



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN
ESTUDIOS MESOAMERICANOS**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS**

**CURAR EL CUERPO, CURAR EL MAÍZ.
UNA METODOLOGÍA PARA EL ESTUDIO DEL COMPLEJO DE LOS AIRES A
TRAVÉS DEL GÉNERO DEL REZO: NORTE DE MORELOS**

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

**PRESENTA:
MARÍA DEL CARMEN MACUIL GARCÍA**

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

**DR. CARLOS VIESCA
DEPARTAMENTO DE HISTORIA Y FILOSOFÍA DE LA MEDICINA,
FACULTAD DE MEDICINA, UNAM**

**KAREN DAKIN
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS**

**ANTONIO GARCÍA DE LEÓN
FACULTAD DE ECONOMÍA, UNAM**

Ciudad de México, mayo 2018



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.

Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente

Agradecimientos

Quiero agradecer al Posgrado en Estudios Mesoamericanos, a través de éste, agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México. En el transcurso de mi estancia como alumna de posgrado hallé nutridos espacios académicos para mi formación de doctorado que hoy concluye. Agradezco a la Coordinación del Posgrado por todo el apoyo recibido, especialmente a Elvia Castorena y a Myriam Fragosó.

Agradezco también al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por otorgarme una beca para la completa realización y termino de mis estudios de posgrado.

A mis profesores, miembros de mi Comité Tutorial y sínodo, mi agradecimiento por sus reflexiones, sugerencias y correcciones al manuscrito final. Al Dr. Carlos Viesca mi tutor principal, quien ha creído en este proyecto desde el comienzo, dedicando siempre tiempo para enriquecer mi trabajo. A la Dra. Karen Dakin, maestra en las aulas e importante guía en el desarrollo de esta investigación. Al Dr. Antonio García de León, por sus comentarios y lecturas recomendadas. A la Dra. Alicia Juárez y a la Dra. Gabriela Rodríguez, a ambas les agradezco profundamente su interés y su tiempo para revisar y comentar atentamente mi trabajo.

Mi más sincera gratitud y respeto a doña Flavia y su familia, con ellos, también al pueblo de Amatlán de Quetzacoátl en Tepoztlán, Morelos. Este trabajo no sería posible sin su confianza, su paciencia y su amistad.

También en Tepoztlán, agradezco a la amabilidad de los vecinos de San Andrés de la Cal. Al señor Justo por invitarme a su comunidad y así conocer parte de su valiosa tradición. Quiero agradecer a Angélica compañera de estudios, por quien pude conocer a don Justo, y animarme a visitar a la gente de San Andrés. Le agradezco particularmente a doña Félix, por permitirme ser parte de su importante labor en el pueblo.

Finalmente quiero agradecer a mis compañeros del Posgrado, a mis amigos y mi familia. Su ánimo y palabras de aliento siempre me han acompañado. Le agradezco a mi madre y a mis abuelos maternos, es por su esfuerzo, su ejemplo, sus historias, y todas sus enseñanzas las que me han permitido llegar hasta aquí.

Índice

Introducción	1
Capítulo 1. Amatlán de Quetzalcóatl, un pueblo nahua de Tepoztlán en la región norte de Morelos	12
1.1 Tradición mesoamericana.....	12
1.1.1 El problema de la tradición: consideración metodológica inicial.....	13
1.1.2 El problema del sincretismo	15
1.2 La región nahua del norte de Morelos: algunos rasgos compartidos.....	18
1.2.1 Nota histórica de la región	20
1.2.2 Religiosidad popular.....	22
1.2.3 Relatos de tradición oral: el Tepozteco	25
1.3 Amatlán de Quetzalcoátl, un pueblo de Tepoztlán: notas etnográficas.....	29
Capítulo 2. Curar el cuerpo. El sistema médico de tradición indígena: Amatlán de Quetzalcóatl	38
2.1 Sistema médico indígena: introducción.....	38
2.2 La medicina de Amatlán de Quetzalcóatl y el norte de Morelos.....	42
2.2.1 Práctica médica: el diagnóstico y el pronóstico.....	49
2.2.2 Práctica médica: la terapéutica.....	53
a) Limpias y otras actividades rituales	53
b) Maniobras prácticas	61
c) Tés.....	66
Capítulo 3. Curar el maíz. Ritualidad Agrícola en el norte de Morelos	70
3.1 Ritualidad agrícola: introducción.....	70
3.2 Primeros preparativos.....	73
3.2.1 La preparación de las ofrendas.....	75
3.3 La visita.....	79
3.3.1 La celebración y el espacio ritual.....	82
3.4 El regreso y la espera.....	88

Capítulo 4. Tradición oral: reflexiones teórico-metodológicas.....	90
4.1 Antropología, Lingüística y Literatura.....	90
4.1.1 Literatura y oralidad.....	91
4.1.2 El habla y la comunicación: en el centro de la vida social.....	93
4.1.3 Antropología lingüística como campo de estudio.....	98
4.2 Desarrollando una metodología para el estudio de la tradición oral.....	101
4.2.1 El habla organizada: los géneros orales.....	106
4.3 Tradición oral mesoamericana.....	109
4.3.1 Problemas y propuestas.....	110
4.4 El estudio de la tradición oral: síntesis de la propuesta.....	116
Capítulo 5. Tradición oral: el género del rezo.....	119
5.1 El rezo como problema de estudio antropológico: introducción mínima.....	120
5.2 El rezo en la tradición mesoamericana del centro de México.....	122
5.2.1 Primeras definiciones	124
5.2.2 El rezo en los pueblos nahuas. Abordajes y reflexiones	127
5.3 El estudio del rezo en los pueblos del sur de México.....	138
5.4 Literatura de ultramar y Literatura novohispana: una aportación a considerar.....	141
5.4.1 Las formas del rezo en la lengua española: conjuro, ensalmo, plegaría y oración...	142
5.4.2 Literatura de ultramar: algunos estudios de la oralidad hispánica.....	144
5.4.3 Literatura novohispana: una mirada a los rezos del periodo colonial en México.....	152
5.5 Características principales para el estudio del rezo: una propuesta.....	157
5.5.1 Comportamiento ritual.....	158
5.5.2 Rasgos estructurales	159
5.5.3 Rasgos formales	161
Capítulo 6. El rezo en el norte de Morelos. Estudio de materiales.....	163
<i>Introducción</i>	
6.1 La recopilación de materiales	163
6.2 Organización y enunciación.....	165

Primera parte

6.3 El trabajo de curar el cuerpo	169
6.3.1 Rezos complementarios.....	169
e2) Amatlán de Quetzalcoátl, Morelos.	169
e1) Oaxtepec, Morelos.....	176
6.3.2 Rezos para el tratamiento terapéutico de Susto.....	177
c4) Coatetelco, Morelos.	177
c5) Sierra de Texcoco, Estado de México.	179
c7) Amatlán de Quetzalcoátl, Morelos.	181
6.3.3 Rezos para el tratamiento de los padecimientos por aires.....	185
d2) Coatetelco, Morelos.	185
d5) San Andrés Huixtac, Guerrero.	186
d7) Amatlán de Quetzalcoátl, Morelos.	195

Segunda parte

6.4 El trabajo de curar el maíz.....	201
6.4.1 Rezos para la petición de lluvia.....	201
a1) Hueyapan, Morelos.	201
a5) San Andrés de la Cal, Morelos.	205
a7) Coatetelco, Morelos.....	216
a10) San Andrés de la Cal, Morelos.	219
6.4.2 Rezos para evitar daños a los cultivos.....	232
b2) Sierra de Texcoco, Estado de México.....	232
b3) Xalpatláhuac, Guerrero.	235

Tercera parte

6.5 Los rezos para el trabajo de curar el cuerpo: comentario.....	237
6.5.1 Inclusión de frases, fórmulas y palabras arcaicas.....	237
6.5.2 Figuras sagradas, aires y santos.....	244
6.6 Los rezos para el trabajo de curar el maíz: comentario.....	250
6.6.1 La fuerza conjunta para el trabajo agrícola: Santos, ángeles y aires.....	250

6.6.2 La fuerza de llamar y contener.....	255
Capítulo 7. Curar el cuerpo, curar el maíz: el oficio de trabajar con los aires.....	264
7.1 El oficio de trabajar con los aires: funciones paralelas.....	264
7.1.1 El caso de doña Flavia de Amatlán.....	266
7.1.2 Abordajes analíticos para el estudio de los especialistas médicos en pueblos de tradición indígena.....	269
7.1.3 Abordajes analíticos para el estudio de los especialistas del temporal.....	272
7.1.4 Sujeto y acción: aprendizaje y corpo-oralidad.....	277
7.2 Cuerpo humano y maíz: relaciones análogas.....	285
7.2.1 El cuerpo humano y el maíz en la oralidad.....	285
7.2.2 Enfermar y padecer.....	289
7.3 Hacia un concepto integral.....	297
7.3.1 Abordajes analíticos para la clasificación y estudio de los aires.....	298
7.3.2 El complejo aire-aire: una propuesta.....	299
Conclusiones.....	303
Bibliografía.....	309
Anexo 1. Registro de plantas medicinales.....	328
Anexo 2. Compilación de textos.....	333

Introducción

Entre las comunidades nahuas ubicadas al norte del estado de Morelos se encuentran personas que en el quehacer de sus oficios entablan relaciones con un grupo de entidades divinizadas conocidas genéricamente como “aires”. Debido a las facultades que las comunidades atribuyen a estos seres, los “aires” ocupan un lugar particular en el sistema de creencias. Los pueblos los consideran fundamentales en el desarrollo del trabajo agrícola de temporal, pues la intervención de los “aires” permite la llegada de la lluvia; al mismo tiempo, a ellos se les adjudica la presencia de un conjunto de enfermedades que aquejan constantemente a la gente. Los “aires” entonces tienen una participación activa en la ritualidad agrícola como en el sistema médico de las comunidades.

El trabajo que aquí se presenta propone una metodología de estudio que pretende ser lo suficientemente flexible para contemplar en un mismo análisis, ambos contextos socioculturales donde los “aires” intervienen.

La zona de estudio que ha dado pie a esta investigación está ubicada en la región norte de Morelos, principalmente en algunas localidades y la cabecera municipal de Tepoztlán. Desde hace algunos años he tenido la oportunidad de realizar trabajo de campo en varias temporadas (2004, 2006, 2009-2012, 2014-2017), en particular, en el pueblo de Amatlán de Quetzalcóatl. A lo largo de estas temporadas, he podido acercarme a la región a través de la observación participante, las entrevistas a profundidad, también entrevistas espontáneas, y cuando he tenido permiso, cuento con registros fotográficos y grabaciones de las entrevistas. Es por lo anterior que el capítulo uno, titulado “Amatlán de Quetzalcóatl, un pueblo nahua de Tepoztlán en la región norte de Morelos”, es una presentación general de la región y de dicho pueblo. La exposición la he pensado en tres grandes aspectos: la relación histórica compartida; una serie de rasgos comunes dados por la religiosidad

popular de toda la región y en particular desde la tradición oral, como la presencia en la narrativa sobre el Tepozteco, parte de esta información la concentro en un cuadro; y finalmente anotaciones etnográficas específicas sobre Amatlán.

He agregado en este capítulo una primera consideración, pues si bien mi acercamiento a la región y su gente parte desde la Etnología y la Etnografía como su herramienta primera, pretendo insistir en la complejidad de lo llamado indígena. Sin que sea el objetivo central de esta investigación, la intención es mantener siempre presente la problemática de pensar pueblos indígenas contemporáneos con siglos de colonización a cuestas, donde numerosos procesos históricos han contribuido a la conformación social y cultural que los caracteriza actualmente. En el desarrollo de los siguientes capítulos la presencia de esta proposición se hará mucho más clara.

En Amatlán de Quetzalcóatl vive doña Flavia, una de las varias médicas curanderas con las que cuenta el pueblo. Entre las actividades que ella realiza está la atención al mencionado grupo de enfermedades asociadas a las entidades “aires”, de hecho los padecimientos reciben en general el nombre de tales seres, según la explicación de la especialista, por ser ellos los causantes. Un segundo padecimiento también ligado a estos seres, es el llamado susto o espanto. Los datos anteriores coinciden con las investigaciones sobre los sistemas médicos y particularmente sobre las enfermedades que estos sistemas atienden, algunos también registran su relación con la lluvia, con la presencia de remolinos, y con los vientos que corren libremente por los parajes y los cruces de caminos. O a veces mientras uno pasa por los lugares donde ellos viven, como el monte, las cuevas y oquedades menores, así como en los hormigueros, en los ríos, en las lagunas, en barrancas y aún en los apancles. La posibilidad de encontrarse con alguno de estos seres es muy alta, las circunstancias que provocarán algún tipo de padecimiento dependen de varios factores, pero fundamentalmente de la voluntad y la naturaleza caprichosa de los “aires”.

La terapéutica contempla la realización de varias sesiones de curación, limpias enfocadas en la “retirada” de los seres y aliviar los efectos que hayan provocado en el cuerpo del paciente. Es común escuchar durante la ejecución de la limpia de doña Flavia palabras y verdaderas composiciones verbales para enfrentar las enfermedades por “aire”.

Al mismo tiempo, las funciones con las que cumple día a día la curandera van más allá de las estrictas actividades médicas comúnmente descritas en la literatura etnográfica al

respecto. Otros especialistas en la región también presentan estas características. Y es que dentro de sus labores, los curanderos también encabezan las celebraciones llevadas a cabo para solicitar a los “aires” la llegada del buen temporal. Parecería que para los médicos curanderos no hay distinción entre su labor médica y su labor ritual agraria, todas estas actividades forman parte de su quehacer, de su oficio como tal. Propongo en este trabajo agrupar ambas bajo una misma denominación: el **“trabajo de curar”**. El título lo retomo de la misma doña Flavia, ella así nombra todo su quehacer.

En contraste, en las investigaciones sobre la ritualidad agrícola se ha destacado el trabajo de otros especialistas, quienes a la cabeza de sus pueblos son quienes practican el oficio de hablar con los señores del temporal o “aires”. A veces llamados *tiemperos*, más comúnmente *graniceros*, ellos realizan las ceremonias dedicadas a solicitar el favor de dichos señores sobre la siembra. Parte importante del trabajo de estos especialistas también es enfrentarse a la lluvia en su forma de tormenta, a los vientos, rayos y granizadas que pueden afectar gravemente los cultivos de su comunidad, y aunque los pueblos siembran distintas plantas, sobresale el cultivo de maíz, chile, frijol y calabaza.

Su trabajo ritual incluye también el uso de palabras ceremoniosas, composiciones celosamente guardadas y reservadas solo para aquellos que han recibido el aviso para trabajar con los “señores aires”, a menudo después de haber sido alcanzados por el rayo y sobrevivido a él. Debido a su saber y tratamiento con aquellos señores de la lluvia, son frecuentemente buscados para atender también los padecimientos asociados a aquellas entidades.

El escenario anterior plantea varias preguntas, no es difícil distinguir la proximidad en el trabajo de uno y otro especialista, así como la ambigüedad de las entidades “aires” dentro de la ritualidad agrícola y en el sistema médico indígena. Parece que los *graniceros* asumen continuamente funciones efectuadas por los curanderos, y a la inversa. Considero que utilizar nombres compuestos para describir el trabajo de aquellos especialistas no resolvería el problema, porque el conflicto radica en la relación que las comunidades entablan con las entidades “aires”. El rol que los especialistas no importando su nombre, envisten como intermediarios, es crucial, muchas veces son declarados defensores, debido a que hablan en nombre del bienestar del paciente o bien, para el cuidado y protección de los cultivos.

Relacionado con el cuidado a la milpa hay otra proposición que ha sido aceptada por los estudiosos de la tradición mesoamericana. Se ha reconocido una estrecha correlación entre el maíz –como planta central del complejo de la milpa– y el ser humano. La importancia del maíz es innegable, como lo atestiguan los relatos sobre su origen y la creación humana. Esta proposición permite considerar alguna relación analógica entre el trabajo del curandero y el granicero. La imbricación de labores quizá esté asociada a la relación maíz-ser humano.

La propuesta inicial es observar el “**trabajo de curar**” de los especialistas, concretamente, dentro de las situaciones donde se reconoce la “comunicación” y por lo tanto la participación activa de los “señores aires”. Mi objetivo es acercarme al estudio de los “aires” y los especialistas a través del habla directa que los segundos dedican a estos seres en sus celebraciones rituales. En estos casos es sabido que se trata de composiciones orales frecuentemente conocidas con varios nombres, a veces llamadas plegarias, oraciones, rogativas, rezos o ensalmos. Considero una ventaja realizar el estudio a partir del habla en contexto de la praxis, ello me permite romper inicialmente la barrera de las denominaciones para observar en lo posible las acciones de los especialistas.

Como ya se ha dicho, hay momentos particulares en que tales composiciones o rezos deben ser dichos, es por ello que parte de la aproximación al habla particular de los especialistas debe considerar las condiciones que rodean a dichos eventos.

Siguiendo esta propuesta, en el capítulo segundo, titulado “Curar el cuerpo. El sistema médico de tradición indígena: Amatlán de Quetzalcoátl”, presento fundamentalmente la descripción etnográfica de la medicina de Amatlán, esencialmente desde la práctica médica de doña Flavia, por ello, el contenido de este capítulo se debe a las distintas temporadas de campo; y sumo otros ejemplos puntuales provenientes de varias localidades del estado y del sur de la Ciudad de México para conseguir un panorama más completo del sistema médico nahua de la región norte de Morelos. El objetivo es proporcionar el marco general de las situaciones sociales donde los rezos son pronunciados por los curanderos, sobre todo los dedicados al tratamiento de las enfermedades por “aires”, pero también dar a conocer otras características generales del oficio de **curar el cuerpo**. Para concentrar y ordenar la información obtenida en trabajo de campo (2006, 2009-2012, 2014-2017) utilizo cuadros y esquemas, cuando los datos son consultas bibliográficas, hago

la citación puntual, ello permite establecer una mirada comparativa, y en su mayoría complementaria a la visión que pretendo sobre el trabajo de los curanderos en la zona.

En el tercer capítulo, “Curar el maíz. Ritualidad Agrícola en el norte de Morelos”, me ocupo si bien de la ritualidad agrícola, en específico me interesa la celebración de petición de lluvia y las actividades que la rodean. Tomo dos casos, el de Amatlán de Quetzalcóatl y el de San Andrés de la Cal. Los datos también provienen del trabajo de campo que he tenido oportunidad de realizar (2006, 2012 respectivamente), pero también de la nutrida literatura al respecto, principalmente en el caso de San Andrés. Persigo el mismo objetivo, describir en lo posible el contexto que rodea el uso de los rezos en dichas celebraciones.

Ahora bien, proponer un estudio sobre una forma de habla particular, es decir, sobre rezos, me obliga a reflexionar sobre las diversas aportaciones que al respecto se han hecho. Presento en dos capítulos las investigaciones y propuestas que he considerado relevantes para el estudio de temas como comunicación, habla y tradición oral. Es común que al hablar de tradición oral se consideren bajo este término relatos, narraciones míticas y narraciones de otros tipos. Relacionado con los rezos y con la tradición oral también está el caso de la lírica y la copla tradicional, así, se encuentran antologías de rimas y poesía indígena, de la misma manera, cancioneros, corridos y otros cantos considerados populares. Estas publicaciones representan espacios valiosos para poetas indígenas al mismo tiempo que contribuyen al resguardo de las múltiples voces que la tradición de los pueblos poseen. No obstante, algunos trabajos mantienen la intención de “encajar” los géneros de la tradición oral indígena con los propuestos por la literatura universal. La crítica sobre el uso generalizado de este criterio ha ido tomando importancia y se han propuesto incluso el estudio de las literaturas propias de los pueblos.

Con la intención de contribuir a las problemáticas anteriores, el capítulo cuarto, titulado “Tradición oral: reflexiones teórico-metodológicas”, procura un punto de encuentro entre distintas disciplinas, sobresalen propuestas formadas desde la Literatura, la Antropología en general, pero de ella, la Antropología lingüística y la Lingüística misma. La intención es reconocer en lo posible el valor de las principales reflexiones que desde distintos pero cercanos campos de estudio se han hecho sobre el tema. Y es que la voz, las múltiples formas que toma y los espacios socioculturales donde se crea y donde se utiliza,

no se limitan a una sola actividad humana. Mi aproximación en este capítulo es por eso general para particularizarse en el problema de los géneros.

Como resultado de la revisión planteada en el capítulo cuarto, anoto una síntesis al final de éste, se trata de planteamientos generales sobre el estudio de los materiales orales de los curanderos y graniceros. Tales notas son la base de una metodología de trabajo específica para el caso del género rezo que expongo en el capítulo siguiente. En esta síntesis, no solo me sumo al problema de los géneros orales o discursivos, sino que sugiero un concepto propio: el género corpo-oral.

El capítulo quinto, “Tradición oral: el género del rezo”, reúne varios estudios sobre el uso del rezo en pueblos de tradición mesoamericana, de gran interés son los trabajos sobre los pueblos nahuas y los dedicados a los pueblos del sureste, sin dejar de lado algunas anotaciones más generales. Sumo algunos trabajos sobre la tradición oral colonial e hispánica, pues mantengo la consideración explicada en el primer capítulo. Me parece un reto de la etnografía contemporánea y aún de la Historia, la Antropología, la Sociología, de la Lingüística y en general de las Ciencias Humanísticas y Sociales problematizar las diversas expresiones que los pueblos de tradición indígena en México viven día con día.

Después de considerar en lo posible todas las reflexiones de las investigaciones, sugiero una metodológica de trabajo, con base en algunos ejes de análisis, y desde las características concretas que considero ayudan a definir el género corpo-oral del rezo.

El capítulo sexto, “El rezo en el norte de Morelos. Estudio de materiales”, está reservado a la presentación del análisis de los textos o rezos con la metodología expuesta. El capítulo está organizado en cuatro partes: una introducción, primera, segunda y tercera parte.

La introducción trata sobre los parámetros utilizados para la recopilación de un corpus de 90 materiales para este estudio, en su mayoría de consulta bibliográfica; sobre el manejo general de los aquéllos; y contiene la aclaración tipográfica utilizada en los rezos ejemplo, es decir, en los que fue expresamente aplicada la metodología propuesta en los capítulos cuarto y quinto. Cabe aclarar aquí los criterios que seguí para recopilar los materiales fueron dos, la procedencia y los dos ámbitos socioculturales ya señalados. Entonces comencé con rezos de pueblos nahuas, después, textos de otros pueblos pero que mantuvieran la semejanzas de uso. Sin embargo, la conformación del corpus no fue tan

sencilla, en muchos casos las investigaciones sobre estos temas no incluyen los textos o rezos que los especialistas enuncian, en buena medida por la invasión a la privacidad que ello puede implicar, pues estas composiciones se guardan con gran celo; o bien, porque el registro de las composiciones no siempre forma parte de los objetivos de los estudios. En ocasiones los trabajos incluyen solo algún segmento del rezo como parte de la descripción de los eventos que narran. El corpus se encuentra al final de esta investigación en el anexo 2. Otro de los objetivos de este trabajo era ofrecer una breve compilación de materiales que pudiera ser útil para consultas futuras, para reflexiones propias y ajenas.

Ahora bien, llamo rezos ejemplo a los materiales que seleccioné para exponer los alcances de la propuesta dentro del desarrollo del capítulo sexto, se trata en total de 36 materiales orales, cuyos datos generales reúno en un cuadro. El anterior contiene una clasificación interna, comentada también en la introducción del capítulo; luego el año de la publicación consultada o bien la aclaración de su registro si se trata de datos inéditos obtenidos en trabajo de campo, como ocurre con algunos rezos que pude grabar en el pueblo de Amatlán de Quetzalcoátl; después la localidad o pueblo de procedencia, debo decir que todos corresponden a zonas de tradición nahua y sobresalen los textos del estado de Morelos; finalmente el número de rezos por localidad.

La primera y segunda sección del capítulo están dedicados a la presentación del análisis de los textos ejemplos, aunque el corpus completo de materiales también fue considerado en el proceso de estudio. La primera parte propiamente, contiene los rezos cuyo objetivo es **curar el cuerpo**, es decir, textos dedicados al tratamiento terapéutico de los padecimientos provocados por los “aires”, y los rezos para atender la enfermedad de susto o espanto. Mientras que el segundo segmento reúne los rezos utilizados en ciertas actividades de la ritualidad agrícola, textos fundamentalmente de dos tipos, los dedicados en la petición de lluvia y textos para evitar daños a los cultivos, por ello los identifiqué como los rezos para **curar el maíz**.

En la tercera sección anoto algunos comentarios complementarios al estudio realizado, la exposición en este caso es más bien temática, sin dejar de reseñar algunos rasgos concretos de los rezos, y ejemplos de casos particulares en donde los materiales permiten una mirada que intenta ser diacrónica.

El capítulo séptimo, titulado “Curar el cuerpo, curar el maíz: el oficio de trabajar con los aires”, concentra la discusión sobre el quehacer de los curanderos y graniceros, aquí incluyo el caso de doña Flavia de Amatlán. Después presento algunas de las propuestas para el estudio de estos especialistas, particularmente, algunas de sus características. Como proposición derivada de todo el trabajo realizado y sumado a esta última revisión puntual de trabajos, ofrezco una exposición sobre el problema de la ejecución y el aprendizaje en los especialistas.

Debido a que los rezos de uno y otro especialista se dedican a las personas y a los cultivos, retomo la relación entre el maíz y el ser humano; he intentado explorar las implicaciones que podrían haber entre ellos a partir de algunos ejemplos propios de la tradición oral.

Para cerrar esta investigación, presento una definición alternativa sobre los “aires”, a partir de los ámbitos donde propongo es posible identificar un complejo de ideas acerca de estas entidades. El esfuerzo en esta última proposición es presentar mis reflexiones al respecto, considerando el trabajo realizado bajo las distintas miradas que han alimentado mi investigación.

* * *

Una última anotación quiero presentar al lector, y es que quizá antes de conocer el siguiente trabajo, esté curioso de saber cómo llegué al pueblo morelense de Amatlán.

Conocí Tepoztlán y otros pueblos de Morelos desde mi niñez, mis abuelos maternos vivían en una colonia vecina a Oacalco, eran originarios de San Andrés Ahuayucan en la hoy alcaldía de Xochimilco en la Ciudad de México. Cuando se mudaron a Morelos, se llevaron gran parte de su forma de vivir la vida en Xochimilco, entonces mi abuelo se convirtió en el mayordomo de la colonia y pronto estableció lazos con otros mayordomos de otras localidades en Morelos, de su natal Xochimilco, y con pueblos de Milpa Alta, con ello, continuó con una intensa y antigua relación entre las comunidades, y de la que yo no tuve conciencia hasta mucho tiempo después. En mi niñez, conocí acompañando a mi abuelo muchos de aquellos pueblos, los visitábamos sobre todo en las fiestas patronales.

Conforme crecí, mis abuelos me contaron parte de su vivencias y fui participe activa de sus creencias, en más de una vez mi abuela, Gloria, me llevó con alguna curandera para curarme de espanto, o para que me hiciera una limpia porque me había “agarrado un aire” en mis juegos por el campo.

Mi abuelo, Julio, me contó innumerables anécdotas de cuando era niño y viajaba a veces caminando, otras en burro o a caballo a Morelos desde Xochimilco, decía él que era “arriero”, porque caminaba entre los pueblos como lo había hecho el señor Tepozteco, aunque claro, este señor, como su nombre lo dice, oriundo de Tepoztlán, iba y venía de Morelos hacía Xochimilco y Milpa Alta. Me contó de los curanderos que rezaban en “mexicano” en Tepoztlán, y cómo el saber de las plantas lo ayudó en más de una vez en los percances que tuvo en sus viajes. Mi interés por los curanderos, por Morelos y sus pueblos, estuvo ahí, siempre.

Al paso del tiempo cuando estaba por terminar la carrera de Etnología, mi abuela me contó que una de sus tantas comadres tenía una hija que vivía en Amatlán de Quetzalcoátl y era “pariente” de una curandera “de las buenas”. Ella sabía que estaba intentando conocer sobre los curanderos de Morelos. En aquel entonces, en el año 2004, las personas a las que preguntaba en el mercado en Tepoztlán, a la gente en San Juan Tlacotenco o en Yauhtepec, sobre curanderos, siempre me hablaban de Amatlán, por eso mi abuela pensó que su ayuda me serviría, y así fue.

Tras varias entrevistas con la comadre de mi abuela y la “pariente” de la curandera, conocí a doña Flavia en abril de 2004, a partir de ahí comencé a visitarla, a conocerla y a conocer a su familia. Durante las primeras visitas al pueblo mi abuelo me acompañaba, pensaba que era mejor porque él ya conocía gente de ahí, así que sería “más cómodo y seguro para mí”, en sus palabras. La distancia es corta entre Tepoztlán, municipio al que pertenece Amatlán y donde vivían mis abuelos, así que conforme avancé en mi trabajo de campo, tuve la ventaja de quedarme en el pueblo y regresar siempre a casa de mis abuelos a dormir y a estar con ellos.

En Amatlán conocí a otras dos curanderas con las que me entrevisté un par de veces, la primera en 2004 y la segunda en 2008. Mi trabajo ocurrió principalmente con doña Flavia y su familia.

Conocer a doña Flavia fue el hecho más afortunado que he tenido, es una mujer amable, llena de saberes médicos y de una ética intachable, gracias a su confianza realicé un primer registro de 30 pacientes desde su primera visita hasta que fueron dados de alta por ella, este fue el trabajo que presente para obtener el grado de licenciatura en Etnología. Luego, la curandera misma me animó a seguir estudiando, entonces le pedí permiso y seguimos trabajando mientras estudié y terminé la maestría, ahí nos concentramos más en las enfermedades que causan los “señores aires”.

Al paso de los años, doña Flavia y su familia me han brindado no solo su confianza, sino también su amistad, poco a poco conocí más sobre sus vidas y sobre su forma de ver la vida, sus preocupaciones y las formas en las que siempre están pendientes de evitar alguna enfermedad o incluso enfrentarla de inmediato cuando las circunstancias así lo requieren. La casa de doña Flavia está dentro de un complejo mayor, perteneciente a la familia de su esposo, esta familia extensa se comunica principalmente por un patio, entonces fue fácil en mis visitas conocer a sus parientes y conversar con ellos. Por ejemplo tuve oportunidad de platicar con la suegra de doña Flavia, ella era una mujer activa y respetuosa de las actividades de su difunto esposo, también me contó sobre los “aires” o “coapichuchos” como los llamaba cariñosamente. Su esposo fue el maestro de doña Flavia y otras personas más, y aunque ella no aprendió a curar ni a hablarle a los “aires”, se acostumbro a llevarles ofrenda, a prepararles su mole verde para que los “señores aires” estuvieran contentos. Practicamente todas las ocasiones en que me encontraba en casa de doña Flavia podía ver también a su suegra, amablemente siempre me reconocía y se detenía un poco para hablar conmigo antes de seguir con sus quehaceres habituales.

Con el paso del tiempo las pláticas con doña Flavia ocurrían no solo en su consultorio, también en otros espacios y también con el resto de su familia. La cocina fue siempre uno de esos espacios privilegiados, la sobremesa daba oportunidad para largas conversaciones, éstas cambiaban de personajes según la hora del día, en la mañana al terminar el almuerzo, eran las mujeres las que permanecían más tiempo que los hombres, quienes salían pronto a trabajar o al campo. Por las tardes, después de la comida, todos sin importar se tomaban más tiempo para platicar de muchos temas.

