

## ***Yolyemani huan nalhuayotia, ablandar el corazón y poner raíces: palabras rituales nahuas para asegurar el cariño de una mujer***

### ***Yolyemani huan Nalhuayotia, Softening the Heart and Putting Down Roots: Nahua Ritual Words to Ensure a Woman's Affection***

**Alessandro LUPO**

Sapienza Università di Roma (Italia)  
alessandro.lupo@uniroma1.it

#### **Resumen**

En este artículo se proponen algunas reflexiones sobre la forma en que se conciben y representan el amor, los roles conyugales y las relaciones entre un hombre y una mujer entre los nahuas del municipio de Cuetzalan del Progreso (en la Sierra Norte de Puebla). Para ello nos basaremos esencialmente en el examen de algunas plegarias pronunciadas por especialistas rituales para obtener la ayuda de figuras del mundo extrahumano con el fin de asegurar a un hombre el afecto, el consentimiento y la fidelidad de una mujer. Las fórmulas, las analogías y las metáforas utilizadas, así como las entidades invocadas y las acciones que les piden, nos ayudan a captar las peculiaridades del pensamiento nahua acerca de la naturaleza de la relación hombre-mujer, la finalidad que puede tener, los principios y las normas de conducta que la guían. Aun cuando están impregnadas de valores y expresiones inspirados por el catolicismo, esas palabras revelan la persistencia de algunos modelos axiológicos profundamente arraigados en el imaginario de la población de lengua náhuatl y su estrecha correlación con la actividad agrícola y la interdependencia con el ambiente natural en que los seres humanos transcurren sus existencias.

**Palabras clave:** nahuas de la Sierra Norte de Puebla, amor, textos rituales, metáforas

#### **Abstract**

*This essay offers some thoughts on the way in which love and the matrimonial roles and relations between man and woman are conceived and represented among the Nahua in the township of Cuetzalan del Progreso (in the Sierra Norte de Puebla), based essentially on the examination of prayers that ritual specialists use to secure the help of extra-human figures in order to ensure the affection, consent, and fidelity of a woman for a male client. The formulas, analogies, and metaphors employed, as well as the beings invoked and the actions requested from them help us grasp the distinctive features of Nahua thought on the nature of the man-woman relationship, the purposes it may have, and the principles and rules of conduct that govern it. Although deeply imbued with values and expressions inspired by Catholicism, these words reveal the persistence*

Fecha de recepción: 23 de agosto de 2022 | Fecha de aceptación: 22 de noviembre de 2022



© 2023 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

*of some axiological models deeply rooted in the imaginary of the Nahuatl population and its close relation to agricultural activity and the interdependence with the natural environment in which human beings spend their existence.*

**Keywords:** *Nahuas of the Northern Sierra of Puebla, love, ritual texts, metaphors*

## INTRODUCCIÓN

Muchos años de frecuentación del ambiente académico me inducen en general a desconfiar de la tentación de asociar demasiado de cerca la obra de los estudiosos con la personalidad y la biografía de sus autores. No es raro que ideas brillantes y análisis rigurosos y convincentes sean producto de personas cuyo conocimiento directo decepciona y cuya vida no parece particularmente coherente con sus escritos; por el contrario, personas fascinantes en el plano de las relaciones y en contextos públicos resultan ser autores de textos que no están a la altura de las expectativas. ¿Por qué entonces me resulta tan difícil, al recordar a Alfredo López Austin, mantener separadas la afabilidad de su carácter y su generosidad intelectual, su dimensión privada y familiar y su producción científica? Más allá de la frecuencia e intensidad de los encuentros y los intercambios que constelaron los 37 años de nuestra amistad,<sup>1</sup> que ciertamente hacen que sea difícil disociar el carácter seductoramente innovador y la solidez argumentativa de sus proposiciones analíticas de la cordialidad y prodigalidad nada comunes con que dedicaba tiempo y atención a colegas de todas las edades y grados, está probablemente el hecho de que Alfredo siempre encontró en su familia, y en particular en la mujer junto a la cual recorrió su larga parábola existencial, un raro complemento a su pasión por el estudio y la enseñanza, hecho de estímulo, apoyo y sentido crítico. Ya en 2013, en ocasión del *Coloquio de Homenaje* que se le dedicó en el Museo Nacional de

<sup>1</sup> Conocí a Alfredo en el otoño de 1984 junto con mi maestro Italo Signorini, cuando iniciábamos nuestras investigaciones etnográficas sobre las concepciones acerca del cuerpo, los componentes espirituales y los “males del alma” entre los nahuas de Cuetzalan: habíamos leído su *Cuerpo humano e ideología* (López Austin 1984 [1980]) y nos parecía indispensable compartir con él nuestro proyecto y confrontar nuestras perspectivas. Su prefacio (López Austin 1989) a la edición mexicana del volumen surgido de esa investigación (Signorini y Lupo 1989) fue así consecuencia natural de ese primer encuentro, además del prelude de innumerables otras ocasiones de colaboración y crecimiento científico (entre las cuales me limito a recordar el volumen que editamos juntos en memoria de Italo Signorini: Lupo y López Austin 1998).

Antropología y la Universidad Nacional Autónoma de México (Matos Motezuma y Ochoa 2017), advertí la exigencia de incluir una dedicatoria a Martha Luján en mi contribución, centrada en el examen de los modelos valorativos y de conducta en que se inspiran las relaciones amorosas entre los dos sexos entre los ikoots (o huaves) de Oaxaca (Lupo 2017). Ahora que la muerte ha separado a esa pareja inseparable, quiero centrar este escrito en un tema afín, pero ahora no a partir de una narración tradicional, sino basándome en una serie de textos rituales pertenecientes a la tradición oral nahua de la Sierra de Puebla y tendientes a asegurar a un hombre el amor, el consentimiento al matrimonio, el apoyo y la fidelidad de una mujer. Eso me permitirá, entre otras cosas, inspirarme en las páginas que Alfredo acertó a escribir acerca de las multifacéticas competencias de los especialistas de la palabra ritual y de la manipulación mágica de la realidad (López Austin 1966; 1967a), de la compleja exégesis de las fórmulas rituales (López Austin 1967b; 1970), incluyendo fórmulas con finalidades eróticas (López Austin 1966, 107; 1972, iii), de la sexualidad y complementariedad de hombres y mujeres (López Austin 1982; 1984 [1980]), sobre la educación de los jóvenes (López Austin 1985) y sobre la persistencia, incluso después del trauma de la colonización y de la evangelización, de muchos aspectos profundamente arraigados en el sistema de pensamiento y en el ethos nahua (López Austin 1997; 2001).

Desde que en los años ochenta me dediqué al estudio de las concepciones y las prácticas de los nahuas de Santiago Yancuictlalpan<sup>2</sup> relativas a la constitución del ser humano, la salud, la enfermedad y la interacción de las personas entre ellas y con el mundo circundante, fui desarrollando lazos perdurables de interlocución y de amistad con numerosos individuos en los cuales —en virtud de cualidades innatas y saberes aprendidos— la colectividad delega la intermediación con las figuras y las fuerzas del mundo extrahumano, sobre todo en lo que se refiere al amplio ámbito de la esfera privada de las actividades domésticas y de la producción agrícola (Lupo 1995), mientras que en cambio la esfera pública corresponde prioritariamente a las competencias de sacerdotes, fiscales, sacristanes y catequistas. En forma no muy diferente de lo que ocurría ya entre los nahuas en el siglo XVI, esos operadores rituales ejercen competencias mixtas y bastante fluidas

<sup>2</sup> Santiago es una de las agencias municipales de Cuetzalan del Progreso (Puebla), cuya población consiste mayoritariamente en indígenas hablantes de una variante oriental del náhuatl, en la que el fonema /tl/ es sustituido por el alófono [t]. En el texto se sigue la grafía adoptada por los autores citados.

que incluyen sus personales y peculiares “técnicas del cuerpo” —como por ejemplo la capacidad de dirigir “activamente” sus propias experiencias oníricas (Lupo 2022a) o la de manipular con fines terapéuticos los cuerpos de los pacientes (Signorini y Lupo 1989; Lupo 2012)—, pero también la memorización de largos textos rituales para recitar en las ocasiones más variadas (consistentes en súplicas en lengua vernácula que exponen las demandas de los beneficiarios del rito y las finalidades que se persiguen con él, combinadas con las plegarias católicas tradicionales en español, utilizadas también con finalidades performativas en razón de la “fuerza” intrínseca que se les atribuye; cf. Lupo 1995; 2013; 2022b). Esto obviamente sumado a la capacidad de descifrar, gracias a un conocimiento capilar de las relaciones sociales existentes dentro de la comunidad, los sentimientos, las tensiones y los conflictos a los que pueden atribuirse el origen y el significado de los problemas y de la crisis por la que se recurre a la intervención de los ritualistas, y con base en los cuales es posible orientar la acción ritual y alcanzar la eficacia esperada. A menudo un mismo operador puede desempeñar varias funciones distintas, y entonces es designado genéricamente como *tamatque* (/el que sabe/ ‘sabio’<sup>3</sup>), *tapalehuihque* (/el que ayuda/ ‘abogado’), *tetahtohuihque* (/el que habla por la gente/ ‘rezandero’), *tapah-tihque* (/el que cura/ ‘sanador’), o más específicamente como *tanotzque* (/el que llama/, en el caso de que el tratamiento consista en “llamar” a un componente espiritual perdido), *pilmachiaque* (/la que sabe de niños/ ‘partera’), *omitpahtihque* (/el que cura los huesos/ ‘huesero’) u *omiyectaliuhque* (/el que pone bien los huesos/ ‘huesero’), etcétera. Como es evidente, también esos epítetos “corresponden al tipo de actividad, no a las funciones que en forma limitada ejer[ce] una persona”, y no es posible trazar “una división tajante entre unos y otros” (López Austin 1967a, 87): en la mayoría de los casos un mismo sujeto puede desempeñar, en contextos y momentos diferentes, más de una de las funciones expresadas por las designaciones mencionadas. Sin embargo, siempre son posibles limitaciones ligadas a las actitudes individuales o al dominio de técnicas particulares: si bien nada impide que una partera (*pilmachiaque*) opere también como rezandera (*tetahtohuihque*) o practique las “llamadas” (*tanotzaliz*) del componente anímico perdido por un susto (*nemouhtil*), es muy probable que un rezandero no sepa reducir las luxaciones o componer las fracturas tan

<sup>3</sup> Al traducir al español los términos nahuas indico entre barras transversales (/.../) las traducciones literales y entre comillas únicas (‘...’) las traducciones libres.

bien como un huesero (*omitpahitihque*), y que, por el contrario, este último no necesariamente sepa memorizar y pronunciar las largas súplicas que deben acompañar la colocación de la ofrenda inaugural de una nueva casa (*calyolot* /corazón de la casa/; cfr. Lupo 1995, 154 y sigs.) o propiciar la lluvia (Lupo 1995, 243 y sigs.), además de las ingentes cantidades de oraciones católicas que sirven (como veremos también en el caso presentado aquí) para aplacar y “satisfacer” a los destinatarios extrahumanos del rito y propiciar su intervención en favor de los humanos (Signorini y Lupo 1989, 189 y sigs.; Lupo 2013, 135-56; 2022b).

### LA “MAGIA AMOROSA”

Entre las muchas competencias eclécticas de los especialistas rituales nahuas figura, previsiblemente, la de hallar soluciones mágico-religiosas para los momentos críticos de la vida económica y afectiva, por ejemplo encontrando los objetos o los animales domésticos perdidos, para no ser sorprendido si por necesidad inexcusable uno se viera obligado a apropiarse de algún bien ajeno,<sup>4</sup> o finalmente para vencer la resistencia de una mujer amada. Este último tipo de intervención corresponde a la categoría de la “magia amorosa” que, como sabemos, constituía una de las especializaciones de los magos amerindios prehispánicos así como de sus colegas indígenas y mestizos coloniales, y contra los cuales desde los primeros años siguientes a la conquista se lanzaron los dardos de las autoridades eclesiásticas (Aguirre Beltrán 1980 [1963]; Quezada 1984 [1975]; 1987; 1988; 1989). Tenemos abundante testimonio de ello en los escritos de los primeros cronistas, los de los posteriores extirpadores de idolatrías y durante todo el periodo colonial en los archivos de la Inquisición. Así como con los contextos y las fases históricas probablemente cambiaron los modos de concebir el sentimiento amoroso, de orientar y satisfacer el deseo sexual, de dar forma, contenidos y reglas a la institución matrimonial, análogamente se transformaron también las modalidades en que los aspirantes tímidos, los admiradores rechazados o los amantes insatisfechos buscaron la ayuda para coronar sus deseos fuera de sus propias capacidades concretas de acción y seducción.

<sup>4</sup> En este caso específico, siempre que el robo que uno se apresta a cometer sea motivado por verdadera indignancia, como por ejemplo por la necesidad de alimentar a los propios hijos en un momento de particular escasez de comida, se invocará a san Dimas, el buen ladrón crucificado junto a Jesús y llevado por él al cielo (Lc, 23, 39-43).

En el periodo prehispánico, sabemos que quien deseaba satisfacer sus propias ansias eróticas podía dirigirse a las divinidades del amor carnal, como las diosas Tlahzolteotl y Xochiquetzal (Garibay 1967, 35; Ruiz de Alarcón 1892 [1629], 153-54, 180 y sigs; Serna 1892 [1656], 407, 411). Más rápidamente, también podían pedir a algún operador ritual que tuviese la competencia necesaria que indujese a la persona deseada al sueño, a fin de poder aprovecharse libremente de su cuerpo sin sentido (Ruiz de Alarcón 1892 [1629], 153-54, 180 y sigs; Serna 1892 [1656], 407, 411); en esa variada categoría de truhanes del eros caben muchas de las *Cuarenta clases de magos* sobre las que ha escrito Alfredo López Austin (1966; 1967a): el *temacpalihotli* /el que hace danzar a la gente en la palma de la mano/ (López Austin 1966; 1967a, 94), el *moyohualihitoani* /el que se habla de noche/ “el que se acomode en la noche” (López Austin 1966, 107; 1967a, 94), el *cihuanotzqui* /el que llama a la mujer/, el *xochihua*<sup>5</sup> /el que [adorna con] flores/ ‘el que hechiza’ “el que posee embrujos para seducir”, el *cihuatlahtolleh* /dueño de palabras para la mujer/ (López Austin 1967a, 94) y, por último, el *yolcuepatzin* /el que cambia el corazón/ “el que trueca sentimientos” (Ruiz de Alarcón 1892 [1629], 180; 1984 [1629]: 245; López Austin 1967a, 94), todas figuras de operadores mágicos que con sus artes apuntaban a provocar en sus víctimas un estado de inconsciencia o de docilidad que permitiera a sus clientes, o a él mismo, aprovecharse sexualmente de ellas.

De esos magos del eros precoloniales conocemos los nombres y las acciones (descritas por cronistas como Sahagún 1979 [1577], 39, 101, 103; 1961 [1577], 31-32), y casi nada de las palabras que pronunciaban (Garibay 1967, 29-32). Por el contrario, varias décadas después, uno de los religiosos dedicados a la extirpación de prácticas idolátricas se tomó el trabajo de hacerse dictar y de anotar, traducir y comentar algunos de los conjuros pronunciados con ese objeto: Hernando Ruiz de Alarcón (1892 [1629], 153-54; 1984 [1629], 78-80) dedica un capítulo de su segundo tratado al “encanto que usan para echar sueño”, por medio del cual quien lo pronunciaba creía hacer caer a sus víctimas en un letargo inconsciente que le permitía “haçer de ellos quanto se les antoja” (Ruiz de Alarcón 1892 [1629], 154; 1984 [1629], 80). Un siglo después del inicio de la erradicación del

<sup>5</sup> Molina (1977, II: f. 160r) traduce el verbo [*te*]xochihua como “encantar, o enlabiar a la muger para llevarla a otra parte, o hechizarla” (cf. también Sahagún 1979 [1577], 42; 1961 [1577], 31); Wimmer (2006) observa que *xochihuah* significa también /el que tiene flores/. Para un ejemplo de hechizo tendiente a seducir mujeres en el que aparece el término *texochihua*, véase el *Códice Carolino* (Garibay 1967, 35).

paganismo, el hechizo todavía basaba su eficacia en la identificación de quien lo pronunciaba y de su presa con entidades extrahumanas protagonistas de eventos míticos que el rito mágico quería replicar en el presente; figuras que remiten a algunas de las principales deidades nahuas, como Tezcatlipoca, Xipe Totec, Xolotl y Xochiquetzal (Ruiz de Alarcón 1892, 153-54; 1984 [1629], 79-80, 220, 231, 244, 325). Aun sin querer extraer generalizaciones incautas de un único ejemplo, parece evidente que la anomalía seguida al derrumbe del antiguo orden político y religioso prehispánico dejó un amplio espacio para iniciativas individuales tendientes al consumo de relaciones sexuales ilícitas que la moral católica no lograba desalentar y reprimir: “el adulterio antes severamente castigado es tolerado con más facilidad (Motolinía 1971 [1549], 312), sobre todo porque los españoles han contribuido mucho a difundirlo y de alguna manera a legitimarlo” (Gruzinski 1979, 24).

