

Las plegarias en náhuatl de La Montaña de Guerrero: testimonios y recopilaciones

The nahuatl prayers of The Montaña de Guerrero: evidence
and collection

GREGORIO SERAFINO Doctor en Antropología Cultural y de las Religiones por la Universidad de Bologna y la École Pratique des Hautes Études de la Sorbonne, París. Ha trabajado desde 2005 en la región indígena multicultural La Montaña, Guerrero. Actualmente desarrolla una investigación etnográfica sobre rituales agrarios bajo la asesoría del doctor Alfredo López Austin.

RESUMEN El propósito de este artículo es presentar un fragmento inédito de una plegaria indígena en náhuatl de gran interés para los estudios mesoamericanos, que ha sido grabada en la zona nahua de La Montaña, estado de Guerrero. El análisis del texto ritual, en el marco de la petición de lluvia, se enfoca en el estudio de las abundantes figuras retóricas de la lengua indígena, las cuales son el paralelismo, la metonimia y el difrasismo.

PALABRAS CLAVE náhuatl, plegaria, Guerrero, ritual, metáforas

ABSTRACT The objective of this paper is to present an extract of one unpublished prayer in nahuatl language. The prayer has been recorded where live the community of ethnic group *Nahua* in the neighborhood of the small town Tlapa de Comonfort, in the region of Montaña de Guerrero, Mexico. The interpretation of the speech, in the context of the ritual of rain, wants to put in evidence the intensive use of many figure of speech, which is typical of the nahuatl language.

KEYWORDS Nahuatl, prayer, Guerrero, ritual, metaphor

Las plegarias en náhuatl de La Montaña de Guerrero: testimonios y recopilaciones

Gregorio Serafino

El tema de las plegarias indígenas en Mesoamérica es uno de los más abordados por antropólogos, historiadores y lingüistas en los últimos tiempos. Los rituales de los indígenas de México suelen ser acompañados de largas conversaciones ceremoniales muy elaboradas, con palabras poéticas, de respeto y solemnidad. Los textos, que llamamos “plegarias” o “rezos” cuando se dirigen a potencias sobrenaturales como deidades prehispánicas, santos católicos o entidades de la naturaleza (Dehouve 2011: 153), representan uno de los principales rasgos de las culturas indígenas antiguas en Mesoamérica (Montemayor 1998). Por esta razón hay que tomar en cuenta esta herencia cultural de la que son depositarios los pueblos indígenas contemporáneos. En este artículo presentaremos una plegaria que ha sido recopilada durante una estancia de trabajo de campo en las cercanías de la ciudad de Tlapa de Comonfort, en la aislada región de La Montaña, en el estado de Guerrero. La investigación abordó rituales de petición de lluvias y ofrendas contadas y se llevó a cabo en los meses de abril y mayo de 2009, 2010 y 2011.¹ Con la palabra plegarias nos referimos a todas las disertaciones pronunciadas en ocasión de prácticas rituales por uno o más especialistas religiosos, que en La Montaña de Guerrero tienen un papel fundamental. Los alrededores de la ciudad de Tlapa son habitados por gente de habla náhuatl que, según los relatos de fundación muy difundidos en toda el área, proviene de una o varias migraciones del siglo XVI desde el Valle de México.² Las plegarias se distinguen por el idioma náhuatl antiguo, muy diferente del actual, con construcciones gramaticales complejas (palabras admirables, metáforas con amplios cambios de registro) y uso de palabras muy peculiares. Además, los intérpretes deben aprender de memoria los versos rituales y, sobre todo,

1 *Rituales indígenas en Mesoamérica. La fiesta de petición de lluvia en La Montaña de Guerrero (México)*, tesis de doctorado, Universidad de Bologna/École Pratique des Hautes Études de la Sorbonne de París, 2012.

2 Marion Oettinger y Fernando Horcasitas, *The Lienzo of Petlacala. A Pictorial Document from Guerrero, México*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1982.

saber cuál es el momento adecuado para rezar. El rito de petición de lluvia en la zona nahua de La Montaña es acompañado, por lo general, con rezos muy largos, elaborados y elegantes, que también son llamados “discursos ceremoniales” por los mismos indígenas.

COMUNIDADES NAHUAS EN GUERRERO

La Montaña de Guerrero se encuentra en el corazón de la Sierra Madre Occidental, en el suroeste de México, hacia la frontera con el estado de Oaxaca. Junto con la región de la Costa Chica, ubicada en las proximidades de la zona costera al sur de Acapulco, desde la época prehispánica es la sede de una población numerosa que habla lenguas antiguas como el *me'phaa* o tlapaneco, el *nu savi* o mixteco, el *nahuatl* y el *amuzgo* (García Leyva 2003; Smith 1983). La población de La Montaña se distingue por dedicarse en su mayoría a trabajos rurales típicos del campo. La agricultura más común, la siembra del maíz y de la milpa (Neurath 2008), es temporal debido a las lluvias, que se intensifican en esta región desde junio hasta octubre. La agricultura de subsistencia en la montaña indígena ha sido, durante por lo menos dos milenios, la fuente principal de alimento para el hombre. La vida de las comunidades campesinas se desarrolla alrededor de los ciclos del maíz que, con el tiempo, ha adquirido profundos significados simbólicos y es un elemento central de la religión: alrededor de esta planta se recogen mitos, conocimientos ancestrales, criterios morales y categorías estéticas (Neurath 2008). Este conjunto de elementos sociales en la vida cotidiana de las comunidades indígenas, asociado al clima de La Montaña y con los trabajos tradicionales, se define como “ciclo agrícola” (Good Eshelman y Broda 2004). Por estas razones, los “ritos agrarios” o “rituales agrícolas”,³ como han sido definidos, tienen todavía hoy un significado semántico “activo”, central en la vida de muchos indígenas. El clima es cálido, semitropical y muy húmedo; de otro lado también suele ser seco y frío debido a la altura de los cerros, que varían entre 1 000 y 2 000 metros. La Montaña está constituida por 19 municipios que albergan muchas comunidades y son regulados por los pueblos “cabeceras” y

3 Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001.

sus dependencias, las “comisarías”.⁴ En cada cabecera se encuentra el palacio municipal, donde gobierna el ayuntamiento, mientras que cada comunidad tiene su propio gobierno subalterno encabezado por un comisario, un suplente o “vice-comisario” y varios regidores. En las comunidades del municipio de Tlapa de Comonfort, de habla nahua, se manejan aún hoy los “usos y costumbres” del pueblo, es decir, todo un conjunto de cargos y comisiones que cada ciudadano —hombre o mujer— debe cumplir de forma gratuita y obligatoria, a pesar de sus compromisos laborales.