Entre las cosas que doña Flavia me mostró en estos años fue que curar a la gente con limpias es solo una parte de su trabajo, por ser curandera, muchas veces tenía que evitar

también la tormenta, los “señores aires, los mismos seres que enferman, también son dueños de la lluvia, la tempestad, el granizo y toda clase de vientos.

Mientras observaba todo el trabajo de doña Flavia no pude evitar notar el valor que ella le da a sus rezos, al rezar en general, también para ella, rezar es uno de los recursos más importantes de su labor, los rezos, la potencia de la palabra y la voz, son una fuerza que va más allá del quehacer de curar.

Este trabajo es pues un esfuerzo de aproximación a los rezos, un intento por sistematizar la práctica de la enunciación de las palabras organizadas, y finalmente por proponer desde la Antropología en primera instancia, una forma de trabajo para su estudio. Al mismo tiempo este escrito es la culminación de un ciclo de afortunados encuentros, numerosas visitas a Amatlán, visitas a doña Flavia y a su familia, no solo para observar parte de su labor como curandera, a veces sólo para platicar y convivir con su particular forma de resolver la vida.

Capítulo 1.

Amatlán de Quetzalcóatl, un pueblo nahua de Tepoztlán en la región norte de Morelos

Es preciso comenzar este trabajo con un breve preámbulo sobre la comunidad nahua de Amatlán de Quetzalcoátl, localidad que ha sido punto de partida para esta investigación. Por ello, a modo de introducción presento una sección dedicada a la región norte del estado de Morelos, región donde se ubica el municipio de Tepoztlán, al que pertenece el pueblo de Amatlán. He intentado dar un sencillo panorama de la cercanía que ha mantenido vinculadas a las comunidades del norte del estado, incluso con otras fuera de los límites estatales oficiales. Esta sección es una invitación a observar las características culturales contemporáneas compartidas por varios pueblos de tradición mesoamericana.

1.1 Tradición mesoamericana

Hay en este trabajo, un breve “recordatorio” que hacer. En este capítulo intento presentar un brevísimo esbozo histórico-cultural de las relaciones entre algunos pueblos de la región norte de Morelos. A la par, me sumo a otros estudiosos al reconocimiento de éstos como pueblos nahuas, aún cuando el uso corriente de la lengua indígena no sea predominante en el habla diaria de aquellas localidades, precisamente porque considero que “lo indígena” es más complejo que ello, la tradición indígena de los pueblos actuales no se reduce a una sola práctica cultural, sí, muy valiosa, pero que no representa la totalidad de una comunidad.

Los pueblos de raíces mesoamericanas y afro descendientes, como en el estado de Morelos están y han estado inmersos en lo que bien podríamos llamar la vorágine que significó la llegada de la colonización europea en el siglo XVI. Comúnmente se habla de

permanencia de viejas estructuras mesoamericanas, se reconocen “resabios”, y se utilizan denominaciones como “prácticas sincréticas”, “mezclas” o “suma de tradiciones”. Si seguimos estas ideas, los pueblos nahuas del norte de Morelos estarían caracterizados por tal síntesis, producto del encuentro de su cultura y por lo menos, de la cultura del pueblo español. Esta afirmación tendría implicaciones profundas sobre este trabajo, por ello, presento una propuesta alternativa.

1.1.1 El problema de la tradición: consideración metodológica inicial

Comencemos con el término “Tradición”, para Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, éste se refiere al:

“acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, compuesto por representaciones y formas de acción, en el cual se desarrollan ideas y pautas de conducta con que los miembros de una sociedad hacen frente individual o colectivamente, de manera mental o exteriorizada, a las distintas situaciones que se les presentan en la vida. No se trata, por tanto, de un mero conjunto cristalizado y uniforme de expresiones sociales que se transmiten de generación en generación, sino de la forma propia que tiene una sociedad para responder intelectualmente ante cualquier circunstancia” (1996: 62).

En otras palabras, se puede decir que tiene que ver con las estrategias culturales que los pueblos poseen para enfrentarse a la vida cotidiana y que han sido formadas a lo largo de su historia. De manera importante hay que insistir en un conjunto intelectual –de saberes y conocimientos– dinámico, y que se expresa en la red social. Es también aceptado que dichos saberes y conocimientos de los pueblos marchan a distintos ritmos, ello quiere decir que pensar en permanencia de rasgos, dinamismo y transformación, serían procesos sumamente complejos.

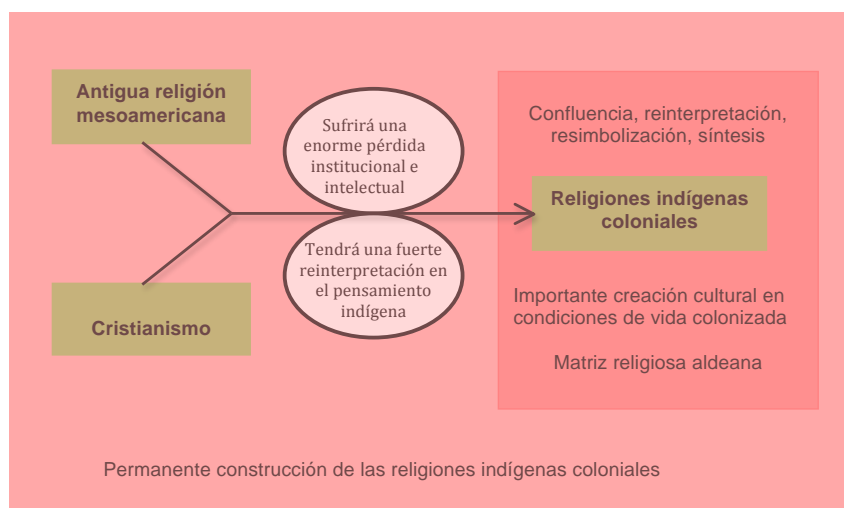
Entonces al hablar de la tradición mesoamericana, coincido con la proposición realizada por López Austin, es posible hablar de procesos de “continuidad cultural”, ésta comprendida en dos grandes periodos: el de las sociedades mesoamericanas y el de las sociedades colonizadas. El primero va desde el inicio del sedentarismo agrícola hasta el “fin de la autonomía indígena”, el segundo se halla en el inicio de la cristianización hasta el presente. Por otro lado no hay que olvidar también los procesos de transformación que han caracterizado a ambos periodos (2016: 41).

Aunque en el periodo colonial, la “religión indígena fue satanizada”, “persistió en ella como soporte, su fuerte carácter agrícola y aldeano que ligaba al hombre común con la fecundidad de la tierra” (López Austin, 2016: 54). Debido a esta “matriz agrícola”, es que actualmente la ritualidad agraria entre los pueblos sigue siendo de gran interés no sólo para etnólogos, sino para historiadores y etnohistoriadores.

Dentro del acervo mesoamericano, me sumo al interés de la ritualidad agrícola, pero agrego las ideas y comportamientos desarrollados en la práctica del sistema médico, y también el fuerte componente religioso que a veces comparten. Tales espacios y su particular religiosidad han conformado a su vez parte de la religión mesoamericana de los pueblos nahuas del norte de Morelos, siempre y particularmente, entendida a partir de los dos grandes periodos mencionados.

Así, durante el periodo colonial, aquellas dos formas de concebir el mundo, han dado como resultado formas de vida colonial, dónde coexisten diversas percepciones de lo divino dentro de las poblaciones indígenas, por ejemplo “Dios Padre fue identificado con el Cielo; Cristo con el Sol; la Virgen, con la Madre Tierra, mientras que los santos patronos de los pueblos se adaptaron –en lo posible y en secreto– a los antiguos dioses patronos” (2016: 55). En una permanente edificación de representaciones y prácticas, el encuentro podría esquematizarse de acuerdo a López Austin, reproduzco dicha propuesta en el esquema 1.1:

Esquema 1.1 Religión indígena mesoamericana.



Fuente: López Austin (2016: 42).

Lo que me interesa destacar es el dinamismo de esta perspectiva sobre la historia de los pueblos mesoamericanos, de mirar los siglos de colonización por los que han pasado los pueblos en este caso nahuas –aunque no exclusivamente– como una suma, pero de procesos no de circunstancias fijas o estáticas. Con ello en mente, cuando sea el caso, reflexionar sobre las características que los historiadores proponen para aquellos pueblos y que quizá están presentes en las distintas tradiciones culturales. Para Víctor Sánchez, la continuidad cultural de la que habla López Austin, permite aún hoy, “asimilar los nuevos elementos que la tradición incorpora” (2006: 69).

La continuidad de elementos implica por un lado, una considerable resistencia al cambio, pero tampoco significa que sea inmune a éste, así los conceptos básicos creados por los pueblos mesoamericanos y en el caso

“de la región centro-sur de la república y de la región del actual estado de Morelos— se mantuvieron milenariamente ligadas a la suerte de las milpas, a las diversas deidades relacionadas con las lluvias y el agua, y a la maduración de los frutos producida por los rayos del sol. Estas concepciones básicas permean aún hoy a los pueblos de origen mesoamericano y, por tanto, tuvieron un papel en la conformación de la cosmovisión y conciencia de la comunidad” (Sánchez, 2006: 69).

Es decir, el trabajo agrícola que señala el autor debe considerarse no sólo un medio económico de subsistencia, ligado a él, están el cambio y continuidad de las concepciones acerca de la lluvia, del monte, de la tierra fecundadora, de los seres que gobiernan aquel ciclo de temporal, y aún de ciertos frutos del complejo de la milpa, como el caso del maíz, el chile y la calabaza. López Austin al respecto considera que una parte de aquel núcleo¹ “conformada en la época de los primeros sedentarios agrícolas mesoamericanos, resistió a la Conquista, a la evangelización y a la larga vida colonial, y que en buena parte se halla presente en los actuales pueblos indígenas como uno de los componentes vertebrales de la tradición” (2015: 36).

1.1.2 El problema del sincretismo

Sumado a las reflexiones anteriores, otros autores también han señalado el problema del uso del concepto de sincretismo, precisamente por la aparente “pasividad” o “mezcla” de elementos con que se caracteriza a los pueblos indígenas contemporáneos a partir de dicha

¹ Es la “parte medular del conjunto” que “tiene la falsa apariencia de ser inmune al tiempo” (López Austin,

denominación. El concepto tampoco contribuye a la comprensión de diversas prácticas culturales pues en principio se ha considerado el periodo colonial como un proceso de unión simple de elementos, no de procesos de transformación más profundos. Un ejemplo de ello es la propuesta de Harald Thomas, quien declara que la aplicación común del termino sincretismo es –siguiendo su ejemplo para el caso maya– como sigue: “un rito o un rezo, que parece ser cristiano pero que de fondo su significado es indígena”, aunque existe la posibilidad de contenidos inversos, es decir, parecen ser mayas pero de fondo son cristianos, como afirma ocurre entre los pueblos que estudió (2011: 109). El problema sigue siendo el mismo, ¿qué se entiende por indígena maya? O ¿aquellas prácticas cristianas entre los mayas entonces son y significan lo mismo para otros pueblos también con prácticas cristianas?

Johanna Broda ha señalado dos consideraciones importantes (2001: 19, 22-23), la primera es que este concepto ha resultado insuficiente para comprender la extrema complejidad del “exuberante desarrollo del culto en la comunidades indígenas tradicionales” en los que múltiples “elementos cristianos de raigambre medieval, sobre todo del periodo barroco” han sido “refuncionalizados y adaptados a las condiciones regionales y locales” de las comunidades mesoamericanas a lo largo del periodo colonial. Y segundo, es importante considerar que las formas culturales indígenas en general no son una continuidad directa “del pasado prehispánico, ni como arcaísmos, sino visualizarlas en un proceso creativo de reelaboración constante, que a la vez se sustenta en raíces muy remotas”; hay que reconocer una articulación de antiguas estructuras y creencias, con un dinamismo que arroja nuevas “formas y contenidos”.

En el caso específico de los pueblos nahuas, Andrés Medina enfatiza el papel del periodo colonial y la apabullante postura de la cultura conquistadora. Es importante abandonar el sentido en que se ha tomado la palabra sincretismo, como “una mezcla impura, mecánica, de las dos tradiciones enfrentadas”, en cambio, y coincido plenamente con el autor cuando dice que podemos partir de una “propuesta que reconoce el dinamismo de los pueblos nahuas y analiza sus características culturales y sociales como resultado de una constante resistencia y negociación con la sociedad dominante” (2008: 194).

Por su parte, Miguel Morayta expresó que luego de la conquista y con el paso de los siglos

“la lengua como la cultura nahua común se modificó a ritmos diferentes, en un proceso en que tanto lo indígena como lo no indígena se modificó de acuerdo con las estrategias socio culturales que demandaron las coyunturas históricas coloniales. En esta reelaboración algunas comunidades reformularon los aspectos más o menos significativos de su herencia cultural nahua, mismos que quedaron en lo más profundo de su cotidianidad” (2003: 22).

Hay que insistir en que la colonia no sólo significó entonces cambios y continuidades, procesos de resignificación para los pueblos de origen mesoamericanos, sino que tales procesos a distinto paso, también fueron vividos por los pueblos “no indígenas”.

Por su parte Alessandro Lupo se refiere al sincretismo como una especie de “andamiaje” donde para el autor, se apoya el “sistema cosmológico nahua actual”, una “armoniosa integración y transfiguración de conceptos de origen diverso, mesoamericano y europeo”, y señala cierto dinamismo, un “delicado juego de equilibrios que existe entre el margen de libertad que los individuos tienen para apropiarse y reelaborar el patrimonio cultural colectivo y las poderosas presiones hacia la continuidad ejercidas por la aún vivaz tradición autóctona” (1995a: 82). Y aunque el encuentro entre los pueblos mesoamericanos y los europeos durante el periodo colonial no fue armonioso, el autor destaca la transfiguración de conceptos de distintos orígenes.

Ahora bien, el reconocimiento de largos procesos de negociación a distintos ritmos entre la sociedad colonizadora, y por ello dominante, y la sociedad indígena a lo largo del periodo pos hispánico, lleva a pensar en el cambio de los significados y a veces, de las formas en que son representadas las ideas y los conceptos. Tal proceso de resignificación quizá pueda imaginarse como ciertos momentos en los que son asumidos cambios, a veces “graduales o repentinos en los símbolos, valores y concepciones de los fenómenos naturales y sociales articulados a una tradición sociocultural” (Arano, 2011: 27).

Un ejemplo de lo anterior es la creación de los textos, ya sea orales o escritos. Los distintos géneros expresan numerosos valores aceptados en una comunidad, pero se mantienen en una doble vertiente, de los procesos de conservación y de los procesos de refuncionalización de aquellos valores (González citado en Román, 2012: 96).

Otro ejemplo claro son las modificaciones a través de la historia en la forma de atender enfermedades y conseguir la salud en los individuos, éstas han sido estudiadas profundamente y se ha reconocido en ellas la formación de sistemas médicos tradicionales que

“pertenecen a una larga tradición que se ha ido conformando a través de los siglos a partir de la labor de interpretación y resignificación que -después de la Conquistada- cada pueblo ha llevado a cabo basándose en los conocimientos y prácticas tanto de la medicina mesoamericana como la medicina española, heredera a su vez de los conocimientos médicos grecolatinos y árabes” (Fagetti, 2003: 6).

1.2 La región nahua norte de Morelos: algunos rasgos compartidos

El estado de Morelos se encuentra a 18 grados, 22 minutos y 19 grados, 7 minutos, latitud norte, y a los 98 grados 37 minutos y 99 grados 30 minutos de longitud oeste del meridiano de Greenwich. Colinda al norte con el Estado de México y con la Ciudad de México, al este y sudeste con el estado de Puebla, al sur y sudeste se encuentra el estado de Guerrero, y al oeste el Estado México.

En términos generales el territorio morelense se conforma por cinco grandes regiones: Región Norte y Altos, Región Oriente, Región Centro Sur, Región Sur y Región Poniente. El estado está caracterizado por una combinación de tierras fértiles, climas mayormente calurosos y de diversas captaciones de agua, todo ello destaca su potencial agrícola, viable en la zona de tierra caliente e incluso en las partes altas del estado (Morayta, 2011: 15).

Para Claudio Lomnitz, la región norte del estado o los “Altos de Morelos” podría dividirse en “tres sub-regiones discretas”, Tepoztlán por una parte, luego lo que propiamente serían los Altos, es decir los municipios de Tlalnepantla, Tlayacapan, Totolapan y Atlatlahucan, y el “Morelos Oriental”, conformado por los municipios de Tetela, Ocuituco, Zacualpan y “posiblemente Yecapixtla” (1979: 445). No obstante, se admite que la zona norte de Morelos es una región más o menos homogénea, pues desde la llegada de los españoles, los poblados son prácticamente los mismos (Lomnitz, 1979: 444; Maldonado, 2011: 163). Mientras que para Guillermo De la Peña los Altos de Morelos son de hecho una zona distintiva geográficamente, que comprende 322 km² y se encuentra entre los 1 500 y los 2 000 metros sobre el nivel del mar aproximadamente, con los siguientes límites:

“a) al norte, las altas cumbres de la Sierra del Ajusco y la Sierra Santo Domingo, que se extienden a lo largo del paralelo 19 y separan al estado de Morelos del valle de México; b) al oeste, las montañas del Tepozteco, que sigue siendo meridiano 99, surgen de la cadena del Ajusco y separan a la región del valle de Tepoztlán; c) al este, las laderas de la Sierra Nevada y una pequeña cadena conectada con el Ajusco, conocida como Sierra Tlalnepantla; d) al sur, una marcada pendiente que indica el

comienzo de las tierras bajas. El área, formada por un desarrollo de rocas ígneas, presenta un declive de norte a sur, interrumpido por pequeñas mesetas y colinas erosionadas” (1980: 34).

Respecto a la tradición cultural de los pueblos morelenses, siempre se ha reconocido la presencia nahua, para Miguel Morayta estos pueblos han habitado el estado desde tiempos lejanos, “quienes probablemente han ocupado esta área durante los últimos 1 200 años. Se puede decir, con cierto sustento, que por lo menos lo han hecho en los últimos 700 años” (2011: 15). Antonio García de León afirma que la lengua náhuatl en Morelos está presente por lo menos, desde “la mitad del siglo pasado” (2011: 39). En 1940 el censo “menciona que no existía un sólo municipio en el que no se continuara hablando náhuatl” en el estado, de donde Tetela del Volcán registraba la cifra más alta en relación con la población total, con un 59.48% de hablantes. Le seguían a este municipio, también en la región norte, Tepoztlán con un 58.18%, Tlalnepantla presentaba un 55.97%, Totolapan un 24.25%, Tlayacapan tenía 22.55% de hablantes, y Zacualpan de Amilpas un 17.30% (León-Portilla en Sánchez, 2006: 37).

Es cierto que el uso de la lengua vernácula es un rasgo importante dentro de estos pueblos, sin embargo, actualmente se puede reconocer que ante los complejos cambios que las comunidades de origen mesoamericano han vivido a lo largo de su historia, hay otros rasgos que considerar. Los estudios de la tradición indígena reconocen que ésta se encuentra siempre en constante dinamismo. Por ello Morayta agrega que los pueblos de Morelos se han visto en la imperante necesidad de establecer “nuevas estrategias de sobrevivencia”, una de ellas, quizá la más significativa, es la emigración parcial, a veces permanentemente hacia los Estados Unidos, diríamos que dicha movilidad es palpable, pues ha modificado la vida cotidiana de las comunidades. De hecho, “han reformado mucho de su tradición cultural, reformulándola y resignificándola ante los nuevos escenarios” (2011: 16, 18).

La lengua náhuatl, como parte de la tradición cultural de estos pueblos también ha sufrido una fuerte presión, “socialmente, es visto como una lengua disminuida, asociado a la condición rural e indígena. Carente de prestigio, ha cesado de transmitirse de una generación a otra, lo cual significará la muerte de todo un complejo cultural muy rico que seguramente desaparecerá en los años venideros” (García de León, 2011: 41). A pesar de

todo ello, consideramos que hay rasgos vigentes de esta cultura, la presente investigación pretende mostrar parte de ella, aunque no parezca tener el rostro de otros tiempos.

1.2.1 Nota histórica de la región

Hacia el exterior, como ocurre con muchas partes del país, las regiones morelenses entablan relaciones con otras. Los territorios de los pueblos se redefinen ahora a través de las múltiples acciones intercomunitarias, establecen lazos entre sí regulados fuertemente por la reciprocidad y se puede decir que son percibidos a través de una amplia historia de interacciones. Antes ya he intentado señalar la estrecha relación de los pueblos nahuas de Xochimilco y Milpa Alta en la Ciudad de México con una buena parte de las comunidades del norte de Morelos, a través de lo que consideré una historia compartida (Macuil, 2012: 5-26).

Tanto Xochimilco como Milpa Alta han luchado por manifestar la formación de su territorio y tradición de forma más o menos independiente, aunque los datos históricos sugieren una relación más cercana. Recordemos tan solo que la región de Milpa Alta estuvo sujeta en algún momento al señorío de Xochimilco y luego al Mexica; ya en el período colonial, la creación de la encomienda de Xochimilco otorgada a Pedro de Alvarado comprendía ambos territorios en 1523, fue además una de las más grandes del Valle de México (Gibson, 1975: 451; Losada, 2007: 159; Sesma, 1988: 19); hasta ser una cabecera en el año 1643 y secularizada entre 1772 y 1774 (Gerhard, 2000: 252-253). A pesar de los numerosos cambios vividos, Milpa Alta siempre conservó ese carácter de puente, que permitía el intercambio entre el Valle de México y la Tierra Caliente (Wacher, 2006: 9).

En Morelos, para el siglo XIV a pesar de los embates chichimecas, Oaxtepec, Tepoztlán, Totolapan, Tlayacapan, Hueyapan y Tetela seguían bajo el poder de los xochimilca (Müller, 1949: 33). Siglos más tarde en la *Relación de Tetela y Ueyapan* de 1581, en la *Relación de Acapiztla* de un año anterior, y en la *Relación de Tepuztlan* del mismo año, todos estos pueblos aparecen como sujetos de Xochimilco (Gutiérrez de Liébana, 1985: 216; Maldonado, 1990: 43, 45, 99). La participación del pueblo tlahuica también es relevante, y la discusión mantiene que Yautepec y Oaxtepec eran parte de sus asentamientos, además de Cuernavaca, entonces conocida como Cuauhnáhuac, con ello, el oeste del estado de Morelos constituía el territorio principal de aquel pueblo durante el siglo

XIII, antes de la influencia del poderoso señorío mexica que prácticamente ocurrió en todo el norte del estado (Maldonado, 1990: 30; López González, 2001: 8). Después del inicio de la colonización y tras la fundación del Marquesado del Valle el 6 de julio de 1529, toda la región quedó comprendida dentro de él (Lewis, 1960: 17).

Los procesos económicos que comenzaron en la zona como las haciendas azucareras no solo movilizaron a la población de aquellas localidades, sino que los mantuvo en constante interrelación, por ejemplo, los pueblos del norte –Tepoztlán, Totolapan y Ocuituco– acudían a los mercados del centro y sur de Morelos (Maldonado, 1990: 266). También, durante la implementación del Repartimiento, además de estar obligados a trabajar en las haciendas y minas en Taxco, la gente de Tepoztlán tenía que trabajar en construcciones tanto del pueblo como en las de Cuernavaca, pero también laborar como sirvientes domésticos, la demanda era tal, que en una ocasión fueron requeridos “400 indios” solo para una hacienda (Lewis, 1960: 18).

No obstante la separación de Morelos con el Valle de México, dada por las primeras instituciones coloniales, hay que insistir en el contacto en toda la región. Sánchez señala que en el marco de los conflictos de 1910 y ante numerosos levantamientos iniciados en el mes de noviembre de aquel año, el estado de Morelos “se encontró en el centro de la revuelta”, y los liderazgos “locales” no se hicieron esperar; éstos se vieron fortalecidos por las relaciones que las comunidades mantenían desde mucho tiempo atrás. Así, las “cuatro comunidades de las riberas del entonces lago de Texcoco: San Sebastián Tecoloxtitlán, Santa Marta Acatitla, Santiago Acahualtepec y Santa María Aztahuacán —que tenían relaciones religiosas, comerciales y familiares con la zona norte de Morelos— se refugiaron en Tlalnepantla” (2006: 47), actualmente estas comunidades se encuentran dentro de la alcaldía –antes delegación– Iztapalapa en la Ciudad de México. De hecho Morayta sostiene que habría que sumar a la llamada zona norte de Morelos, no solo las “delegaciones” de Xochimilco y Milpa Alta sino también la de Tlalpan, Magdalena Contreras y la antes mencionada, Iztapalapa, y según datos del autor, la región norte de Morelos se extendería incluso a otras zonas del Estado de México (2011: 63).

1.2.2 Religiosidad popular

En la zona indicada por Morayta se encuentran localizados al menos dos santuarios de los más significativos en el México central, éstos son Chalma y Amecameca. Morelos como región central concentra espacios importantes de interacción y conecta localidades de otras zonas. El estado se ve temporalmente ocupado por la gente que camina hacia alguno de estos santuarios, lo que significa no solo el cruce del territorio estatal, sino la constante interrelación de gente proveniente de los estados aledaños con la morelense. Son los santuarios una suerte de “encuentros geográficos sacralizados”, los cuales comunican regiones más grandes.

A lo anterior, hay que añadir la intensa comunicación que existe entre los pueblos tanto morelenses como de las hoy alcaldías de Milpa Alta y Xochimilco, debido a las mayordomías; agrupaciones en número variable de integrantes, y aunque predomina la participación de personas adultas y adultas mayores, hay localidades donde se presenta una importante inclusión de jóvenes. Es sabido que a lo largo del año se celebran numerosas fiestas de carácter religioso en los pueblos, entre ellas, el festejo del Santo Patrono es considerada una de las más significativas. Las mayordomías realizan la planeación de tal evento en cada comunidad, éstas en compañía de otras familias de sus pueblos, hacen por lo menos una visita al año a aquellos pueblos con los que hay un acuerdo previo.² La visita en los festejos del Santo Patrono está plenamente institucionalizada. El día de la celebración por lo general, antes de comenzar la misa, el mayordomo local recibe a su homólogo y a su comitiva en un acto de gran protocolo. Se les espera a la entrada de la iglesia, el mayordomo sale al encuentro portando siempre el estandarte con la imagen pintada o bordada del Santo Patrón festejado, el mayordomo visitante también carga el estandarte del Santo que se venera en su comunidad y que por lo tanto representa. La bienvenida consiste en saludar “de estandarte a estandarte,” y de mano al mayordomo o representante principal (serie de fotos 1).

² Otras celebraciones también son espacios propicios para fortalecer estos lazos entre pueblos, sobre todo a partir de devociones compartidas, como las ferias de cuaresma y los carnavales, o el caso del Santo Cristo Aparecido. La imagen se cuenta apareció en el pueblo morelense de Totolapan en 1543, luego fue llevada a la capital y resguardada en el Convento de San Agustín, el culto se arraigó en la ciudad pero finalmente fue devuelta a su comunidad de origen en 1861. Actualmente se le celebra el quinto viernes de cuaresma, donde se realiza una “fiesta suprarregional”, pues reúne pueblos no solo de Morelos, sino también de la Ciudad de México y del Estado de México (Sánchez, 2006: 94-96).



Serie de fotos 1. Recibimiento del mayordomo en la fiesta patronal de Amatlán de Quetzalcóatl. Julio de 2016. Fotos de Carmen Macuil

Al entrar a la puerta de la iglesia, los pueblos visitantes entregan sus “promesas” con gran devoción y respeto. Las promesas son regalos que la comunidad entrega al Santo que “está de fiesta”. Algunos feligreses en Xochimilco como en Morelos me explicaron que “es como si fuera su cumpleaños del Santo”. La promesa es una muestra de afecto y amistad entre los pueblos, requiere de esfuerzo y de una fuerte integración comunitaria. Los regalos suelen ser imágenes, coronas o adornos para el Santo, en ocasiones dinero que fue colectado a lo largo del año (serie de fotos 2). Sobra decir que en la iglesia de cualquiera de las comunidades que conforman la red, se pueden ver siempre más de 15 estandartes debidamente acomodados en el ábside, casi siempre rodeando al Santo festejado que reposa en el centro, el cual recibe por filas el saludo respetuoso de los feligreses. A veces las misas de hecho deben celebrarse fuera de la iglesia por la cantidad de visitantes que llegan.



Serie de fotos 2. Fiesta patronal de Santo Domingo Ocotitlán, Tepoztlán, Morelos. Agosto de 2017. Fotos de Carmen Macuil

Desde temprano se oye música en las calles del pueblo, los puestos de comida y antojitos, así como la vendimia de productos diversos caracteriza el ambiente de fiesta. Al finalizar la misa, la gente continua la verbena en las calles aledañas a la iglesia no sin antes visitar a la gente del pueblo que está de fiesta. En general, es común que se reciba a los visitantes con mole, arroz y frijoles, aunque los platillos son variados de un pueblo a otro, el objetivo es recibir a los visitantes con una comida especial para la ocasión, además de refrescos y otras bebidas, sobre todo cerveza. Se considera un momento muy importante y por ello también está mas o menos establecido cuáles familias recibirán a las mayordomías y sus comitivas visitantes. Al paso de los años, distintas alianzas se ha formado, así que las visitas incluyen amigos, compadres y familiares. Es muy frecuente visitar más de un hogar durante el día de la celebración.

En general, es evidente que las fiestas patronales, las constantes ferias y otras tantas celebraciones de tipo religioso adquieren un fuerte carácter social, al ser espacios de interacción de distintos tipos, pero sobre todo de tipo cultural entre las comunidades, como

queda claro que ha ocurrido y ocurre entre pueblos del estado de Morelos y de otras zonas, como de la Ciudad de México y aún del Estado de México y Puebla. Frecuentemente hay

“gente que asiste a más de una feria en un año y seguramente lo hará así a lo largo de su vida y, tal vez, continúe una tradición de varias generaciones. Los comerciantes especializados van de feria en feria; mientras que los productores que llevan a vender sus productos en la feria más cercana a su pueblo, después pueden ser peregrinos en otra” (Sánchez, 2006: 119).

Lo anterior permite crear como señala el autor, alguna identidad regional, pero particularmente un repertorio fijo de encuentros establecidos más allá de lo puesto en el calendario.

1.2.3 Relatos de tradición oral: el Tepozteco

Si continuamos con esta dinámica comunitaria, el intercambio y enriquecimiento cultural son resultado esperado, para Fernando Horcasitas:³

Contacts between Milpa Alta and the hot Country, especially Tepoztlán and Cuernavaca, are perhaps more frequent than with the Mexican capital. In six hours on foot, the men of the village cross the mountain range to sell their firewood in Tepoztlán. Because all speak the same dialect of Nahuatl, friendships are easily born between the men of the Federal District and those of Morelos. The weary woodcutters after their long walk and bring long and fantastic tales to tell-tales about the country to the south. One of them deals with deeds of the Tepoztecatl, legendary hero of Tepoztlán (1972: 15).