En los tres siglos de dominio colonial, en los que la sociedad indígena sufrió un terrible desastre demográfico y la violenta violación masiva de su componente femenino, también se introdujeron en la Nueva España —junto con los sacramentos y las figuras del mundo sobrenatural católico— creencias y prácticas ibéricas ligadas a la hagiografía popular y a las competencias de magos y proxenetas no demasiado distintos de la Celestina de Fernando de Rojas (Gareis 2004). Los numerosos testimonios que de los archivos han sabido extraer Gonzalo Aguirre Beltrán (1980 [1963], 163-80) y Noemí Quezada (1984 [1975]; 1987; 1988; 1989) nos muestran que los hechizos, las invocaciones y las oraciones tendientes a reclutar o dominar a santos y demonios para servir a los apetitos de cuantos no lograban hacer realidad sus sueños eróticos y/o matrimoniales estaban muy difundidos y eran buscados y empleados todos los días. Los numerosos textos de oraciones, conjuros y hechizos contenidos en los archivos de la Inquisición interpelan a figuras de la naturaleza más variada, que van de los santos (Quezada 1974, 159; 1987, 276 y sigs.), a las estrellas (Quezada 1987, 280-81), a las almas de muertos por muerte violenta (Quezada 1974, 160) y hasta auténticos demonios, como Belcebú, Satanás y varios “diablos” más (Quezada 1974, 158; 1987, 281-82; 1988, 354). Animados por la urgencia de sus propias pulsiones, los orantes anteponen la eficacia de las peticiones a la ortodoxia de los enunciados y a las connotaciones morales de sus destinatarios: la propia santa Marta, hermana de Lázaro y María que en los Evangelios recibe y sirve a Jesús (Lucas 10, 38-42; Juan 11, 1-40; 12, 1-8), puede ser concebida ya como “buena” —y se le implora con devota sumisión—, ya como “mala”, una verdadera

hechicera “que los demonios ata y encanta” y que se evoca en términos imperiosos junto “con Barrabás, / con Sathanás, con Calcazar, / y con cuantos Diablos en el infierno son” (Quezada 1988, 354-55).

El examen de las diversas fuentes de que disponemos muestra además la variabilidad observable en los roles, los apetitos, los pedidos y los interlocutores extrahumanos llamados a intervenir: la principal preocupación de los hombres, como se ha visto, era tener libre acceso sexual a las mujeres, objetivo que se podía alcanzar tanto con la manipulación de sustancias como con fórmulas dirigidas a figuras del mundo extrahumano; las mujeres, por el contrario, mucho más que una satisfacción ocasional de sus propios deseos carnales perseguían la sujeción del hombre a una verdadera relación amorosa duradera, en lo posible conyugal, y para asegurársela no desdeñaban doblegar la resistencia u obstaculizar otras relaciones del hombre elegido, causándole una transitoria impotencia mediante la “ligadura” (Quezada 1988, 360-62; 1989, 287-90). Los testimonios que han llegado hasta nosotros, sacados de los archivos de la Inquisición, inevitablemente evidencian las conductas más perversas y reprobables, ignorando las que, por el contrario, imitaban modelos tolerables de propiciación de la ayuda divina y elección de la pareja con lícitos fines matrimoniales. Además, como en general contienen fórmulas, conjuros y plegarias que expresaban en forma estereotipada y en español las prácticas perseguibles de la población no indígena, no nos permiten conocer cuáles eran las invocaciones que los nativos probablemente dirigían a las figuras extrahumanas de la religión introducida poco antes y los modelos axiológicos, familiares y sociales expresados en esos enunciados. Los primeros evangelizadores no dejaron de recoger y transcribir las elaboradas amonestaciones que los miembros más sabios y autorizados de la sociedad indígena precolonial dirigían a los jóvenes para que disciplinasen sus pulsiones y se conformasen a los ideales de moderación, autocontrol e interacción armoniosa que debían inspirar la vida sexual y las relaciones conyugales (Sahagún 1969 [1577], 112-18, 127-33; 1989 [1577], 378-83, 386-92), pero sólo gracias a la reciente atención de los etnólogos podemos conocer las normas y los valores de las comunidades aborígenes de hoy, sus modelos de comportamiento y la tradición oral inherente a la interacción entre hombres y mujeres y los enunciados que la acompañan.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> En la vastísima literatura etnográfica sobre el tema de las formas de cortejo, de los discursos ceremoniales dirigidos a los novios y a los esposos, de las narraciones ejemplares

## LAS SÚPLICAS DE AMOR DE LOS NAHUAS DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA

En el curso de mis investigaciones entre los nahuas del municipio de Cuetzalan<sup>7</sup> tuve ocasión de recoger de la viva voz de tres “sabios” (*tamatiani*) o “rezanderos” (*tetahtohuiani*) ancianos y respetados, otras tantas versiones de las súplicas que acostumbran pronunciar cuando un cliente o una clienta acude a sus competencias para obtener ayuda de entidades extrahumanas en cuestiones amorosas. Los textos orales que registré en el otoño de 1996 de mis tres interlocutores difieren sensiblemente entre ellos en la forma, el contenido y los destinatarios, aunque todos reflejan el esquema que inspira el recitado de las invocaciones rituales en la región estudiada: ese esquema prevé una parte muy variable en lengua náhuatl, reservada al contenido informativo, y una parte predeterminada en forma mucho más rígida, hecha de plegarias y letanías en español que se ofrecen a los santos y a la divinidad en señal de devoción, pero también como receptáculos de “fuerza”. La súplica propiamente dicha, llamada *tatahtutiliz*, tiene la función de dar las coordenadas del acto ritual: el *setting* espacial y temporal, la identidad de quien la encomendó y de los demás sujetos eventualmente involucrados (como la persona objeto del deseo), las motivaciones y las finalidades de quien solicitó los servicios del rezandero, la identidad de los destinatarios de la súplica, sus capacidades y el tipo de intervención que se pide que realicen, la descripción de los bienes (en su mayoría flores, velas, incienso, oraciones...) que se les ofrecen a cambio de su benevolencia. Las oraciones en lengua española, llamadas *totahtolme* /palabras divinas/, se pronuncian en cambio serialmente en cantidades variables dependiendo de la urgencia y la delicadeza de la situación que inspira el rito, de la importancia de los destinatarios y de la dificultad de lo que se les solicita (Signorini y Lupo 1989, 175 y sigs.; Lupo 1995; 2013, 201-17; 2022b). A

sobre las insidias y las alegrías del eros y de la vida conyugal, me limito a señalar los siguientes textos: Beaucage 1985; Beaucage, Boege y Taller de Tradición Oral 2004; Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012; Collier 1968; Cruz López Moya 2010; Franco Pelletier 2003; 2011; Good Eshelman 2003; Horcasitas 1965; Laughlin 1980; Lupo 2017; Monaghan 1995; Robichaux 2003; Rodríguez Cuevas 2013; Taggart 1983; 1997; 2011; 2015; Wolgemuth 1971.

<sup>7</sup> Entre 1984 y 2022, he pasado 26 temporadas de investigación, alrededor de 31 meses en total, entre los nahuas de Cuetzalan del Progreso (Puebla), en el ámbito de las actividades de la Misión Etnológica Italiana en México. Esas investigaciones fueron posibles gracias al constante apoyo del *Ministero degli Affari Esteri* y a las contribuciones menos regulares del *Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca* y de la *Sapienza Università di Roma*.

diferencia de otras súplicas grabadas por mí en el pasado, las tres destinadas a obtener el amor de una mujer fueron pronunciadas a pedido mío, y por lo tanto fuera de contexto, por lo que no pueden ser consideradas como testimonios directos de procedimientos rituales específicos ni ser analizadas en lo que se refiere a la enunciación en vivo en el contexto de la ejecución y a los sujetos involucrados. En dos de los tres casos, los autores hablan en primera persona, como si personificaran al hombre en busca del éxito amoroso. Sin embargo, como en toda formulación de una súplica ritual, los contenidos del enunciado representan sólo un ejemplo imaginario entre los muchos posibles, que varían constantemente según las circunstancias y los clientes (véanse Signorini y Lupo 1989; Lupo 1995). A pesar de esto, los tres especialistas unánimemente afirmaron que estaban acostumbrados a recibir con frecuencia pedidos de ese tipo<sup>8</sup> (tanto de hombres como de mujeres) y no mostraron ninguna vacilación en improvisar los textos como si se los hubiera pedido un hombre joven nahua, y no el etnólogo italiano. Lo estereotípico de las fórmulas utilizadas, la soltura con que identificaron a los destinatarios extrahumanos y enumeraron con los paralelismos y metáforas habituales los conceptos y los pedidos instrumentales para persuadirlos y obtener de ellos los favores solicitados me inducen a creer que esas súplicas son representantes de un arte verbal arraigado y vital, útiles para proponer un análisis de sus contenidos capaz de hacer emerger algunos aspectos significativos del pensamiento nahua en torno a las relaciones entre hombres y mujeres, al vínculo matrimonial y a los roles que corresponden a los cónyuges, a los modelos axiológicos y de conducta en los que se piensa que éstos deben inspirarse, y con cuya observancia el orador y el cliente confían en inclinar a los destinatarios divinos a dar respuesta favorable a sus pedidos de ayuda.

Como el espacio de que dispongo es limitado, he decidido incluir por entero sólo una de las tres súplicas recogidas, con referencias parciales a las otras dos para mostrar los ámbitos de variación del repertorio local y las libertades expresivas de los distintos especialistas. Lo que me indujo a elegir el texto pronunciado por Francisco “Pala”<sup>9</sup> Tejero (véase figura 1), en lugar

<sup>8</sup> Hablando de las súplicas para resolver cuestiones amorosas, la hija de Francisco Tejero, Francisca, me confirmó recientemente que “mi papá hacía mucho de eso” (entrevista del 3 de junio de 2022).

<sup>9</sup> Pala es el apodo tradicional en náhuatl de quienes se llaman Francisco.

de los de José Morales e Miguel Cruz,<sup>10</sup> fueron su vasta fama de rezandero incansable, la extensión de su súplica (221 versos contra 52 y 151, respectivamente; correspondientes a 7'12", 1'40" y 7'30"), el elevado número de coadjutores extrahumanos invocados (treinta y tres, más multitudes de ánimas benditas anónimas, en contraste con uno solo de José Morales y cinco, más cuatro categorías colectivas como ángeles, profetas, apóstoles y patriarcas, de Miguel Cruz) y la rica variedad de expresiones retóricas, fórmulas y metáforas con que solía rellenar sus enunciados rituales, convencido de que eso aumentaba su eficacia. En relación con la misma súplica pude asimismo integrar la perspectiva masculina del orante con la femenina, ya que en varias ocasiones pude recoger también los comentarios de la hija, Francisca Tejero (véase figura 1), y de otra mujer, Celina Martínez.<sup>11</sup>

Comparadas con los ya recordados textos de corte sustancialmente mágico recogidos a comienzos del siglo xvii por Ruiz de Alarcón y con los referentes a la “magia amorosa” de la época colonial, las súplicas registradas por mí en 1996 tienen un tono mucho más manifiestamente devoto e inevitablemente —puesto que se dirigen todas a personajes del mundo extrahumano católico— están inspiradas en los valores y las normas de la doctrina cristiana, negando explícitamente que el beneficiario de las súplicas pueda tener intenciones que no sean “honestas” y respetables. Sin embargo, esos preceptos son declinados según las peculiaridades del *ethos* nahua

<sup>10</sup> No puedo dar aquí más que escasas indicaciones biográficas de los tres especialistas, observando que una descripción más detallada de sus trayectos existenciales y profesionales se puede encontrar en mi libro *La tierra nos escucha* (Lupo 1995). Francisco “Pala” Tejero (1905-1999) era un campesino de Cuauhtapanaloyan que ya en edad avanzada se mudó a vivir con su hija Francisca a Santiago Yancuictlalpan, donde murió con noventa y cuatro años; hasta cerca de los 60 años vivió sólo de la agricultura, la carrera de curandero la inició a raíz de una grave enfermedad; muy devoto y orgulloso de haber patrocinado la fiesta del santo patrono, se jactaba de una resistencia nada común en su capacidad oratoria de *rezandero*, que mostraba en el recitado de innumerables oraciones católicas (véase Lupo 1995, 69-71; 2022b). José Morales era un campesino de Tacuapan y un apreciado músico del grupo de danza local de los *Cuezalime* (denominados en español —impropiamente— “Quetzales”); aprendió su profesión de terapeuta de un tío abuelo paterno y la ejerció hasta su muerte, que lo alcanzó con más de ochenta años en 2002 (véase Lupo 1995, 67-69). Miguel Cruz (1928-2022) fue un renombrado terapeuta tradicional que vivió de su profesión, ejercida en su casa en las cercanías de Santiago Yancuictlalpan y, los domingos, en un “estudio” a un lado de la plaza de Cuetzalan (véase Lupo 1995, 64 y sigs.); además de trabajar como catequista y rezandero, también actuó como líder de un grupo de danza ritual de *Cuezalime*.

<sup>11</sup> Doña Celina Martínez Ahuat (1947-), residente en Zuapilaco, enviudó joven y ha dedicado su vida al hogar, cuidando de sus hijas y numerosos nietos y nietas. Desde hace varias décadas me ayuda a entender los aspectos más recónditos de su lengua y cultura.



Figura 1. El especialista ritual Francisco “Pala” Tejero con su hija Francisca y su nieta Inés. Tepetitán, Cuetzalan, Puebla. Fotografía del autor, Misión Etnológica Italiana en México, 11 de noviembre de 1988

y recurriendo al repertorio de símbolos y formas expresivas de la arraigada tradición autóctona. A continuación propongo la transcripción y la traducción de la súplica grabada el 14 de septiembre de 1996 en la voz de Francisco “Pala” Tejero en su último domicilio de Yancuictlalpan, donde vivía con la familia de su hija Francisca.

*Mi señor Padre eterno*,<sup>12</sup> 1

    Mi señor Padre eterno,  
*Nuestro Señor Jesucristo*,  
    Nuestro Señor Jesucristo,  
nehhua nimotatauhia monahuac,  
    yo suplico frente a ti,  
nimotatauhico monahuac,  
    vine a suplicar frente a ti,  
nimocahcahua monahuac, 5  
    me entrego a ti.

Ne moconeuh,  
    Esta hija tuya,

[éste le vas a trabajar a Leonor<sup>13</sup>]

moconetzin, mopilitzin, moconetzin, mopilitzin Leonor.  
    tu hijita, tu niñita, tu hijita, tu niñita Leonor.

[...]

Ne

    Esta  
moconetzin, mopilizin Leonor,  
    tu hijita, tu niñita Leonor,  
tehuatzin moconetzin, mopilitzin 10  
    Tú [es] tu hijita, tu niñita,  
tictali iixco *mundo*,  
    la pusiste en la cara de la Tierra,  
ticahuac.  
    la dejaste [aquí].

*Y bueno...*

    Y bueno...

<sup>12</sup> Dejo en cursiva los muchos préstamos del español. En cuanto a los criterios de transcripción del náhuatl, pese a que los propios nahuas de Cuetzalan adopten soluciones modernizadas (que emplean las letras *k*, *s* y *w*; cfr. Taller 1994), he preferido seguir usando la llamada “ortografía clásica” de mis escritos anteriores (cfr. Lupo 1995, 111-12), que siguen las reglas expuestas en Karttunen (1983, xxiii-xxiv) y Andrews (1975), normalmente adoptadas por la mayoría de los autores publicados en *Estudios de Cultura Náhuatl*.

