



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

EL RITUAL XOCHITLALIS A TLALTICPAC.
ECOS DE UN SABER ANCESTRAL EN LA MEMORIA CULTURAL DE LOS
NAHUAS DE ZONGOLICA

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
MARINA PRIETO AVENDAÑO

TUTOR
DR. GUILHEM OLIVIER
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, MAYO 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatorias



Dedico esta tesis del ritual *Xochitlalistli* a todos y cada uno de los médicos tradicionales de la sierra nahua de Zongolica, a los que me compartieron una parte de los saberes que heredaron de sus antepasados. A doña Jerónima, a Matilde Florencia, Miguel Tepole, Pedro y Camila, así como a las sabias médicas que ya iniciaron su viaje al Tlalocan.

Especialmente a doña Serafina Xalamihua por haberme mostrado que la ofrenda de flores a la tierra es infinita, es lo más sagrado que se puede otorgar a la ‘tierrita’ a *Tlalticpac* y a los padres de la tierra a *Tlalticpac papá* y *Tlalticpac mamá*. Además, por ser un ejemplo de amor y sabiduría para sus hijos, nietos, bisnietos, tataranietos y sus incontables ahijados.

También Para Rufino, el ahijado *xochitlaca* a quien doña Serafina enseñó a realizar la ‘puesta de flores’ y quien puede hablar con la tierra para pedir por la salud de su madrina.

Sin duda, el final de este trabajo se logró gracias a la información proporcionada por doña Alicia Pérez a quien agradezco enormemente su generosidad y por su disposición para tener un acercamiento a los ritos que aún practica y conserva en su lúcida memoria, ahí es donde quedó grabada para siempre su plegaria del *xochitlalis* para la Madre Tierra y al Tlalocan.

Dedico también la tesis a todo el personal de la CDI del pueblo y municipio de Zongolica, así como al equipo de comunicadores de la radio comunitaria XEZON dependiente de este organismo, con mi agradecimiento sincero a Rosalba Tepole, María Cira Quechulpa, Guadalupe Vazquez y a Francisco Quaquetzale por todo el apoyo que en su momento me proporcionaron, sin olvidar que desde un principio de alguna u otra forma la CDI me facilitó los recursos necesarios para establecer contacto con los médicos tradicionales en sus comunidades.

Para José Luís y familia querida, por esperar pacientemente el final de esta trama discursiva y visual en la que estuve inmersa por mucho tiempo, con el aprecio de siempre por ser y estar presentes en mi vida.

Finalmente dedico esta tesis a mis hermanos, a sus hijos y a los hijos de sus hijos esperando que en alguno de ellos nazca el interés por conocer el contenido de esta tesis para acercarlos al fascinante mundo de nuestra cultura.

Agradecimientos

Agradezco a la UNAM, a la Facultad de Filosofía y Letras y al Posgrado en Estudios Mesoamericanos, por otorgarme la beca de maestría durante los dos años que duró mi estancia, fue un honor formar parte de la comunidad Universitaria.

Agradezco a todos mis maestros del Instituto de Investigaciones Históricas, especialmente debo agradecer a mi tutor, el Dr. Guilhem Olivier por su acertada dirección y paciencia durante la elaboración de la tesis, a mis sinodales y maestros de este Instituto: Dr. Patrick Johansson, Dra Laura Romero y Dra. Èlodie Dupey, a todos ellos muchas gracias por su generosidad, por sus observaciones para lograr una versión más depurada de esta tesis y por compartir sus amplios conocimientos. También a la Dra. Lourdes Báez, maestra de la ENAH agradeciendo que aceptara formar parte del equipo de sinodales.

A mis maestros de lengua náhuatl Mercedes Montes de Oca, Karen Dakin, Carmen Herrera y Alfredo Tena del Instituto de Investigaciones Filológicas por sus importantes enseñanzas en el dinámico seminario de lengua náhuatl, fueron de gran apoyo sus enseñanzas.

También quiero agradecer a mis eternos maestros de la ENAH semióticos por naturaleza, a la Dra. Julieta Haidar y al Dr. José Luis Valencia por enseñarme que para abordar la producción de sentido es necesario abordar las prácticas semiótico discursivas partiendo del Análisis del Discurso y la Semiótica de la Cultura.

Índice

INTRODUCCIÓN	I
CAPÍTULO I. EL RITUAL <i>XOCHITLALIS</i> EN EL CONTEXTO MEDICINAL Y SOCIAL	1
1.1 CONTEXTO HISTÓRICO	2
1.2 EL OFICIO DE LOS MÉDICOS TRADICIONALES DE LA ORGANIZACIÓN <i>MASEHUAL IXTLAMACHILISTLI</i>	6
1.3 SÍNTOMAS EN LA ENFERMEDAD POR ESPANTO	12
1.4 <i>XOCHITLALIS</i> , RITUAL DE CURACIÓN PARA EL RECIÉN NACIDO	14
1.5 LAS ENTIDADES ANÍMICAS EN EL PENSAMIENTO DE LOS ANTIGUOS NAHUAS	17
1.6 <i>XOCHITLALIS</i> EN LA CURACIÓN DE ESPANTO	23
1.6.1 CURACIÓN DEL ENFERMO POR SUSTO EN EL AGUA	31
1.7 EL RITUAL <i>XOCHITLALIS</i> COMO PROTECCIÓN DE LA VIVIENDA FAMILIAR	40
1.7.1 LA PLEGARIA Y OFRENDA FLORIDA A <i>TLALTICPAC</i> EN LA EDIFICACIÓN DE UNA CASA	40
CAPÍTULO II. EL RITUAL <i>XOCHITLALIS</i> EN LA VIDA CEREMONIAL DE LOS OFRENDADORES DE LA SIERRA NAHUA DE ZONGOLICA	51
2.1 LA RADIO COMUNITARIA EN LA DIFUSIÓN MUSICAL Y LA PRÁCTICA RITUAL	52
2.2 EL <i>XOCHITLALIS</i> EN LA VIDA SOCIAL DE LOS NAHUAS DE ZONGOLICA	54
2.3 EL <i>XOCHITLALIS</i> DEL PRIMER VIERNES DE MARZO	58
2.4 ACONTECIMIENTOS QUE PERTURBAN EL ORDEN RITUAL	71
2.5 LA INVOCACIÓN A LOS CERROS Y MONTAÑAS PARA SUPPLICAR PROTECCIÓN	77
2.6 EL SIMBOLISMO DEL <i>XOCHIMANALLI</i> EN EL CONTEXTO RITUAL Y SOCIAL	85
CAPÍTULO III. ANÁLISIS DE LA PRODUCCIÓN DE SENTIDO EN EL DISCURSO SAGRADO A <i>TLALTICPAC</i> Y AL <i>TLALOCAN</i>	94
3.1 EL <i>TLALOCAN</i> , EN LA MEMORIA CULTURAL DE LOS NAHUAS ZONGOLIQUEÑOS	94
3.2 EL CAMINO AL <i>TLALOCAN</i> , EL LUGAR SAGRADO	102
3.4 TRADUCCIÓN DE LA PLEGARIA A LAS POTENCIAS DIVINAS	106
3.4.1 ANÁLISIS MORFOLÓGICO DEL TEXTO-PLEGARIA	109
3.5 LAS FORMAS REVERENCIALES EN EL TEXTO-PLEGARIA	119
3.6 LA INTERTEXTUALIDAD EN LAS PLEGARIAS	123
3.7 LAS FUNCIONES COMUNICATIVAS EN EL DISCURSO RITUAL	125

CONCLUSIONES FINALES	130
GLOSARIO	142
BIBLIOGRAFÍA	144

Introducción

El presente trabajo es la continuación de una investigación realizada con el propósito de obtener el grado de licenciatura en etnología por la ENAH. En aquel entonces el objeto estudiado fue el baño ritual del temazcal que se acostumbra en la sierra nahua de Zongolica, que se encuentra en el Estado de Veracruz. Este ritual lo practican las parteras tradicionales para bañar a las puérperas a fin de que recuperen su energía por el esfuerzo realizado durante el trabajo de parto.

Se realizan tres baños del temazcal, y a los cuarenta días se culmina con una ceremonia de agradecimiento a las piedras del temazcal por haber permitido que la madre y el niño se encuentren saludables. La ceremonia se llama *xochitlalis*, que traducido convencionalmente sería la ‘puesta de flores’. Con el antecedente de este trabajo nació la idea de visitar nuevamente Zongolica y profundizar sobre el estudio de este ritual que es el centro de la presente investigación.

En una nueva visita a la región nahua, me presenté ante las autoridades de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) —anteriormente Instituto Nacional Indigenista (INI)— y con las autoridades municipales para informarles acerca del trabajo que pretendía realizar en las comunidades del lugar. Cabe decir que la CDI es la institución federal que organiza diversas actividades importantes, por ejemplo, atiende varios programas de las comunidades indígenas, entre los que destaca la coordinación de los médicos tradicionales de la Organización de Médicos Indígenas Tradicionales (OMIT).

El contacto con los médicos de la OMIT permitió el acercamiento al ritual del *xochitlalis*, en virtud de que son los responsables de esta práctica ritual que se lleva a cabo invariablemente el primer viernes del mes de marzo. Aunque actualmente es la CDI la que coordina la celebración de la fiesta, por lo que determina el lugar donde se realiza. Ahora bien, la realidad es que siguen siendo los médicos nativos quienes tienen los saberes sobre el protocolo de cómo debe realizarse la ceremonia, y los que a final de cuentas se encargan de mantener su tradición.

Afortunadamente, después de 10 años, logré contactar nuevamente a las médicas: Alicia Pérez, Jerónima Hernández y a Serafina Xalamihua, quienes brindaron información substancial

sobre las formas en que se realiza el *xochitlalis*, con lo cual se pudo desarrollar la etnografía del ritual.

Entre los primeros registros obtenidos las informantes declaran que la ceremonia se realiza siempre el primer viernes de marzo, puesto que de acuerdo a su calendario, posiblemente ancestral, se festeja el ‘inicio del año nuevo mexicano’. Así mismo, agregan que el oficiante debe ser una persona anciana, a la que llaman *huehuechi* o *xochitlaca*, que ‘sepa hablarle bonito a la tierra’, es decir, que el diálogo que se entabla con las potencias divinas sea dicho en su propia lengua, el náhuatl. La súplica se centra de manera reiterada en *tlalticpac* o *tlalticpatzin*, la ‘tierrita’, como así la nombra doña Jerónima Hernández.

Lo primero que se hace antes de iniciar la celebración del *xochitlalis* es abrir una fosa donde se deposita la ofrenda, la cual está compuesta de varios elementos, de los cuales resaltan la cruz revestida de flores blancas, las velas dispuestas de forma geométrica, los doce ramilletes de flores conocidos como *xochimanale*, la bebida de uso ritual es la *caxtila*, y también el aguardiente de caña. En cuanto a la ofrenda alimentaria a la tierra esta es con base en el maíz, junto con otros alimentos preparados como el mole de guajolote o gallina; en el caso particular del ritual de la ‘cueva’ la ofrenda que se pone es un guajolote que se sacrifica al momento y se entrega a la tierra.

Durante la colocación de la ofrenda se hace una reverencia especial constituida por un conjunto de plegarias, que la ritualista acompaña, en ocasiones, manifestando gestos reverenciales y suspiros para invocar a *Tlalticpac* y a *Tlalocan Tata* y *Tlalocan Nana*, las potencias con quienes se acogen para que los proteja y también para que les envíe lluvia suficiente a favor de los cultivos de todos los campesinos.

Por otra parte, el *xochitlalis* no solamente se realiza para iniciar un nuevo ciclo agrícola, sino que también se lleva a cabo dentro de la esfera terapéutica, por ejemplo, en curaciones de la enfermedad conocida como ‘pérdida de la sombra’ o ‘mal del susto’ y de otras enfermedades similares. También se hace el *xochitlalis* cuando construyen la casa, en este caso es primordial la puesta de flores, pues a decir de la informante la casa tiene su ‘sombra’.

Como se puede apreciar, la ceremonia es de gran importancia en la vida cotidiana y sagrada de los pueblos de Zongolica, lo que lo convierte en un atractivo tema de estudio.

Hay que comentar que el *xochitlalis* va acompañado por plegarias en una variante dialectal del náhuatl propio de esa región que requieren ser traducidas adecuadamente al español, con la finalidad de entender y conocer mejor sus diversos significados. Por fortuna, Alicia Pérez y su hija María Cira Quechulpa tuvieron mucha paciencia para apoyarme con esa tarea. Así que la propia doña Alicia me proporcionó la plegaria escrita de su puño y letra, contenida en un cuaderno de notas de su pertenencia, donde tiene registradas además las formas en que se realizan, no sólo este ritual, sino otros más, como el de bautizo, bodas o el del altar de ‘Todos Santos’.

En términos generales se busca comprobar la complejidad y el carácter sagrado del ritual *xochitlalis*, pero por ahora solamente se atenderán dos aspectos fundamentales del mismo, el análisis semiótico-discursivo de los elementos depositados en la ofrenda y de las plegarias, así como la producción y reproducción del ritual sagrado del *xochitlalis* en los diferentes contextos ya mencionados.

Considerando lo que se ha comentado, el presente trabajo tiene los siguientes objetivos:

1. Analizar el simbolismo de la ofrenda ceremonial que el especialista ritual coloca para suplicar a la Madre Tierra en el ritual *xochitlalis*, tanto en la esfera terapéutica como en la esfera conmemorativa del ‘año nuevo mexicano’ celebrado el primer viernes de marzo.
2. Estudiar los discursos de las plegarias y los relatos orales de los ritualistas pronunciados durante las distintas ceremonias del *xochitlalis* y su posible relación con las invocaciones en los ritos celebrados por los antiguos nahuas.

Como es un trabajo que requiere del análisis sincrónico y diacrónico en torno al *xochitlalis* surgen algunas preguntas acerca de sus posibles antecedentes prehispánicos, tanto a nivel ritual como en los rezos en lengua náhuatl registrados en la antigüedad y que aún se conservan. También es necesario analizar los nuevos elementos simbólicos que se han incorporado a partir de la colonización cristiana, originando nuevas prácticas rituales y nuevos textos. Así, vamos a cotejar las plegarias actuales con conjuros de origen prehispánicos que fueron transcritos en la época colonial.

Para poder realizar el presente estudio, fue necesario acudir a fuentes de los siglos XVI y XVII, como son las obras de Bernardino de Sahagún (1989), Diego Durán (1995) y otras más de

consulta como la historia de Juan de Torquemada (1969) y José de Acosta (2003), aunque no pertenezcan a la región de estudio, sirven de gran apoyo para reforzar conceptos acerca de la cosmovisión de los antiguos mexicanos. Sin duda, fue de gran utilidad para esta investigación comparar los conjuros nahuas recopilados por Ruíz de Alarcón (1892), y posteriormente traducidos por López-Austin (1970) como puntos de apoyo en lo que concierne a las invocaciones o conjuros copiados en el ámbito de la medicina y el culto agrario. Para identificar la correspondencia de la fiesta del primer viernes de marzo la base se dio con el trabajo de Michel Graulich (1999). También fueron útiles los estudios de Alfredo López-Austin (1989) enfocadas en las tres entidades anímicas entre los nahuas antiguos y los grupos nahuas actuales; los estudios de Guilhem Olivier (1998, 2005) sobre cosmovisión mexicana así como el artículo de Graulich y Olivier (2004) sobre la “comida de los dioses”. Fue muy importante para nuestro estudio el análisis de los textos orales de tipo ritual que llevó a cabo Alessandro Lupo (1995) en *La tierra nos escucha* pertenecientes a los nahuas de la Sierra norte de Puebla porque se centra en sus contenidos y las interpreta.

En cuanto a los estudios históricos y etnográficos previamente realizados en torno al ritual *xochitlalis* es fundamental la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán (1990) en donde narra la historia de la Sierra de Zongolica. En su obra sobre la medicina (1993) el mismo autor muestra que al lado de la medicina moderna permanecen complejos culturales como el *xochitlale* (*tierra florida*), que consiste en rogativas, invocaciones en lengua náhuatl, libaciones, sahumerios y pétalos de flores para solicitar a la tierra, cerros y cuevas del lugar su aprobación e intervención para curar a una persona, una milpa o prevenir el mal. Por su lado, Héctor Álvarez Santiago (1991) comenta la situación del hombre como huésped de la tierra en su trabajo etnográfico sobre el ritual de flores a la tierra en la comunidad de Mixtla de Altamirano. Cabe mencionar también a Luis Heredia y a Pedro Montalvo (2015) que realizaron un estudio etnográfico acerca de las costumbres rituales en Rafael Delgado, una población que pertenece a la sierra de Zongolica en la que se festeja el *xochitlalis* con un trato ritual al guajolote antes de ser sacrificado. Es interesante también el trabajo de Fernando Mata-Labrada (en Broda 2011) sobre la ceremonia agrícola del *Xochitlalli* bajo la lupa de la etnohistoria en la comunidad de Atlahuilco Veracruz, registrando los elementos simbólicos de la ofrenda para la tierra e identificando que dichos elementos tienen una procedencia mesoamericana. María Teresa Rodríguez y Andrés Hasler (1993) presentan una serie de descripciones: histórica, vestimenta, alimentación, costumbres, rituales y otros temas

generales de los nahuas de Zongolica. Para reforzar algunos conceptos sobre curanderismo y chamanismo necesarios para esta investigación, los aportes de Laura Romero (2011) en base a sus trabajos en la sierra negra de Puebla, fueron muy estimados.

En cuanto al trabajo de campo, es pertinente comentar que la mayoría de datos fueron obtenidos de primera mano, es decir, por medio de mis principales informantes: Alicia Pérez, Jerónima Hernández, Miguel Tepole, Serafina Xalamihua, María Matilde Méndez Cuauhcihuatl, Isauro Lara, Manuel Salas y Pedro Sánchez Rosales. Cabe aclarar que presencié los rituales domésticos en el pueblo de Zongolica, así como los rituales comunitarios en la cueva Totomochapa y en Ixhuatlancillo, en el Estado de Veracruz. También documenté las plegarias del *xochitlalis* usadas en la curación para levantar la sombra, la utilizada para inaugurar la construcción de una casa y la del primer viernes de marzo, con la que los nahuas suelen festejar el año nuevo ‘mexicano’.

Con relación al procedimiento metodológico, hay que mencionar primeramente que se hizo una observación participante, se llevó a cabo el registro en diario de campo conjuntamente con una serie de audio y videograbaciones de las entrevistas hechas a los informantes. Se aprovechó el uso del block de notas de doña Alicia Pérez; así como las grabaciones sonoras de la música ritual que se realizan durante las ceremonias, proporcionadas por la Radio Comunitaria de Zongolica.

Para el análisis semiótico de la ofrenda ceremonial se utilizó el modelo aportado por la Semiótica de la Cultura que fue desarrollada por Iuri Lotman (1996 y 1998) entre otros, de la Escuela de Tartu Estonia. De ahí se obtiene la definición de cultura y la aplicación de otros conceptos como son: el texto, símbolo y la memoria de la cultura; que a su vez, han sido debidamente aplicados para varios estudios mesoamericanos que ha realizado el Dr. José Alejos (2012).

Para analizar la plegaria con las potencias divinas y explicar la posición del sujeto enunciador del mensaje a la tierra, se aplicó el *modelo de las funciones comunicativas* de Roman Jakobson (1985), lo se cual se complementa y enriquece con el uso de los tropos retóricos que se encuentran en el *Diccionario de Retórica y Poética* (2004) de Helena Beristain y de la *Retórica General* del Grupo μ (1987)

Y por último, para conseguir el análisis lingüístico de las plegarias, los *diccionarios Español-Náhuatl* de Alonso de Molina (1977), de Rémi Siméon (1992), de Marc Thouvenot (2014), las *Gramática Náhuatl* de Horacio Carochi (1981) y la de Thelma Sullivan (2014) resultaron ser sustanciales.

Una vez expuesto lo anterior, y con el intento de consumir una adecuada lógica de exposición del presente estudio, se constituyeron los siguientes capítulos:

El primer capítulo inicia con una breve descripción de los antecedentes históricos y etnohistóricos de la fundación de Zongolica, apoyándome en el monografía efectuada por Gonzalo Aguirre Beltrán (1993).

Seguido de este apartado se analiza el término de ‘sombra’ y la implicación de su pérdida a causa del susto, así como la probable relación con la identidad anímica conocida entre los antiguos nahuas como *tonalli*. Con base en la propuesta de Alfredo López Austin (1989), basada en la identificación de tres entidades: *teyolia*, *ihiyotl* y *tonalli*: el *teyolia* considerada como la sustancia vital más importante situada en el corazón; la segunda, el *tonalli*, que está asociada con el calor del cuerpo y con el destino; la tercera es el *ihiyotl*, entendida como el aliento vital. Actualmente, algunos médicos nahuas identifican una sola de estas entidades a la que llaman *tonaliztli*, la cual relacionan con el destino de la persona, por lo mismo este destino se dice que está impreso de forma más clara en los recién nacidos que nacen envueltos con la cubierta amniótica a lo que se conoce como partos velados. Se hace hincapié que en la población de Zongolica, Veracruz todavía existen algunas médicas especialistas que saben hacer la lectura del destino de los infantes a través del velo —o pañuelo como así le llaman las partera— con el que nacen los niños, así como la curación de aquellos que enferman cuando se dice que por un susto pierden la sombra.

A partir de los estudios de Aguirre Beltrán, López Austin y de Roberto Martínez establecemos un análisis de la entidad identificada como ‘sombra’, la cual es susceptible de extraviarse y causar, incluso, la muerte. El tema de por sí genera confusión, por las antiguas concepciones que se tenían acerca del término ‘espíritu’, el cual como establece Martínez, se utilizaba como sinónimo de *alma* o *ánima*.

Para ello, se anexa en este mismo apartado un ritual de flores para la tierra, entidad que se considera la causante de atrapar la ‘sombra’. Como ejemplo se seleccionó el ritual de curación

que hace doña Serafina Xalamihua, las plegarias y una etnografía elaborada a partir de los informes de los especialistas rituales de la región.

El primer análisis que se presenta es sobre la plegaria pronunciada por Serafina Xalamihua, especialista en la curación de la enfermedad del susto a causa de una caída en el suelo o en el agua. En este apartado se muestra el intercambio de dones que la ritualista hace con la tierra, a cambio de que la tierra suelte el espíritu, como así lo asegura doña Serafina.

En otro apartado voy a analizar el ritual del *xochitlalis* que se ejecuta como protección de la casa y de la familia, dicho ritual de flores para la tierra es compleja, en el apartado correspondiente se muestra el entramado textual que doña Serafina elabora con su voz suplicante, al hacer la puesta de flores en la que construye un cosmograma con velas evocando al Tlalocan. En ese contexto, se advierte un cruce de la memoria histórica en el discurso verbo-visual elaborado por la ritualista, pues de manera simultánea también construye con flores el símbolo de la cruz a la que también consagra con sahumerio y agua bendita. Además, son muy importantes las oraciones católicas y las que la ritualista pronuncia en lengua náhuatl, es interesante la petición que le hace a *Tlalticpac*, a la cual ruega por la ‘sombra’ de la casa y por la protección de la familia, y también por los trabajadores que esán a cargo de la construcción de la casa. Además, la ofrenda de elementos simbólicos, que se van colocando en un orden previamente establecido por la ritualista: la cruz de flores, la bebida ritual y el sahumerio de copal cuando se hacen las súplicas a *Tlalticpac*. En el estudio se privilegia el simbolismo de la ofrenda de flores en su totalidad, pues en ella se expresan varios significados tanto en la expresión verbal como en la visual. Para el caso la ofrenda de flores a la tierra cumple con la función simbólica de protección para los caseros, así que los nahuas traducen este acto en bendiciones, como así lo establecen los informantes.

Para concluir con este capítulo, sólo queda decir que después de pedir protección a la tierra por medio del ritual *xochitlalis*, la casa ya se puede habitar sin temor alguno. Por lo tanto, para explicar esta parte nos basamos en la clasificación de los *ritos de paso* de Arnold van Gennep (2008: 25), que son los siguientes: ritos de separación (ceremonias de funerales), ritos de agregación (matrimonio) y ritos de margen. En cuanto a estos últimos ritos conocido como liminares (Gennep, 2008: 42), aborda el tema de las cosas nuevas que permanecen como tabú,

por lo mismo, se debe suprimir por medio de ceremonias, que al final de este segundo capítulo se explica ampliamente.

Para el segundo capítulo, en un apartado describí la labor que desempeñan los médicos tradicionales que pertenecen a la Organización de Médicos Indígenas Tradicionales (OMIT) *Masehual Ixtlamachiliztli* del pueblo de Zongolica. Así como el importante desempeño de la radio comunitaria XEZON ‘La voz de la Sierra de Zongolica’, que es la encargada de la difusión de las manifestaciones culturales como medicina tradicional, la danza y el *Xochitlalis*. Ambos organismos pertenecientes a la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

Además, se retoman algunos aspectos registrados durante la primera etapa del trabajo de campo, concernientes a la labor que desde sus inicios realizaban los médicos indígenas en los consultorios de la OMIT, y los conflictos que se generaron al interior afectando, de cierta manera, la expresión ritual. La importancia de este tema es que la mayoría de los integrantes conservan formas particulares para curar a sus enfermos por medio del ritual *xochitlalis* o ‘puesta de flores para la tierra’, así conocido por los informantes, y también para conmemorar el inicio de lo que ellos llaman *Año Nuevo mexicano* o *Año Nuevo indígena*, celebrado el primer viernes de marzo.

Por tanto, a partir de los relatos orales y de la observación directa se logró integrar el corpus etnográfico conformado por los textos-plegarias pronunciadas por los especialistas dentro del contexto ritual. Cabe decir que resaltamos las particularidades observadas en las diferentes ceremonias: en la cueva Totomochapa ubicada en la población del Naranjal; y el ritual ejecutado en la población de Ixhuatlancillo y coordinado por la CDI de este lugar y de Zongolica, cuya finalidad es la organización del evento conjuntamente con los médicos tradicionales para resguardar su tradición.

Como se sabe, en dicha ceremonia el oficiante del ritual requiere de tiempo necesario para establecer el diálogo con las potencias divinas, y suplicar por los beneficios para la comunidad, por lo que debe ‘hablar bonito’ a la tierra, es decir, en perfecta lengua náhuatl para que la ‘tierrita’ escuche los ruegos. Las súplicas constantes son para los señores del *Tlalocan*: *Tlalocan tata* y *Tlalocan nana*. Por lo mismo, el tiempo ritual llega a extenderse por varias horas, lo que en ocasiones llega a generar polémica entre los organizadores, porque dicha celebración está sujeta al orden institucional.

Además de las plegarias anexamos algunas narraciones de los informantes, las cuales contienen datos significativos y de esta manera se amplía el corpus discursivo en torno a las diferentes formas en que se preparan las ofrendas a la madre tierra, por ejemplo el sacrificio del guajolote que específicamente se observó el primer viernes de marzo en la cueva *Totomochapa*. Con base en los diversos registros de estudiosos del tema y datos observados en las diferentes celebraciones del *xochitlalis* que promueve la radio comunitaria, se ha logrado completar el análisis del simbolismo de la ofrenda ceremonial. Poniendo especial énfasis en la función de los ramilletes de flores (*xochimanalli*), la cruz de flores y la representación del *Tlalocan* en la ofrenda ceremonial por cuatro velas de cera natural y en algunos casos con velas de colores, como algunos oficiantes lo acostumbran, estableciendo una relación con los rumbos cósmicos, aunque no encontramos datos suficientes entre los informantes que sirvieran de soporte a esta idea. Sin embargo, a partir de los relatos de nuestros informantes se logró registrar la existencia del Tlalocan el lugar mítico que subsiste en la memoria colectiva de los nahuas de Zongolica.

Respecto al cosmograma diseñado por el especialista ritual, es un espacio en el que la plegaria se expresa con mayor emotividad y reverencia al sahumar dicho espacio, diseñado por cuatro velas, en el cual se vierte agua bendita, ofrendando la bebida ritual y suplicando parabienes con vehemencia. Cabe decir que el análisis que en este apartado se realiza es con la finalidad de encontrar el posible punto de enlace con las fiestas de corte ancestral, es decir, encontrar un paralelo con las ofrendas que los antiguos mexicanos acostumbraban para celebrar los ciclos agrícolas, así como los ritos celebrados por los antiguos ticitl para recuperar el hado en los recién nacidos. Lo anterior basado en las fuentes históricas, lo cual servirá de base para discernir si el ritual *xochitlalis* proviene de una raíz mesoamericana, lo anterior como uno de los principales objetivos en esta tesis.

Cabe agregar, que para los médicos tradicionales el primer viernes de marzo es un día importante para honrar a la tierra y también para realizar la colecta de los siete azahares y de toda clase de plantas, que a decir de los médicos, en ese día, todas las hierbas son medicinales.

El tercer y último capítulo está estructurado a partir de dos textos, el primero, narrado por doña Serafina Xalamihua en torno al *Tlalocan*, acerca del cazador que va persiguiendo a un *tepezcuintle* y llega al *Tlalocan*, el cual es recordado como lugar sagrado en la memoria colectiva de los nahuas de Zongolica. En el relato de los informantes en torno a la transgresión de los

cazadores, el castigo que les otorga el dueño de los animales por la cacería indiscriminada se resalta la discontinuidad del tiempo mítico; el segundo, es el texto de la plegaria en náhuatl proporcionada por Alicia Pérez, cuyo propósito es generar una traducción literal con aspectos lingüísticos. Se aplica una metodología que consiste en la segmentación de los vocablos para separar la raíz verbal, posteriormente se hace la normalización de los verbos pronunciados en la variante del náhuatl zongoliqueña, para facilitar su traducción. En este análisis se realizó la clasificación de las diversas formas honoríficas que la ritualista utiliza para comunicarse con las potencias divinas.

Posteriormente se realiza un breve análisis semiótico-discursivo para conocer la producción de sentido en el discurso indígena, resaltando la existencia de la relación intertextual en el texto-plegaria y el discurso antiguo. Así como demostrar la existencia de los funcionamientos retóricos propios de la cultura nahua.

Capítulo I. El ritual *Xochitlalis* en el contexto medicinal y social

*Tla xihuiqui, nonan tlateuctli notá ce tochtli tezcatl, çan huel
popocatimani. Ma Mixco nonmayauh nitlamacazqui niceteotl
ma xihualmixtlapachmana.*

*Ea, ya ven madre mía señora de la tierra, ven mi padre, un
conejo, espejo que humea, haz que no ofenda yo tu rostro, yo
soy un sacerdote, uno de los dioses que mejor tejerá.*

(Hernán Ruiz de Alarcón, 1892: 80)

En este primer capítulo, se inicia con una breve síntesis del antecedente histórico de los actuales zongoliqueños, para establecer el contexto etnohistórico en el que actualmente los ritualistas nahuas se han desarrollado. Por lo mismo, es muy importante abordar el tema de los ‘saberes’ que poseen y comparten los médicos y parteras pertenecientes a la Organización de Médicos Indígenas Tradicionales (OMIT) denominada “*Masehual Ixtlamachiliztli* de la Sierra y Pueblo de Zongolica”. Actualmente la mayoría de ellos son ancianos que han recibido un valioso capital simbólico que profesan en la esfera terapéutica, donde los médicos tradicionales se desempeñan con una importante labor que los coloca como mediadores entre los humanos y las potencias divinas. Es decir, entre los médicos tradicionales existen especialistas rituales que saben rescatar la ‘sombra’, en el caso de que una persona se espante por una caída sobre la tierra o en el agua, por ende se dice que pierde la sombra y enferma. Por lo mismo cuando el padecimiento persiste, la primera opción que los familiares del enfermo toman es acudir al Centro de Salud Institucional, en cuanto a muchos casos, cuando los familiares del paciente no contemplan su mejoría con la atención alópata, pero al ver que el paciente no mejora, por tal motivo, el primer impulso es buscar al médico tradicional para que se encargue de llamar y regresar su ‘sombra’ para que de esta manera se recupere.

Por lo que se refiere al concepto de ‘sombra’, se aborda el tema a partir de los conceptos utilizados por los estudiosos que se han adentrado en el tema como Aguirre Beltrán (1990), Alfredo López-Austin (1989) y Roberto Martínez (2006) quienes han arrojado luz con sus aportes para explicar la existencia de las tres entidades anímicas de acuerdo al pensamiento de los antiguos mexicanos.

Por otro lado, entre los nahuas zongoliqueños persiste la costumbre de proteger su casa, es la causa por la que también ejecutan otra ceremonia del *xochitlalis*, pero que ya se circunscribe

dentro de otro contexto, ya no terapéutico, sino de la vida social o cotidiana. Es la razón por la que se presentan las narraciones de los informantes y posteriormente las curaciones que hace Serafina para el levantamiento de la sombra y también como protección de la vivienda.

1.1 Contexto Histórico



Imagen 1. Colindancia de la Sierra nahua de Zongolica. Imagen tomado de Google maps.

La Sierra nahua de Zongolica es un cuerpo montañoso que se localiza en las estribaciones de la Sierra Madre Oriental a una altura de 1252 msnm, con latitud Norte 18° 40' y Longitud Oeste 97° 00'. La sierra zongoliqueña limita al suroeste de Veracruz, colindando geográficamente con Oaxaca, donde toma el nombre de sierra mazateca y al norte Puebla donde la

región se conoce con el nombre

de sierra negra, como se muestra en el mapa, imagen 1. La región de Zongolica está constituida por trece municipios, con una extensión aproximada de mil kilómetros cuadrados, su cabecera municipal es la ciudad del mismo nombre, localizada en un estrecho valle circundada por montañas.

En cuanto a la actividad principal de la región sigue siendo la agricultura los principales cultivos que el campesino produce son el maíz, el café el frijol, la calabaza y algunas hortalizas que se cultivan en las comunidades para el autoconsumo familiar. Otras actividades importantes que desarrollan los nahuas de Zongolica, además de la agricultura, son la crianza de aves de corral como gallinas y guajolotes, sin dejar de mencionar la ganadería y el pastoreo de borregos

siendo estas labores las observadas en poblaciones como Ayahualulco, Tlaquilpa, Atexoxocuapa, El Naranjal y San Juan Texhuacan, entre otras más comunidades.

En cuanto a su ubicación, el municipio de Zongolica es el punto de concentración y paso obligado de importantes actividades productivas y comerciales con dirección a las ciudades de Orizaba, Córdoba y Puebla. Siendo Orizaba la ciudad próxima para llegar al municipio de Zongolica, pasando por Tequila y otras poblaciones ubicadas en las altas montañas, como Cumbre de Los Reyes, donde se llega por un camino sinuoso de pendientes muy pronunciadas lo que hace que el recorrido sea lento y se pueda disfrutar el paisaje.

Para explicar el contexto histórico y etnohistórico de la región es fundamental mencionar el estudio de Gonzalo Aguirre Beltrán¹ (1992: 31-58), *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*. Apoyándose en fuentes prehispánicas y coloniales, así como en estudios previos, nos indica que los zongoliqueños son descendientes de los antiguos *nonoalca-chichimecas*, que partieron de Chicomostoc ('lugar de las siete cuevas'). Entre ellos hubo conflictos, probablemente de índole político-religioso, obligándolos a escindirse en tres grupos: los *tequaque*, los *cozcatecas* y los *chalchiuhcalque—tzoncol* ('gente de la casa verde jade, los del pelo torcido'). Los miembros de este último grupo avanzaron hasta las montañas donde se instalaron, siendo los verdaderos fundadores de lo que hoy es Zongolica.

Ahora bien, según Aguirre Beltrán, antes de que los *chalchiuhcalque—tzoncol* alcanzaran su destino final, como grupo *nonoalca-chichimeca*, primero llegaron al valle de Tehuacan y a la vertiente de la Sierra Madre Oriental dirigidos por su héroe cultural *Xelhuan* ('quien parte y reparte') y *por Atecatlmacazqui* ('sacerdote del agua'), quien fue el encargado de portar el *tlaquimilollin* o bulto sagrado de la potencia divina de los cazadores y recolectores, tal vez de *Mixcoatl* ('serpiente de nube') o de alguna otra advocación de esta deidad.

De acuerdo a la *Historia Tolteca Chichimeca*² es como se conocen las conquistas de *Tlamaca Xicotenantli* ('muro de xicotes'), estableciéndose como tecuhtli o señor de Zongolica.

¹ En este apartado la mayoría de los datos se retomaron de los estudios aportados por el Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán (1992).

² Publicación de 1937 del manuscrito en náhuatl traducido al alemán por Konrad Preuss y Ernst Mengui con ese nombre. En 1947 Heinrich Berlin publica traduciéndola a la versión castellana, y finalmente en 1976 Luis Reyes, bajo la dirección de Paul Kirchhoff, con la colaboración de Lina Odena, se traduce directamente del náhuatl (Aguirre 1992: 31).

Fue quien se convirtió en la deidad de este grupo y quien otorgó el nombre de *Tzoncolliuhcan*, de *tzontli*, cabello; *coliuhque*, torcido; *can*, locativo. A partir de la lámina 32 de la *Historia Tolteca Chichimeca* Aguirre Beltrán (1992: 82) describe a un ‘personaje de nombre *Tzoncolli*, con un mechón de pelo en forma de hoz, vestido con piel, provisto de arco y flecha que corresponde al significado de “donde reside *Tzoncoltzin*”, el dios de los cabellos torcidos. Por ende, los *tzoncoliuhque* llevaban esta forma de peinado, una distinción que les confiere este nombre por sus hazañas de guerra.

En otra fuente como el *Mapa de Cuauhtinchan*, y gracias a los estudios de destacados investigadores como Luis Reyes, Gonzalo Aguirre Beltrán, Andrés Hasler y Agustín García Márquez nos han dado a conocer acerca del periodo prehispánico. Precisamente se sabe que los primeros habitantes eran olmecas xicalancas procedentes de la región Puebla-Tlaxcala quienes después fueron desplazados por los nonoalcas-chichimecas que venían de Tula.

Por su parte, Teresa Rodríguez y Andrés Hasler (1993: 20) tienen una versión parcialmente distinta, mencionan que un grupo nonoalca, proveniente de la migración del centro tolteca *Tollan*, se fue a establecer en la región de Tehuacan-Zongolica. Kirchoff y colaboradores identifican a la antigua Tollan con la actual ciudad de Tula, en el Estado de Hidalgo.

Como es notorio la historia de la fundación de Zongolica es amplia, así como el movimiento independentista, que de acuerdo a Aguirre Beltrán expresa que durante los primeros años de la Independencia, los *tzoncolliuhqui* todavía conservaban su estilo de peinado, pero por acuerdo del cabildo se les ordenó a los macehuales que se quitaran la melena, porque se pensaba que esta era una señal que los identificaba como tributarios en tiempos de la Colonia.

Siguiendo al autor señala que después de la Colonia se constituyeron dos repúblicas de indios: una con cabecera en el pueblo de Zongolica con catorce estancias y la otra con cabecera en Tequila con ocho estancias. La región de Zongolica se caracterizó por ser el principal productora de tabaco, cultivo que posteriormente fue desplazado por el cultivo de café alcanzando la mayor importancia entre 1871 y 1888. Más adelante, para facilitar el transporte de la mercancía, se hicieron mejoras y el camino que fuera de terracería cambió a asfaltado en el año de 1974 convirtiéndose estas dos poblaciones en los principales centros de operativos comerciales.

Respecto a la lengua que se habla en la Sierra de Zongolica, es una variante que es muy probable haya sido la lengua que hablaron los antiguos nonoalca. Según Aguirre Beltrán (1992: 21) esta lengua “fue calificada en el siglo XVI como mexicano-nonoualca, es decir, el náhuatl no clásico o bárbaro, lo que hace suponer que fue una imperfecta nahuatlización”.

Para Rodríguez (1993: 9) los estudios de Hasler revelan que el náhuatl de la Sierra de Zongolica es una mezcla del náhuatl del Este (de origen más antiguo) y el náhuatl del centro (de influencia reciente). De ahí se explica las particularidades de la variante dialectal de esta región.

Desde esa perspectiva, el concepto de *macehual* para Rodríguez y Hasler (1993:18) implica que tienen el náhuatl como lengua materna, independientemente de que adquieren algunas otras connotaciones como ser campesino o pobre.

Por otro lado, James Lockhart (1999: 168) señala que “hacia 1600 ‘macehualli era, aún más que antes la palabra principal que se aplicaba a la mayoría de la población indígena”. Aunque él mismo considera que este término se usó en plural para designar a los pobladores indígenas sin importar su rango y para diferenciarlos de los españoles, de los negros o de los mestizos, en realidad su significado básico es ser *humano* o *persona*.

En la actualidad, para los nahuas de Zongolica este término no se considera en desuso puesto que la auto denominación *macehualli* también es traducido como “campesino” se ha castellanizado como ‘*macehual*’. Precisamente este término es utilizado por los médicos nahuas OMIT para denominar a su organización, cuyo nombre es “*Masehual Ixtlamachilistli* de la Sierra y Pueblo de Zongolica”, cuando menos así aparece escrito en el rótulo que está puesto al frente de los consultorios de dicha organización.

Cabe decir que por el pasado histórico que caracteriza a los actuales nahuas de Zongolica construyen su identidad en torno a las fiestas religiosas como las mayordomías y el ritual *xochitlalis* del primer viernes de marzo, esta última es una forma en la que los zongoliqueños expresan el respeto a la tierra como símbolo de su identidad étnica.

Por tal motivo se considera muy importante exponer algunos de los sucesos históricos más relevantes arriba citados de los primeros pobladores de esa región.

1.2 El oficio de los médicos tradicionales de la Organización *Masehual Ixtlamachilistli*

A lo largo del territorio mexicano existe un gran número de médicos tradicionales, curanderos, hueseros, parteras y otros más —mejor conocidos de acuerdo a la especialidad que desarrollan—. Un perfil común entre ellos, es que se encargan de restablecer la salud a los enfermos aplicando los distintos métodos terapéuticos con posibles matices de raíz mesoamericana y combinados con la práctica ritual.



Imagen 2. Consultorios de la OMIT. Fotografía de la autora.

Según los documentos mostrados por su presidenta Alicia Pérez, la OMIT de Zongolica fue constituida desde 1993, con sede en el pueblo de Zongolica. En los documentos se constata que desde sus inicios dicha organización estuvo integrada por más de 60 médicos tradicionales, algunos pertenecen a diversas regiones que comprenden los municipios de

San Andrés Tenejapan, Mixtla de

Altamirano, Zongolica, San Juan Texhuacan y Los Reyes. Los médicos y parteras comenzaron a prestar sus servicios en los consultorios³ construidos en el terreno contiguo a la CDI de Zongolica (imagen 2).

La actividad de los médicos y parteras en los consultorios en un principio estuvo organizada por la CDI, tiempo después el IMSS-Solidaridad se hizo cargo de sus programas de salud, los controló y los institucionalizó, de igual forma que lo ha hecho en gran parte del país. Por ejemplo, bajo la bandera de la certificación se incluyó a los médicos bajo los esquemas de

³ Inicialmente, la construcción de los consultorios se logró con el apoyo económico de PACMyC, desde el mes de septiembre de 1994, pero la construcción estuvo dos años detenida con sólo la planta baja. Después, en 1996 la retomó el IMSS y se terminó en mayo de 1999.

parteras rurales, donde deben ajustarse a las reglas marcadas por el IMSS, sobre todo en cuanto a la salud reproductiva. En dicha institución a las parteras se les capacita en las nuevas técnicas propias de la medicina oficial, esto es para que aprendan y apliquen ese conocimiento en las parturientas que acuden a los Centros de Salud. Sin embargo, la nueva forma de trabajar no es muy agradable para ellas, pues durante las entrevistas han expresado que los médicos que están en su servicio, no les permiten que intervengan en la atención. Los trabajadores de los Centros de Salud no confían en el trabajo de las parteras, a pesar de la experiencia que tienen en su oficio como comadronas y que han puesto en práctica los ‘saberes’ aprendidos de sus antepasados (sus abuelos), y la terapéutica de la medicina tradicional y aunque han atendido a la población por varios años con resultados positivos, su trabajo no es reconocido totalmente.

Como se sabe la medicina oficial establece sus propias normas mostrando a las parteras rurales en reiteradas ocasiones los avances científicos en cuanto medicina reproductiva, exaltando sus ventajas en cuanto a la higiene u otros aspectos protocolarios médicamente hablando, pero mostrando a su vez una enorme ignorancia con respecto a la parte cultural. De hecho, las parteras como doña Jerónima, indican que la parturienta puede dar a luz más rápido si se coloca en posición hincada —que acostada en una camilla— y en entrevista reciente agregó que ha ayudado a nacer como a doscientos niños asegurando que todos nacieron sin complicación, añadiendo que ningún niño nació con velo, es decir, con la envoltura de la bolsa amniótica (parto velado).

Por tal motivo, cuando se llega la hora del parto, a menudo, la mujer nahua prefiere ser atendida en su domicilio por la partera, aunque esto no siempre sucede así porque a las parteras indígenas se les prohíbe que atiendan partos a domicilio. Por ende, todas las parturientas son ingresadas al Centro de Salud para ser atendidas, como está reglamentado, pero los métodos que aplica la medicina oficial no implica los cuidados a los que están acostumbrados las recién paridas, por eso se quejan de que en los sanatorios las bañan con agua ‘cruda’, o sea, agua que fluye de la regadera. Actualmente las mujeres en edad reproductiva son atendidas en los Centros de Salud, aunque todavía la mujer nahua prefiere los servicios de la comadrona pues arguyen que ellas usan métodos confiables con los que se sienten mejor, por ejemplo, la partera les da a tomar una infusión de *cihuapahtli* o ‘hierba de la mujer’ —una planta oxitócica que la partera sabe como administrar para facilitar el parto— así como el uso del baño de vapor —que regularmente

los esposos construyen cuando se acerca la hora del parto—. En el caso de que la familia no cuente con una casa de baño, entonces la partera lo sustituye por ‘vapores de piedra’ como lo refiere doña Gertrudis⁴, partera de la región, indicando que se utilizan vapores con la finalidad de fortalecer a la parturienta, en este caso el término para expresar ‘fortaleza’ es ‘*chigavaliztle*’, como la principal petición que se hace a la tierra y a las piedras del fogón.

Con esta acción, cuando la mujer sale del sanatorio tiene la opción de buscar a la partera para que la bañe en el temazcal, y juntas retoman la parte ritual que consiste en agradecer a las piedras del temazcal y agradecer en su plegaria “a *Tlalticpac* xinola de mi alma” (la tierra), que tanto el niño como la madre se encuentran en buen estado. Además, se llevan a cabo los rituales correspondientes como la siembra del ombligo y el entierro de la placenta. Después de eso, la nueva madre continúa con su vida normal, siempre y cuando la paciente no haya sido intervenida por cesárea, lo que implica guardar más tiempo de reposo para evitar las tareas pesadas en las que la mujer siempre colabora.

Por otro lado, para conocer cómo está organizada la atención en los consultorios de la OMIT, cabe decir en primera instancia que la presidenta Alicia Pérez accedió a mostrar el área de atención en la que se pudo observar con discreción el libro en el que se hacía el registro de la consulta, en el que llama la atención por primera vez que los médicos administran el ritual *xochitlalis* para atender la enfermedad causada por espanto. En este caso también se observó que la atención que los médicos otorgan a la comunidad está calendarizada, para este efecto doña Alicia tiene un reconocimiento a nivel estatal y actualmente es la encargada de asignarles el horario. En sus inicios, los fines de semana eran los días que más pacientes acudían, y a pesar de que habían varios médicos en servicio muchos pacientes sólo querían ser atendidos por ciertos médicos; entre los preferidos estaba don Isauro Lara, de la comunidad de Atexoxocoapa.