El relato del Tepozteco es pues uno de esos rasgos comunes que fácilmente se puede percibir como evidencia de tales contactos a lo largo del tiempo entre las comunidades de la región. Y es que la importancia de esta figura en la tradición oral de los pueblos y aún en ciertos momentos de la historia local de Tepoztlán no es de ignorarse (Sánchez, 2006: 39-40). En la mayoría de los relatos se cuenta la historia de un niño con cualidades particulares, quien mata a un gran animal o serpiente y con ello libera a los ancianos, pues estaban destinados a ser comidos por aquel ser. El estudio de estas narraciones es fundamental, cada una muestra variaciones, con éstas, otros atributos y

³ Propongo la traducción: Los contactos entre Milpa Alta y los pueblos de tierra caliente, especialmente Tepoztlán y Cuernavaca, son quizá más frecuentes que con la capital mexicana. En seis horas a pie, las personas de estos pueblos cruzaban por la cordillera de la montaña para vender su leña en Tepoztlán. Porque todos hablan el mismo dialecto Náhuatl, fácilmente la amistad nació entre los hombres del Distrito Federal y aquéllos de Morelos. Los cansados leñadores después de su larga caminata, traían largos y fantásticos cuentos que narrar acerca del pueblo del sur. Uno de ellos trata de las proezas del Tepozteco, legendario héroe de Tepoztlán (Macuil, 2012: 29)

aspectos del Tepozteco, y de los personajes humanos y animales asociados a él, así como de su posible relación con relatos de otras tradiciones culturales (véase cuadro 1.1).

Cuadro 1.1
Relatos sobre el Tepozteco

autor (es)	lugar(es) de registro	datos del narrador	relatos	lengua de registro
Pablo González Casanova (1928) 1977	1, Milpa Alta, Ciudad de México 2 y 3 Tepoztlán, Morelos	1) Eneida González 2) Maximino Navarrete 3) Bernardino Verazaluce	3	náhuatl, con traducción del autor
Frances Toor (1928, 1949) en González Casanova 1977	1 a 3, Tepoztlán, Morelos 4, Chiconcoac, Ciudad de México	1) Fidel Beltapeña 2) Vicente Campos 3) Fidel Beltapeña 4) León Venado	4	español
Apolonio Escalada 1937	Tepoztlán, Morelos	–	1	náhuatl, con traducción del autor
Florencia Müller 1949	Barrio de los Reyes, Tepoztlán, Morelos	Escrito por prof. Baldomero Flores Edad: 30 años. A partir de los viejos del barrio	1	español
Fernando Horcasitas 1979	Milpa Alta, Ciudad de México	1) Luz Jiménez	1	náhuatl, con traducción del autor
Carlos López Ávila 1984	Tlacotenco, Milpa Alta	Carlos López Ávila	1	náhuatl con traducción de Michel Launey
Joaquín Gallo 1987	Tepoztlán, Morelos	Ángel Hernández, Sebastián Mora, Primo Ángel Campos y Heliodoro Hernández	1	español
Alfredo Paulo 2002 (Trabajo de campo, comunicación personal 2011).	Tetelcingo, Cuauhtla, Morelos	–	1	español
María del Carmen Macuil 2007	Amatlán de Quetzalcoatl, Tepoztlán, Morelos	Paciente de la curandera Doña Flavia Edad aproximada: 50 años	1	español
Enrique Villamil en Salazar 2010	Tepoztlán, Morelos	Enrique Villamil	1	español
Urbano Bello en Salazar 2010	Tepoztlan, Morelos	Humberto Bello	1	español
María del Carmen Macuil 2012, Trabajo de campo	Xochimilco, Ciudad de México	Julio García Edad: 90 años Originario de San Andrés Ahuayucan	1	español

Fuentes: Bello citado en Salazar (2010); Escalada (1937); Gallo (1987); González Casanova (1928, 1977); Horcasitas (1979); López Ávila (1984); Müller (1949); Toor (1928); Toor (1949) citado en González Casanova (1977); Villamil en Salazar (2010).

Cuadro elaborado por la autora a partir de Macuil (2012: 43), al que se le ha sumado otros tres relatos.

Para Horcasitas los relatos sobre el Tepozteco estaban dentro de la categoría de mitos⁴ (1978: 182-183). En cambio para Joaquín Gallo (1987) y Margarita Vargas (2004) éstos eran leyendas. Pablo González Casanova los llamó “leyendas” y “cuentos” a la vez (González Casanova, 1928 y 1977) y Gordon Brotherston se refirió a ellos prácticamente como narraciones épicas. Este autor presentó un análisis histórico a partir del estudio del personaje o “actor” como él lo denomina, separó las acciones y las características principales asociadas al Tepozteco, y propuso la existencia de cuatro vidas distintas con un mismo personaje. La cuarta vida trata de un Tezpoteco que propagó la fe por la región, aquel texto fue originalmente presentado por Karttunen y Céspedes en el año 1982; y éste no es propiamente una narración, sino más bien un “baile dialogado”⁵ (Brotherston, 1995: 199). Cuenta sobre un Tepozteco adulto convertido a la fe católica, él discute con sus vecinos a quienes vence, estos señores derrotados, son por eso convertidos a la nueva fe. La *Relación de Tepoztécatl* como se le conoce a este baile, está escrita en náhuatl y pudo haber sido redactada durante la colonia por algún sacerdote como estrategia de evangelización,⁶ pues el papel de defensor de la fe católica y la invitación a bautizarse que exclama el Tepozteco a lo largo de la obra, es muy distinto al carácter que se puede ver en los relatos en prosa.

En una primera aproximación al tema, se puede decir que los relatos son siempre más abundantes en su natal Tepoztlán, pero se les encuentra en pueblos de Xochimilco y en Milpa Alta. En términos generales las narraciones se presentan en secuencias, y la historia comienza con la descripción de la madre del Tepozteco y las circunstancias especiales que provocaron su embarazo; debido a la presencia de un ave, una piedra verde, un anillo o por la acción del “aire” en las cuevas y del río donde se bañaba. Por lo anterior, y por las hazañas realizadas durante la infancia del niño, se consideraba que éste era hijo del “aire”, se declara así, que su padre era el “señor del aire”. Los relatos narran que el niño siempre se enfrentó a numerosos peligros, eventos que ponían su vida en peligro o que retaban sus habilidades no humanas. Algunas versiones cuentan que el niño es abandonado por su madre –a veces sin su conocimiento–, y adoptado más tarde por una pareja de ancianos.

⁴ El autor lo define como “un relato cosmogónico que explica el porqué del mundo y de las cosas” (Horcasitas, 1978: 182).

⁵ Karttunen, Frances y Céspedes, Gilca Wara (1982). “The Dialogue of el Tepozteco and his Rivals, September”, en *Tlalocan*, vol. 9, pp. 115-141

⁶ Sánchez (2006: 169) expresa que retoma esta idea a partir de Cecilio Robelo.

En el abandono, debe superar siendo aún bebé, el “ataque” de las hormigas, y el peligro de estar entre los magueyes y sus espinas, o perdido en el campo, como resultó vencedor, el niño es finalmente llevado a la corriente de un río donde es hallado por el par de abuelos. Los eventos centrales de la historia son cuando se enfrenta al animal monstruoso, una gran serpiente, o a un rey antropófago, en cualquier caso este ser habitaba y gobernada Xochicalco. Otro evento es el robo de un *teponaxtli* durante una fiesta en Cuernavaca. Finalmente, la hazaña de colocar él solo la campana principal de la catedral de la Ciudad de México. Estas proezas no aparecen en todos los relatos, o algunos incluso consisten únicamente en uno solo de estos eventos. Como se ha dicho, el niño tepozteco burla al animal o serpiente y lo mata, librando a los ancianos de su pueblo y de otros cercanos a ser comidos por aquel ser; en el segundo evento, tras una larga persecución, la gente de Cuernavaca no logra darle alcance y éste esconde el *teponaxtli*; en el evento de la campana también se notan las cualidades del Tepozteco como hijo del aire, un viento fuerte o un remolino sube la pesada campana para asombro de los espectadores. Sobre este último evento Joaquín Gallo propone que la participación histórica de la población de Tepoztlán en la construcción de la Catedral de México se haya incorporado de forma peculiar a la memoria histórica, debido a que Tepoztlán junto con otras localidades vecinas, entonces pueblos pertenecientes al Marquesado, cooperaron efectivamente con la obra. El registro de la participación está en la notificación que hizo el Virrey don Martín Enríquez a Don Alonso Lazo de Andrada, administrador del Marqués. La cooperación solicitada en oro común –tomines–, fue como sigue: por el tributo de la “Villa de Acaunahuac (Cuernavaca) 203 pesos”; de “Yautepec 68 pesos, 5 tomines”; por el de “Tepuztlan 44 pesos, 6 tomines”; y por el tributo de la “Villa de Guastepec 52 pesos, 2 tomines” (Gallo: 1994: 82). Aparentemente el pueblo había ya comenzado a funcionar con una economía monetaria y no solamente tributaba maíz, pues en 1567 los impuestos le fueron cobrados de esa manera (Lewis, 1960: 18). Otra posibilidad es que la gente proveniente del Marquesado haya participado con mano de obra, es decir, que se haya solicitado “indios” para los trabajos, como ocurría para otras regiones, no puedo comprobar ahora esta hipótesis pero la idea me parece posible.

De este pequeño grupo de relatos, concluyo por ahora que son todos parte de la expresión de la tradición oral del norte de Morelos, un estudio inicial sobre su forma y

estructura complementa las reflexiones sobre su contenido (Macuil, 2012: 79-104). El acercamiento propuesto en dicho trabajo considera a los relatos en sí mismos, los ubica dentro del complejo verbal y permite un primer reconocimiento a las características generales, tanto del uso de ciertas formas de expresión de la lengua, como de las estrategias de organización al interior de los relatos, ello hace evidente los elementos constantes y las particularidades de cada uno. Continuar con un estudio al contenido sería el paso obligado.

1.3 Amatlán de Quetzalcoátl, un pueblo de Tepoztlán: notas etnográficas

El poblado de Amatlán se encuentra en el municipio de Tepoztlán (serie de fotos 3), el cual colinda al norte con la Ciudad de México, al noreste y este con los municipios de Tlalnepantla y Tlayacapan, al sur y suroeste se hallan los municipios de Yautepec y Jiutepec, al oeste y noroeste colinda con Cuernavaca y Huitzilac. Como se ha dicho arriba, sus límites modernos son mas o menos los mismos desde el siglo XVI (Gerhard, 1972: 35). Considerado como un pueblo heredero de una antigua cultura que se ha mantenido al paso del tiempo, pero que como en “otros lugares de tradición indígena, el proceso histórico ha provocado rupturas en la comunidad e integridad de la cultura” (Salazar, 1997: 106).

El pueblo de Amatlán de Quetzalcoátl es un pueblo pequeño y tranquilo, está ubicado a 20 minutos de Tepoztlán. La gente del pueblo está acostumbrada a los turistas y a otros visitantes, quienes constantemente buscan especialistas médicos para tratar algún mal. El pueblo se ubica dentro del Área de Protección de Flora y Fauna Silvestre Corredor Biológico Chichinautzin, por lo que está rodeado por cerros, entre ellos, el “Cerro de la Puerta”, el “Cerro de la Ventana”, y el “Cerro de la Tepexinola”. De gran importancia es el paraje *Machinco*, “donde te sientas a descansar”. Éste conecta con el lugar llamado *Cinteopa* “templo donde se adora al dios del maíz”, donde se halla la pequeña laguna *Nahualatl*, ahí se realiza la petición de lluvia y otras celebraciones relacionadas con el sistema médico.



Serie de fotos 3. Vista de la plaza de Tepoztlán. Mayo 2017.
Fotos de Carmen Macuil

Amatlán tiene un clima sub húmedo, regularmente la época de lluvias es en el verano y a principios de otoño, con “una temperatura anual entre 20.5°C y 26.5°C. Su hidrografía está constituida por cuatro pequeños riachuelos que se forman en época de lluvias” (Román, 2013: 76). El nivel de las lluvias es mayor en la zona de montaña, alrededor de 1,200 mm. anuales. El nombre del pueblo es de origen náhuatl, *amatl*, el nombre dado a los árboles de amate, y *tlán*, sufijo de lugar, significa entonces el lugar del amate o de los amates, también “Donde abundan los amates o lugar del papel” (Dubernard, 1982: 14).

En la entrada del pueblo aparece el primer conjunto de casas, una de la calles conduce a la Tele secundaria “Amatlán de Quetzalcoatl”. La calle principal conduce a la plaza cívica, espacio amplio rodeado de árboles, cuyas raíces ya surcan el pavimento, en el centro está la figura del mítico “Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl” con colores vivos. Ubicada frente a la plaza se observa la casa de la arqueóloga Carmen Cook. Después de su fallecimiento la propiedad se convirtió en la “Casa-Museo” de Carmen Cook, aunque actualmente está cerrada, solo se abre con regularidad la biblioteca pública, espacio también aquí hallado (foto 4).

Antes de llegar a la iglesia del pueblo, cuya patrona es Santa María Magdalena, se encuentran algunas tiendas y el panteón. Le sigue un centro de Alcohólicos Anónimos abandonado, la primaria (foto 5) y la Ayudantía del pueblo. Adelante, una calle larga conduce a la pequeña Clínica de salud de la Secretaría de Salud del estado.



Foto 4. Biblioteca pública
Fotos de Carmen Macuil



Foto 5. Primaria “Gregorio Torres Quintero”

Acerca de la iglesia, Juan Dubernard piensa que la construcción está “sobre un basamento prehispánico, pues las calles que la circundan, con excepción de la que corre al oriente, se encuentra a un nivel inferior” (1982: 14). Es claro que el pueblo de Amatlán es bastante antiguo,⁷ la *Relación de Tepuztlan* lo menciona como “Santa María Magdalena” hasta el año de 1580, segunda estancia de las seis que pertenecían a Tepoztlán, –hoy Santiago Tepetlapan, Santo Domingo Ocotitlán, San Juan Tlacotenco, Santa Catarina, San Andrés de la Cal– (Del Paso y Troncoso, 1905: 238-239).

Llevar el nombre de Quetzalcóatl ha provocado que el pueblo sea constantemente relacionado con este dios, pero sobre todo con “Ce-Acatl Topiltzin Quetzalcoatl, rey del imperio Tolteca, años 843 a 895”, como afirma una leyenda colgada sobre la calle principal

⁷ El Departamento de Turismo de Tepoztlán daba esta información en copias sueltas: “Su glifo prehispánico es un rollo de papel amarrado con un listón rojo. Amatlán ha sido habitado por descendientes de culturas milenarias, teniendo sus primeros registros de asentamientos prehispánicos en el Preclásico Superior. Llamado así porque en la época prehispánica ahí se adoraba a un Dios llamado “*Amatecatl*” que seguramente estaba relacionado con el culto del papel, ya que en Amatlán se elaboraba papel amate con la corteza interior del amate, convirtiéndose en una de las principales fabricas de papel, el cual era de suma importancia para las civilizaciones antiguas, ya que este papel les era útil para elaborar sus Códices, como Ofrenda Sagrada a los Dioses y para adornar los templos en las ceremonias religiosas. En el Códice Mendocino se menciona un tributo anual a Moctezuma II de alrededor de 480 mil hojas de este papel, Politéista por naturaleza también adoraban a otros dioses como a: *Tláloc* (dios de la lluvia), *Centeotl* (dios del maíz), *Ehecatl* (dios del viento) entre otros. Con la llegada de los españoles el mundo prehispánico y su cosmovisión desaparecieron poco a poco y el catolicismo encontró su camino al pueblo de Amatlán, el cual tiene como Patrona a Santa María Magdalena.” Trabajo de campo 2006.

junto a la plaza donde también está la mencionada escultura del personaje. Esta información es además ofrecida en las oficinas del municipio:

En el año *Ce- Acatl* uno caña, 843 d.C. nació *Topiltzin* en Amatlán en el sitio que se nombra *Michatlahco* (barranca de los peces) que se encuentra al fondo de la barranca de *Xochiatlahco* (barranca de la flores, paraíso terrenal donde se genera la vida por el creador del universo), bautizado en *Nahualatl* (que quiere decir agua del náhuatl o agua escondida, misteriosa y de los grandes secretos) como Ce- Acatl Topiltzin cuentan que "aquí tomo sus primeros pasos con sandalias de oro". *Mixcoatl* (serpiente de nubes) fue su padre, y *Chimalma* (la de los escudos) fue su madre, a los cuatro días de nacido murió su madre, poco después su padre, quedando él bajo la custodia de sus abuelos maternos; A los 6 años es llevado a *Xochicalco*, el gran centro de aprendizaje, veinte años llevo su preparación en donde aprendió la autodisciplina, el auto sacrificio, la meditación, las ciencias, las artes, la astronomía, la ciencia de gobernar, la filosofía de la flor y el canto, la sabiduría en las cosas divinas en donde alcanzo la mas alta dignidad, la de Sumo Sacerdote y se agrego a su nombre el de Serpiente Emplumada convirtiéndose en *CE - ACATL TOPILTZIN QUETZALCOATL*. Se convirtió en rey de Tula y su gobierno fue el florecimiento de los *Toltecas* y de una nueva humanidad, cuenta que *Quetzalcoatl* se convirtió en *Tlahuizcalpantecutli* estrella de la mañana, que siempre anuncia la salida del sol.⁸

De acuerdo a los datos del INEGI, el censo de población del año 2000 indicaba que el municipio de Tepoztlán contaba con 32, 921 habitantes. En cuanto a Amatlán se refiere, eran 867 habitantes, siendo 451 hombres y 416 mujeres. De todo el territorio que pertenece al pueblo, el 89.57 de hectáreas estaba ocupado por la zona urbana, y tenía una densidad de población de 10 hab. /Ha.⁹ El censo de población de 2010 indica que en Amatlán existen 269 hogares con 1, 029 habitantes, de los cuales 542 son hombres y 487 mujeres. La Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas en cambio da las cifras de población considerada indígena en el estado (véase cuadro 1.2):

⁸ Trabajo de campo, 2006. El fragmento citado pertenece al mismo juego de copias proporcionado en las oficinas de Turismo de Tepoztlán.

⁹ Censo General de Población año 2000. Fecha de consulta: abril 2007, www.inegi.gob.mx

Cuadro 1.2
Censo de población del municipio de Tepoztlán

Nombre	Censo de Población INEGI 2010		Consideración de la localidad CDI 2010 ¹⁰
	Población Indígena 2010		
Total del municipio	41,629	5048	con presencia indígena
Tepoztlán	14,131	649	Loc. de interés
Santa Catarina	4,521	1858	de 40% y más
San Juan Tlacotenco	1,890	321	Loc. de interés
Santo Domingo Ocotitlán	1,541	54	con menos de 40%,
Santiago Tepetlapa	847	63	con menos de 40%
San Andrés de la Cal	1,383	741	de 40% y más
Amatlán de Quetzalcóatl	1,029	25	con menos de 40%

Fuentes: Censo de Población INEGI 2010; Localidades indígenas CDI (2015).
Cuadro elaborado por la autora.

El trabajo en el campo es común, en el pueblo hay grandes extensiones de tierra dedicadas a ello. Se cultiva principalmente el maíz, calabaza, frijol, tomate y jitomate. También se pueden encontrar árboles frutales como ciruelas, aguacates, mangos, granadas, guajes y duraznos, cuyos frutos no se comercializan realmente, su consumo es doméstico. Es común la crianza de gallinas, puercos, borregos y ganado mayor, tanto para el uso doméstico o para comercializar con ellos. Amatlán es de hecho uno de los principales productores de maíz en el municio, de acuerdo a Erika Román (2013: 48) éste cuenta con una:

“superficie de producción en maíz de 1,965 ha con una cosecha de 5,895 t y un rendimiento de 3 t/ha, siendo las comunidades de Amatlán de Quetzalcóatl, San Andrés de la Cal, Santo Domingo, Santiago Tepetlapa y Santa Catarina las principales productoras de este grano (SAGARPA-SIAP, 2011), cuyo destino final es el autoabasto y la venta del excedente en los mercados locales, ya sea de manera directa al consumidor final o indirecta a los intermediarios.”

Aproximadamente el 69% de las familias aún se dedican al cultivo del maíz.¹¹ Román también menciona la constante presencia de “técnicos” que invitan a la gente a

¹⁰ Recursos actualizados hace tres meses –a partir de la fecha de consulta según lo afirma el mismo sitio web– Fecha de consulta: Sábado 05 de agosto de 2017, <http://www.cdi.gob.mx/datosabiertos/2010/locali-indi-2010.csv>

utilizar otros “paquetes tecnológicos establecidos por algunas instituciones públicas” con la finalidad de incrementar la producción, pero a pesar de ello o de la participación en programas como Procampo,¹² la gente sigue prefiriendo las técnicas conocidas. Además también están a favor de no cambiar la semilla criolla, al parecer otra sugerencia constante de aquellos técnicos. Se considera que la semilla transgénica o híbrida “no crece” en la tierra (2013: 57).

El trabajo agrícola como actividad económica principal se combina con otras actividades laborales, Román encontró que de las 345 personas consideradas en su investigación el “22.02% son empleados” y el “5.22% tienen negocios propios” (2013: 84). La migración hacia Estados Unidos es más o menos frecuente, ésta ocurre de manera ilegal. En cambio la migración legal hacia Canadá es posible por el “programa de trabajadores agrícolas temporales”, pero su recurrencia es baja, Román reporta apenas un 0.58% (2013: 84).

Los jóvenes pueden optar por estudios de bachillerato o de nivel técnico, pero es común que debido a la cercanía con Tepoztlán, Cuernavaca y Cuautla, éstos elijan buscar algún empleo en las pequeñas empresas y negocios de distintos rubros. Pese a tales opciones, sigue siendo bien visto que las mujeres se ocupen del cuidado del hogar y de los hijos, mientras que los hombres deben ser el principal sustento familiar.

El calendario anual de fiestas religiosas de Amatlán sigue el de la liturgia católica, se suman las festividades que son propias del pueblo. En febrero destaca, la celebración del Día de la Candelaria, cuando se presentan los “niños Dios”; le sigue la festividad del Carnaval reservada a la cabecera municipal, aunque el Miércoles de Ceniza tiene mayor importancia en el pueblo. El día 22 del mes de julio se presenta la fiesta grande, está dedicada a la patrona Santa María Magdalena, cuya imagen de bulto ocupa el lugar principal en la iglesia originalmente edificada por la orden Agustina. La celebración comienza con la “véspera”, sigue con la misa principal del día 22 (Serie de fotos 6); después la misa al día siguiente que corresponde al “recalentado” y se termina con la celebración de la “octava”. La “octava”, es la misa que se realiza a los ocho días después de la misa

¹¹ La autora realizó entrevistas y encuestas a 66 familias del pueblo entre los años 2010 y 2013. (2013: 53; 2017: 197)

¹² Subsidio del gobierno otorgado con la finalidad de aumentar la producción agrícola. Los apoyos son de carácter monetario por “superficie inscrita al Programa”. Fecha de consulta: 7 de marzo de 2017, <http://www.sagarpa.gob.mx/agricultura/Programas/proagro/procampo/Paginas/procampo.aspx>

principal. Y se acostumbra que un día antes de la fiesta algunas “señoritas” del pueblo lleven un arreglo floral a la iglesia dedicado a la Santa.

La fiesta patronal se celebra cada año, y es característico de estas celebraciones la visita de otras comunidades de Morelos, de Xochimilco y de Milpa Alta como ya se ha señalado. El grupo de personas que forman parte de la organización que soporta todas las actividades religiosas en cada comunidad y que son encabezadas generalmente por el mayordomo, son quienes reciben las promesas de los visitantes. Como parte del agradecimiento por el regalo y la visita al pueblo, se les brinda una comida después de la misa. La comida para festejar a la patrona de Amatlán consiste en mole, arroz rojo, tamales de frijol y frijoles en caldo. La comida se acompaña con refresco, agua de jamaica y cerveza.



Serie de fotos 6. Fiesta patronal de Amatlán de Quetzalcoátl en julio de 2016. Danzas para el festejo y vista interior de la iglesia adornada con ceras. Se observan los estandartes de los pueblos visitantes. Fotos de Carmen Macuil

En septiembre, el Ayudante del pueblo en turno realiza el Grito de Independencia y hay verbena popular en la plaza cívica. El Ayudante del pueblo es un cargo local y representa al gobierno municipal.

El día 28 del mismo mes se realiza la Fiesta del pericón, esta celebración tiene el objetivo de proteger a la comunidad del Diablo, de algún otro ser maligno, incluso de los aires, pues el “chamuco” a través de ellos actúa (Román, 2013: 121), es también preámbulo de la celebración de San Miguel Arcángel, que se realiza al día siguiente. La Fiesta del pericón consiste en la colocación de cruces hechas con esta planta (*tagetes lucida*) llamada en lengua náhuatl *yauhtli*. Las cruces se colocan a la entradas principalmente de los hogares, de los negocios, de las milpas, e incluso, se puede colocar en la defensa de los coches, la finalidad es que el mal, representado por el demonio, no pueda entrar y se aleje definitivamente sin hacer daño. La costumbre cuenta que el Demonio sale a las doce de la noche y es entonces cuando San Miguel Arcángel “pasa a bendecir”, él defiende a todos con la espada que porta y por ello, siempre enfrenta cualquier mal. La creencia dice que este arcángel bendecirá alimento, cosechas y todo aquel lugar que a su entrada porte la cruz hecha de pericón.¹³ La festividad del pericón como la de San Miguel se celebran de hecho en todo el norte de Morelos (serie de fotos 7)



Serie de fotos 7. Cruces de pericón en las casas (Tlayacapan y Oacalco). Fotos de Carmen Macuil

¹³ Esta planta tiene también usos medicinales, y su importancia en la historia y antropología de los pueblos nahuas se ha reconocido en su relación con deidades del México prehispánico, principalmente con Tláloc. Su presencia difundida por el centro de México es indudable, véase Sierra Carrillo, Dora (2007); Ortiz de Montellano, Bernardo (1980) y Macuil García, María del Carmen (2012c).

El día 28 de octubre se espera la llegada de los difuntos que fueron muertos “a fuerza”, aquellas personas que murieron en accidentes o que fueron asesinadas. El 1 de noviembre llegan los difuntos “chiquitos”, es decir, los niños, y el día 2 los adultos, en este día se realiza una misa a las cinco de la tarde. Es costumbre de la gente preparar una ofrenda en las casas para recibir a los difuntos, regularmente se coloca fruta, veladoras, pan, flores, mole rojo, mole verde, sobre todo, lo que en vida le gustaba más a la persona difunta. Los niños salen a pedir “su calavera” que consiste en fruta, chayote, plátano, manzana y en ocasiones mole, básicamente contiene lo mismo que se coloca en la ofrenda para los difuntos. Esta costumbre ha comenzado a cambiar y se incluyen dulces de venta comercial en la “calaverita”. Ya para el día 3 de noviembre se pueden comer los alimentos que fueron colocados en la ofrenda.

En el mes de diciembre se recuerda a la Virgen de Guadalupe y se realizan las posadas para celebrar la natividad de Jesús, también se festeja la llegada del año nuevo. El día primero del año los especialistas médicos hacen una segunda visita a la poza *Nahualatl* o *Nahualac*, la intención es solicitar un buen año y agradecer a los “aires” por los favores recibidos en el año que terminó.

Capítulo 2.

Curar el cuerpo. Sistema médico de tradición indígena: Amatlán de Quetzalcóatl

2.1 Sistema médico indígena: introducción

En la literatura de la Antropología mexicana es común encontrar el nombre de Medicina Tradicional Mexicana para referirse a la atención médica que los pueblos indígenas de este país realizan día con día, cuya atención es diferente de la práctica médica alópata o científica.¹⁴ El término es problemático en varios sentidos, el primero apunta al problema de la tradición, que he hablado en el capítulo anterior. Lo segundo, derivado de la petrificación y primitivismo de lo considerado tradicional, es la imposibilidad de concebir un acervo activo de conocimientos y saberes sobre la salud y la enfermedad que se expresa en cada uno de los elementos que se conforman en su conjunto como sistema. Así, “podía vanagloriarse del pasado prehispánico al mismo tiempo que negar la calidad de conocimiento y de racionalidad a las prácticas médicas de sus descendientes indígenas” (Viesca, 2016: 345).

Habría que partir del hecho que todo proceso de tratamiento de la enfermedad o bien de la atención a la salud “opera estructuralmente”, son parte de los conjuntos sociales, incluida la enfermedad misma, son hechos sociales que participan de manera importante en la producción y reproducción de cualquier pueblo. Responder de forma colectiva a la

¹⁴ Consideradas incluso como “exóticas”, “primitivas” o “pretécnicas”, en clara actitud despectiva e incluso de distanciamiento. La actitud fue más o menos común entre antropólogos e historiadores (Viesca, 2016: 344), la estrechísima relación con la práctica religiosa de los pueblos ha contribuido a ello, un ejemplo: “Las causas sobrenaturales pueden descubrirse por medios sobrenaturales y entonces los diagnósticos primitivos consisten en los distintos tipos de adivinación: arrojar los huesos, contemplación de cristales, trances, etc.” (Ackerknecht, 1985: 21) La postura médica fue la más persistente, aún hoy es común entre dichos especialistas referirse a ella de esta manera.

presencia del padecer y de la posibilidad de morir es un evento amenazador cotidiano, una constante a la que se ha enfrentado la vida humana a lo largo de su existencia. No es casual que el campo de la atención médica siga siendo una de las principales esferas de la vida comunitaria donde se concentra una gran cantidad de símbolos y múltiples expresiones concretas acerca del cuerpo humano y su estar en el mundo. Además de ser un hecho social, estos complejos procesos de entender, enfrentar y en ocasiones de solucionar los múltiples daños a la salud, poseen un carácter histórico (Menéndez, 1994: 71-72), obedecen a procesos particulares del encuentro entre distintas tradiciones médicas, parte de la segregación y discriminación que han vivido los pueblos indígenas en el ejercicio de sus medicinas es resultado de esto.¹⁵ En resumen, antes de llamarlas prácticas médicas “tradicionales” o “científicas”, todas pertenecen a conjuntos sociales que las construyen, y expresan parte del sistema de relaciones de las que forman parte, poseen su propia tradición médica, no hay razón para no reconocer a la medicina indígena como sistema.¹⁶ Por todo lo anterior y para el caso que aquí me ocupa, prefiero el título de sistema médico indígena o de tradición indígena sobre el de Medicina Tradicional Mexicana.¹⁷

Considero que la medicina de los pueblos de tradición indígena en México consiste en general en la conformación organizada de ideas y conceptos sobre el estar enfermo y el estar saludable, posee técnicas específicas para la identificación de las enfermedades, y estrategias para su atención como para su prevención. Recurre a una amplia gama de habilidades terapéuticas las que incluyen la aplicación de maniobras mecánicas y complejas acciones simbólicas, la aplicación de productos sobre todo de origen vegetal, pero también elementos minerales y animales, inclusive el uso de fármacos son contemplados. Dichos saberes y prácticas son ejercidas por personas especializadas, médicos cuyo aprendizaje y práctica están normadas por el sistema médico y la cultura del grupo social al que pertenecen. El aprendizaje está institucionalizado socialmente por la transmisión oral y

¹⁵ Así la definición de medicina tradicional pasa no solo por diferente, sino antagónica a la medicina científica, pues se resiste al cambio (Menéndez, 1994: 74).