<sup>13</sup> Indico entre corchetes mis eventuales agregados al enunciado y los comentarios que el locutor dirigió a quien escribe, que no forman parte del texto de la súplica. Leonor es el nombre de fantasía dado a la mujer imaginaria amada, cuyo consentimiento se desea conseguir.

tacuaco, huan atico, huan cichico, huan motequipanoco, huan  
 huehuehtico, huan ilamahtico, huan mocaltalico,  
 vino a comer, y a beber, y a mamar, y a mantenerse, y  
 a envejecer, y a hacerse vieja, y a poner su casa,  
 mocalyolotico, monalhuayotico, motactzontalico. 15  
 a poner su *calyolot*,<sup>14</sup> a poner sus raíces, a hacerse como  
 una mata [grande].  
 Mah nechitta *en todo tiempo*,  
 Que me vea [con favor] todo el tiempo,  
 mah nonovia, mah noseñora,  
 que [sea] mi novia, que [sea] mi señora,  
 mah moquepa de noseñora.  
 que se vuelva mi señora.  
 Mah nechitta *en todo tiempo*  
 Que me vea [con favor] todo el tiempo  
 sólo nehhua, huan nehhua neh 20  
 sólo a mí, y a mí solito  
 hasta ehcoz nhora.  
 hasta que llegue la hora [de la muerte].  
 Mah amo queman nechcambiaro,  
 Que nunca me cambie [con otro hombre],  
 [mah] amo queman quichihua ce  
 [que] nunca haga un  
 mal pensamiento.  
 mal pensamiento [sobre mí].  
 Huan xitechayocoli 25  
 Y regálanos  
 tzopec,  
 algo dulce [dulzura],  
 xitechayocoli huelic.  
 regálanos algo sabroso.  
 Mah huiqui in oro, huiqui in plata,  
 Que venga el oro, que venga la plata [la prosperidad],

<sup>14</sup> El *calyolot* /corazón de la casa/ es la ofrenda inaugural que se entierra bajo el piso de una casa en el momento de construirla (véase *infra*), pero en este caso es evidentemente una metáfora por el vínculo entre la mujer y el espacio en que se desarrollan la relación conyugal y la vida doméstica.

*divino oro, divino plata,*  
 el divino oro, la divina plata,  
*Jesús oro, Jesús plata* 30  
 Jesús oro, Jesús plata  
*en todo tiempo,*  
 en todo tiempo,  
 mah amo ce *envidioso,*  
 que no [haya] un envidioso  
 mah amo ce *desgracia,*  
 que no [haya] una desgracia,  
 mah amo ce...  
 que no [haya] un...  
 ce ne tatempahuil, 35  
 un desbarrancamiento,  
 amo ce ne taixpetzcahuil,  
 [que] no [haya] una caída,  
 amo ce ne taixolahuil.  
 [que] no [haya] un resbalón.  
 Mah nochipa ehco in *tiempo*  
 Que llegue siempre el tiempo  
 nochipa onca *para* [ti]tacuazqueh,  
 [en el que] siempre haya con qué comamos,  
 nochipa mah huiqui *para* titacuazqueh, 40  
 que siempre venga con qué comamos,  
*para* mah cualtzin tipanocan.  
 para que pasemos [vivamos] bien.  
 Mah amo timochicotilican,  
 Que no nos hagamos a un lado [nos “disparejemos”  
 entre nosotros],  
 mah amo timotehuican,  
 que no nos peleemos,  
 mah amo nechitta *mal,*  
 que no me vea mal [malmire],  
 mah amo queman nechtahuelitta, 45  
 que nunca me vea con odio [se enoje conmigo],  
 mah amo queman nechitta  
 que nunca me vea

que *nifiero*.

que soy feo.

*Todo tiempo,*

Todo el tiempo

mah nechchixto,

que me esté esperando,

mah nechchixto *de yohual in tonal*

que me esté esperando día y noche

huan mah cuali tipanocan.

y que pasemos [vivamos] bien.

Mah huiqui *semillas*, huiqui *nayudos*...

Que venga la semilla, [que] venga la ayuda...

[...]

Nican nimitzaxcatilia huan nimitzmactilia yin *rosarios, oraciones*.

Aquí te hago dueño y te presento estos rosarios, [estas] oraciones.

*Recibe usted...*

Reciba usted...

*Xicrecibiro,*

Recíbelo,

*nopapacito Eterno Padre,*

mi papacito Padre Eterno,

huan ompa *Gloria*;

y allá en la Gloria;

nican nimitzmactilia yin lugar.

aquí te lo entrego en este lugar.

[Entonces lo nombras el lugar 'onde Usted va a trabajar, cómo se llama; y como aquí se llama aquí Yancuictlalpan sección primera...]

Yin *lugar,*

Este lugar,

yin *lugar,*

este lugar,

yin *sección primera*

esta [es] la Primera Sección de

*Santiago Yancuictlalpan, Cuetzalan, Puebla.*

Santiago Yancuictlalpan, Cuetzalan, Puebla.

Yin *oración* nican nehhua nimitzmactilia, *nonombre*

Esta oración aquí yo te la presento, mi nombre [es]

*Francisco Antonio Tejero.*

Francisco Antonio Tejero.

Nimitzmactilia *Señortzin*,

65

Te la presento Señor,

¡xicrecibiro,

¡recíbela,

huan niveladoraxochit, *xicrecibiro!*

y [también] su veladora florida, recíbela!

Huan mah amo canah huehhuelihui,

Y que en ninguna parte se destruya [se descomponga],

amo canah xamani,

[que] en ninguna parte se desmorone,

amo canah cehui, amo canah pati.

70

[que] en ninguna parte se apague, [que] en ninguna parte se derrita.

Mah amo quitzacuili nion no quiahuit, nion no ehecac, nion no...

Que no la ataje ni la lluvia, ni el viento, ni la...

mixti.

nube.

*Derechito mah ahci moGloria*

Que llegue derecho a tu Gloria

campa tehhuatzin tiyetoc timocehui, tech mosan...

donde Tú estás descansando, en tu san...

tech mosanta silla,

75

en tu santa silla,

santa mesa,

santa mesa,

santo asiento.

santo asiento.

Huan yin *oraciones* ompa tehhuatzin *papá grande* hueyi *nopapá*

Y estas oraciones allá Tú papá grande mi papá grande

*Dios milagro*

Dios milagroso

*eterno,*

80

eterno,

¡xictequitilti *Gloria,*

¡haz que trabaje [lo que hay en] la Gloria,

- huan *veladoraxochit*, xictequitilti *Gloria!*  
 y la veladora florida, haz que trabaje [lo que hay en] la Gloria!  
 ¡Xitafocaro quemeh yetoc  
 ¡Alumbra como está  
 nochin *Gloria!*  
 toda la Gloria!
- Huan *oración* ¡xicmoyahua quemeh yetoc 85  
 Y la oración ¡desparpájala como esté  
 nochin *Gloria*  
 [en] toda la Gloria  
*para* nochin *ángeles*, *apóstoles!*  
 para todos los ángeles, los apóstoles!  
*Cientos miles ángeles*, *cientos miles apóstoles*,  
 Cien mil ángeles, cien mil apóstoles,  
*cientos miles*  
 cien mil  
*ángeles 'vangelijs*, *cientos miles apóstoles 'vangelijs.* 90  
 ángeles evangelios, cien mil apóstoles evangelios.  
*Mi Dios*,  
 Mi Dios,  
*mi Dios mayor apóstol*,  
 mi Dios mayor de los apóstoles [san Pedro],  
*mi Dios mayor de ángeles*,  
 mi Dios mayor de los ángeles [san Miguel],  
*señor san Ramos Jesucristo*,  
 señor Jesucristo de Ramos,  
*Santiago caballero*, 95  
 Santiago caballero,  
*san Jorge bendito*,  
 san Jorge bendito,  
*san Martín caballero*,  
 san Martín caballero,  
*san Rafael ángel*, *san Gabriel ángel*, *san ángel custodio*,  
 san Rafael ángel, san Gabriel ángel, santo ángel de la guarda,  
*san Andrés apóstol*, *san Antonio milagro*,  
 san Andrés Apóstol, san Antonio milagroso,  
*san Francisco de Asís*, *san Juan Bautista*, 100  
 san Francisco de Asís, san Juan Bautista,

*papacito mooraciones*

papacito [Dios] tus oraciones  
 ¡xquinmoyahuili,  
 ¡desparpájaselas,  
 huan xiquinaxcatili mah quirecibirocan  
 y hazlos dueños [de ellas], que las reciban  
*república de Gloria!*

[en] la república de la Gloria!

*Iveladoritaxochit*

105

[Con] su veladorita florida  
 ¡xiquintahuili  
 ¡alúmbralos  
 huan [xi]quinmactili, [xiqui]naxcatili, [xi]quinmactili  
 y preséntaselas, hazlos dueños de ellas, preséntaselas  
 [mah] quirecibirocan,  
 que las reciban,

*para xiquinmaca ce bendición!*

para que les des una bendición!

*Ica mah mopaquiltican,*

110

Con eso que se alegren,  
 ompa onca [mah mo]paquiltican [mo]pacmacacan.  
 [que] allá haya [algo con] que se alegren y se den gusto.

*Para mah quichihuaqui yin milagro*

Para que venga a hacer este milagro  
 tein nican nimotatauhitia,

por el que aquí estoy suplicando,  
 nimotatauhitia monahuac,  
 estoy suplicando frente a ti,

notequiuh monahuac.

115

[estoy realizando] mi trabajo frente a ti.

Leonor,

[A] Leonor,

¡[xic]yolyemani *Dios en tiempo santa vida,*

mah nechhualcuican, nechcuexanoltican, huan...

¡ablándale el corazón [oh] Dios en el tiempo de la santa vida,  
 que me la traigan, que me la pongan en el regazo, y...

mah... ihuan nitacua, mah ihuan nimotequipano *hasta tiempo de ehcoz nhora!*

que... con ella coma, que con ella me sustente hasta el tiempo en que llegue la hora!

Tehhua ticpiya

Tú tienes [sabes]

catin tonal, catin *hora*.

120

qué día, en qué hora [vamos a morir].

Axto nehhua tinechnotzaz, axto yehhua ticnotzaz,

Sea que me llames [primero] a mí, sea que la llames [primero] a ella, yetoc *lista ompa tech in mosanto archivo de Gloria*.

está la lista [de todo lo que nos va a tocar] allá en tu santo archivo de Gloria.

Mah amo queman ce...

Que nunca [nos toque] una...

ce cocoliz,

una enfermedad,

amo queman ce tayocol,

125

[que] nunca [nos aflija] una tristeza,

amo queman ce chahuiz,

nunca una plaga,

amo queman ce *trompezón*.

nunca un tropezón.

Cualtzin mah tipanocan,

Que pasemos [vivamos] bien,

cualtzin ompa...

bien allá...

Notazohma[huiz]nantzin *María santísima Virgen de Guadalupe*,

130

Mi Madre venerada María santísima Virgen de Guadalupe, ¡xitiatiochihua tein nican nimotatauh[tia]!

¡bendice lo que aquí te suplico!

Inahuac *nopapá mah mochihua milagro*.

Ante mi papá [Dios] que se haga el milagro.

[Ahora de vamos ya:]

*Señor san José de patriarca,*

Señor san José patriarca,

<i>purísima Virgen de inmaculada de concepción,</i>	
<i>purísima Virgen de la inmaculada concepción,</i>	
<i>Virgen del Carmen,</i>	135
<i>Virgen del Carmen,</i>	
<i>Virgen de Ocotlán,</i>	
<i>Virgen de Ocotlán,</i>	
<i>María de dolores,</i>	
<i>María de dolores,</i>	
<i>corazón de María,</i>	
<i>corazón de María,</i>	
<i>corazón de Jesús,</i>	
<i>corazón de Jesús,</i>	
<i>María santísima de la soledad,</i>	140
<i>María santísima soledad,</i>	
<i>María santísima de natividad nota[zohma]huiznanzin,</i>	
<i>María santísima de la natividad Madre mía venerada,</i>	
<i>perpetuo socorro,</i>	
<i>[Virgen del] perpetuo socorro,</i>	
<i>madre san Augustina,</i>	
<i>madre santa Agustina,</i>	
<i>madre santa Magdalena,</i>	
<i>madre santa Magdalena,</i>	
<i>madre santa Margarita,</i>	145
<i>madre santa Margarita,</i>	
<i>madre santa Rosa,</i>	
<i>madre santa Rosa,</i>	
<i>madre santa Teresa,</i>	
<i>madre santa Teresa,</i>	
<i>madre santa Ana,</i>	
<i>madre santa Ana,</i>	
<i>madre santa Verónica,</i>	
<i>madre santa Verónica,</i>	
<i>madre santa Martha,</i>	150
<i>madre santa Martha,</i>	
<i>madre santa Isabel.</i>	
<i>madre santa Isabel.</i>	

- Nopapacito hueyi,  
 Mi papacito grande [Dios],  
 mooraciones ¡xiquinmoyahuili,  
 tus oraciones ¡desparpájaselas,  
 xquinaxcatili,  
 hazlas [las santas] dueñas de ellas,  
 xquinemactili mah quirecibirocan 155  
 entrégaselas que las reciban  
*república de Gloria!*  
 en la república de Gloria!  
 Iveladoritaxochit,  
 [Con] su veladorita florida,  
 ¡xquintahuili,  
 ¡alúmbrales,  
 xquinemactili, xquinaxcatili, mah quirecibirocan  
 entrégaselas, hazlas dueñas de ellas, que las reciban  
*república de Gloria* 160  
 en la república de Gloria  
*para xicmaca ce bendición!*  
 para que des una bendición!  
 [Mah] mopaquiltican,  
 Que estén alegres,  
 mopacmacacan,  
 [que] se den gusto,  
 mopaquiltican, mopacmacacan,  
 [que] estén alegres, [que] se den gusto,  
*para ne* 165  
 para aquella  
 moconetzin, pilitzin Leonor.  
 tu hijita, [tu] niñita Leonor.  
 ¡[Xi]quihualyolyemani,  
 ¡Ven a ablandarle el corazón,  
 xic-hualmaquili,  
 ven a entregarla,  
 xinechhualcuexanoltiqui,  
 ven a ponerla en mi regazo,  
 xi[nech]napaloltiqui 170  
 ponla entre mis brazos

*para* mah yehhua nitacua, mah yehhua niati, yehhua [ni]motequipano  
 para que [junto con] ella yo coma, que [con] ella yo beba, [con]  
 ella me sustente

*in tiempo de santa vida!*

[en] el tiempo de [nuestra] santa vida!

Mah amo queman ce *enfer...*

Que nunca [nos toque] una enfer...

ce cocoliz, amo queman ce tayocol

una enfermedad, nunca [nos toque] una tristeza

*en todo tiempo.*

175

en todo el tiempo.

Mah hualahoc huelic,

Que esté viniendo algo sabroso,

mah hualahoc paquiliz.

que esté viniendo la alegría.

Mah timonalhuayotican,

Que echemos raíces,

mah timoitzmolotican,

que retoñemos,

[mah] timotactzontalican,

180

[que] nos hagamos como una mata [grande],

sí,

sí,

huan mah timotequipanocan.

y que nos sustentemos.

[Ya ompa ihcui /Ya allá así/... Así dice:]

*Santos ánimas benditos, santo Purgatorio,*

Santas ánimas benditas, santo Purgatorio,

*nopapá,*

mi papá [Dios],

*mooraciones...*

185

tus oraciones...

*ánimas benditas, santo Purgatorio,*

[a las] ánimas benditas, [al] santo Purgatorio,

¡xquinmoyahuili!

¡despárpájaselas [repárteselas]!