Al parecer los pacientes preferían ser atendidos por don Isauro porque tiene una estrategia terapéutica que a la mayoría le gusta, su técnica de curar es por medio de la ‘imposición de manos’⁵, además les unge el cuerpo con aceite vegetal, mientras pronuncia oraciones invocando a

⁴ Véase mi tesis de licenciatura (2011) “La semiosfera ritual del temazcal: retórica ancestral en la memoria cultural de los nahuas de Zongolica.

⁵ La técnica de imposición de manos que Isauro utiliza se pudo constatar como observador participante, la cual consiste en colocar las manos juntas, con las palmas hacia la cabeza del paciente, sin tocarlo, al mismo tiempo que realiza una serie de oraciones.

Dios. Al conversar con él nos brindó datos muy importantes acerca de la técnica que utiliza para curar. Comentó don Isauro que aprendió a curar porque su madre fue ‘curandera’, señalando que sólo hablaba náhuatl y lo trató de manera especial. Explica que desde niño su madre estaba pendiente de sus cuidados, siempre lo protegió de que sus hermanos no lo hicieran llorar, pues asegura que en ocasiones se quedaba privado del sentido hasta por media hora, y por eso mismo lo mantenía apartado de los demás mientras comía. De cualquier forma, don Isauro asume que el ‘don’ de curar lo obtuvo de manera natural, como un destino desde que nació. En efecto, de acuerdo a lo que le platicó su madre, don Isauro refiere que nació con la bolsa propia del saco vitelino o membrana que envuelve el cuerpo del embrión, se trata de una envoltura como sábana que las parteras nahuas denominan *ixtenquimil*⁶. Por tal motivo, esa particularidad es a la que le atribuye el ‘don’ que utiliza para curar, el cual, dice, se le comenzó a manifestar desde que era niño por medio de revelaciones, según comentario del informante. Esta información suele ser recurrente entre las parteras, quienes por experiencia han visto que la capacidad curativa se desarrolla en las personas que nacen en esa condición. Por cierto, las médicas indígenas tienen que hacer un ritual específico a dicha envoltura para proteger al infante, en el apartado correspondiente se explica.

Al indagar acerca de la forma en que Isauro cura a sus pacientes, indica que: “yo sólo pongo las manos sobre los enfermos sin tocarlos [...] es Dios quien cura porque yo después ya no recuerdo cómo lo hice”. Al parecer, entonces, esta curación por imposición de manos junto con el empleo de plegarias cristianas son del agrado de muchos pacientes, por lo que buscan a don Isauro y mantienen su consultorio siempre saturado, lo que no ocurre con los demás.

Es necesario mencionar una situación que ha incomodado al resto de médicos tradicionales, que acusan y critican a don Isauro porque ya no acostumbra a realizar los ritos propios de su cultura como el *xochitlalis* desde que cambió de religión. Lo anterior permite pensar que los ritos tradicionales que los nahuas zongoliqueños practican se contraponen con los preceptos de la religión protestante que actualmente profesa. La cuestión es que a pesar de que algunos de sus compañeros médicos han manifestado que es ‘brujo’, o que se convierte en ‘nahual’, seguramente que son comentarios que no afectan la preferencia que sus enfermos le

⁶ El vocablo *ixten* es traducido como cara, *quimil* o *quemil* significa ‘ropaje’ como aparece en el diccionario: por tanto, los niños que nacen con un velo, en náhuatl se dice *ixtenquimil*, por lo que su significado es “ropa en la cara” como lo han dicho las parteras nahuas, “hay niños que nacen con pañuelo”.

tienen. En realidad la problemática entre los médicos tradicionales se desató por otros motivos que no son de la incumbencia para ser tratados en este espacio. Desde un principio los médicos y parteras de la OMIT se vieron afectados por la poca población que tenían, las largas filas se hacían solamente para consultar a don Isauro Lara, a don Pedro Sánchez Rosales, entre otros más. Aunque no hay que desatender que hubo otros motivos que provocaron que poco a poco el proyecto institucional —que en un principio estuvo a cargo del INI— no progresara, siendo una de las principales causas que las autoridades de la CDI negaron los apoyos económicos que les ofrecían a partir de la nueva administración del PAN, que en ese momento tenía el poder federal.

En cuanto a la forma de curar que utiliza don Pedro Sánchez, otro de los sabios médicos preferidos por la comunidad, se puede decir que su técnica curativa consiste en conocer la causa de la enfermedad por medio de una lectura que él mismo hace a través de un huevo o blanquillo, el cual rueda por el cuerpo del paciente y luego rompe el cascarón para colocar el contenido dentro de un vaso con agua, lo interesante es que después de este procedimiento, el médico después de hacer la observación de la clara y yema del huevo, después puede interpretar los signos para determinar el diagnóstico.

Como un intento para resolver la aparente monopolización curativa, doña Alicia Pérez, que en 1999 todavía era la presidenta de la OMIT, tuvo la idea de organizar un calendario para que todos pudieran trabajar equitativa y libremente. Pero no logró resolver el problema, las preferencias de los pacientes se mantenían, por lo mismo, ante las tensiones, don Isauro se vio obligado a retirarse y buscar un local donde continuar su atención, lo que no alteró la presencia de sus seguidores, la gente esperaba para verlo y lo buscaba por doquier e incluso algunos de sus compañeros que aprecian su trabajo.

A grandes rasgos, se explicaron las principales razones que causaron el alejamiento de muchos médicos tradicionales, optando por dejar de lado la consulta. Las consecuencias fueron drásticas, detonando en la ruptura casi total con el cambio de gobierno federal, porque, como se comentó, la CDI dejó de apoyar económicamente a los médicos en sus trabajos como lo venía haciendo con la pasada administración. Como consecuencia, actualmente los médicos tradicionales, en particular las parteras, son las que se han desarrollado más en los programas implementados por el IMSS.

En años recientes, por comentarios de Alicia Pérez, sabemos que don Isauro Flores se encuentra otra vez atendiendo en el área de consultorios de la CDI, ya sin la presión de los demás médicos, pero con otro tipo de problemática de la cual no trataremos en este espacio por estar fuera de nuestros ejes de investigación.

En lo que toca a la atención médica que se daba en los consultorios de la organización, en ese entonces requería que los médicos hicieran anotaciones pertinentes en un libro de registro, el cual estaba dividido por varias columnas: una para registrar los datos de pacientes; otra para anotar el tipo de padecimiento que le aquejaba; y en otra el tratamiento que le administraban a su paciente. El libro es una verdadera base de datos, en el cual se registró la amplia gama de enfermedades que más aqueja a la población: la caída de mollera, empacho, susto, pérdida de la sombra, tristeza y varias más. Como es sabido por los informantes, la mayoría escoge como mejor recurso el uso de la medicina tradicional, porque los padecimientos que sufren no los tratan en los centros de salud.

Para efectos de este estudio, hay que destacar que en el renglón correspondiente a los tratamientos se prescribía el ritual *xochitlalis* como método terapéutico, lo que seguramente arrojará un dato estadísticamente importante y pendiente por analizar. Por ahora queda por comentar que el primer acercamiento con las informantes fue en 1999, fecha en la que conocí a los médicos tradicionales y entre ellos a doña Serafina Xalamihua con quien no había tenido oportunidad de platicar, sino a través de su hija Clara Flores, cuando era la encargada del servicio de albergue indígena ubicado dentro para las personas que llegaban de sus comunidades a arreglar sus asuntos, por lo que se veían obligados a permanecer más días en Zongolica, desafortunadamente dejó de funcionar como tal por varios motivos, uno de ellos era que no podían pagar la cuota asignada del albergue.

En la primera conversación⁷ con Clara comentó que su madre Serafina conservaba amplios conocimientos acerca del rito funerario, que consiste en buscar a los padrinos quienes se encargarán de bañar y vestir el cadáver, como es la tradición en la sierra nahua. También mencionó que en fecha próxima doña Serafina haría el ritual *xochitlalis*, porque Clara estaba

⁷ Esta conversación fue en marzo de 2009.

iniciando la construcción de unos cuartos anexos a su casa, por lo que me invitó a presenciar la ‘puesta de flores a la tierra’, siendo éste mi primer acercamiento al ritual de flores para la tierra.

Posteriormente, durante el trabajo de campo hubo oportunidad de registrar ampliamente el *xochitlalis* para una casa, y para la curación de espanto, como se explicó en el primer capítulo. Es importante decir que doña Serafina es la mejor especialista ritual en Zongolica, en cuanto a la restitución de la sombra en niños y adultos, no así para el oficio de partera el cual no ejerció porque dice que no era de su agrado. A últimas fechas ha dejado de trabajar debido a su delicado estado de salud, sin embargo, hace un esfuerzo apoyando a su hija Imelda quien ahora se encarga de atender a los pacientes bajo la dirección de doña Serafina. Además, cabe decir que desde el primer registro del ritual para la edificación de una casa presenciado en el año 2009, la médica mostró ser una experimentada ritualista y también posee un alto conocimiento en cuanto al uso de las hierbas medicinales. De hecho así lo demostró durante una grata caminata por las faldas del *Acontecatl*, el cerro del lugar, en la medida que avanzábamos ella iba señalando, nombrando y comentando las propiedades de cada una de las plantas medicinales que encontrábamos al paso.

1.3 Síntomas en la enfermedad por espanto

Dentro del registro de enfermedades que más preocupan a los nahuas, están aquellas que aparecen sin causa aparente, como son los casos de la ‘pérdida la sombra’, lo que sucede, como ya se comentó, normalmente después de un susto. Los médicos indican que los principales signos y síntomas que se manifiestan son: la falta de apetito, sueño, fiebre, diarrea, dolor de cabeza, de huesos o de estómago. Se presentan solos o acompañados con otros síntomas secundarios.

Como se sabe, la caída de mollera y el mal del susto son algunos de los padecimientos que no son de la competencia de la medicina alópata, por eso, cuando el enfermo persiste con los síntomas antes expresados, los familiares recurran a los servicios del médico tradicional, porque ellos poseen otra taxonomía diagnóstica para clasificar las enfermedades, las cuales ya han sido documentadas en varios estudios. Los padecimientos más frecuentes conocidas popularmente en la región son principalmente los problemas de empacho, la enfermedad por susto, la caída de la mollera, y otras aflicciones que son atendidos y muchas veces sólo son sanados con métodos de la medicina tradicional, cuya eficacia curativa en este caso, se centra en torno a un ritual de intercambio de dones con las potencias divinas, la ofrendas de flores a *tlalticpac* y demás

ofrendas que más adelante abordamos. Así es como los médicos tradicionales pueden restituir la salud además de las plegarias y ofrendas de bebida, alimento y sahumerio en honor a la tierra, como asumen haberlo aprendido de sus padres y abuelos.

Cuando a una persona le aquejan ciertos síntomas que la especialista relaciona con el ‘susto’ o espanto, considerando con ello que la enfermedad es ocasionada a causa de que la tierra u otra entidad divina los atrapa. Al menos así lo revela Jerónima Hernández⁸ cuando dice

Si alguien se cae, luego se levanta con remilgos porque no saben quedarse calladitos, ahí es cuando la tierrita los atrapa [...] ella —la tierrita— dice pues aquí te vas a quedar hasta que vengas a pedirme perdón. No se ponen a pensar que nuestra Madre está viva, no habla porque no tiene permiso para hablar. La Tierra es como un prójimo al que se le da una tortilla o un pan a cambio de que suelte al enfermo.

Se debe hacer xochitlalis a la tierrita porque no nos acordamos de ella, por eso no se da la milpa. Porque no se le ofrece cafecito, una copita, por eso hay que tomar con ella, convivir, más que no sepa yo beber tomo un traguito [de aguardiente], porque no me voy a ir a la carrera.

Después de esta información, doña Jerónima especifica los siguientes síntomas que presenta el paciente y el modo para curar el ‘espanto’, como lo indica:

[...] el espanto pega de diferentes maneras, a unos les agarra dolor de muelas, a unos les agarra escalofrío, diarrea, gómito (sic), —para que sane la persona— se le pide a la madre-tierra [...] para que no diga la tierrita que yo voy a sacar a mi enfermo con ‘muina’, qué va a decir la tierrita que yo le hablo con cosaalebresta, yo le hablo con mucha atención, con mucha fe, porque sé que ella me obedece en lo que voy a hacer [...] y a mí nunca me ha engañado la tierrita, uno que esté muy enfermo primeramente dios lo he alevantado (sic). Como Nachito que estaba bien malo, porque se cayó y lo apachurraron con un palo, y le dolía el pié y la pierna, y su mujer me dijo. Oye comadre, grítale, quien quita y dios quiera y ese es su remedio.

A decir de los médicos tradicionales, la tierra les da una señal que —sólo ellos saben interpretar—les permita saber si los enfermos van a sanar, pero exactamente no se sabe en qué consiste dicha señal. En este sentido, Jerónima Hernández tiene su muy particular forma de expresarlo: “[...] y ahora sí [...] ya dio su sí la tierrita, dice que sí lo vamos a curar”.

⁸ Entrevista hecha en 2013, en su domicilio. La primera fue realizada el 22 de mayo de 1999 en las instalaciones del INI de Zongolica, hoy del CDI. Actualmente doña Jerónima radica en la comunidad de Ayahualulco, es persona mayor, pocas veces se desplaza fuera de su comunidad. En ocasiones va a Zongolica los domingos de plaza, día en que los indígenas llevan sus productos a vender: miel de abeja, verduras, tejidos de lana, animales vivos y otros productos. Aunque actualmente el mercado está invadido por productos que ya no son de su manufactura. en 2013 se le entrevistó en domicilio personal.

En la narración de la informante se especifican cuáles son los principales síntomas que presenta el enfermo cuando sufre de espanto, que en el amplio repertorio que posee el médico tradicional, se hace una articulación de significaciones de acuerdo a su contexto cultural.

En cuanto a la sintomatología considero que se cumple con un objetivo etnográfico lo que permite conocer más de cerca el punto de vista indígena, respecto a los signos y síntomas que el enfermo presenta, Jerónima los traduce debido a un contexto significativo que tiene que ver con la dimensión cultural, la tierra los atrapa tras un susto y se debe llegar a un acuerdo por medio de un intercambio de dones con la tierra.

Por tanto, hasta aquí se puede anticipar que la enfermedad no se reconoce como una realidad de tipo biológica, sino como un producto cultural de una esfera local de significaciones.

1.4 Xochitlalis, ritual de curación para el recién nacido

El conocimiento acerca de las formas que utilizan algunos de los médicos tradicionales de Zongolica, se hizo con base en los registros obtenidos de las entrevistas realizadas a los informantes, que en su mayoría saben curar diversas enfermedades, pero en especial, la del ‘espanto’, tanto en los niños como en los adultos. La información recopilada concuerda en que la mayoría sostiene “que cuando una persona sufre algún espanto, pierde la ‘sombra’ (algunos médicos dicen que pierden el espíritu) porque la tierra lo atrapa”.

Para identificar este padecimiento que les aqueja, el especialista en restituir la ‘sombra’, —o *ecavi* término que utiliza doña Jerónima—, recurre a la práctica ritual del llamado de la sombra poniendo la ofrenda de flores a la *tlalticpac* conocida como *xochitlalis* para que la tierra suelte la sombra, para ello se utiliza el agua de siete espíritus que debe colocar en ciertos puntos estratégicos para restituir la sombra, explica doña Serafina más adelante.

Por otro lado, en un afán de conocer acerca de la entidad anímica conocida entre los antiguos nahuas como *tonalli*, indagando entre algunos informantes no se obtuvieron muchos datos, por lo mismo en este apartado el único testimonio que pudiera acercarse al antiguo concepto. Este testimonio fue proporcionado por Matilde⁹ el cual enriquece la información acerca

⁹ El nombre completo de la informante es María Florencia Matilde Méndez Cuauhcihuatl es médica originaria de la comunidad de Nepoalco, Ver. Entrevistada en marzo de 2013.

del destino o suerte del infante que nace con el velo o ‘pañuelo que les cubre la cara, señala doña Matilde que en este ‘pañuelo’ están grabadas ciertos rasgos que distinguen a la persona, así como las posibles implicaciones que pueden tener a lo largo de su vida. Lo anterior, tiene que ver con la envoltura amniótica o bolsa que recubre el cuerpo de los recién nacidos, la cual les sirve de protección durante su vida fetal. Este tipo de nacimientos no es común, pero dicen los informantes que en algunas ocasiones la criatura nace con ese ‘velo’ o ‘manto’, a estos últimos también se les llama ‘niños enmantillados’. De tal modo que cuando sucede un ‘parto velado’, las parteras los denominan: niños que nacen con ‘pañuelo’, lo que significa que hay que cuidarlos porque tienen el *Don*.

En ese contexto, las parteras nahuas traducen este signo como una ‘gracia’, por lo que afirman que los niños adquieren dones prodigiosos, siendo una señal que los distingue para que en el futuro ejerzan actividades relacionadas con la medicina tradicional, o con alguna otra actividad conectada con las artes adivinatorias.

En cuanto a este velo, Matilde Méndez afirma que es una cubierta o ‘telita’ en la que está impresa la imagen de un animal protector y sólo puede verse cuando la partera coloca dicho velo sobre un ‘pañuelo’ o lienzo de algodón de color blanco. En adelante, el ‘pañuelo’ será responsabilidad de la madre, por lo que deberá guardarlo siempre, porque ese lienzo con la impronta es lo que servirá de protección al nuevo ser durante toda su vida. Además, comenta doña Matilde, que funciona como medicina en el caso de alguna enfermedad, así que la madre debe hacer uso de ese envoltorio cuando requiera sanar al infante en casos graves.

Por último, doña Matilde¹⁰ comenta que dos de sus hijos nacieron con ‘pañuelo’, menciona que el velo de su hijo tenía forma de águila, y el de su hija, una paloma. Esta huella impresa en el lienzo es lo que la médica conoce con el nombre de ‘*tonaliztli*’, lo que rige el destino del niño, que a su vez estará relacionado con su animal protector. Bajo este panorama, podemos suponer que esta es una práctica que se conecta con actividades que datan probablemente desde tiempos, prehispánicos, a partir de los conceptos, aún con sus readaptaciones, mantienen connotaciones de aquellos tiempos.

¹⁰ En una plática personal Matilde expresa las características de cada uno de sus hijos, y sobre todo la problemática que ha tenido que enfrentar con su hijo, lo cuál ella lo relaciona con dicha ave como protección con la que nació su hijo.

Para abreviar, al contenido simbólico de esta huella la experta identifica claramente que los niños que nacen con ‘pañuelo’, lo cual implica, como ya se mencionó, que el niño concibe dones especiales, que deberá desarrollar durante su vida adulta, de no hacerlo enfermará. Por tal motivo, deberá llamarse al especialista para que haga el ritual correspondiente, el cual consiste en acostar al niño sobre el lienzo que contiene la huella del animal protector. Para este efecto, cuando el infante nace con el velo en la cara, la madre debe guardarlo siempre, pues en el caso de una enfermedad le será de utilidad para implorar por la salud de su hijo. Actualmente, en la sierra nahua hay pocas médicas como doña Matilde Méndez que conocen como hacer la lectura del *tonaliztli*,—como así lo nombra la informante—, en el ‘velo’ con el que nacen algunos niños.

Otro testimonio importantes es el que aporta doña Camila Salas, partera de Loma Xocuapa, menciona que el velo que envuelve toda la cabeza de los recién nacidos se llama *ixtenquimil*. Al respecto expresa la médica que en los partos separan la placenta del velo, y se guarda aparte, y en caso de que el niño enferme se hace *xochitlalis*, para esto doña Camila ocupa los siguientes elementos para poner ofrenda: dos velas, cigarros, doce *xochimanales*, *xochipotonal*, sahumerio de copal y aguardiente. Asume la informante que durante la puesta de flores que hace a la tierra, le pregunta, ¿por qué se enfermó? Y le suplica que lo cure, después de hacer lo antes indicado debe acostar al niño encima del velo o pañuelo para que recupere la salud. Por otro lado, cuando las parteras nahuas dicen que se ‘baja la matriz’, hacen otra curación—sin precisar— utilizando ambos, el velo y la placenta para fortalecer a la nueva madre, por lo antes dicho por doña Camila se entiende que las parteras recomiendan a las parturientas que la placenta no es un producto biológico que se debe desechar, sino que se debe conservar por medio del tratamiento especial que ellas conocen.

Al respecto, doña Alicia Pérez añade que cuando los infantes nacen con dicho velo hay que cuidarles el ‘don’ o su *tlamanalli*¹¹, lo anterior entendido como un don sobrenatural, así expresado en palabras de la informante.

Por último, dejamos plasmados estos datos para continuarlos en una futura investigación, por considerar que estos registros son de gran interés para estudiarlos en el contexto terapéutico. Cabe agregar que en este capítulo se anexó esta información proporcionada por la informante, por

¹¹ *Tlamanalli*. Ofrenda (Thouvenot, 2014: 384).

ser un probable remanente de la cultura, es decir, el término *tonaliztli* sería la noción más cercano a *tonalli*, una de las tres entidades anímicas conocida entre los antiguos mexicanos que a continuación se aborda.

1.5 Las entidades anímicas en el pensamiento de los antiguos nahuas

En este apartado se aborda la noción de ‘sombra’ que los médicos nahuas mencionan que se adquiere cuando por un susto se experimenta la ‘pérdida de la sombra’, ésta puede ser causada por una caída, por espanto dentro del agua, o alguna experiencia negativa con el fuego, según la explicación dada por los informantes, más adelante se abordan las curaciones obtenidas en un contexto ritual para restituir la sombra al enfermo, de estos informes se obtuvieron datos muy interesantes que permiten relacionar la posible continuidad del concepto de ‘espíritu’ y ‘sombra’ que refieren los oficiantes del ritual, con las tres nociones (*teyolia*, *ihiyotl* y *tonalli*) que ya han sido estudiadas por destacados investigadores.

Consultando uno de los primeros estudios acerca de las entidades anímicas en la obra de *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, de Alfredo López-Austín (1989), su propuesta se basa en la identificación de tres entidades: *teyolia*, *ihiyotl* y *tonalli*: la primera de ellas es el *teyolia* considerada como la sustancia vital más importante y se le situaba en el corazón; la segunda, el *tonalli*, que está asociada con el calor del cuerpo y con el destino; la tercera es el *ihiyotl*, entendida como el aliento vital.

De acuerdo al autor, el *teyolia* es de mayor importancia, la entidad estaba considerada como el centro o núcleo de la persona que se asocia con la vitalidad y emoción, así como de la acción o movimiento, es decir, es la energía individual. En suma, la diferenciación de estos componentes permiten conocer ciertas individualizaciones respecto al estado de ánimo, como son: la tristeza, el esfuerzo, la constancia, la libertad o algunas formas que tienen que ver con el conocimiento mágico.

En cambio, para Roberto Martínez (2006: 178) el *tonalli* por definición, como elemento calórico que proviene del sol, es el que era transportado por la sangre y distribuido por todo el cuerpo, concentrándose en la coronilla. Por tal motivo se consideraba que su pérdida, a causa de una caída o una fuerte emoción, puede provocar una malestar sencillo o tan grave como para conducir al enfermo hasta la muerte.

Es probable, como lo indica Aguirre Beltrán citado a la vez por López-Austin (1989: 224-225) que “el término ‘sombra’ probablemente derive de la influencia africana, en Guinea, Congo y Angola donde se creía que la sombra abandonaba el cuerpo por la noche la cual podía ser capturada y dañada”. Por tanto, el especialista debía reintegrar la sombra y así devolver la salud al paciente.

En el vocabulario de lengua náhuatl de Alonso de Molina (1992: 149), el sustantivo *tonalli*, deriva del verbo *tona* que significa “irradiar”, (*hacer calor o sol*) y también “calor del sol, tiempo de estío”.

Consultando el vocabulario de Rémi-Siméon (1970: 716) aparece la descripción de *tonalli* como: ardor, calor del sol, estío, signo del día, sentido figurado de alma, espíritu signo de natividad. Como se sabe por los cronistas europeos, entre los antiguos mexicanos se reconocía a los médicos que sabían restituir el *tonalli*, con el nombre de *tetonaltique*. Estos eran las personas que curaban a los niños, pues la médica determinaba que cuando el niño perdía su hado o fortuna,

estaba desamparado y si no se le restituía jamás sanaría.



Imagen 3. El arte adivinatorio del *tonalli* en el recién nacido. Cód. florentino Fv.19

En (Ruiz de Alarcón, 1892: 137) encontramos el vocablo *tetonaltique* en lengua náhuatl significa “las que tornan el hado o la fortuna a su lugar”. En el mundo nahua dichos especialistas expertos en el arte adivinatorio y en restituir el *tonalli* se ilustra en la lamina del códice florentino como se muestra en la (imagen 3).

Además, se sabe por Sahagún (1989: 431) que en las sociedades antiguas era de vital importancia saber cuál sería la suerte que tendría el nuevo miembro de la familia, y

para esto se buscaba al adivino o *tonalpouhqui* que significa “el que sabe conocer la fortuna de los que nacen”. En especial, eran las parteras las que desarrollaban el arte adivinatorio para

conocer el *tonalli* o destino del recién nacido, consultando en uno de los libros para este efecto conocido como *tonalamatl*.

Por otro lado, no se tiene información acerca de un signo con el cual se pueda identificar el *tonalli*, al respecto Patrick Johanson ¹² propone que esta representación corresponda al fr12 del Códice Mendocino, en la que se advierte un símbolo formado por cuatro círculos y una glosa que hace referencia al glifo *tonalli*, tal como se muestra en la imagen 4.

Para Aguirre Beltrán, el concepto de *tonalli* entre los antiguos nahuas no era equivalente al concepto occidentalizado de alma. Señala el autor que la noción conocida en la actualidad como ‘pérdida de la sombra’ se ha utilizado por influencia cristiana. Como se sabe, en la época colonial hubo distintos choques ideológicos que se contraponían en el plano simbólico. Un ejemplo claro fue el concepto que entre los antiguos nahuas se conocía como *tonal*, refiere el autor que esta noción impactó a los frailes evangelizadores y al no encontrar el vocablo nahua que tradujera el concepto occidental de ‘alma’, creyeron encontrarla en la voz *tonalli*: sol, calor, día: ya definido en el vocabulario de Alonso de Molina.



Imagen 4. Glifo del Tonalli. Detalle de la lamina 12 del Códice Mendocino

Por su lado, Roberto Martínez (1996: 179) indica que, para los europeos del siglo XVI el término ‘espíritu’ a veces empleado como sinónimo de *alma* o *ánima*, hacía referencia al aliento vital que dios había insuflado en Adán para darle vida. Añade el autor que en distintas lenguas contemporáneas los términos que se refieren al aliento continúan asociados a algo más que el acto mecánico de respirar, pero tampoco se ajustan al concepto occidental de ‘espíritu’.

Con base en las fuentes históricas de la época, se plantea que entre los antiguos mexicanos se acostumbraba que a los tres días de nacido se le colocara en las manitas del niño un arco, una flecha (*mitl*) y un escudo (*chimalli*) que simbolizan su destino como guerrero. En ese momento el *tonalpouhqui* o el adivino, se encarga de asignar al recién nacido su nombre ritual de acuerdo al *tonalamatl*, el libro de los destinos. Lo que implica que en su nombre está registrada su

¹² Información obtenida en comunicación personal en mayo de 2013.

personalidad, es decir es su *tonalli*, su hado o fortuna (Aguirre Beltrán, 1990: 106). Esta labor también la realizaban las *ticitl* o médicas quienes incluso se encargaban de otorgarles su nombre.

En su estudio López-Austin (1989: 226) plantea el concepto de tres entidades anímicas identificados como: *tonalli* (destino, calor); *teyolia* (el alma); *e ihiyotl* (aliento vital), tres entidades que considera como el núcleo semilla de la persona, asociadas con la emoción o la acción. A la vez se creía que ciertos comportamiento moral de la persona, el ataque de seres sobrenaturales y males de naturaleza acuática provocaban enfermedades del corazón. Por otro lado, él mismo considera que el *tonalli* es una materia anímica proporcionada por los dioses al principio de la vida del individuo y reforzada después por la respiración, explicado de esta manera:

[...] Citlalicue, Citlaltonac y los ilhuicac chaneque o “habitantes del cielo” comunicaban al niño su *ihiyotl* (esto es, su aliento) para hacerlo partícipe de la energía vital. Por otra parte, *mamalli* es barrenar; pero el verbo se refiere al movimiento en giro que hace el barreno para perforar [...] un movimiento de giro, mismo que se representa con la figura de dos cintas en forma de torzal, llamada *malinalli*. Esto implica que el niño, además de recibir el don divino en forma de soplo, lo tomaba como fuerza en giro.

Además, añade el autor que este calor provenía del sol y era transportado por la sangre, a la vez, distribuido por todo el cuerpo concentrándose en la coronilla. Es decir, a mayor calor irradiado por un individuo, su poder sería más grande en diferentes aspectos y su pérdida podría ser atribuida a una caída o por una emoción, como la principal causa de enfermedad o muerte. Además, señala López-Austin que dicha entidad era de suma importancia en los fenómenos perceptivos, pues se consideraba que las experiencias vividas durante el sueño eran por causa de las deambulaciones del *tonalli* fuera del cuerpo. Aun cuando este elemento estaba ligado a la persona desde el momento de la concepción, se sabe que las cualidades del *tonalli* eran variables en función de la influencia que ejercían ciertas deidades patronas del día de su nacimiento, que actuaban en el individuo condicionando con ello su nombre, destino y características personales.

El mismo López-Austin (1989: 229) establece que incluso el *tonalli* podía ser insuflado al ser humano antes de nacer desde el quinto piso de los trece pisos¹³ celestes existentes de acuerdo a la cosmovisión antigua.

¹³ En cuanto a los 13 pisos o cielos Valencia (2012: 560), en su tesis doctoral menciona que podría haber un cambio de paradigma que comprendería cambiar la idea de ‘arriba-abajo’ por el de ‘externo-interno’.

[...] era lógico suponer que en el plano limítrofe entre el cielo verdadero y el cielo inferior existiera un sitio en el que eran lanzadas las fuerzas de los dioses del cielo superior. Hay tres indicios que fincan esta suposición: primero, el nombre del piso al que me refiero; segundo, -que existen flechas como elementos de su glifo, tercero, que el otro tipo de elementos del glifo son círculos [...] está representado en la lámina del Códice Vaticano Latino como un rectángulo en el que cuatro flechas que apuntan hacia abajo están colocadas sobre sendos círculos —aclara López Austin que uno de los círculos carece de flecha—. [...] La flecha alude a la irradiación.

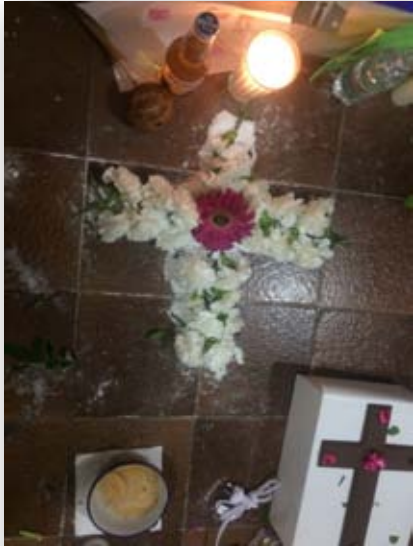


Imagen 5. El ritual florido en el levantamiento de la sombra del Sr. Luis Valencia. A un lado se encuentra el contenedor de la sombra. Fotografía de la autora

Respecto a la naturaleza del *tonalli*, —estudiada por el mismo autor— hace referencia a este sintagma: *ninotonalcahualtia yuhquin atl nopan quiteca*, y traducido por Alonso de Molina como espantarse. Literalmente significa “me abandona el tonalli como si alguien hubiera hechado agua sobre mí”. Además, contradice la naturaleza cálida del *tonalli*, ya que conciben a la sombra de naturaleza fría tanto en vida del individuo como después de su muerte.

De acuerdo a López-Austin (1989: 252) el concepto de ‘sombra’ se difundió en mesoamérica y señala que “la existencia de un paralelismo es muy verosímil y no sólo entre América y África. En todo el mundo existe la creencias del abandono durante el sueño de una entidad anímica que es la imagen del cuerpo”,

según el autor el concepto de sombra está en perfecta armonía con los elementos de sistemas conceptuales indígenas antiguos.

Al respecto, con un intento explicativo desde la antropología médica, Ángel Martínez Hernández (2008: 102) considera que “[...] los síntomas, por su lado son entendidos como artefactos comunicativos en donde se pone a prueba la pericia del afligido para movilizar su red social o para negociar determinados privilegios con su interlocutor. Ellos son también símbolos condensadores de significación cuya interpretación abre las puertas a una narrativa nativa de aflicción y sufrimiento. En este sentido, señala el autor que la enfermedad referida por el afligido se convierte en un relato biográfico, en un texto, en un documento humano, es decir en un texto cultural.

Asimismo, para Martínez Hernández (2008: 97) es evidente que cualquier forma de experiencia humana es irreductible exclusivamente al orden del lenguaje humano. Bajo cualquier enfermedad o expresión de malestar cohabitan contenidos sociales, económicos, políticos estéticos o morales que son algo más que categorías culturales o representaciones, pues suponen formas de praxis y condiciones materiales de existencia.

Por su lado, Roberto Martínez (2006: 192) construye un concepto nuevo al ya existente complejo anímico formado por el *teyolia*, *ihiyotl* y *tonalli* entendido como un sistema dinámico en donde interactúan las tres entidades para producir vida. Según el autor la entidad conocida como *ihiyotl* (aliento vital) lo relaciona con la noción del complejo alma-sombra, englobando de esta forma *ihiyotl*/alma-sombra; según sus recientes investigaciones señala el autor que “el alma viaja al mundo de los muertos; y la sombra es una entidad que se disipa, se pierde o vaga en el mundo de los vivos asustándolos”. Por tal motivo, cuando una persona muere el especialista ritual se encarga de hacer el levantamiento de la sombra, la cual se dice que se desprende del cuerpo.



Imagen 6. Los padrinos sahumando la cruz en el ritual de levantamiento de la sombra. Fotografía de la autora

Actualmente, el concepto de sombra se sigue utilizando en diversas comunidades donde todavía se acostumbra celebrar el rito funerario con su respectiva ceremonia de velación y novenario, como a grandes rasgos se describe a continuación. Cuando una persona muere se acostumbra colocar una cruz de cal o de ceniza justo debajo del altar donde se vela el cadáver, pues se dice que esa cruz representa la sombra de la persona. Actualmente, el ritual de flor y canto para levantar la sombra del difunto, se lleva a cabo tradicionalmente a los nueve días del fallecimiento. Por lo general, dicha ceremonia está a cargo del rezandero quien se encarga de guiar paso a paso a los padrinos para realizar cuidadosamente el recogido de la sombra (imagen 5). Lo anterior se hace en medio de alabanzas, rezos, flores y sahumero de copal como actualmente se ha visto que realizan el levantamiento de la sombra los oficiantes de la tradición conchera y los rezanderos de algunas poblaciones de Veracruz. Cabe señalar que la ejecución de este ceremonial implica hacer una puesta de flores para levantar la cruz de cal y la cruz de madera, la cual es llevada al siguiente día al panteón por los padrinos y su acompañamiento para

después ser colocada en la cabecera de la sepultura. En el caso particular al que nos referimos, se incineró el cuerpo del difunto, por lo que se ocupó una pequeña cruz la cual se revistió con flores blancas la cual se puso junto a la correspondiente urna mortuoria. Una vez que los padrinos terminaron de recoger la cruz de cal (la sombra) y las flores, después de haber sido sahumada con incienso de copal, los padrinos la colocaron dentro de una caja, como se ilustra en la imagen 6. Finalmente, como lo indicó el ritualista Jorge, dicha caja con la sombra, se llevó a enterrar al panteón al día siguiente, esto mismo se puede hacer en algún otro sitio, siempre y cuando sea lejos de la casa, pues la sombra ya no pertenece a este mundo.

Por tanto, este es el registro con el que se cuenta para explicar que cuando una persona fallece pierde la sombra, por lo que se debe entregar a la tierra, de ahí que retomamos las palabras de los informantes al asumir que, cuando una persona se espanta, hay que pedir perdón a la tierra y poner la ofrenda de flores “porque la tierrita nos come”. Con lo anterior se constata lo que investigadores del tema comentan, que en la muerte la sombra se separa totalmente del cuerpo.

Por ser éste un tema muy amplio y complejo, se sustituye en el siguiente apartado el concepto de la enfermedad por ‘pérdida de la sombra’, aunque este término, como se sabe, no se puede afirmar que corresponda al concepto antiguo de *tonalli*, como lo han establecido los evangelizadores quienes lo identificaron con la idea de ‘pérdida del alma’. Durante el trabajo de campo se indagó entre los informantes y se encontró que los ritualistas no se refieren abiertamente a la ‘pérdida del alma’, a menudo mencionan la palabra sombra y en otras ocasiones se refieren al espíritu, por eso, se infiere que dicho concepto para los zongoliqueños fluctúa entre sombra y espíritu, como más tarde se puede respaldar en la plegaria que la ritualista hace para hacer el *xochitlalis*.

1.6 Xochitlalis en la curación de espanto

Antes de abordar el tema de las curaciones por medio del ritual *xochitlalis* es pertinente aclarar la confusión que al principio de esta investigación generó dicho término, el cual a continuación se explica. Primeramente, se define el vocablo con el que se conoce el ritual, tal como lo pronuncian los médicos ritualistas nahuas de Zongolica. En este caso, *xochitlalis*, proviene de la voz náhuatl *xochitlalistli* o *xochitlalistle*, como así lo pronuncian los nahuas

zongoliqueños. Para explicar este término nos basamos en la gramática de Carochi (1981: 450) al referirse “a los verbales acabados en *liztlic*, significan lo que significan los de la lengua latina acabados en *tio*, como *operatio*, *orati*: aunque estos Mexicanos significan también muchas veces el término de la acción, como [...] *tetetaçotlaliztli*, significa el acto de amar. Así que, de acuerdo a la gramática de Thelma Sullivan (2014: 119) se explica que el término proviene de “un sustantivo derivado de verbos, que llamamos sustantivos verbales [...] cada clase caracteriza el tiempo y voz del verbo de que se deriva y los prefijos y sufijos que añaden. En este caso, el sufijo *-listli*, es propio de los sustantivos que denota una acción. De ahí que el nombre *xochitlalistli* (puesta de flores) es un sustantivo que proviene de un verbo cuyo significado hace referencia a la acción de poner flores.

Al indagar entre los informantes acerca del término *xochitlalis* el maestro Miguel Tepole señaló que se trataba de un metaplasmo, y que el término correcto es “*xochitlalistli*” traducido como puesta de flores. A propósito del término investigamos en *Retórica general* del grupo μ (1987: 97) en el que se define el metaplasmo como “una operación que altera la continuidad fónica o gráfica del mensaje, es decir, las formas de expresión en tanto que manifestación fónica o gráfica”.

En el diccionario de retórica de Helena Beristáin (2006: 322) lo anterior define que se “el metaplasmo afecta a la composición fonética de la palabra y muchas veces es un fenómeno de la evolución de la lengua”. De esta manera los nahuas zongoliqueños pronuncian comúnmente el vocablo *xochitlalis* sin usar el sufijo absoluto *-tli*.

Por su lado Arturo Gómez, citado en Broda (2013: 257), *xochitlalli* o *xochitlalia*, indica que las flores se colocan sobre la tierra, el verbo *tlalia*, señala el autor, que de por sí está asociado con el acto de poner sobre la tierra.

Para ilustrar el uso del sufijo *-liztli* o *-listli* como sustantivantes que denotan acción, se retoma la traducción utilizada por Graulich (1999 :50) para definir los meses o veintenas o del calendario mesoamericano: *tlacaxipehualiztli* (desollamiento de los hombres), *etzalcualiztli* (se come etzalli), *ochpaniztli* (barrido [de los caminos]), *panquetzaliztli* (erección de banderas).

Después de explicar el significado del nombre del ritual que vamos a analizar, aa continuación se aborda el uso del ritual que los médicos tradicionales de Zongolica utilizan en el contexto terapéutico, en este tema de investigación se incluyen sólo dos testimonios de las

médicas ancianas que a decir de los lugareños, sí saben curar bien a los niños y adultos de la enfermedad por ‘susto’. Cabe decir que durante las entrevistas a los especialistas rituales se hizo la grabación del ritual de curación que proporcionó doña Jerónima y doña Serafina, además se cuenta con un registro como observación participante para conocer a detalle la plegaria completa para hacer el ritual de curación, aunque no se transcribe totalmente el audio por ser muy extensa, así que sólo se presentan fragmentos cortos para ilustrar la súplica y la puesta de flores para curar la enfermedad conocida como ‘pérdida de la sombra’.

En las diversas conversaciones con los médicos tradicionales se pudo constatar que cada uno posee su forma ‘secreta’ para curar, por decirlo así. La comunicación cordial que los curanderos establecen con la tierra les llena de orgullo y satisfacción, y así lo asegura una de nuestra informante aduciendo “a mí nunca me ha engañado la tierrita, ella me da todo lo que le pido”.

Con este último comentario surge una pregunta con relación a la situación comunicativa entre los ritualista y las entidades divinas, ¿cuál es el código que el especialista ritual traduce como una respuesta positiva por parte de la tierra? ¿cómo es que los ritualistas interpretan un mensaje que proviene de los seres extrahumanos?

En primer lugar tenemos el informe de doña Jerónima¹⁴ para explicar que el *xochitlalis* se hace por diferentes causas, como si es para curar a una persona que se espantó, para ello se ponen doce *xochimanales*, estos son, pequeños ramilletes confeccionados con cuatro flores blancas. Informa doña Jerónima que por lo general se emplean flores de gardenia, margarita o clave, la cruz de flores, 3 ceritas de sebo y una veladora. Luego se hace el llamado a la tierra, a lo que añade doña Jerónima, “y santísimo remedio, y me quito el nombre si no la persona vuelve a estar bien”. Con la afirmación de la médica muestra que no hay falla cuando ruega a *Tlalticpac*, explicando que después de colocar la ofrenda floral sahúma con copal y enciende las velas, después, inicia la súplica a la ‘tierrita’ para que conceda la petición, como se muestra en el fragmento siguiente:

*Tlaltecpac nana
nigan onehuala
techcaquiles axca*

*Tlalticpac mamá
aquí vine
escúchanos ahora*

¹⁴ Entrevista hecha en el mes de junio de 2013.

*onevala onemetztlapoloque
techcaquiles
tlen nimitztlapohuilis
nivicaz in cococh nimitzxochoitlaliles
onestlaquehque mopilhua
porque yeva quinequi
ma chivilique xochitlalile
porque nigan otimocave
nigan onohuetzque*

*yo vine a saludarla
escúchenos
lo que le vengo a decir
vengo a ponerle flores para el enfermo
me ocuparon tus hijos
porque él quiere
que le haga la ‘puesta de flores’
porque aquí se quedó su sombra,
aquí se cayó*

En el ritual que hace Jerónima para levantar la sombra, inicia la plegaria con un saludo a *Tlalticpac*, la tierra, al momento que así lo expresa colocándola el saludo floral consiste en la colocación de doce ramilletes de flores o *xochimanales*. Cabe destacar que en esta plegaria la ritualista anticipa que va a realizar las flores de esta forma *nimitzxochoitlaliles*, utilizando el vocablo *xochitlalili* para referirse a la ‘puesta de flores’. De acuerdo a Espejo y Ramírez (1994: 265) *xochitlallili* es la forma habitualmente utilizada en la sierra de Zongolica por “la gente de mayor arraigo a sus tradiciones”. Aunque, —señala el autor—, “se ha vuelto popular nombrar a esta ceremonia con la elisión silábica *xochitlalis*”.

Continuando con la plegaria de Jerónima, se advierten los cambios de tono en su voz al rogar a la tierra en repetidas ocasiones para que libere la sombra del enfermo y le devuelva la salud, anticipando en su conversación a la madre tierra “tus hijos me ocuparon”, refiriéndose a las personas que la buscaron para que hiciera ‘*xochitlalile*’ la ‘puesta de flores’. En ese contexto, para el especialista ritual es importante platicar con la tierra y luego poner la ofrenda de flores y bebida en el lugar donde la persona se espantó, además, se debe recoger un puño de tierra del lugar en el que la persona se asustó, y por tanto su sombra se extravió causándole la enfermedad. En cuanto al puño de tierra que el ritualista recoge, hay quienes indican que se debe poner en un vaso de agua y tomarlo, otros especialistas ponen sobre el cuerpo del enfermo cruces formadas con tierra, lo anterior depende de la forma en que acostumbre el ritualista a llamar la sombra. Lo principal, según informan, para recuperar la salud es preciso es hacer el intercambio ritual de dones con *Tlalticpac*. Por eso antes de iniciar la ceremonia doña Jerónima explica que se debe sahumar con copal el sitio donde el enfermo asegura que se asustó o se cayó, y justo ahí es donde se debe hacer la súplica, encender las velas y depositar las flores junto con la ofrenda de bebida y alimento.

Por último, la informante añade otro dato importante, dice que la curación debe realizarse los días lunes, martes, viernes y sábados “porque estos son los días en que la tierra tiene su casa

abierta, y hay que esperar a que la tierrita nos de el sí”. Con esto último la oficiante del ritual hace saber que no todos los días son propicios para hacer el llamado de la sombra.

Para ampliar lo antes dicho por la especialista, es muy importante citar el testimonio de Serafina para explicar la forma en que la médica realizó la curación de espanto a un joven que se accidentó en carretera. Lo primero que se debe hacer señala doña Serafina que

Hay que poner las flores a la tierrita, poner las ceras, una en la cabeza, aquí otro en los pies y las manitas así como está en cruz, las 4 velas le pongo. Ya [luego] le echo el aguardientito medio litro, luego el agua bendita, y su rezo, ahora si me pongo a sahumar, a sahumar todo, y le rezo a la tierrita y beso la tierrita y le pido: que me lo suelte a mijo, allá se espantó, suéltalo tierra bendita aquí te pongo su cambio de sus espíritus, aquí te lo dejo, para usted recíbala” ya le hablé, me hincué le digo a su mamá, usted hincada pida [por] su hijo, ya lo escuchó usted como lo pedí, así pídale. Ya pasó ella, sigue su papá pídele usted su hijo a la tierrita que te lo dé que no se quede aquí pegado junto de la tierrita, vámonos. El muchacho también, pídele perdón mijo, dile que te espantaste encima, pídele que te suelte, te llevamos pa’ la casa... [después de él pasan todos los demás presentes]. Si somos 4 o 5 todos tienen que saludar y todos sahumán, todos echan agua bendita todos, [después] todos van a echar el aguardiente y claro luego aquí lo curo le pongo aquí los pulsos y le grito tres veces y luego con la botella. —Continúa diciendo doña Serafina que cuando una persona se enferma por susto— dejan de comer les da sueño y ya no tiene su pulso cuando se va el espíritu y se queda en la tierrita. Por eso se le pide que suelte los espíritus a cambio de cosas que le ponemos. Por eso cuando uno le grita, el espíritu salta, salta el espíritu, ahora sí ¡vámonos mijo, vámonos para la casa! Eso sí [Aclara doña Serafina] viene uno gritando y con la botella y rociando el camino, caminando a distancia del camino y le vuelvo a gritar, si está la carretera como de aquí a la esquina le grito, ya caminamos, nos metemos en el carro le grito [de nuevo] Miguel, ¡vámonos mijo, vámonos! Y lo rocía uno fuerte y lo llamo con la botella. Y santo remedio, no le pasó nada, si está tapado su espíritu, con la botella lo oye cuando lo llama uno para que llegue a su cuerpo.