¹⁶ Coincido con Eduardo Menéndez al afirmar que el término “medicina tradicional tiende, conscientemente o no, a la exclusión de prácticas, representaciones o de sujetos sociales, tanto desde una perspectiva empírica como teórico-metodológica” (1994: 75). Y Carlos Zolla a pesar de utilizar dicho término, también se refiere a ésta como “sistema de salud”, “la medicina tradicional indígena [...] es sistema de conceptos, creencias, prácticas y recursos materiales y simbólicos –destinado a la atención de diversos padecimientos y procesos desequilibrantes–, cuyo origen se remonta a las culturas prehispánicas” (2005: 62-63).

¹⁷ Un buen ejemplo de la discusión se observa en *Testimonios de vida de Médicos Indígenas Tradicionales* (1999), donde se habla de sistema médico mas que de Medicina Tradicional.

frecuentemente bajo la forma maestro-discípulo, aunque es claro que la enseñanza comienza en la niñez. Para algunos niños el contacto con el ejercicio médico de algún familiar cercano es cotidiano, por lo que las primeras instrucciones son adquiridas indirectamente mucho antes que se oficialice el inicio de su entrenamiento médico cuando así se ha manifestado.

En terminos generales se reconoce en los sistemas médicos indígenas como ejes estructurales: los recursos humanos, los procedimientos y métodos de diagnóstico, de pronóstico y de tratamiento terapéutico, y las causas de demanda de la atención. En ese orden, destacan curanderos, parteras, hueseros y hierberos como los principales especialistas, aunque hay otras especialidades ligadas a la tradición cultural según la región o pueblo. La limpia con huevo es el recurso más utilizado para establecer el diagnóstico y también para comenzar el tratamiento médico; la lectura de cartas es recurrente para establecer el diagnóstico, y el uso de un amplio conjunto de métodos terapéuticos son utilizados según el malestar previamente identificado. Es común que se recurran a más de uno, así la limpia con huevo, con ramos hechos de distintas plantas, o con ceras, se puede combinar con alguna manipulación física, algún masaje o sobada, o bien, la realización de rituales cortos, la aplicación de emplastos y la ingesta de tes o purgantes.

En cuanto a las llamadas demandas de atención (Zolla; et. al., 2016), hay que decir que ésta ha sido una denominación alterna para Síndromes de Filiación Cultural. El tema dentro de la literatura antropológica dedicada a la medicina “tradicional”, ha sido poco desarrollado, como lo señaló Roberto Campos hace tiempo, este grupo de enfermedades han sido denominadas y clasificadas como “populares, tradicionales, síndromes de filiación cultural o bien síndromes culturalmente delimitados, culture-bound síndrome, es la clasificación psiquiátrica de las enfermedades, DMS-III de Estados Unidos” (1992: 22). Y aunque aparentemente podría haber alguna sutil diferencia entre “síndromes de filiación cultural” y “síndromes culturalmente delimitados”, Elia Nora Arganis afirma que se “trata de enfermedades que son percibidas y vividas como tales por millones de personas, no sólo entre los grupos indígenas, sino en la propia población urbana y suburbana” (2016: 366).¹⁸

¹⁸ De manera muy semejante Zolla, del Bosque, Mellado, Tascón y Maqueo afirmaron originalmente en 1988: “se trata de enfermedades percibidas y vividas como tales por varios millos de mexicanos y latinoamericanos habitantes del campo, la ciudad y, sobre todo en los últimos tiempos, de los cinturones suburbanos” (2016: 373).

Me sumo a esta apreciación, deben considerarse como enfermedades o padecimientos aunque correspondan a sistemas de salud distintos, además su presencia rebasa aún los “límites” de “lo indígena”.

En 1984 en el marco del programa IMSS-COPLAMAR,¹⁹ se presentaron los resultados de una encuesta a nivel nacional sobre los padecimientos o causas por la que las personas demandaban atención médica indígena (véase cuadro 2.1). El estudio alcanzó a 13, 067 terapeutas de 3, 025 localidades (Zolla; et. al., 2016: 373), lo anterior se acompañó de la recolección y registro de plantas de uso medicinal, y permitió elaborar un cuadro de aquellos sistemas de salud, al menos en cuanto a especialistas, padecimientos y flora utilizada en su práctica médica. Entonces mal de ojo, empacho, susto-espanto, caída de mollera, disentería, aires, diarrea, torceduras musculoesqueléticas, daño o brujería, y anginas fueron las 10 enfermedades con mayor mención.

Cuadro 2.1
Las diez principales casuas de demanda de atención de la medicina
tradicional referidas por los terapeutas tradicionaes en las áreas atendidas por el
programa IMMS-COPLAMAR

(Datos nacionales)	
Causa de demanda de atención	Porcentaje ^a
1. Mal de ojo	55.03
2. Empacho	49.26
3. Susto-Espanto	33.81
4. Caída de mollera	30.75
5. Disentería	22.57
6. Aires	20.95
7. Diarrea	18.72
8. Torceduras (musculoesqueléticas)	18.41
9. Daño (brujería)	14.04
10. Anginas	9.98

^a Obtenido, conforme al número de menciones en la encuesta a los terapeutas.
Fuente: Zolla, C. y cols.: *Atlas de la medicina tradicional de México*, México, IMSS (en preparación). Datos de 1984.

Fuente: Zolla; et. al., (2016: 374).

¹⁹ Instituto Mexicano del Seguro Social y Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados, programa creado el 25 de mayo de 1979. Véase la nota de los autores (2016: 383).

2.2 La medicina de Amatlán de Quetzalcóatl y el norte de Morelos²⁰

Hay como se ha dicho en la comunidad varios especialistas o curanderos como ellos mismos se denominan.²¹ El trabajo que he tenido oportunidad de seguir desde mediados del año 2004 es el de doña Flavia, quien se encarga de resolver un grupo de enfermedades que aquejan no sólo a su comunidad, sus pacientes provienen de distintas localidades de Morelos y otros estados, y aunque las funciones que lleva a cabo no se limitan al estricto campo médico, me restrinjo en esta sección a presentar un poco de su trabajo, en el siguiente capítulo me ocupare del resto de su labor como curandera y conocedora del cuidado de su comunidad en un sentido más amplio.

Es común que doña Flavia reciba un mínimo de tres a cuatro personas al día, generalmente en el transcurso de la mañana, aunque los pacientes pueden llegar durante toda la tarde. Los días de la semana que están destinados para curar son los días martes y jueves, los días sábados se dedica a la aplicación de purgas en los casos que así lo demanden. No obstante los días establecidos para su trabajo, es posible que una persona requiera su ayuda de urgencia, dependiendo el caso, doña Flavia atiende la solicitud. Una circunstancia distinta es cuando el paciente no puede trasladarse hasta la casa de la curandera, a razón de ello, doña Flavia visita al enfermo para atenderle. Mismo caso cuando se trata de hacer una limpia a un negocio o casa, esta petición requiere de mayor organización, tal atención se realiza casi siempre en días distintos a los mencionados, pues es cuando regularmente recibe en casa a sus pacientes.

Para doña Flavia curar significa ayudar a las personas en casi todo tipo de problemas, hay tratamientos específicos al grupo de malestares corporales que aquejan a las personas, pero también hay una elaborada atención a problemas que la medicina occidental calificaría como psicológicos, lo cierto es que las implicaciones de tales dificultades tocan

²⁰ En la página de la Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana en la sección de las monografías, se dice sobre los pueblos nahuas: “Cabe aclarar que en el terreno de la medicina tradicional, el acervo cultural de los nahuas posee un sinnúmero de afinidades dadas por su origen común. Esto se observa en lo tocante a la etiología de las enfermedades, el proceso de iniciación y la división de especialidades entre sus terapeutas, al igual que en la estructura, dinámica y función de sus terapias.” Fecha de esta consulta: 28 de enero de 2017 (recurso en línea, véase bibliografía). Los datos etnográficos que se incluyen en este capítulo apoyan esta idea, particularmente en la región de estudio.

²¹ Gran parte de los datos etnográficos, sobre todo lo referente a las enfermedades y su tratamiento los presenté originalmente en mi trabajo de licenciatura Macuil (2007), producto de mi primera temporada de campo formal (2006), pues comencé a visitar el pueblo, el municipio y la zona en general desde el año 2004. Aquí presento una visión general del sistema médico a partir de mi trabajo, por lo que incluyo tanto aquellos datos, como los de temporadas de trabajo de campo posteriores (2009-2012, 2014-2017).

también el ámbito social, es por ello que todo “proceso de curación se hace siempre dentro de una estrategia de recuperación del sujeto enfermo, de reintegración e inscripción en los patrones de normalidad con los que el grupo opera” (Campos, 1992: 89). La atención que brindan los médicos de los sistemas de salud indígenas es a razón de esto, integral; se reconocen los malestares físicos y se considera siempre el impacto social e individual de cada paciente y su familia o entorno social más cercano. Eso explica por que los padecimientos y otras acciones terapéuticas que en Amatlán se atienden son de acuerdo a las observaciones en trabajo de campo, tratamientos que implican a la persona afectada y a su contexto inmediato.

Para doña Flavia el cuerpo posee ciertas características que lo conforman. El cuerpo además de tener órganos como el cerebro, pulmones, corazón, estómago y órganos sexuales, contiene dos entidades anímicas, el alma y la sombra. Aunque no hay distinción clara entre ellas, una diferencia es que la sombra puede salir del cuerpo sin que sobrevenga la muerte inmediata, ésta sale durante el sueño, pero si no vuelve antes de que la persona despierte, puede provocar la enfermedad de susto.²²

Las personas pueden ser más “fuertes” que otras, pues poseen una “sangre amarga, lo mismo que el corazón”. Contrario a quienes son débiles por tener la “sangre y el corazón dulce”. Los huesos que sostienen al cuerpo pueden inflamarse o romperse según las circunstancias. Las coyunturas son las uniones de las extremidades, pero al mismo tiempo son una especie de entrada-salida del cuerpo, por ello son susceptibles al frío y al calor, es posible fortalecerlas frotando una loción. En general todo el cuerpo se puede ver afectado o beneficiado por la condición fría o caliente de los alimentos, de las plantas, del agua con que se baña o del clima mismo. Los órganos sexuales son extramadamente frágiles, requieren mucho cuidado, no se debe abusar de las relaciones íntimas. El estómago e intestinos, es decir, el aparato digestivo, es para doña Flavia donde reside el equilibrio y la salud de toda la persona, el estado “limpio” o “sucio” de esta parte del cuerpo reflejará si hay o no alguna enfermedad, incluso el más mínimo malestar se relaciona con la limpieza o suciedad del estómago y de los intestinos.

²² Hay otras situaciones que durante el periodo de la vigilia propician su salida, véase en el cuadro 2.2 de padecimientos, Susto.

Las enfermedades y solicitudes más numerosas por las que las personas buscan a doña Flavia son: aires, alteraciones nerviosas, caída de mollera, daño por brujería, empacho, frialdad, golpes, torceduras y fracturas menores de huesos, limpia de casas y negocios, mal de ojo, *mocaxani*²³, relajamientos, reumas simples y reumas biliosas, salaciones y susto (véase cuadro 2.2).

Cuadro 2.2
Padecimientos más frecuentes atendidos por doña Flavia

Alteraciones nerviosas

En general se trata de malestar general, el paciente puede cambiar de carácter y alterar los “nervios”, no puede concentrarse y está intranquilo todo el tiempo, puede presentar además dolores intensos de cabeza a causa de calor concentrado en ella. Generalmente lo padecen personas que a lo largo de varios años han tenido numerosas dificultades de distintos tipos, doña Flavia dice “son personas que han sufrido mucho”, “han llevado mucho dolor porque han pasado muchas cosas o han sido maltratadas”.

Método de diagnóstico/pronóstico: Limpia-rezo con huevo e interrogatorio / indefinido, generalmente son sesiones espaciadas por varios meses, dependerá de cada caso.

Terapéutica: calmar los nervios con un té para ello, así se le conoce y consigue como “té de nervios”; para el dolor de cabeza, “baños de asiento”, agua caliente con sal, para evitar que el calor suba y se albergue en la cabeza.

Aires

Se trata de un grupo de padecimientos con diversas manifestaciones y causas. En todos ellos se requiere de manera importante la limpia-rezo y adecuar éste para retirar a los “señores aires” que afectan al paciente.

aire/mal aire

Es un padecimiento provocado por los “aires guardianes”, aires oriundos de cada localidad, por eso generalmente las personas que van de visita a algún otro pueblo son las más afectadas. Los aires “desconocen” a los visitantes y los enferman. Los síntomas son malestar en general. A veces, las personas al viajar, saben del peligro y si no toman precauciones son presa fácil, visten con colores vivos o comen mientras van por los caminos, por esta razón este padecimiento se confunde o se combina con el aire de antojo.

Método de diagnóstico/pronóstico: Limpia-rezo con huevo e interrogatorio / 3 sesiones

Terapéutica: Limpia-rezo con huevo, limpia-rezo con ramo.

aire de antojo-aire de frío

En general a los “aires” les gustan los alimentos de olores fuertes, como ya no tienen cuerpo, ellos comen solamente por el aroma. También se ven atraídos por los colores brillantes o llamativos. Este padecimiento perturba a quien come algo mientras va por los caminos o los parajes del campo y/o viste alguna prenda con algún color que atraiga a los “señores aires”. Hay dos tipos de malestar –ambos se consideran de carácter frío y por antojo de aquellos seres–, uno provoca dolor en la boca, alguna hinchazón, granos o enrojecimiento, o bien dolor localizado o malestar general; el segundo, más grave, provoca parálisis facial, se presenta únicamente cuando se come algo oloroso y no se les comparte de aquel alimento a los “aires”. Se le considera un castigo y los espíritus de los difuntos o “aires de muertos” también pueden provocar este mal.²⁴

Método de diagnóstico/pronóstico: Limpia-rezo con huevo e interrogatorio / 3 sesiones

Terapéutica: Limpia-rezo con huevo, limpia-rezo con ramo. Para el caso de parálisis facial, se usa un ramo de flores

²³ Se trata de una afección musculoesquelética. Es la suma de varios golpes, cuando una persona se ha caído en varias ocasiones y no se ha sobado, es decir las afecciones no pueden sanar hasta que sean atendidas por un especialista. Cuando alguien ha dejado pasar el tiempo sin curarse, le puede dar *mocaxani*, y entonces el curandero deberá dar varias sobadas y limpieas para que esté sano nuevamente.

²⁴ De forma muy semejante a lo descrito para Amatlán, en Tecospa, Milpa Alta, se le conoce como “aire de cueva”, provoca granos en la boca o en otra parte del cuerpo, también hinchazones dolorosas; en los casos más graves, ocasiona parálisis facial (Madsen, 1960: 181). En San Andrés Hueyapan, del municipio de Tetela de Volcán, se dice que por ello es incorrecto estar comiendo en los lugares donde viven los aires (Álvarez, 1987: 132). Este riesgo también es reconocido en el pueblo de Ocoatepec (Morayta, 2003: 226).

blancas y agua bendita sobre todo si se trata del “aire” proveniente de un difunto.

aire de muerto

Esta enfermedad es provocada por el encuentro involuntario con el espíritu de un difunto, por ejemplo al pasar por donde se celebra un velorio, un entierro o por un panteón, también puede ocurrir porque la persona es débil o frágil, más sensible entonces a la presencia de aquellos seres. El padecimiento ocurre por el simple encuentro o porque el “aire del muerto” se queda en el cuerpo de la persona,²⁵ en consecuencia, tendrá dolor en un brazo o una pierna, “dolor de cerebro” o dolor de cabeza, tendrá pesadillas, cansancio y pesadez general.

Método de diagnóstico/pronóstico: Limpia-rezo con huevo e interrogatorio / 3 sesiones

Terapéutica: Limpia-rezo con huevo, limpia-rezo con ramo de flores blancas y agua bendita. Ingesta de té hecho de flor silvestre y “cocosanto”.

aire de fuego

Doña Flavia explica que el granizo y una lluvia muy fuerte pueden quemar los cultivos y las hojas de casi cualquier planta. Es el mismo riesgo que corren las personas cuando cae una tormenta, es “aire de fuego” o “aire de lluvia”. La lluvia es tan fría que “puede quemar.” La quemadura es el principal síntoma de este padecimiento.

Método de diagnóstico/pronóstico: Limpia-rezo con huevo e interrogatorio / 3 sesiones

Terapéutica: aplicar ungüentos en la piel quemada, limpia-rezo y limpia-rezo con ramo.

aire por el embarazo

En este padecimiento es la madre quien se enferma por el movimiento constante del feto, los giros –como remolino– que da dentro del vientre le provocan “aire”, genera dolor, malestar en general y amenaza de aborto.

Método de diagnóstico/pronóstico: Limpia-rezo con huevo e interrogatorio / 3 sesiones

Terapéutica: Limpia-rezo con ramo, ingesta de chocolate caliente con un poco de ruda.

aire de hormiga

Este padecimiento es provocado por el enojo de las hormigas. Los hormigueros son lugares donde viven los “aires”, por ello, tras una falta de respeto provocarán enfermedad;²⁶ ello ocurre al pasar cerca de uno y no pedir permiso a las hormigas, sea que uno come algo oloroso y no se les ofrece un poco o incluso se les pisa.²⁷ También se llama “aire de hormiga” cuando efectivamente el paciente ha sido mordido por estos animales, sobre todo hormigas rojas. Los síntomas en general van desde hormigueos en las piernas hasta ronchas, inflamaciones y una intensa comezón.

Método de diagnóstico/pronóstico: Limpia-rezo con huevo e interrogatorio / generalmente 3 sesiones

Terapéutica: Limpia-rezo con huevo, en casos graves hay que llevar una ofrenda²⁸ al hormiguero para que los “aires suelten” a la persona afectada.²⁹

aire casihuistle³⁰

También “aire puesto”, es un “aire de cuates” o un “aire de gemelos”. Padecimiento provocado por personas gemelas,³¹ o bien, por la presencia de los “aires gemelos” que fueron invocados por especialistas para dañar a una persona. Por lo

²⁵ En Hueyapan se le conoce como “cargar muertos” (Álvarez, 1987: 131).

²⁶ En San Andrés de la Cal, Tepoztlán, los ahuaques –aires– que moran en hormigueros provocan enfermedad considerada fría (Ruiz, 2001: 81). En Tlayacapan, doña María del Refugio me dio la misma explicación, los “señores aires” se meten en la tierra por los hormigueros (Trabajo de campo, 2012). Para el curandero don Lauro de Tepoztlán, las hormigas tienen aire, por ello, el paciente de este mal puede soñar con hormigas (De la Garza, 1990: 118).

²⁷ Un niño también en San Andrés de la Cal, orinó sobre el “hoyito” de un hormiguero, los “aires” lo castigaron por faltarles al respeto, por afectar a “donde viven las hormigas” (Juárez, 2010b: 121).

²⁸ En Amatlán, la ofrenda es básicamente la misma que se coloca a los aires para la petición de lluvia y para el cabo de año. En el pueblo de Tlayacapan la ofrenda consiste en un conjunto de figuritas hechas de barro, éstas representan a los aires, además se lleva alimentos, como una olla con mole verde de pepita de calabaza, preparado con tres o cuatro hojas de ruda y de santamaría, y alrededor de diez tamalitos (Buenrostro, 2005: 28).

²⁹ En Tlayacapan se realiza una ofrenda con el mismo fin (Baytelman, 2002: 330).

³⁰ “Casihuistle” es una variación de *coacihuiztli*, que literalmente “significa envaramiento de la serpiente”, pero también, “gota, reumatismo, parálisis” de acuerdo al diccionario de Wimmer. <http://sites.estvideo.net/malinal/nahuatl.page.html> En cambio para Molina, se trata de la “gota o perlesía” (Molina; 2008, II: 23v).

³¹ Una señora de San Andrés Ahuayucan, en Xochimilco, me contó que cuando era niña sus hermanas gemelas le ocasionaban dolores cuando ésta no les daba pronto de almorzar: “me tardaba yo en hacer la tortilla y ya al rato me dolía un brazo”. Nunca supo quién de las dos era la que le mandaba el dolor y quien se lo quitaba.

anterior se considera un tipo de brujería, por ello el término “puesto”.³² Se manifiesta con dolor en un brazo o la aparición de una bola y el dolor es muy intenso, la curandera de Amatlán se refiere al “aire casihuistle” como si se tratara de una mordida, dice: “aire de gemelos cuando te masca una pierna o un brazo”.³³

Método de diagnóstico/pronóstico: Limpia-rezo con huevo e interrogatorio / generalmente 3 sesiones, aunque pueden ser 9 o 12.

Terapéutica: Limpia-rezo contra aires, se usa el huevo, limpia-rezo contra aires usando ramo, té contra aire preparado con estafiate, a veces ingesta de alguna purga.

aire de salación

Está considerado como un tipo menor de brujería. Movidos por la envidia en contra de otra persona o sus propiedades materiales, otra les envía males mediante rezos o frases simples, a diferencia de los actos de brujería, aquí no interviene directamente un especialista o algún preparado más especializado, casi siempre se trata de las maldiciones expresadas durante las discusiones, con miradas y ademanes o bien, algún material que se ha arrojado y es considerado peligroso, generalmente sal o saliva.³⁴ Los síntomas son muy variados, pueden ir desde un simple dolor de cabeza, pérdida del apetito, debilidad y cansancio, hasta la pérdida del sueño; sin embargo, se dice que los principales síntomas no son los físicos, la persona afectada tiene “mala suerte” en general.

Método de diagnóstico/pronóstico: Limpia-rezo con huevo e interrogatorio / 3 sesiones

Terapéutica: Limpia-rezo con huevo, a veces limpia con ramo; ingesta de té de estafiate, guaco y contrahierba, es un té contra la salación o aires, y ocasionalmente, ingesta de las “tomas”.

Caída de mollera

Enfermedad de los niños pequeños y bebés, sucede que cuando son tratados con fuerza y poco cuidado, son arrojados al piso por descuido, o por un repentino jalón que mueva bruscamente la cabeza, provoca el desplazamiento de la “mollera”. Sufren deshidratación provocada por la diarrea y el vómito, y padecen de malestar en general.

Método de diagnóstico/pronóstico: interrogatorio, exploración física y limpia-rezo / 1 sola sesión de maniobra

Terapéutica: maniobra para acomodar la mollera.

Daño por brujería

Es resultado de la acción premeditada de un brujo para provocar cualquier desequilibrio en la persona por envidia o por considerarlo un enemigo, debido a toda clase de problemas que hayan tenido entre ellos o entre sus familias. La ingesta de preparados en la comida es considerada la acción más peligrosa; también están los objetos, animales, plantas y sustancias minerales preparadas, son arrojados en los lugares donde se sabe caminará la persona o algún miembro de su familia, y puede ser en su propia casa o sitio de trabajo. Destaca el uso de rezos en los que seguramente el brujo o especialista incluye conjuros y maldiciones en general. La sintomatología que refieren los pacientes varía considerablemente, puede ser simplemente un malestar general, hasta fuertes dolores en alguna parte del cuerpo, comúnmente piernas, cabeza o estómago. Se puede agravar alguna enfermedad que ya sufra la persona o presentarse otra que no tiene pronta recuperación ni explicación etiológica clara, hay casos de pérdida de la vista o invalidez relativa. La mayoría describe mala suerte en todos los proyectos a realizar.

Método de diagnóstico/pronóstico: Limpia-rezo con huevo, interrogatorio y exploración física / lectura de cartas y/o

³² Doña Flavia dice que incluso existe la posibilidad de que los “aires gemelos” sean enviados por un brujo que además sea gemelo, si el especialista tiene esta condición, el envío de la enfermedad será mucho más grave que en otros casos. En Tepoztlán, don Lauro se refiere a los gemelos o cuates, como “curanderos”, donde “uno hecha reumas (cazihuiztli) y el otro las quita, o sea uno es bueno y otro malo” (De la Garza, 1990: 119).

³³ En Hueyapan se le considera un daño por brujería, el cual deforma los huesos, es por ello considerado un padecimiento sin ninguna posibilidad de curación (Álvarez, 1987: 263). En Atlacholoaga, también en Morelos, el “aire cacihuiztle” es por brujería, enfermedad mala que le “avientan a las personas”, y provoca hinchazón en “la barriga” con mucho dolor hasta ocasionar la muerte (Baytelman, 2002: 333). En Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta, al “casihuistle” se considera una enfermedad caliente, causada por cambios climatológicos; es fría cuando se debe al envío de un “brujo gemelo” (Mata, et. al.; 1994, I: 263). También en Milpa Alta, Madsen registró el padecimiento “yeyecacuatsihuiztli, enfermedad que es enviada por los ‘enanos de la lluvia’”. Los síntomas se semejan al reumatismo, estos “aires” o “enanos” causan hinchazones o bolas en alguna parte del cuerpo (1960: 185). En San Andrés de la Cal, el casihuistle provoca dolores musculares por enfriamiento (Ruiz, 2001: 85).

³⁴ En la Sierra norte de Puebla ocurre así, cuando no hay enfrentamientos cara a cara, la persona envidiada al darse vuelta, no observa que el enemigo lo maldice y escupe, ello se convierte en mal aire (Mata, et. al.; 1994, I: 403)

lectura por fotografía; 3, 6 o 9 sesiones, según el caso.

Terapéutica: Limpia-rezo con huevo, purga fuerte, limpia con ramo, té de contrahierba, e ingesta de “tomas”.

Empacho

Afecta el estómago y los intestinos por que algo está pegado y ello produce inflamación, dolor, exceso de calor y evacuaciones irregulares. Aqueja tanto a niños como a adultos en general, aunque se reconoce que los niños son más susceptibles.

Método de diagnóstico /pronóstico: Limpia-rezo con huevo, interrogatorio y exploración física / 3 sesiones de masajes

Terapéutica: limpiar, despegar lo adherido en el estómago y combatir el aumento de calor. Tronar el empacho por masaje, y aplicar una purga ligera de aceite de olivo o leche de magnesia mezclada con jugo en caso de niños, y un té en el caso de los adultos, éste contiene altarreina y tequezquite.

Empacho seco

Se produce por algo pegado a los intestinos, provoca una temperatura elevada en el estómago y que las evacuaciones sean irregulares y dolorosas, mientras que el excremento es seco y escaso. Más común entre adultos.

Método de diagnóstico/pronóstico: Limpia-rezo con huevo, interrogatorio y exploración física / 1 sesión de purga con posible masaje.

Terapéutica: limpiar, despegar lo adherido en el estómago y combatir el aumento de calor. Administración de purga fuerte con haba de San Ignacio, dicha purga se aplica solo en personas adultas.

Frialdad o padecimientos por inclusión de frío

Son padecimientos por la inclusión de frío en el cuerpo, principalmente en las coyunturas, atacan también piernas y brazos en general. Las personas presentan dolor e inflamación en la zona afectada. La artritis es considerada también una enfermedad por frialdad.

Frio de vientre

Frío alojado en el vientre o matriz, provoca flujo irregular.³⁵

Método de diagnóstico /pronóstico: Limpia-rezo con huevo e interrogatorio / una sesión de baño en el temazcal.

Terapéutica: expulsar el frío alojado con el baño de temazcal, se utilizan plantas de naturaleza caliente.

Reuma biliosa

Acumulación de frío en alguna parte del cuerpo sobre todo rodillas, la posibilidad de que el frío irrumpa en el cuerpo aumenta en las personas que son enojonas, es decir que por su carácter fácilmente “hacen bilis”.

Método de diagnóstico /pronóstico: Limpia-rezo con huevo, interrogatorio y exploración física / 3 sesiones

Terapéutica: expulsar el frío aplicando vaporizaciones con *tamatlanli* y sal todos los días por las tardes, y por las noches antes de dormir, sobar la zona afectada con alcohol, a éste hay que echarle partillas de alcanfor y la planta Damina de San Luis. Se continua el tratamiento hasta que desaparezcan las molestias. Hay que evitar la exposición al frío y a los cambios de temperatura. Procurar estar tranquilo y evitar enojarse tan seguido.

Afecciones musculoesqueléticas

Torceduas, golpes y fracturas

Se trata de lesiones en extremidades, se concentran en tendones “cuerdas y coyunturas”, o bien otra parte del cuerpo como la espalda, manos y espinillas, puede ser algún golpe en general con distintos resultados como moretones, inflamaciones o en su caso fracturas. Según el caso, impiden la marcha adecuada, los movimientos cotidianos en general, provoca dolor fuerte e inflamación en la zona afectada. También se pueden formar “bolas” en el caso de varias caídas que no han sido atendidas, ello mostraría que es necesario atenderse cada vez que haya algún evento de este tipo, todos los incidentes se acumulan, permanecen si no son revisados por un especialista, ver desvanecer un moretón no significa que el mal por la caída o el golpe haya desaparecido.

Método de diagnóstico /pronóstico: interrogatorio y exploración física / de 1 a 3 sesiones según el caso.

Terapéutica: sobadas localizadas; ingesta de tés para los golpes “internos”, puede ser té de coachalalate, árnica y hierba del golpe. En el caso de fracturas hay que acomodar el hueso y aplicar “pega hueso” en emplasto.

Abertura de cintura

Provocado por resbalar y caer de “sentón”, pisar mal o “pisar en falso”, ello “tuerce” la columna, provoca malestar, dolor, inflamación y desplazamiento de la cintura. Este padecimiento se presenta en ambos géneros, pero si es una mujer la que lo padece es común que su matriz u ovarios también se encuentren fuera de su lugar.

Método de diagnóstico/pronóstico: interrogatorio y exploración física / 3 sesiones

Terapéutica: cerrar la cintura con masaje; tomar un té preparado de boldo, té amargo y coscomate.

Mocaxani

Es estar enfermo por tantos golpes, numerosas caídas que “lleva” el cuerpo; debe darse varios masajes para que la persona

³⁵ También está descrito en la medicina de Hueyapan (Álvarez, 1987: 180).

no se enferme con mayor gravedad. Los síntomas de una persona con *mocaxani*, son pesadez, cansancio, dolor en todo el cuerpo, hay pacientes que incluso presentan otro padecimiento (relajamiento).

Método de diagnóstico/pronóstico: Limpia-rezo con huevo, interrogatorio y exploración física / 3 sesiones

Terapéutica: masaje para juntar el pulso, un masaje general en todo el cuerpo.

Limpia de casas y negocios

Esta actividad se presenta bajo dos circunstancias, a petición explícita del paciente, es decir, tiene sospecha de que en su casa o en su negocio han tirado algún objeto preparado en su contra y quiere evitar enfermarse de brujería o algún miembro de su familia. Lo segundo es cuando la persona ya padece daño por brujería, entonces en la limpia-rezo que doña Flavia le realizó al inicio, ella puede identificar si fue por algo arrojado en su casa o negocio. En esas circunstancias, la limpia de casas es en el primer caso, primordialmente un método preventivo y en el segundo, forma parte del tratamiento para daño por brujería o incluso en salaciones.

Método de diagnóstico/pronóstico: Limpia-rezo con huevo, lectura de cartas / 1 sesión

Terapéutica: Limpiar el lugar y cortar la brujería. Doña Flavia realiza un rezo para retirar el mal, riega en forma de cruz agua bendita en las cuatro esquinas del lugar, conforme reza y camina por todos los espacios, hace fuertes movimientos en el aire para cortar con un cuchillo grande o una espada.