- ¡Xquinahhuachhui!  
 ¡Rocíaselas!  
 ¡Xquinmaca *rociada*  
 ¡Dales una rociada  
*república de Purgatorio!* 190  
 [en la] república del Purgatorio!  
*Iveladoritaxochit* ¡xquintahuili!  
 [Con] sus veladoritas floridas ¡alúmbrales!  
 ¡Xquinemactili!  
 ¡Preséntaselas!  
*Mah quinrecibirocan*  
 Que las reciban  
*república de Purgatorio*  
 en la república del Purgatorio  
*para...* 195  
 para...  
*ica mah moamiccehuican*  
 que con ellas apaguen su sed,  
*ica moamiccehuican,*  
 [que] con ellas apaguen su sed,  
*huan ica* [incomprensible]  
 y con eso [¿...?]  
*Ica mah moamiccehuican,*  
 Que con ellas apaguen su sed,  
*ica* [mah] moyolcehuican, 200  
 [que] con ellas refresquen su corazón,  
*mah* [mo]maquixtican,  
 [que] se salven,  
*huan* ¡xquinmaca *ce santo descanso!*  
 y ¡dales un santo descanso!  
*Ce momentito mah cualtzin cehuican,*  
 Que un momentito descansen bien,  
*mah cualtzin talnami*[qui]can,  
 que se acuerden bien [de nosotros],  
*mah tachiyacan Gloria* 205  
 que vean la Gloria

*para yequinzin mah huiqui*<sup>15</sup> *yehhuan.*  
 para que ahorita venga[n] ellas.  
 [Mah] quichihuaqui ce hueyi *santo milagro*  
 [Que] venga[n] a hacer un gran y santo milagro  
 tein nimitztahtanilia hueyi netatauhtiliz *favor:*  
 del que te estoy pidiendo con insistencia una gran súplica por favor:  
 yehhuan mah...  
 que ellas...  
 mah mochoctiqui monahuac, 210  
 que vengan a llorar en tu presencia,  
 mah panoqui monahuac,  
 que vengan a pasar en tu presencia,  
 [mah] tancuanehnemiltiqui monahuac,  
 que vengan a caminar de rodillas en tu presencia,  
 huan notequiuh monahuac,  
 y mi trabajo frente a ti,  
 mah mochihua *milagro*,  
 que se haga el milagro,  
 mah mochihua *milagro.* 215  
 que se haga el milagro.  
 Leonor mah nechtazohta *en todo tiempo*,  
 Que Leonor me ame todo el tiempo,  
 mah amo queman nechelcahua,  
 que nunca se olvide de mí,  
 [mah] amo queman nechtahuelitta.  
 [que] nunca me mire con odio [se enoje conmigo].  
 Mah titacuacan, mah tiatican.  
 Que comamos, que bebamos.  
 ¡Xtatiochihuahto 220  
 ¡Bendice[nos]  
*en todo tiempo!*  
 todo el tiempo!

<sup>15</sup> Debería decir *hualacan* /vengan/.

## ESTRUCTURA Y CARACTERÍSTICAS DE LA SÚPLICA

Retomando el esquema adoptado por Andrews y Hassig para su examen de los conjuros recogidos por Hernando Ruiz de Alarcón (1984 [1629], 260 y sigs.) y ya utilizado por mí en el pasado (Lupo 1995, 119 y sigs.), podemos subdividir los rasgos salientes del largo texto transcrito y traducido aquí en la tabla siguiente:

---

<i>Lugar, fecha y duración</i>	Santiago Yancuictlalpan, 14 de septiembre de 1996, 7'12"
<i>Orante</i>	El rezandero ( <i>tetahtohuihque</i> ) Francisco "Pala" Tejero
<i>Destinatarios</i>	Dios Padre eterno, Jesucristo / Virgen de Guadalupe, s. Pedro, s. Miguel, s. Ramos, Santiago, s. Jorge, s. Martín, s. Rafael, s. Gabriel, s. ángel custodio, s. Andrés, s. Antonio, s. Francisco, s. Juan bautista / Virgen de Guadalupe, s. José, V. inmaculada, V. del Carmen, V. de Ocotlán, V. de dolores, Corazón de María, Corazón de Jesús, María soledad, M. natividad, M. del socorro, s. Agustina, s. Magdalena, s. Rosa, s. Teresa, s. Ana, s. Verónica, s. Martha, s. Isabel / ánimas benditas, s. Purgatorio
<i>Antagonista</i>	La mujer deseada (Leonor), que se teme que se oponga a las proposiciones del orante
<i>Tiempo</i>	Cualquier momento del día o de la noche
<i>Setting</i>	En la casa del que habla, frente a su altar doméstico
<i>Intención</i>	Invocar la ayuda de Dios, de los santos, de los ángeles y de las almas de los difuntos para inclinar en favor del orante la disposición de la mujer, propiciar su unión y hacer que la bendición divina haga ese connubio duradero, armonioso, próspero y fecundo
<i>Objetivo final</i>	Obtener que la mujer deseada acepte unirse al orante y llevar con él una larga y próspera vida conyugal
<i>Oraciones católicas ofrecidas</i>	Un número variable (hasta 16) de grupos de oraciones ("rosarios") constituidos cada uno por cinco series de cinco padrenuestros y cinco avemarías (en total, 400 padrenuestros y 400 avemarías)

---

Como el lector habrá notado, el anciano rezandero<sup>16</sup> habla en primera persona, simulando ser él mismo el hombre interesado en obtener el amor de la imaginaria mujer amada (con el nombre ficticio de Leonor), y dirige sus invocaciones directamente al Padre eterno, aunque en el curso de la súplica invoca una primera lista de 13 santos de género masculino y ángeles (vv. 88-100), después una segunda lista de 19 entidades predominantemente femeninas (entre las cuales hay 17 vírgenes y santas, san José y el Sagrado Corazón de Jesús y de María; vv. 130-151) y por último todas las almas de difuntos (vv. 183-186) que —por no haber sido condenadas al infierno— gozan (en cuanto ya bienaventuradas o, en perspectiva, desde el Purgatorio) de una proximidad de Dios que hace de ellas intermediarios preciosos en favor de los humanos (cf. Lupo 2019a). En la óptica fuertemente “cuantitativa” que inspira la súplica, su eficacia es directamente proporcional al mayor número posible de coadjutores extrahumanos invocados y de plegarias que se les ofrecen. Sin embargo, aun cuando el rezandero intenta involucrar activamente a toda la comparsa de las figuras mencionadas, de hecho se dirige directamente sólo a Dios Padre, a quien pide que reparta entre todos los potenciales ayudantes extrahumanos sus “oraciones y veladoras” (metonimia dual de todo lo que les ofrenda, incluyendo incienso, flores y cualquier otra eventual ofrenda). En caso de que don “Pala” Tejero la hubiera recitado realmente, no para dar al etnólogo una muestra de su repertorio, al término de la súplica (o tal vez en un punto intermedio, que no se especifica),<sup>17</sup> él habría iniciado el recitado de un número elevadísimo de oraciones católicas, empleando su propio rosario, siguiendo un esquema habitual de él llamado *mahmacuil* ‘cinco a cinco’. Cada serie de diez cuentas del rosario (que en la liturgia católica normalmente corresponden a otras tantas avemarías) es subdividida en cinco padrenuestrós y cinco avemarías, saltando tanto las cuentas solas (que habitualmente corresponden al padrenuestro) como las del apéndice que termina en la cruz: se obtiene así una serie de cinco por cinco (25) avemarías y cinco por cinco (25) padrenuestrós, que se puede repetir muchas veces, según la capacidad y resistencia del orante. En el caso específico, “Pala” Tejero acostumbraba ofrecer hasta 16 rosarios *mahmacuil*, llegando así a la impresio-

<sup>16</sup> Que en el momento de recitar esta súplica (el 14 de septiembre de 1996) había cumplido poco antes 90 años.

<sup>17</sup> Con base en el sentido de lo enunciado, quizá sería posible identificar una posible pausa para recitar el rosario a la altura del verso 64, pero en todas las otras súplicas recogidas en la voz de “Pala” Tejero el recitado de oraciones católicas queda relegado por entero al final.

nante cifra de 400 padrenuestros y 400 avemarías, para un total de 800 oraciones; sin embargo admitía que quien no tuviera su resistencia podía limitarse a dosis más moderadas. Lo importante era repetir regularmente la súplica y los rosarios: “Vas a dilatar [tardar] como un mes o mes y medio, diario... no diario: por ratillos, por ratillos. Y andas hablando, y andas hablando. Y después [la mujer] se halla con Usted, pues se vuelve [tu] señora” (Francisco Tejero, entrevista del 14 de septiembre de 1996).

Por lo demás, en cuanto a la estructura interna de la larga súplica, satisface los requisitos de casi todas las oraciones religiosas, que prevén siempre la clara identificación de los destinatarios extrahumanos y del orante (o de los beneficiarios de la oración) y la enunciación más o menos minuciosa del pedido (cfr. Lupo 1995, 97-98; 2013, 138-40). De hecho, si bien durante toda la súplica “Pala” Tejero se dirige siempre directamente a Dios Padre, el texto se puede dividir en varias partes que pueden resumirse así:

I parte	vv. 1-15	Invocación a Dios Padre e identificación del antagonista (la mujer llamada Leonor)
	vv. 16-52	Pedido de que la mujer tenga disposición benévola hacia el orante, que Dios conceda a la pareja bienes, protección contra las adversidades, prosperidad y armonía
	vv. 53-64	Oferta del rosario de oraciones e identificación del orante y del lugar
	vv. 65-87	Deseo de que los bienes ofrendados (oraciones y veladoras) sean equitativamente distribuidos por Dios entre las figuras del mundo extrahumano
II parte	vv. 88-100	Enumeración del primer bloque de santos y ángeles cuya intervención se invoca
	vv. 101-115	Reanudación del pedido de que oraciones y veladoras sean distribuidas a los santos
	vv. 116-129	Pedido de que todas las entidades invocadas actúen en relación con la mujer para disponerla favorablemente y asegurar prosperidad a la futura pareja
III parte	vv. 130-151	Enumeración del segundo bloque de vírgenes y santas (con s. José)

	vv. 152-182	Reanudación del pedido de que oraciones y veladoras sean distribuidas adecuadamente y que las entidades invocadas actúen favorablemente sobre la mujer
IV parte	vv. 183-215	Invocación del tercer bloque de destinatarios (las almas de los difuntos) y pedido de que intervengan ante Dios
	vv. 216-221	Invocación conclusiva

---

Para fines comparativos puede resultar útil observar que las otras dos súplicas sobre el mismo tema registradas en 1996 (y que por razones de espacio no se incluyen) presentan una estructura bastante distinta, que refleja el estilo personal de cada uno de los especialistas y se puede encontrar también en los textos rituales pronunciados por ellos para otras ocasiones rituales (cf. Signorini y Lupo 1989, 204 y sigs.; Lupo 1995, 116 y sigs.; 2013, 157 y sigs.).

---

<i>Lugar, fecha y duración</i>	Zuapilaco, 7 de septiembre de 1996, 7'30"
<i>Orador</i>	El rezandero ( <i>tetahtohuihque</i> ) Miguel Cruz
<i>Destinatarios</i>	Jesucristo / Padre Adán-[s. José] / Virgen María-Eva / Madre Madgalena / Virgen de Guadalupe (abuela) / <i>tamatinime</i> 'sabios': Ángeles, Profetas, Apóstoles, Patriarcas
<i>Antagonista</i>	La mujer deseada (Patricia), que mira con desprecio al orante
<i>Tiempo</i>	En cualquier momento del día o de la noche
<i>Setting</i>	En la casa del orador, frente a su altar doméstico
<i>Intención</i>	Invocar la ayuda de las figuras extrahumanas interpeladas para que, en virtud de sus poderes y con base en las felices experiencias por ellos vividas, cambien la actitud de la mujer deseada y hagan que acepte unirse al orante en un connubio próspero y estable
<i>Objetivo final</i>	Obtener que la mujer deseada (Patricia) deje de despreciar al pretendiente y acepte su cortejo con miras a una feliz vida conyugal

<i>Oraciones católicas ofrendadas</i>	Un conjunto fijo de un padrenuestro y diez avemarías ofrecidos a cada uno de los primeros cinco destinatarios, más un padrenuestro y un Salve Regina conclusivos (en total seis padrenuestrros, cincuenta avemarías y un Salve)	
<i>Estructura interna</i>	vv. 1-32	Invocación y pedido de intervención a Jesucristo y ofrenda de oraciones
	vv. 33-62	Invocación y pedido de intervención al padre Adán-[s. José] y ofrenda de oraciones
	vv. 63-89	Invocación y pedido de intervención a la Virgen María-Eva y ofrenda de oraciones
	vv. 90-118	Invocación y pedido de intervención a la Madre Magdalena y ofrenda de oraciones
	vv. 119-139	Invocación y pedido de intervención a la Virgen de Guadalupe y ofrenda de oraciones
	vv. 140-151	Invocación y pedido de intervención a los Ángeles, Profetas, Apóstoles y Patriarcas y oraciones conclusivas
<hr/>		
<i>Lugar, fecha y duración</i>	Tacuapan, 11 de septiembre de 1996, 1'40"	
<i>Orador</i>	El rezandero ( <i>tetahtohuihque</i> ) José Morales	
<i>Destinatario</i>	Virgen de la [inmaculada] concepción	
<i>Antagonista</i>	La mujer deseada	
<i>Cliente</i>	Un hombre célibe que corteja a la mujer sin éxito	
<i>Tiempo</i>	En cualquier momento del día o de la noche, preferentemente durante los nueve días anteriores a la fiesta de la inmaculada Concepción, el 8 de diciembre	
<i>Setting</i>	En la casa del orador, frente a su altar doméstico	
<i>Intención</i>	Invocar la ayuda de la Virgen para que intervenga haciendo que la mujer deseada por el cliente cambie de actitud	

<i>Objetivo final</i>	Obtener que la mujer deseada acepte a su cortejante e instaure con él un vínculo conyugal	
<i>Oraciones católicas ofrecidas</i>	cinco padrenuestros, cinco avemarías y un Salve Regina	
<i>Estructura interna</i>	vv. 1-52	Invocación a la Virgen de la [inmaculada] concepción y ofrenda de oraciones

---

### EXAMEN DEL CONTENIDO DE LA SÚPLICA

Como casi siempre ocurre en las invocaciones dirigidas a seres extrahumanos para obtener su intervención, la súplica (*tatatauhtiliz*) pronunciada por don “Pala” Tejero expresa verbalmente en forma bastante explícita sus concepciones acerca de la naturaleza y las prerrogativas de las figuras interpeladas, sus modalidades de acción y el orden vigente en la esfera extrahumana, la función atribuida a las ofrendas, la condición y el destino de los seres humanos y en particular los roles que los modelos axiológicos locales asignan a los cónyuges, la esencia de la vida matrimonial, y por último lo que generalmente se considera el Bien deseable. A diferencia de los ejemplos más remotos de textos orales de contenido moral pertenecientes a la tradición nahua (como los *huehuetlahtolli* recogidos por los primeros evangelizadores, los consejos dirigidos a los jóvenes recién casados o las fórmulas rituales para propiciar los connubios; cf. Garibay 1943; García Quintana 1974; 1978; Olmos 2011 [1533]; Sahagún 1969 [1577]), no encontraremos en las palabras de este especialista ritual fórmulas esotéricas, nombres calendáricos ni alusiones a figuras o prácticas relacionables con formas de religiosidad “pagana”. Al mismo tiempo, como por lo demás era de esperar en una súplica devotamente dirigida al Dios cristiano, tampoco hay ninguna alusión a los apetitos sexuales, que sin embargo están implícitos en las iniciativas tendientes a conseguir los favores de una mujer (como en las ya recordadas fórmulas mágicas para practicar amores ilícitos recogidas por Ruiz de Alarcón) y que en todo caso se pueden explicitar en un género muy diferente de textos orales;<sup>18</sup> sin embargo, en eso,

<sup>18</sup> Me refiero a los textos de los cantos llamados genéricamente *xochipitzahua* /flor delgada/ (Arizpe 1973, 213-14; Taggart 1975, 110; Taller 1984; Reyes García y Christensen 1976, 97-99; Beaucage y Taller 2012, 244 y sigs.), que se entonan en ocasión de las

además de la obvia disciplina moral impuesta por la evangelización, es posible reconocer una característica perdurable de la cultura nahua, que desde los tiempos precoloniales “en muy contadas ocasiones va a lo erótico manifiesto” (López Austin 1982, 162) en sus expresiones artísticas y verbales, en razón también de un *ethos* que desde siempre está fuertemente orientado hacia la templanza y el severo control de las pulsiones. A la luz de los comentarios obtenidos de viva voz del propio autor y de sus coterráneos será posible reconstruir el rico significado de las analogías y las metáforas empleadas, la peculiaridad de las concepciones acerca de la existencia humana, las figuras del mundo sobrenatural católico y las propiedades de los actos y las palabras rituales.