EL TLAHMAQUETL Y LAS PLEGARIAS

El *tlahmaquetl* es el nombre del especialista ritual en la zona nahua de La Montaña. Posee la extraordinaria habilidad de hablar con entidades, divinidades, potencias de la naturaleza (aires, vientos, nubes) que pertenecen al mundo sobrenatural e inmaterial (Glockner 2001 y 2003; Mendoza 2003). Los *tlahmaquetl* son también conocidos con términos castellanos que cambian de un lugar a otro. Algunas de las denominaciones más difundidas son “sabios olvidados”,⁵ “rezanderos”, “curanderos” (Gómez Martínez 2002) o “especialistas religiosos” (Dehouve 2007). *Tlahmaquetl* es una palabra náhuatl de origen muy antiguo y se puede traducir a partir del análisis del verbo: el sufijo *tla* se une al verbo *ihmati*, con la omisión de la *i* (*tla-[i]-hmati*). *Ihmati* en castellano significa “preparar”, mientras que *tlahmati* (*tla-[i]-hmati*) quiere decir “preparar las cosas” o “dar los nombres, nombrar”:⁶ *tlamah* (plur. *Tlahmatqueh*) o *tlahmatqui* (del cual proviene la variante dialectal de la zona nahua en las cercanías de Tlapa, *tlahmaquetl*) se puede traducir como “el que prepara las cosas”.⁷ De acuerdo con el vocabulario náhuatl de Alexis Wimmer,⁸ *ihmati* quiere decir también “despacio, con orden, con prudencia”,⁹ expresiones que se pueden referir a la forma de trabajar del *tlahmaquetl*, quien

4 Danièle Dehouve, *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa Librero Editor/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2001.

5 Abel Barrera Hernández, comunicación personal.

6 Alexis Wimmer, *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*. URL: <http://sites.estvideo.net/malinal/>.

7 *Ibidem*.

8 *Ibidem*.

9 *Ibidem*.

se caracteriza por su prudencia, su sabiduría, y por el hecho de cuidar la ofrenda de manera que todo, tiempo y espacio, esté en orden.

Gracias al gran esfuerzo, la dedicación y las capacidades extraordinarias de estos especialistas, las plegarias se han conservado por vía oral hasta nuestros días. Podemos de hecho consultar un increíble patrimonio cultural que enriquece y completa la investigación etnográfica en el campo. La eficacia simbólica de la petición de lluvia no se manifiesta sólo en el sacrificio, en la danza o en la ofrenda, sino en la práctica del rito en su complejidad, donde no se puede prescindir de las plegarias. En el transcurso de este artículo se pretende identificar y analizar las principales temáticas inherentes al “discurso ritual” del *tlahmaquetl* cuando éste se dirige, simultáneamente, a las divinidades prehispánicas, a los santos católicos y a las entidades de la naturaleza. En su “trabajo”, el especialista indígena acerca entre ellos principios religiosos muy diferentes, a menudo opuestos, que pertenecen a cultos practicados en épocas lejanas. Los textos de las plegarias son documentos de extraordinaria calidad que constituyen una importante aportación a los especialistas del sector, por sus contenidos y su autenticidad. Consideradas en su conjunto, las plegarias son textos orales estructurados en náhuatl, enunciados simultáneamente en acciones rituales y dirigidos a personalidades míticas con el objetivo de proporcionar protección y ayuda en forma de lluvia y su consiguiente abundancia de maíz. El lenguaje ritual utilizado por el *tlahmaquetl* es muy complejo e incomprensible para la mayoría de sus co-habitantes.

En las primeras décadas después de la Conquista, las campañas de los frailes, comprometidos a extirpar la riqueza espiritual de los pueblos conquistados y convertirlos al cristianismo, recolectaron numerosos ejemplos de la tradición oral indígena. Entre las obras más conocidas que pertenecen a la época colonial se ubica la *Historia general de las cosas de Nueva España* o *Códice florentino*,¹⁰ escrito a mediados del siglo XVI por Bernardino de Sahagún, que colecciona en los primeros nueve capítulos del sexto libro las más nobles y refinadas expresiones del pensamiento teológico y filosófico nahua. Aunque no se trata de verdaderas invocaciones u oraciones (Lupo 1995), se encuentran en esta obra elementos propios de la cosmología y la mitología nahuas que ofrecen muchas sugerencias para conocer, desde un punto de vista que se aleja del etnocentrismo, algo más sobre las principales divinidades veneradas por los mexicas, tales como Tláloc y Tezcatlipoca (Botta 2009 y 2004). Otra obra

10 Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. de Juan Carlos Temprano, Madrid, Historia 16, 1990.

fundamental en estos términos que no puede ser olvidada es el “Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias”,¹¹ debido al sacerdote Hernando Ruiz de Alarcón y elaborado a principios del siglo XVII. Este sacerdote ha recogido una valiosa colección de fórmulas, conjuros y súplicas en los territorios de los actuales estados de Guerrero y Morelos que representan hoy un formidable testimonio del antiguo uso ritual de la palabra en náhuatl. El objetivo del “Tratado” era ofrecer un instrumento válido a los padres misioneros para reconocer y descubrir las “supersticiones” aún arraigadas en esa época y combatirlas en forma eficaz (Lupo 1995: 85). En la actualidad, los ejemplos de plegarias indígenas documentados son todavía bastante escasos (Lupo 1995, Dehouve 2007 y 2011, Arturo Gómez 2002), especialmente si consideramos que los nahuas siguen siendo el grupo lingüístico más numeroso y que su lengua es sin duda la mejor conocida y la más estudiada entre aquellas aún habladas en México. Las fuentes prehispánicas —como los códices—, las coloniales y la literatura científica en general muestran cómo en América Central se han desarrollado múltiples cultos en honor de numerosas divinidades que por más de dos milenios han caracterizado las culturas y las civilizaciones mesoamericanas.¹² Alessandro Lupo, en su obra *La tierra nos escucha* (1995), enumera brevemente las principales publicaciones que tratan de los textos orales en náhuatl, y afirma que el conjunto de los documentos analizados resulta inadecuado tanto desde un punto de vista cuantitativo como cualitativo, sobre todo si esto se compara con estudios similares relativos a las lenguas mayas, que están más desarrollados y difundidos (Lupo 1995: 86-87). En el estado de Guerrero, sin embargo, las investigaciones no son exhaustivas tanto por las plegarias rituales como por las peticiones de lluvias; menos aún en las comunidades nahuas de La Montaña, mientras que el territorio tlapaneco, quizás, ha sido trabajado un poco más (Dehouve 2011).

LAS PALABRAS RITUALES EN NÁHUATL

Quiero presentar sólo el fragmento de una plegaria que considero entre los más significativos. He tomado en consideración su mayor relación con el rito

11 Hernando Ruiz de Alarcón, Pedro Sánchez de Aguilar y Gonzalo de Balsalobre, *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México*, ed. de Francisco del Paso y Troncoso, México, Fuente Cultural, 1953.

12 Desde una mirada geopolítica, México pertenece a América del Norte; yo cito la declaración de la ONU, según la cual México pertenece a América Central. URL: <http://www.un.org>.

de la lluvia y las posibilidades de que pudiera facilitar la interpretación y el análisis del ritual. Las transcripciones se han hecho gracias a la ayuda del maestro bilingüe Alfonso García Salgado de la escuela preparatoria de Tlapa de Comonfort. El maestro es originario de Chiepetepec, una pequeña comunidad de lengua náhuatl cercana al lugar donde las plegarias han sido grabadas. Él me ha ayudado a poner por escrito en la forma más correcta posible los versos en náhuatl, apuntando también una primera traducción al español. El trabajo ha sido de varias semanas y ha tenido no pocas dificultades, debidas tanto a la longitud de las plegarias, a la escasa calidad de la grabación, como, sobre todo, a lo complicado de codificar muchas palabras que ya no pertenecen al lenguaje común indígena.