Mal de ojo

Ocurre cuando una persona que posee una “vista fuerte”, fija enérgicamente su mirada en otra persona, los más afectados son los bebés y niños. También se puede afectar a las plantas y a los animales. La mirada fija sobre todos los anteriores es por “gusto”, para quien mira se le hace “bonito y le gusta”. No entrar en contacto con la persona “deseada” la enfermará inevitablemente.³⁶ El mal de ojo es un padecimiento que es generado por la envidia y por ello a veces se considera un tipo de daño. Los malestares más comunes son falta de apetito, alta temperatura, dolor de estómago y dolor de cabeza. El calor se extiende en todo el cuerpo del paciente, pero se aloja sobre todo en la cabeza. La mirada del ojeador se considera cargada de calor, por ello estos síntomas en el paciente.

Método de diagnóstico/pronóstico: Limpia-rezo con huevo, interrogatorio / 3 sesiones

Terapéutica: Limpia-rezo con huevo 3 veces; purga ligera y té preparado con un listón rojo y un anillo o arete de oro.

Método preventivo: colocar a los niños y bebés un “ojito de venado” amuleto que recibirá la mirada fuerte en caso de encontrar a una persona con esta cualidad, también se puede usar un listón rojo, este último es más común en plantas y animales. Los animales pueden tomar un poco de la bebida llamada “tomas” junto con frijolitos “niños” o colorín.

Relajamientos

Padecimientos provocados por el desplazamiento o caída de los órganos reproductivos.

Relajamiento de testículos

Puede ser un golpe en el bajo vientre o un estirón brusco, también si la persona abusa de la actividad sexual.

Método de diagnóstico/pronóstico: Limpia-rezo con huevo, interrogatorio y exploración visual / 3 sesiones

Terapéutica: acomodar los testículos, se realiza un masaje en el vientre. Hay que evitar cargar cosas pesadas o hacer mucho esfuerzo físico.

Relajamiento de ovarios

Se le asocia con otros padecimientos como “apertura de cintura”, provocado por un repentino resbalón, cuando la persona cae de “sentón”, casi siempre son padecimientos simultáneos, es normal que tras una caída se lastime la cintura” y se desacomoden los ovarios.³⁷

Método de diagnóstico/pronóstico: Limpia-rezo con huevo, interrogatorio y exploración física / 3 sesiones

Terapéutica: acomodar ovarios con un masaje; tomar un té de “cocosanto”, se toma en ayunas y dos veces al día, antes de la comida y la cena. Hay que evitar cargar cosas pesadas o hacer mucho esfuerzo físico.

Salaciones

Este padecimiento se relaciona con el aire de salación, o bien como un tipo menor de daño por brujería. Como en el primero, en este caso, no es necesario buscar el trabajo de algún especialista para hacer un mal a alguien. Las personas realizan por si mismas preparados simples o sencillamente arrojan sal o tierra de panteón en la casa o lugar de trabajo por donde pasa la persona que se pretende lastimar.

Método de diagnóstico/pronóstico: Limpia-rezo con huevo e interrogatorio / 3 sesiones

Terapéutica: Limpia-rezo con huevo, purga ligera, limpia con ramo, té de contrahierba, e ingesta de “tomas”.

³⁶ En Hueyapan, se encuentra la misma descripción (Álvarez, 1987: 98).

³⁷ En Milpa Alta, Ciudad de México se le conoce como “caída de matriz” (Mata; et. al., 1994: 240), en Hueyapan, Álvarez reporta la importancia de tener cuidados específicos para no dejar caer la matriz (1987: 94).

Susto

Padecimiento provocado por la salida de una entidad anímica del cuerpo del paciente, en Amatlán se le conoce como sombra, y ocurre generalmente de manera involuntaria después de un fuerte sobresalto, ocasionado por múltiples causas.³⁸ Por la naturaleza del evento a menudo se combina con los padecimientos de “aire”, pues ellos pueden provocar el sobresalto y robar la sombra, o bien, si la persona se encontró con el espíritu de un difunto, por el miedo perderá su sombra y además cargará con el “aire” del muerto. Los síntomas entonces se combinarán según el padecimiento o padecimientos, pero prevalece el sentimiento de intranquilidad y miedo, falta de sueño y apetito. Cuando se logra dormir, hay pesadillas. Si la persona no recupera su sombra, la muerte es inminente, aunque pueden pasar años antes de perder irremediamente la vida.

Método de diagnóstico/pronóstico: Limpia-rezo con huevo e interrogatorio / 3 sesiones, o según el caso, 9 o 12 sesiones
Terapéutica: Reintegrar la entidad extraviada con el ritual para “levantar la sombra”, para el que se requiere un rezo diferente. Ingesta de té de epazote en ayunas.

Fuentes: Consecuentes temporadas de trabajo de campo entre los años, 2006, 2009-2012 y 2014-2017). Y Macuil (2007, 2012a, 2012b).

Cuadro elaborado por la autora.

2.2.1 Práctica médica: el diagnóstico y el pronóstico

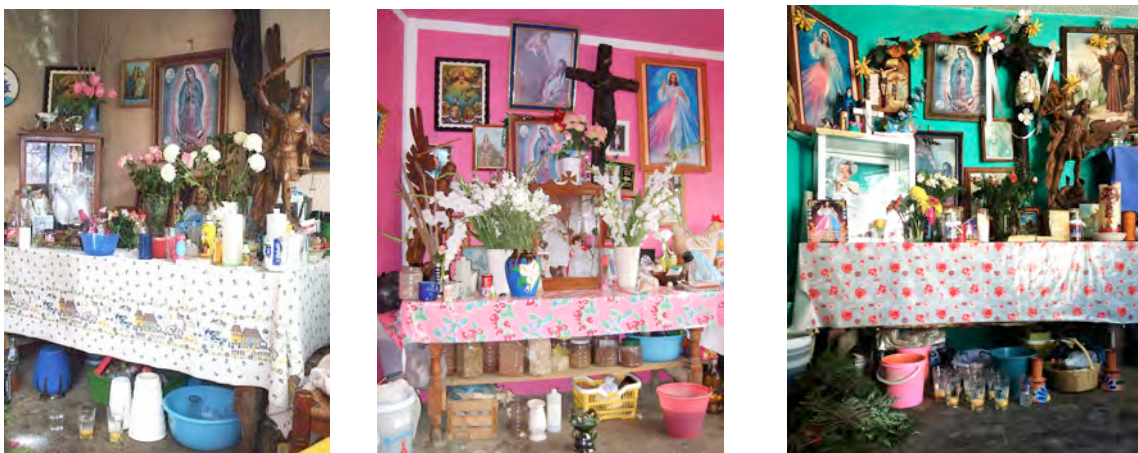
Cuando una persona busca la ayuda de doña Flavia, la especialista comienza por identificar la razón de los malestares físicos y emocionales, una breve explicación del paciente y el primer interrogatorio se realizan apenas entra la persona al cuarto de curación, habitación exclusivamente dispuesta para ello. En este lugar se hallan los principales instrumentos de trabajo y es donde la mayoría del tiempo se llevan a cabo los tratamientos, así este consultorio indígena guarda plantas, ceras, lociones, algunos objetos minerales y animales, destaca la gran mesa que la curandera ha dejado para colocar primordialmente numerosas imágenes de culto (serie de fotos 8). La relación tan cercana entre el quehacer de estos especialistas y su práctica religiosa es tal, que las divinidades son reconocidas como los principales “médicos”, quienes realmente sanan a las personas, ellos, los especialistas, en el discurso de las comunidades a menudo son designados como intermediarios (Serafino, 2015: 346; Ichon, 1990: 256; Zolla, 2005: 64).

Para saber cabalmente qué padecimiento aqueja al paciente y conocer su origen, los curanderos de Morelos utilizan métodos como la consulta mediante maíces,³⁹ lectura de cartas, pero sobre todo, el método más común no sólo en aquellas comunidades, es la

³⁸ Sin duda uno de los padecimientos más estudiados (véase Romero, 2006; Rubel, 1964; Rubel, O’nell y Collado, 1992).

³⁹ En Santa Catarina se utiliza este método no para el diagnóstico sino para el tratamiento de susto. En Amatlán la curandera doña Eusebia, ya no lo usa para el diagnóstico pero recuerda parte de la técnica. El maíz era arrojando a un contenedor con agua y según la posición del mismo, se definía si la persona estaba enferma o no de susto. Hay pues una relación entre ambas prácticas tanto la de tratamiento a la enfermedad mencionada como para saber si se está enfermo; y destaca sobre todo la asimilación que se hace entre la persona y su representación en el grano de maíz, es ella misma cuando se arroja al agua, por eso lo que al maíz le ocurra durante la lectura, es la enfermedad como tal en el paciente.

limpia con huevo, la describo mas abajo pues su uso va más allá del diagnóstico. En todos ellos como parte de la ejecución se enuncia algún rezo. El “aspecto verbal de la actuación de un shamán es decisivo para su reputación. Un shamán competente, no sólo hace diagnósticos correctos, sino que además sabe cómo rezar, cuántas oraciones debe pronunciar, a quién debe dirigir sus súplicas y qué objetos tiene que utilizar, para curar los diferentes padecimientos” (Gossen, 1990: 269). Considero que ello también ocurre en el caso de la medicina practicada por Doña Flavia, en particular sobre el acervo verbal, hay un rezo principal, fragmentos y combinación de algunas de sus secciones forman otros que corresponden a otros momentos de la práctica médica.



Serie de fotos 8. El altar de doña Flavia en distintos años –2006, 2014 y 2016–.
Fotos de Carmen Macuil

Destaca de igual manera la observación o exploración física del paciente, el reconocimiento de las afecciones como en otras tradiciones médicas, es crucial a partir de la observación detallada (Signorini, 1991; Pozas, 1987). Algo que a primera vista resulta evidente cuando la especialista observa directamente un golpe, alguna inflamación, la aparición de una bola o irritaciones y enrojecimientos en los ojos o en la piel. Sin embargo, parte del procedimiento de auscultación también se presenta en la primera limpia con huevo para hacer el diagnóstico, pienso que la limpia facilita la observación clínica de la curandera. El mecanismo es mucho menos perceptible, pues la mirada de doña Flavia sobre el cuerpo del paciente es más sutil a la vista de cualquier espectador, aún para el enfermo, quien está en el centro de la acción. Los *tepahtianih* de Hueyapan al noreste de Morelos realizan el diagnóstico también por la observación, limpia y el interrogatorio, que permiten

reconocer las primeras manifestaciones de la enfermedad, frecuentemente observadas por el paciente y su familia. A lo anterior se suma la experiencia del sueño (Álvarez, 1987: 144, 145, 158). Doña Flavia en Amatlán, a veces recurre a los sueños para saber qué le pasa al paciente, casi siempre sucede en los casos agudos de daño por brujería. Como se ve hay dos momentos de observación y exploración física, el reconocimiento tanto del enfermo y su familia, que luego contarán a la especialista, y el procedimiento que ella misma realiza.

Para confirmar o conocer más datos sobre la enfermedad y las circunstancias que la rodean, doña Flavia recurre a la lectura de cartas españolas. Esta técnica la aprendió de su suegro, quien de hecho, le enseñó a curar. En cambio entre los “claclasquis”⁴⁰ de los “Altos de Morelos” el aprendizaje de lectura de cartas españolas se realiza en sueños, la experiencia onírica puede formar parte del entrenamiento de algunos especialistas (Paulo, 2003: 273). Doña Flavia explica que en las cartas se puede leer incluso si la persona que solicita el tratamiento tiene malas intenciones o si ha afectado a alguien. La lectura de las cartas encierra mecanismos de interpretación entre las formas de la baraja y símbolos asignados a cada carta, aunque no son estáticos pues la combinación de ellas dará otros sentidos, las posibilidades de interpretación debido a esto, aumentan.

El procedimiento que doña Flavia sigue es más o menos así: toma la baraja completa y comienza mezclando los naipes al mismo tiempo que enuncia un rezo, éste no se realiza en voz alta, apenas puede oírse, pero el gesto de su rostro y su mirada fija en la manipulación que hace con las cartas, hace visible que está en el transcurso de un acto ritual. Después de terminar su rezo, pide a la persona que parta en tres las cartas. Doña Flavia toma de nuevo el conjunto de éstas y comienza a repartirlas una a una hasta formar inicialmente una cruz, es decir, inicia colocando una carta y alrededor de ella, otras cuatro más, sigue así alternando cada lado hasta terminar con todo el juego de cartas. Mientras se hace este procedimiento indica al paciente qué es lo que halla, generalmente se observa el padecimiento reciente o si hay alguno previo, al mismo tiempo vuelve a mover de lugar varias cartas y continua leyendo. La especialista sigue la lectura con un movimiento diferente, reúne todas las cartas en una sola pila y esta vez las acomoda en 4 hileras horizontales, colocadas de izquierda a derecha; cada carta se ubica a 90 grados, encima una

⁴⁰ Otra denominación de los especialistas conocedores del temporal. El autor no aclara el sentido estricto del término, señala en cambio que en su trabajo se refiere para nombrar un tipo de “aguador con grado”, un especialista al que “le son asignados atributos especiales (Paulo, 2003: 359).

de otra, dejando poco más de la mitad de la cara expuesta (serie de fotos 9), en este punto, doña Flavia hace saber a la persona qué clase de “suerte” tiene, si es una persona que con el tiempo tendrá bienestar en su casa y con su familia o le ocurrirán ciertas desventuras. Hacia el final de la lectura, la curandera toma de arriba hacia abajo, la 3ª y 4ª hilera, y vuelve a barajar, para volver a colocarlas en líneas, esto ocurre habitualmente dos veces más. En todo este tiempo se ratifica la información dada al paciente anteriormente, aunque puede ocurrir que surjan nuevos significados en estos últimos movimientos, y si la persona insiste sobre su estado o algún otro problema que lo aqueja, con estas manipulaciones finales se puede saber la respuesta.



Serie de fotos 9. Lectura de cartas. Fotos de Carmen Macuil

Cuando en el diagnóstico se ha identificado que los malestares físicos y “trastornos de la mente” o de “la suerte”, son causados por daño de brujería o salación, hay otro método de lectura complementario, la lectura por fotografía. Este método se usa para saber a profundidad las causas del problema, sobre todo si se trata de disputas o discusiones, eventos que comúnmente rodean a los padecimientos de este tipo. Saber quién ha sido el causante es necesario para la curación del paciente, ya que el especialista puede preparar velas en un breve ritual para alejarlos definitivamente de la vida de la persona.

Una vez identificada la enfermedad, doña Flavia establece no sólo cómo tratar a la persona, sino también el pronóstico. El pronóstico es el que establece en cuánto tiempo sanará la persona y qué tipo de tratamiento debe ser aplicado, determinando el número de veces que se repetirá por ejemplo la limpia. Se definirá también los recursos terapéuticos, tiempo, dosis y medios de aplicación.

2.2.2 Práctica médica: la terapéutica

En general, el oficio de los curanderos o especialistas médicos conlleva numerosos recursos y complicadas técnicas. En el caso de la medicina de Amatlán, sobresalen de entre la diversidad de estrategias terapéuticas el uso de prácticas rituales, comunmente llamadas limpias, y el empleo de hierbas y otros recursos vegetales y animales, así como la puesta en práctica de manipulaciones mecánicas de varios tipos.

a) limpias y otras actividades rituales

El uso de la limpia con huevo es particular decía en líneas anteriores, posee una doble función: diagnosticar y curar (Romero, 2006: 208). Para doña Flavia, la limpia permite saber todo lo relacionado a las condiciones físicas y sociales en las que se ha involucrado voluntaria o involuntariamente la persona; y también consigue extraer el malestar –según el caso, parte de él o su totalidad– sirve pues para “retirar la enfermedad”. Desde las primeras ocasiones, el cuerpo es limpiado paulatinamente de aquello que lo afecta. El número de limpias para devolver la salud pueden ser tres, seis o doce, todo depende de la enfermedad y el estado de cada paciente. Es el principal método de intervención contra prácticamente cualquier padecimiento.

Doña Flavia realiza la limpia de las personas con la siguiente técnica. Pide al paciente que se ponga de pie en medio de la habitación, no hay preferencia de hacia donde mirar, pues se considera que todas las acciones se realizan frente al gran altar de la mesa y por ello, son actos no escondidos, siempre mantienen una connotación positiva por estar delante de todas las imágenes sagradas. Doña Flavia rocía un poco de una de sus lociones – casi siempre, “agua de espíritus”⁴¹– y comienza a rezar, a la par, frota ligeramente el huevo sobre el cuerpo del paciente, siempre comienza por la cabeza, le sigue rostro, brazos, espalda, pecho, cuello, piernas, y termina con los pies. En el momento álgido de la limpia, doña Flavia salpica con destreza al paciente, usa la misma loción de antes, y al mismo tiempo ella prosigue con el rezo, solo interrumpe sus palabras brevemente para soplar y con eso, “limpiar” al paciente, la escena se repite una vez más.⁴² Para terminar la limpia, se pide

⁴¹ No conozco el contenido exacto del “agua de espíritus”, doña Flavia me explica que tiene sobre todo el “aroma” de plantas que ayudan en el trabajo de la limpia. Esta loción se compra en perfumerías y tiendas de venta de productos exotéricos.

⁴² Me refiero únicamente a la acción de salpicar y soplar, el rezo continua con otras frases.

una breve intervención de la persona, la especialista dicta unos versos que ésta deberá repetir y le moja las majos con el mismo líquido mencionado, así el paciente mientras que repite debe “lavarse las manos”, es menester que él también pida de facto por su propia curación ante Dios y los Santos, con sus propias acciones y con su propia voz (serie de fotos 10).



Serie de fotos 10. Parte de la ejecución de la limpia-rezo de doña Flavia. Fotos de Carmen Macuil

Por lo anterior identifico esta técnica de carácter ritual, y prefiero llamarla limpia-rezo, pues la enunciación organizada de varios conjuntos de versos tiene un gran valor, a la par de la ejecución práctica de las acciones calculadas de doña Flavia con el huevo o con cualquier otro instrumento terapéutico.

Para comenzar a interpretar el huevo, doña Flavia después de la ejecución, rompe el cascarón y deposita el contenido en un vaso con agua limpia, entonces es posible el estudio de las figuras que rodean a la yema. Álvarez señala que “lo que se estudia del huevo son las figuras que se forman en las diversas partes, en algunas circunstancias se observa hasta la superficie del agua que también es importante” (1987: 149). Pienso que en el caso de Amatlán, hay que establecer una correspondencia entre la persona y la yema, ésta lo representa, también para Don Lucio, conocido granicero y curandero de Nepopualco, Morelos, la yema representaba a la persona (Grinberg, 1991: 67). Ahora bien, en la parte inferior de la yema se localiza la condición en que se encuentra el estómago, también si el cuerpo se encuentra cansado, o si acaso le han arrojado algo en el camino. Si el paciente sufre de alguna dolencia en la cabeza o en la espalda, doña Flavia la ubica en la parte

superior de la yema. Por otro lado, todos los indicios mostrados en el huevo, conforme transcurren las limpias, van desapareciendo, así, mientras se trata al paciente, doña Flavia puede, cada vez, revisar cómo “evoluciona”, si hay algún alivio en contraste con la ocasión anterior. Es innegable que el testimonio manifiesto y principal del restablecimiento, es el declarado por el paciente.

En alguna ocasión la especialista explicó que una persona tiene “luz, o bendición de Dios” debido a la formación de una serie de burbujas en el borde del agua, diríamos en la parte más alta del contenido en el vaso. En términos generales, siguiendo los comentarios de doña Flavia, hay una proyección en pequeña escala del espacio tiempo de la tierra, del cielo, y del paciente que se ubica en medio. Lo anterior coincide con la representación generalizada del “universo”, el cual “es concebido, al igual que en la mayor parte de los pueblos mesoamericanos contemporáneos, en tres grandes niveles: la tierra, el cielo, y el inframundo” (Medina, 2008: 214). Finalmente, en la lectura del huevo doña Flavia puede saber si ha tenido otros malestares, enfermedades, cirugías o algún otro tratamiento; además, puede “leer” parte del carácter de la persona (serie de fotos 11).



Serie de fotos 11. Lectura del huevo. Fotos de Carmen Macuil

Al ser la limpia con huevo el principal método terapéutico es de esperar cierta flexibilidad para adaptarse a distintos padecimientos. Sobre sale el hecho de que la especialista siempre parte del rezo principal, puede ser que enuncie alguna parte o varias secciones de este rezo o bien que agregue el nombre de Santos u otras figuras sagradas, como en algunos casos de padecimientos de “aire”. Otra variación es el uso de elementos

alternos al huevo, como ramos de plantas o velas. Los primeros son los más comunes, y es frecuente que el tratamiento general incluya ambas limpieas, con huevo y con ramo.

En la limpia con ramo se utiliza un manojo “compuesto” de hierbas, llamado “ramo de limpia”, está hecho por varias plantas para combatir cualquier emanación negativa o “malas vibras” como me explicó otra curandera de Amatlán, doña Eusebia, quien utilizó esta denominación –“porque así dicen ustedes los jóvenes”– para que yo comprendiera mejor el uso del ramo. Queda claro que el objetivo de esta limpia ya no es establecer el diagnóstico o pronóstico, sino, aliviar al paciente de ciertas emanaciones o “aires”. Las plantas comúnmente utilizadas en el ramo son pirul, estafiate, ruda y flores rojas. Estos ramos se consiguen fácilmente en los mercados, en Tepoztlán hay al menos dos puestos que los venden, en uno, lo preparan al momento de la venta. La técnica de limpia es semejante a la anterior, en este caso, lo que se hace es pasar el ramo hacia abajo por todo el cuerpo del paciente, inicia en la cabeza y termina en los pies. También se usa parte del rezo principal, pero si se trata de padecimientos por “aire”, salación o brujería, se agregan versos específicos para ello, a veces, solo se dicen tales segmentos del rezo. Antes de comenzar, doña Flavia igualmente rocía el ramo con un poco de loción, luego hace un fuego pequeño en medio del piso frente al altar, –deja caer un poco de alcohol y rápidamente provoca la flama con un cerillo–. La lumbre servirá para quemar todo lo que el ramo recoja del paciente. Esta limpia es más corta, sobre todo por el tiempo que dura la llama, quizá por ello limpia con cierta velocidad, el contenido verbal es también más corto y concreto, aunque si la fogata es muy pequeña, doña Flavia siempre tiene opción de reavivarla rociando otro poco de alcohol. En algunos casos cuando queda algo de la llama, pide al paciente que él mismo sacuda sus brazos y piernas con ayuda de las manos, como en la limpia anterior, es una forma de participación activa de su curación (serie de fotos 12).



Serie de fotos 12. Ejecución de doña Flavia de la limpia-rezo con ramo. Fotos Carmen Macuil

Por otro lado, no es raro que el uso de la limpia como técnica terapéutica por excelencia se extienda a objetos y espacios sociales determinados. Es muy común que la gente busque la ayuda de doña Flavia para limpiar su casa de algún daño que pudiera haber sido tirado directamente en la entrada o inclusive enviado por otra vía; cuando se trata de limpiar negocios, lo que se busca es alejar las envidias y “bendecir” el espacio, una protección que la prepara para cualquier posible amenaza futura. La realización de esta limpia requiere de un arma cortante y agua bendita, por lo general la limpia se realiza en una ocasión. El arma dispuesta puede ser una espada o cuchillo grande, la función de estos objetos es “cortar brujerías”. Cuando se llega a la casa en cuestión, doña Flavia realiza un rezo para pedir permiso y para conseguir retirar la brujería del hogar, coloca cruces con agua bendita en las cuatro esquinas de la casa, lo que significa la protección de Dios ante los maleficios mandados, luego, conforme reza, utiliza el arma, va cortando y rezando. Camina por todo el lugar mientras reza y agita la espada o cuchillo para cortar todo lo que allí fue depositado. Al terminar siempre da gracias a Dios por el permiso concedido.

Considero que las limpias en general son actividades cargadas de religiosidad, y de la habilidad propia del especialista en varios aspectos, sobre todo el manejo adecuado de un repertorio verbal, motriz y del uso adecuado de ciertos elementos de distintos materiales. Hay siempre una correspondencia entre todos ellos, nada está aislado, el cuidado que se guarda en la elaboración previa y que se mantiene durante la realización propia de la actividad ritual, hace manifiesto el valor de su utilización. Poner en marcha aquellos elementos en su conjunto mediante elaboradas acciones y versos complejos implica en el

sistema de creencias, la puesta en marcha de fuerzas de la naturaleza o bien fuerzas sagradas de forma expedita. En las limpias, doña Flavia pone en relación objetos, sustancias de distintos orígenes, sus actos, su voz, su rezo y al paciente con las figuras divinas por ella convocadas.

Hay acciones médicas de tipo ritual aparentemente más complejas, quizá debido al uso exclusivo de ciertos elementos, o por los objetivos que la especialista persiga. Dentro de la práctica médica además de los tipos de limpia anteriores, destaca el procedimiento para el tratamiento de susto, o para el retiro de personas nocivas de la vida del paciente que se realiza mediante veladoras preparadas.⁴³

A las ceras para estos usos, generalmente se les amarra un listón o flores, o ambos, siempre de un color fuerte, como el azul, rojo o rosa fucsia (serie de fotos 13). También se puede sacar el pabilo de la veladora y colocarlo nuevamente pero al revés, el efecto buscado es revertir o enviar lejos el mal que aquella persona haya enviado al paciente. El cordón representa la acción malintencionada, voltearlo es por ello regresarlo. Cuando las velas son usadas para llamar la buena suerte de una persona, entonces se les coloca un poco azúcar o semillas. En cualquier caso, doña Flavia debe enunciar algunos rezos, siempre después de preparar las veladoras, al encenderlas, primero con un gesto forma una cruz con el cerillo y comienza luego a orar por un rato.

Las velas tienen otra cualidad, por medio de ellas se puede “llamar”, “hacer venir” a las personas que están lejos. Se usan de esta forma cuando se necesita que alguna persona regrese, la razón puede ir desde la nostalgia de una madre por su hijo, hasta la de su presencia para resolver algún problema en particular. Para preparar la vela, la curandera también agrega una pizca de azúcar y escribe el nombre de la persona solicitada atrás de la foto que debe llevar el familiar. La foto se coloca bajo la cera una vez encendida, luego comienza a rezar. Entre las frases de mando que se alcanzan a escuchar están: “yo te ordeno que vengas a los pies de tu madre, te ordeno que te enamores de tu madre, que regreses a la puerta de su casa”, por ejemplo.⁴⁴

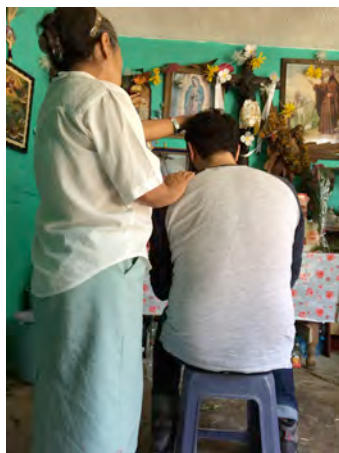
⁴³ Utilizar ceras en general es una forma privilegiada para pedir y ofrendar a las divinidades, se pueden utilizar en cualquier dificultad.

⁴⁴ En aquella ocasión fue una mujer la solicitante del regreso de su hijo.



Serie de fotos 13. Uso de cirios, velas y veladoras con distintos fines terapéuticos. Fotos de Carmen Macuil

En el caso del padecimiento susto, el tratamiento exige devolver la sombra perdida del paciente. Combinado con otros padecimientos, casi siempre con males por “aires”, la terapéutica se vuelve más compleja en aquellos casos. Para reintegrar la sombra al cuerpo de la persona doña Flavia “la llama, le grita”, siempre de la siguiente manera: coloca a la persona en una silla frente a su altar. Ella se mantiene de pie al costado izquierdo, en algunas ocasiones, comienza rezando un credo o un padrenuestro, luego el rezo especializado para llamar a la sombra se enuncia inmediatamente. Pone la mano izquierda sobre la cabeza del paciente, mientras que la derecha sobre el hombro izquierdo, en el momento de “gritar” sobre el oído también izquierdo, su mano derecha se coloca ahora detrás del cuello del paciente. Al rezar, su voz cambia de tono, ritmo y velocidad, a veces el rezo suena a un canto o a un lamento, y en dado momento, efectivamente grita, aquellos cambios de voz se intercalan con varios soplos sobre el mismo oído (serie de fotos 14).

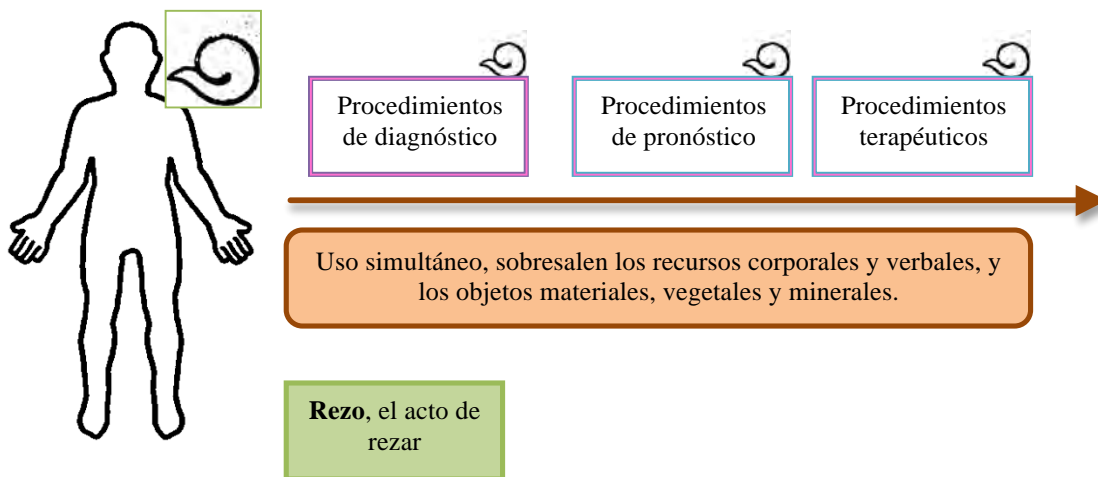




Serie de fotos 14. Doña Flavia levantando “sombra” a un joven en 2015 y a un niño en 2016.
Fotos de Carmen Macuil

Como se puede ver, el uso del rezo como parte del trabajo de curar de doña Flavia es común, es un rasgo que se presenta prácticamente en todos los momentos del quehacer de la curandera (véase el esquema 2.1), sumado a otros elementos, todos ellos conforman el complejo de la práctica médica de la especialista de Amatlán.

Esquema 2.1
Uso del rezo en la práctica médica de Amatlán de Quetzalcóatl, Morelos



Esquema elaborado por la autora

b) Maniobras prácticas

Una de las maniobras que requieren gran precisión y experiencia es la utilizada para la caída de mollera, para atender a los pequeños que sufren de este padecimiento, es preciso acomodar la mollera que se ha movido de su lugar. Antes de iniciar, se coloca en el piso una tina con agua. Se coloca al niño de cabeza, tomado por los pies con una mano se le acerca hacia el agua y en seguida, la curandera golpea las plantas de los pies con su palma, con ello, la parte posterior de la cabeza hará contacto con el líquido dispuesto. La “finalidad es levantar la depresión de la fontanela anterior” que debería favorecerse por la tensión que provoca la adherencia al líquido del recipiente (Mata; et. al., 1994: 533).