### *Primera parte (vv. 1-87)*

Desde las primeras frases, aun antes de identificarse y dar sus más precisas “coordenadas topográficas” (vv. 59-64), el orador recalca el rol fundamental de Dios Padre en cuanto hace vivir, “poniéndola sobre la faz de la tierra” (v. 11), a la mujer deseada, lo que implícitamente le confiere el poder de orientar según los deseos del orante sus elecciones amorosas. Inmediatamente después, éste enumera en forma difusa las diversas actividades que califican la existencia femenina (vv. 14-15). Parte de las meramente biológicas, como “comer, beber, mamar, mantenerse, envejecer, hacerse una vieja mujer” (*tacua, ati, cichi, motequipanoa, huehuehtia, ilamahtia*), para llegar después a las que revelan la idea de lo que corresponde al destino de una mujer, expresada no por casualidad en verbos emparejados, según el omnipresente recurso de los paralelismos típicos de la oralidad indígena mesoamericana (Garibay 1992 [1953-54]; Dehouve 2009; Montes de Oca 2013): primero “a poner su casa” (*caltalia*), a lo que se suma el acto ritual de depositar la ofrenda inaugural (*calyolotia*) de cada vivienda nueva, el llamado “corazón/alma de la casa” (*calyolot*), que tiene el objeto de asegurar prosperidad, salud, longevidad y armonía a cuantos vivan en ella (cfr. Lok 1987; Lupo 1995, 154 y sigs.; Beaucage y Taller 2012, 241). En cuanto a los dos últimos verbos, “poner raíces y formar una mata” (*nalhuayotia*

bodas tradicionales y que pueden contener referencias incluso bastante explícitas al acto sexual (cf. Beaucage y Taller 2012, 247-48; Beaucage, Taller y Grupo *Yohualxochit* 2012, 182-84).

y *tactzontalia*), introducen una de las metáforas centrales de la ideología nahua, la metáfora vegetal, en que los seres humanos son equiparados a plantas (a menudo, pero no exclusivamente, de maíz), que echan raíces (*nalhuayot*)<sup>19</sup> y forman matas (*tactzon*: literalmente /cabellera/ *tzonti*, o ‘brote’, de un /fruto/ *tac*; Toumi 1984) con muchos retoños, exactamente como un hombre y una mujer que forman una familia y procrean muchos hijos. Ya en esas primeras frases, don “Pala” Tejero delinea con mucha claridad las principales actividades vitales y funciones sociales de la mujer a la que ansía unirse: nutrirse, fundar un núcleo doméstico, sustentar a los miembros de ese núcleo y multiplicar su número. Un destino social concebido expresamente según la antiquísima y omnipervasiva analogía vegetal.

Comentando recientemente ese paso de la súplica con la hija, Francisca Tejero,<sup>20</sup> ella inmediatamente quiso recordar los consejos recibidos, junto con sus hermanas, siendo pequeña, de su abuela paterna, que hablaba precisamente así de su destino reproductivo y de la propia vida conyugal:

Aha, *quema* porque *quipiya nipilhuan quemeh ce cuohuit: yoli niretoños* /Sí, porque [la mujer que se va a casar] tiene sus hijos como un árbol: nacen sus retoños/. [...] Una palabra —no sé si vas a entender— nos decía mi abuelita, *quihtohuaya in noabuelita* /decía mi abuelita/, cuando *catca ce /éramos/ chiquitas* [...]: “*Namehluan cihuapipil, ¡ximocuidarocan huan ximotazohtacan!* /Ustedes muchachitas, ¡cuidense y quiéranse!/ Porque *hualaz tonal nanhuehhueyi cihuapipil yezti* /Porque vendrá el día [en el cual] serán muchachas muy grandes/, *nanhuehhueyi cihuame, hueyi, huehcapa* /serán mujeres muy grandes, grandes, altas/. Eh, mujeres ya casi. *Huan yazquih —quihtohua—* ce lugar, *ce talpan tacualca o ohhuica o teyoh* /Y se irán —decía— a un lugar, a una tierra bonita o peligrosa o pedregosa/. Porque *namehluan nanpozozizqueh quemeh ce xochit* /Porque Ustedes van a brotar como una flor/” (Francisca Tejero, entrevistada por el autor, 3 de junio de 2022).

Si bien en su momento doña Francisca no había comprendido plenamente el sentido de ese consejo, con el tiempo vio claramente que esa “tierra

<sup>19</sup> Es oportuno señalar que en la variante del náhuatl que se habla en Cuetzalan, la vocalización de algunos términos difiere del náhuatl del Altiplano. Así ocurre por ejemplo con los vocablos *nalhuayot* /raíz/, que los diccionarios del náhuatl clásico escriben *nelhuayot*, y *yemani* /ablandar/, que habitualmente se escribe *yamani*.

<sup>20</sup> Doña Francisca (1938-), una de las siete hijas de Francisco “Pala” Tejero, fue casada muy joven y, tras la separación del primer marido, pasó su vida junto al segundo; acogió en su casa a su anciano padre en sus últimos años, asistiendo a sus prácticas rituales diarias, aunque nunca quiso seguir su huella. Vive con su esposo, dos de sus hijas y numerosos nietos y nietas.



Figura 2. Francisca Tejero Telón con su nieta Valeria.  
Santiago Yancuictlalpan, Cuetzalan, Puebla. Fotografía del autor, Misión  
Etnológica Italiana en México, 17 de septiembre de 2019

bonita o peligrosa o pedregosa” no era otra cosa que el compañero que le tocaría en suerte. Respecto a eso, haciendo referencia a un pasaje del evangelio de Lucas (8: 4-8) reinterpretado para las circunstancias, agregó: “Pero no sabemos dónde vamos a caer. Como la palabra de Dios dice: ‘No sabemos dónde vamos a caer: en una piedra, en una tierrita buena, y un —éste— un [lugar] feo’”. Y al día siguiente, comentando las palabras de la abuela:

De que ya cuando una planta se cae en una piedra, pues con [el] sol se seca. Cuando se cae en cualquiera parte, un cerro, pues ahí se queda porque no puede crecer. [...] Así somos nosotras, así decía mi abuelita. Y [a] nosotras nomás nos daba risa; hasta ahorita estoy viendo así, toda esta palabra lo que decía. [Entonces] yo era así como Valeria [su nieta pequeña, de 9 años], y mira ahorita: ¡tengo harto retoño, harto *tactzon!* (Francisca Tejero, entrevistada por el autor, 4 de junio de 2022) (véase figura 2).

La metáfora del cónyuge como tierra donde echar raíces para después dar fruto resultó de inmediato clara también para la anciana Celina Martínez, la cual agregó:

No se refiere tanto al terreno. [...] Eso varias cosas quiere significar: si caes con una pareja o con una persona buena, vas a vivir bien. Y si caes en la... *ohhuihca* o *teyoh* /lugar peligroso o pedregoso/, [significa] que has de encontrar a una pareja [que] no lo conoces, no te va a llevar bien. Y *teyot* /pedregal/, pues, sería [que], pues, te vas a topar con esta persona que no va a ser tan fácil para que vivas con él (Celina Martínez, entrevistada por el autor, 4 de junio de 2022).

Aun sin decirlo explícitamente, en sus comentarios mis dos interlocutoras parecen aludir claramente al altísimo riesgo que corre toda mujer nahua de ser víctima de violencia doméstica por parte de su pareja: una dolorosa realidad que las investigaciones etnográficas realizadas en los últimos años en la región documentan detalladamente (González Montes 2005; Cosentino 2013; 2014; Micheli 2020). Sin embargo, éste es un problema que obviamente no está contemplado en las súplicas que he recogido, ya que fueron pronunciadas por hombres para hombres;<sup>21</sup> en cambio, emerge a través de las metáforas agrícolas evocadas por las dos mujeres al comentar la expresión “poner raíces y formar una mata”. La súplica que me dictó don “Pala” Tejero, entonces, hace referencia, desde el punto de vista de un hablante hombre, a un tropo ampliamente difundido en el mundo campesino mesoamericano, que puede ser tomado como emblema del destino previsto para los cónyuges y de las finalidades principales de su unión.

Volviendo al texto de la súplica, la intervención divina que se invoca no apunta solamente a favorecer el consentimiento de la pareja deseada, sino a hacer que la unión de ambos dure toda la existencia terrena, hasta el momento que Dios mismo fije como término de sus vidas (vv. 18-26): lo que se anhela es que ella “no mire a ningún otro” hasta que “llegue la hora” ya establecida en los imaginarios documentos (la *lista*) que —en la visión de este especialista iletrado— el Creador tiene en su “santo archivo de Gloria” (v. 122). A las antiquísimas metáforas vegetales de la ideología

<sup>21</sup> Esto no implica que los hombres no tengan consciencia de la violencia de la que a menudo son responsables: en nuestras conversaciones recientes sobre la súplica de su padre, Francisca Tejero citó algunos trozos de otra súplica, gracias a la cual un vecino —también especialista ritual— logró que su mujer, que había abandonado el hogar debido a sus constantes golpizas, volviera a vivir con él.

agrícola mesoamericana se unen aquí los símbolos burocráticos del poder colonial y poscolonial, con la idea de un ineludible archivo con fichas de todos los vivientes y la correspondiente fijación del momento de su deceso: una expectativa de vida ignorada por los interesados, pero que se piensa que puede ser determinada en alguna medida en el momento del bautismo mediante la correspondencia creada por el sacramento entre la duración de la vela donada por los padrinos y la de la existencia física de los ahijados (Signorini y Lupo 1989, 48-50). En cuanto a la indisolubilidad que se desea para el matrimonio monogámico, no es imputable sólo a la enseñanza doctrinal de los religiosos católicos, ya que desde antes de su llegada “uno de los valores centrales de los antiguos nahuas [fue] la constitución de una firme unidad doméstica, la familia monogámica estable, en calidad de centro de confluencia y base consistente de una gran cantidad de mecanismos económicos y sociales” (López Austin 1982, 154): en la idealización del matrimonio contenida en los consejos morales dirigidos por los mexicas a los jóvenes, “la unión ejemplar era la que en forma única ligaba los destinos de dos personas a través de toda la existencia” (López Austin 1984 [1980], 1: 340). En este aspecto, como se ve, la convergencia con el cristianismo fue completa y duradera.

Para realizar plenamente los ideales de la perfecta unión matrimonial que el orante ambiciona, las intervenciones solicitadas a Dios y a las multitudes celestiales bajo su mando deben actuar tanto *en positivo*, concediendo alimentos apetecibles y riquezas materiales, como *en negativo*, apartando las insidias que siempre amenazan cualquier unión. En el primer caso la expresión “regálanos algo dulce... algo sabroso” (vv. 25-27), si bien se refiere a la esfera sensorial del gusto, y por lo tanto prioritariamente al alimento que desea que nutra a la pareja durante toda su vida natural, no deja de aludir a la esfera moral y a lo que en sentido amplio da placer y hace feliz: el paralelismo *tzopec*, *huelic* /dulce, sabroso/ aparece aquí utilizado en términos no muy diferentes de cómo empleaban los nahuas del siglo xvi ese *tzopelic*, *ahhuiyac* /dulce, fragante/, con que definían “la calidad suprema de las cosas” concedidas por el favor divino (López Austin 1984 [1980], 1: 278). Pragmáticamente, al pedido de satisfacción de los sentidos se yuxtapone también el de prosperidad material, expresada mediante otro paralelismo: “oro y plata” (vv. 28-30). Sin embargo, como en la tradición local todos los pedidos más venales de dinero se dirigen habitualmente al demonio (véanse Lupo 2013, 241-59; Pérez Téllez 2014, 86-87; Reynoso Rábago y Taller 2006, 2: 212 y sigs.; Taggart 1983, 75 y sigs.), es probablemente

para dar a su petición una connotación éticamente inequívoca que el orante recalca por dos veces la asociación de esos metales con Jesús como su fuente divina.

Pero la anhelada concesión de placer y prosperidad también puede, sobre todo en un mundo rural caracterizado por precariedad y miseria persistentes, suscitar sentimientos antisociales como la envidia (*nexicol-huiliz*), considerada como la principal causa de todo tipo de desgracias (Signorini y Lupo 1989, 141 y sigs.; 1992; véase también Foster 1965; 1972). De ahí que pida a Dios su intervención defensiva para alejar, junto con la envidia que la pareja feliz podría suscitar, cualquier tipo de “desgracia” (vv. 32-34). La triple metáfora con que el orador expresa los peligros contra los que pide protección proviene esta vez del ámbito motor del caminar (vv. 35-37) y también alude a riesgos mucho más amplios que los varios tipos de “caídas” a los que corresponden los vocablos *tatempahuil* ‘desbarrancamiento’ (de *tatempān* /en el borde/ > *tatempahui* ‘desbarrancarse’), *taixpetzcahuil* ‘caída [deslizándose]’ (de *petzcahui* /deslizarse/) y *taixolahuil* ‘resbalón’ (de *xolahua* /resbalar/). Imposible no recordar cuán arraigado estaba en el siglo xvi el uso de esas metáforas para representar los peligros de la existencia, la dificultad de seguir un camino recto y así evitar incurrir en los castigos divinos. Así glosa Michel Launey la máxima del *Codice Florentino* “*tlaalahui, tlapetzcahui in tlalticpac* ‘está escurridizo, está resbaloso sobre la tierra’” (Sahagún 1969 [1577], 228): “la vida en la tierra se parece [...] a un ejercicio en la cuerda floja en medio de peligros de aniquilación (aquí: en la forma de la caída)” (Launey 1988, 181; traducción mía). Un concepto que los primeros evangelizadores no dejaron de adaptar a sus propias enseñanzas respecto al pecado, formuladas en náhuatl para la conversión de los nativos, a las que Louise Burkhart (1989) ha dedicado una parte de su libro. Sin embargo, respecto a esa bien documentada acepción de la antigua fórmula alegórica, el enunciado de “Pala” Tejero antepone a los dos verbos relacionados con el acto de resbalar (*petzcahui* y *xolahua*) el elemento *ix-* /rostro, ojo/, que según la opinión de mi anciana interlocutora Celina Martínez (véase figura 3) introduce una connotación explícitamente moral, en el primer caso (*taixpetzcahuil*) aludiendo a sentimientos censurables como “algo contrario de admiración”, o como la ambición (*ixpetzcauh* definiría justamente a un ‘ambicioso’), en el segundo caso (*taixolahuil*) aludiendo a un “resbalón” de orden ético, una “tentación, acción mala”, en cuanto “siempre nos hace caer el ojo” (Celina Martínez, entrevista del 1 de junio de 2022). Comentario que recuerda



Figura 3. Celina Martínez Ahuat. Santiago Yancuictlalpan, Cuetzalan, Puebla.  
Fotografía del autor, Misión Etnológica Italiana en México,  
24 de septiembre de 2019

cuánto poder maléfico se considera que alberga el órgano de la vista, del que surge esa forma de agresión mágica que es el mal de ojo (expresada en náhuatl con el verbo *xoxa*; cfr. Signorini y Lupo 1989, 157 y sigs.; Lupo 2019b) y que por lo tanto con frecuencia induce al que mira a “caer” en sentimientos antisociales.

Siempre en relación con la mirada (expresada por el verbo transitivo *itta* /ver, mirar/), la súplica que se dirige a Dios es que la mujer deseada no sólo reserve su atención visual (e implícitamente afectiva) únicamente para el orante (como en los versos 16-19), sino que al hacerlo su mirada no esté viciada por sentimientos que podrían distorsionar su percepción en sentido

negativo (v. 44-47): es en razón del /mirar mal/ (*itta* mal) o con ‘aversión’ (*tahuel* /ira/), que ella podría ser inducida a “verme feo” (*nechitta* que *ni-fiero*), teme el orante, preocupado por que la protección divina oriente favorablemente esa función mental sumamente variable y subjetiva que es la percepción estética.