En un segundo momento, el estudio y el análisis de las plegarias en náhuatl ha sido apoyado por Danièle Dehouve,¹³ que también ha colaborado a mejorar la traducción en español. Posibles errores de gramática en náhuatl son de atribuir al autor y a las dificultades que este trabajo, para mí nuevo, ha significado. Además, es bueno recordar cómo en las mismas comunidades de la zona nahua en las cercanías de Tlapa, situadas a sólo unos pocos kilómetros de distancia entre ellas, son frecuentes las variaciones en la pronunciación y en la escritura de la lengua indígena y, en menor parte también, del significado. El trabajo de traducción, como él de transcripción, se reveló complejo y fue necesaria una larga labor de exégesis, y, sin duda, debe hacerse referencia al contexto y al momento ritual específico durante el cual se pronuncian las plegarias, como se explicará en detalle más adelante en el comentario.

La estructura de la plegaria se caracteriza por la presencia de muchas metáforas y formas de estilo típicas de la lengua náhuatl, como son el paralelismo y el difrasismo. El paralelismo fue definido por primera vez por Ángel María Garibay K., uno de los más importantes estudiosos del náhuatl de todos los tiempos (Montes de Oca Vega 1997). Garibay escribió: “Es como si el náhuatl no concibiera las cosas sino en forma binaria” (1961: 161); o sea, él lo ha asociado a la costumbre del idioma indígena, y también de su filosofía, de concebir todas las cosas en forma binaria, como si no hubiera algo singular. Esta forma conceptual, el dualismo (Olmos 1990), caracteriza la lengua náhuatl y ha hecho de punto de referencia para los tres procedimientos definidos por Garibay (1961): difrasismo, paralelismo y difusión sinónima.

13 Danièle Dehouve, directora de estudios en la École Pratique des Hautes Études (EPHE), ha sido mi asesora en la tesis de doctorado.

La característica esencial del difrasismo consiste en yuxtaponer dos palabras para expresar un tercer sentido; es decir, el significado no es dado por la semántica de cada término sino por una tercera expresión. El paralelismo, el segundo procedimiento, consiste en juntar dos frases complementarias, generalmente sinónimas, que se repiten muchas veces en el texto. La difusión sinonímica, el tercer procedimiento, es definido como la repetición de términos aparentemente redundantes. Las tres formas lingüísticas se basan en una equiparación metafórica de la realidad: además de las diferencias estructurales entre paralelismo (que se refiere a frases) y difrasismo (que se refiere a binomios de palabras) muchas características son similares. El procedimiento del difrasismo también se reconoce en formas singulares, como el monofrasismo, o múltiples (trifrasismo, etcétera). Difrasismo, paralelismo y difusión sinonímica se basan en un uso metafórico de las palabras, de tal modo que éstas contienen necesariamente un aspecto que puede ser esotérico y, sin duda, que oculta su significado. Por estas razones, el paralelismo nahua, el difrasismo y el trifrasismo están lejos de ser unas simples figuras retóricas; su comprensión no era para toda la población y se refería a un lenguaje noble y religioso, como son aquellos de las plegarias, discursos ceremoniales largos, elaborados y elegantes. En una cierta forma, el difrasismo, el trifrasismo y el paralelismo representan un procedimiento que no es estilístico sino que es explicativo de una forma de pensar y también de eficacia ritual. Por ejemplo, *tlatqui* y *tlamana* se deben traducir como “cargar” y “llevar”, pero en conjunto aluden a la acción de “gobernar” (Montes de Oca Vega 1997: 31). Otro ejemplo es “in cueitl in huipilli” (la falda camisa) que alude a la mujer (Dehouve 2009: 165). Anticipamos desde el texto aquí expuesto (paso n. 40) un ejemplo de difrasismo: *mokxiltantsinko*, *matlantsinko*, “cerca de tus pies, cerca de tus manos”, en el cual el orador se refiere a la persona mencionada (en este caso, san Marcos) indicando unas partes de su cuerpo. Los ejemplos aluden a las características del difrasismo (y el paralelismo) de asociar dos términos al mismo tiempo opuestos y complementarios. Opuestos porque son diferentes uno del otro (la falda de la camisa, las manos de los pies), pero complementarios porque se refieren al mismo campo semántico. Dehouve sugiere en su reciente obra *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI-XVIII)* que esta costumbre, es decir, la designación de una cosa por medio de dos de sus características, se puede leer en la creencia de los pueblos mesoamericanos, y que todo fenómeno natural o acto humano comprende dos aspectos y se puede dividir en dos mitades, a su vez opuestas y complementarias (Dehouve 2010). En fin,

la dimensión metafórica, expresada por una metáfora o por una metonimia, está siempre presente en forma más o menos obscura. Los difrasismos y trifrasismos, en línea general, son metáforas y/o metonimias y/o sinécdoques que se refieren a procesos cognitivos y no son solamente simples figuras de estilo retórico. Las plegarias rezadas por los *tlahmaquetl*, sin duda, son partes integrales del ritual de petición de lluvia y su aporte a la acción ritual en la ceremonia es fundamental. En este sentido, estoy completamente de acuerdo con Danièle Dehouve:

cuando un rezo empieza por la enumeración de muchos nombres de santos como es común entre los indígenas mexicanos, no se trata solamente de repetición y formalización, sino de construir el conjunto completo de los seres sobrenaturales que van a intervenir en el ritual. Del mismo modo, la disposición de las frases no obedece a un simple estilo paralelístico sino que busca crear vínculos, establecer equivalencias, y construir relaciones de causalidad, todos medios destinados a asegurar la eficacia ritual.¹⁴

También, por estas razones, el *tlahmaquetl* es unas de las figuras insustituibles en las comunidades y deben ser considerados como los guardianes de las antiguas costumbres del pueblo y de su inviolable conocimiento. La antigua sociedad mexica ha sido dividida siempre en clases sociales con una nítida distinción entre diferentes estratos: nobles y plebeyos, sacerdotes o guerreros y la gente común.¹⁵

PLEGARIA DE PETICIÓN DE LLUVIA POR SAN MARCOS

Ave María Purísima, Ave María Santísima, nixkatsintli ixtla motlajtoltsi ixtla motlanauatiltsi,
*Ave María Purísima, Ave María Santísima, aquí no hay todavía tu palabrita (palabra), todavía no hay tu aviso (aviso),*¹⁶

14 Danièle Dehouve, “Analogía y contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana”, *Itinerarios*, n. 14, 2011, p. 173.

15 Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, v. VII, 1967.

16 Principio de la plegaria. En este momento, el *tlahmáquetl* invoca la presencia de san Marcos, que aún no se ha manifestado.

María Santísima Cruz Sacramento, onejkok pa in xochimesa, onejkok pa in xochibanca.

*María Santísima Cruz Sacramento, llegué en esta mesa de flores, llegué en esta banca de flores.*¹⁷

Ijkatsintli kampa otikmokauilisino, in mesa iua otonak otlanes,
en donde estás parad(o)ito, donde tú viniste a quedar, esta mesa con ella hizo calor, amaneció,

itlainauak mundo, Inauaktsinko Yejuatsi Padre Eterno,
*cerca del mundo, cerca del padre eterno,*¹⁸

Señor San Marcos Evangelista, Inauaktsinko Ualtlanankililotl Tsinantekatl,
*Señor San Marcos Evangelista, cerca de él va a responder el Tsinantekatl,*¹⁹

Yejeyekaltepetl, Sempoaltepec, Gobernador, kanon ualkisaskej nosantos angeles.