En cuanto a la técnicas para realizar masajes, hay varias, las más utilizadas por doña Flavia son las siguientes. Está el masaje general de “juntar pulso”, masaje para las personas que son muy nerviosas, temerosas y que se preocupan con facilidad. La finalidad es proporcionar tranquilidad y evitar que la persona sea susceptible a padecer de “nervios” o a perder su sombra fácilmente ante cualquier situación. El masaje que se da en Amatlán puede considerarse entonces un método preventivo.

Hay una variante de uso del masaje general, el cual es requerido para el padecimiento *mocaxani*, éste consiste en sobar todo el cuerpo para aliviar golpes o caídas “acumuladas”. El procedimiento habitual es muy semejante al anterior.

Otro tipo de masaje es el empleado cuando la persona padece empacho. Las maniobras de doña Flavia durante el masaje se dirigen hacia la parte central del cuerpo, es decir, el estómago. Esto “junta todo”, entonces soba las piernas, la cabeza, cara, pecho y brazos, y siempre los movimientos van hacia el estómago, en éste se reúne lo que se ha juntado haciendo movimientos circulares con la mano. Luego colocado el paciente boca abajo, se repite el masaje esta vez en la espalda. Luego para “tronar el empacho”, jala y aprieta la piel a lo largo de la columna vertebral, pero también se pellizca hasta que truena en la zona baja a la altura del hueso sacro. Es importante no soltar por completo la piel conforme se avanza en los movimientos. En todo momento se usa la pomada llamada “pan puerco”, ello ayuda a que no sea tan molesta la manipulación, además de contrarrestar el malestar del estómago, pues éste se encuentra muy caliente y la pomada disminuye la temperatura. Después de este proceso se envuelve el estómago con papel de estraza. Si han pasado tres sobadas y el paciente “no se quiere componer”, como dice doña Flavia,

significa que el calor del estómago no ha disminuido, entonces es necesario aplicar unos “baños de asiento” con dos o tres litros de agua preparada con sal. Se espera que al sumergir al paciente sentado, se ayude a regular las evacuaciones y con ello calmar los malestares que han provocado.

Relacionado con el estómago, está el masaje que a veces hay que dar a las personas que han tomado un purgante, pues hay que deshacer los “nudos” que se hacen en las “tripas”, éstas provocan mucho dolor y suelen aparecer justo antes de las primeras evacuaciones. En contraste, hay otro masaje usado no para aliviar el dolor sino para provocar que la purga “trabaje mejor”, se le conoce como “manteada” y consiste en acomodar al paciente en medio de una manta o sabana lo suficientemente grande y resistente, pues entre dos personas mecerán a la persona por unos minutos. La técnica requiere de cierta destreza y fuerza, pero si se realiza de forma adecuada, la purga tendrá un efecto mejor y más rápido. La explicación de doña Flavia es que agitar el cuerpo del paciente es como cuando se enjuaga un vaso, en este caso, el estómago y/o los intestinos hacen la vez del recipiente, entonces son limpiados por el movimiento de la purga recién ingerida.

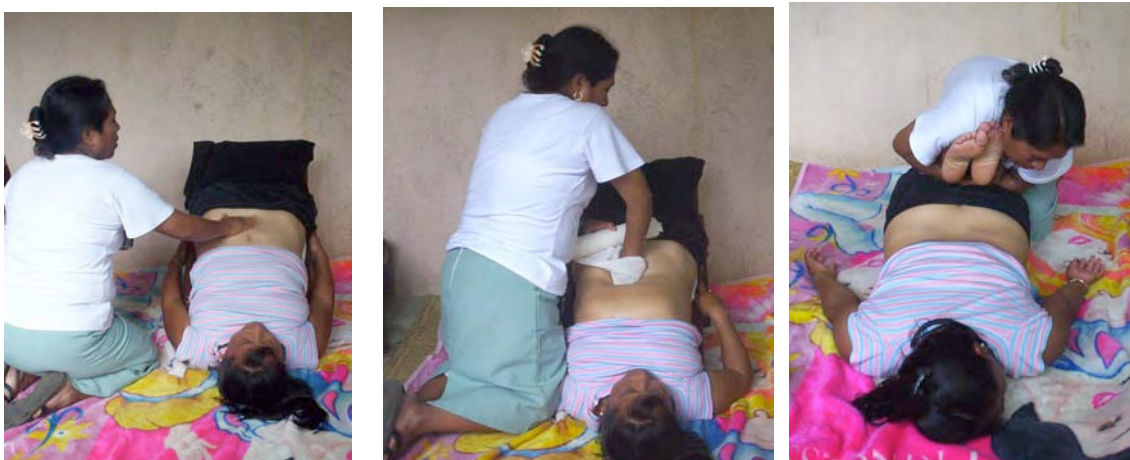
La purga es un método común en la terapia aplicada por doña Flavia, porque así se “desaloja todo lo malo que tiene el cuerpo por dentro” y que afecta no solo a éste, sino también a la persona, en su mente y en su suerte. La especialista recurre a la purga en repetidas ocasiones, si hay que arrojar un daño por brujería, atender en ciertas ocasiones el empacho seco o bien sencillamente porque el estómago e intestinos están sucios, la relación entre el buen funcionamiento de aquellos se traduce en salud y bienestar general en el cuerpo. Hay purgas ligeras y fuertes, las primeras consisten en la ingesta de aceite de olivo o leche de magnesia;⁴⁵ una de tipo fuerte es el uso de haba de San Ignacio, la que debe pasar por un proceso de cocción.⁴⁶ Las que quizá podrían considerarse de tipo intermedio, pero siempre aplicadas solo entre los adultos, son la sal de magnesio o “sal inglesa”, y el aceite de ricino. Es importante mencionar que para la especialista de Amatlán, las

⁴⁵ Si el paciente es un bebé de meses, la leche de magnesia es la adecuada, a los niños más grandes se les proporciona el aceite de olivo.

⁴⁶ En Amatlán se tuesta y se muele con plátano y un poco de leche. Tiene forma redonda y ligeramente abombada, su textura es lisa, con el borde bien definido, el haba es de color marrón. Al tostarse desprende un aroma semejante al cacahuete, una vez cocida se desprende la “cáscara” y se agrega a los otros ingredientes para preparar el licuado. Su manejo es delicado, el haba de San Ignacio (*Hura polyandra Baillon*) es un poderoso purgativo que puede ser altamente tóxico, de hecho no se utiliza más que una haba por persona.

evacuaciones consecuentes al consumo de alguna purga son “necesarias”, sin embargo, éstas no deben ser exageradas, por lo que según lo considere doña Flavia para cada caso, una vez que el paciente ha evacuado en varias ocasiones, hay que frenar la diarrea con un té de cedrón y hojas de guayaba, también se puede sustituir el cedrón por pericón o *yauhtli* consiguiendo el mismo efecto.

El masaje para padecimientos por relajamiento tienen el objetivo de acomodar tanto ovarios como testículos en su lugar. Estas enfermedades afectan sobre todo la fertilidad, y es mucho más común entre las mujeres que en los hombres. La manipulación pretende sumar recursos, por ello, la mujer que requiera este tratamiento recibirá el masaje, pero también será puesta sobre el respaldo de una silla, inclinada con los pies hacia arriba la gravedad favorecerá el acomodo de los ovarios (serie de fotos 15). La manipulación se concentra a la zona del vientre y una vez colocados los órganos en su lugar, hay que fajar muy bien a la persona, ya que los movimientos bruscos de la vida diaria pueden desplazar nuevamente los mismos.



Serie de fotos 15. Masaje para acomodar ovarios. Fotos de Carmen Macuil

Cuando una persona padece de parálisis facial por la acción de un “aire”, además de las limpias, se puede dar un masaje suave con aceite de almendras, de hecho, doña Flavia recomienda realizarlo aún sin padecer la enfermedad, es un método preventivo sobre todo si la persona en el pasado ya ha sido víctima del mismo mal.

También están los masajes localizados para golpes y torceduras en extremidades, “bolas” por estrés, o para las “cuerdas” que son los tendones y nervios. Durante las sobadas usa una pomada conocida como “pomada de víbora”, nombre que explica la naturaleza

caliente de la misma, se aplica en lesiones generales como en las torceduras. El proceso es un poco diferente cuando se trata de la ruptura de un hueso, porque no solo hay que sobar, hay que regresar el hueso a su sitio. Este tipo de lesiones pueden no ser atendidas en primera instancia por la curandera, pues en muchos casos se dirigen antes a la clínica de salud.

En ocasiones las lesiones son muy fuertes y a pesar de haber acudido al médico y mantenerse en reposo con el yeso, éstas no han sanado. Muchos de estos pacientes acuden con la especialista para ver por qué continúan sus molestias. Doña Flavia dice que el restablecimiento se demoran por dos razones principalmente, porque no está bien acomodado o porque el hueso sufre de enfriamiento; los casos donde se colocó yeso empeoran el estado de la lesión porque éste es de material muy frío. Primero, la especialista revisa si el hueso está en su lugar, luego coloca el remedio más efectivo para estas afecciones, la sustancia conocida como “pegahueso”. Es una leche o sabia de un árbol, ésta es sustancia es pegajosa semejante al adhesivo líquido de nombre comercial “resistol”, también es de color blanco, parece entonces haber una sinonimia no solo por el uso, sino incluso por la consistencia semejante entre ambas sustancias. Se aplica sobre la parte afectada como emplasto pues de lo contrario se fijaría fuertemente a la piel. Por esta capacidad de fácil adherencia, se coloca previamente sobre un trapo húmedo, así debe reposar en la parte afectada, se venda y se deja secar, ya que con el tiempo el lienzo se caerá solo, no es necesario retirarlo. En el pueblo de Zacatepec, también en Morelos, Bernardo Baytelman encontró el mismo uso y técnica del “pegahueso”, se “pone la lechita en un trapo y se venda la parte afectada por el golpe” (2002: 323).

Para el tratamiento general de las lesiones musculoesqueléticas, y para problemas de frialdad además de los masajes a veces se recomienda la aplicación de vaporizaciones. Las vaporizaciones son aplicaciones localizadas de vaho proveniente de una o de la mezcla de varias plantas. El objetivo es sacar el frío alojado en alguna parte del cuerpo. Es usual que el procedimiento se deba repetir varias veces al día o por días seguidos, dependerá de la gravedad y lugar de la afección. Doña Flavia explica que padecer frialdad es que ha entrado frío en alguna parte concreta del cuerpo. Cuando se han tenido golpes, torceduras o fracturas se corre mayor riesgo de padecerla, hay no obstante, otras circunstancias propicias para enfermar de frialdad, como la exposición brusca a cambios de temperatura o el

carácter colérico de las personas. Las friegas o sobadas con alcohol, donde a veces se ha dejado macerar plantas como la damiana de San Luis o la mariguana, se utilizan regularmente para calmar dolores muy intensos tanto musculares como de huesos; también se usa en lesiones por accidentes o por la inclusión de frío en alguna parte del cuerpo (padecimientos por frialdad).

Otro método utilizado para problemas de frialdad, lesiones muscoesqueléticas, y también como coadyuvante al trabajo de parto y posteriormente durante el puerperio, es el temazcal, “habitación pequeña de forma redonda o rectangular, construida con piedra o adobe; en su interior se almacena una alta concentración de vapor que permite realizar el baño”.⁴⁷ Este método siempre requiere de la presencia de la especialista doña Flavia y ella misma necesita ayuda de su esposo o de sus hijos. Es preciso que sea la curandera quien prepare el baño, ya que el vapor que se utiliza, además de alcanzar altas temperaturas, requiere de plantas específicas para cada padecimiento. Además del baño de vapor, al paciente ocasionalmente se le proporciona un masaje en todo el cuerpo, combinando así diversos métodos terapéuticos. La curandera realizaba dicho baño en el patio de su casa, ya que ahí tenía su temazcal, fabricado de piedra maciza, era de altura muy baja, lo que permitía mayor concentración de calor en su interior. Tenía la forma de una pequeña habitación de base rectangular, la estructura era de medio punto en forma de cañón, en el costado izquierdo de la pequeña entrada sin puerta, estaba el sitio destinado para el fogón, donde se calentaban las piedras, sobre ellas se ponía el agua con hierbas (foto 16). Antes de iniciar el baño para un paciente, doña Flavia prefería “sahumar el temazcal”, para pedir a Dios y a los Santos por la salud del enfermo y por eso, que el tratamiento le resultara provechoso.

⁴⁷ Véase en la página Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana, la entrada temazcal y baño de temazcal para mayor información. Fecha de esta consulta: 28 de enero de 2017, <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/termino.php?l=1&t=temazcal&id=3254>
<http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/termino.php?l=1&t=baño%20de%20temazcal>



Foto 16. Temazcal en el solar de la casa de doña Flavia en 2006. Foto de Carmen Macuil

El uso del temazcal ha sido ampliamente registrado en distintos pueblos, son reconocidos los diversos usos terapéuticos, las variaciones de construcción y las distintas formas de obtener el vapor; no solo en el estado de Morelos se continua el uso, en Milpa Alta por ejemplo su uso de hecho ha tomado mayor popularidad.

Para entender el uso del temazcal en las poblaciones que lo utilizan, hay que remitirlo al sistema de creencias de los pueblos: “Lo interesante del temazcal es que no [solo] debe verse como un espacio arquitectónico o una práctica médica, sino también como un conjunto de símbolos que solo tienen significado en el contexto del sistema de creencias sobre la concepción del mundo de los pueblos mesoamericanos” (Peralta y Flores, 2006: 11).

c) Tés

Se puede decir que los recursos principales entre los sistemas médicos de tradición indígena son los de origen vegetal, la diversidad de plantas se utiliza mediante varias técnicas, como se ha visto, desde los ramos hechos de hierbas, las vaporizaciones o los emplastos, sin embargo su preparación en tés, es quizá, la forma más común por su facilidad de manejo.

La ingesta de tés es común en la terapéutica de doña Flavia, prácticamente no hay tratamiento que no lo demande. La importancia que la especialista da al uso de las plantas es tal, que en lo posible, cada que un paciente la visita, según su enfermedad, ella le

proporciona buena parte de la cantidad de hierbas que necesitará para preparar su té, independientemente de la facilidad con que pueden adquirirse en el mercado de Tepoztlán, o en otro mercado, como en Cuautla o en Yautepec. En la Ciudad de México, los pacientes provenientes de Xochimilco y Milpa Alta tampoco tienen problema alguno para conseguir las especies recetadas en los mercados locales, es más, hay que recordar que el conocimiento sobre las plantas, no solo para uso medicinal, es más o menos común al interior de los hogares.

Doña Flavia además acostumbra explicar cuidadosamente al paciente y al familiar que lo acompañe, cómo se llama el té, y cuando es el caso, qué especies lo conforman, además de cuáles son las cantidades a usar, cuándo debe tomarse y cómo. Esta información es fundamental, sumado a otros cuidados que hay que mantener por un tiempo con el paciente, los tés forman parte de las indicaciones terapéuticas, como en otras tradiciones médicas, es importante seguir el tratamiento prescrito por el especialista. Es evidente que involucrar de esta manera al paciente, permite que el entorno inmediato y él mismo adquieran saberes, la puesta en práctica del saber médico de doña Flavia es una manera de enseñar, no es raro que después de este proceso de sociabilización del uso de tés forme después parte del saber doméstico.

La ingesta de los tés en casos de salación, “aires” y brujería, se acompaña con otras sustancias minerales o con el preparado más “fuerte” que la curandera utiliza. El uso de las “tomas” consiste en dar a beber al paciente un poco de alcohol en el que se han macerado animales “fuertes”, como alacranes, hormigas⁴⁸ y ciempiés, todos se caracterizan por ser de color rojo (serie de fotos 17) En algunos casos incluso se combina este líquido con algún té.

⁴⁸ Entre los tz’utujiles de Atitlán, Guatemala, también utilizan las hormigas en tomas, en ese caso como tranquilizantes y para los calambres (Winkler, 1999: 106).



Serie de fotos 17. Botellas con el macerado de animales “rojos” o “fuertes”. Fotos de Carmen Macuil

Dentro de los puestos de la plaza de Tepoztlán,⁴⁹ uno dedicado a la venta de plantas medicinales destaca por su tamaño y por la variedad que ofrece. Tuve oportunidad de entrevistar a la señora Esther,⁵⁰ quien atiende dicho puesto y me permitió saber en particular sobre los tés “compuestos”, grupos de plantas en su mayoría secas, que se utilizan para atender varios malestares (cuadro 2.3, véase anexo 1). Se les dice compuestos o preparados porque combinan varias plantas, las cantidades de cada una están ya medidas. Para vender plantas medicinales no basta con colocar un puesto y acomodar bien los productos, hay que conocer lo que se vende. En el caso de las hierbas de uso terapéutico hay que saber diferenciar entre ellas y conocer bien las dosis, las personas pueden comprar según la indicación o no de un especialista, a veces solo llegan preguntando ¿qué tiene para el insomnio? O ¿qué me recomienda para el dolor de cabeza? Los hierberos o yerbateros son una especialidad como tal, profundos conocedores de las plantas en general, los curanderos como doña Flavia comparten esta característica con ellos.

⁴⁹ Henry Field publicó en 1953 un registro importante de plantas medicinales en Tepoztlán a partir de sus entrevistas con una curandera, su trabajo incluyó el nombre de la planta en lengua náhuatl, el nombre científico, la preparación y forma de consumo así como el uso para remediar el padecimiento o padecimientos según el saber de la especialista.

⁵⁰ Ella viene de Cuautla y dice que toda su familia se dedica a vender hierbas, ella se asume precisamente como hierbera, no sabe hacer limpias ni leer el huevo, su labor le resulta complementaria al trabajo que hacen los hierberos. Sin embargo, por su conocimiento y por lo accesible para la población en general, los hierberos a veces son la primera opción de atención a la salud de la gente. Localizados en los mercados, se les puede hallar prácticamente en cualquier lado, en la Ciudad de México en el mercado de San Ángel por ejemplo o el caso particular del mercado de Sonora en el centro de la ciudad.

Hace algunos años en Amatlán vivía la señora Vicenta Villalba[†], una mujer de la tercera edad que a lo largo de su vida se interesó por el uso de las plantas para aliviar los malestares de la gente. Su acercamiento tuvo distintas etapas, desde aprendiz en una clínica hasta ser autodidacta. La señora Vicenta me contó que era famosa, que había ayudado a realizar tesis de licenciatura y “hasta de maestría”, por lo que cuando la conocí y le pedí permiso para hacerle una entrevista, no se negó y se mostró muy confiada, acostumbrada al trato con los estudiantes y demás curiosos de su profesión. Siempre dispuesta a enseñar, doña Vicenta me proporcionó el nombre científico y los usos generales sobre 50 plantas diferentes⁵¹ (cuadro 2.4, véase anexo 1).

⁵¹ La idea surgió a partir de la obra de Bernardo Baytelman sobre 50 plantas del Norte de Morelos (s.a entre 1977 y 1982 véase bibliografía), quise indagar sobre estas plantas específicamente en Amatlán de Quetzalcóatl en el año 2004, entonces para la entrevista con la señora Vicenta realicé una selección a partir de los listados publicados por el investigador, en mi caso, sin desconocer el valor de su estudio, presento únicamente la información que amablemente me fue dada por la hierbera. Para profundizar en el tema y aún para establecer puentes de comparación, remito al lector a la publicación de Baytelman.

Capítulo 3.

Curar el maíz. Ritualidad Agrícola en el norte de Morelos

Este capítulo presenta una perspectiva general sobre el segundo ámbito sociocultural donde las investigaciones han registrado prácticas y saberes alrededor de las entidades aires. Dedico las siguientes páginas al caso particular de las celebraciones agrícolas de pedimento de lluvia principalmente en dos comunidades del norte de Morelos, sin ignorar los valiosos aportes sobre el tema en otras localidades morelenses, propongo la mirada a estos pueblos como ejemplo de la Ritualidad agrícola nahua de la región.

3.1 Ritualidad agrícola: introducción

Es bien sabido que el trabajo agrícola que los pueblos llevan a cabo en torno al complejo de la milpa con el maíz como planta central, está acompañado por elaboradas prácticas rituales, celebraciones que en su conjunto están fuertemente relacionadas con “concepciones de carácter cosmológico mesoamericano”; se ha reconocido que hay una continuidad de elementos mesoamericanos una vez que también se han mantenido las “condiciones materiales de existencia semejantes” (Medina, 2001: 113), difícilmente los pueblos mantendrán presentes tales celebraciones ante la ausencia del trabajo en el campo.

Las prácticas rituales consisten en complejas celebraciones generalmente de carácter comunitario y que se realizan en distintas fechas del año,⁵² como es de esperarse, el calendario del trabajo agrícola es la base para el calendario festivo de este tipo, al mismo

⁵² Para Malcel Mauss, rito es los “actos tradicionales eficaces que versan sobre cosas llamadas sagradas” (1970: 142). Para Danièle Dehouve, la ceremonia indígena con precisión es la “conjunción de actos, gestos, objetos y palabras” (2011: 154). Siguiendo estas propuestas, además de lo arriba anotado, ofrezco para los casos que competen a esta investigación una definición sencilla de ritualidad o celebración indígena, la considero una suma de actos verbales, gestos corporales, y relacionados aquéllos con diversos objetos, personas y entidades sagradas, todo ello con objetivos específicos, se espera en general, su eficacia en la realidad concreta.

tiempo, el trabajo en el campo está ligado a los ciclos climáticos (Broda, 2003: 80). Los pueblos han desarrollado un cúmulo importante de saberes alrededor de ellos, cuya presencia forma parte importante de la tradición cultural mesoamericana que comparten. Dentro de las diversas celebraciones, se encuentran la bendición de las semillas, ofrendas a la tierra antes de sembrar, la petición de lluvia o temporal y el recibimiento de las cosechas. Aunque, las diversas investigaciones al respecto han demostrado que éstas no son las únicas festividades realizadas, se puede decir que son las más representativas, pues se relacionan con momentos clave del trabajo agrario. De acuerdo a los objetivos de esta investigación me concentraré principalmente en las celebraciones dedicadas al comienzo de la temporada de lluvias.

Para Ruiz, la ritualidad dedicada a los “aires y ahuaques” en San Andrés de la Cal se explica debido no solo a la presencia de los fenómenos atmosféricos de la región, sino también a la fauna propia del pueblo. Reconoce que las raíces de dicha ritualidad se hallan en la cosmovisión mesoamericana, es decir, aquellas creencias forman parte de un sistema ideológico mayor; al interior, cada una de ellas por sí misma conforman un sistema, y éstas se integran a otros en particular, el “doméstico” y el “médico tradicional” (2001: 31).

La organización es un elemento fundamental en la puesta en práctica de estas celebraciones, en las comunidades ha sobresalido el oficio de personas especializadas en aquellos saberes, así como el entramado de seres sagrados asociados a las cosechas y al temporal. En la región norte de Morelos, la presencia de los especialistas en el control del temporal y varias de las festividades agrícolas se han registrado en Hueyapan (Álvarez, 1987: 205), en Tlayacapan, (Baytelman, 2002: 330), en San Andrés de la Cal (Huicochea, 2003; Juárez, 2005, 2010a, 2015; Ruiz, 2001), en Amatlán de Quetzalcóatl (Macuil, 2007; Román, 2013, 2017), en la comunidad de Npopulaco (Grinberg-Zylberbaum (1987), en el municipio de Emiliano Zapata (Aviña, 2003), en el pueblo de Coatetelco (Maldonado, 2005, 2007) y en otras localidades los Altos de Morelos (Paulo, 2003). Fuera del estado, ya solo en la memoria de la gente, también se encontraron en pueblos de Xochimilco (Macuil, 2012a) y en pueblos de la Delegación Milpa Alta (Madsen, 1960).

Generalmente las celebraciones inician con los preparativos en la comunidad, ello puede ser la disposición de los alimentos y objetos varios, que serán destinados para

ofrendar a los “señores del tiempo”. La caminata a las cuevas y los sitios que cada pueblo identifique para visitar a los “aires” es el segundo paso de la celebración.

Tomo la denominación genérica de “aires” para referirme a los “señores del temporal”, aunque los trabajos han recuperado otras denominaciones puntuales. Tanto en el pueblo de San Andrés de la Cal como en la cabecera municipal, Tepoztlán, se habla de los “señores del tiempo atmosférico” bajo el vocablo en lengua náhuatl *yeyecame*, aunque los autores escriban “el Viento” (Broda y Robles 2004: 285; Huicochea, 2003: 289) o “vientecillos” (Juárez, 2010b: 235). Otros nombres aportan también información sobre su aspecto, o las formas a las que están asociados. En Atlacholoaya, también en Morelos, se dice que “son pequeños como niños, pero no son niños” (Fierro, 2004: 341). Mientras que en Coatetelco Druzo Maldonado describe a los “airecitos” –aquí en diminutivo– además de seres “pequeños” o “chaparritos”, como “negritos”, “invisibles y volátiles”, y reciben el nombre *pilachichincales*, palabra castellanizada de origen nahua *piltzitzintli* (2007: 397). También Maldonado propone otra posibilidad, *pilacatzintzintin*, de dónde el radical *pilli*, “niño; *áhcatl*, (que viene de *ehécatl*), aire; *tzitzin*, reduplicación reverencial; y *tin*, plural; de tal manera que metafóricamente significa: ‘aires pequeños como niños que traen la lluvia’ ” (2005: 67-68).

En el pueblo de Amatlán de Quetzalcóatl se utiliza el nombre de “aires” o “espíritus aires” y también se les llama “coapichuchos”. Me parece que tal palabra de origen nahua ya castellanizada puede ser *coapiltzintin*. Formada por lo tanto de *coatl*, que se traduce como “culebra”, también “mellizo” (Molina; 2008: I: 83r; II: 23v); luego *pilli*, “niño, infante”,⁵³ pero que también puede ser “caballero o noble persona” (Molina; 2008: I: 89v; II: 81r). Después *tzin*, sufijo de uso reverencial; y finalmente *tin*, sufijo asociado a la reduplicación de *tzin* (*tzi-tzin*) para hacer un plural cuando el singular de la palabra tenía el sufijo *tli* (Launey, 1992: 105). Lo anterior da otra posibilidad para la palabra, entonces pudo haber sido *coapiltzitzintin*. Como traducción tentativa propongo “pequeños niños gemelos” o “pequeños niños-serpiente”. Hay alguna asociación entre ambos sustantivos con los “aires”, los mellizos o cuates como se les llama a las personas gemelas, que también producen enfermedad, además de los “aires” como entidades gemelas. Sobre las serpientes, víboras o culebras, la literatura etnográfica da numerosos ejemplos de asociación, éstas viven en los

⁵³ De acuerdo al Diccionario de Wimmer: <http://sites.estvideo.net/malinal/nahuatl.page.html>

hormigueros, algunos de los sitios donde también viven los “aires”, a veces ellas mismas son “aires” o formas que toma la tormenta o la lluvia.

Aunque los seres “aires” no son las únicas figuras divinas que toman importancia dentro de las celebraciones agrícolas, son éstas en la mayoría de los casos a quienes específicamente se les pide su intervención en el buen temporal, pues parte de su trabajo es “soplar” las nubes cargadas de agua sobre los campos de cultivo. Mas adelante veremos también la participación de diversos Santos y otras figuras, por ahora, sigo con la breve presentación de la celebración de petición de lluvia en el pueblo de Amatlán de Quetzalcóatl y de San Andrés de la Cal.

3.2 Primeros preparativos

En Tepoztlán, en general, “para el campesino temporalero, el calendario agrícola se inicia en el mes de mayo; mayo marca el final de las secas y la preparación del terreno porque las lluvias se acercan” (Salazar, 1990: 289). En Amatlán de Quetzalcoátl los primeros días del mes de mayo son para la curandera doña Flavia los días adecuados para realizar la petición de “buenas aguas” para el maíz.⁵⁴ Hay que prepararse para realizar esta celebración. En la comunidad, doña Flavia dice que solo los curanderos realizan esta actividad,⁵⁵ y lo más común es que vayan únicamente acompañados por su familia, pero en ocasiones, algunos “amigos”, vecinos o gente que viene de fuera los pueden acompañar. Doña Flavia cuenta que en la comunidad vecina, Santo Domingo Ocotitlán, ubicada a unos 20 minutos de Amatlán, también se realiza de la misma manera. Enclavados en los cerros, “los que curan” como ella, piden el buen temporal en cuevas y pozas de agua.⁵⁶

La preparación para realizar la petición de lluvia consiste en la compra de varios ingredientes para la elaboración de los alimentos, fruta y papel de china. Hay que buscar en el mercado de Tepoztlán los ingredientes para preparar la comida de aquellos seres. Es frecuente que los alimentos se preparen un día antes o a veces el mismo día, pero muy

⁵⁴ Para una descripción de las distintas actividades laborales agrarias que realiza la gente en Amatlán véase el registro detallado realizado por Román (2013: cap. 5).

⁵⁵ Román anota que de acuerdo a la gente que ella entrevistó en Amatlán, la petición de lluvia se realiza solo si la lluvia de la temporada no es suficiente (2013: 113). Con este registro parece confirmarse lo mencionado por doña Flavia.

⁵⁶ Barrios recogió el testimonio de una mujer que era curandera pero también “pedidora de agua”, o bien, granicera en el pueblo de Hueyapan, Morelos (1949: 64, 67).

temprano, pues hay que considerar el tiempo que uno se tardará en llegar a la pequeña cueva y laguna.

En el caso de la comunidad de San Andrés de la Cal, también en el municipio de Tepoztlán, tuve la oportunidad de estar presente en algunas de las actividades de preparación para la celebración el 18 de mayo de 2017. A diferencia de Amatlán, aquí la comunidad se organiza para llevar a cabo estas labores de la mejor forma posible. Se trata desde la preparación de las figuras hechas de masa de maíz, la disposición de los ingredientes para cocinar el mole y los tamales que se darán a los peregrinos a su regreso el día siguiente, después del pedimento de lluvia; pero también el acomodo de las ofrendas en los canastos donde se transportarán. Alicia Juárez menciona que la petición de lluvia en esta comunidad se hace el segundo o tercer viernes del mes de mayo;⁵⁷ en mi caso, el señor Justo, uno de los ofrendadores de la comunidad, me aseguró que la petición de temporal ahora se efectúa siempre el tercer viernes. Pero como bien ha observado la autora, la fecha para la petición puede ser movable, pues depende de las condiciones atmosféricas del año (2015: 270). Liliana Huicochea registró la celebración un día primero de mayo en 1992 (2003).

Ruiz menciona que la preparación comenzaba un mes antes del primero de mayo, entonces el comité organizador hacía la colecta de “maíz, hojas de maíz, semillas de calabaza y dinero”, se visitaba para la cooperación, a los pueblos vecinos, la cabecera, Tepoztlán y el pueblo de Santa Catarina (2001: 163), ubicado un poco más adelante, también dentro del municipio de Tepoztlán.