Por lo antes dicho, la ritualista hace el llamado del espíritu sonando la botella, logrando así que el espíritu retorne a su lugar. Cuando doña Serafina le preguntó al familiar sobre el estado de salud de su enfermo, dice que le contestó “no señora —dijo su mamá— mijo está bien— Ante esta respuesta doña Serafina le confirma que “si lo hubiera dejado veinte días se hubiera consumido el chamaco”. Por eso les recomienda doña Serafina que cuando tengan esta clase de ‘sustos’ que acudan siempre con las personas que saben curar.

Si bien es cierto que los enfermos se recuperan cuando son atendidos por los médicos tradicionales, una pregunta que surgió al principio de esta investigación fue la de conocer la forma en que ellos aprendieron a curar. Al respecto, una de las respuestas que considero complejas

es cuando afirman haber nacido con ese don, como lo han explicado doña Alicia, Matilde y don Isauro Lara. Algunos otros médicos comentan que han aprendido a atender partos y a curar a sus enfermos por que lo han aprendido de sus padres o abuelos. De acuerdo al testimonio proporcionado por doña Alicia Pérez, mencionó en una platica que doña Margarita —una médica¹⁵ ya finada— era muy reconocida en la OMIT por ser una de las personas que sabían hacer ‘bien’ el *xochitlalis*. Por cierto, a doña Margarita la conocí en la CDI en 1999 y después tuve oportunidad de entrevistarla¹⁶ en su domicilio para registrar datos acerca del baño de vapor temazcal, en la población de San Juan Texhuacan. A decir de su hijo Angelino comentó que doña Margarita aprendió a curar y a hacer rituales “así sola, de la mente”. Después, durante la plática salió el tema de su labor como partera en el centro de salud, doña Margarita platicó un poco acerca de las técnicas asépticas que le habían enseñado en los cursos que recibió en la clínica de salud, mostrando enseguida una credencial que le acreditaba como partera rural certificada por el Seguro Social.

En general, el trabajo de las parteras nahuas dentro de la institución es muy limitado, en pláticas pasadas con las parteras de la OMIT, se quejaban de que tenían muy pocas oportunidades para ejercer sus conocimientos tradicionales y que muchas veces sólo estaban sentadas observando el trabajo que realizaban los médicos y enfermeras, porque no les estaba permitido que atendieran partos sino estaba presente el personal autorizado.

A pesar de las restricciones sobre el trabajo de las parteras, su labor es reconocido en las comunidades indígenas pues implica el cuidado de la puérpera durante todo el embarazo y al final el baño en el temazcal y el ritual *xochitlalis* a los cuarenta días para agradecer a la tierra. Por lo antes mencionado se puede anticipar que la eficacia de este ‘saber’ en la esfera terapéutica, surte efecto si el ritualista está dotado de la sabiduría necesaria y la devoción con la que los médicos tradicionales realizan el trabajo ritual, por lo mismo son muy apreciados.¹⁷

¹⁵ Entrevistada en su domicilio en San Juan Texhuacan, Ver., en el año 1999. Se pueden revisar los datos de la entrevista en mi tesis de Licenciatura.

¹⁶ Esta entrevista fue lograda gracias a Francisco Cuaquetzale, quien amablemente me sugirió que podía visitar a su abuela doña Margarita para platicar acerca del temazcal, anticipando que sólo hablaba náhuatl, no obstante acudí a la entrevista, y su nieto se sorprendió cuando le dije que doña Margarita habló conmigo en español.

¹⁷ Lo anterior se puede constatar por comentario de sus hijas que tiene muchos compadres y muchos ahijados que la van a visitar, ella siempre se anticipa preparando el café de olla para beberlo con un pan. Otro ejemplo para constatar el cariño que le tienen a doña Serafina fue en la celebración de su cumpleaños el pasado octubre, ese

Respecto a la relación estrecha que los médicos entablan en la comunidad, Ma. Elena Aramoni (1990: 199) señala acertadamente que “es de esta manera que los lazos de dependencia entre el curandero y su comunidad —o las comunidades bajo su influencia— se amplían y reproducen constantemente”.

En cuanto al diálogo que el *xochitlaca* entabla con *Tlalticpac* y el *Tlalocan* los ritualistas deben saber ‘hablar bonito’ a la madre tierra, es decir, usando la forma reverencial propia de la lengua náhuatl y poner la ofrenda ceremonial como es la costumbre en la sierra zongoliqueña. De esta forma es como la comunidad elige a los especialistas rituales, señalando que por conocer bien sus tradiciones y saber hablar con las potencias divinas” son muy respetados porque saben ‘hablar bonito’ a la tierra y saben hacer bien el *xochitlalis*, y por eso sus plegarias son escuchadas por las divinidades porque son dichas en su lengua materna.

Para lograr la comunicación con las entidades extrahumanas Laura Romero (2011: 45) señala que

El principal punto a destacar en la comunicación que establece el chamán con los no humanos durante el ritual, es cómo logra la comunicación con ello. De igual manera a lo que ocurre en el diálogo cara-a-cara de la conversación cotidiana donde los participantes comparten ciertos supuestos, como identificarse como interlocutores, ciertos conocimientos, el manejo de las reglas y normas del habla e interactuar en un contexto de aquí y ahora, el especialista ritual debe asegurarse de que sus interlocutores, sobrehumanos e invisibles, al menos parcialmente, reciban el mensaje y respondan a él.

Además, opina la autora que en relación al término súplica que utiliza Lupo Alessandro Lupo en *La tierra nos escucha*, este término no se utiliza para caracterizar el acto lingüístico que se lleva a cabo en la acción ritual y en su lugar. Según Romero¹⁸ (2016: 232), de acuerdo con el náhuatl para dicha forma discursiva utilizada por el *ixtlamatki es ‘su palabra’ (ipalabra)*, refiere que en Mazateopan la cualidad del especialista ritual es señalada como *quimatirresaro*, “el sabe rezarlo”. En este sentido es aplicable a los ritualistas nahuas de Zongolica la cualidad discursiva con la que muchos ritualistas se distinguen reconocidos como “el que sabe hablar bonito a la tierra”.

día estaba muy feliz porque llegaron todos sus hijos, sus nietos, ahijados y muchos invitados, pero los invitados que no pudieron ir, ella aseguró que irían después para saludarla, y que al menos un café les podría obsequiar.

¹⁸ Laura Romero “Saber hablar y causar el mundo: la terapéutica nahua de la Sierra Negra de Puebla” en *Históricas digital* (2016: 219-243)

De acuerdo al análisis de las súplicas dirigidas a las divinidades y recopiladas en lengua náhuatl por Lupo, (1995: 115) señala que éstas cobran importancia dentro del contexto ritual, en este sentido el autor exalta la experiencia y la investidura del *tepahtiani* (el médico). Además, afirma el autor que los médicos deben “saber leer los variadísimos mensajes que lo sobrenatural envía constantemente a los hombres es un don esencial para ejercer la profesión de ritualista”.

En cuanto a la lectura de mensajes sobrenaturales que menciona el autor, se observó entre los médicos tradicionales de la OMIT entrevistados para este trabajo, que la mayoría de ellos traducen los mensajes que reciben de las potencias divinas, puesto que han adquirido ciertos dones tras de haber recibido ciertas señales que otorgan la autorización divina, ya sea a través de sueños o visiones. Cuando esto sucede, esta característica les confiere la autoridad para dirigirse por medio de un ritual específico con las entidades extrahumanas y así solicitar su ayuda. Como se ha observado, los oficiantes están facultados para manejar un discurso que persuade a las divinidades, así mismo maneja con respeto los símbolos que consideran sagrados como la cruz, con ello la tierra escucha sus peticiones, esto explica lo antes dicho por doña Jerónima al asegurar que a ella la tierra le obedece y nunca la ha engañado cuando cura a sus enfermos.

Es interesante un comentario que surge en una plática con María Cira Quechulpa durante una entrevista que le hice en la radio comunitaria para compartir información acerca del *xochitlalis*, quien expresa su preocupación acerca de los pocos especialistas rituales que hay en la sierra nahua, señala Cira que cuando se requiere de una curación de espanto, son pocos¹⁹ los médicos que en verdad saben curar, así como recuperar la sombra del enfermo, por fortuna, entre los sabios médicos reconocidos de esa corta lista se encuentra doña Serafina, y por comentarios de los lugareños se sabe que hay un señor que vive en la comunidad de Tonalixco Grande²⁰, de los pocos que quedan en ese lugar que es experto en el ritual para recuperar el *tonal* de los niños.

Por otra parte, los médicos nahuas a menudo expresan cierto temor al decir “la ‘tierrita’ es la que nos da de comer, y cuando morimos ella nos come”, así lo asevera doña Jerónima.

¹⁹ Comentan los lugareños en Zongolica que doña serafina sabe curar el espanto, se quejan de que hay una señora que también cura pero que les grita muy fuerte y los niños se asustan más y no sanan.

²⁰ Comunidad perteneciente al municipio de Zongolica, cuenta con aproximadamente 310 habitantes, según el último censo poblacional.

Así también Alessandro Lupo²¹ afirma que la tierra es una entidad que consume sombras, y de manera similar lo asumen los nahuas de la Sierra Norte de Puebla

[...] una de las entidades que más engulle “sombras”, ya sea porque el mayor número de los sustos ocurren en su superficie, ya sea por su intrínseca avidez por los despojos de seres vivos (vegetales, animales y humanos), debido a que su inmensa, aunque finita reserva de energías, sufre un drenaje continuo por su función de sustentadora de todas las formas de vida”. De la tierra viene todo [...] Nosotros somos de la tierra: de la tierra nacimos, la tierra nos come.

1.6.1 Curación del enfermo por susto en el agua

Por los informantes se sabe que la enfermedad del susto es muy común entre los nahuas de Zongolica, la cual puede ser originada a causa de un accidente, por caída en el suelo e incluso por susto en el agua o si se sufre una quemadura con fuego. o como es el caso que aquí se muestra. Existen diversos testimonios que los informantes compartieron durante la entrevista y aquí ejemplificamos con la curación de espanto’ que hizo doña Serafina a una niña de aproximadamente nueve años, que jugaba a las escondidas con sus amigos, y al tropezar cayó dentro de un estanque con agua. Este incidente sucedió en el mes de junio de 2013, los padres de la niña estaban preocupados porque ya la habían llevado al centro de salud pero los síntomas persistían: falta de apetito, frío, palidez y mal semblante. Días después, los padres notaron que no había ninguna mejoría, así que, recurrieron a doña Serafina para que la curara haciendo el llamado del espíritu o de la sombra. De tal forma que la médica se presentó puntual en el domicilio de la enferma y así fue como dio inicio el ritual de curación.

Lo primero que hizo la médica fue rezar un Padre Nuestro y el Ave María y después inició la plática con la tierra para pedir permiso y pedir la liberación del espíritu de la niña mostrando el respeto en su plegaria “Tierrita bendita vine a pedir (sic) sus espíritus, que se levante, que se recopere (sic), si se espantó, si se lastimó, te vengo a dejar un reemplazo con siete flores”.

Luego doña Serafina hace el llamado del espíritu con una prenda de vestir de la niña golpeando siete veces al estanque de agua, exhortando

²¹ En “os visitantes del Talocan. Las representaciones de un mundo ajeno de los nahuas”.

¡levántate qué estás haciendo aquí, vámonos, vámonos, camina! —y golpeando siete veces al agua con un suéter de la niña, vuelve a hacer el llamado enérgicamente— Isabel ¿qué haces ahí? rexiona (sic), mija estás tirada ahí con frío regresa, ¡vámonos, levántate! —después con tono de súplica le dice— tierrita bendita suelta a tu hijo, que lo lleve yo a su casa, que no esté aquí sofriendo (sic), que no esté aquí moriendo (sic) de frío, de calor ¡vamos lo llevo!

Mientras la ritualista continúa suplicando constantemente a la tierra, que le permita recuperar el espíritu de su enfermo, comienza a sacar siete jícaras de agua conservando una de ellas, no sin antes de aclarar a los familiares del enfermo que, esta última jícara de agua se debe poner bajo la cama del enfermo y al día siguiente derramarla sobre una maceta. Después, coloca la ofrenda de siete pétalos de flores, explicando que en realidad deben ser siete flores, pero en este caso se trata del depósito de agua para uso doméstico, por eso sólo pone los pétalos. Cabe aclarar que en esta curación por susto en el agua, la ofrenda de cinco flores son para la tierra, pero también para el agua, ambas potencias son mencionadas en los rezos de Serafina de manera simultánea para intercambiar dones con las divinidades. Esta parte del ritual de intercambio es muy importante, a lo que alude la ritualista que se debe hacer porque “es el remplazo que se le da a la tierrita”, en este caso los pétalos de flores funciona como el salvoconducto para obtener a cambio la salud del enfermo.

Para finalizar la curación, doña Serafina hace el llamado del espíritu, nombrando enérgicamente por su nombre a la niña, como acostumbra en cada súplica ritual, pero esta vez lo hace con ayuda de la infusión de siete espíritus, la cual rocía con fuerza causando un efecto de estremecimiento en el cuerpo del enfermo.

Después, doña Serafina unta el aceite de toronjil en cada una de las articulaciones, lo que la médica llama ‘los pulsos’ y a la vez recomienda a los familiares de la niña que debe reposar la medicina y no la deben bañar, por que esta infusión es de naturaleza caliente, por lo mismo debe abrigarse bien (imágenes 7 y 8). Tampoco la médica debe mojarse después de estar en contacto con la sustancia, agua de espanto y demás esencias.



Imagen 7. Aplicación de la medicina en los pulsos'. Fotografía de la autora



Imagen 8. La mamá siguiendo las recomendaciones de abrigar a la niña después de la curación. Foto de la autora

Otra explicación que añade doña Serafina es que el espíritu camina por la noche para volver a su sitio, y a causa de esto la persona suda copiosamente durante la noche, por eso indica a la familia que debe abrirla con prendas de algodón, las cuales debe cambiar periódicamente. Para continuar el tratamiento, recomienda a la madre de la niña que debe darle cinco gotas al día, hasta terminar la cantidad total de un frasco gotero con un volumen aproximado de 30 ml. Además, indica la importancia de una alimentación adecuada para la niña para que en conjunto la curación surta efecto.

Una vez que termina de dar esta última recomendación, doña Serafina se compromete con visitarla los siguientes tres días para valorar su recuperación. No sin antes decir a los padres de la niña que debe colocar bajo la cama de la niña una jícara de agua, una de las siete que sacó de la pileta, y al día siguiente derramarla sobre una maceta.

Precisamente, comenta doña Serafina que cuando las personas se asustan en un arroyo o río, es más difícil recuperar su espíritu, porque éste viaja al ritmo de la corriente de agua y se aleja. Por tal motivo, la médica reitera que se deben hacer las súplicas más fervientes al agua, pues considera que es más difícil que retorne el ‘espíritu’. En este sentido, Laura Romero (2011: 193) aduce que cuando el *tonal* es capturado por una entidad no humana, es decir, “La Dueña del Agua, el proceso de disgregación de la complejidad humana es sumamente rápido, pues la posibilidad de ubicar el espíritu son prácticamente nulas, pues la corriente acuática²² alejará velozmente dicha entidad y no podrá ser ubicada con precisión”. Por lo mismo, continúa diciendo la autora que el *ixtlamatki*, realiza una negociación con la ayuda de los aliados no humanos. Consideramos que en el caso al que nos referimos, la ritualista debe hacer gala de un discurso florido y de todo su conocimiento para negociar con las potencias que hayan capturado el tonal.

²² Un dato proporcionado en comunicación personal por Santos de la Cruz en el año 2013, amigo y compañero en el seminario de Cultura Nahuatl impartido por el maestro Miguel León Portilla, menciona Santo de la Cruz que en su pueblo de la huasteca, no recuerdo el nombre de la población, se acostumbra que cuando una persona se asusta en el agua el especialista debe rescatar el *tonalli*, el cual se puede ver como una luz que flota sobre el agua.

De esta manera, la ritualista podrá lograr que la entidad retorne al cuerpo, para que el enfermo recupere la salud.

En cuanto a la retribución que doña Serafina recibe, no es un pago gravoso, tomando en cuenta que a pesar de sus 85 años, doña Serafina solía trasladarse hacia el domicilio de sus enfermos, los que viven en Zongolica, llevando siempre consigo las infusiones necesarias para la curación, la mayoría preparadas por ella misma como el agua de espanto, agua de gardenias y otras más (imagen 9). Doña Serafina utiliza también otras esencias como el aceite de toronjil (que compra por litro) que dice adquirir en una farmacia de la ciudad de Córdoba donde acostumbra comprar, pues aduce que “yo les echo medicina no los engaño, les pongo agua de siete espíritus y esencia de toronjil, les pongo lo que es [...] la misma persona lo nota”.



Imagen 9. Doña Serafina mostrando las infusiones que elabora para la curación de espanto. Fotografía de la autora

En realidad doña Serafina no depende económicamente de las curaciones que realiza, pues su familia se hace cargo de los gastos de alimentación y todo lo que requiera, además siempre está rodeada de sus hijos y nietos, quienes siempre están al pendiente de su salud, no está por demás decir que su familia le da muestras de respeto y cariño. Comenta que el ingreso que recibe lo utiliza para comprar los aceites que utiliza para curar y dar buen servicio a los demás, por eso el trabajo de doña Serafina es muy reconocido, y la prefieren por saber curar bien a los niños y también a adultos²³, de distintas enfermedades, lo principal es que aplica todo un ‘saber’ ancestral que ella ha desarrollado a través de muchos años de experiencia.

²³ En la última entrevista del año 2016 comentaba doña Serafina acerca de una curación que hizo a un enfermo adulto que llevaba muchos días hospitalizado y sin muchas probabilidades de vida. Por los síntomas que refirió el familiar doña Serafina determinó que se le había caído la mollera, pues afirma que a los adultos por un golpe fuerte como en este caso, también sucede que se enferman por ‘caída de la mollera’. Así que hizo lo acostumbrado para curarlo, sólo dice que se apoyó en dos personas adultas que le ayudaran a sostener el cuerpo para sacudirlo tres veces.

Como ya lo ha señalado López-Austin (1989: 248), que tanto en la antigüedad como en nuestros días, se creía que los agresores del mundo divino estaban relacionados con la tierra o con el agua y otros sitios como corrientes, cascadas, manantiales, barrancas, cuevas, hormigueros, como principales puntos de comunicación con las moradas a las que el hombre no puede llegar normalmente en vida.

Estos agresores a los que el autor se refiere salen a diferentes horas del día o de la noche de los sitios de las aguas, de los huecos de la tierra o de los árboles, Ruíz de Alarcón los llama *ohuican chaneque* o “los dueños de los lugares peligrosos, ahora conocidos como *chaneques* quienes son considerados como seres ávidos de *tonalli*.”

Los signos y síntomas del paciente que por un susto se enferma dependen de la intensidad del mal, es decir, el paciente pierde la fuerza, la piel adquiere palidez, presenta fiebre recurrente, sus ojos pierden el brillo normal, que al parecer este es un indicador de la presencia del *tonalli*. Comenta López-Austin (1989: 249) que los signos y síntomas no son inmediatos: “el hombre no se percata del extravío de su ‘sombra’ en el momento mismo del accidente, poco a poco va sintiendo las consecuencias del susto, y si no hay cura, el mal progresa hasta que llega la muerte”. Esto último es confirmado por los médicos informantes quienes aseguran acerca del riesgo que corre el enfermo de morir si no se hace a tiempo la curación de espanto.

Por su parte, María Elena Aramoni (1990: 198) cuando “el curandero logra rescatar del Talokan el tonal de un enfermo, y con él devolverle su fuerza e integridad sella esta victoria sobre la muerte en la iglesia llevando al enfermo con él y presentándolo ante una imagen de Jesucristo, de la virgen o cualquier otro de su devoción, que significa el ayudante mágico [...]”.

En este caso, doña Serafina no se adjudica todo el mérito de la curación de su enfermo, asumiendo que “la fe es la que cura, yo les ayudo con estas manos, y dios me ayuda a trabajar”, por lo mismo es muy apreciada y respetada en la población de Zongolica.

A propósito del significado de la palabra ‘reemplazo’ como así le nombra doña Serafina, que para efectos de la curación asume que es de vital importancia, existe un vocablo en náhuatl que es *tepatlahque*, a diferencia de *iixpatca* que utiliza Lupo (1995: 168) para referirse con este nombre “[...] a la ofrenda que los hombres dan a las divinidades extrahumanas que esperan ansiosamente el momento de ‘devorarlos’. Así es como la función del reemplazo es una forma de saciar el apetito voraz de la tierra, como entidad extrahumana”.

Con relación a la respuesta de las potencias extrahumanas, es acertada la reflexión de Lourdes Báez (2016: 350), al citar una premisa importante de Marcel Mauss, “el dar supone una doble obligación: la de recibir y la de corresponder”. Agrega la autora que existe una conducta impredecible por parte de las deidades con respecto a los dones que los humanos intercambian con las entidades y deidades. Es decir que esta norma tradicional de dar y recibir no se cumpla y se revierta sobre los humanos, “negarse a aceptar lo acordado y no devolver el don”. Por lo que señala que la ambigüedad es un comportamiento propio de las entidades, “una de las razones por las cuales se les concibe muy similares a los humanos. [...] de ahí que su proceder suela considerarse ambivalente, pues lo mismo estas entidades pueden asumir una conducta benévola, hacia los hombres, que vengativa, caprichosa y malévola”. Esta relación entre hombres y entidades, afirma Báez (2016: 351) se situaría en lo que Godelier designa como la ‘cuarta obligación’, y por lo mismo es que reprocha a Mauss el no haberla considerado dentro de las obligaciones involucradas en el don”.

Por su lado Olivier (2004: 144) señala que “los hombres pueden obligar a los dioses a devolverles a cambio bienes, salud o buenas cosechas”.

Precisamente a través del intercambio de dones para las divinidades, los nahuas confían plenamente en que la ‘tierrita’ libera la sombra cuando recibe el reemplazo de las siete flores. Además el llamado se potencia cuando la ritualista golpea siete veces con una prenda de vestir del enfermo sobre la superficie del agua clamando cada vez el nombre del enfermo. Con este acto, el vestido representa al enfermo y el golpeteo es con la finalidad de llamar al espíritu y de transportarlo sobre la vestimenta de su pertenencia.

Por su lado Godelier (1998: 158), en el Enigma del don, hace una distinción acerca del carácter del objeto que debía presentar “para que las representaciones imaginarias de la vida, la riqueza y el poder pudiesen proyectarse o colocarse en ellos. La fuerza de los objetos consiste en materializar lo invisible, en representar lo irrepresentable y el objeto sagrado es el que cumple fielmente con ese cometido”.

Con este acto, doña Serafina utiliza un vestido, o cualquier otra prenda del enfermo, que metafóricamente hablando, la ropa sustituye el cuerpo de la niña enferma espanto, al respecto, doña Serafina explica que en el vestido se recoge la sombra de la persona. Por lo que se puede explicar dicho acto como una metonimia, para el caso retomamos la definición de George Lakoff

(2007: 73) señalando que “estamos ante un caso especial de metonimia, en la cual se toma “la parte por el todo”.

Para Dèhouve (2011: 156) “[...] las metáforas y metonimias representan el recurso semántico fundamental de las plegarias mesoamericanas [...] la metáfora se basa en una comparación o similitud que establece una relación entre el concepto y la imagen”.

Para cerrar este apartado acerca de la curación de espanto, en primer lugar se advierte que la voz de doña Serafina es el vehículo principal para comunicarse con las entidades extrahumanas; en segundo lugar, con el sonido que hace soplando una botella es un medio infalible para potenciar el llamado de la entidad extraviada. Explica la ritualista que como el espíritu está tapado por la tierra o se encuentra lejos, por eso no escucha la voz que le llama, por lo mismo doña Serafina se apoya con el sonido de la botella, aunque declara que cuando tenía su dentadura completa podía soplar más fuerte y la recuperación del espíritu era inmediata. Para explicar el acto que ejecuta la ritualista para convocar al espíritu, retomamos la cita de Carlo Severi (s/f: 4) en su artículo “Autoridades sin autor” en el que se explica ampliamente acerca del valor cognitivo de un enunciado y la autoridad.

Que se debe concebir aquí como proceso que conduce al establecimiento de una creencia, es engendrada entonces por formas de la enunciación que se encuentran basadas en una definición “especial” de la naturaleza del enunciadador. En el caso de las tradiciones chamánicas amerindias, en las que una función de autoridad, estrictamente depende de la actividad ritual, se construye a través de una identidad compleja del chamán-cantador [...] El enunciadador (que puede entonces tener acceso a formas de comunicación tan insólitas como el lenguaje especial, la metáfora esotérica, o aún la onomatopeya o el uso sonoro del aliento) es así concebido como perteneciente simultáneamente a regímenes ontológicos diferentes.

De acuerdo a Severi, la enunciadora tiene acceso a esta forma de comunicación, su mensaje está implícito en el sonido que ejerce con su aliento sobre la botella para un el convocar el espíritu de los que están atrapados en las estancias lejanas de la tierra.

Por lo antes visto los recursos que utilizan los ritualistas nahuas son determinantes para la recuperación de la salud, pero considero que en el acto comunicativo se privilegia a la palabra armoniosa, el uso de un lenguaje florido por los ritualistas es necesario para comunicarse con los ancestros y también los objetos que participan en el ritual.

Respecto a la elocuencia con la que el oficiante expresa la plegaria, es acertado el comentario que hace José Alejos (2012: 30) en cuanto a la importancia de la voz, como medio expresivo de la propia personalidad del enunciador, como así lo establece.

La voz entendida como enunciado, como un acto responsable, ético, un acto “firmado”, es una voz personalizada [...] y es a partir de la oralidad que se construyen los demás sistemas de comunicación, como la escritura.

También, es elemental decir que los saberes adquiridos por los ritualistas se han transmitido por tradición oral, así lo subraya Alejos (2012: 31) explicando que la tradición oral está entendida como “institución humana constitutiva del lenguaje mismo, que tiene como principal función la de transmitir la cultura de una generación a otra mediante la oralidad”.

Para Lévi-Strauss (1995: 216), la tradición oral es fijar en la memoria el discurso antiguo, y así lo explica

[...] la necesidad que tienen los pueblos limitados a la tradición oral, de fijar exactamente en la memoria lo que ha sido dicho. Y sin embargo, el procedimiento no se aplica sólo a las palabras, sino también a las acciones.



Imagen 10. La flor de la hierba de espanto o (*tonalxihuitl*). Foto de la autora

Nuevamente siguiendo al autor menciona que las voces de la cultura popular y su manera de conservarse y transmitirse ya estudiadas con anterioridad en antropología con la categoría de tradición oral. Además se refiere a los saberes, como el vasto universo de que cada sociedad que genera y transmite de forma verbal y comunitaria, como parte de su proceso de reproducción sociocultural. Lo anterior aplica para los ritualistas nahuas quienes han transmitido y reproducido la práctica ritual a sus hijos, aunque en la actualidad no todos siguen este camino.

En este apartado, sólo resta decir que el ritual de levantamiento del espíritu, —como así le llama doña Serafina—

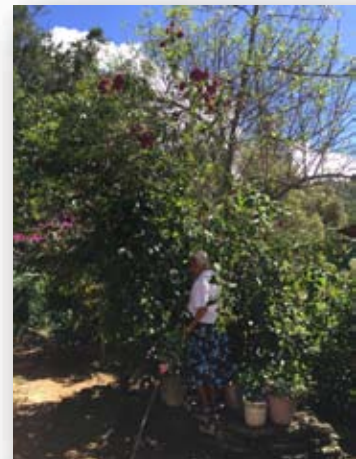


Imagen 11. Doña Jerónima cortando la flor de espanto *tonalchivilt*. Foto de la autora

es un texto de la cultura que se ha transmitido por generaciones por medio de la oralidad, de tal modo, que dicho texto a través del tiempo se ha conservado y actualizado incorporando nuevos elementos. Consideramos que el dinamismo de la cultura ha permitido que los ritualistas hayan incorporado nuevos objetos al ritual *xochitlalis* para hacer el llamado del espíritu en la curación de espanto, por otra parte, las plegarias son un ejemplo de los cambios dinámicos que se muestra también en la plegaria de doña Serafina para nombrar a la tierra por ejemplo, le llama “*Tlalticpac* de mi alma”, así para doña Jerónima la tierra joven es la “*iztac chinola*” de forma similar doña Alicia en su plegaria la nombra “*Tehuatzin chinola* de mi alma”, y otras formas diversas que encontramos en el discurso oral de los ritualistas.

En cuanto a las infusiones como la de siete espíritus utilizadas para la curación de espanto, cabe decir que algunos ritualistas elaboran personalmente sus preparaciones con las hierbas medicinales que crecen en su entorno, sobre todo las que colectan el primer viernes de marzo. En el caso de la infusión de espanto, la cual se prepara con la flor del mismo nombre, se trata de un árbol que en el mes de octubre florecía en el jardín de doña Jerónima (imágenes 10 y 11) junto a muchas otras plantas que, por lo general son medicinales y crecen de forma silvestre por los caminos de la población de Ayahualulco, Veracruz. La flor que comúnmente se conoce como hierba de espanto, su nombre real en náhuatl es *tonaxihuitl* o *tonachivtl* en la variante zongoliqueña. A decir de Angelino Cuaquetzale, esta planta es la que se utiliza para la curación²⁴ de espanto.

Se ha insistido desde el principio que la enfermedad por susto entre los nahuas de Zongolica sólo la puede curar el médico tradicional o curandero, como así lo identifica la comunidad. Dicha curación implica el intercambio de dones como ya se explicó anteriormente.

En cuanto a la efectividad de las curaciones, por los informantes se sabe que la medicina alópata no ha logrado los resultados esperados en el grueso de los usuarios, de ahí que los nahuas aún recurren a la medicina tradicional. Por otra parte, no obtuvimos ningún dato que involucre una respuesta negativa, como ya lo expresaron arriba los oficiantes rituales al decir que la tierra les concede todo lo que le piden, porque le hablan ‘bonito’, con respeto, en su propio idioma y los enfermos siempre sanan.

²⁴ Véase mi artículo disponible en: Adame Cerón (2013).

1.7 El ritual Xochitlalis como protección de la vivienda familiar

Durante mi estancia en Zongolica en junio de 2013, doña Serafina me invitó a presenciar el *xochitlalis* para la construcción de una casa, en esa ocasión su hijo estaba a cargo de la obra de albañilería y la familia le pidió a doña Serafina que hiciera el ritual y la llevó hasta el lugar donde se encontraba la casa, la cual está situada a la mitad de una ladera de la gran montaña conocida como *Tenango*, una de las principales que rodean el valle del municipio de Zongolica, por ser sinuoso el camino se hizo a paso lento para evitar que la anciana se fatigara.

Cabe aclarar que para los nahuas de Zongolica es costumbre que cuando una pareja se une en matrimonio y construyen el hogar que van a habitar, se busque al oficiante del ritual para que haga un rito de protección para la vivienda, así que el *xochitlalis* es una tradición muy importante que todavía se mantiene en dicha población. En este caso, los caseros confían en doña Serafina Xalamihua porque sabe ‘hablar bonito’ a la tierra, es decir, la plegaria de la ritualista es en lengua náhuatl, exceptuando las oraciones que suele rezar al principio.

Cuando llegamos al domicilio, los caseros recibieron con amplias muestras de respeto a doña Serafina, después la invitaron a sentar para que descansara mientras tomaba un poco de agua.

Antes de comenzar doña Serafina revisó todos los elementos necesarios para la ofrenda, como ya se lo había indicado a los caseros: 4 velas de cera de abeja, 4 de sebo, 2 velas de parafina blanca un ramo de flores blancas (margaritas), copal, agua bendita, aguardiente y café. Enseguida, el jefe de la casa junto con doña Serafina acordaron sobre el sitio adecuado para poner la ofrenda, y los dos coincidieron en una de las esquinas de la casa. Una vez que están todos los presentes, nos acercamos para presenciar la puesta de flores como a continuación se describe.

1.7.1 La plegaria y ofrenda florida a *Tlalticpac* en la edificación de una casa

Antes de dar paso al texto de la plegaria ritual, es importante registrar un dato importante proporcionado por doña Serafina indicando que en el *xochitlalis* para la vivienda familiar, se debe rogar a *Tlalticpac* para que conserve el calor de la casa, como así lo expresa, “la sombra de nuestra casita que en náhuatl se dice *igawiliztli tocalitzin*”, en la declaración de la ritualista asegura que después del ritual la sombra de la casa queda por siempre resguardada.

Para dar inicio al ritual, doña Serafina se hinca frente al lugar donde va a colocar la ofrenda —posición un tanto difícil para sus 83 años— Desde esa posición comenzó a sahumar con incienso de copal describiendo una cruz, con lo cual saluda y pide permiso a *Tlalticpac*. Después con voz pausada y entre suspiros, comienza las oraciones católicas²⁵ y enseguida inicia la plegaria en náhuatl²⁶ a la tierra como a continuación se muestra:

*Tlalticpac de mi alma
nigan nimitzontlahpalhuilia
ica ce Padre nuestro ica ce ave María
ica nimitzonmotlahpalhuilia
techonmotencaquiti
nigan nimitzonmonochilia
techmomaquili licencia*

*Tierrita de mi alma
aquí a usted yo la saludo
con un Padre nuestro con un Ave María,
con lo que a usted yo le saludo,
aquí escúchenos
aquí a usted la llamo denos usted su permiso*

Mientras tanto, doña Serafina continúa el diálogo con la tierra, comunicándole que está en compañía de los presentes y va a poner la ofrenda de flores. Con su voz suplicante la ritualista habla con respeto utilizando la forma reverencial —*tzin* para poner la ofrenda de flores, diciendo voy a ponerle una florecita *xochitzintle* y una ‘lucecita’ *tlahuiltzintle* (una velita). Mientras la ritualista enuncia los elementos rituales, de manera simultánea comienza a poner las flores blancas a *Tlalticpac* formando una cruz, lo mismo hace con las velas de cera y la velas de parafina. De tal modo, en su plegaria la oficiante pide por sus hijos, asumiendo cumplir el mandato divino de permanecer sobre su faz, hasta el último día de su existencia, mientras coloca las flores dice:

*Nicontlalis ce xochitzintle
moixco ce tlahuiltzintli
nigan mopilhuan
nigan mantoque,
nigan mosehuihtoke,
nigan yetozque,
nigan ce tonal
nigan, yetos,
hasta tlen tonalle
tehuatzin timihtoltis
Tlalticpan mamá
Tlalticpan papá*

*voy a poner una florecita
sobre su cara, una lucecita,
aquí tus hijos
están reunidos,
aquí están descansando,
aquí estarán,
aquí un día,
aquí estarán,
hasta el día
que usted diga
Tierra madre,
Tierra padre,*

²⁵ Además de rezar el Padre nuestro y el Ave María, doña Serafina invocó al sagrado corazón de Jesús, también rezó el Oh Jesús mío. Después inició su plegaria en la que menciona a *Tlalticpac* papá y *Tlalticpac* mamá de hacer la petición de permiso.

²⁶ La traducción se logró con la ayuda de María Cira Quechulpa, nahuatlahto y locutora de la radio XEZON ‘La voz de la Sierra de Zongolica’.

*xicmotlatlahtilican mocone
 maquinmopalewili topilhuan
 nigan yetozque,
 nigan chanyetozque
 nigan mozcaltizque conemeh
 tlen mozcaltihoque
 nigan cahque nocomadre
 nocomadre
 icihuamontzi ixhuitzitzihua,
 tequipanohque
 nigan cate, tequipanowa,
 Tehuatzin xiquinmopalewili
 amo ce huetzis,
 amo ce mococoz nigan
 ma cualli yetocan
 ma tequipanocan*

*ruéguele a su hijo,
 que ayude a nuestros hijos
 que aquí estarán,
 aquí vivirán, aquí habitarán
 aquí crecerán los niños,
 quienes crecerán
 aquí están mi compadre,
 mi comadre,
 su nuera, sus nietecitos,
 los trabajadores
 aquí están trabajando
 Usted ayúdeles
 para que ninguno se vaya a caer,
 ninguno de los que aquí están se vaya a
 lastimar
 que estén bien, que trabajen*

En su plegaria la ritualista apela a los padres de la tierra nombrando a *Tlalticpac mamá* y *Tlalticpac papá*. También la súplica abarca a todos los presentes, en especial para todos los que habitan la nueva casa y a los niño que ahí crecerán mencionando, utilizando la expresión *nigan mozcaltizque*. Respecto al término *mozcaltia*, además de significar criar, para los nahuas zongoliqueños también se utiliza para decir educar. De acuerdo a Thouvenot, (2014:165) proviene de la forma verbal *izcaltia*, *niño*: crecer el hombre; *izcaltia nite*: criar niño; pret. *oniteizcalti*, *mantener*.

Después de la súplica por el bienestar de la familia y por todos los presentes doña Serafina centra su discurso para ofrecer disculpas a Tlalticpac a nombre de todos porque, la pisan, brincan y patean su cara. En este sentido los nahuas llaman ‘cara’ o ‘rostro’, en sí a *tlalticpac*, la superficie terrestre de manera metafórica. Por tanto, con la traducción del texto plegaria, se ilustra la manera en que doña Serafina acostumbra a dialogar con la tierra. En su suplica reiteradamente por todos los presentes al momento de ir colocando las flores con las que construye el símbolo de la cruz, y al final pide también su bendición.

*Tehuatzin xiquinmomaquili permiso
 macualli yetocan,
 Tehuatzin xiquintlalnamicto
 ma contento tequipanocan
 ma contento mayetocan
 nigan moixco tlatericsa,
 tzicuini moixco
 pero tehuatzin ticmotilia,
 pero nimitztlatlahtilia por yehuan,
 por nochin tequipanohque*

*Usted deles permiso
 que estén bien
 Usted está recordándoles
 que trabajen contentos,
 que estén contentos
 aquí pisotean su cara, la patean,
 brincan en su cara
 pero usted lo está viendo.
 pero yo le suplico por ellos,
 por todos los trabajadores,*

*por nochi nocompadres,
 por nochin conemeh
 Tehuatzin xiquinmopalevili
 ihuan xiquinmoacompañavili
 nimitzmotlatlahtilia
 pues nigan tlalticpactzintli de mi alma
 nicontlalis ce xochitzintle
 moixcotzinco
 iwan techmomaquili ce cualli tonalli
 ce cualli horas
 axcan itech inin santo martes
 nicontlalis ce xochitzintle
 Tehuatzin techmopalewili tlalticpactli
 Tehuatzin techmotencaquiti,
 Tehuatzin techmotiochivili
 ica motlacinquisca²⁷ milagroso
 Tehuatzin techmopalevili
 zan tlen tinochtin*

*por todos mis compadres,
 por todos los niños.
 Usted ayúdeles
 y acompáñelos
 se lo ruego
 pues aquí tierrita de mi alma,
 voy a poner una florecita,
 sobre su cara
 con su permiso,
 y danos un buen día,
 una buena hora
 hoy en este santo martes
 voy a poner una florecita.
 Usted ayúdenos tierrita,
 Usted escúchenos
 Usted bendíganos
 con todo su poder milagroso
 Usted ayúdenos a todos*



Imagen 12. El encendido de la ofrenda florida a Tlalticpac y al Tlalocan

Cuando la ritualista termina de hacer el tendido de la flor en forma de cruz, por encima de la cruz coloca otras flores, que a decir de doña Serafina simbolizan la corona de la cruz. También pone dos flores que salen de cada uno de los brazos que forma la cruz, afirma Serafina que “éstas son el regalo para dar gracias a la Tierrita”. Los centinelas como así los identifica la ritualista, dentro de la ofrenda están representados por las cuatro velas de cera de abeja o ‘amarillas’, como ella le llama, en cada una de ellas vierte la ofrenda de aguardiente, café y agua bendita.

Seguidamente, coloca una vela de sebo sobre cada punta que forma la cruz de flores; después, cuatro velas de cera natural, las ‘amarillas’, como así le nombra la ritualista, estas son las que forman el rectángulo. Con la distribución de las velas (imagen 12) se construye la representación del

²⁷ Para Mercedes Montes de Oca, (2009: 189) el vocablo *cenquizca* es una forma adverbial que significa completamente. Para Rufino, ritualista de la Sierra nahua, el vocablo *tlacenquizca* significa “aquel que une todo, aquel que engloba todo y lo hace uno solo”.

cosmos o un cosmograma²⁸, como así lo nombra Danièle Dehouve (en Broda 2013: 612). A continuación, dentro de la estructura pone dos velas de parafina. De forma análoga, doña Serafina relaciona cada punto de la cruz con las partes de un cuerpo humano: la cabeza, pecho o corazón, la frente, los dos brazos de la cruz y el pie. Y simultáneamente asocia la forma con la trinidad: Dios padre, Dios hijo y Dios espíritu santo.

En cuanto al orden para encender las velas, doña Serafina en primer lugar, prende las velas que acompañan a la cruz comenzando por la que ella llama la cabeza. Luego, las cuatro velas, que representan a los ‘cerritos’, se enciende comenzando por el lado izquierdo y en seguida el lado derecho.

Para finalizar el *xochitlalis*, cada uno de los que están presenciando el ritual deben pasar a sahumar y dar de beber aguardiente y café a la tierra —en este orden— esto se hace derramando un poco del líquido en cada uno de los puntos de la cruz y de las velas; doña Serafina indica a los caseros para que sean los primeros en pasar a sahumar. Después los hijos y todos los que estuvimos presentes seguimos las indicaciones de hacer la libación en el orden establecido: primero, el aguardiente, agua bendita, luego el café, y al final se sahumá la ofrenda con copal —como lo señaló—: “primero la cabeza, el pié, la mano derecha, la mano izquierda, luego, los centinelas y las dos velas blancas” —en sentido de izquierda a derecha—. Al terminar lo antes indicado, doña Serafina insta a los presentes para que se despidan de la tierra colocando cada mejilla sobre la tierra y por último darle un abrazo y un beso ²⁹.

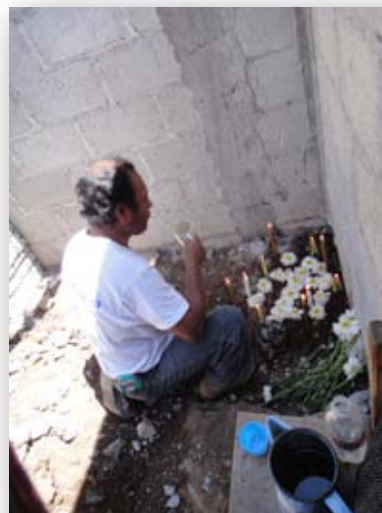


Imagen 13. La libación y súplica a la tierra para pedir protección por la construcción. Fotografía de la autora

²⁸ El término se retoma a partir del planteamiento de Danièle Dehouve, quien menciona que el cuadrado y el quince reciben este nombre, estos se encuentran representados en diversos códices como el Fejérvary-Mayer, en Broda (2013: 612).

²⁹ Aunque el abrazo y beso se considere un saludo occidentalizado, me parece que el beso en la mano es un saludo más bien que se acostumbra entre las personas mayores. Aún recuerdo que hace aproximadamente trece años una anciana médica de San Juan Texhuacan, me mostró el saludo con un beso en la mano al despedimos.

Cuando tocó el turno de ofrendar al hijo de doña Serafina (imagen 13) le indicó que pasara a sahumar la ofrenda y que le platicara a la ‘tierrita’, que le pida a la tierra que salga bien con su trabajo, de este modo “[...] dame mollicencia [tu permiso] tierrita bendita, estamos aquí trabajando, usted ayúdenos, vamos a convivir con usted, nos vamos a tomar juntos la copita y el cafecito, usted ayúdenos”.

Los siguientes en pasar fueron los jóvenes presentes, a ellos les indicó doña Serafina que: “ si uno no sabe náhuatl platícale en español mijito”. Esa es la manera en que Serafina los exhorta para que le platique a la tierra y si no quiere decirlo con voz fuerte, entonces que sólo ofrezca el pensamiento a la tierra.

Ya que pasaron todos a sahumar, se espolvorea todo el incienso de copal alrededor de la ofrenda y se deja reposando la ofrenda junto con el sahumerio. Una recomendación importante es que no vayan a quitar la ofrenda, a lo que arguye “toda la florecita ahí se queda por que si lo quitan se corre el don, ese don que le damos es para que lo reciba la tierrita porque la tierrita misma les está dando calor a la casa, se necesita que esté adentro de la casa donde nadie lo mueva, quince días va a prender una velita, toda la florecita los cabitos [de vela] y el sahumerio ahí se quedan”. Una vez que se hayan consumido las velas, los caseros deben encender una veladora y cubrirla para que no se apague, al término de un mes los caseros deben hacer el entierro de la ofrenda. En este caso la ofrenda de flores que se da a la tierra es para resguardar el calor de la casa, así lo explicó la ritualista, señalando que la casa tiene su ‘sombra’ y de esa manera se resguarda.

Para doña Jerónima Hernández, el ritual se traduce en un acto sagrado al decir que, “la primera bendición [que se recibe] es para los caseros, pero la bendición vale doble, porque también es para el que hace el *xochitlales*”, de hecho Serafina al final de la plegaria pide la bendición a la tierra, por la afirmación hecha por doña Jerónima con el *xochitlalis* se instituye un acto de consagración.

En cuanto al símbolo de la cruz florida, y la plegaria enunciada, es evidente que acuden a la vez dos pensamientos: por un lado, a partir de la mente creadora de la ritualista surge el símbolo de la cruz, el cual alude a la imagen cristiana representada por Jesucristo, y por otro, la ritualista construye con cuatro velas un cuadrángulo para ofrendar e invocar a *Tlalocan tata* y *Tlalocan nana* representados en la ofrenda floral por cuatro velas de cera. Para doña Serafina este

espacio lo considera muy importante al que debe verter el agua bendita y el aguardiente con mucho respeto pues asume que son los “centinelas o volcanes que nos cuidan, resguardan a toda la comunidad nahua”.

Para comprender el concepto de ofrenda, María Moliner (1998: 553) la define como “cosa que se ofrece con amor o devoción”. Como se ha mostrado en el contexto ritual, los oficiantes nahuas realizan con devoción la entrega de dones a la tierra, es decir, la ofrenda florida significa un acto recíproco con la divinidad esperando obtener los parabienes solicitados. En este sentido, Marcel Mauss (1979: 150) da como un hecho comprobado que “las cosas sagradas se consideran como fuente inagotable de fuerzas capaces de producir una infinidad de variados efectos. En la medida que consideramos el sacrificio como un rito representativo de todos los demás, llegamos a la conclusión general de que la devoción es fundamental [...] es la noción de lo sagrado”.