Yejeyekaltepetl, Sempoaltepetl, Gobernador, donde van a salir mis Santos Ángeles.

Pa in Jerusalem, kaltentli, pa in xinauak mundo,
*Aquí en Jerusalem, afuera de la casa, aquí cerca del mundo,*²⁰

youaltlaseseyak ya ualtlakomuntlouis, yaualtlapentlantiaui, ixenauak tlaltikpatl,
*ya refrescó, ya va a retumbar, ya va a relampaguear, aquí cerca de la tierra (mundo),*²¹

17 Primer caso de paralelismo en la plegaria. Los vocablos náhuatl *xochimesa* y *xochibanca* están relacionados entre ellos. Con toda probabilidad se refieren al depósito ritual u ofrenda que se suele organizar por petición de lluvia. Es muy interesante subrayar que *xochimesa* e *xochibanca* son locuciones compuestas la mitad en náhuatl, con el término *xochi* (flores), y la otra mitad en español (mesa, banca).

18 Expresión con la cual el tlahmáquetl indica la cruz cristiana junto con el principio del universo.

19 Nombre de cerro.

20 El término *kaltentli*, traducido como “afuera de la casa”, se refiere a la comunidad, que se entiende como “casa”.

21 Estamos en presencia de un trifrasismo entre los tres vocablos *youaltlaseseyak*, *ualllakomuntlouis* y *yaualtlapentlantiaui* que se refieren a las consecuencias climáticas provocadas por la presencia de san Marcos.

ya ualtlanankililos, ya ualtlanechikolos, pa in xochimesa, pa in xochibanca,
*ya va a responder, ya va a reunirlos en esta mesa de flores, en esta banca de flores,*²²

xitla itlajtoltsi, xitla itlanauatiltsi, itlanauatiltsi padre eterno,
No hay nada de su palabrita, no hay su avis(o)ito, su avis(o)ito del padre eterno,

Santísima Cruz Sacramento, Santísima Cruz Xilocruz, ya ualmoyauis tonaka-
yosiuatsintli,
*Santísima Cruz Sacramento, Santísima Cruz la Cruz del Jilote, ya se va a distribuir en maíz/ito,*²³

pan senteotepeyo, pan senteouistlauayo, kampa uelis molinis,
*en el cerro del dios de la mazorca, en la llanura del trabajo de la mazorca, donde se va a poder mover,*²⁴

kampa ualxilotlapanis, kampa ualmiyauaxitonis, tla ualmosiuatlamilis, tla ualkilostiani,
*donde va a volar el Jilote, donde va a espigar, se va a terminar de hacer mujer, se va a cosechar,*²⁵

22 Paralelismo: véase el verso n. 2. También se observa el paralelismo entre las frases n. 7 y n. 8: “ya refresco...; ya va a responder, ya va a reunirlos”.

23 El término metafórico *tonakayosiuatsintli* se compone por diferentes sufijos. “Tonaca(tl)-Yo(tl)-Cihua(tl)-Tzintli”, que se pueden traducir mediante la expresión “venerada mujer del maíz y de la subsistencia”. La traducción se refiere a la acción de sembrar el maíz en los campos, que son fértiles, y por esto se parangona con el cuerpo de la mujer. Ejemplo de metonimia.

24 Se subraya un claro ejemplo de difrasismo, procedimiento de estilo o pensamiento típico del idioma náhuatl en el cual dos palabras de diferentes significados constituyen un nuevo sentido, que también puede ser un concepto de tipo metafórico. El caso en cuestión se refiere a los vocablos *senteotepeyo* y *senteouistlauayo*, que se deben traducir de la siguiente manera: “Cen(tli)-teo(tl)-tepe(tl)” corresponde a “mazorca, dios, montaña”, acompañado por el sufijo impersonal “yo”; “Sen(tli)-tequi(tl)-ixtlahua(tl)” corresponde a “mazorca, trabajo, llanos”. Las dos expresiones juntas se deben traducir como “en cualquier lugar, en todos lugares”.

25 Se subraya otro ejemplo de paralelismo: *kampa*, que significa “donde” y establece el límite espacio-tiempo de la plegaria. El jilote es el nombre afectuoso de la mazorca de maíz cuando aún es joven y pequeña. El término tiene origen en la palabra náhuatl *xilotl*, que significa “cabello” y se refiere a los pellejos que los caracterizan. En el mismo periodo se

ixenauak mundo, inauak tlaltikpatl, ya ualmoyauas, nosenteonakayosiuatsintli, *cerca del mundo, cerca de la tierra, ya se va a distribuir mi venerada mujer carne de mazorca,*²⁶

yomotlajtolti, Malintsi, Orizaba, Iztaksuatl, hasta ikatsintli, ualtlaseseya, *Ya se preguntó (habló) Malintsi, Orizaba, Iztaccíhuatl, hasta con agu(a)ita va a refrescar,*²⁷

ixenauak mundo, pa in tonali horas, dios kampa ualmoketsteuas, nosantos angeles, *cerca del mundo, en estas horas de este día, dios donde va a pararse, mis santos ángeles,*

hasta tlapoyaualmoualketsaskej, hasta tlapoyauualkisaskej, *hasta por la noche se van a parar, hasta por la noche van a salir,*

inauaktsinko Señor San Pedro, Madre Santísima Guadalupana ixualtlaseseya, *cerca del Señor San Pedro, Madre Santísima Guadalupana ven a refrescar,*

pan se hora, ome horas, inauaktsinko itlan tepetl, *en una hora, dos horas, cerca del pie del cerro,*

hace otra vez una referencia a la mujer, icono de la fertilidad, por describir el ciclo vital de la planta del maíz en sus diferentes etapas: “jilote” (la planta joven), “espigar” (alude a la maduración), “mazorca con sus semillas” (que se compara con la mujer) y, finalmente, la cosecha.

26 De la misma forma que el verso n. 11, la palabra *Nosenteonakayosiuatsintli* se puede deshacer en la siguiente forma: “No- centli-naca(tl)-yo(tl)- cihua(tl)- tzintli”, que corresponde a: “mía, mazorca, carne, mujer, venerada”, y también se puede traducir como “mi venerada mujer-carne de maíz”. Una vez más, la expresión, en la cual está presente una clara metonimia, se refiere metafóricamente a la analogía entre el cuerpo de la mujer, la fertilidad y el maíz.

27 Los nombres citados en la plegaria en náhuatl se refieren todos a los más importantes volcanes y relieves de México y de toda Centroamérica. Éstos son, respectivamente, el volcán apagado la Malinche, situado en el estado de Puebla, el cerro Pico de Orizaba y el Iztaccíhuatl, una gran montaña ubicada en el Estado de México, relativamente cerca del Distrito Federal. Estas montañas, entre los 4000 y 5000 metros de altitud sobre el nivel del mar, eran conocidas por las poblaciones prehispánicas y tenían un papel central en la mitología mesoamericana.