Huicochea también relata el trabajo de la comisión, aunque solo menciona la participación de la gente de Santa Catarina para recoger la cooperación. Ésta era monetaria o la donación de maíz y frijol (2003: 236). Después de esto, la especialista doña Jovita realizaba las compras. Juárez en cambio registró que “generalmente la recolección en San Andrés de la Cal y Santa Catarina empieza a mediados de abril, para poder ir de puerta en puerta; por su parte, la recolección en Tepoztlán se hace unos días antes de la celebración”. Menciona que además se hacía un registro detallado de las compras, siguiendo siempre las ordenes de doña Jovita (2015: 275).

⁵⁷ La autora ha tenido oportunidad de seguir esta celebración desde el año 2005, véase la bibliografía.

Actualmente doña Jovita, la mujer que encabezada la celebración en la comunidad, ya no realiza esta compleja labor.⁵⁸ César Ruiz menciona que la especialista comenzó a participar en las celebraciones hace más de 40 años (2001: 213). Hay que recordar sin embargo, que su participación no se limitaba al momento de la enunciación de la petición, sino, que su trabajo comenzaba desde la compra de lo necesario para la ofrenda, organizaba a detalle el acomodo de las mismas, y se encargaba además de la enunciación de los rezos y de arreglar la ofrenda en algunos de los lugares de petición (Juárez, 2015: 274).

3.2.1 La preparación de las ofrendas

En Amatlán, a veces doña Flavia prepara la comida el mismo día de la petición de lluvia. La comida consiste principalmente en mole verde y tortillas hechas a mano. Además llevará pequeños vasos y platos, también varias frutas, éstas por ser muy olorosas son de especial agrado para los aires, por la misma razón, se puede agregar galletas y dulces. Si se quiere, se puede comprar juguetitos, y no deben faltar varias velas. Para la bebida, puede ser refresco o también tequila, en general “lo que se pueda ofrendar”. Finalmente se acomoda todo en una bolsa de mandado grande los alimentos y el papel de china de colores llamativos.⁵⁹

En el caso de San Andrés, la ofrenda es semejante, pero el número varía considerablemente por la cantidad de lugares que se van a visitar, los que han aumentado con el tiempo, por ejemplo un sitio se sumó tras el sueño de alguno de los especialistas, en el que los “aires” le pidieron ir a un sitio en específico. (Juárez, 2015: 274; Ruiz, 2001: 175).

Los investigadores han registrado los elementos de las ofrendas de San Andrés⁶⁰ como sigue (Huicochea, 2003: 237; Juárez, 2015: 277-280; Ruiz, 2001: 163):⁶¹

⁵⁸ El año que estuve en la celebración, la gente de San Andrés esperaba que doña Jovita estuviera presente en el embalaje de los canastos con las ofrendas, pero no fue así. Doña Jovita es ya una mujer grande y ya no es posible que encabece tan fácilmente las actividades de preparación, así como la colocación propiamente de las ofrendas. Al día siguiente, una de sus hijas se unió al grupo de especialistas, pero ella realizó la colocación únicamente en los lugares más cercanos y de fácil acceso. Durante mi visita, un par de personas me indicaron que el principal era el señor Javier, pero no pude platicar con él para saber más al respecto o recolectar otros testimonios sobre este reconocimiento.

⁵⁹ El suegro de doña Flavia también era curandero, después de su fallecimiento, hace algunos años, su esposa continuó preparando la ofrenda hasta que sus fuerzas también se lo permitieron.

⁶⁰ Tomo esencialmente el trabajo presentado por Juárez, es mucho más detallado y organizado al respecto.

⁶¹ Ruiz al enumerar los elementos de la ofrenda para los aires en los casos de enfermedad provocada por ellos, menciona que se trata de la misma presentada en la petición de lluvia. En una cazuelita de barro, se lleva mole

- a. Muñecos: los niños, representan a los “aires” y al mismo tiempo se les identifica con los sirvientes de las entidades.
- b. Trastes de barro: donde se colocará la comida. Las piezas son pequeñas, jarritos y cazuelitas.
- c. Vino blanco y cerveza: se colocan en envases de plástico.
- d. Granos de maíz tostado: de olor llamativo, representan la semilla cosechada.
- e. Gorditas de maíz azul: de distintas formas (serie de fotos 18).
- f. Tamalitos: también pequeños y preparados sin sal.
- g. Fruta de la estación: de colores vivos y olor fuerte.
- h. Velas: “simbolizan la luz, la fe”.
- i. Cigarros: para protegerse de enfermarse de mal aire.
- j. Cornetas o silbatos: se utilizan para llamar a los “aires”.
- k. Animales de agua:⁶² también son ayudantes de los “aires”, “llaman el agua del cielo”.
- l. Soldaditos de juguete: los guardianes de la ofrenda.
- m. Cohetes y pólvora: tienen dos funciones, para el trabajo de los “aires”, la pólvora es como el sonido “del rayo que trae la lluvia”. Los cohetes se truenan para avisar a la gente cuando se ha llegado a los lugares.⁶³
- n. Papel de china: sobre estos se coloca la ofrenda, son los manteles o la “mesa”.
- o. Estambres con los colores nacionales: con ellos se “amarra” los elementos de la ofrenda.
- p. Estambres de colores brillantes: se usa solo para la fruta que va envuelta en el papel china.
- q. Chiquihuites: se utilizan para transportar la ofrenda a cada uno de los sitios sagrados.

verde sin sal y con un huevo cocido, tamales también preparados sin sal, chocolate o café como bebida, “una muñeca o muñeco, según el género del paciente”, y “soldaditos, una víbora, una rana, una tortugueta, un mantel tricolor, fruta de la temporada” (Ruiz, 2001: 83).

⁶² Juárez registró: “ranas sapos, viboritas, tortugas, arañas, cocodrilos, pescaditos” (2015: 279) y Huicochea menciona los mismos, excepto los cocodrilos y los pescaditos, pero en aquella visita, la autora registró también “gallinitas ponedoras” (2003: 237).

⁶³ En la visita que realicé en 2017, la persona encargada de tronar los cohetes lo hizo al finalizar toda la ejecución de la colocación de la ofrenda, es decir cuando se había ya rezado y se había concluido la visita. Me explicaron que “era para avisar a la gente que ya habíamos cumplido”. Juárez también menciona este uso más adelante (2015: 283).

El día anterior a la petición de lluvia, se reúnen todos estos materiales y se realiza el embalaje, previamente se deben amarrar cuidadosamente todos los materiales con el estambre, algunos además se envolverán en papel de china. Al final, se acomodan dentro de los chiquihuites los juegos de cada cosa, con ello, la ofrenda para cada lugar está casi lista para ser llevada a la mañana siguiente.



Serie de fotos 18. Elaboración de las figuras de maíz azul para la ofrenda. 18 de mayo de 2017. Fotos de Carmen Macuil

El amarre de los productos es crucial pues se debe hacer esto “muy fuerte porque los aires son muy traviosos, y si logran desbaratar la fruta o los tamalitos, o cualquier cosita, quiere decir que el temporal va ser malo... por eso ¡amárrenle fuerte!” (Juárez, 2015: 276). Me parece es otra forma de alcanzar el cometido de la celebración, pues independientemente de la solicitud ceremoniosa, la gente intenta no dejar a voluntad el trato de la ofrenda, amarrar fuerte es una manera de conseguir gestualmente un buen temporal (serie de foto 19 y foto 20).

Juárez explica que este complejo proceso de acomodo es un “conteo sistemático, ordenado y detallado de cada uno de los objetos”, con una estrecha relación con el paisaje ritualizado, por ello su simbolismo “se expresa en un juego de relaciones numéricas, rituales y ofrendas. De tal manera las cuentas, representadas en el total de figuras y paisajes, constituyen la esencia de las cosas y la eficacia intencionada del ritual” (2015: 270).



Serie de Fotos 19. El amarre de las ofrendas. Un trabajo comunitario. 18 de mayo de 2017. Fotos de Carmen Macuil



Foto 20. Juguetes, cazuelitas y primeras ofrendas. 18 de mayo de 2017
Fotos de Carmen Macuil

Entre los cambios que se han presentado en la ritualidad agrícola de la comunidad, están los materiales de las figuras que formaban parte de la ofrenda, pues originalmente estaban hechos de barro, representaban a los “señores aires” o “señores del tiempo” en sus diversas formas, éstos eran “arañas, ciempiés, sapos, hormigas, alacranes, víboras, tortugas, toritos, pescaditos, palomas o gallinitas, y un par de muñecos”, aquellas figuras se compraban en Tlayacapan (Ruiz, 2001: 213-214). Para doña Jovita “era caro” utilizar estas figuras, entonces cambió este rasgo de la ofrenda: “decidí, por orden de los ahuaques, dejar de llevar ofrenda de barro y comprar en su lugar ofrendas de plástico”, con esa decisión se

dejó de ofrendar también algunas piezas animales, desaparecieron de la ofrenda alacranes, ciempiés y hormigas (Ruiz, 2001: 214).

Es de notar que se trata de los animales que precisamente en Amatlán, doña Flavia considera los más importantes para preparar a su vez, la medicina más fuerte o “tomas” (capítulo 2). También llama la atención que las figuras se compraban en el pueblo de Tlayacapan, como se ha mencionado, en esta localidad se lleva una ofrenda a los “aires” para sanar a una persona afectada por su causa; entre los animales presentados en la ofrenda están los que se utilizaban en San Andrés (Buenrostro, 2005; Granados y Cortés, 2009).

3.3 La visita

Hay que insistir en el cuidado que se tiene sobre el comportamiento durante el trayecto, desde este momento las personas ya se están preparando para estar cerca de ellos, para la petición que se hará, es una visita. Conforme la comitiva se acerca al sitio considerado sagrado, aumenta el sigilo de la gente, pues se piensa que ello influye en la respuesta que los “aires” o “vientos” darán al pueblo (Macuil, 2012a: 212).

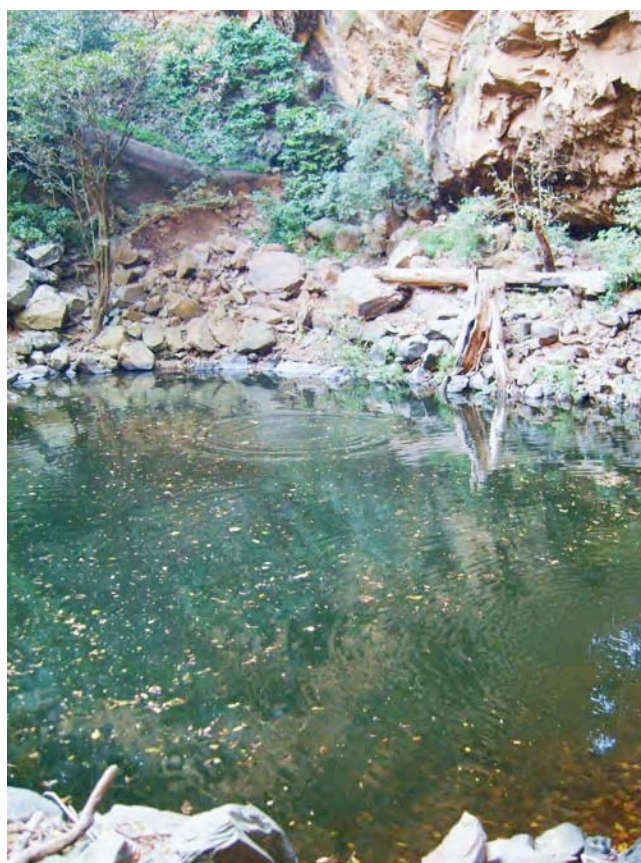
En Amatlán de Quetzalcóatl la ofrenda se lleva a dónde vive la “Reina de los alnagues”, doña Flavia dice que significa: “Reina de los Aires”. Para llegar al lugar hay que caminar aproximadamente una hora y media, debe procurarse llegar antes de las doce del día, sobre todo porque hace mucho calor en esa temporada del año y la marcha es más difícil. Durante el camino doña Flavia camina adelante y se detiene si a su paso se encuentra alguna hierba que pueda utilizar en su trabajo.⁶⁴

Lo “aires” y la Reina de ellos, están asociados a una pequeña oquedad y a un cuerpo de agua nombrado *Nahualatl*⁶⁵ o *Nahualac*, como Doña Flavia le dice (serie de fotos 21). La palabra refiere a aquellas personas con la capacidad en general de transformarse en distintas formas animales, “el que tiene poder para transformarse en otro ser, y cuya labor

⁶⁴ Cuando la ofrenda se lleva el día primero de enero, para la petición-agradecimiento de año nuevo, durante el trayecto recolecta jarilla, en ocasiones esta planta se usa para realizar la limpia-rezo cuando no se cuenta con un ramo preparado con varias plantas para ello (capítulo 2). La recoge no para llevársela de regreso, sino porque una vez terminada la ejecución de agradecimiento del año terminado y petición por un buen año de inicio, se debe hacer una limpia a la orilla de la poza a cada uno de los asistentes, finalmente cada uno debe sumergir durante un buen rato, el pie izquierdo.

⁶⁵ Dicho nombre aparece en la placa colocada en el lugar, también la información impresa dada por el Departamento de Turismo la presenta así (Macui, 2007: 8).

en la comunidad puede ser tanto benéfica como maléfica” (López Austin, 1967: 95).⁶⁶ En el diccionario de Fray Alonso de Molina, *atl*, significa “agua fría” (2008, II: 9v), y para la voz *nahualli*, escribe “bruja” (2008, II: 63v). Una traducción podría ser “agua de nahuales”, o “la que es agua de nahuales”. En Amatlán se dice que ahí es donde se bañan estos personajes principalmente, aquellos que desean recibir los dones de los nahuales para convertirse en uno, y también quienes han concluido su preparación para ser curanderos. Entonces, según el caso, el o los novicios participan en baños rituales para iniciarse en su trabajo. Doña Flavia dice que comúnmente los nahuales pueden ser un marrano o un perro, y son malos porque tiran a las personas, se cruzan en el camino hasta que “las revuelcan”.



Serie de fotos 21. Cueva y laguna de *Nahualatl* o *Nahualac*. El lugar donde vive la “Reina de los aires”. Fotos de Carmen Macuil

⁶⁶ El autor reflexiona ampliamente sobre el carácter de quienes eran reconocidos como nahuales, además de la discusión sobre los sentidos que un estudio a la palabra arroja.

Es común que como son los curanderos quienes encabezan estas celebraciones, al momento de llegar a *Nahualac*, halla otro presentando su ofrenda. La norma dice que uno debe esperarse hasta que aquella persona termine para poder presentar la propia y rezar.

Muy distinto como ocurre en San Andrés de la Cal, donde a pesar de las distintas formas de pensar, se mantiene un sentido comunitario entre el pueblo y los enunciantes.

En San Andrés de la Cal el día de petición de lluvia, hay que participar antes en una primera celebración. Muy temprano, se realiza una misa, el párroco de Tepoztlán puntualmente se coloca en la entrada de la iglesia de San Salvador, y pide que se presenten los chiquihuites, éstos ya fueron previamente llevados a la entrada de la iglesia en un ayate blanco y dentro de todo lo cuidadosamente guardado, sobresale la gladiola roja que se ha puesto en el centro. Una señora mantiene encendido un sahumero en la entrada de la iglesia (serie de fotos 22), y finalmente son recibidos por el sacerdote, mientras varias personas ayudan a colocarlos ya dentro de la iglesia, hasta adelante, pues “van a escuchar misa”, es una bendición que deben recibir, además a Dios, a la Virgen y a “todos los santos” se les ofrece la ofrenda “porque todos ellos, al igual que los airecitos... perciben el olor” (Juárez, 2015: 282). Por otro lado, sahumar es importante porque es como poner la ofrenda “ante el Señor, y eso se va hasta el cielo, llega el humito, sí” (Huicochea, 2003: 241).

Al terminar la misa, se organizan los grupos de personas que acompañaran a cada especialista, quién va a cargar el chiquihuite y quién lleva los cohetes. Mientras la organización avanza, las personas encargadas de repartir pan y una bebida caliente entre todos los presentes, se apuran a que ninguno se quede sin su “desayuno”. La caminata a cada lugar se inicia. En la visita que realicé, tuve el gusto de ayudar a llevar uno de los canastos, doña Félix, hija de doña Jovita me pidió que cargara uno, sin dudar, acepté, amablemente los señores y señoras de la comitiva me ayudaron a acomodarme el ayate.



Serie de fotos 22. Presentación de los chiquihuites a misa. 19 de mayo de 2017. Fotos de Carmen Macuil

3.3.1 La celebración y el espacio ritual

El momento central de la petición de lluvias es cuando, el o los especialistas colocan la ofrenda que se ha preparado para los “aires”. Hacer la ofrenda es más que dejar los alimentos que se ha preparado, se debe rezar para hacer la petición formal por “buenas aguas” para el maíz y el campo en general, la especialista en el caso de Amatlán, suele agradecer también por el don que tiene. Doña Flavia explica que cuando “uno se concentra, puede oír a los aires cómo platican, se siente un airecito frío”.

Cuando toca el turno de presentar la ofrenda en la cueva de Amatlán, hay que colocar los pliegos de papel de china, uno sobre otro, así queda un “mantel” de colores, luego se colocan los platitos con un poco de mole verde, se acomodan los vasos también con la bebida que se haya llevado, le siguen las galletas y frutas, finalmente se encienden pequeñas ceras y se colocan sobre la roca directamente, todos los elementos se colocan con

mucho cuidado (serie de fotos 23). La especialista entonces se hinca y comienza a rezar. La ejecución solo puede ser realizada por el especialista, y las personas que la acompañan deben esperar afuera siempre.

La celebración es muy semejante a la que se realiza el día primero del año, es también un pedimento y agradecimiento a los “aires” y a la “Reina de los alnahues” por todos los beneficios recibidos en el año que termina, y se pide nuevamente bendiciones para la familia y para los cultivos en el año que comienza. En Hueyapan, también se realizaba una visita al comienzo del año, aunque solo se iba a orar, como para “anticiparse” (Barrios, 1949: 68).

Hay sin embargo dos diferencias fundamentales entre ambas celebraciones, a la ofrenda de esta última se le agregan figuras hechas de maíz, y lo segundo es la solicitud principal, aunque también se pide por un buen año de temporal y cosecha, el sentido de bienestar se enfatiza en tanto que doña Flavia pide que los deseos y peticiones particulares dibujadas en el maíz se cumplan para cada caso.

Las figuras de maíz se hacen ese mismo día muy temprano y se dejan a medio cocer, porque “los aires comen medio crudo”, por eso la curandera vigila el comal, para quitar las figuras a tiempo. Las formas que se hacen con el maíz son diversas porque se trata de “dibujar” lo que se les quiere pedir en el año que comienza (foto 24). La enunciación también se realiza de forma individual, es decir, el especialista es el único que puede realizar la ejecución en la cueva. En ese caso, doña Flavia entonces pide por todos los acompañantes como por ella y su familia.⁶⁷

⁶⁷ Una sola ocasión he podido presenciar la colocación de la ofrenda y parte de la ejecución como tal de la petición y agradecimiento de año nuevo. En aquella ocasión otra de las curanderas del pueblo –doña Eusebia– se mantuvo atenta a que me retirara a tiempo de la enunciación, pude entonces únicamente ayudar a acomodar la ofrenda y permanecer un tiempo breve, siempre detrás de la curandera doña Flavia durante el inicio de su enunciación. La curandera que cuidó que no se rompiera la regla recién había terminado su propia ejecución, y curiosamente también estaba acompañada por una antropóloga, a quien desafortunadamente no me pude acercar.



Serie de fotos 23. Distintas ofrendas en la cueva de *Nahualat*. Visita de año nuevo 2006. Fotos de Carmen Macuil



Foto 24. Doña Flavia “dibujando con la masa”, para la ofrenda y visita de año nuevo. Fotos de Carmen Macuil

Es importante que al finalizar las velitas no se apaguen, éstas se deben quedar prendidas, es una manera de mantener las solicitudes y agradecimientos, una prolongación de lo dicho.

En cambio Román registró otro caso de petición de lluvia llevado a cabo fuera de la comunidad, pero la familia originaria de Amatlán, esperaba que dicha lluvia beneficiara sus parcelas. Consistió en

“hacer una meditación en un cerro [por San José de los Laureles] donde invocan a los cuatro rumbos cardinales, siendo el Cuauhtzin el más alto, ofrendan copal, tocan la música del tambor y el sonido del caracol y se realiza un canto (que conocen los graniceros, las personas que saben pedir la lluvia); esta ofrenda se brinda primero al oriente luego al poniente, al lugar de la tierra, luego hacia el norte (que es el lugar del aire) y hacia abajo (el lugar del agua)” (2013: 113).

Finalmente, dirigidos a las cuatro puntos cardinales se encienden ceras a las que “se les va dando vuelta”. Esta petición parece tener un carácter “doméstico” y como se puede ver, es diferente a las ejecuciones de doña Flavia, y aunque se incluye un canto, por los objetivos de la investigación, desafortunadamente la autora no lo presenta. Hay que decir sin embargo, que el trabajo de Román sin duda es valioso, contribuye a conformar un panorama actual y diverso de las prácticas rituales alrededor del campo realizadas en el pueblo de Amatlán de Quetzalcóatl. La autora escribe que se “dice que hace cuarenta años, esto era común entre la gente de la comunidad y que se organizaban para subir a los cerros y realizar esta petición” (2013: 114), es decir, en algún momento, la celebración congregaba al pueblo como ocurre en San Andrés.

Por otro lado, llama la atención que las personas se ubicaron en una cara del cerro *Cuauhtzin*⁶⁸ a la que accedieron por el pueblo de San José de los Laureles, esto ayuda a pensar en la relación que dentro del sistema de creencias, se piensa que los “aires” mantienen no solo con los cerros de la comunidad, sino, aún fuera de ésta, y con ello, la posibilidad del llamado de aquellos “señores aires” de otras localidades. Y si se mira todo el paisaje serrano del norte de Morelos en su conjunto, se trataría de un complejo de recintos de los “aires”.

⁶⁸ Este cerro se relaciona con el buen temporal, pues según la creencia al inicio de la temporada de lluvias, las personas están atentas a observar una señal, se trata de una luz roja que aparece cerca de algún cerro, dependiendo de su ubicación, la luz anuncia un buen temporal o no, “si aparece en Xochiatlahco o Cuahutzin, habrá buen temporal; pero si aparece en Meztliimanca, Cazaltepec o Tecoloatlahco es señal de mal tiempo” (Román, 2013: 190).

En San Andrés de la Cal, el destino de las ofrendas es numeroso, por ello, son tres los especialistas que se reparten para cubrir todos los espacios donde los “aires” requieren la ofrenda.⁶⁹

Durante mi visita a esta celebración, como he mencionado acompañé a la señora Félix, ella comandó en todo momento el pequeño grupo que conformamos (serie de fotos 25). Visitamos tres lugares, primero una pequeña poza muy cercana al centro del pueblo, ubicada en una de las formaciones rocosas naturales, en donde se coloca la ofrenda. El segundo fue la barranca ubicada a un costado del camino principal que comunica al pueblo, y finalmente se ofrendó en un paraje donde se encuentra el pozo de agua potable del pueblo.

Al llegar, lo primero que se hizo fue limpiar el lugar, pues parte de la ofrenda del año pasado aún estaba en su sitio. Entonces con cuidado doña Félix y dos señores más le ayudaron a “despejar” el espacio para colocar la nueva ofrenda. No se tira la ofrenda pasada, se acomoda para dejar un espacio de tierra libre, sobre ésta, se colocará la nueva. Después de esto hay que colocar los manteles de papel de china, después se acomoda poco a poco la fruta, los muñecos, toda la comida, y el resto de los elementos, una gladiola roja, así como las bebidas. Mientras esto ocurre, uno de los señores toca el silbato repetidamente, utiliza su mano para interrumpir un poco la melodía, el resultado, un sonido “ondulante” cada vez. El resto de los acompañantes observan pacientemente las ejecuciones de doña Félix. Después que se ha prendido la vela, el silbato sonó otra vez y doña Félix dijo “ya vamos a rezar”. Todos deben persignarse, y doña Félix hincada, comienza a rezar un Padre Nuestro mientras mantiene las palmas hacia arriba, el gesto común durante la enunciación de este rezo, luego un Salve, aquí, junta sus palmas a la altura del pecho y termina con un Gloria. Todos deben rezar con ella y al finalizar persignarse también. El tronido de tres cuetes acompaña los últimos momentos, el aviso de que se ha cumplido con la colocación de la ofrenda (serie de fotos 26).

La caminata a los lugares de culto en San Andrés de la Cal, para Ruiz, es una “experiencia social de movimiento”, una peregrinación que conforme avanza influye de manera importante en los participantes. Para el autor es una experiencia que rompe con la

⁶⁹ Huicochea registró el recorrido que realizó doña Jovita (2003: 241-249). Ruiz registra el recorrido de doña Jovita y de los otros dos especialistas, el señor Felipe y Javier (2001: 164). Juárez también registró detalladamente la ejecución de doña Jovita (2015: 282-283).

vida cotidiana, y es remplazada por relaciones humanas más homogéneas en un espacio más inclusivo. Durante el tiempo del viaje que se realiza, a pesar de la aparente cercanía de algunos sitios, se permite desarrollar un sentido de comunidad entre los participantes. Lo anterior se facilita por la apertura por parte del pueblo y de los especialistas en recibir a todo aquel que quiera acompañar y asistir a la petición ritual, la condición es participar y mostrar respeto (2001: 160-161).



Serie de fotos 25. Acomodo de los chiquihuites, caminata y colocación de la primera ofrenda. 19 de mayo de 2017. Fotos de Carmen Macuil





Serie de fotos 26. Preparativos para la colocación de la última ofrenda y petición encabezada por doña Félix. 19 de mayo de 2017. Fotos de Carmen Macuil

3.4 El regreso y la espera

El camino de retorno y la convivencia entre los presentes suele ser el cierre de esta celebración. La respuesta de los “aires”, la recibirán los especialistas en sueños. Es común que algunos de los participantes también sueñen con ellos, pues la visita a la casa de los “aires”, el contacto con ellos se ve reflejado en general en la experiencia onírica de las personas.

En Amatlán, el regreso a la casa de doña Flavia representa otro momento de convivencia, se reparte fruta, agua y cuando es posible algún guiso, es un momento para descansar.

En San Andrés, el regreso de todos los peregrinos y los especialistas guarda una regla, antes de comer el mole verde y los tamales sin sal, hay que sahumarse bien. Como en Amatlán, el viaje a los lugares de los “aires”, puede resultar en enfermedad, de hecho, se considera que después de estas visitas, todos los presentes ya traen “aire”, entonces para

evitar que alguno enferme se realiza esta limpia con sahumerio. Nadie puede acercarse al lugar de la comida sin pasar por esta técnica terapéutica.

El lugar donde se organizó el amarre y embalaje de las ofrendas es también el espacio para la convivencia o la comunión. La comida hecha para la gente se preparó más o menos de forma paralela mientras el resto se ocupó del arreglo de las ofrendas. Se calcula que los tamales y el mole verde estén listos al regreso de todos los peregrinos. El calor ya ha aumentado bastante una vez que todos las personas han llegado, entonces se pasa a tomar la limpia con el sahumerio y finalmente a formarse para comer. Los platos se van sirviendo y se colocan en una mesa, es tal la cantidad de gente que difícilmente se les puede dar a cada uno en las manos. Ya comenzado el convivio, otras personas se encargan de llevar agua e incluso volver a llenar el plato de algún peregrino con mole (serie de fotos 27). Este tiempo sirve para continuar con este periodo particular de comunidad y descansar de la caminata.



Serie de fotos 27. Convivio con mole verde y tamales sin sal después de haber cumplido con el circuito de la colocación de ofrendas y petición del temporal.
19 de mayo de 2017. Fotos de Carmen Macuil

Capítulo 4.

Tradición oral: reflexiones teórico-metodológicas

Este capítulo está dedicado al estudio de la tradición oral más allá de antologías y compilaciones de “cuentos” o “leyendas”. Las siguientes páginas reflexionan acerca de la oralidad con la intención de abordarla como un complejo dinámico y de gran profundidad social. Considero la tradición oral sí como un conjunto de eventos de carácter lingüístico dotado muchas veces de formas estéticas, pero sobre todo como un hecho histórico que depende de numerosos aspectos contingentes; por ello hay que situarla siempre entre las particularidades de los grupos humanos, en el vaivén del espacio-tiempo de las relaciones sociales.

Conforme a mi propósito, pretendo un punto de encuentro entre las reflexiones que los estudiosos han hecho concretamente sobre el tema, y según las distintas formas de aproximación. Tras la exploración de varios conceptos y metodologías presento mis propias propuestas y reflexiones. Estas notas son la base sobre la que continuaré mi trabajo, por lo anterior, mi aproximación comienza entonces con anotaciones de las propuestas teórico metodológicas desde distintas pero cercanas disciplinas interesadas en el lenguaje, el habla y la cultura y sociedad que la rodea, pero también apuntes del tema en el caso concreto de los pueblos mesoamericanos.

4.1 Antropología, Lingüística y Literatura

El lenguaje articulado se ha dicho, es una de las principales características del ser humano, éste lo distingue de otros seres vivos, particularmente por la capacidad de articular palabras, frases y podríamos decir, todo tipo de expresiones, es por eso, que el lenguaje se considera

“el medio y la manifestación del conocimiento del mundo” (Gossen, 1990: 9), y aunque no es el único medio, sí es uno de los más complejos. Aquí, comienzo reconociendo la naturaleza del lenguaje oral humano, como un producto y herramienta social, un modo de acción que da voz a la vez en gran medida al acervo intelectual de los pueblos. Es un hecho que a lo largo de la historia, hay en todas las sociedades humanas un constante y diverso intercambio verbal⁷⁰ o “paraverbal” (Calame-Griaule, 1974: 196). Dicho papel activo del lenguaje tanto al interior de los pueblos como entre ellos, ha sido de gran interés en varios campos de estudio de las ciencias humanísticas, abriéndose paso algunos como disciplinas independientes, otros esfuerzos buscan incluso ubicarse más bien en un punto medio, reconociendo quizá la complejidad natural de la presencia del lenguaje entre los seres humanos.

El lenguaje se presenta entonces como un conjunto de prácticas y no solo de palabras, y que quizá posee un rol esencial, una peculiar intervención tanto de aspectos “materiales e ideativos de la existencia humana”, por esto, en la formación de maneras diferenciadas de existir en el mundo (Duranti, 2000: 19, 23). No es de extrañar que disciplinas como la Antropología, la Lingüística, la Literatura y aún la Filosofía le han dedicado particular atención, veamos algunos casos.