Siguiendo cada movimiento que hace la ritualista durante la puesta de flores a la tierra, se observa que de cada uno de los brazos de la cruz penden dos flores, una de cada lado. De acuerdo a la explicación que ofrece doña Serafina, especifica que las flores son el ‘regalo’ para la ‘tierrita’. Ante esta declaración se advierte que la construcción de la forma tiene dos lecturas, en primer lugar representa a la cruz cristiana, como se puede ver en el tendido floral en forma de cruz, lo cual rememora a un personaje divino de. De acuerdo a la explicación de doña Serafina, forma con las flores una cruz la cual está conformada por la cabeza, dos brazos y los pies, es así como en torno de esta estructura realiza las libaciones. Y en ese espacio diseña otra estructura con cuatro velas, asumiendo que representa a los volcanes o los *centinelas*, los que cuidan a la colectividad y los resguardan de los vientos. Probablemente, este cosmograma que doña Serafina elabora evoque a los cuatro ‘*tlaloques*’ considerado como los sostenedores del cosmos.

Cabe señalar que en el evento comunicativo que doña Serafina sostiene con las entidades durante el ritual de protección para erigir una casa o cuando hace el ritual de curación, en ese contexto, la ritualista antes de iniciar la plegaria en náhuatl comienza las oraciones católicas y después comienza a suplicar a *Tlalticpac*, y también invoca a los padres de la ‘tierrita’, como ella misma los reconoce, a *Tlalticpac papá* y a *Tlalticpac mamá* para que protejan la vivienda o ayuden a devolver la salud según sea el caso.

Al respecto Laura Romero (2011: 49) señala que “entre los nahuas de Tlacotepec el *ixtlamatki* habla de un *Tlaltikpak* que no es la tierra humana solamente, sino la del *Tlalokan*”.

Para situar la posición del especialista ritual autorizado para hablar, el cual es reconocido por la comunidad como ‘el que sabe’ es oportuna la propuesta de M. Foucault, acerca de los procedimientos de control de las condiciones de utilización de los discursos, dicha propuesta, sistematizada por Haidar (2006: 194) plantea que “La ritualización del habla: determina la calificación que deben poseer los sujetos que hablan: define los gestos, los comportamientos, etcétera. Con base a este principio, los discursos religiosos, terapéuticos, políticos, establecen cada cual su ritual”.

De tal modo que la propuesta de Haidar (2006: 208) para analizar las formaciones discursivas, —categoría propuesta por Foucault en *Arqueología del Saber*—, de acuerdo a la autora plantea “una serie de restricciones que funcionan en ellas y que no están muy claras en los diversos planteamientos expuestos: a) quién puede hablar; b) a quién puede hablar; c) de qué debe y puede hablar —objeto discursivo obligado y prohibido—; d) cómo debe hablar; e) cuándo puede hablar; y, f) dónde puede hablar”.

Para este caso la propuesta es aplicable en nuestro estudio para identificar al sujeto productor del discurso ritual de la siguiente manera; el sujeto que puede hablar es el ofrendador de flores (*xochitlaca*, *huehuechi*, *cihuache*) como el sujeto que puede hablar con las potencias divinas o seres extrahumanos, el tema que puede hablar es sobre el trabajo que va a iniciar: petición de salud para los enfermos, rescatar la sombra, consagrar una casa y sembrar el maíz, el café y todas las súplicas que realice durante el ritual. Para hacer la petición debe ‘hablar bonito’, es decir, en perfecta lengua náhuatl, la lengua que hablan los seres extrahumanos; puede hablar el primer viernes de marzo, pero también los días y la hora en que se presume que la tierra puede oír la petición; el sitio para hablar son las cuevas, el altar doméstico, la milpa o el lugar que el especialista prefiera para hacer el *xochitlalis*.

En cuanto al simbolismo de la ofrenda, Daniele Dèhouve (en Broda 2013: 610) asume que

[...] un objeto colocado en un depósito adquiere su sentido simbólico y su eficacia porque forma parte de una construcción ritual”. Además la misma autora señala (2013: 612) que el significado de los cuatro puntos están relacionados con el espacio-tiempo, “[...] estos cuatro puntos designan los puntos solsticiales, es decir, los extremos por donde se levanta el Sol en el horizonte oriental y por donde se pone en el horizonte occidental, en los solsticios de invierno y de verano y, de esta forma representan el espacio/tiempo.

Para comprender el sentido profundo del ritual *xochitlalis* o la puesta de flores a la madre tierra, es preciso analizar el significado de las plegarias que los ritualistas pronuncian en lengua náhuatl, así como saber hacia quién es el receptor de las súplicas, esto último es porque en las ceremonias es común escuchar que los rezos se dirigen tanto a las divinidades ancestrales como también a vírgenes y santos de la religión católica, como ya se ha mencionado con anterioridad.

A propósito de la plegaria o rezos que la oficiante pronuncia en honor a las potencias divinas, al respecto Dehouve³⁰ informa que “estos discursos están dirigidos a las potencias sobrenaturales se les da el nombre de plegarias o rezos”. Siguiendo a la autora, subraya que la plegaria representa la parte oral del ritual y señala que cualquier rezo, y particularmente el rezo mesoamericano, debe analizarse no como una pieza de retórica, sino refiriéndose al objetivo del ritual, que en este caso es la sanación y la protección de la familia. Agregando a lo dicho, la autora propone que estas representaciones no deben ser calificadas como simples metonimias o metáforas, sino que hay que elevarlas al estatus de verdaderas ‘formas simbólicas’.

También entre los tzotziles se acostumbra hacer un rito de protección a la vivienda familiar. Considera Báez-Jorge (2000: 240) que “[...] la Santa Tierra recibe ofrendas cuando se concluye la construcción de una nueva casa, a fin de obtener su permiso para habitarla y su protección, librando a sus ocupantes de las posibles envidias de sus parientes y vecinos”.

Como ya se mencionó al principio, los nahuas zongoliqueños asumen que con la elaboración del *xochitlalis* tanto la casa, como la familia quedan resguardadas por la ofrenda que se pone a la tierra, la cual va a ser consumida por ella misma, y permanecerá en ese lugar hasta que se degrade al paso del tiempo. A partir de ese momento la familia ya puede habitar la nueva casa, o en su caso, iniciar el trabajo de construcción. En adelante los caseros quedan agradecidos con doña Serafina, a la que dan grandes muestras de respeto invitándola a comer mole de gallina y tortillas de maíz hechas a mano, también a los demás presentes, siendo esta comida una forma de agradecimiento, como es costumbre entre los nahuas zongoliqueños. También doña Serafina agradece en la mesa expresando que también ella respeta a sus compadres.

A propósito de las ceremonias que terminan en banquete como en este caso, se cita el trabajo de Lourdes Báez (1996: 265) donde señala que los actores principales del intercambio,

³⁰ Revista Itinerarios Vol.14/2011.

además de los difuntos, son los compadres. Un dato muy importante que resalta la autora en cuanto a la elección cuidadosa del pariente ritual, en este sentido, señala la autora que, “la importancia del parentesco ritual es que el compadrazgo se define también como elemento mediador ante las divinidades; y en algunos casos los compadres son —socialmente— hasta más importantes que los parientes “reales”, por su carácter sagrado, demostrando su significación desde el saludo entre compadres con marcada ritualidad, así como un respeto profundo” (1996: 266). En efecto, esta demostración de respeto se ha podido constatar con los médicos y ritualistas como doña Serafina; otra manifestación de respeto frecuentemente se expresa por parte de los ahijados a sus padrinos, algunos de ellos demuestran un mayor respeto besando la mano³¹ de sus padrinos.

Para concluir con este capítulo, es necesario abordar este ceremonial como rito de paso. Con base en la clasificación de Arnold van Gennep (2008: 25) distingue una categoría especial de ‘ritos de paso’: ritos de separación (ceremonias de funerales), ritos de agregación (matrimonio) y ritos de margen. En cuanto a estos últimos ritos conocido como liminares, señala Gennep (2008: 26) que:

Estos ritos tienen un fin especial y actual, se yuxtaponen a los ritos de paso o se combinan con ellos a veces de manera tan íntima que no se sabe si tal rito pormenorizado es, por ejemplo, un rito de protección o un rito de separación [...] a propósito de las diversas formas de los ritos llamados de purificación, que pueden ser bien una simple suspensión de tabú, que se limita a suprimir la cualidad impura, bien ritos propiamente activos, que otorgan la cualidad de pureza.

Complementando con la premisa de van Gennep (2008: 42)

Toda casa nueva permanece tabú [...] a los ritos de supresión de tabú le suceden ritos de agregación: libaciones, visita ceremonial, consagración de las diversas partes, reparto del pan, de la sal, de una bebida, comida en común [...]. Estos ritos son propiamente de identificación de los habitantes futuros con su nueva residencia.

Por lo antes explicado, la construcción de una casa entra en la clasificación de los ritos de paso liminares, en este caso, y con la finalidad de suprimir dicho tabú, es como se logra proteger la casa por medio de la ofrenda que se da a la tierra. Efectivamente, lo que considera el autor que

³¹ Este saludo, es un dato que registré en San Juan Texhuacan en el año 1999 observé que el saludo respetuoso, como el que doña Margarita me mostró, se acompaña con un beso en la mano, además del saludo reverencial de forma verbal.

después de la consagración de la vivienda lo que sigue es el rito de agregación, después de colocar la ofrenda ceremonial los esposos y la familia ya pueden habitar la casa.

Capítulo II. El ritual *Xochitlalis* en la vida ceremonial de los ofrendadores de la sierra nahua de Zongolica

Los oficiales de las flores que se llaman Xochimanques, hacían fiesta en este mes a su Diosa llamada Cohuatlicue o Cohuatlatona, ofreciéndole grandes presentes, y Dones, y muchas flores, y Ramilletes hechos con muchísima curiosidad, y variados con diversidad de Flores [...].
(Torquemada 1969: 254)

En este capítulo, se aborda el ritual *Xochitlalis* que los nahuas de Zongolica acostumbran celebrar el primer viernes de marzo, en ese día los especialistas rituales (*xochitlacas*) se encargan de poner la ofrenda de flores a *Tlalticpac* (la tierra) para suplicar por un buen ciclo agrícola.

Es costumbre que durante la puesta de flores se brinde alimento y bebida a la Tierra para que escuche las peticiones colectivas que en ese día los nahuas suelen hacer. Con este evento se marca el inicio de un nuevo ciclo esperanzador para la población en general, pero en especial para los *macehuales* o campesinos quienes comienzan a preparar la tierra para cultivar.

Otra actividad importante que los nahuas realizan ese día es la colecta de diversas plantas medicinales, al respecto los médicos nahuas aseguran que todas las plantas son medicinales, por esta razón es muy importante hacer la colecta de los ‘siete azahares’, para preparar sus medicamentos. También, el primer viernes de marzo es el día en que las cuevas se convierten en sitios de reunión para solicitar salud.

Cabe decir que las distintas ceremonias registradas el primer viernes de marzo se obtuvieron durante el trabajo de campo, con la finalidad de analizar el simbolismo de la ofrenda ceremonial, así como el registro de las plegarias de los ritualistas con la finalidad de conocer el contenido de las peticiones que hacen a las montañas, cerros y volcanes principales.

Considerando que dicho evento es muy significativo, por lo mismo se integra un apartado en el que se dedica especial atención a los preparativos que merece la ofrenda viva, —en este caso el guajolote— previo al sacrificio, a fin de ser entregado a la Madre Tierra o *Tlaltipac*.

Actualmente se han obtenido registros del ritual del primer viernes de marzo cuya difusión y organización está a cargo del Centro Coordinador de Zongolica, cabe decir que la radio comunitaria, la XEZON, a través de su excelente equipo de comunicadoras convoca año

con año a los ritualistas más experimentados, para hacer la puesta de flores en las instalaciones de la radio.

En el siguiente apartado se explican algunas de las actividades importantes que la radio comunitaria desarrolla para mantener informada a toda la población en la sierra nahua zongoliqueña, además de fortalecer las expresiones culturales: como la medicina tradicional, la música ceremonial y en particular, la difusión del ritual *xochitlalis* para conmemorar el aniversario de la radio.

2.1 La radio comunitaria en la difusión musical y la práctica ritual

Sin lugar a dudas, uno de los medios de comunicación más importantes de la sierra nahua es la estación de Radio XEZON ‘la voz de la Sierra de Zongolica’. Desde su fundación en 1991 ha sido un medio substancial que llega a muchas comunidades indígenas. La transmisión está a cargo de expertos comunicadores bilingües, que durante doce horas continuas hacen llegar su voz a muchos hogares, con contenidos de la programación de gran interés para la colectividad, con un solo objetivo, promover el fortalecimiento de la lengua y sus distintas expresiones culturales como: la música, la danza y la medicina tradicional indígena, por mencionar algunas.

Así, en junio de 2013, por la mañana, junto con Alicia Pérez escuchamos la transmisión especial de una serie de sones ceremoniales que en ese momento difundía su hija María Cira Quechulpa. En esa ocasión, doña Alicia explicaba la importancia del son *mahuizotl* señalando que: “es el son de respeto que se toca en las ceremonias”, diciendo esto se levantó de la cama para mostrar como se baila, denotando unos ojos brillantes llenos de alegría, pues como se ha dicho antes, doña Alicia ha estado en reposo durante mucho tiempo alejada temporalmente de las actividades que desempeñaba debido a su estado de salud. Aprovechando la visita a la radiodifusora, Cira me obsequió una copia de los sones ceremoniales los cuales conservo, estos sones son ejecutados por excelentes músicos de la región coocidos como los hermanos Quechulpa.

Efectivamente, el son ceremonial es el componente importante en las fiestas tradicionales como las bodas o los bautizos, u otros eventos de similar importancia, como lo afirma doña Alicia Pérez. Al paso del tiempo, la radio ha tenido que adaptarse con las transmisiones musicales que van de acuerdo al gusto de la población. Es decir, existen géneros que irrumpieron en el

gusto de las comunidades nahuas, y en la actualidad se escucha a menudo la música grupera, nortea y tropical. Pero esto no ha significado que el grueso de la comunidad olvide la música tradicional, gracias al gran esfuerzo que se realiza desde la radio, con la intención de que se recuerde la parte ritual de los diferentes *xochitlalis*.

Otra labor de la radio es que funciona como medio de enlace entre las comunidades nahuas a través de los avisos comunitarios, así como conectar a los familiares que escuchan la radio en sus casas con los migrantes que se encuentran trabajando en los Estados Unidos. Por lo mismo, la radio se ha preocupado por promover las manifestaciones culturales y otros proyectos de interés para las familias, aparte del entretenimiento, temas sobre el medio ambiente o la educación.

En síntesis, en la radio comunitaria se privilegia la difusión de la lengua y los eventos culturales como el *xochitlalis*, que año con año se realiza en las instalaciones de la radio, con la variedad de que el evento se festeja en el mes de noviembre, con motivo conmemorativo de la radiodifusora, como sucederá en su próximo XXVI aniversario.



**Imagen 14. Mujeres nahuas con sus ollas de bebida.
Fotografía de Rosalba Tepole**

Como es costumbre, la radio convoca a la comunidad en general para que participen en eventos como la feria del atole, las mujeres nahuas participan llevando atoles preparados de diversas maneras, llama la atención que las ollas de barro contienen un rótulo de la bebida con su nombre en náhuatl (imagen14). Durante el evento se abre la oportunidad de que se reúnan algunos médicos tradicionales,

aquellos que están en condiciones optimas

de salud, para disfrutar del reencuentro y convivencia como amigos de antaño. Como se puede apreciar, la mayoría de los médicos tradicionales son de edad avanzada, lo que es un impedimento para trasladarse desde sus comunidades de origen hasta el Centro Coordinador de Zongolica. Por tal motivo hay que visitarlos directamente hasta sus domicilios, como lo hacen las

comunicadoras Guadalupe Vázquez, María Cira Quechulpa, Rosa Alba Tepole Quiahua³² y su equipo de trabajo. Con ese esfuerzo conjunto logran la comunicación directa al trasladarse hasta las diferentes comunidades para entrevistar a los ancianos sabios, a quienes ya se les dificulta salir de sus hogares, haciendo posible un acercamiento mayor que coadyuve el intercambio de saberes. Sin duda, para el equipo de comunicadoras cumplir con el compromiso comunitario es una labor muy satisfactoria, al menos así lo han expresado a través de las imágenes que comparten en las redes sociales.

2.2 El *Xochitlalis* en la vida social de los nahuas de Zongolica

Sin duda, que la primera descripción acerca del ritual *xochitlalis* fue la que me fue proporcionada por doña Alicia Pérez durante la realización del trabajo de campo en el año 1999, como ya se ha mencionado al principio. Por ser de gran interés para esta tesis conocer el trabajo ritual de los especialistas nahuas, sobre todo las narraciones de los médicos más experimentados que muy amablemente han tenido a bien compartir algunos detalles personales acerca de esta ceremonia, y así conformar un estudio etnográfico de la ofrenda ceremonial y la plegaria ritual incluidos en este apartado.

En primer lugar, se destaca la narración de Alicia Pérez³³ quien señala que la primera ocasión que hizo el ritual fue cuando el presidente municipal Marcelo Cervantes pretendía hacer la construcción de una casa que daría servicio de comedor al campesino que llegaba con sus bestias al pueblo de Zongolica —era una especie de fonda, aclara doña Alicia—, pero la costumbre dicta que antes de iniciar cualquier obra se deberá hacer antes el *xochitlalis*. A pesar de tener todo preparado, la persona que se encargaría de dirigir el ritual nunca llegó, por lo que su tardanza causó gran preocupación entre los organizadores. Ante el asombro de los presentes,

³² Actualmente es Directora de la radio XEZON.

³³ La información fue proporcionada por doña Alicia en su domicilio en la ciudad de Zongolica, en la entrevista realizada en 2010 durante su convalecencia a causa de múltiples fracturas sufridas después de una caída que la postró en cama por varios meses, motivo que la separó momentáneamente de sus actividades rituales. Tiempo después, se incorporó a la dinámica ritual y al trabajo de la medicina tradicional impartiendo cursos a un grupo de niños y realizando otras tareas como catequizando a niños y jóvenes en la iglesia de San Francisco. Actualmente ha participado en diversos eventos organizados por la CDI de Zongolica, además recibió el reconocimiento que la Dirección de Culturas Populares otorga a los médicos indígenas distinguiéndolos como ‘tesoros vivos’. Sin embargo, considero que este reconocimiento funciona como una forma de segmentar a los médicos indígenas, es decir, separa a los sabios médicos que prestan servicios a la comunidad, de aquellos que no tienen un documento o diploma institucional que les avale.

comenta doña Alicia Pérez que tomó la iniciativa para realizar el *xochitlalis* aprovechando que se contaba con todos los elementos necesarios para realizar la ceremonia. Acerca de los objetos rituales que ocupó para hacer la petición, la propia Alicia explica que “se utilizan velas de colores según para lo que se vayan a ocupar, ya sea amarilla si es de cera natural o la blanca de parafina”. Los principales elementos utilizados para la ofrenda son: collares y coronas de flores, doce ramitos de flores con los que se saluda a la madre tierra, agua bendita como el símbolo sagrado, la cruz de flores, incienso de copal, licor, café y los alimentos que se comparten con la tierra, florecitas desmoronadas que adornan la ofrenda; luz para la divinidad sagrada: *Tlalocan tata* y *Tlalocan nana*, los padres de la ‘tierrita’, como así lo hace saber en su plegaria que se analiza en el tercer capítulo.



Imagen 15. Alicia Pérez haciendo *Xochitlalis*. Fotografía de Rosalba Tepole

Cuando terminó el ritual —dice— todos los asistentes quedaron complacidos con su trabajo, y eso propició que a partir de ese momento siempre la buscaran para que realizara el *xochitlalis*. La clave —añade— “sólo hay que saber pedir y agradecer porque nuestro padre formó la tierra, nos dio la lluvia, nos dio el viento, nos dio el sol, nos dio todo lo que tenemos, ¿y cuándo le hemos dado gracias? ¿cuándo le hemos dicho: Padre gracias te doy en este día,

por lo que nos has dado?”.

Por conexión, en el pasado 2014 se celebró el evento que refiero en la anterior nota al pie, en esa ocasión que se le entregaron reconocimientos a los médicos tradicionales como “tesoros humanos vivos”. También se designó a doña Alicia Pérez para transmitir un mensaje³⁴ alentador dirigido que a los participantes exhortándolos para que, “no dejen perder sus tradiciones de las cuales deben sentirse muy orgullosos”. Después de su participación en este evento doña Alicia se ha integrado de nuevo a sus labores rituales (imagen 15). Asimismo sigue coordinando las actividades en los consultorios de algunos médicos tradicionales: como Isauro Lara quien

³⁴ Información tomado de: www.conaculta.com.mx comunicado No. 1098/2014.

actualmente sigue atendiendo pacientes los días lunes y martes en los consultorios de la CDI de Zongolica.

Por su lado, Jerónima Hernández explica la importancia de hacer *xochitlalis* el primer viernes de marzo

El *xochitlalis* se hace en el primer mes de la cuaresma, porque es muy necesario que ya se comienzan los trabajos [en el campo], para dar gracias a dios porque ya es día de la flor, día de la medicina, por eso se hace comenzando la cuaresma, a bendecir las flores, a recoger azahares y después de eso mismo nos vamos ir apoyando porque es muy necesario el *xochitlalis* para pedir a dios que nos deje para otro año, que nos dé la libertad, que nos dé nuestra fuerza, a los enfermos, a los pobrecitos, a los huerfanitos que no tienen que comer, ni tienen quien los vea, por eso le pide uno a la madre-tierra, porque la madre-tierra nos está cargando a todos nosotros, pero hay que rogarle que nos dé la libertad para andar.

Como se sabe, para los nahuas el primer viernes de marzo es muy importante, en ese día honran a la Madre Tierra con la puesta de flores, además agrega doña Jerónima que es “la celebración del inicio de nuestro Año Nuevo indígena, nuestro Año Nuevo mexicano”. Después de esta explicación la informante insiste en la importancia de “hablar bonito a la tierrita”, por lo

que pronunció una plegaria corta para facilitar la comprensión de su contenido, aclara doña Jerónima que las súplicas siempre deben ser muy respetuosas con mucha atención a *Tlalticpac*, a los señores del *Tlalocan*: *Tlalocan tata* y *Tlalocan nana* a quienes también los ritualistas nahuas identifican como (*nahui tatameh*) o como los ‘cuatro viejitos’, tal como Jerónima les llama.



Imagen 16. Jerónima sahumando la ofrenda a la tierra. Fotografía de Rosalba Tepole

Explica Jerónima que principalmente la ofrenda está compuesta por una cruz de flores blancas, cuatro velas de cera natural, cuatro veladoras, doce *xochimanales*. Sobre todo, enfatiza que los doce ramilletes “son para saludar a la tierrita”, además agrega que primero se encienden

las cuatro velas y luego las veladoras, luego se distribuyen los pétalos de flores (*xochipayanale*), y se le ofrece la comida y aguardiente a la

tierra, después se riega la ofrenda con agua bendita y se sahúma con incienso de copal (imagen 16). Afirmando que estos son los elementos principales que no deben faltar en la ofrenda que se pone a la Madre Tierra antes de preparar el terreno de siembra.

A continuación, se muestra un fragmento traducido de la plegaria que Jerónima pronuncia cuando hace *xochitlalis*, la súplica está centrada en la petición de permiso a la madre tierra para sembrar

[...] Nigan onehuala madre tierra, aquí vine madre tierra, aquí te traje doce xochimanales, y un cuahutlanepanale te traigo cuatro ceras y cuatro velas de sebo. Porque te vengo a pedir que tú produzcas nuestro trabajo, porque tú estas lejos, nosotros te estamos pisando, nosotros andamos sobre de ti y tú nunca nos dices nada, tú nos aguantas, tú me vas a dar permiso, voy a sembrar.

Un rasgo común en las súplicas de los campesinos nahuas, es la constante mención de aquellos animales que se convierten en plaga como la tuza, ratones de campo y otros más, pues destruyen los cultivos. Con esa intención se hace la advertencia a la tierra de que si encuentran toda clase de bichos también los van a destruir.

En los conjuros nahuas del siglo XVI se encuentra la invocación que sirve para ahuyentar a los animales que dañan a las sementeras, refiriéndose a los animales que destrozan las plantas como sacerdotes amarillos, sacerdotes oscuros y al sahumero (copal blanco, copal amarillo) para que ya no vuelvan a entrar. De ahí que la invocación es dirigida al fuego de esta forma

*Nican nihualla niquintotocaz. Aocmo nican
tlacuazque. Hueca niquintitlani hueca nemizque
Nican nichualhuica in iztac copalli cozauhqui
copalliic niquintlacuiliz in notlahuan tlamacazque.
Notla Nahui Acatl milintica*

*Aquí vengo; los seguiré. Ya no comerán aquí. Los
enviaré lejos, vivirán lejos.
Aquí vengo a traer el copal blanco, el copal
amarillo con el que atajaré a mis tíos los
sacerdotes. Padre mío, Cuatro Caña que está
moviendo*

Por otra parte, un señalamiento que hace doña Jerónima es que la súplica debe ser respetuosa y así lo hace saber “yo le hablo a la tierrita con mucho respeto, con mucha atención para que no se sienta ofendida”. Por lo mismo asegura que “a mí nunca me ha engañado la Tierrita y me concede todo lo que yo le pido”, además agrega la médica que hace *xochitlalis* para curar de ‘espanto’ a los enfermos.

En general, el encuentro con Jerónima Hernández fue muy grato, además se disfruta de su brillante explicación por ejemplo cuando muestra algunas plantas medicinales que crecen cerca de su casa. Después, doña Jerónima accedió a tomarse unas fotografías junto con algunos de sus familiares, así se pudo complementar la entrevista, enseguida para no forzar demasiado a la informante se dio por terminada la visita.

Por último, Jerónima me acompañó en el camino de regreso hasta la parada del transporte público, y agregó una información más, al comentar que el agua es “la lechita de la tierra con la que vivimos”, por lo que también se le reverencia. Jerónima confirma lo antes dicho, precisamente se observan unas cruces de madera



Imagen 17. Las cruces colocadas a un lado del manantial para festejar el día de la Santa Cruz. Fotografía de la autora

las cuales fueron colocadas sobre el árbol que crece justo donde nace el manantial. Como es costumbre, comenta doña Jerónima Hernández que en Ayahualulco se festeja el día de la Santa Cruz el día 3 de mayo, y también en ese día se colocan cruces junto a los ríos y manantiales pintadas de color azul y algunas veces adornadas con flores. (imagen 17) También informa doña Jerónima que las plegarias son dirigidas a la madre tierra y a *Tlalocan tata* y *Tlalocan nana* para que envíe la lluvia benéfica para que la milpa produzca y se obtenga una buena cosecha.

2.3 El *Xochitlalis* del primer viernes de marzo

La vida ceremonial de los nahuas de Zongolica se vincula por un lado, con el calendario festivo apegado al catolicismo y por otra parte se guía por los ciclos que marca la naturaleza para cultivar la semilla. Es por eso que el campesino realiza la puesta de flores a la madre tierra cada primer viernes de marzo para pedir a los señores del Tlalocan la lluvia que sea benéfica para que la semilla crezca sana y abundancia. Por eso “después del *xochitlalis* ya se puede comenzar a ‘barbechar’ la tierra”, como así lo hacen saber los informantes. En este sentido el ritual *xochitlalis* es una síntesis de la expresión religiosa de los pueblos de la sierra nahua zongoliqueña, que año con año se da cita en ese día para preparar el espacio ritual dentro de la gran cueva *totomochapa*

(imagen 18), así como en otros sitios naturales para comunicarse con las potencias divinas. Al respecto doña Alicia Pérez señala que “las cuevas en tiempos de nuestros antepasados tenían un lugar muy sagrado que era de mucho respeto, para ellos eran choza, vivienda, refugio, lugar ceremonial, [...] por eso nuestros antepasados cada primer viernes de marzo se reunían en una cueva para llevar a cabo las ceremonias acompañadas con danzas y curaciones”. Continúa explicando doña Alicia que “las cuevas desde el centro de la tierra son puertas para la vida, todo el mal que el ser humano tenga en el cuerpo y en el alma las cuevas lo absorben por su naturaleza viva y su profundidad y al dejar ahí nuestros males nos regresa salud, es por eso que debemos recordar nuestras raíces tan hermosas y acordarnos que nuestros antepasados celebraban el primer viernes de marzo”. Después de esta explicación la informante indica que hay que poner la ofrenda ceremonial que se compone de la cruz de flores, ramilletes y la bebida ritual. Para los nahuas es muy importante colocar la cruz florida en todas las celebraciones para suplicar a la tierra, aunque a últimas fechas este símbolo no se ha observado, solamente en el *xochitlalis* del año 2010 registramos la cruz de flores.

Por lo antes expresado, por doña Alicia se sabe que el *xochitlalis* es un ritual importante en la vida religiosa, social, histórica y cultural entre los actuales nahuas de Zongolica, es por medio del ritual que los nahuas expresan la estrecha relación con *Tlalticpac* y los señores del Tlalocan: *Tlalocan tata* y *Tlalocan nana*.



Imagen 18. Preparando el espacio para el ritual del primer viernes de marzo en la cueva *Totomochapa*. Fotografía de la autora

En cuanto al diálogo con las potencias divinas, los ruegos se hacen por intermediación del especialista ritual conocido por la comunidad de diversas maneras: *tetahche*, *xochitlaca* o *huehuechi*, quien funciona como mediador entre los hombres y las potencias celestes. De ahí que el *xochitlaca* es la persona idónea, el que ‘habla bonito a la tierra’. Respecto a los sujetos que pueden hablar con las potencias divinas, el comentario de

Laura Romero (2011: 46) es acertado al decir que “la autoridad del chamán como ejecutante de la acción ritual, descansa en que posee una cualidad de acción lingüística y no sólo la posibilidad de participar autorizadamente de una clase de evento o institución”.

Por lo que han explicado los informantes, la ofrenda de flores para la tierra, además del primer viernes de marzo se acostumbra colocar en diferentes contextos rituales y su eficacia radica en la utilización de formas reverenciales como la cualidad esencial que debe poseer todo *xochitlaca* para suplicar a las potencias. Así mismo, el *xochitlalis* del primer viernes de marzo, ha sido el motivo para que los nahuas asistan a diferentes sitios naturales para ofrendar a la tierra y para recibir los beneficios medicinales que en ese día les proporcionan las cuevas y los ríos. Uno de los sitios que los lugareños me recomendaron fue la gran cueva *totomochapa*, la cual se visitó por primera vez en el año aquella ocasión, se presentaron algunos grupos musicales que se integraron a la celebración para amenizar horas antes de la puesta de flores a *Tlalticpac*. Uno de los grupos animó desde temprano tocando diversos sonos tradicionales como el mahuizotl, también se escuchó una melodía cuya letra me dictó uno de los músicos y a continuación se transcribe.

Mariquita de Santa Ana
Xictlapo moventana
Titlamilahuac titaguetza
Tleica timoxtlatzí
Los huexome motonia
Totome mohuigaltia
Cuando timomakte
Tlein arete, tleincozca
Después maitl tlein patada

Mariquita de Santa Ana
Abre tu ventana
Si eres de veras hermosa
Por qué escondes tu cara
Los guajolotes se pelean
Los pájaros también se ofenden
Cuando pidieron su mano
Arete y collar
Y después Mano y Patada

La versión de esta copla guarda una similitud a una copla del verso recopilado por Luís Reyes García y Christensen (1990: 40-41) en la Sierra de Puebla, en el que hace referencia a la mujer casada. Apunta Reyes García que estas coplas fueron integradas por Téllez Girón a la danza que se llama ‘la despedida’, y están relacionadas directamente con las costumbres matrimoniales de los nahuas, como se transcribe a continuación:

Cuac tisoltera ticatca
mosoguillas guan mascadas;
guan axcan que ticasada,
qué puñetes
qué patadas

Cuando soltera eras,
tus collares y tus mascadas;
y ahora que eres casada,
qué puñetes,
qué patadas

Con el fragmento de la copla anterior se infiere que hay un dinamismo en cuanto a la música que se toca en este tipo de celebraciones, como se observó en la cueva *totomochapa*. Lo

cual deja ver que al ritual le han incorporado nuevos cantos, como el anterior, el cual alude a la relación de pareja. Es decir, según la costumbre en algunas comunidades de la sierra nahua es que el *cihuatlanque* haga la petición de la novia, y a nombre del prospecto marido se le entregan los obsequios en una canasta con pétalos de flores. Es a lo que el canto anterior se refiere, aunque después de la boda —sugiere la canción— que hay maltrato a la mujer. Considero oportuno mencionar este ejemplo para mostrar que la celebración del *xochitlalis* se ha diversificado agregando nuevos cantos a la celebración.

En una siguiente visita a la cueva *Totomochapa*, con la finalidad de registrar el *xochitlalis* del 2013 y obtener nuevos datos para complementar la etnografía, se observó que: generalmente en las fiestas de mayordomías de la región es común ver a un grupo de danzantes que participan en las fiestas. Aunque últimamente en dicha celebración, de acuerdo a los informantes, los danzantes concheros de la región se presentan en la cueva amenizando celebración del *xochitlalis* en honor a *tlalticpac* con su plegaria dancística, aunque en este caso, como se sabe, la danza no forma parte del ritual pero gusta mucho a la población por ser un componente novedoso para los expectadores que en ese día se dan cita. el ritual.



**Imagen 19. Presentación de la ofrenda ritual.
Fotografía de la autora**

Prosiguiendo con el evento ritual registrado en la cueva, aproximadamente al medio día se escuchó el persistente sonido del caracol que anunciaba el fin de la danza y el inicio del ritual *xochitlalis*. En esa ocasión los presentes tuvimos oportunidad de subir al área donde se colocaría el altar y presenciar de cerca la colocación de la ofrenda a la tierra. El oficiante encargado de hacer el ritual fue José Isabel Tepepa, lo primero que hizo fue sahumar con copal a los cuatro rumbos murmurando una plegaria en cada uno de ellos; a su lado se encontraba el acompañante quien cargaba el guajolote que sería sacrificado y ofrendado a *Tlalticpac* (imagen 19). Para ello, el oficiante comenzó a cavar una fosa y después sahumó con incienso de copal el sitio describiendo con el sahumero una cruz. A un lado estaban colocados los elementos que forman parte de la ofrenda ceremonial: las botellas de cerveza, un ramo de flores, una veladora, y

principalmente el regalo para la tierra, el guajolote. Una vez que ya estaban los elementos listos para poner la ofrenda, se escuchó un toque del caracol que resonó en la gran cueva anunciando el sacrificio ritual.



Imagen 20. Imagen del *tecoxtili* con la ofrenda a la tierra. Fotografía de la autora

En esta ceremonia llama la atención que el ritualista no pronunció las plegarias en náhuatl, en su lugar sólo dijo unas oraciones pidiendo perdón a nombre de todos los presentes por todos los pecados cometidos sobre la tierra. Después de presentar al guajolote a los cuatro puntos, arriba y abajo; luego lo degolló y esparció su sangre dentro de la cavidad trazando una cruz y depositó el cuerpo dentro de la fosa.

Como es bien sabido, la bebida es para compartirla con la tierra, pero en este caso se depositaron unas botellas de cerveza que estaban cerradas dentro del *tecoxtili*, junto con el ave sacrificada, como se muestra en la imagen 20.



Imagen 21. En esta imagen se muestra el entierro de la ofrenda, el cual fue acompañado por los danzantes de la región. Fotografía de la autora

Después de haber enterrado la ofrenda, el oficiante invita a los presentes a que pasen a sahumar explicando que la fosa se vuelve a abrir hasta el próximo año para colocar la nueva ofrenda a *Tlaltipac*, con este acto se da por terminada la ceremonia. Por último, la ofrenda ceremonial para *tlaltipac* se cubrió con tierra y enseguida, se anunció la despedida al toque del caracol y así fue como concluyó el ritual del primer viernes de marzo en la cueva *Totomochapa*, con una plegaria sonora

y el aroma a incienso de copal (imagen 21).

En cuanto a las variaciones observadas en la ejecución del ritual éstas dependen mucho de la pericia del oficiante, como en el caso particular, notamos que don José Isabel no hizo la invocación a *Tlalocan tata* y *Tlalocan nana*. Así, otro dato importante que no concuerda es que la bebida que ofrendó la metió en el *tecoxtli* cerrada, es decir tenían la tapa puesta y el oficiante del ritual las enterró tal cual. Al respecto, aducen los ritualistas experimentados que la bebida siempre debe derramarse para convivir con la tierra, o en su defecto, hacerle un orificio a la tapa y colocar la botella de forma invertida para que la tierra la beba. Otra observación notoria en el ritual del primer viernes de marzo en *totomochapa* fue la ausencia de la cruz de flores. El símbolo florido que se muestra en la (imagen 22) fue registrado en el *xochitlalis* del año 2010, recuerdo que en esa ocasión el oficiante llegó con su cortejo para elaborar una estructura cuadrangular donde se colocó la bebida, aunque hubo ciertos inconvenientes para realizar el ritual³⁵, considero que no es oportuno mencionarlo. Actualmente, el dueño de la cueva es quien hace el ritual y se ha visto que sólo pone un ramo de flores después de hacer el sacrificio del guajolote. Otra ofrenda principal que no estuvo presente fueron los doce ramilletes o *xochimanales*, que como anteriormente ya lo señalaron Alicia y Jerónima “son para saludar a la tierra”, también fue notoria la ausencia de las cuatro velas que forman el rectángulo en cuyas esquinas se acostumbra ofrendar.



Imagen 22. La cruz florida en el ritual *xochitlalis* del año 2010, cueva *totomochapa*. Fotografía de la autora

En cuanto al sacrificio del guajolote, uno de los testimonios más significativos es el que ofrece Miguel Tepole, al decir que la muerte del ave puede ser por torsión o cortando el ‘cogote’. Una indicación del ritualista es la importancia que tiene el acto preparatorio para la muerte, asume que “es la parte más importante”, como así lo declara.

Al guajolote se le adorna con su *xochimanale* y *xochicozcatl*, pero antes debe sahumarse el lugar donde sea va a colocar, antes de sacrificarlo se le tiene que bailar, se le platica, se le tiene que decir para qué se le va a sacrificar. Luego se le da a beber su licor, su cerveza

³⁵ para más información acerca del conflicto suscitado, Claudia Morales (2014) en su tesis doctoral lo explica a detalle.

antes de sacrificarlo, aunque a veces no es necesario cortarle el cuello, se muere solito. Y al final se le desangra en un recipiente y la sangre se le da a la tierra.

Una vez que el ave es sacrificada Tepole aporta otro dato importante, indica que “el *momatoc*”³⁶ o la entrega puede ser de varias maneras, en el caso de que sea cocido y preparado se debe sacrificar en la noche, se limpia, y se hierva entero, sin patas, ni cabeza, ni vísceras”.

Seguidamente explica que las patas, la cabeza y las vísceras no se ofrendan y se deben desechar o enterrar. Una vez que terminan de cocinar el guajolote entero se entrega a la tierra con tortillas y todo depositándolo dentro del *tlaltecox*³⁷.

Añade el ritualista que a veces se ofrendan los animales vivos:

Si se ofrenda [en el caso que se trate de un guajolote o gallina] vivo, se puede depositar en la entrada de la caverna, porque algunas [cuevas] tienen su continuidad y ahí sí se puede meter vivo. Pero antes, se le platica, se le tiene que bailar, hablar, después se le coloca su xochimanale y xochicozcatl, se le da de beber su licor, su cerveza. Finalmente, se le desangra en un recipiente y se le da a la tierra, y una parte se reserva, para usarse: nos ungimos la sangre todos en los pies en las manos, el corazón y a tus instrumentos que usas,—Miguel afirma— esto es muy fuerte. Esto se hace cuando en los Xochitlalis hay gusto y energía de hacerlo, debe ser de corazón y si no mejor nada, botella de aguardiente, ceras de abeja, flores y el copal, esta es la forma austera.

Con respecto al término *momatoc*, mencionada por doña el especialista, María Teresa Rodríguez (1993: 70) señala que “en el rito matrimonial al día siguiente se da la repartición del *momatok*, es decir, la ofrenda que se coloca en la canasta con alimentos obsequiados por los familiares del novio a la novia”. Para ambos casos se conserva el mismo concepto de *momatok*, porque equivale a la ‘entrega de una ofrenda’.

En este contexto, algunos de los entrevistados aportan datos que aclaran acerca de la ejemplo el testimonio de nuestra informante Matilde Méndez³⁸ quien compartió información al respecto, durante la última visita en su casa de Nepoalco, una comunidad perteneciente al municipio de Zongolica. En su hogar, tomamos un café alrededor del fogón y después de mostrar

³⁶ El vocablo *momatok*, en el diccionario Náhuatl-Español de la Sierra de Zongolica, la ofrenda que se estila dar en las bodas, que consiste en un guajolote vivo o hervido.

³⁷ *Tlaltecox*: de tlalli, tierra. Diccionario Náhuatl-Español, MarcThouvenot (2014: 379). Tecochtli, sepulcro o sepultura, hoyo[...] (Thouvenot, 2014: 301).

³⁸ El nombre completo de la informante es María Florencia Matilde Méndez Cuauhcihuatl, entrevistada en su domicilio de Nepoalco, Ver., comunidad perteneciente al municipio de Zongolica el 2 de marzo del 2013.

el amplio jardín botánico que está en el patio de su casa, comenzó a conversar acerca del *xochitlalis* y el tema que precisaba abordar, la ofrenda del guajolote, que ella llama *totole*

No siempre el guajolote se ofrece muerto [...] el totole cuando está en la puerta de la cueva, ahí lo van a parar el totole y ese totole, cuando ya lo último ya dieron gracias a la tierra, lo tienen que dejar y el totole mismo, como que alguien lo llama adentro de la cueva, y ese totole se va a ir pa'dentro. —En cuanto al tamaño del guajolote afirma— el totole no va a ser grande va a ser medianito, a que quepa lo que es por la puerta de la cueva, y ese totole se va pa adentro ahí se queda adentro de la cueva, porque esa es la naturaleza que tienen adentro las cuevas, la 'fortalecida', la fuerza.

Con esta información ofrecida por Matilde se enriquece el corpus de las ofrendas vivas, en su narración la informante menciona que la principal petición que se hace es, pedir la salud. Es decir, la súplica por la salud del enfermo que hace el médico tradicional. De la misma forma que la partera suplica a la tierra y a las piedras del temazcal por la pronta recuperación de la parturienta, se utiliza este mismo concepto *chigavalistle*³⁹.

Otras importantes evidencias son los que ofrecen las especialistas rituales doña Serafina Xalamihua y doña Jerónima Hernández indicando que el guajolote se debe ofrecer guisado, pues no debe ser entregado con todo y plumas, sino que debe ir bien aliñado, bien limpio y sin la cabeza, Jerónima asume que “la tierrita va a comer lo mismo que nosotros comemos y no se le puede dar una cosa sucia”. Lo anterior tal vez contradice la costumbre tradicional observada en la cueva *Totomochapa*, donde el ritualista acostumbra sacrificar un guajolote y entregarlo tal cual a la tierra. Es probable que lo anterior sea una reminiscencia de los antiguos ritos que los mexicanos celebraban, como afirma Dorys Heyden (1994: 175) que “Todas las fuentes históricas mencionan al guajolote como parte de los alimentos, como tributo los mexicas o después para los españoles, como una ofrenda para los dioses, o como un elemento para los tocados de los sacerdotes en las fiestas de Huitzilopochtli”.

En otros estudios se describen ampliamente la ofrenda de aves en los rituales amerindios, como por ejemplo el guajolote⁴⁰ (*huexolotl*) o gallo de las indias, que fue uno de los primeros

³⁹ En la variante de Zongolica es Chigavalistle que viene de Chicahua (fuerza) con el sufijo abstracto —listle. En cuanto a la etimología de este término, Molina (1977) lo define como fortaleza, firmeza, esfuerzo y animosidad. En el diccionario de Marc Thouvenot (2014) el verbo chicahua tiene varias acepciones, una de ellas significa “arreciar o tomar fuerza”.

⁴⁰ Según Doris Heyden (1994: 174) hay dos tipos de guajolotes nativos de América, cada uno con algunas subespecies. El pavo domesticado que ya se conoce que es diferente del guajolote silvestre de hace tiempo que

animales que se domesticaron en el territorio mesoamericano. La cuestión es que el guajolote como ofrenda se asocia a diversas significaciones.

Varios testimonios referidos por Luis Heredia y Pedro Montalvo (2015: 306), citados en su texto *Xochitlalli, Mayordomía, Todos Santos, Ritos funerarios y Cosmovisión en San Juan del Río* (hoy Rafael Delgado Veracruz), citan a la vez el trabajo de Valdés García y Hernández Ruíz Valdés, respaldando acerca del trato especial que se le debe dar al guajolote en las fiestas de mayordomía.

El término nahua *tlamimiktia* significa “la matanza”, y es utilizado, según Luis Reyes, (1990: 26), para referirse “a los guajolotes que al día siguiente se ofrecerán en mole a la concurrencia” en los banquetes de bodas.

Con base en los testimonios otorgados por los informantes, se sabe además, que también se ofrenda la carne del guajolote que puede ser cocinado en mole u otra forma de guiso. Aunque en la cueva *totomochapa* es común que el ave se sacrifique durante el ritual de petición para después ser enterrado. Finalmente, esto depende del especialista ritual.

Para comprender lo anterior, es preciso advertir que los nahuas actuales adquirieron el concepto de la tierra como madre tierra, y también como potencia divina, como así lo expresa doña Alicia Pérez en sus plegarias considerándola “Tú eres la Diosa del universo”. Asimismo, puede apreciarse que durante la ceremonia los oficiantes dialogan al mismo tiempo que comparten la comida y bebida ritual con la Madre Tierra, como ser animado, “porque la ‘tierrita’ está viva y es la que nos da de comer”, así lo hace saber Jerónima Hernández.

En ese sentido, se genera un acto recíproco al dar comida a la tierra pues de ella surge el alimento de los humanos, pero también, así como la tierra devora la sangre y el cuerpo del ave, de la misma forma consumirá los cuerpos de humanos y de los animales.

De acuerdo a Pedro Montalvo⁴¹ la selección del ave debe cumplir con ciertas características y después hay que bailar por eso, “se escoge al mejor guajolote del corral de

es su antepasado. Así que se tiene que el *Melleagris gallopavo* es la especie que se encontrba en todo el territorio mexicano.

⁴¹ Tomado de la exposición de Montalvo y Heredia en el Museo del Carmen, noviembre de 2015.

crianza y lo danzan los presentes pasándose de uno a otro según lo vayan requiriendo mientras dura la música, al son de la banda de viento del pueblo”.

