- Velázquez, P.F. (trad. y ed.)
1975 (1945) *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y leyenda de los soles*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Villa Rojas, A.
1956 "Notas introductorias sobre la condición cultural de los mijes", en W.S. Miller *Cuentos mijes*, México, Instituto Nacional Indigenista, pp. 13-68.
- Vogt, E.Z.
1969 *Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press.
1983 (1976) *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Warkentin, M. y J. Olivares
1947 "The Holy Bells' and Other Huave Legends", en *Tlalocan*, vol. 5, núm. 3, pp. 223-234.
- Weitlaner, R.J.
1961 "La ceremonia llamada 'Levantar la sombra'", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, núm. 17, pp. 67-95.
- Weitlaner, R.J. y R. Barlow
1955 "Todos Santos y otras ceremonias en Chilacachapa, Guerrero", en *El México Antiguo*, núm. 7, pp. 295-313.
- Weitlaner, R.J. y C.A. Castro
1973 *Usila. Morada de colibríes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.