Gobernador Moualmotsinojtikaj, Petlakaltepetl uan tlanankililos, uan tlanechikolos,
Gobernador se está engrandeciendo, el cerro de Petlacala y va a responder y va a reunirlos,

Inauaktsinko kiyateotlakatsintli, tonalixkotsinko moseuitsinojtika,
*cerca del venerado hombre dios de la lluvia, en la cara del sol está sentado,*²⁸

Yejeqasiuatsintli, ualtlaseseyas, ualtlakomontias ual tlapetlanis ka in kiyauitl,
*(la mujercita del viento), va a refrescar, va a venir retumbando, va a relampaguear con esta lluvia,*²⁹

amo san ka yejyekatl nanualkistiaskej, amo san kayejyekatl nanpanoskej, ay dios.
*No nada más con aire ustedes vayan a salir, no nada más con aire ustedes vayan a pasar, ahí Dios,*³⁰

Padre Eterno, vino macho kampa timokixtinojtika, timonejmemokixtinojtika,
*Padre eterno, vino macho, donde te estás asomando, te estás apareciendo,*³¹

Hasta yetsi mauitsi naualtlakomontiasuskej, ualtlapentlauntiaskej,
Hasta con todo respeto ustedes van a venir retumbando, van a venir a relampaguear,

28 Analizamos ahora la palabra *kiyateotlakatsintli*, que podemos transcribir también como “Quiahui[tl]teo[tl]tlaca[tl]tzintzli”. La traducción es: “lluvia, dios, hombre, venerado”. Toda la expresión en su conjunto se refiere a una divinidad anexa al agua y en particular a las lluvias. San Marcos, nombre con el cual los indígenas nahuas de la región de la Montaña se refieren al dios de la lluvia, Tláloc en la mitología azteca, tiene precisamente las características aquí mostradas.

29 El término *ecatl* o *ehecatl* significa “viento” en náhuatl clásico, pero también se encuentra escrito *yehyecatl* en las variantes dialectales de Guerrero. *Yehyecatl* en la plegaria se refiere a un lugar que es llamado Hehuecazihuatl por los locales y quiere decir, según ellos, “montaña del viento y de la mujer”, o también “del viento de la mujer”, según diferentes interpretaciones.

30 El verso n. 24 es una rápida plegaria para alejar los efectos nefastos del viento fuerte contra la milpa recién nacida, que necesita de irrigación constante pero, al mismo tiempo, no aguanta eventos meteorológicos muy abruptos. Hay que prestar atención al término “amo”, que nos indica cuáles son los sujetos, o los destinatarios, de la oración pronunciada por el tlahmáquetl. En este caso, el especialista habla a los ángeles que, según la mitología indígena local, son autores de la lluvia (Neff 2008: 327).

31 Con las locuciones *imokixtinojtika* y *timonejmemokixtinojtika*, el tlahmáquetl se refiere, con toda posibilidad, al sol, la estrella generadora de vida.

xinauak tlaltikpak, xinauak mundo, mokixtitsinojtika nochi empake ueyi tajtsi, *cerca de la tierra, cerca del mundo, se está asomando todo el empaque del grande padrecito*,³²

tlaixtlaueyientepetl Gobernador moseuitsinontika, tlasolteotl Gobernador, *en la loma del grande cerro Gobernador está descansando, Dios precioso Gobernador*,³³

moixijtijsinojtika, ixenauak tlaltikpak ixenauak mundo pa in ualtlanankilili, *Se está llenando cerca de la tierra, cerca del mundo en él va a contestar*,

amo san kayejo naualkisaskej, amo san kayejo nantekipanoskej, *No nada más con esto ustedes vayan a salir, no nada más con esto ustedes vayan a trabajar*,³⁴

in yejyekasemalotsintli, yejyekaxolotl, ixnokixtijsinotika, ikaxilis ka itlajto-
li ika itlanauatili, *este arco iris de viento, viento de Xolotl, no se está asomando, su comprensión con su palabra con su aviso*,³⁵

itlanauatiltsi santísima cruz xilocruz, youalmoya tonakayolsiatl, *su avis(o)ito de la Santísima Cruz, Cruz del Jilote, ya distribuyó nuestra carne de mujer (maíz)*,³⁶

32 El astro es otra vez el sujeto del periodo, como en el verso n. 28, en el cual está presente un paralelismo: “cerca de la tierra, cerca del mundo”.

33 El vocablo “Gobernador” aparece por segunda vez; con toda probabilidad se refiere a una montaña así llamada por ser más grande o más importante que las otras. En México un cerro con estas características es el volcán Popocatepetl, que en náhuatl quiere decir “el monte que humea”, mencionado muchas veces en la plegaria.

34 En el verso n. 29, el sujeto del periodo son los ídolos, las pequeñas estatuas antropomorfas que son utilizadas en la ofrenda. El tlahmáquetl les pide “empezar su trabajo”. Paralelismo: “amo san keyejo...”

35 La palabra metafórica utilizada por el tlahmáquetl, *yejyekaxolotl*, es de origen muy antiguo. Se forma de *ehecátl* que, como ya hemos visto, quiere decir viento, aire, pero también espíritus malignos, y *xolotl*, una divinidad azteca que, según la mitología, no puede morir y es caracterizada por la facultad de transformarse. Es el dios de la metamorfosis, representado en los códices prehispánicos como una divinidad con la cabeza de perro, asociado con la estrella de Venus y el mundo sobrenatural de los muertos, el “Mictlan” (fuente: Voc. Alexis Wimmer. URL: <http://sites.estvideo.net/malinal/>). Se señala la oscura metáfora “arco iris de viento, viento de Xólotl”.

36 Desde el radical verbal náhuatl *moyahua*, que significa “dispensar, distribuir” (fuente: Voc. Alexis Wimmer. URL: <http://sites.estvideo.net/malinal/>).

notajua pan in horas, pan in xochimesa, pa in xochibanca, axa ika atsintli,
*mis padres en estas horas, en esta mesa de flores, en esta banca de flores
ahora con agu(a)ita,*³⁷

namechualmakas ka in presente, hasta ka se tonakayoltlaxkaltsintli.
les voy a dar a ustedes con este presente, hasta con una tortillita.

Ka se chilmolayotsintli, hasta ka se pajtekatl, hasta ka se poktli,
Con un mol(e)ito, hasta con un agua, hasta con un humo,

Yo asiko horas, yo asiko tonali tlenka nantekipanoskej, tlenka nankisaske
pa in inauak mundo,
*Ya llegó las horas, ya llegó el día con el que van a trabajar ustedes, con lo
que van a salir ustedes, en este (lugar) cerca del mundo,*³⁸

ikxiltlansinko señor San Marcos Evangelista, Kuapoxaltepetl Gobernador,
a sus pies del Señor San Marcos Evangelista, Kuapoxaltepetl Gobernador,

ijkatsintli, ixtla itlajtoltsi, ixtla itlanauatili, itlanauatili Santísima Cruz,
*con agu(a)ita, no está su palab(a)rita, no hay su aviso, su aviso de la Santí-
sima Cruz,*

Sacramento Rey de la gloria, ka imauisotsi, ay dios nochantlaka,
Sacramento Rey de la gloria, con su respeto de él, ahí Dios mi paisano,

kampa mitsualmakuitiskej, hasta ka se xakatlapajpenali, ka se xakatlaololoi,
donde ellos te van a entregar, hasta con una escogida, con un recogimiento,

mokxiltlansinko, matlantsinko ika atsintli, ixtla omotlajtoltsi,
*cerca de tus pies, cerca de tus manos, con agu(a)ita, no hay tu palab(a)rita,*³⁹

37 Otro ejemplo de paralelismo similar al del verso n. 2; la repetición de los términos *xochimesa* y *xochibanca* nos sugiere cuál es la importancia del depósito ritual en la petición de lluvia.