Como conclusión de esta primera parte introductoria dirigida exclusivamente a Dios Padre (vv. 1-52), el rezandero proclama (vv. 53-57) que entrega (*axcatilia* ‘hacer dueño de’, *mactilia* ‘presentar formalmente’) —exactamente como si fuesen bienes materiales, tan concretos como las velas y el incienso que arden sobre el altar— los rosarios de oraciones católicas (padrenuestros y avemarías) que, gracias a su abundancia y en razón de la “fuerza” devocional de la que son vehículo, constituyen el principal instrumento de persuasión que los humanos pueden utilizar para congraciarse con la divinidad. Como ya he analizado detalladamente en otra parte (Lupo 2013, 135-56; 2022b) las peculiares concepciones acerca de la fuerza ilocutiva y el poder performativo que las oraciones católicas asumen para los especialistas rituales nahuas, me limito aquí a observar que son consideradas como un don precioso para todas las diversas entidades que pueblan el mundo extrahumano (santos y santas, ángeles, apóstoles, patriarcas, profetas y almas de los difuntos), capaz de “nutrirlos” y “refrescarlos”. En otras palabras, aprestándose a satisfacer —según la visión antropomórfica que los nahuas tienen de esas figuras— sus apetitos y carencias, en una perspectiva de *do ut des* y de reciprocidad cósmica que atribuye a los humanos la posibilidad (y el deber) de devolver a la divinidad las energías que ésta dispensa a los vivos, en forma generosa pero no inagotable (véase Lupo 1995). Aún en la sustitución manifiestamente definitiva de las antiguas divinidades paganas por el Dios cristiano, la relación con la Tierra (denominada Santísima Trinidad), los santos y demás entidades extrahumanas sigue pareciéndose a “una relación mercantil [en la que] los númenes [son concebidos] como seres carentes, deseosos de obtener lo que el hombre [...] sí pose[e]; necesitados de la ofrenda que consumirían como alimento” (López Austin 1984 [1980], 1: 82-83).

Además de la consistencia energética atribuida a las oraciones católicas, está también la de las /veladoras floridas/ (*veladoraxochit*, v. 67) y se expresa el deseo de que la entrega de su radiación luminosa a los destinatarios celestes no se vea obstaculizada por su percibibilidad material —corren el riesgo de romperse y deshacerse (*huehuelihui* /destruirse/, *xamani* /desmoronarse/, *cehui* /apagarse/ e *pati* /derretirse/)— o por

obstáculos materiales, como el viento, la lluvia y las nubes (vv. 69-73). Tanto las oraciones como las velas deben llegar a su destino celestial para que Dios —descansando en su “santa silla” (vv. 73-77)— pueda /hacer trabajar/ (*tequitilti*, vv. 81-83) a todas las figuras que pueblan la Gloria: tal como si se tratara en realidad de una especie de suprema oficina divina, donde están “archivadas” en la “santa lista” las prácticas de cada uno de los habitantes de las repúblicas de Purgatorio y de Gloria, de manera que las oraciones y las velas ofrendadas por el ritualista se configuran como una erogación energética necesaria para hacer funcionar el aparato burocrático, haciendo posible la concesión de la intervención solicitada. Con ese fin, es necesario que Dios “desparpaje” (*moyahua*, v. 85) velas y oraciones en forma equitativa, como quien riega (véase *infra*), entre la multitud de los que actúan allá.

### *Segunda parte (vv. 88-129)*

Llegado a este punto, además de las categorías genéricas de “cientos miles ángeles y apóstoles”<sup>22</sup> (vv. 87-90), el orador despliega una lista de trece santos y ángeles (vv. 91-100) que incluye a casi todas las principales figuras masculinas a las que habitualmente se dirigen los pedidos de ayuda de los especialistas rituales nahuas (véanse Signorini y Lupo 1989, 185-89; Lupo 1995, 260-62). No por casualidad, hay entre ellas muchas figuras aladas o a caballo o dotadas de armas y símbolos sagrados que hacen de ellas aliados poderosos, capaces de alcanzar instantáneamente los lugares donde se requiere su acción prodigiosa (además de los patronos de la mayoría de las comunidades del municipio de Cuetzalan).

Al conjunto de esos potenciales coadjutores se pide que Dios Padre reparta oraciones y velas (vv. 101-109), con el agregado de su bendición, para que tengan “alegría y gusto” (*mah mopaquiltican*, *mopacmacacan*; vv. 110-111) y en consecuencia estén más dispuestos a realizar el “milagro”

<sup>22</sup> La transformación del pequeño círculo de los apóstoles que acompañaron la trayectoria terrena de Jesús en una hueste tan enorme forma parte de la libre interpretación de los tipos de personajes venerables de la doctrina católica por los especialistas rituales nativos: como se habrá podido observar en el esquema presentado más arriba, en otra súplica el rezandero Miguel Cruz agrega a los ángeles y apóstoles también profetas y patriarcas, siempre en profusión.

(v. 112) que constituye el objetivo final de toda la súplica y del recitado de tantos padrenuestros y avemarías. Es decir (v. 117) “ablandar el corazón/ánimo” (*yolyemani*) de la mujer deseada y traérsela al orante, con una acción que en la expresividad nahua resume en forma emblemática la esencia gestual del amor materno (y por lo tanto carente de valencias sexuales): “poner en el regazo” (*cuexanoltia*),<sup>23</sup> un verbo que normalmente describe el modo como una madre tiene *cuexanco* /en su regazo/ a su niño, y que se retoma poco más adelante (vv. 169-170) en paralelo con el de ‘poner en los brazos’ (*napaloltia*). Significativamente, se trata del mismo verbo que el autor del *Nican mopohua* —la primera narración en lengua náhuatl de las apariciones de la Virgen de Guadalupe— atribuye a esta última cuando ella manifiesta su protección de Juan Diego (*nocuexanco*, *nomamalhuazco* ‘en mi regazo, en donde yo te protejo’; León-Portilla 2013 [2000], 117), y con el cual describe su gesto de depositar las rosas que se transformarán en la imagen milagrosa “en el hueco de la tilma [*icuexanco*] de Juan Diego” (León-Portilla 2013 [2000], 121). Esta referencia a uno de los textos fundadores de la cristianización de los indígenas no debe parecer fuera de lugar, pues precisamente a él (y al pasaje que se acaba de citar) recurren con frecuencia los sacerdotes adherentes a la Teología India en sus propios sermones, en ocasiones litúrgicas en las que los rezanderos sobre los cuales estoy escribiendo participaron asiduamente (véase Lupo 2009, 222).

Pero para que el “milagro” de la entrega de Leonor al orante se produzca, es indispensable que se realice en ella otra transformación fundamental, que escapa totalmente a las limitadas capacidades de él: que la indiferencia de ella hacia él —concebida en términos de “dureza de ánimo” (*yoltacuahuac* /corazón duro/)— sea literalmente “ablandada” (*yemani*) por la intervención divina. El hecho de que el verbo *yolyemani* /ablandar el corazón/ánimo/ aparezca en las súplicas de todos los tres rezanderos interpelados confirma la centralidad de esa acción para la consecución de su común objetivo, transversalmente a las variaciones de sus formas expresivas y procedimientos rituales. Otra prueba de hasta qué punto la invocación entera se coloca en la línea de la más armoniosa correspondencia

<sup>23</sup> Que el gesto se refiere primariamente a la esfera femenina lo demuestra la raíz del verbo *cuexanoltia*, que hace referencia al indumento femenino por antonomasia: la *cueit* /falda/ (Karttunen 1983, 72).

con el ethos católico es el hecho de que la cualidad moral expresada con el sustantivo *yolyemaniliz* /blandura del corazón/ se identifique con la virtud teologal de la ‘caridad’ (Celina Martínez, entrevistada por el autor, 12 de mayo de 2006). Permítaseme otra alusión a los modelos axiológicos de la sociedad nahua posclásica: entre las cualidades ideales descritas por los informantes de Sahagún está precisamente la de ser “*yolyamanqui, yol-ceuhqui*” /de corazón tierno, de corazón fresco/, glosada como “*kind, gentle*” por Dibble y Anderson (Sahagún 1961 [1577], 48) y “*elle a un caractère doux, un caractère paisible*” por Wimmer (2006).

Para cerrar esta segunda parte de la súplica, el rezandero evoca de nuevo en tono fatalista el hecho de que sólo de la voluntad divina, registrada en el “archivo de Gloria”, depende cuándo llegará la hora de partir, y a cuál de los cónyuges le tocará primero (vv. 118-122), exhortando a Dios Padre a tener alejados de ambos todo tipo de males físicos y morales, nuevamente evocados —además de por las enfermedades y la tristeza— por otra causa de “caídas”: un “*trompezón*” (vv. 121-129).

### *Tercera parte (vv. 130-182)*

En la parte siguiente, con evidente intención de completar el involucramiento de todas las principales entidades extrahumanas que pueblan los cielos, “Pala” Tejero despliega una larga lista de no menos de 17 vírgenes y santas (vv. 130-151), en la que aparece en segundo lugar —como miembro inseparable de la pareja de padres de Dios— san José, esposo de María inmaculada.

Esta última advocación de María es la única destinataria de la breve súplica recogida de la voz de José Morales (véase figura 4), prueba de la posición central de esa figura paradigmática de la maternidad en la invocación de la ayuda divina para formar un núcleo familiar y asegurar su duración:

Porque es su esposa del señor san José, que es la dueña del matrimonio. Sí, por eso a ella se le reza. Y al san José también se le rezan unos Credos: tres Credos a san José. También, para que le dé permiso a la señora, que ceda al trabajo que nosotros queremos. [...] Sale bien. Yo a mis hijos todos les recé [antes de pedir sus novias]. Sí, [para mi hijo] José María, primero recé y luego la [novia] fui a pedir con su papá: no me dijo que no (José Morales, entrevistado por el autor, 11 de septiembre de 1996).



Figura 4. El especialista ritual José Morales, músico de los danzantes *Cuezalime* de Tacuapan. Santiago Yancuictlalpan, Cuetzalan, Puebla. Fotografía del autor, Misión Etnológica Italiana en México, 12 de diciembre de 1988



Figura 5. El especialista ritual Miguel Francisco Cruz ante el altar de su casa. Zuapilaco, Cuetzalan, Puebla. Fotografía del autor, Misión Etnológica Italiana en México, 13 de septiembre de 2018

Sí, porque esas dos personas que dicen que son casados nunca se apartan, nunca se dejan, nunca se pelean: [...] san José, san Patriarca, y la santísima Virgen inmaculada madre de Jesucristo, madre de nosotros (Francisca Tejero, entrevistada por el autor, 4 de julio de 2022).

También el tercer rezandero interpelado, Miguel Cruz (véase figura 5), invoca en su súplica a la pareja prototípica formada por María y José, a quienes identifica con la “madre Eva” y el “padre Adán”,<sup>24</sup> otra prueba de cuánto pesan, en la retórica persuasiva de las invocaciones rituales nahuas, las gestas fundadoras (o “incoativas”, para usar el léxico de López Austin) realizadas en el tiempo del mito por los personajes a los que se implora. Este rezandero invoca nada menos que el hipotético difícil cortejo de

<sup>24</sup> En una paráfrasis en español enunciada antes de la versión en náhuatl de la misma súplica, dice expresamente: “Padre Adán, señor san José, tú te llamas José, tú eres el carpintero. Yo te pido: ¡protéjeme! ¡defiéndeme! Para que me ame esta mujer que quiero” (Miguel Cruz, entrevistado por el autor, 7 de septiembre de 1996).

Adán-José en relación con Eva-María como evento mítico que pide que se repita *hic et nunc* en su beneficio:

[...] Ah *padre Adán*,

Ah padre Adán,

[...]

Neh nicnehnequi neca cihuat,

Yo deseo a aquella mujer.

neh nictazohta ne cihuapil

yo amo a esa muchacha

huan [nic]nequi ihuan motequipanoz,

y quiero sustentarme con ella,

nicnequi ihuan moserviroz.

quiero servirme con ella [que nos sirvamos los dos].<sup>25</sup>

Huan yeh nechdespreciaroa nehin moconetzin.

Y ella me desprecia esta tu hijita.

¿Queyeh?

¿Por qué?

Nechchiuhtoc quemeh tehua ica neca *tiempos*

Me está haciendo como contigo en aquellos tiempos

mitzdespreciaroaya

te estaba despreciando

nomadre *Eva*.

mi madre *Eva*.

Por eso nech...

Por eso me...

neh no ihcon nechchihua nehin cihuapil.

a mí también me está haciendo así esta muchacha.

Huan teh mitzmaca[c] *fuerza*,

Y a ti te dio fuerza,

mitzmaca[c] *chichahualiz noteco Jesucristo*

te dio fuerza mi señor *Jesucristo*

para *hueliz ticnohnotza ica neca cihuapil*,

para que pudieras platicar con aquella muchacha,

<sup>25</sup> Celina Martínez (entrevistada por el autor, 1 de junio de 2022) comentó así este pasaje: “Que comamos juntos, que lo que tengamos sea junto, que sea igual. Tú [mujer] me sirves en la casa todo lo que hay y yo [marido] te traigo lo que puedo, [lo] que se consigue”.

hueliz tictapohuiz  
 [y] pudieras contarle  
 lo que tein mitzylcocoahuaya.  
 lo que te hacía doler el corazón.  
 Huan mitzacceptaro.  
 Y te aceptó.  
 No ihcon nicnequi nehhuá.  
 Así también quiero yo.  
 ¡Xinechmaca fuerza  
 ¡Dame fuerza  
 para mah nechacceptaro ne cihuapil,  
 para que me acepte esa muchacha,  
 tein nictazohta,  
 que amo,  
 tein nicnehnequi!  
 que deseo [me gusta]!  
 Para yezqui nonamic,  
 Para que sea mi esposa,  
 para yezqui nocihuatzin.  
 para que sea mi Mujer.

En cuanto a la lista de santos enunciada por “Pala” Tejero, a la que quiero regresar, allí aparecen las principales santas católicas vinculadas con la gestación y el parto (como las diversas vírgenes y santa Ana, madre de María), las que se consideran capaces de favorecer los matrimonios en la tradición popular europea (como la ya recordada Marta; Quezada 1973; 1988), o también las asociadas con la sexualidad redimida, como en el caso de la Magdalena. Y no sorprende que el especialista Miguel Cruz dirija también a esta última una parte específica de su súplica, claramente en virtud de la familiaridad que por su antigua profesión ella tiene con las cuestiones eróticas.

A la pareja de José y María, a todas las vírgenes y santas y al Sagrado Corazón de María y de Jesús el orante vuelve a pedir que Dios distribuya sus oraciones y sus velas (vv. 152-161), para que “se alegren y se den gusto”, de manera que después puedan a su vez intervenir sobre la mujer amada. A continuación (vv. 162-175) recalca el pedido de hacer que, alejada toda enfermedad o causa de tristeza, la pareja pueda toda la vida “comer, beber y sustentarse” (*tacua, ati, motequipanoa*), realizando plenamente esa indispensable complementariedad que la división del trabajo vigente en la

sociedad nahua prescribe. Para que pueda mantenerse adecuadamente, en efecto, no basta con una genérica disponibilidad de bienes, sino que es necesario que los cónyuges contribuyan ambos al bienestar común en las funciones de sus respectivas competencias, completando el entero del que cada uno de ellos es solamente una parte (cf. Signorini y Lupo 1989, 228). Bien lo expresa el dicho recordado por Celina Martínez, que justamente en relación con este pasaje comentó:

Sacrificio, pero juntos. Se ayudan uno a otro: no ven la pobreza. [...] Lo que venga [de Dios]. [...] El hombre ya viene [a su casa] con gusto, con alegría, siente el apoyo. [...] Diferente trabajo, pero todo levantan. [...] Por eso [se] dice “media naranja”: *nitahco xocot. Nicelti, zan ninechpoloa notahco ya*, [...] *noxocot /soy media naranja*. Estoy solo, nomás me hace falta mi mitad, [...] mi [media] naranja/ (Celina Martínez, entrevistada por el autor, 1 de junio de 2022).

Sería difícil expresar en forma más icásticamente ejemplar la dependencia recíproca de los cónyuges, que es estructuralmente la base de la durabilidad de su unión y que induce a célibes y viudos a buscar siempre una compañera: “El señor se aburre de que no tiene mujer, no tiene quien lava su ropa, no tiene quien le hace algo de comer, de beber. Ya entonces allí empieza ése, *quilhuia ya in toDios /ya le ruega a nuestro Dios [con una súplica para obtener su pareja]/”* (Francisca Tejero, entrevistada por el autor, 3 de junio de 2022).