Una vez que termina la danza ritual, Montalvo explica que la persona encargada antes de darle muerte deberá sostener una plática con el ave diciéndole las siguientes palabras:

<i>Mostlatitlawuetzkitis</i>	<i>No te pongas triste mi totolito</i>
<i>Amo ximotliokoltih</i>	<i>Mañana harás sonreír</i>
<i>Iwantikinpakilismakas</i>	<i>Y darás alegría</i>
<i>Noxtintoyolikniwan</i>	<i>A todos nuestros amigos</i>
<i>Nikanotimonexiltihiwanotimoskaltih</i>	<i>Aquí viniste a nacer ya crecer</i>
<i>Ikainintekitl, amo timitznekiliah</i>	<i>No te lo hacemos a propósito</i>

Agrega el informante⁴² que en la zona de Mixtla de Altamirano se acostumbra que el

huehuechi —persona anciana, es el que va adelante y guía la ceremonia— o el *tlayecanque*, es el que se encargará de conversar con los guajolotes utilizando una metáfora en lengua náhuatl, les llama *xochipapalotzintle*, que significa “hermosas palomitas”

<i>Ximocacahuaca</i>	<i>Déjense</i>
<i>Amo xiquitocan</i>	<i>Y no digan nada</i>
<i>Amo imotequipachocan</i>	<i>No se pongan tristes</i>
<i>Ivan amo xichocacan</i>	<i>Y no lloren</i>
<i>Inmehuanintezehuizqui</i>	<i>Pues ustedes nos van a sentar a la mesa</i>
<i>Ihuan amo intetlapohuizque</i>	<i>Y nos van a hacer platicar</i>
<i>Ininilhuitzintotatzin</i>	<i>En esta fiestecita a nuestro Padre</i>

Cuando el mayordomo entrega los guajolotes a las personas encargadas de limpiarlos, les dice:

<i>Xiquencelili inin xochipapalotzintli</i>	<i>Recibe estas hermosas mariposas</i>
<i>Ivan xichinchipahuilli</i>	<i>Y arréglalas con todo lo necesario</i>
<i>itla monehnequiz</i>	<i>Para nuestros hijos que nos vienen a saludar</i>
<i>Ican tepilvan techtlapalozque</i>	<i>Que ya van a llegar mañana</i>
<i>Hualyecosque inin mostla</i>	

Luego de que la persona recibe los guajolotes, se los lleva al sitio donde se van a matar, mientras tanto los músicos tocan sonos hasta que terminen de aderezarlos. Este paso es muy importante pues el sufrimiento de los guajolotes tiene significado en la vida de los nahuas.

En su texto *Xochitlalli en San Juan del Río*⁴³ en el Estado de Veracruz, Luis Heredia y Montalvo (2011: 96) mencionan que la ofrenda se deposita en la tierra, dentro de un hueco que

⁴² Se desconoce el nombre del autor del artículo: “Descripción del Santokali y del Tlehkuli”, publicado en la revista parroquial de nombre Agenda Familiar (1990: 48), la cual me proporcionó el párroco de la iglesia de San Francisco de Asís del pueblo de Zongolica.

⁴³ El pueblo de San Juan del Río es hoy Rafael Delgado, Veracruz.

describen como “una representación de la matriz o vientre de Nuestra Madre Tierra o *Tlalticpac*, y también se depositan maíces de colores, la semilla que ha de fecundar a la tierra [...] posteriormente se vierte aguardiente (*xochiatzintli*) y/o pulque⁴⁴ [...]”.

Para comprender el acto de entregar a la tierra una ofrenda viva o sacrificada se puede hacer a partir de los mitos, esencialmente en el que reposa la idea de la creación del cielo y la Tierra. Por su lado, Olivier (2010: 31) expone ésta génesis, en donde —según dice— la causa del significado simbólico de la ofrenda a la Tierra fue su afán por “devorar sangre y corazones”:

De hecho, el acto sacrificial se presenta como un verdadero motor en la trama mítica, acto a partir del cual surgen diversas creaciones. Veamos el caso de la creación del Cielo y de la Tierra: Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, hijos de la pareja suprema, se introdujeron en forma de serpientes en el cuerpo de Tlaltéotl (Deidad Tierra) y la partieron en dos, es decir, la sacrificaron. Con una parte de su cuerpo crearon el Cielo y con la otra parte la Tierra; colocaron además postes entre la Tierra y el Cielo para evitar que Tlaltéotl recobrara su unidad. El relato añade que la deidad suprema, para compensar el ultraje sufrido por Tlaltéotl, hizo que las plantas crecieran sobre su cuerpo. Sin embargo, a cambio de dar frutos, la Tierra —que lloraba mucho en la noche— deseaba sangre y corazones.

Siguiendo a Olivier, el sacrificio de *Tlaltéotl* se puede interpretar como una verdadera fecundación, lo cual le confiere una función creadora al acto sacrificial que suscita el nacimiento de las plantas. Por eso los hombres deben reproducir el acto para conseguir los frutos de la Tierra. Lo mismo sucede, por ejemplo, con los relatos que explican que la aparición del maíz y del maguey fueron a consecuencia del sacrificio de los dioses, de cuyos cuerpos proceden las plantas. Dicha relación es la que nos permite suponer que la reproducción del acto sacrificial en honor a la tierra tiene la finalidad de recibir en abundancia lo mismo que se le ofrenda. Asimismo, además de flores, aguardiente y café, el contenido de la ofrendas alimentaria que se pone a *Tlalticpac* consta de diversos alimentos preparados que provienen del maíz, así como de gallinas y guajolotes, probablemente sea porque la misma comunidad espera que la madre tierra les provea siempre de alimentos.

Como se ha visto, la colocación de las ofrendas ceremoniales difieren entre sí, dependiendo del contexto ritual y de su oficiante. En ese sentido, los ritualistas nahuas son muy precisos con los objetos que se requieren para cada celebración, pero si faltan elementos para completar la ofrenda a la tierra, aducen que lo más importante es la fe y buena voluntad del

⁴⁴ Simboliza el fluido fertilizante masculino.

ofrendador para hablar con la tierra. Tal vez el comentario se pueda justificar para aquellas personas que no conciben la ausencia de los doce ramilletes de flores o *xochimanales*, porque representan la forma reverencial del saludo a la tierra y por eso, indican los ritualistas, siempre deben de estar presentes.

Por su lado, Heredia y Montalvo respaldan el hecho de que existen ciertos cambios en las ceremonias y festividades, tales son los casos como en las mayordomías, la construcción de la vivienda, la producción agrícola —de producción de alimento a la construcción—. Dichos cambios se confirman al citar a continuación las observaciones de Porto y Méndez Torres en la sierra de Zongolica

Parte de las modificaciones que ha tenido este ritual se pueden observar en las cuevas Totomochapa y los Tzimpiles, en la primera se han observado dos espacios, uno donde se coloca un palo adornado de flores, fuera del espacio principal y donde se entierra la cruz aderezada con flores pero también se le entierra una gallina negra. Y en la cueva de los Tzimpiles algunos alumnos depositaron al interior de la corta cueva algunas artesanías elaboradas por ellos mismos y alrededor de la cruz, listones de colores en los cuales se han escrito rezos dedicados a Ometeotl, o bien en otros años se vio que se colocaron reproducciones de un códice, correspondiente en esa ocasión a la lámina 74 del códice Madrid, totalmente ajenos a la región, pero que es tomado como un elemento identitario

Con respecto a los cambios que actualmente se advierten en el contexto ritual, Heredia y Montalvo (2011: 140), citando a de los Santos y Hernández, retoman la opinión de que los principales factores que han propiciado las transformaciones rituales, son atribuidos a los factores externos y al impacto de la modernidad. Consideran que la esencia del ritual no se ha transformado, es decir, se han visto modificados los elementos materiales propios de las ofrendas e incluso la forma misma del ritual, pero en el sentido cosmogónico mantiene su estatus en un mismo nivel. En ese sentido, el razonamiento del autor es apropiado, pues toma en cuenta que “la organización y la participación en el entorno familiar contribuye a la continuidad del pensamiento y cosmovisión indígena, aunque este se muestre en menor escala al paso del tiempo”.

En cuanto a las celebraciones observadas, como en la cueva *Totomochapa*, en primer lugar llama la atención que el oficiante del ritual no pronuncia la plegaria en lengua náhuatl, cuando este es un requisito primordial para hablar con las divinidades, es probable que esto se deba a que el ritualista no conozca la lengua, y por ende también se desconoce el significado de sus tradiciones, así como los nahuas de Zongolica predicaban que se debe hablar ‘bonito a la tierra’, lo cual significa hablar estrictamente en lengua náhuatl.

Esto suele pasar cuando los ‘saberes’ no son transmitidos directamente a los hijos, o tal vez debido al desinterés que algunos jóvenes muestran por aprender sus tradiciones, por lo mismo, el saber no se asimila correctamente y termina diluyéndose al paso del tiempo evitando que las nuevas generaciones conozcan su verdadero contenido. Actualmente, es común que esto suceda debido a que los jóvenes tienen oportunidad de acceder a la enseñanza superior, consiguen becas al extranjero o por cuestiones laborales abandonan su lugar de origen, como se ha constatado en las entrevistas.

Con todo eso, se advierte que lo realmente importante para los indígenas de la sierra nahua, es que el ritual *xochitlalis* se continúe realizando en los lugares que ellos consideran sagrados, como son las cuevas, montañas y los manantiales. Es decir, en aquellos sitios que se han considerados sagrados desde la época prehispánica, al menos así lo expresan Heredia y Montalvo (2011: 140) “en el lugar que se mantiene puro y en donde se encuentra su Dios o sus Dioses: es [...] las comunidades indígenas no son ajenas a la pérdida de sus símbolos y significados”.



Imagen 23. Puesta de flores a la tierra dentro de la iglesia de Mixtla. Fotografía de Lenoardo Velasco

A continuación se registra un dato proporcionado por Leonardo Velasco, danzante conchero de la sierra de Zongolica, quien compartió la fotografía de un *tecoxtli*, con la ofrenda en el ritual *xochitlalis*. En la imagen 23 se observa la ofrenda ceremonial tomada desde el interior de la iglesia de Mixtla de Altamirano, municipio situado al este de Zongolica. Consideramos que este hecho es extraordinario, y al parecer es el único ejemplo que retomamos para ilustrar el ritual *xochitlalis*. Cabe decir que este evento es inusual con lo cual se abre un espacio en la esfera religiosa para convocar a las potencias divinas en un contexto diferente al acostumbrado como las cuevas, cerros, manantiales y la milpa.

2.4 Acontecimientos que perturban el orden ritual



Imagen 24. El *Xochitlalis* en Ixhuatlancillo.
Fotografía de la autora

Durante la segunda etapa del trabajo del campo que comprende desde el año 2009, se registró el ritual *xochitlalis* del primer viernes de marzo realizado por los oficiantes indígenas de la sierra nahua de Zongolica, bajo la organización de las autoridades del Centro Coordinador de las poblaciones de Ixhuatlancillo y Zongolica. Dicha organización acuerda con las autoridades tradicionales de cada comunidad respecto a los

preparativos y la sede en la que se va a llevar a cabo el *xochitlalis* de cada primer viernes de marzo. Por tanto, se eligió que éste fuera celebrado en las instalaciones del Centro Coordinador de Ixhuatlancillo, población ubicada también en la zona central montañosa en el Estado de Veracruz (imagen 24).

Por otra parte, no se puede pasar inadvertido un acontecimiento suscitado en torno al tiempo que los ritualistas necesitan para elaborar la puesta de flores a la tierra. Por el comentario de parte de uno de los organizadores nos enteramos que hubo necesidad de platicar con el *xochitlaca* y sus colaboradores de Tlaquilpa para que el ritual no se extendiera tantas horas, como es la costumbre, y por lo mismo se le pidió al oficiante don Manuel Salas que lo disminuyera, de ser posible a una hora. Pero como es natural, las autoridades tradicionales no aceptaron la petición en su totalidad por lo que accedieron a reducirlo a tres horas, lo anterior bajo el argumento de que el oficiante requiere de ese tiempo para suplicar a la tierra, al *Tlalocan* y a los cerros por la lluvia y demás beneficios para la comunidad. Después de que las dos partes convinieron, enseguida los colaboradores de don Manuel Salas (el *xochitlaca*) dieron inicio y se dedicaron a construir rápidamente una pequeña casa revestida con ramas, cuyo techo estaba sostenido por cuatro postes, misma que los médicos nahuas conocen como *xochicalli* o “casa de flores” (imagen 25). Mientras tanto, las señoras se reunieron en círculo para apoyar en la elaboración de los *xochimanales* o ramilletes de flores y organizar los demás elementos del ritual que el oficiante llevaba en una caja.

Ya terminada la primera parte, Manuel Salas, el *xochitlaca*, “hombre flor, se hincó para sahumar la pequeña casilla y pronunció su primera plegaria⁴⁵ en náhuatl, para saludar al *Tlalticpac* y al *Tlalocan*. Luego cubrió con pétalos de flores la pequeña superficie o el piso de la casita de flores, para luego poner la cruz de flores, encender las velas y la ofrenda de bebida y alimento dentro de la pequeña casa. Después encendió las veladoras rogando reiteradamente a *Tlalocan tata* y a *Tlalocan nana* para que enviara lluvias suficientes para la



Imagen 25. El *xochitlaca* don Manuel Salas suplicando frente al *xochicalli*. Fotografía de la autora

siembra. Lo que siguió a continuación fue la colocación de ofrendas de alimento y aguardiente, este último fue deramada en cada una esquinas y al centro. El *xochitlaca* también acomodó unas botellas de cervezas y al final sahumó con copal la ofrenda completa. Llegado el momento, todos los asistentes se formaron para sahumar la ofrenda, como se muestra en las imágenes 26 y 27.



Imagen 26 Sahumando la ofrenda. Fotografía de Yaqueline Gheno

A continuación, lo que sigue es el protocolo de bienvenida a las autoridades de la CDI, En todos los ceremoniales se acostumbra que las señoras de diferentes comunidades—entre ellas Jerónima y Josefina—participen recibiendo a los participantes del ritual colocándoles a cada uno de ellos sus coronas y collares de flores, a la vez que les otorgan un pequeño ramillete de flores, el *xochimanali*, con el cual dan el saludo floral a las autoridades ver imagen 28. La misma acción se

extendió para todos los presentes; con el mismo respeto fuimos adornados con flores, acompañado con el siguiente mensaje de doña Jerónima “que bueno que vino usted al *xochitlalis*, bienvenida”.

⁴⁵ En el momento en que Manuel Salas iniciaba la plegaria, alguien de la organización se acercó con un micrófono, lo que notoriamente fue incómodo para el ritualista pues tenía que voltear hacia donde estaba la persona con el micrófono para hablar, y al mismo tiempo inclinarse para ofrendarle a la tierra.

Posteriormente, hubo una pausa, en la que se repartió el alimento y bebida entre todos los presentes, lo que abrió las posibilidades para conversar con las autoridades tradicionales y sobre todo, saludar al ritualista Manuel Salas, a pesar de que habla poco español, hizo breves comentarios acerca del motivo de la ofrenda, aseverando que fue dedicada para la madre tierra, y en cuanto al conocimiento sobre el ritual reseñó que “yo aprendí de mis papacitos”.

En cuanto a las flores de marzo o siete azahares que se colectan el primer viernes, doña Dionicia, una de las médicas de Tlaquilpa, opina que se obtienen sus máximos beneficios si se consumen como infusiones, o también pueden ser maceradas en alcohol o aguardiente de caña por lo menos de quince a veinte días, después de ese tiempo la medicina ya puede ser utilizada. Además de la colecta de los siete azahares, los médicos mostraron entre sus plantas medicinales la poderosa planta oxicónica conocida como *cihuapahlli* (medicina de la mujer), que es la de uso exclusivo para el baño de temazcal después del parto. Mientras tanto, aprovechamos unos instantes para platicar con algunos médicos que realizan la colecta de flores como don Francisco, Pedro Sánchez y su familia quienes expusieron en un espacio adjunto sus medicamentos utilizando las flores y diversas plantas medicinales de la región, y los productos que elaboran como jabones, tinturas y pomadas, hechas a base de hierbas medicinales que ellos mismos preparan.



Imagen 27. Doña Jerónima sahumando la ofrenda Xochitlalis. Fotografía de la autora



Imagen 28. El recibimiento a las autoridades de la CDI con collares y xochimanalli. Fotografía de la autora

Durante el intermedio, las autoridades de la CDI aprovecharon para retirarse esto fue poco antes de que el ritualista (*huehueche*) se colocara nuevamente frente al *xochicalli* para dar por finalizado el ritual con palabras de agradecimiento a *Tlalticpac* y al *Tlalocan*.

Por lo anterior, se advierte que para los organizadores de las instituciones como la CDI y los representantes del Programa IMSS-

Solidaridad, les interesa cumplir con el evento ritual sin comprender que para los nahuas zongoliqueños el primer viernes de marzo es un día muy significativo. Considerando que el tiempo limitado de las autoridades está condicionado a su agenda de trabajo, no por eso se debe condicionar el tiempo del ritualista, ya que es bien sabido que los ofrendadores ruegan por un buen temporal a los señores del *Tlalocan* por medio de la palabra, libaciones y todo lo demás que ya explicamos que se hace en el ceremonial. El oficiante sabe que es necesario permanecer hincado haciendo las súplicas a la tierra todo el tiempo que sea preciso, de no ser así se corre el riesgo de incurrir en un acto de agravio para la madre tierra. Para los nahuas el primer viernes de marzo es un día muy importante y así lo establece Jerónima, es “día de la flor, día de la medicina, día de recoger los azahares, día para pedir por los enfermos, por los trabajos del campo, por los pobres que no tienen que comer”. En ese día se hacen las peticiones colectivas, por lo mismo el tiempo es ilimitado.

En otro contexto, es importante mencionar una problemática que considero oportuno mencionar y que afecta la elaboración del *xochitlalis* en contraste con los megaproyectos aprobados por el gobierno en la sierra nahua. En concreto se trata de la construcción que se hizo de la Presa hidroeléctrica y la afectación que provocó a la población indígena. Primeramente representa una contradicción en cuanto al modo de concebir y gestionar el territorio: por un lado, se encuentran los saberes ancestrales de los nahuas actuales, quienes conciben a *tlalticpatzin* y a los recursos naturales a partir del concepto de madre tierra que emana de su propia cultura. Y por otra parte, las políticas modernizadoras del gobierno que han permitido la entrada de empresas privadas para lucrar con los recursos naturales. Esto no es nada nuevo y sucede en todo el territorio mexicano, por citar un ejemplo retomamos el caso por el impacto que provocó públicamente y dándose a conocer en la región con ello el descontento de la comunidad y la forma en que los pobladores han tratado de defender su entorno sin éxito, a continuación un resumen de este caso.

Se trata de la construcción de una Presa Hidroeléctrica que se proyectó en el año 2011, según testimonios de los pobladores sin que las autoridades les informaran previamente de lo que se trataba. El caso fue muy sonado y lo que causó indignación fue que la presa de todas formas se construyó a pesar de la oposición de la comunidad.

Sin profundizar mucho en detalles, sólo se mencionan aquí los argumentos más relevante en torno al conflicto: Efectivamente, los pobladores declararon que al cerrar el río Altotoco (Apatlahuaya) —afluente del río tonto, en la cuenca del Papaloapan— para provechar las aguas en beneficio de la presa, quienes resultaban más perjudicados eran los habitantes de las comunidades que se asentaron en los alrededores del río, ya que el agua además de ser para uso doméstico, la utilizaban en la agricultura para regar la siembra y para que los animales bebieran. Otra actividad de gran importancia por la que protestaron enérgicamente los pobladores, fue que en Semana Santa la costumbre que después de escuchar la misa, el padre les daba la bendición y después se metían al río a bañar; además, era una tradición festejar las bodas en el río que brota dentro de la cueva.

Para los nahuas de Zongolica estas obras son inauditas, porque todas las obras requieren de romper el suelo con maquinaria pesada, por eso los informantes afirman que “le abren las entrañas a la Madre Tierra”. Esta situación es muy preocupante para los nahuas de la sierra y por eso es tan importante ‘pedir perdón a la tierra’ poniendo la ofrenda ceremonial por el daño que le producen. Efectivamente, el ritual se celebró para esta construcción, pero causó molestia en los pobladores, como así lo hizo saber del diario “El Mexicano” al publicar una entrevista hecha a María Cira Quechulpa (sin su autorización) en el año 2011, en dicha entrevista la comunicadora expresó su desaprobación por las condiciones forzadas en las que se celebró el ritual de flores previo a la construcción de la hidroeléctrica por considerarlo “una burla para la tierra”.

Por tal motivo, en el año 2013 tuve oportunidad de platicar con María Cira para que explicara más a detalle lo que había ya expresado:

Consideramos que es una burla a la propia cultura, a los usos y costumbres de los nahuas de la Sierra de Zongolica. No es correcto. Se están aprovechando de una ceremonia ritual para engañar a la gente. Estas personas piensan que —los organizadores del proyecto junto con el gobierno— si los indígenas hacen esto, nosotros también vamos a hacerlo’, sin conocer lo que este rito ceremonial significa. Nuestra gente hace estos rituales para pedir licencia, para pedir perdón, porque en ella se va a cultivar el maíz, frijol, café, la fruta, la verdura, es lo que la Madre Tierra produce para sus hijos y no se le daña tan fuertemente.

En concreto, lo que María Cira declara es que las grandes empresas y el gobierno mismo convencen a los oficiantes del ritual para que hagan *xochitlalis*, pero no les explican claramente cuál es la verdadera finalidad, como en este caso, que van a dañar a la Madre-Tierra. En realidad, comenta Cira “a lo que temen es que en verdad se les vaya a caer la construcción de la

Hidroeléctrica, no tanto porque la tierra les perdone, finalmente ellos son los beneficiados porque van a entubar el agua y a nosotros nos la van a cobrar cara, pero ellos están perjudicando el curso natural del agua”. En cuanto a la construcción de carreteras opina que, “los más beneficiado son los comerciantes, de esa forma los productos llegan más rápidos a la comunidad donde hacen el negocio —porque— el indígena está acostumbrado a caminar”.

En el diario la Jornada⁴⁶, se dan a conocer los testimonios de diversos lugareños asegurando que a ellos no les informaron acerca de la construcción de la presa, cuya ubicación está entre los límites de tres municipios: Zongolica, Texhuacan y Mixtla, retomamos los datos de la nota periodística para conocer más acerca del caso.

Fueron varios los derechos que sistemáticamente se violaron en el caso de la presa en Zongolica [...] Quienes han venido gestionando las cabeceras o zonas altas de las cuencas, ahí donde nace el agua, históricamente son poblaciones que además de aprovechar productivamente su territorio, lo han reverenciado como algo sagrado, aunque esto no excluye que haya en estas sierras procesos de deterioro (erosión sobrepastoreo, incendios). Es hora de tejer solidaridades e instituir acuerdos campo-ciudad para una justa retribución de los esfuerzos que en las sierras mexicanas desarrolla la gente para cuidar sus terrenos.

Con lo anterior se confirma que los nahuas zongoliqueños siguen defendiendo su espacio natural desde la perspectiva cultural, puesto que la tanto tierra y los ríos, los cerros, los árboles y todo el entorno son de vital importancia. el concepto de constituye una dimensión sagrada, todo lo nace de la Madre Tierra.

Sin embargo, dejando de lado las situaciones adversas que los ritualistas nahuas enfrentan. Se considera que el ceremonial no pierde su dinamismo, así el ritualista crea el tiempo espacio para comunicar la súplica a la tierra, para ‘hablarle bonito a la tierrita’ —como así lo afirman—. Por lo mismo, se recrean las condiciones adecuadas en la esfera pública, para que las plegarias durante la puesta de flores sean escuchadas por la tierra.

⁴⁶ Ver artículo publicado por La Jornada el 30 de Septiembre se 2013.

2.5 La invocación a los cerros y montañas para suplicar protección



Imagen 29. El ritualista Miguel Tepole convocando a los cerros. Fotografía de la autora

Las súplicas que el ritualista hace a los cerros, montañas y volcanes para pedir protección y la lluvia para los cultivos son hechas específicamente a *Tlalticpac* y al *Tlalocan*, a los cuatro puntos cardinales y a las elevaciones más próximas que constituyen el eje volcánico.

Para comprender mejor, el ritualista Miguel Tepole (imagen 29) explica que cada lugar posee su montaña principal, y se va a nombrar el cerro o volcán más cercano dependiendo del lugar donde se inicia la ceremonia, por ejemplo, en este caso el *xochitlalis* se ofició en Ixhuatlancillo, y el volcán más cercano a la región es el *Citlaltepetl* (Cerro de la Estrella), ahora conocido como

Pico de Orizaba. Por eso se nombra en primer lugar, y luego todos los demás de acuerdo a su importancia, intercalándolos en el siguiente fragmento de la plegaria cada uno de ellos enlistados enseguida

Y aquí estamos frente a tu venerable presencia señor y señora Citlaltepetl nata, Citlaltepetl nana, porque de ti viene el granizo, la nube, la tempestad, el temblor. Lo único que te pedimos es que tengas misericordia de nosotros porque aquí estamos sobre tu faz, aquí estamos tus ofrendadores de flores.

Ixhuatlancillo
Rancho Palos
San Isidro
Escamela
Temahpaltepetzintle
Macuilacatl
Xopanapa
Axomecatl
AcontecatlHuey
Acontecatl Piltzintli
Ixcatepetl
Petlacala
Matlahquiahuitzi
Cuauhtli Templi
Mahilalti Tepetl

Tepoztecatl
MicatepetlOmicatepetl
Chichonaltepetl
Poyautecatl
Citlaltepetl
Telpochyauhtli
Tliltepetl
Nauhcampatepetl
Cempoaltepetl
Matlalcueitl y Malintzin
Chinantecatl
Popocatepetl
Iztaccihuatl
Colimantepetl

Cabe señalar que después de que el oficiante termina de invocar a los volcanes de la lista anterior, esto lo hace de memoria, y luego continúa nombrándolos pero en sentido inverso, por

ejemplo, el recorrido lo inicia por el volcán de Colima y finaliza con el *Citlaltepētł*, ahora Pico de Orizaba. Por su parte, Héctor Álvarez (1991) destaca que también en la población de Mixtla, el oficiante del ritual, (*xochitlaca*) nombra los cerros “citándolos en forma de espiral y retrocediendo en la misma forma hasta llegar al mismo lugar”.

Finalmente, el *tlalteopixque* (sacerdote de la tierra), como así lo menciona el ritualista Miguel Tepole, “es el que va a ir a poner la flor” en honor a los volcanes, a las montañas mayores y a los señores *Tlalocan tata* y *Tlalocan nana*. Es principalmente a estos últimos a quienes se les pide que no envíen granizo y demasiado viento, tan solo la lluvia moderada, para que los cultivos lleguen a su madurez y el campesino no pierda su cosecha.

De forma análoga, lo expresado por el informante se relaciona con la petición que los antiguos mexicanos hacían a *Tlaloc Tlamacazqui* para que regase la tierra, así lo narra Bernardino de Sahagún (1989: 38) pues apunta que con la lluvia

[...] se criaban todas las yerbas, árboles y frutas y mantenimientos. También tenían por cierto que él [Tlaloc] enviaba el granizo y los relámpagos y rayos y las tempestades de agua y los peligros de los ríos y de la mar. En llamarse Tlaloc Tlamacazqui quiere decir que es dios que habita en el Paraíso Terrenal, y que da a los hombres los mantenimientos necesarios para la vida corporal.

De acuerdo a Sahagún queda claro que para los antiguos Tlaloc era el que enviaba la lluvia en todas sus manifestaciones, lo que explica la preocupación del campesino nahua al suplicar protección para sus cultivos en casos de tempestad y granizo, por lo mismo se insiste en el ruego a los señores del *Tlalocan* para solicitar lluvia adecuada.

En ese contexto, conviene decir que en el acto comunicativo entre humanos y las potencias divinas en el ámbito agrícola es muy similar, de tal modo que si comparamos el discurso de los antiguos nahuas con respecto al de los nahuas contemporáneos se advierte que el discurso se centra en la preocupación que el campesino nahua expresa por la plaga que le cae a la siembra, inquietud que por siempre ha perturbado a los campesinos de todos los tiempos pues destruyen el sembradío. A continuación se muestra como ejemplun fragmento de la súplica que hace doña Jerónima a la tierra

Madre tierra, aquí vine, voy a producir mi siembra, guarda tus animalitos, guarda la tuza, guarda a tus ratoncitos, que se vayan a comer a otro lado. Yo te pido que quites los

bejuquitos⁴⁷, porque donde quiera que los encontremos (sic) los vamos a matar. Con corazón te lo pedimos, que tú produzcas lo que siembro, que no le pase nada a mis cultivos.

Para establecer un paralelo entre el discurso actual y el ancestral se retoma un fragmento que López Austin (1972) hizo a los conjuros nahuas del siglo XVII, inicialmente recopilados por Ruíz de Alarcón, en este ejemplo se ilustra el lenguaje utilizado para ahuyentar a los animales —a quienes llama sacerdotes— que se comen la sementera —la ‘mujer montesina’— apropiada por el señor del Tlalocan. En esta invocación dice enviar a los animales a las llanuras, donde le darán de comer los dioses (la venerable anciana, el venerable anciano). Afirma que los dioses de la lluvia protegerán el sembrado, y advierte que quien siga dañando será capturado con conocimiento de la consecuencia”.

Por lo que señala el autor, desde tiempos remotos la preocupación del campesino nahua siempre ha sido la misma, proteger la siembra de las plagas a toda costa, como puede observarse existe una continuidad de pensamiento en el ámbito agrícola, como a continuación se indica:

<i>¿Tlen caitia tlamacazque tlalocatecutli itzicamil? Ye contlamilia. Tla nechca huicoa teoixtlahuacan Nepantla [...] Ayac nican neciz, ayac nican mocahuaz</i>	<i>¿Qué hacen los sacerdotes a las sementera apropiada por el señor del Tlalocan? Ya la consumen Que sean llevados a las grandes llanura [...] Nadie aparezca aquí, nadie permanezca aquí</i>
---	---

En cuanto a la cualidad del ritualista como mediador entre el mundo de los humanos y los de la esfera extrahumana, la invocación es reiterativa al Tlalocan para que envíe lluvias y obtener un buen ciclo agrícola, de acuerdo a la opinión de los informantes, es preciso convencer a *Tlalocan tata* y *Tlalocan nana* con el humo del copal para que envíen lluvias. Por eso la petición a *Tlalticpac* se acompaña de la ofrenda de flores y alimento y la plegaria. Para conocer el simbolismo de los elementos de la ofrenda en la antigüedad, es interesante conocer la descripción de Durán (1995: 246) quien detalla el tipo de ofrenda que era destinada “á los dioses, era de comida, plumas y joyas, pidiendo á los dioses año fértil y bueno y buenos sucesos, en el comían comidas nuevas y diferentes de los días cotidianos [...]”.

Otros regalos floridos que los nahuas de Zongolica otorgan a la tierra son los doce ramilletes junto con los collares, coronas y pétalos de flores, los cuales se colocan dentro del

⁴⁷ Con ese término se refiere a las serpientes y culebras.

cuadrángulo. De manera similar, los oficiantes hacen la distinción entre las diversas autoridades tradicionales y de gobierno colocando también estos ornamentos entre una lluvia de pétalos de flores (*xochipayanale*), a modo de saludo y para darles la bienvenida.

Al respecto, Danièle Dehouve (2007: 64) señala que “la representación de los seres divinos es idéntica a la de los gobernantes. Como aquellos, los santos católicos reciben collares de flores y dones de comida”. Además, la autora revela que en los códices mixtecos está representada la escena donde los dioses y los reyes están adornados con collares y coronas de flores. Este recibimiento a las autoridades, que arriba se describió es una costumbre que se continúa haciendo entre los nahuas de la Sierra de Zongolica, de hecho en el código Nuttal, se ha visto que los personajes portan unas coronas de flores parecidas a las que ya hemos descrito.

Por otra parte, no pasan desapercibidos algunos comentarios de personas que critican la elaboración del ritual organizado por la CDI el primer viernes de marzo y el que se festeja año con año en la radio comunitaria. Sin embargo, considero que en la CDI existe personal muy valioso que apoya y promueve a los médicos tradicionales que además son oficiantes rituales, sobre todo porque saben de antemano que no hay apoyos económicos como antaño, a pesar de eso, los ritualistas se esfuerzan por hacer su trabajo de corazón para la ‘tierrita’, como Jerónima reitera que

Si asté (sic) quiere hacer *xochitlalis* de todo corazón, le vale asté mucho, la primeritita bendición es para asté y la segunda bendición para el que la ocupó usted, porque el que la ocupó usted no se va a molestar como lo va a hacer, qué tal si no voy a dar de comer bien [...]

Entonces a decir de la informante la bendición se recibe doble, porque Dios los bendice por hacer *xochitlalis* y la ‘tierrita’ también. Esta frase es recurrente y al parecer la intención y la devoción de poner flores a la tierra y pedir lo necesario para la comunidad, lo importante, aún cuando la ofrenda no sea rica en todos los elementos que la constituyen, lo mismo se le da un trago de aguardiente y un café, pero de corazón.

Respecto a la personalidad con la que se le identifica al *xochitlaca*, es muy acertado el concepto que Alessandro Lupo (1995: 58) tiene respecto a los ritualistas, al calificar como expertos a todos los individuos que poseen vastos conocimientos profundos y destacan por encima de sus semejantes, advirtiendo que la preeminencia de estos personajes dentro del grupo

no se basa en los saberes que poseen, sino en el dominio que tienen de ese saber demostrándolo en el plano lógico, creativo, expresivo y práctico.

Siguiendo a Lupo (1995: 90), señala que para ser escuchados por la divinidad es importante saberse dirigir en el momento y forma apropiados, esta indicación es debido a la característica ambivalente que poseen las entidades extrahumanas, como a continuación lo aclara

[...] es decir, la capacidad de asumir con respecto a los hombres actitudes caprichosamente ya benévolas, ya hostiles, al entrar en contacto con ellas no carece de riesgos. Es preciso ‘saber tomarlas’, actuando y hablando en la forma oportuna, además de disponer [...] de una dotación anímica particularmente fuerte y de la autorización explícita para actuar como mediador entre ella y los hombres.

El especialista ritual como persona experimentada para entablar la comunicación verbal como locutor humano con la tierra, tiene como receptor a una entidad extrahumana con la que puede entablar el diálogo. Para ilustrar ‘la forma oportuna’ a la que Lupo se refiere, retomamos los argumentos de Serafina y Jerónima al expresar que hay momentos específicos para comunicarse con la ‘tierrita’, y así rogar hasta lograr la completa recuperación del enfermo.

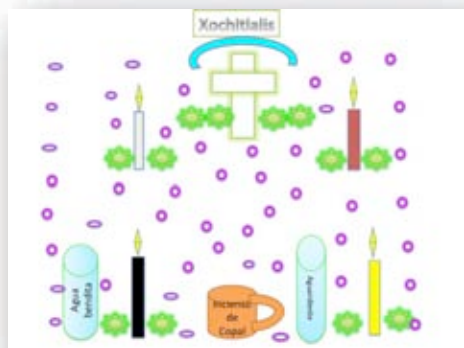


Image 30. Representación del cosmos con cuatro colores diferentes, en la ofrenda están dispuestos los doce *xochimánalis*. Fotografía Rosalba Tepole

Como ya se ha expuesto con anterioridad, para hacer las súplicas a la tierra y al *Tlalocan* es imprescindible para los oficiantes ordenar el espacio ritual, el cual por comentarios de los ritualistas más longevos se sabe, que las cuatro velas son las que representan a *Tlalocan tata* y *Tlalocan nana*, y alrededor de ese cuadrángulo se les ofrenda sahumerio de copal, así como el alimento para compartir con la tierra, la bebida de *caxtila*, café y agua bendita. Justo alrededor de este espacio es en el que se colocan los doce ramilletes de flores o *xochimánale*, es decir, se le da ‘el saludo floral a la tierra’, como lo afirma Cira Quechulpa.

Por lo que se ha observado en diversas ceremonias, algunos ritualistas diseñan el espacio ritual con velas de colores (blanco, negro, amarillo y rojo), siguiendo un orden establecido, según el oficiante, como se puede observar en la imagen 30. La ofrenda a *Tlalticpac* corresponde al

xochitlalis para conmemorar un aniversario más de la radio. La puesta de flores se llevó a cabo en las instalaciones de la CDI de Zongolica.



Esquema 1. En el que se representa el cosmograma de acuerdo a la ofrenda de la imagen 30

En la fotografía se destaca la colocación en primer plano de la cruz de flores, y sobre la superficie están los doce *xochimanales* bien distribuidos alrededor de las cuatro velas que el oficiante dispuso. A continuación en el esquema 1, se ilustra la orientación de cada una de las velas de colores que correspondiente a la ofrenda arriba mostrada en imagen 30.

Otro registro del ritual del primer viernes de marzo celebrado en la CDI de Ixhuatlancillo y dirigido por el ritualista Miguel Tepole, en el que la ofrenda fue iluminada por velas de colores, el oficiante las colocó de acuerdo a la siguiente orientación explicando que “la vela roja corresponde al punto cardinal marcado por el oriente; la amarilla al norte; la blanca al poniente y la vela azul representando al punto sur” (imagen 31). Ante la pregunta de ¿por qué el color rojo está representando al lado oriente?

La aclaración que ofreció el ritualista está basado en los colores que él asume son propios de la naturaleza, así lo indica “es debido a que el sol en esa región nace de color rojo y cuando se oculta se pone de color blanco porque se va enfriando”. Con esta explicación el oficiante da a conocer que lo anterior depende de la orientación geográfica para la colocación de la ofrenda. Pero no se cuenta con más datos para asegurar que los antepasados zongoliqueños acostumbraban correlacionar los cuatro puntos cardinales con esta distribución.



Image 31. Representación del cosmograma de acuerdo a la ofrenda de Miguel Tepole. Fotografía de la autora

Respecto a los colores que representan al cosmos, Alfonso Caso (1971: 339) puntualiza acerca de cada puntos cardinale asociados a un color correspondiente, además los relaciona a un animal, a la deidad de acuerdo al Tonalpohualli, el calendario mesoamericano como a continuación señala el autor.

Colors cardinal directions, and associated animals were distributed in the tonalpohualli in a specific manner: East was represented by yellow; the associated animal was the Eagle, and corresponded to the year Acatl: the gods were Tonatiuh and Xipe-Tlatlahuqui Tezcatlipoca. North was represented by red, associated animal was the tiger and corresponded to the year Tecpatl, the god was Blak Tezcatlipoca, or Yahauqui Tezcatlipoca. West was represented by white; the associated animal was the snake and corresponded to the year Calli; the gods werw Quetzalcoatl or Tlahuizcalpantecuhtli, the Cihuapiltzin, and yellow or white Tezcatlipoca. South was represented by blue, the associated animal was the rabbit and corresponded to the year Tochtli; the god was Huitzilopochtli, that is Blue Tezcatlipoca.

Sin embargo, precisa Caso que hubo algunas variaciones en cuanto a la correspondencia de los colores.



Imagen 32. Los cuatro Tlaloques, formando el quincunce. Fotografía tomada de la revista Arqueología Mexicana (2009: 63)

Al respecto, Élodie Dupey (2015: 183)

señala que en la primer lámina del código Fejérvári-Mayer, “los árboles direccionales y los portadores del cielo vienen pintados en medio de trapecios coloreados que figuran los rumbos cósmicos”. En dicha imagen se observa la disposición de diferentes colores que señalan los cuatro puntos cardinales.

Además, otro ejemplo para mostrar la relación de estos cuatro colores es el *tepetlacalli*, (cajita de piedra de Tizapan, San Ángel) en la que aparece la imagen de los cuatro tlaloques, dichos personajes portan los colores de los cuatro rumbos

cósmicos. En este sentido López-Austin (1994: 179) señala que de acuerdo a la cosmología mesoamericana son los encargados de sostener el cielo, la forma en que están representados forman una cruz y cada uno tiene un color distinto: blanco, rojo, negro y amarillo. El autor comenta que “los tlaloques como postes cósmicos son dioses del flujo del tiempo” (imagen 32).

Además López Austin y L. López Luján (2009: 429) en su artículo Templo mayor de Tenochtitlan, el Tonacatepetl y el mito del robo del maíz, señalan acerca de la variedad de colores de los dioses de la lluvia, y que estos colores se refieren a los cuatro cuarteles del plano terrestre. En nota al pié los autores aclaran que “cuando se mencionan cinco colores uno de ellos corresponde al centro. Este simbolismo, fundamental en Mesoamérica se extiende mucho más allá de sus fronteras. Es extraño, sin embargo, que los colores varían en su correspondencia con cada uno de los cuatro cuarteles, incluso en la misma cultura”.

Al respecto, se hace hincapié en que esta fue la única ofrenda observada personalmente con esa característica, por lo que no se tiene más información al respecto, sólo una imagen compartida por Rosalba Tepole del *xochitlalis* en la CDI, se observa también que el ritualista coloca de igual forma cuatro velas de distintos colores, como se muestra en la imagen 30.



Imagen 33. La ofrenda ceremonial a la tierra con velas blancas y velas de sebo. Fotografía de la autora

En general, en otros eventos presenciados, se ha observado que los oficiantes acostumbran poner sólo velas de parafina y velas de cera natural (imagen 33), con las cuales se marca el cuadrángulo que representa al *Tlalocan*. Por lo mismo se infiere que esta sea la forma tradicional de algunos ritualistas.

Por su lado, Déhouve (2013: 612) al comentar acerca de la forma cuadrangular del ‘depósito ritual’ —como así le nombra la autora al conjunto de la ofrenda—, explica que “los cuatro puntos designan los cuatro puntos solsticiales, es decir los extremos por donde se levanta el sol en el horizonte occidental, en los solsticios de invierno y de verano y, de esta forma representan el espacio-tiempo”. Dehouve llama cosmograma a la representación del cuadrado y del quince.⁴⁸

⁴⁸ El quince representa los cuatro puntos cardinales y el centro.

2.6 El simbolismo del *xochimanalli* en el contexto ritual y social

El *xochimanalli* es un pequeño ramo que los ritualistas nahuas colocan como ofrenda a la Madre Tierra. Acerca de su definición el vocablo *xochimanalli*⁴⁹ proviene del náhuatl: *xochitl*=flor y *mana*=ofrendar, cuyo significado literal es ‘ofrenda de flores’. Este ramillete para los nahuas es “un símbolo de unión, compartimiento, aceptación, ofrenda. El *xochimanale* no se le da a cualquier persona sino a gente importante y distinguida entre los nahuas”, en palabras de María Cira Quechulpa.

En cuanto a su confección, doña Jerónima Hernández y Alicia Pérez revelan que

El *xochimanalli* es un ramillete que tradicionalmente se confecciona con cuatro flores⁵⁰, de preferencia blancas, como la ‘margarita y clavel, estas flores se cubren con hojas de limonaria o de otro tipo de hoja, luego se atan con hilo o con bejuco, buscando con ello que el ramillete quede bien apretado para que no se desbarate.

Luego se colocan alrededor, el oficiante acomoda los *xochimanales* dentro del espacio ritual. En la imagen 34 se puede observar la forma en que la ritualista dispone los doce ramilletes.

Nuevamente, María Cira explica más detalle acerca del arreglo del ramillete explicando que “los *xochimanales* normañmente llevan de dos a tres flores según el tamaño de la flor, a veces le ponen una sola florecita, se consigue hoja de naranjo, limón o lima y se amarran con iczote asado”.

En cuanto a las flores que conforman los ramilletes, como ya antes lo señaló Héctor Álvarez en su estudio del ritual en Mixtla, indica que los doce *xochimanales* son la ofrenda más



Imagen 34. Doña Jerónima colocando los 12 *Xochimanallis* para la tierra. Fotografía de Rosalba Tepole

⁴⁹ Los hablantes de náhuatl en la variante zongoliqueña pronuncian los sustantivos terminados en —li, con la terminación —le. De ahí que los vocablos *temazcalli* y *xochimanalli* se pronuncien como *temazcalle* y *xochimanalle*.

⁵⁰ Es probable que este sea un número sagrado que nos remita a los cuatro puntos cardinales.

preciada a la Tierra. Aunque los informantes dicen que en Tehuipango⁵¹ se acostumbra poner trece *xochimanales*, cifra que tal vez se podría considerar como una reminiscencia de una cuenta correspondiente al calendario prehispánico.

En una ocasión hubo oportunidad de ver un diseño diferente del tradicional *xochimanale* hechos con la flor de gladiola, estos fueron presentados en una canasta bellamente elaborados y cada uno estaban acomodados sobre una corona hecha de cucharilla.



Imagen 35. Los *Xochimanallis* de gladiolas sobre la corona de cucharilla. Fotografía de la autora

Como es notorio, la construcción del ramillete depende de la creatividad del oficiante. Por otra parte, como se explicó antes, el ramillete cumple con una función distinta del saludo ritual a la tierra, sino en la vida social de los nahuas de Zongolica. En este caso el obsequio florido fue entregado al informante para ofrecerle una disculpa porque en días pasados se habían proferido palabras ofensivas en su contra, en la imagen 35 se muestran dos de estos *xochimanalli*.

Acerca del simbolismo del *xochitlalis* en San Andrés Mixtla, Héctor Álvarez (1991: 21) hace hincapié sobre la importancia del ramillete de flores; considera el autor que “el símbolo más importante en la ofrenda ritual es el *xochimanale*”⁵². Además subraya que para los pobladores de Mixtla es “lo más digno para ser ofrecido a los Señores de la Tierra”, refiriéndose a los *tlaloque*.

Los antiguos nahuas tenían por costumbre llevar las primeras flores que brotaban al centro ceremonial conocido como *Yopico*. Sahagún (1989: 83) señala que en la tercera veintena, llamada *Tozoztontli*.

En esta fiesta ofrecían las primicias de las flores que aquel año primero nacían en el *cu* llamado *Yopico*, y antes que las ofreciesen nadie osaba oler flor. Los oficiales de las flores

⁵¹ La población de Tehuipango colinda al Este con los municipios de Mixtla de Altamirano y el municipio de Zongolica, Ver.

⁵² Florero, manojo de flores que puede darse como ofrenda. Diccionario Náhuatl-Moderno (2008: 127).

que se llaman *xochimanque* hacían fiesta a su diosa, llamada Coatlicue y por otro nombre Coatlan Tona.

En la narración de Sahagún los *xochimanque* son llamados ‘oficiales de las flores’. De acuerdo al *Vocabulario* de Molina (1977) *mana* significa ‘ofrecer’ u ‘ofrendar’; y *xochitl* es ‘flor’, por lo que su traducción literal es “los que ofrendan flores”. La fiesta se celebraba en honor a *Coatlicue* ‘la de la falda de serpientes’, relacionada con la diosa telúrica.

Por su lado Graulich (1999: 85-86) menciona que en la fiesta de *ochpaniztli*, la onceava veintena en el calendario mesoamericano, estaba dedicada a *Toci* ‘nuestra abuela’, que era considerada como “la fiesta de la tierra, de las mujeres y de la luna”.

Así, José de Acosta (2003: 265) coincide en su información en cuanto a los ramilletes de flores que los antiguos nahuas preparaban al decir

Son los indios muy amigos de flores, y en la Nueva España más que en partes del mundo, y así usan hacer varios ramilletes que allá nombrán súchiles, con tanta variedad y policia y gala , que no se puede desear más.

Por las fuentes históricas se puede inferir que el precedente más cercano a los ramilletes de flores, conocidos como *xochimanalli*, sea el ramo que se muestra en la imagen 36, de acuerdo a la narración que nos proporciona Durán (1995: 252)



Imagen 36. En esta imagen se muestra a un personaje que está elaborando un ramillete de flores. Códice Durán

También componían de las nuevas rosas que empezaban á nacer componían rosas para recrearse este día con ellas comían y bebían [...] la cual ceremonia era ofrecer á los dioses las primicias de las rosas ya verán en la figura un indio sentado haciendo rosas al modo que ellos las componen de lo cual había y hay grandes maestros.