38 Otro difrasismo: “yo asiko *horas*, yo asiko *tonali*”, que indica el transcurrir del tiempo y señala el instante preciso en el cual san Marcos debe (o debería) manifestarse (“ya llego la hora, ya llego el día”).

39 Se menciona aquí el difrasismo: “cerca de tus pies, cerca de tus manos”. El *tlahmáquetl* se refiere con esta expresión al “cuerpo” y a la “persona” de san Marcos.

ixtla motlanaualtsi, iyolkatsi señora San Pastora, kampa ualtlaseseya, hasta ualtlakomontiaui,
No hay tu aviso, su animalito de la Señora San Pastora, donde viene a refrescar hasta viene retumbando,

ualtlapentlantiaui, ixainauakmundo, ixenauak tlaltikpak,
*viene relampagueando, cerca del mundo, cerca de la tierra,*⁴⁰

ay nosenkaueyitajtsi amo san nankiyejyekatlajkaliskej tonakayotl siuatsintli,
*ahí mi Padre Grande no nada más ustedes vayan a destruir con el viento a nuestra carne de mujer (maíz),*⁴¹

amo nankiyejyekatemotlaskej, yexoyekatsintli, tonakayosiuatsintli,
*no ustedes le vayan a apedrear con aire, al ejotito (jilotito), a la carne de mujer (maíz),*⁴²

ayojkiliatsintli, amo ipan nancholojtikisaskej, nankixamaniijtjikisaskej,
a la planta de calabaza, no vayan a pasar a pisarles, la vayan a pasar a remoler,

tonakayojchiltsintli, hasta ya tualxinachiuis, hasta ya tualteotis,
*chile subsistencia, hasta ya vas a hacer semillas, te vas a volver dios,*⁴³

hasta ka se xochikoskatl kualnamikiskej señor San Miguel Coronel Mandado,
*hasta con una cadena de flores ellos van a venir a encontrar al Señor San Miguel Coronel Mandado.*⁴⁴

40 Paralelismo. Véanse los versos n. 26 y n. 28, etcétera.

41 Repetición de la metonimia *tonakayotlsiuatsintli* (“Nuestra carne de mujer: la mujer subsistencia, el maíz”). Como en el precedente paso n. 14.

42 Exhortación figurada del tlahmáquetl que invoca fenómenos climáticos de tal forma que no destruyan la cosecha. En este momento específico la referencia es al viento. Paralelismo: “amo san nankiyejyekatlajkaliskej..., amo nankiyejyekatemotlaskej”.

43 La palabra *tonakayojchiltsintli*, aquí traducida como “chile generador de subsistencia”, está formada por: “tonaca(tl)-yo(tl)-chil(li)-tzintli”. Además, *tualxinachiuis* proviene del sufijo *xinachtli*, que significa “semilla”. En fin, en el término *tualteotis* está presente el sufijo *teotl*, que significa dios; el vocablo se refiere a la facultad de “transformarse en divinidad” y, para los habitantes de Petlacala, “ídolo” representa la misma cosa.

44 Clara alusión al ritual de san Miguel para agradecer la lluvia. En las últimas semanas de septiembre en la región de La Montaña se practica un ritual comunitario específico del

COMENTARIOS Y ANÁLISIS

En primer lugar, proponemos un esquema interpretativo ya utilizado en literatura (Lupo 1995; Andrews y Hassig 1984: 260) para analizar plegarias. Alessandro Lupo utiliza este método porque considera que permite extraer toda la información contenida, sin el riesgo de dejar de lado preciosos detalles como el contexto ritual en el cual fue pronunciada la plegaria y todos los actores, implícitos y explícitos, que son mencionados en el texto (Lupo 1995: 119). La decisión de presentar antes el texto y después el comentario está justificada en el hecho de

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.⁴⁵

Lupo aplica este método en el análisis e interpretación de textos orales de uso ritual que considera apropiados para delinear la cosmología y las ideas de los nahuas de la Sierra de Puebla respecto de la posición del hombre en la sociedad y en el cosmos. Con este fin presenta diez súplicas: Invocación para el diagnóstico, Súplica contra el nemouhtil, Súplica por el calyolot, Súplica por el Tioxochit, etcétera (Lupo 1995), que se refieren tanto a la esfera terapéutica como doméstica o extradoméstica, y también a la agrícola-ritual; es decir, plegarias dedicadas a fenómenos como las lluvias o acciones humanas como la siembra del maíz. Pese a la diferencia sustancial de mi propósito, que no es tan alto sino reducido exclusivamente al análisis de una plegaria relacionada con la petición de lluvia, encontré en este método un valioso aliado.

Abajo del texto en náhuatl he hecho una primera paráfrasis del texto con traducción al español y notas que tienen el fin de ayudar al lector para que pueda observar con facilidad en el texto las varias figuras retóricas y las palabras encomiables. En la plegaria hay un orador principal que es el *tlah-*

ciclo agrícola en el cual se agradece a la planta de maíz por sus semillas y alimentos mientras empieza la cosecha.

45 Alessandro Lupo, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista, 1995, p. 107.

maquetl, mientras que el principal destinatario es san Marcos, acompañados ambos por los ángeles y los cerros más altos. San Marcos es festejado en la región de La Montaña cada 25 de abril, fecha en la cual por lo general las comunidades nahuas suelen subir a la cima del monte más cercano para celebrar el ritual de petición de lluvia con ofrendas, bailes y música. En el texto también se hace referencia a un antagonista que puede amenazar el maíz y la cosecha. No se habla de él en forma explícita y tampoco se puede individuar como un personaje, sino que de repente aparecen elementos atmosféricos como son el viento u otros espíritus malignos; hay que mencionar que en la cosmovisión nahua de La Montaña el mismo san Marcos tiene un lado maligno. En la perspectiva indígena nahua cualquier entidad presenta dos partes, benigna y maligna, y esto repercute también en los rituales de San Pedro Petlacala. San Marcos tiene, además de sus poderes benéficos, características negativas y, si no es honrado adecuadamente, terribles efectos nefastos. El comitente es todo el pueblo que participa en el ritual y del cual es miembro el mismo *tlahmaquetl*, mientras que la intención principal de la plegaria es evocar y agradecer a san Marcos, de acuerdo con el objetivo final que es provocar la lluvia y garantizar una abundante cosecha de maíz.

De esta forma, quizá sea más fácil evidenciar la estructura de la plegaria que ha sido pronunciada en la cima de un monte en el amanecer del 25 de abril. En cierta medida se pueden identificar unas categorías establecidas: los rezos son monólogos dirigidos por un hombre a entidades extrahumanas; el intento es pedir un apoyo y una ayuda que se materializan en la lluvia y en el maíz; hay presencia de palabras y expresiones ceremoniosas y complejas, sobran términos arcaicos y compuestos, y encontramos una multitud de figuras retóricas, así como la reiteración de los conceptos principales que pasan por una redundancia expresiva. Las repeticiones, las formas retóricas y la abundancia de formas honoríficas constituyen un instrumento de persuasión ampliamente utilizado por el *tlahmaquetl*, mediador entre el mundo humano y aquello sobrenatural.