Cerrando esta tercera parte de la súplica, dedicada mayoritariamente a las figuras femeninas, don “Pala” Tejero vuelve a repetirles el anhelo de que con la mujer deseada él no sólo reciba alimentos sabrosos (*huelic*) y felicidad (*paquiliz*),<sup>26</sup> sino que juntos puedan formar una familia próspera y con numerosa descendencia (vv. 176-182), como lo expresa la triple metáfora del “echar raíces, retoñar y formar un matojo grande” (*monalhuayotia, moitzmolotia, motactzontalia*). Es lo que explica la hija Francisca:

‘*Monalhuayotico*’: pues *quemeh ce palito quitoca, huan* después *quiza niretoños /‘Vino a echar raíces’: pues es como [si uno] planta una plantita, y después salen sus retoños/. Le dicen ‘itzmolini’, porque yin pilli yin, itzmol /aquel niño allí, es un retoño/.*

<sup>26</sup> Tal vez valga la pena señalar que el sustantivo *paquiliz* ‘alegría, gozo’ en otros contextos también podría ser empleado para expresar el placer sexual. Sin embargo, aquí resulta evidente que el tono, el registro expresivo y los destinatarios de la súplica no justifican una interpretación en este sentido, como también lo confirmaron los comentarios de las dos mujeres (Francisca y Celina) interrogadas al respecto.

*Itzmol* quiere decir ‘retoño’. [...] Como *teh*, *mopillihuan* es *monalhuayo*, que *yolic* de *tehhua huan* de *moesposa* /Como para ti, tus hijos son tus raíces, que nacieron de ti y de tu esposa/. Pues así dice que ‘*monalhuayoti*’, pues *yolic*. *Yolic*, *huan momozcalti* /‘echó raíces’, pues nació. Nació y creció/, lo mismo. No se acaba, *amo tamic*, *amo queman tamic* /no se acabó, nunca se acabó/ (Francisca Tejero, entrevistada por el autor, 3 de junio de 2022).

#### *Cuarta parte (vv. 183-221)*

La continuidad genealógica entre las generaciones evocada por la reiterada metáfora vegetal hace que resulte totalmente natural la invocación de las almas de los difuntos, a la que se dedica la cuarta y última parte de la súplica (vv. 183-196). En trabajos anteriores (Lupo 2019a; 2022b) he aclarado el papel fundamental que los muertos desempeñan en la intermediación con Dios y la erogación a los vivos de los bienes (no sólo alimenticios) necesarios para su existencia. Las ofrendas que cada año los humanos preparan en los altares para sus familiares difuntos permiten instaurar con ellos una relación de reciprocidad cuyo fin es inducirlos a desempeñar exitosamente su rol de intercesores con Dios, a fin de que Él conceda a los humanos un poco de la prosperidad necesaria para que vivan un año más y de esta manera puedan a su vez volver a “nutrir” a las ánimas (Lupo 2019a). Una concepción muy difundida en el México indígena y sobre la cual existe una amplia literatura etnográfica (véanse, entre otros, Nutini 1988; Lok 1991; Good Eshelman 1996; Baez y Rodríguez Lascano 2008). Esto hace que las ánimas beatas y del Purgatorio también formen parte de los destinatarios de esta súplica, cuyo autor ruega a Dios que distribuya entre ellas las oraciones y las velas que le ofrenda, haciendo que esos regalos puedan, a la vez, hacer menos penosa su permanencia en el Purgatorio (vv. 197-205): las oraciones de los vivos, que de acuerdo con la doctrina católica tienen la facultad de acortar la penitencia ultraterrena de los pecadores, en la heterodoxa acepción de “Pala” Tejero son consideradas capaces literalmente de ‘apagar la sed’ (*amiccehui*) y ‘refrescar el corazón/ánimo’ (*yolcehui*) de los difuntos, según una concepción del cansancio y el reposo que para los nahuas ve en el primero un proceso de excesivo “calentamiento” del cuerpo y en el segundo su regreso a una condición de equilibrio (cf. Beaucage y Taller 2012, 231 y sigs.; Lupo 2012, 61 y sigs.; 2022b, 181): “*iximocehui* /refréscate/!” es la fórmula de cortesía con que se

invita a cualquier visitante —presumiblemente recalentado por el camino bajo el sol tropical— a ‘descansar’, tomando asiento. A esto se agrega después la iconografía religiosa, que suele representar a las almas del Purgatorio en la oscuridad y envueltas en llamas. Por eso el reparto de oraciones y velas tiene el efecto combinado de “refrescarlas e iluminarlas”: una versión del camino hacia la salvación (*maquixtiliz*) que —retomando las consideraciones de Louise Burkhart sobre el modo sensorialmente muy anclado en la corporeidad en que los nativos del siglo xvi “sentían” los tpos con que se ilustraba la prédica evangélica— nos sentiríamos tentados de definir como “metonímica” antes que “metafórica”, ya que está hecha más de experiencias corporales (saciar la sed, refrescarse, descansar, ser alumbrados, ver la Gloria) que de intangibles procesos morales (Burkhart 1989, 13, 98 y sigs.). El hecho es que el acto divino de literalmente ‘rociar’ (*ahhuachhui*) a las ánimas del Purgatorio (y también a las bienaventuradas) mantiene el discurso en un registro de simbología agrícola para el cual

la distribución de tal cantidad de oraciones/regalos entre la muchedumbre de los espíritus del Purgatorio se asimila a la lenta y rítmica caída de las gotas de lluvia [...]. Paralelamente a la identificación general del ser humano con la planta de maíz, este verbo asimila las acciones del Dios cristiano a las de divinidades agrícolas precoloniales [...], cuya principal forma de intervención en favor de los humanos consistía en mandar lluvia (Lupo 2022b, 184).

Más aun que los santos invocados en las primeras dos partes de la súplica, las ánimas no condenadas se encuentran en una condición de dependencia de los vivos, que además de destinarles sus oraciones “refrescantes” los reciben una vez por año con conspicuas ofrendas de alimentos aptos para aplacar sus apetitos por cosas terrenales perdidas (cfr. Lupo 2019a). Eso hace que en cierto sentido sea más fácil reclutarlas para acudir en socorro de quienes las invocan. Poniendo en movimiento un peculiar mecanismo circular, el orante ofrece a Dios sus oraciones (y sus veladoras), pidiéndole que las reparta entre todas las almas de los difuntos, para inducirlos a realizar a su vez un “gran y santo milagro” (vv. 207-215), consistente en ir todas, “llorando y andando de rodillas” (*choca, tancuanehneni*) a defender su causa ante el Padre eterno, con el objetivo último de obtener (vv. 216-222) que éste haga que la mujer deseada “ame” (*tazohta*) perennemente y nunca “olvide” (*quielcahua*) a su enamorado, disponiéndose a ejercer con él las paradigmáticas funciones vitales de “comer, beber y sustentarse” bajo la bendi-

ción divina. En la economía de la invocación entera, no me parece un detalle insignificante el hecho de que sólo en estas palabras de clausura el rezandero decida emplear el verbo *tazohta* “amar” (v. 216), casi como si fuese el clímax retórico del discurso y pudiera equivaler performativamente a la consecución del objetivo de todo su considerable esfuerzo ritual.

## CONCLUSIÓN

Espero que la presentación y el comentario de la súplica de don “Pala” Tejero y las más sumarias referencias a las otras dos que recogí en 1996 puedan dar testimonio de la vitalidad del repertorio oral nahua, su riqueza expresiva y la creatividad con que sus poseedores pasados y presentes han sabido plasmar y reinterpretar de manera muy original, adaptándolos a su propio legado autóctono, los preceptos, la doctrina y las formas litúrgicas de la religión católica. Tengo muy presente que el léxico, los tropos y las fórmulas de esa súplica, así como los valores que se enuncian en ella y los interlocutores a los que se dirige, arrojan luz sólo sobre una parte bien circunscrita del pensamiento y las palabras nahuas en torno al eros, al matrimonio, a los roles sociales de los cónyuges, a la familia, a la continuidad genealógica y al destino de los seres humanos dentro de la dinámica del cosmos. Basta pensar cuán diferentes (y complementarios a éste) son los textos del rico repertorio narrativo, los cantos que se entonan en ocasiones lúdicas y ceremoniales, los intercambios verbales con que los jóvenes instauran formas de cortejo, los discursos pronunciados por familiares y padrinos en ocasión de las etapas hacia el matrimonio y —aunque mucho menos accesibles y documentadas— las fórmulas mágicas que pese a todo sabemos que existen para doblegar el objeto del deseo a la propia voluntad. Sin embargo, me parece que aun en los poco más de siete minutos de esta muestra de oralidad ritual (y en los fragmentos de las varias horas de conversación con mis interlocutores nahuas que utilicé para comentarla) es posible encontrar una pingüe cosecha de conceptos, imágenes, símbolos, valores, narraciones y recuerdos de la que emergen la sedimentación histórica, el arraigo en relación con el ambiente natural y las formas de subsistencia, los modelos habitacionales y las prácticas sociales, así como las profundas transformaciones que siguieron a la evangelización y a la introducción del régimen colonial, y también a la modernización y la burocratización. En resumen, un objeto reconocible como inequívocamente nahua, aunque también manifiestamente contemporáneo.

Para quien haya frecuentado por mucho tiempo a los miembros de las comunidades nahuas de la Sierra de Puebla está claro que más allá de la profunda compartición de los repertorios lingüísticos y culturales comunes, cada individuo tiene la capacidad de imprimir un estilo personal propio a las palabras y los actos en los que vierte su propio saber, especialmente si en razón de sus señaladas dotes de memoria, facundia, vivacidad intelectual, sensibilidad social y empatía ha sido investido por la colectividad con el rol de profesional de la palabra (como son los *tetahtohuiani* ‘los que hablan por cuenta de la gente’): y en eso don “Pala” Tejero fue un maestro reconocido. Sin embargo, para que la acción de un especialista como ése tenga éxito y merezca la aprobación de sus clientes y la atención e imitación de sus sucesores, es necesario que satisfaga sus expectativas, refleje sus modelos y esté en sintonía con los presupuestos del ethos comunitario y con sus determinantes estructurales. Es en razón de esa coherencia con el sustrato cultural y de la plástica funcionalidad en relación con las instancias sociales que el repertorio de un especialista de la palabra ritual —objeto efímero como pocos— logra perdurar en el tiempo, adaptándose a los procesos históricos y a las transformaciones de los contextos en que se usa (véanse Bauman 1984; Metcalf 1989; Finnegan 1992).

Más allá de la profunda adhesión a los modelos doctrinales y litúrgicos cristianos que indudablemente esta súplica connota, también revela la obstinada resistencia y al mismo tiempo la flexibilidad adaptativa del modo como la población de lengua náhuatl continúa concibiendo el carácter cíclico de las fases de la vida, la complementariedad entre los cónyuges, la continuidad entre las generaciones, la necesidad del compromiso individual para el desempeño de las actividades cotidianas básicas y la ineluctabilidad del fin. Así como Alfredo López Austin no tuvo dificultad para subrayar la continuidad con los más antiguos temas mitológicos mesoamericanos de las narraciones de los indígenas de hoy que tienen como protagonista a Jesucristo (López Austin 1997), me parece igualmente reconocible la huella de la tradición nahua en los pasajes de esta invocación referentes a la representación de la pareja como un tronco de raíces sólidas y numerosos retoños, armónicamente dedicada a integrar sus respectivos deberes para poder mantenerse a sí misma y su progenie; o bien en la adaptación de los personajes de la doctrina católica a las modalidades relacionales que hacen de los humanos posibles dadores de energía en relación con divinidades carentes o de alguna manera animadas por apetitos, además de inclinadas a dispensar sus propios beneficios en forma de algo que se rocía como

un líquido fecundante; o también en la representación de la existencia humana como un difícil camino por senderos expuestos y superficies resbaladizas, a lo largo del cual se corre el perenne riesgo de resbalar y caer; o por último en la trasposición de los conceptos teológicos y los preceptos morales cristianos en el estilo paralelista típico del canon mesoamericano de las formas de discurso “alto”. En todos estos aspectos me parece posible percibir la acción “ordenadora” del núcleo perdurable del legado nahua, el cual “ubica los elementos adquiridos en la gran armazón tradicional; produce las concertaciones eliminando los puntos de contradicción y da sentido a lo novedoso —incluso un sentido profundo y complejo— reinterpretándolo para su ajuste” (López Austin 2001, 61).

Con respecto al estudio de las formas de expresión oral nahua a la luz del examen de esta súplica quisiera agregar algunas breves consideraciones que surgen de las características peculiares del texto. En primer lugar, la profunda diferencia en la actitud del hablante respecto a la que se puede observar en los antiguos conjuros mágicos: en los recogidos por Ruiz de Alarcón, por ejemplo, el hablante se identificaba con divinidades prehispánicas moralmente ambivalentes y por medio de palabras imperativas (y también de gestos y objetos) se proponía actuar directamente sobre la realidad, doblegándola a sus propios deseos (ilícitos); en cambio, aquí adopta humildes fórmulas exhortativas (donde el modo verbal imperativo sólo se usa retóricamente para impulsar al Dios cristiano a distribuir las oraciones católicas y las velas a los santos y las ánimas), rogando con respeto al Padre Eterno —e indirectamente a las otras figuras extrahumanas bajo su control (santos y difuntos, todos éticamente connotados en términos positivos)— para que intervenga orientando la disposición de la mujer deseada en favor del suplicante. El marco moral de la acción está totalmente determinado por la naturaleza del interlocutor divino, que no autoriza peticiones menos que legítimas y excluye que se pueda forzar a la mujer hacia comportamientos que le desagraden. En segundo lugar, está la orientación marcadamente masculina de la actitud y los objetivos perseguidos, que reflejan el género del locutor-cliente, dado que en esta circunstancia el anciano *tetahtohuihque* imagina que actúa directamente en su propio interés. Es fácil imaginar que si el objetivo de la súplica hubiera sido propiciar que una mujer obtuviera el amor de un hombre (y más aún si el orador hubiera sido una especialista ritual mujer contratada por la cliente), los contenidos, los destinatarios e incluso la forma verbal del texto habrían sido muy diferentes. Finalmente, si bien esta súplica constituye un rico testimonio de los modelos ideales y valores que pueden inspirar la

relación amorosa entre hombres y mujeres para los nahuas de la Sierra, es evidente que proporciona una representación manifiestamente idealizada de ella; como es, además, inevitable, dada la naturaleza de los destinatarios y la relación devocional hacia ellos. La realidad de los hechos —como se ha mencionado sólo marginalmente— es a menudo mucho menos idílica de lo que sugieren las palabras de don “Pala” Tejero: pero la insistencia con la que se reiteran las invocaciones para una existencia próspera, laboriosa, estable, apacible, armoniosa y con una descendencia numerosa nos revela como, por el contrario, la vida de las parejas nahuas suele estar salpicada de relaciones, actitudes y problemas de signo contrario. Es suficiente desplazar la atención hacia las fórmulas de amonestación ritual que los padrinos dirigen a los recién casados para tener testimonios mucho más realistas sobre las dificultades que amenazan la vida conyugal.

Sin embargo, la evidencia etnográfica muestra que no es imposible —hasta en las difíciles condiciones en que aún hoy se encuentran muchas familias de las comunidades indígenas serranas— que la fuerza ejemplar de los modelos axiológicos, la devota adhesión a los preceptos evangélicos, el sentido de responsabilidad, el compromiso personal y el afecto recíproco de los cónyuges les permitan llevar una vida no muy alejada de esos modelos aparentemente inalcanzables; casi cuarenta años de asidua frecuentación de las comunidades cuezaltecas me permiten afirmarlo. Por lo tanto, concluiré volviendo a anudar el hilo de mis palabras iniciales, dedicadas a Alfredo López Austin: si he optado por escribir tantas páginas sobre un texto que indudablemente presenta un modelo ideal (y las más de las veces bastante utópico) de lo que para los nahuas de hoy debería ser la elección de la pareja y la vida conyugal y familiar, cualquier lector que tenga un mínimo conocimiento de la larga existencia que este gran estudioso compartió con Martha Luján, su “media naranja”, comprenderá plenamente por qué mi elección recayó en esta súplica.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1980 [1963]. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Andrews, J. Richard. 1975. *Introduction to Classical Nahuatl*. Austin: University of Texas Press.
- Arizpe, Lourdes. 1973. *Parentesco y economía en una sociedad nahua. Nican Pehua Zacatipan*. México: Instituto Nacional Indigenista.