En cuanto a la cita de Durán, el cronista resalta la presencia de ciertos maestros⁵³ expertos en el arte de arreglar la flor, pero sin detallar cómo era la confección de los ramos, aunque en la imagen se muestra un manojito de flores. Por el momento, no se cuenta con más datos para afirmar que el *xochitl* que refiere Durán sea la misma elaboración del ramillete que los nahuas de

⁵³ Élodie Dupey (2013:10) en su artículo de Pielas Hediondas y perfumes florales, cita a Berenice Alcántara quien a su vez señala que entre los antiguos mexicanos existía una clase de artistas conocidos como *xochichiuhque* o ‘fabricantes de flores’, encargados en elaborar los arreglos florales que usaban para sus fiestas.

Zongolica ponen a la tierra, pero considero que si había expertos en hacer estos arreglos para ofrendar a los dioses, —según Durán—. Entonces es muy probable que los nahuas de Zongolica hayan heredado este saber de los antiguos nahuas y que el *xochimanall* sea un símil.

En otro pasaje de su obra Durán (1995: 155), añade que a los mexicas festejaban la despedida de las flores y celebraban la fiesta en honor a Xochiquetzali, el cronista resalta sobre la felicidad que les causaba oler las flores mencionando:

[...] son todos estos naturales en general sensualísimos y aficionados poniendo su felicidad y contento en estarse oliendo todo el día una rosita ó un xochitl compuesto de diversas rosas los cuales todos sus regocijos y fiestas celebran con flores y sus presentes los ofrecen y dan con flores el alivio de sus caminos lo pasan con flores es les en fin tan gustoso y cordial el oler las flores que la hambre alivian y pasan con olellas y así se les pasaba la vida [...]

No se cuenta con más detalle sobre la confección del *xochitl* al que se refiere Durán, el cronista sólo arguye que estaba ‘compuesto por diversas rosas’.

Al respecto, Bernardino de Sahagún (1989: 81) asegura que se trata de la celebración con la que daba inicio el calendario antiguo, señalando lo siguiente.

El primer mes del año entre los mexicanos se llamaba atlcahualo, y en otras partes cuahuitlehua. Este mes comenzaba en el segundo día del mes de hebrero (sic), cuando nosotros celebramos la purificación de Nuestra Señora. En el primero día deste mes celebraban una fiesta a honra, según algunos de los dioses tlaloques, que los tenían por dioses de la lluvia; y según otros de su hermana la diosa Chalchiuhtlicue, y según otros a honra del gran sacerdote o dios de los vientos, Quetzalcoatl

En el fragmento anterior se menciona que este primer mes era conocido por dos nombres, pero es Diego Durán (1995: 245) quien proporciona cuatro nombres a este primer mes, aunque el fraile equivoca la glosa en la que escribe *Xochtitzquilo* la cual no corresponde a la traducción dada por el cronista, entonces el vocablo correcto debe ser *Xiuhtitzquilo*. Por tanto, es pertinente la aclaración que hace el cronista con base en la raíz del vocablo *xihuitl*, año o ramo, como se muestra en la siguiente cita

Primero día del mes de Marzo celebraban estas naciones antiguamente el año nuevo como nosotros ahora celebramos primero de enero [...] Este día de año nuevo tenía cuatro nombres por concurrir en él cuatro fiestas la primera se nombraba *Xochtitzquilo*⁵⁴ que quiere decir tomar el año en la mano y lo segundo propiamente en el rigor del vocablo (sic)

⁵⁴ Aquí el cronista escribió *Xochtitzquilo*, debe decir *Xiuhtitzquilo*. Este dato me fue aclarado por el maestro Patrick Johansson en su seminario de Cultura Náhuatl.

quiere decir tener un ramo en la mano y porque lo entendemos es de saber que Xiuhitl significa estas dos cosas tomándose por el año quiere decir tomar el año en la mano y tomándose por el ramo dirá tomar el ramo en la mano pero considerando como ellos le consideraban que el año era de muchos meses y días compuesto como el ramo de muchas ramas [...] por metáfora quiere decir tomar el año en la mano, empezar el año.

Para complementar este apartado, sólo agregamos que además de la puesta de flores, la colecta de flores o de ‘siete azahares’, así como de hierbas medicinales es una actividad importante para los que los actuales nahuas continúan realizando cada primer viernes de marzo. Puede ser que esta práctica haya sido precedida por la actividad descrita por los cronistas, así como el uso de flores en los ritos practicados desde épocas antiguas, y que aún persisten en las ceremonias contemporáneas. Por ejemplo Sahagún (1989: 140), en su capítulo XXVIII, informa que en la veintena de *Tlaxochimaco* dedicada a Huitzilopochtli se colectaban flores “Al nono mes llamado tlaxuchimaco, toda la gente se derramaba por los campos y maizales a buscar flores, de todas maneras de flores, ansi silvestres como campesinas”.

También Diego Durán (1995:246) afirma que en Xochtzitzquilo, “todos los chicos y grandes salían a aquel día á los campos y á las cementeras y huertos y todos tocaban con las manos las yerbas y ramos nacidos en el de nuevo aquel año”.

Por lo que se refiere al decorado floral Sahagún (1989: 141) informa que los mexicanos hacían los sartales de flores describiendo lo siguiente “y teniendo muchas juntas muchas destas, juntábanlas en la casa del *cu* donde se hacia esta en sus hilos y mecatejos. Teniéndolas ensartadas, hacían sogas torcidas dellas, gruesas y largas, y las tendían en el patio de aquel *cu* presentándolas a aquel dios cuya fiesta hacían”.

Hay que mencionar el informe de Durán (1995: 268) en el que resalta la importancia de las flores en la celebración del noveno mes, en honor de Xochiquetzal, este mes también era conocido con el nombre de *Miccailhuitontli*.

[...] el cual vocablo es diminutivo y quiere decir ‘fiesta de los muertecitos’, y que también era una fiesta en honor a Xochiquetzalli [...] Tenían en este día tanto contento cuando era y es el contento que reciben y deleite en oler rosas de cualquier género que sean agora tengan buen olor agora malo sean rosas que con olellas estara el mas contento del mundo de lo cual son todos estos naturales en general sensualísimos y aficionados poniendo su felicidad y contento en estare oliendo todo el día una rosita ó un xochitl compuesto de diversas rosas los cuales todos sus regocijos y fiestas celebran con flores y sus presentes los ofrecen y dan con flores el alivio de sus caminos [...] es les en fin tan gustoso y cordial el oler las flores que el hambre alivian [...]

A pesar de todos estos antecedentes, no se encuentra una descripción clara y concisa sobre lo que Durán llama *xochitl*, sólo describe que está compuesto de diversas flores, sin mayor detalle, por ejemplo su formato como arreglo floral. Al respecto solamente se puede considerar que los ramilletes *xochimanales* que los nahuas usan en sus ceremonias probablemente sea una reminiscencia del *maxochitl* que refiere Dorys Heyden (1983: 56) en su estudio acerca de la mitología y simbolismo de las flores, indica la autora que “en las fuentes históricas la palabra *xúchitl* quiere decir ramillete, mientras que la flor en general le decían rosa”.

Continúa diciendo la autora que “otros nombres del ramillete, eran *maxochitl*, *macpaxochitl* o *xochimacpictli* (de *ma* por *maitl* = mano). De acuerdo al señalamiento que hace la autora, es probable que éste sea el nombre que le antecedió al *xochimanalli* que actualmente los ritualistas nahuas utilizan en sus ceremonias. Con apoyo del diccionario de Marc Thouvenot (2014) obtenemos la siguiente traducción del vocablo *xochimanalli*: *xochit*= flor; *mana*= ofrecer ofrenda; *li*= sufijo sustantivante. De tal modo que el término significa “ofrenda de flores”.

A propósito, para conocer el aspecto simbólico del ramo, es preciso retomar de Iuri Lotman (1996: 144) la definición de símbolo explicada ampliamente por el autor al decir que

El símbolo nunca pertenece a un solo corte sincrónico de la cultura: él siempre atraviesa ese corte verticalmente, viniendo del pasado y yéndose al futuro [...] los símbolos representan uno de los elementos más estables del *continuum* cultural —al cual Lotman considera como— un importante mecanismo de la memoria colectiva, los símbolos transportan textos, esquemas de *suje*t y otras formaciones semióticas de una capa a otra.

De tal modo que los objetos simbólicos revestidos de flores como la cruz y los doce *xochimanales*, así que los símbolos transportan un mensaje sagrado ligado a la memoria de la cultura, así mismo lo comprueba Valencia (2012: 486), y por lo mismo funcionan como dispositivos de la memoria colectiva en ritual sagrado de la danza conchera.

Respecto a las plegarias, están catalogadas en la categoría de ofrenda, son una ofrenda verbal a la tierra, por el contenido reverencial como es elaborada por su enunciador. Asimismo se pueden comparar con las invocaciones pronunciadas en los ritos registrados por los cronistas los antiguos nahuas.

Como se ha explicado con anterioridad, las súplicas que los nahuas de Zongolica hacen a la tierra son extensas y de una producción compleja, el oficiante del ritual se esmera durante el evento comunicacional con las potencias, haciendo gala de un lenguaje florido y creativo, en su

propia lengua materna. Por lo mismo es respetado y apreciado en la comunidad, y se le identifica como persona sabia o ‘el que sabe’, porque conoce bien sus tradiciones y las conserva en la memoria.

En cuanto a la importancia de la celebración del nuevo ciclo agrícola los informantes certifican que, se debe realizar la puesta de flores para la tierra el primer viernes de marzo. A partir de esta fecha los campesinos nahuas ya pueden comenzar a preparar la tierra para sembrar. Para establecer un paralelo de esta costumbre en el mundo nahua, encontramos registrado en el Manual de Ministros de Jacinto de la Serna, que entre los antiguos mexicanos comenzaban a sembrar el maíz en el mes de marzo, de igual manera como los campesinos nahuas de Zongolica declaran que en marzo comienzan a preparar la tierra para sembrar. Es interesante explorar en las fuentes históricas en las que refieren que en el mes de marzo también festejaban a los cerros, a los *tlaloque* y a las divinidades de la lluvia, a los que se invocaban de esta manera

[...] y diciendo esto van cubriendo el mais. En el primero numero los Dioses son las nuves Cihuateteto, à quienes dedicaban el signo Cequiahuitl, que es cuando comiença a llover, y es el tiempo de la siembra à los primeros aguaceros: también se entiende esto por los Dioses Tlaloque, que son los principales, à quienes hazían fiesta el 1º mes del primero Kalendario, y el 2º del 2º que es por Março quando comiençan sus siembras.

Además, en los conjuros nahuas recopilados por Ruiz de Alarcón y traducidos por López-Austin,⁵⁵ se describe la forma en que los antiguos mexicanos realizaban la siembra del maíz, “asimismo invoca el labrador a su bastón plantador (sacerdote del signo uno agua), diciéndole que ya han llegado las nubes (los sacerdotes sus varones)”

<i>Tlaxihuamohuica tlamacazqui</i>	<i>Dígnate acompañar, sacerdote</i>
<i>Ce Atl itonal.</i>	<i>del signo Uno Agua</i>
<i>Ca ye axcan oyecoque tlamacazque</i>	<i>Porque ya llegaron los sacerdotes.</i>
<i>Axcan nic cahuaco tlamacazqui tlazopilli</i>	<i>Ahora vengo a dejar al sacerdote, al noble</i>
<i>Chicomecoatl</i>	<i>estimado Siete Serpiente</i>

A pesar de que están en uso las políticas modernizantes en los terrenos de siembra, como el uso de maquinaria para abrir surcos, herbicidas, fertilizantes químicos y demás productos usados en los cultivos. En ese contexto, los campesinos de la sierra de Zongolica siguen labrando

⁵⁵ Conjuros nahuas del siglo XVII publicados en Revista de la Universidad de México (1972)

la tierra con las viejas formas, y por lo mismo hacen *xochitlalis* el primer viernes de marzo y con ello le piden perdón a la tierra, porque le abren sus entrañas y cortan su vestimenta.

Por lo anterior se comprueba que el ritual *xochitlalis* en el ámbito agrícola sigue subsistiendo ante los embates de la modernidad, y resistiendo a las nuevas políticas que apoyan la producción del maíz transgénico. No obstante, los campesinos continúan suplicando a *Tlalticpatzin* y al *Tlalocan* colocando invariablemente la ofrenda a la tierra para que prospere la milpa.



Imagen 37. El Cristo Rey sobre la m-ntaña sagrada, llamada *macuil-xochitl* (5-Flor). Fotografía de la autora

Respecto a la transformación que ha sufrido el ritual debido a la incorporación de nuevos elementos. Al respecto se cuenta con un testimonio registrado recientemente que proporcionó don Tomás Reyes, —vecino de doña Serafina— afirmando que el *xochitlalis* no en todas partes se celebra igual, que el uso de collares y coronas de flores

comenzó a usarse a partir de que llegó el nuevo párroco que sustituyó al padre

Jerónimo Ugalde García⁵⁶ que en 1944 mandó a hacer una escultura del Cristo Rey la cual está colocada sobre una de las montañas sagradas que conforma el valle de Zongolica conocido como Macuilxochitl o cinco flor (imagen 37). En relación con el ritual, menciona el informante que observó en otra comunidad cuyo nombre no recuerda, que el ritualista pronunció la plegaria solamente en lengua náhuatl y además —diciendo con gran admiración— se comió un puño de tierra.

Considerando la importancia de este dato que proporcionó don Tomás, bien se puede relacionar con lo ya dicho por (Durán, 1995: 173) referente a la costumbre que tenían los antiguos mexicanos para honrar a la tierra.

⁵⁶ Según don Tomás asegura que el sacerdote era familiar de Luis Carlos Ugalde Ramírez, académico y consultor político que ocupó el cargo de presidente del Instituto Federal Electoral (IFE) de 2003-2007.

A este elemento reverenciaban con grandes sacrificios y ofrendas. La mayor reverencia que sentían que le hacían era poner el dedo en la tierra y llevarlo á la boca y chupar aquella tierra del cual elemento dejo dicho en la fiesta de Toci que era la madre de los dioses y corazón de la tierra en la cual fiesta solemnizaban á la tierra [...] con susparticulares ofrendas y sacrificios y derramamientos de su sangre y grandes ceremonias de copalli plumas y comidas y derramamientos de vinos por el suelo y comidas.

Entre los informes rescatados del trabajo de campo de 1999⁵⁷, se rescata la entrevista hecha a Angelino, nieto de doña Margarita, la médica ritualista antes mencionada referente en el que describe que se pone tierra en un vaso con agua y se bebe durante el ritual de curación. Este dato por ser reciente ya no fue posible rastrearlo, por lo mismo queda abierta para una nueva investigación.

⁵⁷ Se recomienda revisar el anexo discursivo de mi tesis de licenciatura (2011) en el que están descritas las prácticas rituales que realizan las parteras nahuas de Zongolica

Capítulo III. Análisis de la producción de sentido en el discurso sagrado a *Tlalticpac* y al *Tlalocan*

Grande era el honor y reverencia que á la tierra hacían debajo de este nombre reverencial y honroso que era Tlaltecuctly, el cual vocablo se compone de dos nombres que es de tlali y tectutly que quiere decir el gran Señor tierra. A este elemento reverenciaban con grandes sacrificios y ofrendas [...] aquella tierra del cual elemento dejo dicho en la fiesta de Toci que era la madre de los dioses y corazón de la tierra en la cual fiesta solemnizaban a la tierra[...] con sus particulares ofrendas y sacrificios y derramamientos de su sangre y grandes ceremonias de copalli, plumas y comidas y derramamientos de vinos por el suelo y comidas...”

(Durán 1995: 173).

El epígrafe que se escogió para el tercer capítulo es una descripción clara que el cronista hace de las ofrendas en honor a *Tlaltecuctli* (el Señor tierra), como era la costumbre entre los nahuas antiguos. Actualmente los nahuas de la Sierra de Zongolica, continúan poniendo las ofrendas y dedicando ruegos a la *Tierra* y al *Tlalocan* como ya se ha explicado en los capítulos anteriores. En ese sentido, los ancianos nahuas recuerdan que el *Tlalocan* es un espacio de reposo para los que mueren. Como se ha dicho antes, los cerros, cuevas y montañas son los principales sitios en donde los ritualistas nombran a *Tlalocan tata* y a *Tlalocan nana*. Por lo mismo es importante mostrar el relato proporcionado por Serafina para conocer cuál es el concepto que en la actualidad se tiene de ese lugar sagrado.

Para finalizar, se presenta la traducción del texto de la plegaria que Alicia Pérez pronuncia para hacer *xochitlalis*. En el apartado correspondiente se realiza el análisis lingüístico al para conocer la producción de sentido del discurso ritual, y con ello conocer si la ofrenda ceremonial y las invocaciones a *Tlalticpac* provienen de la tradición mesoamericana.

3.1 El *Tlalocan*, en la memoria cultural de los nahuas zongoliqueños

En este apartado se aborda el tema de un lugar sagrado conocido por los antiguos nahuas como *Tlalocan*, así como el respeto que ofrecían al Señor de la Tierra, tal cual como lo indica

Ruiz de Alarcón (1892: 182) al referirse a los cerros como lugar de culto “donde tenían los ydolos de diferentes echuras y nombres, en los mismos lugares estaba aquel supremo Dios que todos llaman el señor del mundo, Tlalticpaque”.

Dicho lugar subsiste en la memoria profunda de los ancianos zongoliqueños quienes informan que el territorio es exclusivo de un hombre anciano quien se considera ser el ‘dueño de los animales’ y cuyo nombre ya nadie recuerda. Durante el trabajo de campo hubo oportunidad de escuchar algunos relatos de los entrevistados quienes afirman que la morada del señor del Tlalocan se encuentra en sitios tales como cuevas, cerros y montañas, desde ahí es donde protege a los animales de los cazadores furtivos. Cabe decir que en dicho texto se proporciona información muy importante para analizar el concepto de este sitio mítico que aún persiste en la memoria de los médicos tradicionales nahuas.

Para doña Serafina Xalamihua y algunos de los informantes que nos compartieron un dato que es muy recurrente información en torno al respeto con el que los ritualistas suplican a *Tlalticpac* y al *Tlalocan*, sobre todo cuando la súplica es para recuperar la salud cuando la tierra atrapa el espíritu. A la vez del respeto en sus relatos se refieren al temor como así lo expresa: “pues mire señora de mi alma, yo le tengo más miedo a la ‘tierrita’ porque ella tiene toda clase de animales ponzoñosos. Yo le digo que son sus pollitos: tiene *tepezcuintle*⁵⁸, conejos, armadillos y toda clase de animales ponzoñosos”.

Aunado a este comentario doña Serafina recuerda un pasaje de su niñez en el que afirma que su bisabuela les platicaba diversas historias mientras sahumaba su casa. A continuación se reproduce esta interesante narración:

Le voy a contar un caso de un señor que era muy tirador de animales [...] se va con sus perros, ahí va, ahí va, empieza a seguir a un tepetzcuintle esa es la carne más sabrosa⁵⁹ que carne de puerco. Y ahí va caminando, caminado y los perros están siguiendo el animal, se

⁵⁸ El Tepezcuintle (Agouti paca) es un roedor nativo de la selva tropical. Su cuerpo es robusto con las patas anteriores más cortas que las posteriores, pesan entre 6 y 12 kg, mide entre 60 y 80 cm, tiene una cola que mide 2.5 cm. Tienen ojos grandes y saltones y su pelaje es corto, además de bigotes y pelos largos en las mejillas. Generalmente el macho es ligeramente más grande que la hembra (J. Méndez, 2013: 159).

⁵⁹ La maestra Hilda Mazahua Ortega es nieta de doña Serafina, amablemente se convirtió en mi interlocutora. Por tanto comparto la información en la que testimonia que ella ha comido la carne del tepetzcuintle y que se llega a encontrar esta especie sobre todo en las comunidades más alejadas, mejor dicho “en los cerros donde hay sembradíos de maíz”. En cuanto al sabor de la carne de este animal del monte asegura que, “es deliciosa la carne”, además refiere que también ha probado la carne de venado, ardilla, de armadillo y otros más.

mete a la cueva, lo van ladrando los perros, lo van siguiendo el animal y ahí va. Con la lámpara va alumbrando, va alumbrando, cuando sintió ya estaba en otro lugar, pero adentro de la tierrita [está] ese lugar. Cuando sale un señor que le dice —¿qué vinites (sic) a hacer?—

Le contesta el cazador —mis perros están adentro—

—¿Y por qué vienes siguiendo mis animalitos?— [le pregunta molesto] —Ahora para que tú te vayas (sic) tienes que limpiar todas esas hojas, esas plantas, las vas a limpiar, pero estas calabazas no las vayas (sic) a tocar.

[Luego] le dio su chiviscole o azadón y empezó a limpiar, ocho días hizo. [y cuando el cazador terminó de limpiar el lugar le dijo] —¿ya terminates (sic) ya te vas? [Luego] él mismo le abrió y le dijo vayase [...] el hombre se quedó mirando y vio que las calabazas se empezaban a mover y eran las víboras.

Entonces el cazador se fue rápido con sus perros, pero no sabía por donde era el camino de regreso a su casa. Pero él ya no se acordó por donde salir, y los perros lo guiaron, porque los perros no perdieron el olfato, los perros lo llevaron al señor.

Luego cuando llegó a su casa, el hombre era puro huesito con los ojos sumidos y los perros flacos, los hijos ya habían crecido, lo desconocieron y su esposa les dijo a sus hijos pues es tu papá.

[Luego la esposa le preguntó] —¿Y a dónde estabas, por qué no habías llegado?— él le contesta —yo fui lejos, fui a tlaluga, fui a otro lado siguiendo mis perros [...] ¡Ah pero habían de ver las calabazas que hay, son grandes, tenían unas cabezotas!

En su relato, Serafina Xalamihua describe al señor del ‘*tlaloga*’ que entabla un dialogo con el cazador quien representa al mundo de los hombres. En este encuentro, el dueño del lugar —que a decir de la informante es un anciano que tiene un bigote largo, señalando hasta la cintura— le da una reprimenda al cazador y lo increpa por perseguir y matar a sus animales, por lo que se infiere que dicho personaje es la figura del dueño del Monte. Por esta razón le prohíbe que siga cazando poniéndole como castigo que limpie la cueva para que se pueda marchar a su casa.

Un dato que se rescata de la narración permite asegurar que fue un plan orquestado por el dueño del Monte, como lo advierte Serafina al decir, “pero es un plan”. Probablemente sea un plan como dice doña Serafina; en efecto, el *tepezcuintle* es un animal del monte muypreciado por su sabor, es la carnada que guía forzosamente al cazador hasta la cueva buscando al animal, pero a su encuentro le sale el dueño del lugar quien lo encara reclamándole acerca de la matanza que está haciendo a sus animales. Le advierte que sólo podrá salir de ahí limpia la hierba que hay en la cueva por lo que le da como herramienta un azadón o *chiviscole*, una herramienta que por lo general se utiliza en las tareas agrícolas, es decir, para limpiar la milpa del exceso de hierba. Por

tanto, luego de entregarle el azadón le expresa que no debe mover las calabazas, pues éstas en realidad son víboras, lo cual podría complicar todo.

En el último pasaje habían ciertas dudas por esclarecer respecto a una parte de la narración, en el episodio cuando el cazador entra y se sorprende al ver lo que hay dentro de la cueva. Recientemente hubo oportunidad de contactar por vía telefónica a Hilda Mazahua, nieta⁶⁰ de doña Serafina, y de esta manera complementar la información así que muy gustosa colaboró enviándome la siguiente grabación que se transcribe a continuación

[...] pero esas calabazas no quiero que las muevas, pero grandotes, pero esas calabazas [son] mismo el animal que la fueron siguiendo, pero misma ahí se volvió, allá no es este animal que lo van siguiendo, sino se volvió víbora, —afirmando— sí se volvió víbora.

Con anterioridad ya se había mencionado lo que significa la tierra para doña Serafina y el temor que a la vez ella le tiene, por la clase de animales que alberga. Por lo mismo, aclara esta vez⁶¹ que el animal más peligros que habita ahí (en las cuevas) son ponzoñosos, “pero el más peligroso se llama *palanga*⁶², —con las manos muestra su gran tamaño— pero calabazas así, están enroscadas —refiriéndose a las serpientes y calabazas a la vez— las hojas así grandotes, la flor de calabaza así grandote”.

Para doña Serafina, el ‘dueño del terreno’ como así le llama, le prohíbe al cazador mover las calabazas, que no toque ni la flor, ni la hoja, y solamente cuando termine de limpiar la cueva puede irse, “y sino no sale”, asevera Serafina.

Por otro lado, surge un nuevo comentario en esta parte del relato que se considera pertinente porque según la informante sospecha que la prohibición no tiene que ver tan sólo con mover las calabazas, como así lo expresa: “no porque se vayan a caer, sino porque lo vayan a morder. Porque son víboras, pero allá en *tlaloga* se vuelven calabazas. Y allá el animal también tiene un nombre”.

⁶⁰ Agradezco a Hilda y a Katia Edith Colohua Flores ambas son nietas de doña Serafina Xalamihua Sánchez. Por petición personal grabaron esta parte de la información necesaria para completar este apartado, y amablemente me la enviaron vía Whatsapp el 17 de Septiembre de 2016.

⁶¹ Información obtenida también por comunicación telefónica, en septiembre de 2016.

⁶² Hilda explica que éste es el nombre con el cual se conoce a la Nauyaca. En (Méndez 2013: 154) se encuentra la descripción de la serpiente ‘nauyaca’, también conocida como ‘palanka’ o ‘la podrida’: pertenece al género y especie (*Bothriechis aurifer*), como una especie de ofidio venenoso.

En esa misma ocasión, doña Serafina comenzó a contar una historia similar a la anterior que aclara este punto, así que comienza diciendo:

Hace muchos siglos que pasó esto, mi abuelita le contaba a mis tíos y mi papá [mientras] ponía un sahumero y asumeaba (sic) bonito el altar y les contaba que mis tíos cazaban y [un día] se fue con sus perros que iban siguiendo a un armadillo, y los perros rascaban y rascaban, mi tío quemó basura y cuando se calentó la cueva con la lumbre, salió un viborón. Se estaba ahogando con el humo [...] y mi tío estaba .esperando que saliera el armadillo y ahí le pegaba, pero salió el viborón. Mi abuelito le dijo a mis tíos que les pasó a ustedes, no está cabrón —y les dijo— ya se desengañaron. Ya vieron que no es mentira lo que dice tu abuelita [...] que de veras en la ‘tierrita’ se regresan los animalitos.

Ahí es donde más claro nos dimos cuenta, [Ahora sí] ya se desengañaron, esos animales se vuelven en víbora cuando la tierrita no le da permiso al hombre que lo mate, por eso los vuelve víbora, para que la persona ya no vaye [...] y así pasando meses ya no iban a tirar a los animales, le decía mi abuelita mejor ya no cacen, compren un kilo de carne. [...] porque mi esposo como le gustaba la tirada, traía un tepezcuinte, tejón llega cargando al animal [...] me dijo yo voy al monte le digo no vayas [...] ese va de día a la tirada.

En este fragmento la informante está señalando que al entrar a la cueva ocurre una transformación en los animales como el tepezcuinte, afirma que una vez que entran al ‘*tlaloga*’ se convierten en serpientes. A los ojos del cazador las llamadas ‘calabazas’ son percibidas como serpientes, pues estas son descritas como ‘enrolladas’ por el mismo cazador. De hecho, al final hace mención acerca del gran tamaño de la flor de las calabazas y sus hoja. Probablemente la forma en que las vio el cazado, al parecer su forma fluctuaba entre serpiente y calabaza.

Hay que mencionar además, otra versión del relato —registrado por Hilda Mazahua— en el que doña Serafina cuenta que “un señor iba siguiendo a un animal [para cazarlo] y que éste se metió a un hoyo de la tierra para ocultarse, y mientras intentaba sacarlo, al levantar la vista vio a un señor de barba blanca y que le ordenó que dejara en paz a ‘sus hijos’, y de pronto se le desapareció”. Doña Serafina asegura que “allá hay un señor que sus bigotes son hasta acá —lo dice señalando con sus dos manos hasta abajo del pecho, a la vez que afirma— pues esa es la ‘tierra’, entonces allá vive, allá donde el hombre se quedó”.

Así que la tierra aparece entonces con rasgos antropomorfos, como una persona anciana que reside en la caverna, aunque doña Serafina ya no recuerda el nombre de su habitante. Tampoco asume que se trate de un hombre pues también puede ser una mujer, como así se lo hizo saber la abuela de Serafina quien le platicó que “los anteriores si supieron [el nombre] pero el que le hablo fue la ‘tierrita’ que se puso en forma de una señora”. Efectivamente, el nombre del señor

del monte no se conoce, por lo visto es una pareja la que se considera dueña del lugar, para doña Serafina los el nombre del dueño del monte es *tlalugan*, como el lugar en el que radican *Tlalogan tata* y *Tlalogan nana*, según nuestros informantes.



Imagen 38. Tepeyolotl, corazón de monte y Señor de los Animales. Códice Telleriano-Remensis, imagen tomada de Olivier (2015)

En *El anillo del Tlalocan* (Luis Reyes y Christensen, 1990) —recopilación de versos y narraciones en lengua náhuatl— se menciona una versión del relato del cazador que llega fortuitamente al *tlalocan* después de seguir a sus perros. Este relato es una referencia que permite vincular las versiones de mitos actuales que los nahuas de Zongolica han transmitido por generaciones a su descendencia.

En cuanto a la noción de señor o dirigente de los animales, Olivier (2005: 135) considera que “ciertas especies de la fauna son protegidas por un patrón o dueño, en general con signos particulares o un tamaño especial y que los cazadores no pueden matar”. Precisamente cuando esto ocurre el dueño del Monte se hace presente para evitar que los cazadores maten a todos sus animales.

Según Blanca Solares (2007: 170) dice que “en vísperas de la conquista, los habitantes de México veneraban a un dios jaguar llamado *Tepeyolotl*, «el corazón de la montaña», «dios jaguar», eco y señor de los animales, divinidad de las cuevas y del interior de la tierra, que aparece en los códices Aubin y en el Borbónico, usualmente en conjunción con el ojo de la noche, como símbolo también de la muerte y el inframundo, la parte femenina del universo”. Enseguida se muestra la imagen 38 de *tepeyolotl* ‘corazón del monte’, una representación del Señor de los Animales con aspecto de jaguar.

Sobre el aspecto del Señor del Monte o Tepechane, “habitante del cerro” como así le llaman los nahuas de Mazateopan, Juan Méndez (2013: 91) afirma que “su imagen no es estática sino relacional, al parecer su aspecto físico depende de la función que esté cumpliendo y del sujeto con el cual lo vincula”. Por ejemplo, cuando se le asocia como dador de riquezas por su acceso fácil a los bienes materiales, estará asociado con Satanás y su aspecto será el de un mestizo vestido con ropas finas. En el caso contrario cuando se trata del poderoso *tepechane*,

entonces no es un mestizo sino transformado en un indígena que viste calzón de manta, como lo señala el autor. Es interesante el zoomorfismo de *tepechane* “que los nahuas le atribuyen a los animales concebidos como presas de caza en tanto animal”.

De acuerdo a la narración de nuestra informante se constata que el anciano (*huehuetzin*) del relato asume que los animales son sus hijos, por tanto se considera padre de todos los animales del Monte, de ahí adquiere el conocido apelativo de ‘Dueño de los Animales’ o Dueño del Monte’.

En cuanto a la advertencia de no mover las calabazas porque se pueden caer, surge otra información interesante que Serafina complementa en su relato

Ya el hombre siguió trabajando, trabajando, pero sin comer, sin nada, ¡pobrecito!, el perro ahí está sentado, [y cuando] acabó de limpiar cuando le dijo el anciano: Pues sí ya te puedes ir, pero ya no sigas a los animales, porque sino [te] vienes a quedar acá. —Por último, le dijo el señor del Monte cuando salió— Y mira pa’ que no te pierdas te va a llevar tu perro. Efectivamente, el hombre emprendió el camino pero sucedió que al salir se extravió olvidando el camino que lo llevaría de regreso a su casa, pero sus perros se encargaron de guiarlo.

El siguiente punto que se aborda es en relación al tiempo que transcurre mientras el hombre permanece dentro de la cueva, lo dicho hasta aquí por la informante supone que el cazador sólo se tardó ocho días en limpiar la cueva. Sin embargo de acuerdo al tiempo percibido por los humanos, según ya habían transcurrido muchos años; lo anterior se constata al decir que los hijos desconocieron a su papá. De manera similar sucede en otra versión del relato contado por Miguel Tepole que informa que cuando el cazador retornó a su casa, los hijos ya no lo reconocían y además su esposa se había vuelto a casar.

Todo esto parece confirmar que evidentemente transcurrió mucho tiempo, con lo cual se infiere que la linealidad del tiempo se rompe en la acción secuencial y en su duración. Otra forma de comprobar la temporalidad es cuando la esposa le pregunta —¿dónde estabas?— y el cazador toma como referencia un espacio lejano al contestar —yo fui lejos, fui a *tlalugan*, fui a otro lado siguiendo mis perros—. Por consiguiente, se dijo que debido al mal estado de salud el cazador murió, y una semana después también los perros que le acompañaron murieron.

Por su lado Juan Méndez (2013: 118) describe otra narración parecida, en la que el cazador va con sus perros y al entrar a un sótano es increpado por el Dueño de los animales

poniéndole como condición que cure las heridas de sus animales utilizando como remedio las mismas hierbas que usa para cocinarlos, y sólo cuando termine lo encomendado podrá irse. De igual forma, transcurre una semana dentro del lugar, pero en el pueblo lo daban por muerto pues ya habían transcurrido siete años. Siguiendo a Méndez (2013: 112) concluye “que existe una homología que sólo es visible en los no humanos”. En este sentido, supone que el cazador se convierte en curandero de los ‘hijos’ del Señor del Monte; el curandero caza los espíritus de los humanos que enferman de espanto y que se encuentran en el tiempo-espacio del señor del Monte. De acuerdo al relato, existen puntos de coincidencia que tiene que ver con la dimensión espacio-temporal, es decir, la percepción del tiempo que pasa el cazador en la cueva, el cual no es equivalente en el contexto del mundo habitado por los humanos.

Para comprender mejor este relato, es muy acertado el ejemplo que menciona Guilhem Olivier (2015: 258) en *Cacería, Sacrificio y Poder en Mesoamérica* cita a Saúl Millán, quien supone la existencia de un intercambio entre el Dueño de los Animales, los cazadores y los curanderos. En el que considera como un reflejo analógico al procedimiento utilizado por los curanderos nahuas de la Sierra de Puebla, indicando que: “de la misma manera que los curanderos utilizan animales domésticos para sanar las almas de sus pacientes, los dueños del monte emplean los cuerpos humanos para curar a sus animales domésticos, y se sitúan por lo tanto al lado inverso de los médicos tradicionales”.

Siguiendo a Olivier (2015: 254) señala que “La narrativa indígena actual es sumamente rica en episodios en los que algunos cazadoreso sus familiares transgreden las normas de la cacería y ofenden al dueño de los animales”. Además, refiere el autor que entre los castigos que el dueño del monte aplica a los cazadores se encuentra: el abandono de la cacería, el susto y la locura, e incluso la muerte.

En el caso que referimos, el cazador tiene que retribuir al dueño de los animales con trabajo, limpiando la cueva o curando a los animales que ha lastimado durante su actividad desmedida, además de asumir el compromiso de no volver a cazar más. Con base en este argumento, es probable que el dueño de los animales como castigo tomó el alma del cazador, lo anterior como pago por la muerte indiscriminada de ‘sus animales’.

A propósito del nombre con el cual se identifica al señor del monte, como se dijo antes, ya nadie lo recuerda, solamente se encontró que una de las informantes, doña Matilde mencionó que

lo llaman ‘*teguani*’ (*tecuani*) ‘el que come a la gente’, que a decir de la informante la descripción corresponde a la de un animal grande del monte parecido a un tigre.

Por último, en cuanto a la dimensión tiempo-espacio en el relato, Mircea Eliade (1992: 63) establece que

Como el espacio, el tiempo no es, para el hombre religioso, homogéneo ni continuo. Existen los intervalos de tiempo sagrado, el tiempo de las fiestas (en su mayoría fiestas periódicas) [...] el Tiempo profano, la duración temporal ordinaria en que se inscriben los actos despojados de significación religiosa. —Así continúa diciendo el autor que hay una diferencia que sorprende entre estas dos clases de tiempo señalando que— El Tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible, en el sentido de que es, propiamente hablando, un Tiempo primordial hecho presente. Toda fiesta religiosa, todo Tiempo litúrgico consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico”.

En las dos narraciones de los informantes se sitúa en dos planos distintos, como se mostró arriba. Para comprender estas dos esferas temporales López-Austin⁶³ (2012: 3) declara que

Según la tradición mesoamericana, el universo está compuesto por dos tiempo-espacios diferentes y por dos clases de sustancias. Ambos tiempo-espacios son coexistentes: pero uno de ellos —el divino— fue-es causa del otro —el mundano— y seguirá existiendo tras la desaparición de éste.

Con la anterior explicación sólo insistimos que a diferencia de los actores participantes en la esfera mítica, éstos transitan por un tiempo-espacio distinto al de los seres humanos permitiendo de esta manera asomarnos al complejo mundo en el que circulan los curanderos y los cazadores como seres mediadores entre dos mundos: el de los humanos y de las entidades extrahumanas autorizados para dialogar con la tierra y con el dueño de los animales, es decir, con el Señor del *Tlalocan*.

3.2 El camino al *Tlalocan*, el lugar sagrado

A pesar de que han transcurrido más de quinientos años después de la Conquista, es notorio que el trabajo de los misioneros por extirpar de raíz las antiguas creencias no fue del todo fructífero. Lo anterior se confirma por la manifestación de ceremonias que todavía realizan los nahuas zongoliqueños como el *xochitlalis* para ofrenda a la tierra y al *Tlalogan* o *Tlalugan*, según

⁶³ Cosmovisión y Pensamiento Indígena (2012) UNAM.

la pronunciación de doña Serafina, ceremonias en las cuales se conectan diversos elementos que participan en el ritual logrando la fusión de nuevos ritos que actualmente conforman la religión popular en México.

Entre las fuentes históricas consultadas que contienen registros de los conjuros pronunciado en las labores agrícolas, la pesca y en las curaciones, se encuentran la obra de Bernardino de Sahagún, Hernando Ruíz de Alarcón escrita en 1629 y la que complementa Jacinto de la Serna en 1656. En los conjuros recopilados por Ruíz de Alarcón se dice que éstos pertenecieron a la población campesina antes de la Colonia. Por su lado, Annelies Mönich citado por Luis Reyes García (1989: 51) subraya que los textos compilados se encuentran libres de influencia cristiana.

En su obra, Sahagún (1988: 222) declara que el *Tlalocan* se considera un sitio provisto de abundante alimento, pero también considerado como el lugar al que viaja el alma del difunto, esta idea se constata al expresar:

La otra parte a donde decían que se iban las ánimas de los difuntos es el Paraíso Terrenal que se nombra Tlalocan, en el cual hay muchos regocijos y refrigerios, sin pena ninguna. Nunca jamás faltaban las mazorcas de maíz verdes y calabazas y ramitos de bledos, y ají verde y jitomates, y frijoles verdes en vaina, y flores.

En la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* Diego Durán (1995: 90) hace mención de la divinidad de la lluvia descrita como un “ydolo llamado Tlaloc dios de las plubias truenos y relámpagos reverenciado de todos los de la tierra en general que quiere decir camino debajo de la tierra o cueva larga”. Además, Durán menciona que las montañas que conforman la Sierra en Huexotzinco y Coatepec eran conocidas por los antiguos mexicanos con el nombre de *tlalocan*, por lo que enseguida describe “en aquella sierra se congelan nubes y se fraguan algunas tenpestades de truenos y relanpagos y rayos y graniços llamaronle tlalocan que quiere decir el lugar de tlalo”.

Según Juan de Torquemada (1969: 529) describe el *Tlalocan* como el lugar de la última morada de los que mueren

Que quiere decir lugar terrestre considerado muy fresco y ameno. Aquí fingían muchos regalos, y contento, y que en el nunca faltaban Maçorcas de Maíz verde, calabças, y Bledos, Chile o Axí verde, Xitomates y Frisoles, que son las legumbres que comen de ordinario. En este lugar fingían vivir unos Dioses llamados Tlaloques.

Así Torquemada confirma que la morada de los tlaloques se ubica en el Tlalocan.

Para Luis Reyes y Christensen (1990: 34) las deidades del agua y de la lluvia también están estrechamente ligadas a los cerros. Por lo mismo, los nahuas de Zongolica siguen ofrendando a *Tlalocan tata* y *Tlalocan nana*, considerados como los padres de la tierra, para que sean benevolentes con la lluvia que envían en bien de las milpas.

En el diccionario Mítico-Mágico de Veracruz diseñado por Alberto Espejo y colaboradores (1994: 247) queda registrado que en la Sierra de Zongolica *Tlalocan tata* y *Tlalocan nana* son los dueños del monte y de todo lo que hay en él, por lo que es necesario que cazadores, leñadores y yerberos les pidan permiso antes de tomar lo que necesiten, de no hacerlo serán castigados.

Además, de considerar como lo apunta Alessandro Lupo⁶⁴ (2002: 359) que la tierra es la madre procreadora, es también el destino final de todo lo caduco, “en sus vísceras las cosas muertas son descompuestas y transformadas en nueva vida. Por eso es concebida también como un ser voraz preparada para devorar toda fuente de energía (material o espiritual), por lo que aprovecha tanto lo que le llega por casualidad como creando él mismo las ocasiones para nutrirse. Como se le ha representado en los códices como ‘monstruo terrestre’, con grandes fauces abiertas y con otras bocas y colmillos provistas.

Por su lado, María Teresa Rodríguez (2010:11)⁶⁵ considera que “la intromisión al subsuelo a través de estos accesos debe realizarse de forma cuidadosa”. Con frecuencia se escucha este comentario por ser el motivo principal que enoja a *Tlalocan tata* y *Tlalocan nana*, refiere la autora que cuando una persona transgrede esta norma a menudo son víctimas de un accidente o caída. Para evitarlo, primero se hace *xochitlalis* antes de entrar a la cueva, o cuando se inicia cualquier actividad que implique abrir la tierra, o el ejercicio de la cacería.

Siguiendo a Rodríguez, esta autora señala que el *xochitlalli* es a la vez un rito agrario, una práctica curativa y un rito propiciatorio de las lluvias y la fertilidad. Para que el ritual surta efecto, el *tepahte* debe ser quien pronuncie la invocaciones; establece la autora que “algunos componentes del ceremonial varían según la orientación y la situación específica, pero

⁶⁴ En “el vientre que nutre y devora”. Las representaciones de la Tierra en la cosmología de los huastecos del Istmo de Tehuantepec

⁶⁵ www.serv.gob.mx/servicios/publicaciones/colec_veracruzsigloXXI/AtlasPatrimonialCultural

invariably se dirigen hacia *Tlaltikpaktli*, *Tlalokan tata* y *Tlalokan nana*, hacia los cuatro puntos cardinales y los cerros”.

El *Tlalocan* es considerado como el reservorio de toda clase de alimentos, plantas medicinales y animales, y el lugar en el que habitan *Tlalogan tata* y *Tlalogan nana*, los padres de la ‘Tierra’, como así lo afirman los ritualistas nahuas. Es por eso que las plegarias son pronunciadas con mucho fervor de forma reiterada a *Tlalticpac* y también a los cuatro puntos cardinales conocidos como *nahuacas*, para que les conceda todo lo solicitado: para curar al enfermo de ‘espanto y para la obtención de una buena cosecha, así como toda clase de parabienes’. Mucho se ha insistido respecto a los atributos que posee el especialista ritual: como persona anciana y experimentada para entablar la comunicación verbal con las entidades extrahumanas, cuya característica principal es el uso de un lenguaje florido para pedir con respeto lo necesario.

Al respecto Alessandro Lupo (1995: 58) califica como

Expertos a todos los individuos que poseen vastos conocimientos profundos y destacan por encima de sus semejantes, advirtiendo que la preeminencia de estos personajes dentro del grupo no se basa en los saberes que poseen, sino en el dominio que tienen de ese saber demostrándolo en el plano lógico, creativo, expresivo y práctico.

De acuerdo a Lupo (1995: 90) para ser escuchados por la divinidad es importante saberse dirigir en el momento y forma apropiados, esta indicación es debido a la característica ambivalente que poseen las entidades extrahumanas, como así lo explica:

Es decir, la capacidad de asumir con respecto a los hombres actitudes caprichosamente ya benévolas, ya hostiles, al entrar en contacto con ellas no carece de riesgos. Es preciso “saber tomarlas”, actuando y hablando en la forma oportuna, además de disponer [...] de una dotación anímica particularmente fuerte y de la autorización explícita para actuar como mediador entre ella y los hombres.

Respecto a la comunicación verbal que establece el ritualista con la tierra (*huehueche*, *tetahche* o *cihuache*), es importante la opinión



Imagen 39. Cihuache suplicando al Tlalocan.
Fotografía de Rosalba Tepole

de Lupo⁶⁶ al manifestar que se trata de un verdadero diálogo para quien pronuncia la oración, es decir, el especialista ritual. Además el autor opina que durante la conversación con las entidades extrahumanas hay una comunicación, pero

Este diálogo es anómalo en el que una de las partes, aún que se le suponga presente, escucha pero calla la respuesta, si existe, llegará en un segundo momento, por medio de signos no lingüísticos (sueños, prodigios, mensajes, adivinatorios que habrá que interpretar) o acontecimientos de la realidad los oficiantes utilizan un lenguaje ritual para comunicarse con las potencias divinas, para es “una forma de comunicación lingüística entre un locutor humano y un receptor extrahumano.

A continuación se presenta la plegaria con la que Alicia Pérez se comunica respetuosamente con *Tlalticpac* y el *Tlalocan*.