San Marcos no es, sin embargo, el único protagonista de la plegaria. Encontramos muchos nombres propios de lugares (paso n. 6), en general volcanes o montañas, santos católicos y otras entidades, como los ángeles, el viento, los ídolos, etcétera. Algunos de los lugares indicados en la plegaria se pueden localizar fácilmente en un mapa contemporáneo (por ejemplo, el volcán Popocatepetl, el Pico de Orizaba, etcétera) y podrían referirse a una mítica migración de la segunda mitad del siglo XV desde el Valle de México hacia el actual estado de Guerrero. Esta migración, según Marion Oettinger

y Fernando Horcasitas, puede ser reconstruida en parte gracias al documento pictográfico *El Lienzo de Petlacala* (1982) que, en sus bordes exteriores, reporta los nombres de las localidades visitadas por un conspicuo grupo de personas, el cual sucesivamente logró fundar el pueblo de Petlacala.

Oettinger y Horcasitas identificaron los nombres de lugares mencionados en el borde exterior. Los nahuas, guiados por un Popochtécatl, salieron de Tenochtitlán y pasaron por Mexaltzingo, Xochimilco, Tzapotitla, Tlapacoya, Tlayahualco, Asopsio, Tepetlixpa, etcétera, para venir a Petlacala después de más de 64 años del abandono de Tenochtitlan.⁴⁶

Aun la autenticidad del documento genera algunas incertidumbres (Dehouve 1995), pero es posible imaginar el itinerario que un grupo de personas de etnia nahua, guiado por un “Popochtécatl”, ha recorrido por 64 largos años antes de fundar el pueblo en esta zona de Guerrero. Danièle Dehouve, sobre el mismo argumento, identifica 24 etapas que habrían sido descubiertas por el trabajo de Oettinger y Horcasitas:⁴⁷

Mexcotenotzinco, Mexcaltzinco, Xochimilco, Santiago (*sic*) Tzapotitla, Tlalyahualco, Totlasonatzin Asopsio, Tlapacoya, Tlalyahualco, Tepetlaixpa, Quauhtla, Tehuahula, Amilipa, Thetlystac, Ayoxochapa, Ceecatla, Pilcaya, un árbol de amate (amatlcuhuitl) Ychcamilipa, Themalacatzingo, Matlayxtlahuaca, Chiyapantzinco, Totlatonantzin, Santa Rosa Teposqotitla, Yaopilco, Chichitepetl Thehuaxcuatitla.⁴⁸

Desafortunadamente estos nombres no coinciden con aquellos de la plegaria: “Tsinantekatl, Yejeyekaltepetl, Sempoaltepetl [gobernador] (pasos n. 5, 6); Malintsi, Orizaba, Iztaksuatl (n. 15); Petlakaltepetl, Yeyekasiuatsintli, Kuapoxaltepetl [Gobernador] (n. 36)”. Sin embargo, algunos de estos lugares geográficos que hemos encontrados en el texto son hoy imposibles o casi de localizar, aún a través de un largo y difícil estudio de fuentes prehispánicas o coloniales. La transcripción demuestra cómo algunas de las palabras utilizadas por el *tlahmaquetl* son de origen muy antiguo y remiten a conceptos y

46 Stanislaw Iwaniszewski, “De Nahualac al cerro Ehécatl. Una tradición más en Petlacala”, en *Arqueología y etnohistoria del estado de Guerrero*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Gobierno del Estado de Guerrero, 1986, p. 505.

47 Marion Oettinger y Fernando Horcasitas, *The Lienzo of Petlacala. A Pictorial Document from Guerrero, México*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1982.

48 Danièle Dehouve, *Hacia una historia del espacio en la Montaña de Guerrero*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1995, p. 75.

principios que pertenecen a una cultura y un mundo prehispánicos. El lenguaje es solemne, abundan figuras retóricas como, por ejemplo, el paralelismo, pero también difrasimos y metáforas en primer lugar. Uno de los ejemplos de paralelismo que nos acompañan por todo el texto es la expresión *onejkok pa in xochimesa, onejkok pa in xochibanca*, “llegué en esta mesa de flores, llegué en esta banca de flores”, en el paso n. 2. Con toda probabilidad se refieren al depósito ritual u ofrenda que es típico de esta zona nahua por el ritual de petición de lluvia.⁴⁹ Es muy interesante subrayar que *xochimesa* y *xochibanca* son locuciones compuestas la mitad en náhuatl, con el término *xochi* (flores), y la otra mitad en español (mesa, banca). A este propósito, Danièle Dehouve afirma lo siguiente, mientras trata de la relación entre asiento y poder en los depósitos rituales contemporáneos entre los tlapanecos:

La evolución del difrasismo petate/trono en tlapaneco es típica de lo que ha ocurrido en el mundo indígena en general. Los depósitos rituales de la región nahua de Guerrero reciben hoy el nombre de *xochibanca xochimesa*, “banca florida, mesa florida”. En muchos lugares, la palabra “mesa” tiende a reemplazar las que se refieren al “asiento”, y los depósitos rituales reciben sencillamente el nombre de “mesas”.⁵⁰

La mesa, sin embargo, desarrolla el concepto de invitación, representa el atributo honorífico compartido por todos los seres de poder y puede referirse al mismo tiempo al depósito ritual, a la ofrenda, como a la mesa donde se sientan las autoridades que representan el poder político del pueblo (Dehouve 2011: 169).

Encontramos también ejemplos de difrasismo en el texto: en el paso n. 12, *pan senteotepeyo, pan senteuistlauayo*, “en el cerro del dios de la mazorca, en la llanura del trabajo de la mazorca”, y en el n. 26, *xinauak tlaltikpak, xinauak mundo*, “cerca da la tierra, cerca del mundo”. Los dos aluden metafóricamente al espacio, físico y metafísico, en el cual se desarrollan las acciones de los hombres (que siembran en los campos: *senteotepeyo* quiere decir “mazorca, dios, montaña”) y al contexto de los fenómenos atmosféricos en el cual se manifiesta san Marcos. Hay además interesantes

49 Véase Serafino, Gregorio, “Especialistas rituales y peticiones de lluvia en la Montaña de Guerrero”, *Oxtotitán, Itinerancias Antropológicas*, n. 7-8, 2011.