- Baez Cubero, Lourdes y Catalina Rodríguez Lascano (coords). 2008. *Morir para vivir en Mesoamérica*. Veracruz: Consejo Veracruzano de Arte Popular/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Bauman, Richard. 1984. *Verbal Art as Performance*. Prospect Heights: Waveland Press.
- Beaucage, Pierre. 1985. "La jeune fille, les fleurs et l'orphelin. Notes sur la poésie amoureuse nahuatl de la Sierra Norte de Puebla". *Recherches Amérindiennes au Québec* 15 (4): 79-90.
- Beaucage, Pierre, Eckart Boege y Taller de Tradición Oral. 2004. "Le couple Nature/Culture (encore!). Les femmes, l'Ours et le Serpent chez les Nahuas et les Mazatèques". *Recherches Amérindiennes au Québec* 34 (1): 53-68.
- Beaucage, Pierre y Taller de Tradición Oral del CEPEC. 2012 [2009]. *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Dialog. Red de Investigación y de Conocimientos Relativos a los Pueblos Indígenas/Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske/Plaza y Valdés.
- Beaucage, Pierre, Taller de Tradición Oral y Grupo *Yohualxochit*. 2012. "Belleza, placer y sufrimiento: reflexiones sobre cuerpo y género entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla". *Cultura y representaciones sociales* 6 (12): 165-96.
- Burkhart, Louise M. 1989. *The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Collier, Jane F. 1968. *Courtship and Marriage in Zinacantan, Chiapas, Mexico*. New Orleans: Middle American Research Institute.
- Cosentino, Chiara. 2013. "'No soy un animal' Un'etnografía sull'autodeterminazione riproduttiva in situazioni di violenza tra le donne nahua della Sierra Norte de Puebla, Messico", tesis de maestría en Antropología, Sapienza Università di Roma.
- Cosentino, Chiara. 2014. "Pratiche di ordinaria violenza contraccettiva. Il contesto biomedico e l'autodeterminazione riproduttiva tra le donne nahua della Sierra Norte di Puebla, Messico". *L'Uomo* 4 n.s. (1): 61-79.
- Cruz López Moya, Martín de la. 2010. *Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales*. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Dehouve, Danièle. 2009. "El lenguaje ritual de los mexicas: hacia un método de análisis". En *Image and Ritual in the Aztec World*, edición de Sylvie Peperstraete, 19-33. Oxford: British Archaeological Reports.
- Finnegan, Ruth. 1992. *Oral Traditions and the Verbal Arts. A Guide to Research Practices*. London: Routledge.
- Foster, George M. 1965. "Peasant Society and the Image of Limited Good". *American Anthropologist* 67 (2): 293-315.
- Foster, George M. 1972. "The Anatomy of Envy: a Study in Symbolic Behavior". *Current Anthropology* 13 (2): 165-202.

- Franco Pellotier, Víctor Manuel. 2003. "El ritual de petición matrimonial entre los amuzgos: arreglo de relaciones interfamiliares". En *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*, edición de David Robichaux, 137-56. México: Universidad Iberoamericana.
- Franco Pellotier, Víctor Manuel. 2011. *Oralidad y ritual matrimonial entre los amuzgos de Oaxaca*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Angel Porrúa.
- García Quintana, Josefina. 1974. "Exhortación de un padre a su hijo. Texto recogido por Andrés de Olmos". *Estudios de Cultura Náhuatl* 11: 137-82.
- García Quintana, Josefina. 1978. "Exhortación del padre que así amonesta a su hijo casado, *tlazopilli*". *Estudios de Cultura Náhuatl* 13: 49-67.
- Gareis, Iris. 2004. "La magia del amor o las herederas de la Celestina en el Nuevo Mundo". En *Los mundos de abajo y los mundos de arriba. Individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá. Tomo de homenaje a Gerhard Baer en su 70 cumpleaños*, edición de María Susana Cipolletti, 529-54. Quito: Abya-Yala.
- Garibay K., Ángel María. 1943. "Huehuetlahtolli, Documento A". *Tlalocan* 1 (1): 31-53; 1 (2): 81-107.
- Garibay K., Ángel María. 1967. "Códice Carolino. Manuscrito anónimo del siglo xvi en forma de adiciones a la primera edición del Vocabulario de Molina". *Estudios de Cultura Náhuatl* 7: 12-58.
- Garibay K., Ángel María. 1992 [1953-54]. *Historia de la literatura náhuatl*. México: Porrúa (Sepan Cuántos).
- González Montes, Soledad. 2005. "La violencia conyugal y la salud de las mujeres desde la perspectiva de la medicina tradicional en una zona indígena". En *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, edición de Marta Torres Falcón, 153-94. México: El Colegio de México.
- Good Eshelman, Catharine. 1996. "El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero". *Estudios de Cultura Náhuatl* 26: 275-87.
- Good Eshelman, Catharine. 2003. "Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El caso de los nahuas del Alto Balsas de Guerrero". En *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*, edición de David Robichaux, 157-84. México: Universidad Iberoamericana.
- Gruzinski, Serge. 1979. "La mère dévorante: alcoolisme, sexualité et déculturation chez les Mexicas (1500-1550)". *Cahiers des Amériques Latines* 20: 5-36.
- Horcasitas, Fernando. 1965. "La boda en Ameyaltepec. Un texto guerrerense". *Estudios de Cultura Náhuatl* 5: 123-28.
- Karttunen, Frances. 1983. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Austin: University of Texas Press.
- Laughlin, Robert M. 1980. *Of Shoes and Ships and Sealing Wax. Sundries from Zinacantan*. Washington: Smithsonian Institution Press.

- Launey, Michel. 1988. "Le linguiste et le funambule. Reflexions sur la spécificité et l'universalité linguistiques et culturelles". *Amerindia* 13: 169-71.
- León-Portilla, Miguel. 2013 [2000]. *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*. México: El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica.
- Lok, Rossana. 1987. "The House as a Microcosm. Some Cosmic Representations in a Mexican Indian Village". En *The Leiden Tradition in Structural Anthropology. Essays in Honour of P.E. de Josselin de Jong*, edición de R. de Ridder y J.A.J. Karremans, 211-33. Leiden: E.J. Brill.
- Lok, Rossana. 1991. *Gifts to the Dead and the Living. Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexico*. Leiden: Leiden University.
- López Austin, Alfredo. 1966. "Los *temacpalitotique*. Brujos, profanadores, ladrones y violadores". *Estudios de Cultura Náhuatl* 5: 97-117.
- López Austin, Alfredo. 1967a. "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl". *Estudios de Cultura Náhuatl* 7: 87-117.
- López Austin, Alfredo. 1967b. "Términos del *nahuallatolli*". *Historia Mexicana* 17: 1-36.
- López Austin, Alfredo. 1970. "Conjuros médicos de los nahuas". *Revista de la Universidad de México* 24 (11): 1-16.
- López Austin, Alfredo. 1972. "Conjuros nahuas del siglo xvii". *Revista de la Universidad de México* 27 (4): i-xvi.
- López Austin, Alfredo. 1982. "La sexualidad entre los antiguos nahuas". En *Familia y sexualidad en Nueva España. Memoria del Primer Simposio de Historia de las Mentalidades: "Familia, matrimonio y sexualidad en Nueva España"*, 141-76. México: Secretaría de Educación Pública/Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo. 1984 [1980]. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo, ed. 1985. *Educación mexicana. Antología de documentos sahuaguntinos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 1989. "Presentación". En Italo Signorini y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Alma, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra*, 5-8. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- López Austin, Alfredo. 1997. "Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial". En *De hombres y dioses*, edición de Xavier Noguez y Alfredo López Austin, 203-24. México: El Colegio Mexiquense/El Colegio de Michoacán.
- López Austin, Alfredo. 2001. "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana". En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, edición de Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, 47-65. México: Fondo de Cultura Económica.

- Lupo, Alessandro. 1995. *La Tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas de la Sierra a través de las súplicas rituales*. México: Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Lupo, Alessandro. 2009. "I semi della croce. Nuova evangelizzazione e valorizzazione del passato preispanico". En *Idem, Il mais nella croce. Pratiche e dinamiche religiose nel Messico indigeno*, 211-53. Roma: CISU.
- Lupo, Alessandro. 2012. *Corpi freddi e ombre perdute. La medicina indigena messicana ieri e oggi*. Roma: CISU.
- Lupo, Alessandro. 2013. *El maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas en el México indígena*. Xalapa: Instituto Veracruzano de la Cultura/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Lupo, Alessandro. 2017. "El armadillo y la serpiente. Modelos del ser hombre y ser mujer en la narrativa huave". En *Del saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin*, edición de Eduardo Matos Moctezuma y Angela Ochoa, 2: 263-86. México: Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Lupo, Alessandro. 2019a. "Comer (con) los difuntos: las ofrendas comestibles de Todos los Santos y las lógicas de la comensalía entre vivos y muertos en la Sierra de Puebla". *Estudios de Cultura Náhuatl* 58: 223-64.
- Lupo, Alessandro. 2019b. "Sostanze, attori e sensi: la temporalità della percezione nel corso dei rituali nahua". *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo* IX n.s. (2): 7-40.
- Lupo, Alessandro. 2022a. "Tlacochitta, ver cosas durmiendo: enunciados y reflexiones sobre las prácticas oníricas de los nahuas". *Estudios de Cultura Náhuatl* 63: 157-92.
- Lupo, Alessandro. 2022b. "Heaps of Prayers: The Materiality of Catholic Prayers, Their Temporal Dimension and Ritual Effectiveness within Nahua Ritual Discourse". En *Materializing Ritual Practices*, edición de Lisa M. Johnson y Rosemary A. Joyce, 162-91. Louisville: University Press of Colorado.
- Lupo, Alessandro y Alfredo López Austin, eds. 1998. *La cultura plural. Reflexiones sobre diálogo y silencios en Mesoamérica (Homenaje a Italo Signorini)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Matos Moctezuma, Eduardo y Angela Ochoa, coords. 2017. *Del saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin*. 2 vols. México: Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Metcalf, Peter. 1989. *Where are You, Spirits? Style and Theme in Berawan Prayer*. Washington: Smithsonian Institution.

- Micheli, Lavinia. 2020 “‘Romper las cadenas de la sumisión’. Una etnografía delle donne nahua della Sierra di Puebla”, tesis de maestría en antropología, Sapienza Università di Roma.
- Molina, Alonso de. 1977 [1571]. *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*. México: Porrúa.
- Monaghan, John. 1995. *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Montes de Oca Vega, Mercedes. 2013. “Los difrasismos en el náhuatl del siglo xvi”, tesis doctoral en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Motolinía, Toribio de Benavente. 1971 [1549]. *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los Naturales de ella*. Edición de Edmundo O’Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nutini, Hugo G. 1988. *Todos Santos in Rural Tlaxcala. A Syncretic, Expressive, and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*. Princeton: Princeton University Press.
- Olmos, Andrés de. 2011 [1533]. *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*. Estudio introductorio de Miguel León-Portilla, traducción y notas de Librado Silva Galeana. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pérez Téllez, Iván. 2014. *El inframundo nahua a través de su narrativa*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Quezada, Noemí. 1973. “Santa Marta en la tradición popular”. *Anales de Antropología* 10: 221-40.
- Quezada, Noemí. 1974. “Oraciones mágicas en la colonia”. *Anales de Antropología* 11: 141-67.
- Quezada, Noemí. 1984 [1975]. *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Quezada, Noemí. 1987. “Sexualidad y magia en la mujer novohispana: siglo xvi”. *Anales de Antropología* 24: 263-87.
- Quezada, Noemí. 1988. “Sexualidad y magia en la mujer novohispana: siglo xvii”. *Anales de Antropología* 25: 329-69.
- Quezada, Noemí. 1989. “Sexualidad y magia en la mujer novohispana: siglo xviii”. *Anales de Antropología* 26: 261-95.
- Reyes García, Luis y Dieter Christensen. 1976. *Der Ring aus Tlalocan. Mythen und Gebete, Lieder und Erzählungen der heutigen Nahua in Veracruz und Puebla, Mexiko / El anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla, México*. Berlin: Gebr. Mann Verlag.
- Reynoso Rábago, Alfonso y Taller de Tradición Oral CEPEC. 2006. *El cielo estrellado de los mitos maseuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*. 2 vols. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

- Robichaux, David (ed.). 2003. *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas 1*. México: Universidad Iberoamericana.
- Rodríguez Cuevas, Lydia. 2013. “Repetición y paralelismo en una ceremonia de pedida matrimonial chol”. *Entre Diversidades* 1: 121-47.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. 1892 [1629]. “Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España”. En *Anales del Museo Nacional de México* 6: 123-223. México: Imprenta del Museo Nacional.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. 1984 [1629]. *Treatise on the Heathen Superstitions and Customs that Today Live Among the Indians Native to this New Spain*. Traducción y edición de J. Richard Andrews y Ross Hassig. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1961 [1577]. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book 10 - The People*. Traducción y edición de Charles E. Dibble y Arthur J.O. Anderson. Santa Fe: The School of American Research/University of Utah Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1969 [1577]. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book 6 - Rhetoric and Moral Philosophy*. Traducción y edición de Charles E. Dibble y Arthur J.O. Anderson. Santa Fe: The School of American Research/University of Utah Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1979 [1577]. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book 4 - The Soothsayers and Book 5 - The Omens*. Traducción y edición de Arthur J.O. Anderson y Charles E. Dibble. Santa Fe: The School of American Research/University of Utah Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1989 [1577]. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza Editorial Mexicana.
- Serna, Jacinto 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* 6: 263-480. México: Imprenta del Museo Nacional.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo. 1989. *Los tres ejes de la vida. Alma, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo. 1992. “The ambiguity of Evil among the Nahuatl of the Sierra (Mexico)”. *Etnofoor* 5 (1/2): 81-94.
- Taggart, James M. 1975. *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad de habla nahuat de Puebla*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Taggart, James M. 1983. *Nahuatl Myth and Social Structure*. Austin: University of Texas Press.
- Taggart, James M. 1997. *Remembering Victoria. A Tragic Nahuatl Love Story*. Austin: University of Texas Press.

- Taggart, James M. 2011. "Relatos, ritos y emociones entre los nahuatl de la Sierra Norte de Puebla, México". En *La quête du serpent à plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, edición de Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier, 119-34. Turnhout: Brepols.
- Taggart, James M. 2015. "Las historias de amor de los nahuatl de la Sierra Norte de Puebla, México". En *Múltiples formas de ser nahuatl. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas*, edición de Catharine Good Eshelman y Dominique Raby, 175-94. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC. 1984. *Xochipitsaua. Sones indígenas de la región de Cuetzalan, Pue.* San Miguel Tzinacapan: Sociedad Agropecuaria del CEPEC.
- Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC. 1994. *Tejuan tinkentkakiliayaj in toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos. Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Toumi, Sybille. 1984. *Vocabulario Mexicano de Tzinacapan.* Paris: Chantiers Amérindia.
- Wimmer, Alexis. 2006. *Dictionnaire de la langue nahuatl classique.* <http://sites.esvideo.net/malinal/> [consultado el 15 de junio de 2022]
- Wolgemuth, Carl. 1971. "Marriage Customs of our Forefathers. Nahuatl Text from Mecayapan, Ver.". *Tlalocan* 6 (4): 347-73.

## SOBRE EL AUTOR

Alessandro Lupu es doctor en ciencias etno-antropológicas. Actualmente, se desempeña como catedrático de etnología en la Universidad de Roma "La Sapienza", es director de la Misión Etnológica Italiana en México y miembro corresponsal de la Academia Mexicana de la Historia. En 2006 le fue otorgada la condecoración del Águila Azteca. Desde 1979 ha realizado investigaciones entre los ikoots (huave) de Oaxaca y los nahuatl de la Sierra de Puebla, sobre tradición oral (narrativa y textos rituales), cosmovisión, etnoastronomía, religión, medicina tradicional, dinámica cultural y negociación identitaria. Entre sus publicaciones más recientes están *Corpi freddi e ombre perdute. La medicina indígena messicana ieri e oggi* (2012); *El maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas en el México indígena* (2013); *Civiltà e religione degli Aztechi* (ed. con L. Pranzetti, 2015); *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico* (ed. 2019).