3.4 Traducción de la plegaria a las potencias divinas

*Totactzi ihuan Tonantzi
ilguicatl timoestiga
huei tenegualo motogatzi
nigan nochi motlasinquizca
xicmotlachiali nigan tlalticpac
campa timoxochitlalizque nigan moixpantzi
Tlalogan tata Tlalogan nana
Nahuacan tata Nahuacan nana
nochi altepeme, popocateme iguan oztocme
nigan nemech motlajpalocan niquin monochilia
nigan onihuala nitlagagual
onech monochilito moconehua
ipampa mani mitztlagtolthui
techmotlapogpolhuilli notlagtlagol
ihuan techtlapogpolgui
tlen niga nikchiguaz nimitzlahtlanilia iguan miac mahui Zotl
xiquintlapogpolgui nohti moconegua yala yi huiptla
mopan titlagtlagolchihua
mopan titlahuigualtia
timitzcotonal
timitzcocohua
timitzcuilia
motlaque nochin kuawyo agagual
tigototza nimitzlahtlanilia
Talocan tata ihuan Tlalocan nana
amo ximoyolcoconi
amo ximotequipacho*

⁶⁶ En la oración: estructura, forma y uso entre tradición escrita y oral p. 49 en: Academia.edu.

xiquinmomaquili moconegua
in chigavaliztle ce huey nemiliztli
Tehuatzí otiquinnexi itich inin tlalticpac
xiquinpalehui itich in tlatikpanol
Tlalocan tata Tlalocan nana
huehca tizotoc
huehca timantoc
nochi cemanahuatl tixochiotictoc
xicmotelili inin mahuízotl tlen moconehua
mitzmomaquilia ican nochi niyolo
ihuan itlasinquizca nezcaoyotl
inin tlahuiltzintle tlen moconegua
icmitzmotlahuilia
xicmotelili inin xochipotonaltzi
tlen in timitzochiotia techmotlapocpolhui
xicmotelili xochimanaltzintli ihuan popoctzintle
ihuan ce teotlahtol tlenin timitzmotlapohuia
Tehuatzí ticmomachiltia
tlen inon monequi itich moconegua
nimitzmotlahtlanilia xiquinmomaquili
tlen yehua itich monequi
Talocan tata Tlalocan nana
xicmotelili atiochihualtzintle
ihuan popoxcatzintli
copatzin xochipotonal inin tlahuil,
xochimanal tzopeligatzin, iztagatzintli
tlen ic timitzmotlakpalehuia
xicmomacehui ihuan mohuantzi
nicmomacehui moixpantzi ihcon tlamacehuica
xicmomacehui ihuan mohuantzi
nicmomacehui moixpantzi ihcon
ma mochihua nochi
ximopanoltica
xitlaxpopochwica ihuan
ximotlamacehuica

1. *Totahtzi ihuan Tonantzi ilhuica timuestiga*⁶⁷
Padre nuestro y Madre nuestra que están en el cielo

2. *Huei tenegualo motocatzi ica nochi*
motlatzinquixca
Tu sagrado nombre viene a nosotros con todo su poder divino

3. *xicmotlachiali nigan tlalticpac*
míranos aquí sobre la tierra

4. *campa timoxochitlalizque nigan moixpantzin*
* Donde le vamos a poner nuestra ofrenda floral ⁶⁹

5. *ipampa totatzí iuan iconetzi iuan teotl ihiotzi ihcon*
ma mochihua
Porque usted nuestro padre y su venerable hijo y Espíritu Santo así que se haga su voluntad

6. *Tlalogan tata, tlalogan nanan*
Padre del Tlalocan, Madre del Tlalocan
Padre de la tierra, madre de la tierra

⁶⁷ Timoestiga *etzitica es la forms reverencial del verbo ca, estar

⁶⁹ * Así traducido por Alicia Pérez Rivera; ** Traducción a cargo de María Cira Quechulpa

7. *Nahuacan tata, Nahuacan nana*
Señor de los cuatro rumbos, Señora de los cuatro rumbos
8. *nochi altepemeih popocatemeh ihuan oztocmeh*
Todos los cerros, los volcanes y las cuevas
9. *nigan namech motlahpalocan*
Yo aquí a ustedes los saludo con respeto
10. *niquinmonochilia*
A ustedes los llamo con respeto
11. *nigan onihuala nitlagegual*
aquí vino tu servidor
12. *onechmonochilito moconehua*
Me fueron a llamar tus hijos
13. *Ipampa ma nimitsmotlahtoltigui*
Por eso a usted le suplico
14. *techmotlapogpolhuili notlagtagol ihuan
techtlapogpolhui*
Perdone nuestros pecados, mis pecados y
perdónenos
15. *tlen niga nikchiguaz*
Lo que aquí voy a hacer
16. *kox ictok*
Si acaso está bien
17. *noso amo ictok tlen niga nicchihua*
Acaso no está bien lo que aquí yo hago
18. *nimitsmotlahtlanilia ican miac mahuiizotl*⁶⁸
Se lo pido con mucho respeto
19. *xiquintlapogpolgui moconehua yala ye huiptla*
Perdone a todos sus hijos que ayer y antier
20. *mopan titlagolchiwa*
sobre de usted pecamos
21. *mopan titlahuigualtia*
sobre de usted maldecimos
22. *timitzcotonal timitzcocohua timitzcuilia motlaque*
La cortamos, la lastimamos, le cortamos su ropaje
23. *nochin kuawyo agagual*
todos sus árboles, montes
24. *ticogototza*
le despedazamos (la enfermamos)
25. *nimitztlahlanilia*
Se lo ruego
26. *Tlalogan tata ihuan Tlalogan nana*
Padre del tlalocan y Madre del tlalocan
27. *amo ximoyolcoconi amo ximotequipacho*
que no se enferme tu corazón, que no se preocupe que
no se entristezca tu corazón
28. *xiquinmomaquili moconehua*
Dele usted a sus hijos
29. *In chigavaliztle ce huey nemiliztli*
La fortaleza (la salud) un larga vida
30. *Tehuatzí otikinnextic itich inin tlaltikpac*
Usted los nació en esta tierra
31. *Xiquinpalehui itich in tlatikipanól*
ayúdelos usted en el trabajo
32. *Tlalogan tata Tlalogan nana*
Padre del tlalocan, madre del tlalocan
33. *huehca tizotoc huehca timantoc*
lejos usted esta tendida, lejos está su manto
34. *nochi cemanahuatl ticxochiotictoc*
en todo el Universo lo embelleces con flores
35. *ximocelili inin mahuiizotl tlen moconehua*
Reciba este presente que sus hijos
36. *mitzmomaquilia ican nochi inyolo ihuan
itlacinquizca nezcaoyotl*
se lo dan con todo su corazón y con todo lo que
significa
37. *ximocelili opancuahuatl totemaquixtigicatzi*
Reciba usted esta cruz de nuestro salvador

⁶⁸ De acuerdo a (Molina, 1977: 54) *mauiçoa* significa 'afamarse' o 'recibir honra'.

38. *xicmocelili inin tlahuiltzintle tlen moconehua imitzmotlahuilia*
reciba usted esta lucecita con la que sus hijos le alumbran
39. *xicmomocelili inin xochipotonaltzi tlenin timitzxochiotia*
reciba usted estas florecitas desmoronadas, que con ella le adornamos
40. *techmotlapocpolhui*
Perdónenos usted!
41. *xicmocelili xochimanaltzintli ihuan popocatzintle*
Reciba los ramitos de flores y el sahumerito
42. *ihuan ce teotlactol tlen inic timitzmotlapohuia*
y una palabra divina con la que hoy te saludamos
43. *Tehuatzitl ticmomachiltia tlen inon monegui itich moconehua*
Usted sabe lo que sus hijos necesitan
44. *nimitzmotlahtlanilia*
Yo a usted se lo ruego
45. *xiquinmomaquili tlen yehua itich monegui*
Dele a ellos lo que ellos necesiten
46. *Tlalogan tata Tlalogan nana*
Padre del Tlalocan, Madre del Tlalocan
47. *xicmocelili atiochihualtzintle ihuan popocatzintli copatzin*
Reciba la agüita bendita y el sahumerito de copal
48. *xochipotonal inin tlahuil, xochimanale tzopeligatzin*
pétalos de flores, esta luz, ramilletes de flores, bebida dulce⁷⁰
49. *iztagatzintli tlen ic timitzmotlakpalehuia*
dulce agüita blanca con la que nos ayudamos
50. *Tehuatzin otiktlakilti mohuantzitic momaseisque*
Usted la produjo, con ustedes vamos a convivir
51. *xicmomacehui ihuan mohuantzi nicmomacehui moixpantzi ihcon*
beba usted y con usted bebemos con su permiso,
52. *ma mochihua*
que así sea
53. *nochi ximopanoltica xitlaxpopochwica*
Pasen todos a sahumar
54. *ihuan ximotlamacehuica*
y convivamos

3.4.1 Análisis Morfológico del Texto-Plegaria

Para el análisis de la estructura léxica, en primer lugar, se utilizó el criterio para la estandarización de la escritura, tomando en cuenta la variante del náhuatl de Zongolica. Por lo mismo, cabe aclarar que se hizo la transcripción de algunos vocablos de acuerdo a la pronunciación del náhuatl de Zongolica. Es decir, de acuerdo a las características gramaticales de la variante de esta región, que consiste en la sustitución de un fonema sonoro como /c/ y /k/ por una sorda /g/; así como el cambio de la partícula /hua/ por /va/. Por tanto se retoma del diccionario Nahuatl-Español de la Sierra de Zongolica las variaciones fonéticas de esta lengua

⁷⁰ La bebida dulce que se utiliza se llama *Caxtila*, que se elabora fermentando el jugo de la caña de azúcar con una raíz del árbol *okpahitli* (*octli*= pulque, *pahitli*= medicina). Este árbol también es conocido como “timbre”.

por ejemplo: /g/ por la /k/, la /b/ por la /w/, la /w/ por /kw/ con la finalidad de facilitar la traducción.

Los sonidos de las vocales /a/ /e/ /i/ /o/ /u/ forman parte del náhuatl y están convenientemente representados, mediante las letras correspondientes utilizadas en el alfabeto utilizado en Zongolica, así señalado en el diccionario. Al respecto, se encuentran variaciones que son comunes son de acuerdo al del habla que se dan de algunas comunidades indígenas, dichas variaciones son de las vocales /i/ y /e/ que se da en el habla de las comunidades: por ejemplo *xochitlale*, *xochimanale*, *temazcale*. De tal modo que el texto-plegaria está organizado de la siguiente forma:

En la primera línea se transcribieron los fragmentos de la plegaria de acuerdo a la ortografía utilizada por María Cira Quechulpa, en la propia variante zongoliqueña. En la segunda línea se colocaron los fragmentos con su respectiva normalización —sólo aquellos vocablos que lo requirieran—, para facilitar elaboración de la segmentación. En la tercera línea correspondiente, se hizo la segmentación por morfemas, pronombres y la raíz verbal. De esta manera se facilita la búsqueda en el diccionario de cada uno de los vocablos, y así conocer el significado correcto. En la cuarta línea, corresponde a la traducción literal con la cual ya se puede realizar la traducción total de la plegaria. En algunos fragmentos de la oración colocamos una quinta línea que contiene un traducción de la autora y del maestro Mario Sánchez⁷¹, cuidando su correspondencia con la traducción oral proporcionada por doña Alicia y María Cira Quechulpa. Por último, sólo cabe aclarar que en la glosa se considera el verbo en infinitivo y el sustantivo de acuerdo al español. En algunos fragmentos se colocaron marcas entre corchetes para hacer aclaraciones pertinentes, al final del texto se encuentra un listado de las abreviaturas⁷²⁷³ empleadas.

⁷¹ Estudiante del doctorado en el Posgrado de Estudios Mesoamericanos.

⁷³ Abreviaturas utilizadas para la glosa: ABS= absolutivo; Abstr= abstracto; Ag= agentivo; APL= aplicativo; CAUS= causativo; Dir= Direccional; Dir ex= Direccional extraverso; FUT= futuro; H= honorífico; IMP= imperativo; IMPe = Imperfecto; IMPR = impersonal/pasivo; Instr= instrumental; Lig= ligadura (= -t (i)-, -ca:); LOC= locativo; O= objeto; O indef= Objeto indefinido;REF= Reflexivo; PERF= pasado; PAR=participi; PRTC=partícula; pl= plural; POS= Prefijo posesivo V= verbo glosado con infinitivo del español; Vpas= Voz pasiva; POS.A= sufijo de posesión alienable (-hua)

1. *Totactzin ihuan Tonantzin ilhuica timuestiga*⁷⁴

Totahtzin ihuan ilhuicatl timoestica

to-tah-tzi y To-nan-tzi cielo ti-mo-estica

Pos1^apl-padre-HON y Pos 1^apl-madre-H cielo S2^asg-O.REF- estar

Padre nuestro y madre nuestra que estas en el cielo

2. *huei tenegualo motocatzi ica nochí motlacinquizca*

huey tenehualo motocatzin ica nochí motlacenquizca⁷⁵

huey tenehua-lo mo-toca-tzin con mo-tla-cenquizca⁷⁶

Gran-alabar-V.Pas.Pos-nombrar-H.Pos2pasg-amor-completamente

Gran es alabado tu venerado nombre con todo tu poder divino

Su venerado nombre es alabado a nosotros con todo tu poder divino⁷⁷

Tu venerado nombre es alabado con toda su perfección

3. *xicomtlachiali nigan in tlalticpac*

xicomtlachiali nican in tlalticpac

xic--mo-tlachia-li nican in tlalticpac

xi-c-mo-tlachia-li aquí en tlal-ti-cpac

IMP-O-REF-mirar-CAUS aquí-Tierra-Lig-sobre de/encima de

¡Mírenos aquí en la tierra!

*Mírenlo aquí en la tierra⁷⁸

4. *campa timoxochitlalizque nigan moixpantzin*

campa timoxochitlalizque nican moixpantzin

Donde ti-mo- xochi-tlali-z-que aquí mo-ixpan⁷⁹-tzin

DondeS2pasg-REF-flor-poner-Fut-pl Pos2asg-en presencia-H

Donde le vamos a poner las flores aquí estamos en su venerada presencia.

Donde pondremos las flores aquí en tu presencia

5. *Ipampa totatzi iuan iconetzi iuan teotl ijiotzi ihcon ma mochihua**

Ipampa totactzin ihuan iconetzin ihuan teotl ihiotzin ihcon ma mo-chihua

Por to-tah-tzi y i-cone-tzin ihio-tzin y teotl-hijio-tzi así

OPT-REF-hacer por Pos 1a.pl-padre-H y su Pos 3^aSg-hijo-H Dios espíritu-H OPT-

⁷⁴ El término timoestiga en la variante de Zongolica, corresponde a la forma reverencial *etztica* del verbo ser.

⁷⁵ En el diccionario de Rémi Siméon (1992: 83). cenquizca, significa enteramente, netamente, perfectamente, sirve como superlativo.

⁷⁶ *Cenquizca*, “completamente”. De acuerdo a Montes de Oca (2009: 189) se utiliza la forma adverbial cenquizca ‘completamente’. Así mismo en el vocabulario de Molina (1977: 17) se encuentra que *cenquizqui se traduce* como ‘cosa entera y perfecta’.

⁷⁷ *traducción libre *motlacinquisca*.

⁷⁸ Mírenlo, se refiere al nombre de Dios.

⁷⁹ En la gramática de Thelma Sullivan significa: delante de, en presencia de.

REF-así Hacer

Porque usted nuestro padre y su hijo y Dios espíritu Santo que se haga su voluntad
Que se haga por su padre, y su hijo y Teotl espíritu

6. *Talogan tata, Talogan nana*

Tlalocan tata, Tlalocan nana

Padre Tlalocan, Madre Tlalocan

7. *Nahuacan tata nahuacan nana*

nahui-can padre nahu-can madre

cuatro-loc padre cuatro-loc-madre

Padre en los cuatro rumbos, Madre en los cuatro rumbos

8. *nochi altepeme, popocateme ihuan oztocme*

nochi tepemeh popocatemeh ihuan oztocmeh

todos tepe-meh, popoca-te-meh ihuan ostoc-meh

todos -cerros-Pl humear-cerro-Pl y cueva-Pl

Todos los cerros, los volcanes y las cuevas

9. *nigan namechmotlapalilia*

nican namechmotlapalilia

aquí n-amech-mo-tlapalo-can aquí a ustedes

aquí S1asg-O2apl-REFsaludar-pl aquí a ustedes

Aquí yo a ustedes los saludo

Aquí los saludo

10. *niquinmonochilia*

Ni-quin-mo-nochi-lia

S1asg-O3°pl-REF-llamar-APL

Yo los llamo con respeto

11. *nigan onihuala nitlagegual*

nican onihuala nitlaquehual

nican o-ni-huala ni-tlaque-hual

Aquí-PER-S1^a sg-venir S1^asg-sirviente, ciervo-venir

Aquí vino su sirviente

Aquí vine yo que soy su sirviente

12. *onechmonochilito moconehua*

o-nech mo-nochili-to mo-cone-hua

Pas-O1asg-REF-llamar-Dir extraverso [fue a] Pos-hijo-Pl-pos

Me fueron a llamar tus hijos

13. *ipampa ma nimistlagtoltiqui*

ipampa manimitstlahtoltiqui

ipampa ma ni-mitz-tlagtolti-gui

Por eso que S1asg-Obj2asg-tlahto-lti-que

Por eso es que yo a ti te hablo-CAUS-PI

Por tus hijos *vengo* yo a pedir suplicar

14. *techmotlapogpolwili notlagtlagol ihuan techtlapogpolgui*

techmotlpohpolhui no.tlahtlacol ihuan techtlahpohpolqui

tech-mo-tlapohpolwi-li notlahtlacol ihuan techtlapohpolqui

tech-mo-tlapogpolwili mo-tlahtlacol y tech-tlapohpol-qui

Obj1apl-REF-tlahpopolhui-li no-pecado y O1a pl-perdonar-PI

Perdona sus pecados, mis culpas y perdónanos

15. *tlen nica nikchiguaz*

que aquí ni-c-chihua-z

que aquí S1asg-O3asg-hacer-Fut

Lo que aquí haré

16. *kox iktok*

ica-toc (tiempo presente continuo)

acaso si está bien

17. *noso amo iktok tlen nika nikchihua*

Acaso o no está bien lo que aquí yo hago

Lo que aquí hago está bien o no está bien hecho

18. *nimistlactlanilia ican miac mahuizotl*

nimitz-tlahtlanilia ican miac mahuizotl

ni-mitz-tlahtlani-lia con mucho respeto

S1asg-O2sg-pedir-APL con mucho respeto

Yo se lo pido con mucho respeto

19. *xiquintlapogpolgui nocht moconehua yala yi viptla*

xiquintlapohpolhui nocht moconehua yala yi huiptla

Xi-quin-tlapopolhui nocht mo-conehua-yala ye huiptla

IMP-O3^apl-perdonar todos Pos-hijos que ayer ya antier

Perdone a todos sus hijos que ayer y antier

20. *mopan titlatlagolchiva*

mopan titlatlahcolchihua

en sobre ti-tlahtlacol-chihua

en sobre S1apl-pecar-hacer

sobre de usted nosotros pecamos

sobre de usted pecamos

21. *mopan titlahuigualtia*

mopan titlahuihualtia

en sobre ti-*tlahuihual*-tia

sobre de ti S1-maldecir-CAUS

APL sobre de usted maldecimos

Sobre de usted maldecimos

22. *timitzcotonal timitzcocohua timitzcuilia motlague*

timitzcotonal timitzcocohua timitzcuilia motlaque

ti-mitz-cotonal ti-mitz-cocohua ti-mitz-cui-lia mo-tlaque

S2asg-O2asg-fragmentarS2asg-Oj2asg-enfermar, S2asg-Obj2asg-quitar-APL POS-fruto/vestido

Le cortamos, le lastimamos le quitamos su vestimenta o ropaje

Le cortamos, le lastimamos, le quitamos sus pertenencias

23. *nochin kufyo*⁸⁰ *agagual*

nochin kuawyotl acahual

nochin quau-yotl acahual

todos árbol/Suf Abs/ montes

todos tus árboles, montes

24. *ticogototza*

ticocotza

ti-cocototza

S1^apl-despedazar

La despedazamos

25. *nimitztlabtlanilia*

nimitzlahtlanilia

ni-mitz-tlahtlan-ilia

S1^asg-o2^asg-rogar-APL

Yo a usted se lo ruego

Se lo ruego

26. *Tlalogan tata ihuan tlalogan nana*

Padre Tlalocan y Madre Tlalocan

27. *amo ximoyolcoconi amo ximotequipacho*

No xi-mo-yol-coco-ni No xi-mo-tequipacho

⁸⁰ Árbol se escribe kuawitl (cuahuitl) en la variante del náhuatl de Zongolica, de ahí que kuawyo lo pronuncian kufio

No IMP-POS 2^asg-corazón-enfermo- Ag // IMP-PO2^asg-preocuparse

No te sientas, no te dé dolor no te haga sufrir [traducción Alicia]

Que no se enferme tu corazón, que no se preocupe [traducción Cira]

Que no se entristezca tu corazón, que no se preocupe [traducción libre]

28. *Xiquinmomaquili moconehua*

Xi-quin-mo-maqui mo-cone-hua

IMP-O3^apl-REF-dar POS-hijos-POS

Dele usted a sus hijos

29. *In chigavaliztle ce huey nemiliztli*

in chichualiztli ce huey nemiliztli

La chichua-liztli un gran andar en la vida

la fuerte/sano-Suf Abst-una gran vida

Toda su fortaleza, un grande caminar

La fortaleza la salud una gran vida

30. *Tehuatzí otikinnexi itich inin tlalticpac*

tehuatzin otiquinnexi itich inin tlalticpac

ustedo-ti-quin-nextiitich inin tlal-ti-icpac

Ud. o-ti-quin-nexti esta en tierra-Loc

Ud PER-S2^asg-O3^asg-aparecer/nacer en la tierra- sobre

Ud. nacer lo en esta tierra

Ud. los nació en esta tierra

31. *xiquinpalehui itich inlatikipanol*

xiquinpalehui itich inlataquipanol

xi-quin-palehui itich in-flataquipanol

IMP- O3^asg-ayudar en Pos1apl- trabajos

Ayúdelos usted en sus trabajo

En todas sus necesidades

32. *Tlalogan tata, Tlalogan nana*

Padre Tlalocan, Madre Tlalocan

33. *huehca tizotoc huehca ti mantoc*

huehca tizotoc huehca timantoc

lejos tizo-toc

lejos Pos-2^asg- Vextender-Suf

Lejos está tendido su manto

34. *nochi cemanahuac ticxochiotictoc*

todo cem-a-nahuac ti-c-xochiotic-toc

todo numeral- agua - junto a-Sufijo S2^asg-O2sg- flores-Suf

Todo el Anáhuac usted lo esta floreciendo

Usted florece todo el Universo

35. *xicmocelili inin mahui Zotl tlen mocone hua*

Xi-c-mo-celi-li éste respeto que mo-cone-hua

IMP-O3^asg-REF-recibir-APL que REF-hijo- POS

Reciba este presente que sus hijos le traen con respeto

36. *mitzmomaquilia ican nochi inyolo ihuan itlatzinquixca inezcayotl*

mitz-mo-maqui-lia ican nochi in-yolo ihuan i-tla-cenquizca inezcayotl

mitz-mo-maqui-lia ican nochi in yolo ihuan i-tla-cenquizca i-nez-cayotl

O3^asg-ref-dar-APL con todo POS-corazón y POS-amor divino-completamente i-nezca-yotl Pos3^asg-nacer/aparecer-Sufijo Abst

Que ellos le dan con todo su corazón y con toda su señal

37. *xikmocelili okpankwawitl totemakixtigkatzi*

xicmocelili opancuahuitl totemaquixtihcatzin

xi-c-mo celi-li oc-pan-cuahuitl to-te-maquixtih-ca-tzin

IMP-O3^asg-REF-recibir-APL por abajo-pasar-madera Pos1apl-OInd-Salvador-Instr-H

Reciba la cruz de madera la de nuestro venerado salvador

Recibe esta cruz (símbolo) de nuestro salvador

37. *xicmocelili inin tlahuiltzintle tlen mocone hua ic mitzmotlahuilia*

xi-c-mo-celi-li tlahuil-tzin-tle tlen mo-conehua ic-mitz-mo-tlahui-lia

IMP-O2^asg-recibir-APL luz-H que Pos-hijos S^asg-O2^asg-REF-luz-APL

Reciba usted esta lucecita, con la que sus hijos le alumbran

38. *xicmocelili inin xochipotonaltzi tlen in timitzxochiotia*

xicmocelili inin xochipotonaltzin tlen in timitzxochiotia

xi-c-mo-celi-li xochi-potonal-tzin que ti-mitz-xochio-tia

Recibe estas florecitas desmoronadas que **S2^asg-O2^asg-floreado-APL**

Recibe estas florecitas desmoronadas con las que nosotros la adornamos

39. *techmotlapocpolhui*

techmotlapohpolhui

tech-mo-tlapohpolhui

O1^a pl-REF-perdonar

Perdónenos usted!

40. *xikmoselili xochimanaltzintle ihuan popoktzintle*

xicmocelili xochimanaltzintli ihuan popoctzintle

xi-c-mo-celi-li Xochi-manal-tzin-tli ihuan popoc-tzin-tle

IMP-O-2asg-REF-recibir-H-Abs y humear-H-Abs

Reciba los ramitos de flores y el sahumerito

41. *ihuan ce teotlactol tleninc timitzmotlapohuia*

ihuan ce teotlahtol tleninc timitzmotlapohuia

y una teo-tlahtol que ti-mitz-mo-tlapohuia

S1^apl-O2^asg-REF-perdonar

y una palabra divina con la que te saludamos

y esta oración con la que te saludamos

42. *Tehuatzit ticmomachiltia tlen inon itich monegui moconehua*

Tehuatzin ticmomachiltia tlen inon itech monequi moconehua

Señor ti-c-mo-machil-tia lo que ellos mo-nequi mo-conehua

Señor S2^asg-REF-sabe-CAUS lo que ellos REF-sea necesario

Usted sabe lo que necesitan sus hijos

43. *nimitzmotlaftlanilia*

nimitmotlahtlanilia

ni-mitz-mo-tlahtlani-lia

S1^asg-O2^asg-REF-pedir-APL

Yo a usted se lo ruego

44. *xiquinmomakili tlen yehua itich monequi*

xiquinmomaquili tlen yehua itech monequi

xi-quin-mo-maqui-li que ellos itich mo-nequi

IMP-O3^asg-dar que ello esto s a sus hijos

Dele a sus hijos lo que ellos necesitan

45. *xiquinmomakili tlen yehua itich monegui*

xiquinmomaquili tlen yehua itich monequi

xi-quin-mo-maqui-li que ellos itich mo-nequi

IMP-O3^asg-dar que ellos estos a sus hijos

Dele a sus hijos lo que ellos necesitan

45. *Tlalocan tata Tlalocan nana*

Padre del Tlalocan, Madre del Tlalocan

46. *xicmocelili atiochihualtzintle ihuan popocatzintli copatzin*

xi-c-mo-celi-li a-teo-chihua tzintle popoca-tzintle copalli-tzin

IMP-O3sg-REF-recibir-APL agua-bendecir- H humear copal- H

Reciba la agüita bendita y sahumerito de copal

47. *xochipotonal inin tlahuil xochimanale tzopeligatzin*
xochipotonal inin tlahuil xochimanalli tzopelicatzin
xochi-potonal esta luz xochi- mana-li tzopeli-ca-tzin
flores-disgregadas, esta flor-ofrenda-Suf.Sust dulce-lig-H
pétalos de flores esta luz, ramilletes de flores, dulce bebida⁸¹

48. *iztagatzintli tlen ik timitzmotlakpalehuia*
iztacatzintli tlen ic timitzmotlahpalehuia
iztac-a-tzin-tli que ti-mitz-mo-tlahpale-huia
blanca-agua-H que S2asg-REF- ayudar-APL
La agüita blanca⁸² con la que nos ayudas

48. *Tehuatzin otiktlakilti mowantzi tikmomaseviske*
Tehuatzin otictlaquilti mohuantzin ticmomacehuisque
Usted o-ti-tlaquilti mohuan-tzin ti-c mo-maceui-z-que
Usted PERF-2^{sg} dar fruto [Pos 2asg-H] S1^apl-O1a sg-REF-mercer-Fut-pl
Usted la produjo, con usted vamos a convivir

49. *xicomacehui ihuan mohuantzi nicmomacehui moixpantzi ijcon*
ma mochihua
xicomacehui ihuan
xi-c-mo-macehui y con usted ni-c-mo-macehui mo-ixpan-tzin ihcon ma mo-chihua
IMP-O2asg-REF-beber y con usted S1^asg-beber Pos2sg-enfrente-H OPT-REF-
hacer
Beba usted y con usted yo lo bebo en su presencia, así se haga
*Beba usted y con usted bebemos con su permiso, que así sea

50. *nochi ximopanoltica xitlaxpopoch wica iuan ximotlamacehuica*
nochi ximopanoltica xitlaxpopoch huica ihuan ximitlamacehuica
Todos xi-mo-panolti-ca xi-tlaxpopochhuica ihuan xi-mo-tlamacehui-ca
Todos IMP-REF-pasar-pl IMP-Sahumar-pl y IMP-REF-convivir/bebe mercer-pl
Todos pasen, sahúmen y convivamos.
Todos pasen, sahúmen y merezcamos

⁸¹ La caxtila

⁸² Así se refieren al agua bendita

3.5 Las formas reverenciales en el texto-plegaria

Las formas reverenciales de la lengua náhuatl están plasmadas en la plegarias ritual de los oficiantes nahuas. Al respecto Patrick Johansson (2004: 77) considera que el sistema honorífico “es difícil determinar si representa un sistema plenamente reverencial —como el español que ‘ensancha’ al interlocutor utilizando usted para la segunda persona—, o si se trata de sentimientos que desbordan los límites del respeto”. Es probable que el sentimiento de respeto y ternura que los nahuas sienten por la tierra, *tlalticpatzin*, se relacione con la expresión que los ritualistas declaran como la ‘tierrita’ o en ocasiones también así lo mencionan, *tehuatzin xinola* de mi alma (señora de mi alma). A continuación se ilustran las diferentes formas honoríficas o reverenciales que la ritualista ocupó para comunicarse con las potencias divinas y hacer las peticiones principales. Para este efecto, en su gramática, Thelma Sullivan (2014: 226) precisa que el reverencial “denota el respeto o veneración, afecto o lástima que una persona siente por otra”.

Respecto a los sustantivos derivados de verbos conocidos también como sustantivos verbales Sullivan (2014: 119) indica que son numerosos, así que los hay: de acción, de agente, de paciente, instrumentales, locativos, de acción recibida, de acción realizada y de lugar y tiempo.

- I. En primer lugar, se muestran los sustantivos terminados en *-tzintli* o *-tzin* que connotan, afecto, reverencia o compasión. Como es sabido, la forma honorífica se aplica en el náhuatl tanto para seres animados como a cosas:

A) *-tzin*

Totatzin
Teotl iconetzin
Teotl ijiotzin
Mohuantzin
Moixpantzin
Motocatzin
Nonantzin
Totemaquixtigatzin
Copatzin
Tzopelgatzin

B) *-tzintle*

Atiochihualtzintle
Iztagatzintle
Popocatzintle
Tlahuiltzintle
Xochimanaltzintle
Xochipotonaltzintle

Por lo que se refiere al sistema reverencial señala Johansson que “el sistema honorífico náhuatl se tiñe de afectividad y a veces se observan casos en los cuales la ternura se impone al respeto”. Como se puede observar, en el listado B se muestra que el especialista ritual nombra los objetos de la ofrenda, haciendo uso de sufijo reverencial —*tzin*, pero además, y al pronunciarlos torna el tono expresando ternura, como lo apunta el autor.

En el fragmento *totatzi ihuan iconetzi ihuan teotl ihiotzi ihcon* es interesante la forma en que se construye el concepto de Dios padre, Dios hijo y Dios espíritu santo, conocido como ‘la santísima trinidad’. Aquí, resalta que el vocablo *ihiotzi*, que se compone de *ihio* y del reverencial *tzin*. Esta composición remite a *ihiyotl*, (espíritu) como un de las entidades anímicas ligadas al ser entre los antiguos nahuas. Al respecto, López-Austin señala que *ihio* es: “la creencia en una materia insuflada por los dioses al principio de la vida del individuo y reforzada después por la respiración. Su circulación en forma gaseosa constituía una fuente de energía [...] la naturaleza física del *ihiotl* del que se dice que es resplandeciente [...]. En el vocabulario de Alonso de Molina (1989: 212) se encuentra la entrada de *ihio* traducido, “como cosa que echa de sí virtud”.

- II. En el caso de los verbos se forma anteponiendo el prefijo reflexivo: *nino*—, *timo*—, *mo*—, y agregarle alguno de los sufijos —*lia*, —*tia*, *ltia*, según las reglas.

Los verbos intransitivos en la gramática de Sullivan (2014: 227) toman la forma causativa con los sufijos correspondientes, —*tia*, —*ltia*. Por ejemplo: *timomachiltia*

Construcciones verbales con
prefijo reflexivo:

—*nino*, —*timo*, —*mo*

Sufijo —*liztli*, —*iztli*

timoestiga (*timoeztica*)

xicmocelili

xiquinmomaquili

chigavaliztle (*chicahualiztli*)

xochitaliztli

- III. En otra forma reverencial del náhuatl, explicados en Sullivan (2014: 228-229), se añade el sufijo —*lia* al aplicativo después de omitir la *a* final del sufijo, es decir, se antepone al verbo los pronombres *nino*, *timo*, *mo* y agregando al final los sufijos: *lia*, *tia*, *ltia* como en: *nimitzmotlahtlanilia* (se lo rogamos), *xiquinmaquili* (dé les usted), *xitechmopolhuili* (perdónenos usted).

También se utiliza otra formas honoríficas formadas por a la combinación del modo Reflexivo y el Aplicativo, menciona que la forma reverencial en los verbos transitivos toman la forma aplicativa, añadiendo los sufijos *—lia*, *—ilia*, o *—huia*:

Reflexivo + Aplicativo

nino + —lia

timo + —ilia

mo + —huia

mitzmomaquilia

nimitzmotlahtilania

neamechmotlapalilia

niquinmonochilia

Reflexivo + Causativo

Sufijo causativo *—tia*, *—ltia*

ximotlachialtia

timomachiltia

titlahuigualtia (maldecimos)

Siguiendo con nuestro análisis, el pronunciamiento reiterado es dirigido a los señores del Tlalocan: *Tlalocan tata* y *Tlalocan nana*.⁸³ Así también, la suplica engloba a las cuevas, a los cerros, a las montañas y a los volcanes principales que están en actividad.

Potencias divinas

Tlalocan tata, Tlalocan nana

Nahuacan tata, Nahuacan nana

Talticpac

Seres de la naturaleza

Ostocmeh

Altepemeh

Popocatemeh

Como ejemplo de la relación intertextual encontramos registrado en Jacinto de la Serna, (1892: 316) un conjuro con el que se muestra la bella forma como los antiguos mexicanos nombraban a los cerros considerándolos dueños y señores de la tierra: “Siendo vosotros Serros con arjorcas, y piedras preciosas, como hechos de turquesas, en vuestras espinillas, è venido parándome de cansado, y padeciendo necesidad y trabajo y cansancio; sienta esta lástima vuestro corazón: qué teneis en vuestras entrañas Dueños y señores de la tierra [...]”.

⁸³ Los médicos tradicionales de la sierra nahua, le llaman *tlalocan tata* y *tlalocan nana*; a los señores dueños de la tierra, de los cerros y de las montañas.

Nuevamente en de la Serna (1892: 314) se muestra otro conjuro para aclamar a los cuatro rumbos: “Espíritus Dueños de la tierra que assistis asia los quatro vientos, y allí estais sustentando los cielos”.

En este caso, la ritualista Alicia Pérez menciona que *Nahuacan tata* y *Nahuacan nana*, son las cuatro partes de la tierra, son los cuatro puntos cardinales. Asimismo, para Jerónima Hernández son los cuatro ‘viejitos’ o los cuatro señores, en representación del padre y madre de los cuatro rumbos, los cuatro puntos cardinales. Entre los conjuros reunidos por Ruíz de Alarcón, para cazar venados con lazo, en un fragmento tomado de la traducción de López Austin (1972), el cazador habla a los tlaloques, los que están colocados en los cuatro lados: *In nauhcampān anonoque, in nauhcampān ancate*.

En la expresión “por tus hijos vengo yo a pedir y a suplicar”, es un ejemplo para ilustrar que el ritualista se convierte en sujeto colectivo para hablar a favor de la comunidad.

Como se sabe, en la lengua náhuatl es común encontrar el paralelismo, que consiste en la repetición de un mismo concepto palabra o pensamiento completo por medio de dos o más frases semejantes, incluso sinónimas que se complementan, como a continuación se ilustran:

<i>mopan titlagolchiva</i>	sobre de usted pecamos
<i>mopan titlahuigualtia</i>	sobre de usted maldecimos
<i>timitzcotonal</i>	la cortamos
<i>timitzcocohua</i>	la lastimamos
<i>timitzcuilia motlaque</i>	le rasgamos su ropaje
<i>amo ximotequipacho ximoyolcoconi xicmocelili</i>	que no se enferme tu corazón
<i>opancuahuitl totemaquixtigitatzi xicmocelili</i>	reciba esta cruz de nuestro salvador
<i>inin tlahuiltzintle tlen moconehua</i>	reciba usted esta lucecita con la que
<i>imitzmotlahuilia</i>	sus hijos le alumbran
<i>xicmomocelili inin xochipotonaltzi</i>	reciba estas florecitas desmoronadas
<i>tlenin timitzxochiotia</i>	para que la adornen

En el lenguaje ritual se presenta una gran diversidad estructural, en el caso del paralelismo Montes de Oca (2008: 227)⁸⁴ lo define como:

La repetición de una estructura léxica en un punto subsiguiente del texto, de manera que las dos partes del sintagma se encuentran alineadas” [...] El paralelismo enmarca la presencia de ciertas estructuras, pares semánticos o binomios, cuya estructura particular consiste en dos lexemas que, mediante la yuxtaposición construyen una unidad de significado diferente de la que enuncia cada término.

⁸⁴ “Los difrasismos: un rasgo del lenguaje ritual” en ECN Núm 39.

En los siguientes fragmentos se exponen dos ejemplos de binomios léxicos:

1. *Amo ximoyolcoconi amo ximotequipacho* que no se enferme o entristezca tu corazón, que no se preocupe.

Ambas oraciones inician con el adverbio de negación *amo* y con la forma imperativa *xi* y el reflexivo *mo*

Otro ejemplo de binomio léxico es el que a continuación se muestra:

2. Huehca tizotoc, huehca tilmanto.

En este binomio la informante se refiere a la extensión de la tierra, de manera metafórica como “diosa del Universo” por lo inmenso del territorio. Por tanto, con estos ejemplos —aunque la plegaria contiene más— se ilustró el binomio léxico o difrasismo morfosintáctico como también así lo define Johansson (2004: 64), cuya característica principal es la de converger en dos unidades léxicas hacia un sentido abstracto, difícilmente reducible a un significante unívoco.

En la estructura compleja del náhuatl es muy recurrente el compuesto metafórico antes mencionado, el cual se ilustra con lo dicho por doña Jerónima: “tenemos que pedirle perdón a la Madre Tierra porque está tirada, la estamos pisando y usted nunca nos dice nada”. Cabe decir que este sentir es colectivo y guarda una similitud con los conjuros registrados en el *Manual de Ministros* de Jacinto de la Serna (1892: 333): “lo último es invocar a la tierra, llamándola carigolpeada, porque la pissan, (sic) y llamándola como siempre conejo boca (sic) arriba”.

Con este ejemplo queremos enfatizar la continuidad de un discurso ancestral que prevalece en la memoria colectiva de los nahuas actuales. Además se pueden relacionar el discurso de Jerónima y el discurso ancestral que los labradores, los pescadores y los trajineros hacían a la tierra, en el cual destaca el proceso de interdiscursividad.

3.6 La intertextualidad en las plegarias

Una definición clásica es la que ofrece Bajtín-Volochinov para explicar la categoría de intertextualidad como “el ‘discurso ajeno’, es el discurso dentro del discurso, afirmación dentro de la afirmación, pero al mismo tiempo es discurso sobre el discurso, afirmación de la afirmación”.

Parece razonable analizar la intertextualidad como un espacio semiotizante, es decir, un mundo posible de generación de significados, y elementos específicos fragmentos de un texto en otro texto como intratextos.

Por otra parte, Peter Torop (2004: 22) retoma la cita de Gaifman, para puntualizar que “la intertextualidad entiende todos los elementos en un texto que tienen relación, [...] ya sea de manera explícita o implícita, con otro texto. Al mismo tiempo sus parámetros de intertextualidad combinan intratextualidad e intertextualidad”

Con las premisas anteriores se aplican para ilustrar el concepto de intertextualidad en un pequeño fragmento de la oración del Padre Nuestro y de la plegaria del *xochitlalis*, estructuradas de la siguiente forma:

<i>Oración del Padre nuestro</i>	<i>Plegaria Xochitlalis</i>
<i>Totatzine</i>	<i>Totatzi ihuan Tonantzi</i>
<i>In ilhuicac timoyetztica</i>	<i>ilhuica timoestiga</i>
<i>Ma yectenehualo in motocatzin</i>	<i>Huey tenehualo motocatzin</i>
<i>Ma hualau in motlatocayotzin</i>	<i>Niga nochi motlacinquizca</i>
<i>Ma chihualo in tlalticpac</i>	<i>Ximotlachiali nigan in tlalticpac Ma chihua</i>

Si comparamos el primer párrafo de la plegaria básica en la doctrina cristiana, el ‘Padre Nuestro’ y la plegaria de la ritualista para hacer *xochitlalis*, se observa que al inicio de ambas oraciones se utiliza la forma reverencial —*tzin*, además de la forma honorífica se agrega una partícula reverencial, el vocativo *e*, que significa “Oh nuestro padre”.

Seguidamente, tenemos la construcción verbal *ilhuicac timoyetztica* (la conjugación del verbo —*ca*, ‘estar’ posiblemente escrito en su forma arcaica), corresponde a *timoestiga*, en la variante de Zongolica, del verbo —*ca*, que se forma así *timoyetztica*. *Totatzi ihuan Tonantzi ilhuica timoestiga*

Cabe decir que en la plegaria la ritualista invoca a dos personas y potencias divinas duales, formadas en este caso por el padre y la madre. A diferencia de la oración del ‘Padre Nuestro’ que inicia enunciando solamente a ‘nuestro padre’.

Es posible que para los nahuas haya quedado grabado en la memoria el principio creador dual, que muchos estudiosos como Alfonso Caso (1978: 19) asumen que parte de la existencia de la pareja suprema cuya morada era el treceavo cielo (el *omeyocan*). Por lo mismo sus nombres hacen referencia a la dualidad: *Ometecuhtli* (2-Señor) y *Omecihuatl* (2-Señora).

En lo que respecta al uso del imperativo *ma* en las dos plegarias, Thelma Sullivan (2014: 93) indica que “expresa mandato con suavidad y cortesía, rogando y animando a que se haga lo que se manda mediante las partículas *ma* y *tla* [...] corresponden al castellano favor de, por favor, dígnese, tenga la bondad [...]”.

Por tanto, decimos que existe una relación intertextual entre el texto de la plegaria *xochitlalis* de los nahuas de Zongolica y el texto de la oración del Padre Nuestro.

3.7 Las funciones comunicativas en el discurso ritual

Para dar continuidad al análisis semiótico de la plegaria es importante conocer los aportes de uno de sus precursores para conocer esta ciencia. En la definición teórica que hace Ferdinand de Saussure (1916), pionero de la semiótica contemporánea comenzamos por su definición de lengua “la lengua es un sistema de signos que expresan ideas, por esa razón, es comparable con la escritura, el alfabeto de los sordomudos, los ritos simbólicos las formas de cortesía, las señales militares, etc. Simplemente es el más importante de dichos signos [...] así pues podemos concebir *una ciencia que estudie la vida de los signos en el marco de la vida social*; podría formar parte de la psicología social y, por consiguiente, de la psicología general; nosotros vamos llamarle semiología”.

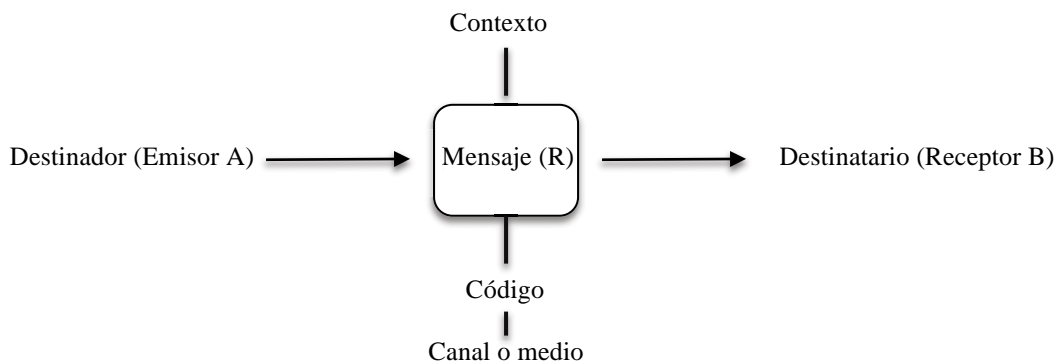
Así que a partir de esta definición Saussure advirtió la existencia de la semiótica al decir, “como todavía no existe, no podemos decir cómo será”. Es así como la semiótica se ha concebido como la ciencia de los signos anticipándose a las demás definiciones para esta ciencia.

Como es bien sabido los aportes de Iuri Lotman a los estudios de la cultura son muy considerables, a partir de la semiótica, según el autor, define la cultura como: “una inteligencia colectiva y una memoria colectiva, esto es, un mecanismo supraindividual de conservación y transmisión de ciertos comunicados (textos) y de elaboración de otros nuevos” (1996: 157).

Por otro lado Iuri Lotman (1998: 109), en su obra *Cultura y explosión* afirma que “la cultura en su conjunto puede ser considerada como texto [...] es importante subrayar que se trata de un texto organizado que se escinde en jerarquía de textos dentro de textos [...] Dado que la misma palabra de texto incluye en su etimología una compleja trama”.

De acuerdo a la premisa anterior se puede deducir que si la cultura es un texto, los textos culturales de los nahuas zongoliqueña que aún persisten son por: la danza, la culinaria, el tejido, la producción musical, y el rito agrícola como el *xochitlalis*, por mencionar algunos.

Por último y para cerrar este capítulo, se hace hincapié en la necesidad de realizar un análisis de la plegaria aplicando las funciones lingüístico-comunicativas propuestas por Román Jakobson (1986). Respecto al sistema comunicativo, de nuevo Lotman, en la *Semiosfera II* (1998: 42) opina que “el modelo de Roman Jakobson permitió vincular el vasto círculo de problemas del estudio del lenguaje, del arte y —más ampliamente— de la cultura a la teoría de los sistemas comunicativos”. A continuación, en el siguiente esquema se muestra el modelo con los elementos del proceso comunicativo propuesto por Román Jakobson:



De acuerdo al esquema, la correspondencia se da de la siguiente manera. El destinador o el emisor es el sujeto (A) que emite el mensaje; (B) es el receptor o destinatario, quien recibe el mensaje; (R), es el mensaje. Para asegurar que el mensaje del emisor llega al receptor se requiere de un código lingüístico (las reglas de combinación de cada lengua natural). El canal permite mantener la comunicación entre el emisor y el receptor.

En este esquema, es importante la explicación detallada de Patrick Johansson (2004: 33) para este estudio al indicar que “un emisor indígena manda un mensaje (que responde generalmente a una cuestión previa) a un receptor no siempre destinatario del mensaje puesto que se trata muchas veces de himnos o leyendas prehispánicas que se dirigen a los dioses o a la

comunidad náhuatl. Esta transmisión del mensaje se efectúa mediante un código: la lengua náhuatl, en un contexto sociocultural determinado que permite la comprensión de lo que se dice y en una situación física interpersonal donde se mantiene el contacto entre los interlocutores”.

En la situación comunicativa, Johansson cita a Jakobson respecto a las funciones expresivas que afectan directamente la producción y la recepción de los textos culturales.

La función emotiva caracteriza el comportamiento expresivo del emisor; la función conativa determina si el mensaje ejerció acción alguna sobre el receptor; la función referencial cuestiona la posibilidad de comprensión de un mensaje que se articula aquí en un contexto conocido; la función fática se relaciona con el comportamiento expresivo correspondiente a la circunstancia interindividual de comunicación; la función metalingüística determina aspectos formales del lenguaje en relación con su comprensión a este nivel; por último, la función poética atañe al mensaje mismo que trasciende hacia un sentido o se repliega sobre el mismo en función de este último factor.