50 Danièle Dehouve, “Asiento para los dioses en el México de ayer y hoy”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, v. 44, 2012, p. 57.

metáforas: *yejyekasemalotsintli*, *yejyekaxolotl*, “arco iris de viento, viento de Xólotl” (n. 30) es una misteriosa expresión metafórica que alude a la divinidad de Xólotl. El arco iris, el viento y la divinidad Xólotl están relacionados en un conjunto de fenómenos que quizás pueden aludir a las partes maligna y benigna del viento, elemento atmosférico que puede traer la lluvia y la fertilidad pero también amenazar y destrozar los cultivos. La mitología representa a la divinidad de Xólotl como el dios del infierno, hijo de Coatlicue y hermano gemelo de Quetzalcóatl (López Austin 1994 y 1989, Gruzinski 1985). Otro ejemplo de metáfora muy peculiar es la palabra “refrescar”, en el paso n. 41, que se genera por el radical verbal náhuatl *cehuia* y se repite en varios periodos, cambiando su significado en ocasión del contexto en el cual se utiliza. El vocablo en forma reflexiva *mo-cehuia* significa “refrescarse”, palabra de uso común para decir “descansar”. En forma transitiva, “[qui][tla]-cehuia” quiere decir “refrescar [algo]” y se utiliza en el rezo para aludir a la lluvia refrescante que manda la potencia invocada “donde viene a refrescar hasta viene retumbando” (n. 41). El mismo uso de esta palabra lo podemos observar también en el trifrasismo (n. 8), *yaualtlaseseyak ya ualtlakomuntlawis*, *yaualtlapentlantiaui*, *ixenauak tlaltikpatl*, o sea, “ya refrescó, ya va a retumbar, ya va a relampaguear, aquí cerca de la tierra (mundo)”, que ya ha sido señalado por Dehouve (2011). El *tlahmaquetl* se está refiriendo, ni siquiera en modo tan implícito, a la lluvia de san Marcos que pronto “refrescará el mundo”, con anexos a los campos agrícolas y las plantas de maíz. La metáfora polisémica representa una equivalencia entre la acción de llover y la de reposar que desemboca en la creación de una causalidad entre la ceremonia, concebida como una invitación a manifestarse a las potencias (san Marcos), y las consecuencias de este fenómeno, en primer lugar la lluvia y la fertilidad.

El énfasis conceptual y formal en el texto provocado por las múltiples repeticiones, además de las figuras retóricas, son quizá la característica principal de este tipo de plegaria en náhuatl: las repeticiones tienen el fin exacto de endulzar y agradecer al principal destinatario del “discurso”. Las numerosas figuras retóricas específicas del idioma náhuatl son de hecho utilizadas por el *tlahmaquetl* para expresar reverencia a la divinidad y respeto a los fenómenos de la naturaleza que influyen inexorablemente en la vida del hombre. Los paralelismos repetidos (pasos n. 11, 13, etcétera), las metáforas polisémicas y las otras estructuras gramaticales, como las redundancias, fortalecen esta hipótesis y sugieren una manera específica de conceptualizar prácticas culturales e identitarias por parte de un grupo social que se identifica con éstas.

Montes de Oca Vega (1997) considera que la técnica del difrasismo no puede ser considerada como una simple figura estilística presente en el idioma indígena, sino, al contrario, representa una forma de intuir y concebir ideas propias del pensamiento de la sociedad mexicana del siglo XVI. También por esta razón las plegarias, los mitos y todos aquellos testimonios “orales”, es decir, que no son escritos, representan de verdad una enorme oportunidad de fuentes y datos para la investigación antropológica y etnográfica en general y más aún para los estudios en la región de La Montaña de Guerrero.

BIBLIOGRAFÍA

- Alarcón, Hernando Ruiz de, Pedro Sánchez de Aguilar y Gonzalo de Balsalobre 1953 *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México*, ed. de Francisco del Paso y Troncoso, México, Fuente Cultural.
- Andrews, J. Richard, Ross Hassig
1984 *Treatise on the Heathen Superstitions: That today live among the Indians native to this New Spain, 1629*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Botta, Sergio
2004 *Le acque preziose: saggio sui sistemi religiosi mesoamericani*, Roma, Bulzoni Editore.
- 2009 “De la tierra al territorio. Límites interpretativos del naturismo y aspectos políticos del culto a Tláloc”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, v. 40, p. 175-199.
- Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.)
2001 *La montaña en el paisaje ritual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Dehouve, Danièle
1995 *Hacia una historia del espacio en la Montaña de Guerrero*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- 2001 *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/

- Miguel Ángel Porrúa Librero Editor/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- 2007 *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Plaza y Valdés.
- 2009 “Nuevas perspectivas sobre un modo de expresar los conceptos en náhuatl: la metáfora corporal”, 53 Congreso Internacional de Americanistas, México, 19-24 de julio, simposio: Representaciones, conceptos y prácticas en un mundo globalizado. Cambios y continuidad entre los nahuas de México. URL: http://www.danieledehouve.com/images/articles/metafora_corporal_dehouve.pdf. Consultado 19 de noviembre de 2012.
- 2010 *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI-XVIII)*, trad. de Josefina Anaya, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- 2011 “Analogía y contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana”, *Itinerarios*, n. 14, p. 153-184.
- 2012 “Asiento para los dioses en el México de ayer y hoy”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, v. 44, p. 41-64.
- García Leyva, Jaime
- 2003 “Por los caminos del sur indígena”, *Ojarasca*, n. 79, noviembre. URL: <http://www.jornada.unam.mx/2003/11/24/oja-caminos.html>. Consultado 17 de septiembre de 2012.
- Garibay K., Ángel María
- 1961 *Llave del náhuatl*, México, Porrúa.
- Glockner, Julio
- 2001 “Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, p. 299-334.
- 2003 “Los sueños del tiempo”, en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 503-521.
- Gómez Martínez, Antonio
- 2002 *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.

- Good, Catharine, y Johanna Broda (coords.)
2004 *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gruzinski, Serge
1985 *Les hommes-dieux du Mexique: pouvoir indien et société coloniale XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines.
- Iwaniszewski, Stanislaw
1986 “De Nahualac al cerro Ehécatl. Una tradición más en Petlacala”, en *Arqueología y etnohistoria del estado de Guerrero*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Gobierno del Estado de Guerrero, p. 497-518.
- López Austin, Alfredo
1967 “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, v. VII, p. 87-117.
1989 *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lupo, Alessandro
1995 *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súpticas rituales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional Indigenista, p. 107.
- Montemayor, Carlos
1998 *Arte y trama en el cuento indígena*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Montes de Oca Vega, Mercedes
1997 “Los difrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización”, *Amerindia*, n. 22, p. 31-44.
- Morayta Mendoza, Luis Miguel
2003 “La Tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocoatepec”, en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 217-232.
- Neff, Françoise
2008 “Los caminos del aire. Las idas y venidas de los meteoros en la Montaña de Guerrero”, en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther

- Katz (eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2008, p. 323-341.
- Neurath, Johannes. (coord.)
2008 *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Oettinger, Marion, y Fernando Horcasitas
1982 *The Lienzo of Petlacala. A Pictorial Document from Guerrero, México*, Philadelphia, The American Philosophical Society.
- Olmos, Andrés de
1990 *Tratado de hechicerías y sortilegios*, paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Sahagún, Bernardino de
1990 *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. de Juan Carlos Temprano, Madrid, Historia 16.
- Serafino, Gregorio
2011 “Especialistas rituales y peticiones de lluvia en la Montaña de Guerrero”, *Oxtotitán, Itinerancias Antropológicas*, n. 7-8, p. 7-14.
- Smith, Mary Elizabeth
1983 “The Mixtec Writing System”, en Kent V. Flannery y Joyce Marcus (eds.), *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, New York, Academic Press.
- Wimmer, Alexis
Dictionnaire de la langue Nahuatl Classique. URL: <http://sites.estvideo.net/malinal/>.