Enseguida se presenta un breve análisis del discurso ritual con un énfasis especial de las súplicas al *Tlalocan* y a *Tlalticpac*, lo anterior con la finalidad de mostrar la complejidad y el uso de recursos retóricos propios de la lengua náhuatl, así como la identificación de las funciones lingüístico-comunicativas surgidas en el contexto ritual.

Para iniciar este análisis, en primer lugar se tiene que la función emotiva está centrada en el sujeto emisor del discurso, para este caso particular es el ritualista o (*xochitlaca*), el que envía el mensaje, el saludo el ruego y la petición de permiso a un sujeto B representado por una entidad abstracta que escucha, es decir, *Tlalticpac* y la tierra y el *Tlalocan*. En el siguiente fragmento se ilustra el discurso pronunciado en primera persona, en donde la expresión del emisor contiene una actitud de humildad.

<i>Nigan namech motlahpalocan</i>	<i>Aquí yo los saludo con respeto</i>
<i>niquinmonochilia</i>	<i>A ustedes los llamo con respeto</i>
<i>nigan onihuala nitlagegual</i>	<i>Aquí vino su servidor</i>
<i>nimitsmotlahtlanilia ican miac</i>	<i>Se lo pido con mucho respeto</i>
<i>mahuizotl</i> ⁸⁵	

Para ilustrar con un ejemplo la función conativa o apelativa, la relacionada con el emisor A (que implícitamente se trata del oficiante ritual), quien dirige un mensaje hacia el sujeto receptor B (*Tlalticpac* y el *Tlalocan*), considerados dentro del diálogo.

⁸⁵ El verbo *Mauicoa*, de acuerdo a (Molina, 1977: 54) significa afamarse o recibir honra.

De tal modo que en esta comunicación supone que el receptor B (*Tlalticpac* y *Tlalocan*) o destinatario, recibió el mensaje del destinador o emisor A, en este caso el mensaje es en torno a las súplicas reiteradas para beneficiar la milpa. De tal forma, que *Tlalocan* el receptor B envía al *xochitlaca* la lluvia suficiente que está solicitando para la siembra. Respecto a la plaga que cae a los cultivos, hay una petición que comúnmente hacen los campesinos nahuas. En este sentido, el sujeto emisor (*xochitlaca*) habla al *Tlalocan* y envía su mensaje al Dueño de los Animales, para que guarde a sus animales, aquellos que el campesino considera que son una plaga para la milpa como la tuza.

De ahí que para establecer comunicación así es necesario utilizar un código, lo aseguran los informantes, la tierra sólo escucha las peticiones cuando se le habla 'bonito', es decir en su propia lengua náhuatl. Por eso, es importante el código lingüístico que el ritualista o el campesino utiliza para hablar con *Tlalticpac* y del Señor del Monte. Insistimos en que la forma reverencial del oficiante es imprescindible, lo anterior para que el mensaje sea bien codificado por las potencias celestes y obtenga lluvias suficientes y así tenga buen ciclo agrícola, esta es la respuesta favorable por parte del receptor B.

Por otra parte, en la esfera terapéutica, la comunicación de los médicos tradicionales o curanderos es semejante para hablar con la 'tierrita' (*tlalticpatzin*) el emisor se rige con el adecuado código, para solicitar respetuosamente la liberación de la sombra *ecavi*, o el espíritu de los enfermos por susto. Para ello se realiza el intercambio de dones, como ya se explicó en el primer capítulo. En este caso de comunicación, según Lupo el diálogo es anómalo, —citado en el capítulo dos— puesto que la comunicación se establece con los seres animados pertenecientes a la esfera extrahumana.

Siguiendo el esquema comunicacional de Jakobson, la función referencial se centra en el contexto, de acuerdo al contexto es el mensaje. En este sentido el argumento principal se enuncia en la esfera agrícola, la petición de lluvia y buena siembra, así como la benevolencia de los señores del *Tlalocan* para que no envíen demasiado granizo, ni abundante lluvia que pueda afectar al cultivo. En la esfera terapéutico, se ruega por un buen parto y buena salud. Ya se ha insistido mucho en que el lenguaje ritual está compuesto por una gran producción de fórmulas honoríficas y de recursos metafóricos ligados a la cultura, por lo mismo el contexto es ritual y el mensaje debe ser codificado en la lengua náhuatl.

Nochi ximopanoltica xitlaxpopochwica ihuan ximotlamacehuica ¡Pasen todos sahúmen y convivamos! El significado del mensaje es explícito, la intención es saludar con los doce xochimanales y compartir la bebida ofrecida a Tlalticpac, a Tlalocan tata y Tlalocan nana; a Nahuacan tata y Nahuacan nana (los cuatro puntos cardinales).

Además, la función poética está centrada en el mensaje, en sí, la plegaria contiene múltiples mensajes, para este efecto seleccionamos el siguiente párrafo donde el emisor con un lenguaje metafórico le comunica a la tierra que no se enferme su corazón y que no se sienta triste cuando le cortamos su vestimenta. Lo antes dicho por la informante se refiere a la tala de árboles que se hace en la sierra nahua, también cuando se realiza alguna obra pública como abrir carreteras o la construcción de la hidroeléctrica y demás obras que se hacen en la sierra nahua de Zongolica.

Para finalizar este breve análisis, hay que subrayar que este tipo de análisis nos da idea de la producción de sentido semiótico-discursivo. Por tratarse de un corpus amplio de plegarias y en particular esta última es extensa, cabe decir que las funciones comunicativas sólo se aplicaron a los fragmentos más representativos que seleccionamos en el texto-plegaria del *xochitlalis*. Por lo mismo se queda abierta la posibilidad de un análisis trabajo futuro a cada una de las plegarias proporcionadas por los ofrendadores de flores a la tierra.

Conclusiones finales

Se llega al cierre de esta investigación no porque el tema se haya agotado, sino, por la sencilla razón de que se debe concluir con esta parte del trabajo de investigación en la que se han rescatado una variedad de datos que deben ser analizados en un trabajo posterior. Además, puesto que el análisis del discurso ritual y el simbolismo de la ofrenda ceremonial de ‘flores para la tierra’ registradas en la esfera terapéutica, social y religiosa son eventos que se exploraron a partir de la antropología, la historia, la etnología, la lingüística, el discurso, y la aplicación de algunas categorías de la semiótica, definieron el rumbo de esta investigación. Sin embargo, queda abierta para profundizar en estos y en otros campos para mayor profundidad.

Cabe mencionar que a partir del trabajo etnográfico acerca del ritual *xochitlalis* que los nahuas de Zongolica celebran el primer viernes de marzo, me llevó a conocer el *xochitlalis* para la curación de la enfermedad por espanto, y posteriormente el ritual de protección de la casa que se va a habitar, con lo cual reconfiguré la tesis privilegiando esta información que colocamos en el primer capítulo por que conjunta saberes que se relacionan con la práctica ritual de los antiguos mexicanos.

Cabe mencionar que a este trabajo de tesis le antecedió una investigación acerca del baño de vapor temazca que inicié en 1999 para la tesis de licenciatura en etnología. Durante esa primer etapa del trabajo de campo obtuve los primeros datos acerca del *xochitlalis* que las parteras nahuas hacían a los cuarenta días en el temazcal, los datos de esta ceremonia son parte de la etnografía del baño de vapor, conocido entre los antiguos mexicanos como *temazcalli* o *temazcale*, como así lo nombran las parteras zongoliqueña. Desde el primer encuentro con las parteras manifestaron aspectos de la información acerca de la puesta de flores en agradecimiento a la tierra y a las piedras del temazcal. Este fue el primer acercamiento al ritual, el cual motivó para iniciar un nueva investigación, y de ahí que en el año 2009 inició otra etapa de trabajo de campo en Zongolica para registrar el ritual *xochitlalis* del primer viernes de marzo, como tema central para la elaboración de esta tesis. Cabe mencionar que en esta segunda etapa de trabajo etnográfico me encontré con la triste noticia de que algunos de los médicos tradicionales de la Organización de Médicos Indígenas Tradicionales (OMIT), que antaño habían sido mis informantes, ya habían fallecido y algunos otros estaban delicados de salud. De tal modo que

inicialmente comencé con los registros del ritual *xochitlalis* a partir de las celebraciones que organiza la CDI (antes INI) conjuntamente con otros Centros Coordinadores, y también del ritual que se celebra en la cueva *totomochapa*. Los informantes en sus domicilios a los informantes y en esa estructuración del trabajo de campo logré contactar a algunos de los médicos que había conocido desde 1999, ellos y así de las entrevistas con doña Serafina, —una sabia médica que no era miembro de la OMIT, pero en aquella ocasión fue invitada a participar en sus reuniones— una anciana a la que conocí haciendo *xochitlalis* para protección de una casa, y experta en curaciones que aquejan normalmente a la población. Cuando entrevisté a doña Serafina Xalamihua su rostro me hizo recordar que ya la había conocido diez años antes en una reunión en el INI (ahora CDI), en ese primer encuentro pensé que doña Serafina era partera —después me dijo que no le gustó el trabajo de atender partos— pues no sabía que su especialidad era curar a los niños de enfermedades como el ‘empacho’ y caída de mollera’. Posteriormente me platicó que a los adultos también se enferman de empacho y que también se les puede caer la ‘mollera’ por un golpe, su informe quedó registrado en el primer capítulo. Pero especialmente me llamó la atención la curación ritual ella hace a los que enferman por un susto, conocido como ‘pérdida de la sombra’.

Precisamente que fue por los registros de la práctica tradicional del *Xochitlalis* en la curación ritual y de protección de la casa se reconfiguró el nombre del ritual y título de la tesis, para guardar fidelidad a la forma en que las ancianas médicas pronuncian dicho ritual. Debido a esto y por consejo del Dr. Guilhem Olivier se comienza el capitulado de la tesis con el ritual *xochitlalis* en la curación de espanto, donde la ritualista hace el llamado de la ‘sombra’ de una niña por susto en el agua, —también hubo un registro que consiste en la observación participante, que por razones de espacio se omitió del corpus etnográfico— además el *xochitlalis* para protección de una casa, como temas centrales del capítulo uno, del corpus etnográfico se seleccionaron los informes de doña Serafina.

Antes de pasar a las conclusiones de este primer capítulo, es oportuno aclarar que al principio de las entrevistas escuchamos a los informantes referirse al ritual de dos maneras: *xochitlalis* y también como *xochitlalle*. De este último vocablo se desprende el término *xochitlalli*, como lo han registrado estudiosos del tema. Esta última forma no es incorrecta, probablemente sea esta la forma acostumbrada para referirse al ritual. pronuncie así en otras

comunidades de la sierra nahua estudiadas por: Álvarez Santiago, Mata Labrada, María Teresa Rodríguez y Luis Heredia y Montalvo. Aunque en el primer capítulo ya explicamos que *xochitlalis* se trata de una elisión del término *xochitlalistli*, por tal motivo, así quedó registrado con dicho nombre —sin el sufijo *listli*, propio de los sustantivos verbos que denotan el estado de lo que significa el verbo, por ejemplo el verbo *tlalia*, “poner encima” se refiere a la acción de poner encima (de la tierra) *xochitl*, las flores—. En el diccionario Mítico y Mágico de Veracruz, de Alberto Espejo y colaboradores, se menciona que en Zongolica “se ha vuelto popular nombrar a esta ceremonia con la elisión silábica *xochitlalis*, además el autor cita otra nombre *xochitlalili*, definiendo que es una pronunciación mayormente escuchada entre la gente de más tradición, que también significa “puesta de flores”.

Por lo que se refiere a la ‘perdida de la sombra’, este concepto conocido así por la población zongoliqueña, es el causante de una de las enfermedades que mas aqueja a la población nahuas. atendido por los médicos nahuas con el ritual de flores utilizado en la esfera terapéutica, para curar la enfermedad del ‘susto’. Actualmente, los especialistas rituales “de los pocos que saben curar de verdad”, —según testimonio de algunos informantes— mencionan que la curación consiste en hacer el llamado de la ‘sombra’ al través de un complejo rito conocido como ‘levantamiento del espíritu’ o levantamiento de la ‘sombra’ por lo que se debe hacer estrictamente el ritual *xochitlalis*, es decir, poner la ofrenda de siete flores como se describió en el apartado correspondiente. Por tanto, los especialistas rituales pueden rescatar las sombras que son atrapadas por la tierra, entonces se entiende que los médicos, chamanes y ‘curanderos’, realizan una actividad inversa rescatando, la ‘sombra’ (*ecahuil*) o espíritu *tonal* que de forma repentina abandonó el cuerpo que lo aloja. Por lo mismo intercambia dones con las pse apoya con las plegarias del ritualista y el llamado que hace soplando con la botella son formas para liberarlos de la potencia que los cautivó.

En la curación de la enfermedad por susto es muy importante reflexionar sobre el poder que poseen los ritualistas para entablar comunicación con las fuerzas extrahumanas, realizando por medio de la súplica el intercambio dones con las potencias divinas: la tierra, agua, fuego e incluso el aire. Para esto se debe colocar el regalo a la tierra, las siete flores a cambio del espíritu, si la persona se asusta en el agua, también se pone la misma ofrenda. Para comprender el evento comunicativo con las potencias divinas, es muy importante el lenguaje que utiliza la ritualista,

por lo que retomamos los aportes de Laura Romero (2011: 47) quien establece que la condición importante para ser ritualista es tener “la capacidad de saber hablar, es decir, localizarse como locutor en un evento comunicativo en el que sus alocutores serán esencialmente las potencias no humanas que habitan el universo [...]”. Por eso en la plegaria que la ritualista enuncia ruega a la tierra y si alguien se cae en el río, así le dice “agüita bendita, dame su espíritu de mi hijo, aquí te mando tu regalo siete flores blancas, —luego de rociar con agua de espanto vuelve a pedir —, suéltala hija ya dámela”. Después de que la ritualista exhorta a las entidaes para que suelte el espíritu, deposita una jícara de agua debajo de la cama para restablecer el espíritu de la niña, este acto recuerda a las antiguas ticitl quienes también utilizaban un recipiente de agua para hacer la lectura del hado o fdestino del recién nacido. Otro elemento que añade la especialista para apoyarse en el llamado del espíritu es el silbido que produce con su aliento al sonar una botella, en este caso este sonido y la plegaria potencia el llamado de la entidad anímica extraviada, este recurso es otra forma de lenguaje que utiliza doña Serafina y que forma parte del acto comunicativo

En cuanto a la personalidad del ritualista en su carácter de enunciador, Carlo Severi (s/f: 4) en su artículo “Autoridades sin autor. Formas de la autoridad en las tradiciones orales” menciona que “el enunciador (que puede tener acceso a formas de comunicación tan insólitas como el lenguaje especial, la metáfora esotérica, o aún la onomatopeya o el uso sonoro del aliento) es así concebido como perteneciente simultáneamente a regímenes ontológicos diferentes”.

Por tanto, con todos los atributos que posee doña Serafina para curar de espanto, asegura que desde la primera curación la persona se recupera, menciona que el calor retorna a su cuerpo más rápido cuando el espíritu escucha que lo llaman con energía, y que después de la tercera curación todos los enfermos se recuperan totalmente. En este caso surge la pregunta acerca de si ritualista claramente dice, que está pidiendo el espíritu de la persona.

Por lo anterior, no está claro si la sombra y el espíritu sean la misma entidad a la que los ritualistas se refieren, puesto que sólo se menciona que la persona sana y su calor retorna al cuerpo, como no contamos con más datos para afirmar que sean el *tonalli* o el *ihiyotl* sean las entidades que abandonan el cuerpo. Aunque en el trabajo de Roberto Martínez (2006: 192) el autor construye un concepto nuevo al ya existente complejo anímico formado por el *teyolia*, *ihiyotl* y *tonalli* entendido como un sistema dinámico en donde interactúan las tres entidades para

producir vida. Según el autor la entidad conocida como *ihiyotl* (aliento vital) lo relaciona con la noción del complejo alma-sombra, englobando de esta forma *ihiyotl*/alma-sombra; de acuerdo a sus recientes investigaciones Martínez (2006: 187) señala que “el alma viaja al mundo de los muertos; y la sombra es una entidad que se disipa, se pierde o vaga en el mundo de los vivos asustándolos”. Al respecto, cuando una persona muere el especialista ritual se encarga de hacer el levantamiento de la sombra, con lo cual se confirman que efectivamente la sombra abandona el cuerpo al momento de la muerte. Cuando esto sucede se coloca una cruz de cal debajo del sitio donde se vela el cadáver, y después, a los nueve días se hace un ritual de levantamiento con sahumero de copal, rezos, cantos y flores. Luego, al día siguiente se lleva a enterrar al panteón o en cualquier otra lugar, pues ya no pertenece a este mundo. Con lo anterior se comprueba lo que investigadores del tema comentan, que en la muerte la sombra se separa totalmente del cuerpo.

Por otra parte, considero que faltó indagar más acerca del concepto de ‘sombra’ entre los especialistas rituales y así profundizar el tema, y de este modo establecer si efectivamente existe una relación con la entidad anímica conocida como *ihiyotl* entre los antiguos nahuas. Por su lado, Aguirre Beltrán señala que el concepto de ‘sombra’ se usaba entre la población mestiza e indígena que estuvo en contacto con la población africana, y que probablemente la noción de sombra haya sustituido al antiguo concepto de *tonalli*, con lo cual los estudiosos de este concepto no están de acuerdo. Por lo mismo asegura Martínez (2006: 11) que en las fuentes históricas no aparece el concepto sombra, excepto en un pequeño fragmento de Durán menciona que “las plumas preciosas son la sombra de los señores”. Así que este término se acuñó tiempo después de la colonización europea; al respecto el autor propone un complejo formado por *ihiyotl*-alma-sombra.

En ese sentido, observamos que para los ritualistas nahuas el concepto espíritu y sombra fluctúa, de tal modo que es difícil asegurar que se relacione con la noción de *ihiyotl/ecahuil*, como lo establece el autor. Por tanto, se cuenta con el dato que aporta doña Alicia Pérez en la plegaria al invocar a *teotl ihiotzin* el cual traduce como “dios espíritu santo”, de ahí que el vocablo *ihiotl* significa ‘espíritu’. Por su lado, doña Serafina al realizar la curación de espanto, lo hace con agua de siete espíritus y textualmente dice que hace el llamado del espíritu, de hecho suplica a la tierra así: “tierrita bendita devuélveme su espíritu, has que lo lleve de regreso a su casa”. Por lo antes citado, sabemos que la entidad llamada sombra o espíritu es susceptible de

abandonar el cuerpo, y provocar la enfermedad, y si no se recurre al terapeuta puede causar la muerte.

En general, el *xochitlalis* es un ritual polisémico el cual adquiere su significado dependiendo del contexto social en que éste se realice. Las impetraciones que el especialista del ritual hace a la tierra son efectivas, finalmente siempre obtienen los dones que solicitan porque aseguran que la ‘tierrita’ nunca les niega nada y todo les concede sabiéndolo pedir. Para que esto suceda, la persona que habla con la tierra debe poseer ciertos atributos que lo distinguen como el venerable anciano, el *huehuechi* (*huehuetzin*) “el que sabe”, en este caso el especialista ritual es “el que va a poner la flor”. Para los informantes nahuas, el *xochitlaca* o *tetahche* (*tetahtzin*), es la persona que posee la investidura y se distingue de los demás por conocer perfectamente sus tradiciones, portar su vestimenta autóctona y hablar su propia lengua, estos son los requisitos para que las súplicas sean escuchadas. Se ha observado que en la esfera pública, algunos oficiantes del ritual no poseen las características arriba señaladas, por lo mismo se ha visto que hay variación en las ofrendas que ponen a la tierra incertando otros elementos al ritual, lo que se concluye que estos cambios se deben al dinamismo de la cultura. En ese sentido, parafraseando a Lotman se entiende que los textos de la cultura no permanecen estáticos, al estar en contacto con otros textos culturales se genera un nuevo texto, lo que implica una intertextualidad entre dos culturas, como ya se señaló en el capítulo dos. Sin embargo, de acuerdo a los comentarios de los informantes opinan que la buena intención es lo que importa, siempre y cuando se le ponga la ofrenda de flores, velas y café a la madre tierra con respeto. Por otra parte, en el ámbito privado los campesinos nahuas realizan el ritual *xochitlalis* el primer viernes de marzo, cuando van a preparar la tierra pues le piden perdón porque le van a abrir las entrañas, pero además ejecutan dos *xochitlalis* más a mediados y al final del ciclo agrícola, como lo mencionan Heredia y Montalvo. En este caso no dimos seguimiento al ciclo agrícola, sólo se registraron plegarias cortas para conocer el contenido de la petición en las que se muestran la súplica reiterativa a *Tlalticpac* a *Tlalocan tata* y *Tlalocan nana* centradas básicamente en dos aspectos que son causa de preocupación para el campesino: la petición de lluvia y la protección de las plagas para los cultivos. En ese sentido, fueron de gran apoyo los conjuros del siglo XVII registrados por Ruíz de Alarcón y la traducción de dichos conjuros a cargo de Alfredo López Austin, específicamente en los conjuros para utilizar los instrumentos de labranza, para pedir a los auyentar a los animales de las sementeras y petición lluvia a los *tlaloque*, en estos discursos encontramos una continuidad en

las plegarias de los campesinos nahuas al implorar a las fuerzas de la naturaleza para que prospere el maíz y demás semilla que cultivan. Probablemente no se cuentan con muchos los argumentos para sostener que el ritual *xochitlalis* sea una práctica ancestral, sin embargo, los nahuas de Zongolica arguyen que en ese día inicia el ‘Año Nuevo indígena’ o la conmemoración del ‘Año Nuevo mexicano’ como así lo expresan’, por eso es necesario dar ofrendas a *Tlalticpac* para que los alimente, los proteja y los siga cobijando. Por lo anterior, sólo se puede inferir en que el *xochitlalis* del primer viernes de marzo conserva una continuidad con los antiguos ritos que los nahuas del México prehispánico celebraban. en el primer mes de su calendario antiguo de acuerdo a los cronistas, como ya se ha dicho es para pedir lluvia y protección para la siembra.

Respecto al simbolismo de la ofrenda que se menciona a lo largo de este trabajo, y fue analizada en el segundo capítulo, se encontró que el *xochimanalli*, o ramilletes de flores, según afirmación de Álvarez Santiago, es lo más digno para ofrecer a los señores de la Tierra, a *Tlalocan tata* y a *Tlalocan nana*. Al parecer, también considera que este ramillete es el símbolo más antiguo que corresponde a la ofrenda. Este dato se investigó para cotejarlo con los informes de los cronistas como Durán y Sahagún, encontramos que dedican un espacio amplio para describir las fragantes y bellas flores del México prehispánico, indicando que para los antiguos mexicanos era motivo de felicidad el olor de las flores. En cuanto a la confección en forma de ramos que nombraban *xuchitl*, “elaborado por varias rosas, mostrando un gran regocijo con las flores”. No se cuenta con registros históricos, de la región que estudiamos que pudiéramos relacionar que la confección del *xochimanalli*, sólo contamos con los informes de cronistas como Durán, citado arriba, y de Sahagún quienes tratan acerca del tema. Por su lado, Dorys Heyden (1983: 56) señala que los ramos recibían el nombre de *maxochitl* o *macpaxochitl*, como ya lo explicamos. Es probable que los antiguos nahuas de Zongolica hayan sido expertos en la elaboración de ramos y que el simbolismo del *xochimanalli* sea una reminiscencia del ‘saludo a la tierra’.

Durante el trabajo de campo se obtuvieron registros del *xochitlalis* en diferente contextos rituales, entre los datos obtenidos se encontró una variación en la cantidad de ramilletes de flores que se ofrendan a la tierra, para los informantes entrevistados coinciden en que se deben colocar doce *xochimanales*, señalando que en Tehuipango se acostumbra poner trece. Por otro lado, el dato que aporta Mata Labrada en su investigación en Atlahuilco, Veracruz asume que el ritualista acostumbra poner catorce ramilletes, explicando que así como se los enseñaron sus abuelos, así

que entre los oficiantes entrevistados no encontramos más información que la detallada por los ritualistas al afirmar que, “los *xochimanales* son el saludo a la tierrita”, reiteran que así lo aprendieron de sus padres y abuelos. Al respecto sólo se puede inferir que probablemente el número de ramos esté relacionado con una cuenta sagrada, posiblemente con los trece signos calendáricos o algún otro código que los nahuas no memorizaron. Es probable que con el tiempo la cantidad de ramilletes o *xochimanalli* se haya modificado dentro del ritual reduciéndose a doce, no se conoce el dato con exactitud.

Por otro lado, se ha visto que no siempre se ponen los ramilletes en la ofrenda, —como sucedió en *totomochapa*— sino que se omiten por otros motivos que se desconocen. Lo cierto es que los ramilletes de flores o *xochimanalli* cumplen con otra función fuera del ceremonial para expresar un saludo. Es decir, dentro de la vida social de los nahuas el ramillete de flores también puede funcionar como mediador en las relaciones interpersonales de los nahuas. Lo anterior se refiere a un caso particular que se abordó en el segundo capítulo; el caso que ya explicamos se basa en lo dicho por el informante, en esa ocasión sólo presenciamos que llegó una persona con una canasta de *xochimanallis*, y a decir de mi informante, se interpreta este acto, como una forma para ofrecer disculpas por una ofensa recibida en días anteriores, ante el ofrecimiento con los ramilletes, al informante no le quedó más que aceptar el regalo y por ende aceptar las disculpas, y después me invitó a que sahumáramos la canasta flores y el altar de su oratorio. En conclusión si nos apoyamos en la lingüística saussoriana y su definición de signo ya consabida, retomamos el ejemplo anterior para hacer la lectura de un lenguaje no verbal en el que se muestra la relación entre el significado y el significante. De tal modo que para traducir el lenguaje de los *xochimanallis* (el signo), partimos del hecho de que el *xochimanalli* expresa varios lenguajes en el plano de la expresión, especialmente en el canal visual y olfativo. Es decir, la sustancia física del ramillete de flores blancas aromáticas específicamente de uso ritual, y en el plano del contenido expresa un saludo a la tierra, como ya se dijo, pero también constatamos que existe otra función que se le confiere a los *xochimanalli* dentro de la esfera social, como es la de pedir indulgencia, como así se ilustró en el capítulo dos.

Con relación a la cruz revestida de flores, este es el principal símbolo que el ritualista coloca en primer lugar. También el tendido de la flor con la forma de la cruz que hace doña Serafina justamente sobre la tierra, haciendo honor al nombre del ritual, “puesta de flores para la tierra”. En cuanto al símbolo ancestral que se pretendía investigar, no se cuenta con información

que constate la existencia de un signo que haya antecedido a la cruz cristiana. En las fuentes coloniales encontramos que el primer mes del año festejaban a los tlaloques, los dioses de la lluvia y su hermana Chalchitlicue, este mes era conocido por Quahuitlehua Atlcahualo y también Xiuhtzitzquilo, como Durán lo menciona, el cronista señala que esta veintena iniciaba el primer día del mes de marzo. En cuanto al símbolo ancestral, Durán (1995: 147) menciona que “a los diecisiete de este mes celebraban la fiesta solemnísima para el sol. Caía esta fiesta en la figura que se dice olin, que quiere decir curso, en el número cuarto después de los trece días, llamábanle la fiesta del cuarto curso”. Esta figura, el *ollin*, la que refiere Durán está representada en la lámina 39, para ilustrar el primer mes del año. Aunque no podemos asegurar que el *ollin* haya sido el símbolo anterior al de la cruz cristiana, es probable que para darle continuidad al ritual, se substituyera por otro símbolo perteneciente a la esfera de la religión hegemónica como el símbolo de la cruz.

Por lo que observamos en el ritual, la plegarias son recurrentes para los señores de la tierra, *Tlalocan tata y Tlalocan nana*, a *Talticpac* y a los cerros; a quienes los nahuas dirigen todas las suplicas. Justamente en el espacio formado por una estructura cuadrangular con cuatro velas de cera o cirios de color blanco, este espacio es el más importante de la ofrenda y simboliza a los cerros guardianes o ‘centinelas’ como le llaman los ritualistas. Esta idea remite a una cosmovisión ligada a un pasado ancestral, aunque en este caso, como ya se mencionó, los nahuas de Zongolica han resignificado y continúan clamando a la tierra para que escuche las súplicas. Por lo visto, a pesar de los embates de la modernidad se sabe que las condiciones de producción del ritual han cambiado y esto mismo implica cambios.

En cuanto a las libaciones, que se daba en ofrenda a los Dioses desde tiempos antiguos, se sabe que la bebida predilecta por los Dioses era el pulque. Actualmente, algunos ritualistas nahuas que hacen *xochitlalis*, siguen utilizando pulque, y otros brindan con la tierra con aguardiente de caña. Pero se ha visto que algunos oficiantes antiguos eligen ofrendar a *talticpac* con la bebida conocida como *caxtila*, —ya explicamos que es una bebida que se obtiene de forma natural a partir de la caña de azúcar—. En su plegaria doña Alicia menciona esta bebida como *iztagatzintli*, (dulce agüita blanca), diciéndole a la tierra “usted la produjo, con usted vamos a convivir”.

Aunado al trago que se le da a la tierra, es muy importante la ofrenda alimentaria, ya sean alimentos cocidos o crudos. En este último, abordamos la ofrenda del guajolote que presenciamos en la cueva *totomochapa*. Así como el ritual celebrado en noviembre de 2016 para conmemorar el aniversario de la radio local, también con sacrificio del guajolote a cargo del ritualista Rufino, —quien ha aprendido ha realizar este ceremonial a partir de las enseñanzas de su madrina, doña Serafina— quien colocó la ofrenda a *tlalticpac*. Considerando que este tipo de ofrecimientos a la tierra son muy importantes para los nahuas, investigamos su conexión con los rituales celebrados en otras comunidades, encontrándose que el ave también requiere un trato especial en cuanto al adorno y su presentación. Estos datos no los observamos en la cueva, pero se puede inferir que la ofrenda de aves es una costumbre de tiempos inmemoriales que los nahuas de Zongolica aún acostumbran. En relación con las ofrendas alimentarias en honor a las divinidades arcaicas, por ejemplo, tamales, tortillas, atoles y otros alimentos derivados del maíz, éstos siguen siendo las principales que se ofrendan a la tierra. En el caso particular del sacrificio del ‘guajolote’, se puede inferir que la ofrenda del ave es una continuidad de los ritos de los antiguos mexicanos, de acuerdo al legado de las crónicas coloniales.

Actualmente, a pesar de las transformaciones que el ritual presenta, a decir de los informantes, aún se llegan a encontrar algunos rasgos que provienen de la vieja tradición mesoamericana. Por ejemplo, en la plegaria de doña Alicia Pérez inicia invocando a las antiguas divinidades en su carácter dual, *Totatzin*, (nuestro padre) y *Tonantzin*, (nuestra madre) a *Tlalticpac*, a *Tlalocan tata* y *Tlalocan nana*, estos conceptos se encuentran insertos en la trama textual que caracteriza la plegaria. En este sentido, el estilo de los textos-plegarias junto con el sahumero de copa son ofrendas verbales aromáticas dirigidas a los señores del *Tlalocan* y a las potencias divinas, al revisar la composición de los textos-plegarias se observa que dichos textos en parte conservan su estructura léxica que es propia de la lengua náhuatl, además encontramos que la estructura de la oración está organizadas por paralelismos o binomios léxicos ya estudiados por expertos en el tema. Por otro lado, también el contenido de la plegaria *xochitlalis* encuentra similitudes con algunos conjuros registrados anteriormente por Hernán Ruiz de Alarcón y traducidos posteriormente por López Austin, así como de otros contenidos recopilados por los cronistas de la época.

Por último, consultando al Dr. Olivier consideramos pertinente anexar los relatos más completos que dieran cuenta acerca del Tlalocan como el lugar reverenciado al que los nahuas

asumen que van cuando mueren, es decir, el sitio considerado por los nahuas como un sitio de reposo el cual no todos recuerdan, estos últimos relatos se colocaron al principio del tercer capítulo para comprender el discurso mítico y el rito como constantes en la ejecución del ritual.

De acuerdo a las interesantes narraciones de los informantes, se sabe que los cazadores también son atrapados en el Tlalocan por el dueño del monte, castigando al hombre por la cacería indiscriminada y por herir a sus animales. Respecto a los castigos al que se hace acreedor Olivier (2015: 334) cita a Luis Reyes y Christensen para ilustrar la forma en que los nahuas guisan la carne de venado utilizando hojas de aguacate y chile guajillo, el autor indica que “los nahuas de la Sierra de Zongolica también utilizan estas hojas —junto con una “hierba agria”— [...] esas mismas plantas sirven para curar a los animales heridos en el Tlalocan, una de las tareas que el dueño de los animales asigna a los cazadores excesivos o torpes que caen en su poder”. Además ya quedó ilustrado en el apartado correspondiente acerca de este tema ampliado por los informante, así como la inversión de la dimensión tiempo—espacio que el cazador experimenta en la cueva en comparación con la dimensión tiempo—espacio en el mundo de los humanos.

Con base en la cita de Reyes y en los relatos de cacería aportados por los informantes y estudiosos del tema como Juan Martínez nos permite reflexionar en torno a la idea del Tlalocan como una continuidad histórica que permanece en la memoria de la cultura de los nahuas de Zongolica. De ahí que los relatos tradicionales de los informantes funcionan como verdaderos depósitos de un saber ancestral, es decir, la memoria de una colectividad es lo que permite mantener vivas las expresiones culturales.

Los mitos como así lo establece Lévi-Strauss (1964) son verdaderos textos polifónicos que contienen distintas voces de la tradición oral. Por lo mismo, considero que en este trabajo fue de gran importancia plasmar la palabra viva de mis informante más ancianos pues a través de su palabra se han transmitido sus saberes a las siguientes generaciones.

Sólo resta decir que hubo que enfrentar algunas dificultades que se presentaron desde el principio para hacer la traducción del corpus de plegarias de nuestros informantes, así como su respectivo análisis lingüístico —por no estar familiarizada con la variante local—. Las cuales fueron importantes para la distribución de los contenidos del primer y último capítulo de esta tesis. Finalmente, con el apoyo valioso de mis informantes como ya lo expresé anteriormente, la revisión final de la plegaria a cargo de Mario Sánchez y con el uso de la herramienta básica de

consulta de los distintos diccionarios y gramática de la lengua náhuatl fue como se logró la traducción completa, y asimismo se concretó el análisis del discurso de las plegarias para hacer *xochitlalis* ofrecidas por las especialistas rituales: Jerónima Hernández, Serafina Xalamihua y de Alicia Pérez. Lo anterior para conocer la producción de sentido y el significado recóndito de conceptos que surgen durante la comunicación que entabla el oficiante, así como la eficacia del ritual en los diversos ámbitos antes descritos en este trabajo.

Glosario

<i>Caxtila</i>	Bebida fermentada hecha con la caña de azúcar.
<i>Cihuachi</i>	Del náhuatl <i>Cihuatzin</i> , mujer oficiante del ritual.
<i>Cuautlanepanale</i>	Para los nahuas de Zongolica este vocablo es traducido como cruz. <i>Cuahuitl</i> árbol, <i>madera</i> , <i>palo</i> ; <i>tlanepan</i> en medio, encimado. De acuerdo a Molina <i>quauhmamazouhqui</i> significa cruz.
<i>Chichahualiztli</i>	Fuerza, salud. <i>Chicahua</i> , arreciar, tomar fuerza.
<i>Huehuechi</i>	El respetable y sabio anciano que, la comunidad reconoce como ‘el que sabe’.
<i>Ixtenquimitl</i>	Las parteras traducen este vocablo como ‘tener ropaje en el rostro’. este término también se utiliza para referirse a los infantes que nacen envueltos en la bolsa amniótica.
<i>Iztagatzintle</i>	Agüita blanca. Los ritualistas así se refieren a la bebida conocida como <i>caxtila</i> .
<i>Ostotl</i>	Cueva.
<i>Mahuizotl</i>	Respeto, honor. Nombre del son musical entre los nahuas de Zongolica.
<i>Masehualli</i>	Macehual, indígena. Término con el cual se autodenominan los nahuas de Zongolica.
<i>Momatoc</i>	Con este vocablo los nahuas se refieren a la entrega de la ofrenda, en el caso del guajolote que se da a la Tierra.
<i>Palanca</i>	Nombre de la víbora venenosa <i>Palancacohuatl</i> , el término proviene del náhuatl <i>palan</i> , que significa podrir; <i>cohuatl</i> , serpiente.
<i>Popocatepetl</i>	Cerro que humea. <i>Popocha</i> , humear; <i>tepetl</i> , cerro.
<i>Tepezcuintle</i>	Roedor nativo de la selva tropical. Su cuerpo es robusto con las patas anteriores más cortas que las posteriores, pesan entre 6 y 12 kg, mide entre 60 y 80 cm, tiene una cola que mide 2.5 cm.
<i>Tlahuiltzintle</i>	Lucecita. <i>Tlahui</i> , luz; <i>Tzin</i> , sufijo reverencial; <i>tli</i> , sufijo absoluto.
<i>Tlalocan tata</i> <i>Tlalocan nana</i>	Para los nahuas de Zongolica es el Padre de la Tierra y la Madre de la Tierra

<i>Tlaltecoc</i>	Es el hueco que se abre en la tierra el cual se utiliza para depositar la ofrenda.
<i>Tlalticpac</i>	Superficie terrestre.
<i>Tlamanalli</i>	Ofrenda.
<i>Tlaltepixque</i>	Sacerdote de la tierra.
<i>Tlamimictia</i>	Término que se utiliza para referirse a la muerte ritual del guajolote.
<i>Tonalli</i>	Ardor, calor de sol, estío, signo del día.
<i>Xochitl</i>	Flor. Símbolo calendárico.
<i>Xochiatzintle</i>	Agüita florida, en sentido figurad así se nombra a la bebida ritual.
<i>Xochicalli</i>	Casa de flores.
<i>Xochicozcatl</i>	Collar de flores.
<i>Xochimanalli</i>	Ramillete de flores.
<i>Xochipayanalli</i>	Pétalos de flores.
<i>Xochitlaca</i>	Hombre-Flor, nombre con el que se conoce al oficiante del ritual <i>Xochitlalis</i> .
<i>Xochitlalistle</i>	Nombre con el que los nahuas de Zongolica conocen el ritual <i>Xochitlalis</i> , relativo a la acción de poner de flores.

Bibliografía

- Acosta, José de. (2003). *Historia Natural y Moral de las Indias*. Madrid, España: Dastin
- Alejos G., José. (2012). *La Palabra en la Vida. Dialogismo en la narrativa mesoamericana*. México, México: UNAM.
- Aguirre Beltrán, G. (1992). *Zongolica. Encuentro de Dioses y Santos Patronos*. México: FCE.
- Aramoni, María Elena. (1990). *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces*. México, México: CONCULTA
- Báez Cubero, Lourdes. (2016). Ofrendas a Ar Zithu, el "Venerable Ancestro. Un ejemplo de "prestación total" entre los otomíes orientales de Hidalgo. En B. Johanna, *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas* (págs. 349-385). México: UNAM-IVC.
- (1996). "Mo'patla Intlakualle: El banquete en todos santos, formas de reciprocidad y redistribución entre los nahuas de la Sierra de Puebla". En I. Gueist, *Procesos de escenificación y contextos rituales* (págs. 255-269). México.
- Bajtín, Mijail. (1998). *Estética de la Creación Verbal*. México: Siglo XXI.
- Beristáin, Helena. (1985). *Retórica y Poética*. México: Porrúa.
- (2004). *La Palabra Florida. La Tradición Retórica Indígena y Novohispana*. México: UNAM.
- Broda, Johanna. (2001). La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica. En B. Johanna, & B.-J. Félix, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (págs. 165-238). Xalapa: CONACULTA/FCE.
- (2004). *Historia y Vida Ceremonial en las Comunidades Mesoamericanas*. México: INAH.
- (2013). *Convocar a los Dioses. Ofrendas Mesoamericanas*. México: Instituto Veracruzano de la Cultura.
- (2015). *Convocar a los Dioses. Ofrendas Mesoamericanas*. México: UNAM.
- Caso, Alfonso. (1971) Calendrical System of Central. En Wauchope, Robert. *Handbook of Middle American Indians. Vol 10*. (págs. 333-348). Universidad de Texas Press.
- Castillo F, Víctor M. (2010). *Los conceptos nahuas en su formación social. El proceso de nombrar*. México: UNAM.
- Códice Florentino. s/a. Manuscrito. Versión facsimilar 3 Vols. México
- Códice Mendoza.(2015) edición digital México: INAH
- Craveri, Michela. (2012). *El Lenguaje del Mito*. México: UNAM.
- Dehouve, Danièle . (2007). *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. UAG/CEMCA/Plaza y Valdés.
- (2011). Analogía y contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana. *Itinerarios* (14), 153-174.

- Dupey García, Élodie. (2015). Cosmología y color en las tradiciones náhuatl y maya del posclásico. En A. Díaz, *Cielos e Inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas* (págs. 175-215). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2013). De Pieles hediondas y perfumes florales. La reactualización del mito de las flores en las fiestas de las veintenas de los antiguos nahuas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 45, 1-38.
- Durán, Diego. (1995). *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* (Vol. II). México: Cien de México, CONACULTA.
- (1990). *Códice Durán*. México: Arrendadora Internacional
- Eco, Umberto. (1999). *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. España: Lumen.
- (2004). *Apocalípticos e Integrados*. México: Lumen-TusQuets editorial.
- Eliade, Mircea. (1992). *Lo Sagrado y lo Profano*. España: Editorial Labor, S. A.
- Espejo, Alberto R. (1994). *Diccionario Mítico-Mágico de Veracruz*. México: Gobierno del Estado de Veracruz-Llave.
- Geist, Ingrid. (2012). *Procesos de escenificación y contextos rituales*. México: UIA; P y V.
- Gennep, Arnold van. (2008). *Los ritos de Paso*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Graulich, Michel., & Olivier, G. (2004). ¿Deidades Insaciables? La Comida de los Dioses en el México Antiguo. *Estudios de Cultura Náhuatl* (35), 121-155.
- Grupo μ . (1987). *Retórica General*. Barcelona, España: Paidós.
- Heredia, L., & Montalvo, P. (2015). *Xochitlalli. mayordomía, todos santos, ritos funerarios y cosmovisión en San Juan del río (hoy Rafael Delgado)*. Veracruz, México: Gobierno del Estado de Veracruz.
- Heyden, Doris. (1994). Guajolote, guajolote: ¿quién eres en realidad? En C. Vega Sosa, *Códices y documentos sobre México* (págs. 173-192). México: INAH.
- (1985). *Mitología y simbolismo de la flora en el México Prehispánico*. México: UNAM.
- Johansson K, Patrick. (2004). La palabra, la imagen, y el manuscrito. México: UNAM.
- Lakoff, George., & Johnson, M. (2007). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid, España: Catedra Teorema.
- Lockhart, James. (1999). *Los nahuas después de la Conquista. historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México.
- Levi-Strauss, Claude. (1995). *Antropología Estructural*. Barcelona, España: Paidós.
- (1964). *El pensamiento salvaje*. (F.G.Aramburu, Trad.) México: FCE.
- López Austin, Alfredo. (1970). Conjuros nahuas del siglo XVII. *Revista de la Universidad de México*, XXIV (11), i-xvi.
- (1989). *Cuerpo humano e ideología*. México: UNAM.
- Lotman, Iuri. M. (1996). *La Semiosfera I*. (D. Navarro, Trad.) Madrid, Madrid: Ediciones Cátedra.
- (1998). *La Semiosfera II*. (D. Navarro, Trad.) Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- Lupo, Alessandro. (1995). *La Tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas de la Sierra a través de las súplicas rituales*. México, México: INI-CONACULTA.

- (2001). La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla. En J. Broda, & F. Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (págs. 335-389). México: CONACULTA, FCE.
- (30 de Junio de 2016). *Academia.edu*. Obtenido de https://www.academia.edu/8659196/Los_visitadores_del:Talocan.
- (10 de Noviembre de 2016). *Academia.edu*. Obtenido de https://www.academia.edu/8659309/La_oracion_estructura_forma_y_uso.Entre_tradicion_escrita_y_oral
- Martínez González, R. (2006). El ihiyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica. *Cuiculco*, 13 (38), (págs.177-199).
- Mata-Labrada, F. (2013). La ceremonia agrícola del Xochitlalli, una ofrenda para la tierra en Atlahuilco, Veracruz. En J. Broda, *Convocar a los Dioses: ofrendas mesoamericanas* (págs. 253-279). Veracruz: Instituto Veracruzano de la Cultura.
- Mauss, Marcel. (1979). *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Molina, Alonso de. (1977). *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*. México: Porrúa.
- Moliner, María. (1967). *Diccionario del uso del Español*. Madrid, España: Gredos.
- Montes de Oca, M. (2009). Creación léxica en un manuscrito colonial. En K. Dakin, M. Montes de Oca, & C. Parodi, *Visiones del encuentro de dos mundos en América* (págs. 177-197). México: Universidad Autónoma de México.
- Olivier, Guilhem. (2010). Sacrificio Humano, Mito y Poder entre los mexica. *Letras Libres* , 30-36.
- (2015). *Cacería, Sacrificio y Poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcoatl, "Serpiente de Nube"*. México: FCE-UNAM.
- Prieto A., Marina. (2011). *La Semiosfera Ritual del temazcal*. México: (Tesis) ENAH.
- (2013). Xochitlalli: ofrenda florida a tlalticpac en los rituales de sanación entre los nahuas de Zongolica. En M. Á. Adame Cerón, *Ecosalud y Antropología de las medicinas alternativas y tradicionales* (págs. 219-236). México: Navarra.
- Reyes, L., & Cristensen, D. (1990). *El anillo del Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los nawas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla*. México: CIESAS-FCE.
- Rodríguez, María Teresa., & H., H. (2000). *Nahuas de Zongolica*. México: INI.
- Romero, Laura. (2011). Del Chamán en éxtasis al chamán enunciador: La importancia del lenguaje Ritual en el estudio del chamanismo nahua. En L. Romero, *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas* (págs. 43-60). Puebla, México: BUAP.
- (2011). *Ser humano y hacer el mundo: la terapéutica nahua en la sierra negra de Puebla*. México: UNAM.
- Ruiz de Alarcón, H. (1892). *Tratado de las Idolatrías, Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y Otras Costumbres Gentilicias de las Razas Aborígenes*. México: Fuente Cultural.
- Sahagún, Bernardino de. (1988). *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (Vol. Tomo 1). México: CONACULTA/Alianza Editorial.
- Siméon, Rémi. (1970). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana* . México: Siglo XXI.

- Solares, Blanca. (2007). *Madre Terrible. La Diosa en la religión del México Antiguo*. España, Barcelona: Anthropos.
- Sullivan, Thelma. (2014). *Compendio de la Gramática náhuatl*. México, México: UNAM.
- Torop, Peeter. (2002). Intersemiosis y traducción intersemiótica. *Cuicuilco*, 13-41.
- Torquemada, Juan de. (1986). *Monarquía Indiana* (6ª edición ed., Vol. II). México: Porrúa, S.A.
- Uriarte, María Teresa. (2004). *Acercarse y Mirar. Homenaje a Beatriz de la Fuente*. México: UNAM.
- Valencia González, J. L. (2004). *La Velación de la Danza Conchera*. México: ENAH.
- (2012). *La Danza Conchera Azteca-Chichimeca. Memoria hologramaticultural de una tradición*. Tesis doctoral. México: ENAH