4.1.1 Literatura y oralidad

La primera aparición del término literatura oral en 1881 se atribuye a Paul Sebillot, y lo usó para referirse a las palabras y cantos de “grupos salvajes y, dentro de los países civilizados, en los medios rústicos y más o menos iletrados”, la usaban como remplazo de la literatura escrita, afirmó de hecho, que su frecuencia de uso estaba ligada en consecuencia por el “grado de evolución” de las comunidades, ya que la literatura oral precede a la escrita (1913: 6). Actualmente estas ideas difícilmente se sostienen. Hoy se reconoce que la oralidad es un “fenómeno universal”, un elemento esencial de toda cultura humana, un tipo de “dispositivo cultural” por el que son transmitidos de generación en generación de forma verbal y comunitaria, las ideas, las experiencias, los valores y los saberes, la tradición oral es uno de los medios privilegiados por el que las “sociedades humanas a lo largo del tiempo

⁷⁰ La realidad concreta del lenguaje es entonces el habla, en este punto ha sido equiparable al término de “uso lingüístico” (Duranti, 1992: 254-255).

y el espacio han tenido la capacidad de generar, conservar y renovar su propia cultura” (Alejos, 2012: 9-10). Refleja un largo proceso de integración, recreación y transformación de tradiciones ajenas a la luz de las propias, cuyo carácter de adopción no ha sido pasivo, sino dinámico y fundamentalmente creativo.

Por otro lado, no es difícil reconocer que la letra escrita no refleja la riqueza característica de la palabra hablada (Osorio, 1985: 17), sin negar que la tradición literaria estrictamente escrita posee su propio valor. Lo que sostengo aquí es que la escritura no es la expresión más evolucionada de la oralidad, ésta contempla la suma de otro tipo de rasgos, como la ejecución de la voz en conjunción del cuerpo. La literatura no comienza en la escritura, la oralidad es un estado de la lengua diferente y no inferior al de la escritura (Pineda, 2006: 11). Una diferencia importante entre ambas formas, es que la trascendencia de la escritura deja al autor separarse de su lector, a veces hasta por siglos, y por esto, estar insertos en la dinámica de grupos sociales tan distintos. Para realizar la lectura del aquel texto, el lector verá necesario un trabajo de interpretación, ello coloca al texto fuera del contexto en que fue escrito, la lectura lo re contextualizará, ahora bajo la cultura del lector. El texto parece ser capaz de mantener alguna independencia de su propio contexto sociocultural, la separación temporal propicia esta “ilusión”, es como si adquiriera cierta universalidad que lo hace único, “tiempos y espacios distintos, idéntico a sí mismo” (Neff, 1985: 13).

Raúl Dorra, en cambio, propone que bajo el título de literatura es posible comprender tanto a la llamada “literatura popular” como a la “literatura culta”.⁷¹ Es claro el esfuerzo del autor por cubrir toda la literatura como problema de estudio, en la que aquellos dos hemisferios deben ser tomados en cuenta en cierto sentido como opuestos, pero sobre todo, polos solidarios de una misma unidad. Otro problema ya al interior, queda representado por la “muy amplia zona de contacto entre ambas corrientes” (1992: 77).

En cuanto a la literatura popular, para Dorra hay una “circulación de mensajes elaborados artísticamente y que provienen de la experiencia de la comunicación oral”, cuyo extremo está marcado por las “formas primarias de apropiación del mundo por las palabras” (1992: 79). Aquí podemos notar una importante separación entre hablar y

⁷¹ Raúl Dorra se ha interesado particularmente en la literatura española, sin embargo, proponemos que los apuntes del autor no deberían considerarse exclusivos para esta tradición literaria.

componer mensajes cargados de una estética, el habla, la oralidad sería la “materia prima”, y tras procesos creativos se podría hablar de lo literario. Habría que detenerse a observar no solo el valor de estos procesos creativos, sino también sus resultados y con ellos preguntar qué otros elementos además de los estéticos entran en juego en la conformación de la tradición o literatura oral.

Paul Zumthor utilizó nuevamente el término literatura oral para referirse a todo tipo de “enunciados metafóricos o de ficción que sobre pasan el alcance de un diálogo entre individuos: cuentos, canciones infantiles, chistes y otros discursos tradicionales, pero también los relatos de antiguos combatientes, las jactancias eróticas y tantas narraciones muy características entrelazadas con nuestra habla cotidiana” (1991: 47-48). También parece separar el acto “básico” de la comunicación, aunque no hay una distinción clara entre enunciado metafórico y enunciado de ficción. Cuando el autor habla de tradición oral lo hace en contraste con transmisión oral, ambos términos agrupan fases de la vida de un poema, éstas son producción, transmisión, recepción, conservación y repetición. Transmisión oral se refiere a la segunda y tercera fase, mientras que tradición está ligada a la primera, cuarta y quinta etapa (1991: 33-34).

Zumthor propuso una tipología de la oralidad, en ella también la relación entre ésta y la escritura, así hay cuatro formas:

- a. Una oralidad primaria: Donde no ha habido ningún tipo de contacto con la escritura.
- b. Una oralidad mixta: Coexisten ambas.
- c. Una oralidad secundaria: Predominancia de la escritura sobre la voz.
- d. Una oralidad mediatizada. Difundida a través de los medios de comunicación, actualmente convive con el segundo y tercer tipo de oralidad, en algunas regiones, también con la primera (1991: 34).

4.1.2 El habla y la comunicación: en el centro de la vida social

Eugenio Coseriu afirma que la lengua es de hecho “el conjunto de los actos lingüísticos prácticamente idénticos de una comunidad de individuos”, y que incluye tanto las expresiones comunes de esa comunidad como las de una sola persona en cualquier época (1983: 23). Un aspecto importante a partir de la definición de Coseriu es la presencia de

una suerte de memoria de actos lingüísticos, según el autor deben en cierta medida ser semejantes para ser compartidos por los hablantes, no sería posible el intercambio entre ellos sino fuera así, es decir, si no se tuviera un mínimo de reconocimiento de los significados y las formas de aquello de lo que se habla, cuándo y dónde se habla. Es claro porque muy difícilmente la presencia de lo social y de lo cultural quedarán fuera de la escena para las investigaciones del tema.⁷² Saussure ya había reconocido la cualidad individual y social del lenguaje: “tomado en su conjunto, el lenguaje es multiforme y heteróclito; a caballo en diferentes dominios, a la vez físico, fisiológico y psíquico, pertenece además al dominio individual y al dominio social”; aunque le pareció imposible de equiparar a alguna de las “categorías de los hechos humanos, porque no se sabe cómo desembrollar su unidad” (1945: 36).

Si hablamos de comunidad de individuos y de su lengua, hay que decir que el término de comunidad lingüística o comunidad de habla, ha sido bien discutido. En 1962 John Gumperz presenta su propuesta para precisar algunos aspectos de este concepto. Leonard Bloomfield (1984: 42), casi 30 años atrás ya había definido *speech community*, acentuando la interacción de un grupo de personas por medio del habla, pero deja puesta la idea de que la comunidad comparte una misma lengua. En contraste, Gumperz consideró que no sería absoluto el uso de una sola lengua por parte de la comunidad, su argumentación se basó en diversos casos documentados y entonces apoyándose en el término de “área lingüística” de Emeneau, definió comunidad lingüística si bien como un grupo social, pero que éste puede ser monolingüe o multilingüe, “unificado por la frecuencia de interacción social estructurada y separado de las áreas circunvecinas en términos de comunicación” (1974: 238). Dell Hymes estuvo de acuerdo con Gumperz respecto a la variabilidad lingüística, pero además problematizó el sentido de “habla”, y la extendió no solo a la expresión oral, sino que “habla” comprendía todos los tipos de lenguaje; entonces una comunidad de habla, es una comunidad que comparte reglas de comportamiento e interpretación del habla (1972: 53-54).

⁷² Hay que decir que las interrogantes comenzaron a aparecer desde el siglo XVIII, antes incluso del desarrollo de la Lingüística como ciencia, cuando la Academia de Ciencias de Berlín en 1757 preguntó “¿Cuál es la influencia de las opiniones del pueblo sobre el lenguaje, y del lenguaje sobre las opiniones del pueblo?” La respuesta ganadora fue firmada por Johann David Michaelis y marcó el punto de partida de los trabajos de Johann Gottlieb Herder y Wilhelm von Humboldt, llamados incluso, los primeros filósofos del lenguaje (Marcellesi y Gardin, 1974: 24; Serrano, 1999: 41-42). El trabajo de Michaelis pero particularmente el de Herder, formaron parte del pensamiento de Edward Sapir, a siglos y kilómetros de distancia.

Años más tarde Joshua Fishman anotó que la comunidad lingüística era un término de carácter neutro, porque para él, la comunidad lingüística “no implica una dimensión concreta”, era más bien aquella donde cuyos “miembros participan por lo menos de una variedad lingüística y de las normas para su uso adecuado” (1995: 54). Es decir, comparte con Gumperz la idea de distintas lenguas en uso, de hecho, era una propiedad básica y definitoria de las comunidades lingüísticas el observar incluso “una comunidad de contrastes” (1995: 56). Fishman hizo énfasis en la experiencia dada por la interacción social, por lo tanto si las experiencias son semejantes entre los individuos, ello se reflejará en repertorios verbales breves de tales comunidades; la complejidad de las comunidades dependería de las retículas –o redes– de experiencia y la actitud de éstas (Fishman, 1995: 57). Mientras que Coseriu mantuvo la idea de que cada comunidad posee su propia lengua, pero refiriéndose a la manera de hablar, a un cierto modelo por ella aceptada, una forma de realizar cada acto individual lingüístico (Coseriu: 1983: 44).

Como uno de los rasgos distintivos de cada comunidad, es la correspondencia de un determinado grado de la cultura, pues las lenguas mantienen relación con la compleja red de hechos y tradiciones de la historia cultural de los pueblos. Para Coseriu, tales comunidades ahora idiomáticas, deben considerarse también comunidades culturales (1983: 45). De alguna manera se ve reflejada en la lengua, en sus diversas maneras del habla, sea en “los rezos, los chistes, los chismes, y la comunicación cotidiana llevan esa marca de la cultura en todo lugar. Desde las palabras llanas hasta las palabras vacías: toda la oralidad es reflejo del grupo que la usa” (Valiñas, 1985: 22). Ello no quiere decir que la relación sea del tipo sinonímica entre ambas como señaló Benjamin L. Whorf (1974: 130).

Por otro lado, no se puede afirmar que los actos lingüísticos son idénticos, la reflexión sobre la variabilidad del habla subraya la relación que tiene con el comportamiento humano, al reconocerla como un acto social y cultural. Como tal, el acto de hablar subraya por un lado sus sentido pragmático, pero no solo por su cualidad relatora del mundo, sino por la capacidad que posee de “cambiarlo”, siempre sobre reglas compartidas (Duranti, 1992: 264). La fuerza del hecho reconoce según las reglas sociales, palabras usadas por alguien de acuerdo con alguna situación, entonces una misma frase podría ser usada de distintas maneras (Duranti, 1992: 265), es decir, en cuanto a su forma

lingüística, puede ser la misma, prácticamente inmutable, pero el sentido de uso, es altamente variable.

Ahora bien si consideramos con mayor detenimiento la relación entre el comportamiento sociocultural y el habla cotidiana de los individuos, la comunicación social que entre ellos se establece, puede observarse en tanto el cúmulo de roles sociales contemplados en cada grupo; hay que reconocer los atributos sociales que toman los individuos cada vez (Ervin-Tripp, 1974: 338), los seres humanos no actúan igual siempre. Gumperz retomó de las ciencias sociales este concepto, lo halló en la obra de Siegfried Frederick Nadel, *Fundamentos de Antropología Social* de 1955. Quiso resaltar por un lado, el carácter de “modos de actuación” correspondientes a los sujetos de una sociedad, según la definición de Nadel, y por otro, la distinción de atributos “diacríticos” propios del rol, los que ayudan a distinguirse y a anticipar de alguna manera el resto de “la naturaleza del comportamiento” característico de aquel rol (1974: 238); ello de hecho incluye desde la vestimenta hasta el nombre de la persona. Derivada de esta reflexión, la aportación de Gumperz consistió en reconocer “roles comunicativos”, la totalidad de ellos en una sociedad la llamó “matriz de comunicación”, sin embargo, para él fue suficiente la posibilidad de aislar los roles o conjuntos de roles que representaban diferencias significativas del habla, bajo la suposición de que cada rol posee un “código particular” y que éste regula el comportamiento asociado a su papel. Si existe una “matriz de comunicación” en consonancia con su funcionalidad, habría que considerar según el autor, también una “matriz de códigos” (1974: 238).

Otro aspecto llama la atención en el trabajo del autor (Gumperz, 1974: 242-243), la clara sospecha que en la medida de que fuera requerido según la propia diversificación de las actividades, un idioma no común sería necesario, con ello, el desarrollo incluso de estilos propios, o diferencias significativas del habla y entonces de roles o funciones especializadas, éstas asociadas a grupos específicos de la comunidad. Y como el comportamiento social se determina por diversos roles, entonces los individuos “representan muchos papeles”, a veces, de manera simultánea (Pride, 1976: 158); una especie de varios “papeles relativos” (Ervin-Tripp, 1974: 338) ligados a la dinámica de la situación social, porque los contextos que acogen tales actividades tampoco son los mismos. Por lo tanto, otra característica que ya se advierte estrechamente ligada a la

anterior, es que los individuos no pertenecen sólo a una comunidad, y a cada comunidad variable, le corresponde “una manera de hablar” (Coseriu, 1893: 44). La dinámica de los roles sociales y las categorías puestas por un pueblo dan sentido a la dinámica de la comunidad lingüística, es por eso que sus límites, son siempre convencionales. Lo anterior nos lleva a pensar que una persona actúa y habla de distintas maneras, según las condiciones sociales que lo rodean, varían según la interacción, cambian según la situación y por lo tanto las distinciones, las palabras, los modos y conductas que aparecen en un contexto son inapropiadas en otro, es decir que desaparecen, y todo ello dentro de una misma cultura. En consecuencia, el comportamiento verbal se aprecia como un “sistema estructural altamente cohesivo” (Ervin-Tripp: 1974: 336).

Previo a los estudios que consideraron el papel del contexto fundamental en el análisis de los actos comunicativos o bien del comportamiento verbal, primero se pensó en la predisposición de la lengua sobre la conducta más que la adecuación según la situación. La hipótesis Sapir-Whorf⁷³ afirmaba que las estructuras radicalmente disímiles de las lenguas en el mundo impulsan de modo diferente las funciones cognoscitivas de los hablantes (Duranti, 2003: 7; Fishman, 1995: 181; Whorf, 1974: 128, 139, 151). La propuesta surgió a partir de la observación de la diversidad lingüística, hay lenguas que utilizan marcadores de género o de tamaño, color y figura; otras tienen más tiempos verbales, hay variabilidad en el uso de pronombres para indicar el tiempo; hay lenguas que poseen 12 fonemas en contraste con otras que sobre pasan de 50 (Fishman, 1995: 182), es decir, no era difícil percibir tal condición de diversidad lingüística entre los seres humanos. La pregunta fue si tal diferencia no estaba revelando una diversidad a nivel sociocultural directamente relacionada con la presente en las estructuras de las lenguas. Para aceptar ello, hubo que considerar firmemente que la condición tanto de la estructura de la lengua como del uso de ésta era de alguna manera fija, “dada”, situación completamente alejada de la dinámica social, como ya se ha señalado arriba. Y aunque ha habido numerosos intentos,⁷⁴ no se ha demostrado con éxito alguna “diferencia cognitiva entre dos poblaciones sobre la

⁷³ Marcellesi y Gardin estuvieron en desacuerdo en hacer copartícipe a Sapir en esta proposición, ellos señalaron diferencias entre el pensamiento de estos autores, llegaron incluso a acusar a Whorf de invertir el orden de los valores concebidos por Sapir, donde la lengua no es más resultado de la interacción entre la cultura y la realidad, sino la causa (1974: 31-38). Manuel Casado no se opuso tajantemente a la coparticipación de Sapir, pero sí señaló que para éste no había una “correlación general entre tipo de cultura y estructura lingüística” (1991: 23).

⁷⁴ Véase el ejemplo sintetizado en el citado trabajo de Marcellesi y Gardin (1974: 38-40).

base de las diferencias gramaticales u otras de tipo estructural entre sus lenguas”, ni tampoco la “correspondencia uno-a-uno entre la estructura gramatical y la estructura cognitiva o sociocultural” de una lengua (Fishman, 1995: 182-183). Con todo, se ha aceptado que las lenguas reflejan más que crean órdenes socioculturales y la estructuración de los componentes de carácter léxico parecen ser ese campo (Fishman, 1995: 184-192).

4.1.3 Antropología lingüística como campo de estudio

Los títulos de Etnolingüística, Sociolingüística, Antropología Lingüística, incluso Lingüística Social han aparecido en los ensayos que los investigadores han propuesto para definir un tipo de estudios sobre el lenguaje, la lengua, la cultura y la sociedad. A veces tratada como una sub disciplina y otras como una disciplina que busca su autonomía, la mayoría de los autores coinciden en que es al menos un campo completamente interdisciplinario.⁷⁵

Aunque la denominación de Etnografía del habla fue inaugurada por Hymes en 1962,⁷⁶ fue dos años después que bajo el título de Etnografía de la comunicación, se extendió en general a dos compilaciones de trabajos que se han considerado las publicaciones fundacionales, aparecieron así en el número especial de la revista *American Anthropologist* (1964a), y en el libro *Language In Culture and Society: A Reader in Linguistics and Anthropology* del mismo año. Susan Ervin-Tripp interpretó que Hymes en aquel trabajo de 1962 se refería en cambio a la Sociolingüística, definida como el estudio del comportamiento verbal en tanto las relaciones entre el ambiente, los participantes, el tema, las funciones de la interacción, además de la forma y los valores dados a cada uno por parte de los participantes (1974: 336). Pero Hymes escribió años más tarde que – Sociolingüística– era el término más reciente y de mayor uso para referirse al campo de estudio ubicado entre la Lingüística por un lado, y la Antropología y la Sociología por otro; en tanto Etnografía del habla sería más bien un enfoque particular (1976: 115). El autor ya había expresado su búsqueda por escapar a la confusión, y entonces presentar un término más flexible que reflejara el estudio de la lengua en varios campos (Hymes, 1964a: 2), usar

⁷⁵ Hymes señaló que era común el uso de términos colindantes dentro de las ciencias sociales, como “filología etnográfica”-“etnología filológica”-“antropología lingüística”, “lingüística y etnología”, usados por lo menos hasta la mitad del siglo XIX, después de la segunda guerra mundial se hizo corriente el uso de una sola palabra (1976: 115).

⁷⁶ El trabajo se tituló así “The ethnography of speaking”.

el término de Etnografía de la comunicación es resaltar el método, impulsar entonces estudios de base etnográfica fundamentalmente. El giro que perseguía Hymes era el de investigar directamente la actividad de hablar, reconociendo los hábitos de comunicación en una comunidad, ella como el contexto, donde el habla toma su lugar; se debía por lo tanto privilegiar el “habla sobre el código, la función sobre la estructura, el contexto sobre el mensaje, y lo etnográficamente apropiado sobre lo arbitrariamente etnológico” (1964a: 3, 11).

Para William Bright (1974) el término de Sociolingüística a menudo se superponía con el de Etnolingüística, incluso con el de Sicolingüística; en la edición por él hecha en 1966 intentó presentar los rasgos o dimensiones que concernían a la Sociolingüística. Sobresale el carácter social y su relación con el lenguaje, en este punto se iguala con los estudios de Sociología del lenguaje, pero para él, contrastando sobre todo con la Lingüística, la Sociolingüística piensa la lengua y la sociedad como estructura, más que como una colección de “ejemplos”. La tarea es “mostrar las variaciones sistemáticas correlacionadas de la estructura lingüística y de la estructura social –y aún quizá mostrar una relación causal en una dirección o en otra”, la diversidad lingüística es el “asunto principal de la Sociolingüística (1974: 197-198). Se abandona entonces la visión uniforme, homogénea de las lenguas en cuanto a su estructura. Los grandes tópicos o dimensiones que a este campo de estudio le atañen según el autor son: la identidad social del emisor o hablante; la identidad social del receptor; el medio ambiente, el contexto de la comunicación; a partir de los enfoques y objetivos del investigador –dimensión no explicada realmente por el autor– como ejemplo, estudios sincrónicos y diacrónicos; Lingüística folk o la visión popular del comportamiento lingüístico; grados de diversidad entre segmentos de sociedad o nación por oposición a otras sociedades o naciones; y finalmente, aplicación de resultados que divide en tres, diagnóstico de la estructura social, el cambio lingüístico, y políticas oficiales respecto al uso del idioma (1974: 198-201).

También para Geneviève Calame-Griaule había una gran proximidad entre Sociolingüística y Etnolingüística, la primera dedicada a las relaciones entre la lengua y la sociedad y la segunda centrada en las relaciones entre la lengua y la cultura (1974: 197). Como tal, la Sociolingüística observaría los problemas de bilingüismo, contacto entre lenguas, aprendizaje lingüístico, etc., y la Etnolingüística contemplaría los estudios de

lengua y mundivisión, es decir, trabajos de taxonomías lingüísticas; llegaría incluso a reflexionar sobre el lenguaje y las lenguas, proponiendo etnoteorías del primero. Aunque la autora expresa inmediatamente la importancia que tendría la definición más rigurosa de los principios metodológicos de ambas disciplinas, pues el estudio de la lengua y la comunicación es decir, de los tipos de lenguaje y los usos, está aparentemente reservada por la Etnolingüística, pero que toca sin duda al campo de la Sociolingüística (1974: 197-198).

Alessandro Duranti realizó varios apuntes sobre la Etnolingüística, señaló que el término ha sido más recurrente en la tradición académica europea, en cambio en Estados Unidos fue popular solo a finales de los años 40 y principios de los 50, quizá debido a que en el viejo continente hay cierta preferencia a denominar Etnología en lugar de Antropología (2009: 20). Definió Etnografía del habla a partir del estudio del “uso del lenguaje tal y como se presenta en la vida cotidiana de una comunidad lingüística concreta” (1992: 253). El estudio del uso del lenguaje por su contenido y su forma están bien definidos, supone en el primero una relación entre “el uso lingüístico” y los sistemas de conocimiento y conducta social, y en el segundo, la variación debida a los distintos contextos socioculturales (1992: 254).

La diferencia crucial entre la Sociolingüística y la Antropología Lingüística está en la tendencia de las formas de trabajo y los trazos teóricos, si bien hay reconocimiento de los métodos cualitativos involucrando trabajo con informantes mediante entrevistas, se recurre a cuestionarios, es decir, su orientación es cuantitativa; los interesados en el habla urbana, patrones y cambio del lenguaje, en general han continuado con la metodología introducida por William Labov en los años 60 (Duranti, 2000: 5-6). Algunas diferencias puntuales con la Antropología Lingüística serían, la frecuente omisión en la Sociolingüística más cuantitativa⁷⁷ del uso del concepto de contexto; y el uso de la entrevista como la herramienta etnográfica predilecta en el método de trabajo, ello quiere decir que se alejan del supuesto de reconocer y trabajar lo más posible en el ambiente en que el habla toma presencia.

⁷⁷ El autor hace la aclaración de la existencia de dos escuelas dentro de la Sociolingüística que tienen relevancia para la discusión, la primera, iniciada fundamentalmente por Labov, y la segunda encabezada por los trabajos de John Gumperz (Duranti: 2000: 6), véase en la nota número 14.

Finalmente, aunque Lingüística Antropológica y Antropología Lingüística se han considerado variantes de un mismo tipo de estudio,⁷⁸ Duranti propone Antropología Lingüística con la intención de ubicarla como un sub campo de la Antropología, así lo había hecho también Hymes en 1963 (2000: 20-21), donde de hecho no utiliza el término Etnografía del habla, sino el de Antropología Lingüística (1963: 277) y consideró que la Antropología, una de “las ciencias del hombre, es la que tiene lazos más íntimos y complejos con la Lingüística” (Hymes, 1976: 147).

4.2 Desarrollando una metodología para el estudio de la tradición oral

La herramienta principal de trabajo en esta investigación, es la etnografía, como en el caso descrito de la Antropología lingüística, me parece fundamental estudiar el tiempo y espacio específico donde se hallan las palabras y la diversidad de comportamientos. A través de su estudio se pretende reconocer la articulación de instituciones sociales con un valor cultural definido por comunidades complejas, por lo tanto toma relevancia la trama de “expectativas, creencias y valores” (Duranti, 2000: 21) frecuentemente entretejidos y manifiestos en la dinámica de la vida cotidiana de los pueblos.

De todas las aportaciones que se han hecho con el propósito de conformar un campo de estudio ubicado en el encuentro de varias perspectivas para el estudio del habla, una de las más reconocidas ha sido sin duda la de Hymes. En particular se acentúa el aporte hecho por la Etnografía del habla para comprender el “evento comunicativo”. De carácter analítico apareció en “Models of the interaction of lenguaje and social life” el modelo conocido por el acrónimo **SPEAKING** (Hymes, 1972: 59; Duranti, 1992: 261-262). De donde el análisis de un evento comunicativo estaría guiado por:

S.- Situación, circunstancias físicas y escena.

P.- Los participantes, hablante-emisor, remitente, oyente/receptor/audiencia, destinatario.

E.- Se refiere a fines: resultados, propósitos

A.- Reúne secuencias del acto comunicativo: forma y contenido del mensaje.

⁷⁸ Duranti menciona sobre el uso de Lingüística Antropológica que “no hay duda que el término a menudo funciona como sinónimo de antropología lingüística”, y presenta algunos casos. La diferencia ha sido aparentemente la adscripción de los estudiosos, así mientras William Foley –quien colabora en un departamento de Lingüística, considerara este campo como una subdisciplina de la Lingüística, Duranti hará lo propio en el departamento de Antropología donde enseña (2009: 3, 8).

K.- Indica el tono.

I.- Los instrumentos: canal y forma de habla.

N.- Indica normas: normas de interacción y de interpretación.

G.- Reúne los géneros.

El objetivo de Hymes era el de proporcionar una guía lo suficientemente útil para poder poner en relieve los rasgos más importantes de los eventos comunicativos pero no bajo condición fija, sino con un carácter provisional (1964a: 13). Hymes estaba pensando en el valor de considerar siempre la perspectiva de los hablantes, de quienes con sus actos daban movimiento y por ello significado a las palabras que emitían; esta postura ha sido criticada por el riesgo que implica el perder interacciones no reconocidas por los propios miembros de una cultura, pero hay que decir que los silencios o las ausencias de palabras no son puestos en saco roto por los antropólogos y otros investigadores de campo (Duranti, 1992: 264, 266). El método comparativo no debería dejarse de lado, evitar hacer simples generalizaciones, es una de sus fortalezas.

De manera quizá mucho más sintética, la propuesta de Alan Dundes establecida también en la década de los años 60,⁷⁹ me parece otra aportación a considerar. Su trabajo es esencialmente un esfuerzo por estudiar los textos orales reconociendo en lo posible su propia complejidad. Desde los estudios del Folklore, Dundes se acerca a dichos textos, sin excluir la importancia de elementos tradicionalmente considerados no verbales, como los gestos, los juegos y las danzas (1980: 20). El autor propone tres niveles de análisis, la observación de estos niveles darían cuenta de la variabilidad, de las características de los tipos de textos, o bien de los géneros utilizados por un pueblo. Los niveles son **textura**, **texto** y **contexto**, donde la **textura** es el lenguaje que se usa, aquí se encuentran los morfemas y fonemas usados específicamente, pero también rasgos muy importantes en el habla, como el ritmo, la aliteración, la onomatopeya y el tono (1980: 22). El **texto** es lo que en general se denomina contenido, es decir a diferencia de la textura, en la cual se estudia la estructura lingüística, en el **texto** se estudia aquéllo que se dice, lo que se narra, el sentido de las oraciones. Para explicar mejor la separación entre texto y textura, Dundes señala que la **textura** no siempre puede traducirse de una lengua a otra, en cambio el **texto** sí (1980:

⁷⁹ El artículo de Dundes fue originalmente publicado en 1966, el autor lo reeditó en una compilación de sus trabajos en 1980.

22). El tercer nivel es el **contexto**, la situación social específica dentro de la que un documento oral es utilizado, es decir, hay que dar cuenta de cómo se dicen las cosas, cuándo, dónde, a quiénes se dirige y por quiénes está dicho, en suma, es especificar la ocasión que rodea al texto verbal (1980: 22-23).

La interrelación de los tres niveles es un factor a tener en cuenta, pues el cambio en alguno de ellos puede afectar al otro (1980: 32), con esto el autor intenta enfatizar la importancia de reunir el análisis de la textura, el texto y el contexto, pues el significado de los documentos puede verse realmente comprometido. En la época en que se enmarca su trabajo, Dundes insiste en que estos niveles ya habían sido reconocidos, pero la tendencia era estudiarlo de manera separada: los lingüistas interesados en la textura, los folkloristas por el texto, y los antropólogos principalmente en el contexto.

En contraste, concretamente en la Lingüística hacia los últimos años de la década de 1930 en Inglaterra, una serie de ideas tuvieron lugar entre aquellos estudiosos, antes que la teoría fonológica y la correspondiente a la descripción gramatical tomaran el centro de la disciplina. Los planteamientos de aquella década estaban centrados en el desarrollo de una “teoría del sentido”, y Bronislaw Malinowski y Jhon Firth se interesaron particularmente en “las relaciones entre las emisiones lingüísticas y el mundo exterior”, la principal aportación de sus reflexiones fue el uso del concepto de “contexto de la situación” (Robins, 1974: 103). Malinowski dio gran importancia al conocimiento de la lengua y tras el trabajo de traducción para una de sus publicaciones, se enfrentó con el problema del análisis semántico. Para el antropólogo el lenguaje era un “modo de actividad”, las emisiones lingüísticas eran creadas y entendidas siempre dentro de una situación determinada, ello podría ser desde el marco personal, cultural, histórico e incluso físico, así los usos y sentidos de las palabras y las oraciones debían ser explicados por la Lingüística, dentro de un **contexto de situación**. El cambio fundamental que el autor proponía era la consideración de una relación multidimensional y funcional tripartita, es decir entre la palabra, su oración y el contexto, a diferencia de la clásica relación diádica entre la palabra y su referente. Por consiguiente, para Malinowski los sentidos de las palabras y oraciones dependen en gran medida de la cultura de la comunidad (Robins, 1974: 104-105), las condiciones particulares son propias pues de la cultura, un hecho para el autor, claro y por demás conocido (1920: 33). Considero que el aporte fundamental del autor ha sido señalar

indirectamente el problema del trabajo de traducción, además de insistir en el reconocimiento del “contexto cultural” para la comprensión del sentido de las palabras. Aunque Firth y luego Halliday y Lyons fundamentalmente (Robins, 1974: 107) retomaron las ideas de Malinowski, éstas no terminaron por profundizar en el problema.

En años recientes, según Teun van Dijk, la palabra **contexto** ha tenido un uso informal, a veces como escenario, situación, condiciones, circunstancias y “casi nunca en el sentido estricto del ‘contexto del texto o del habla’ ”(2012: 11). Su crítica avanza con la idea de que no todo puede considerarse como trasfondo para el discurso, el contexto se basa en el conocimiento del mundo pero no son sinónimos. El autor pone énfasis en los componentes centrales de lo social, el individuo y por eso afirma que “no es la situación social ‘objetiva’ la que influye en el discurso, ni es que el discurso influya directamente en la situación social: es la definición subjetiva realizada por los participantes de la situación comunicativa la que controla esta influencia”, ahora bien, es claro que dicha construcción subjetiva no es fija, es dinámica, pues si fueran estáticos, todas las personas en la misma situación social hablarían de la misma manera (2012: 13-14). Con todo, la definición de los participantes de aquella situación debe en parte, su delimitación a la interacción, entonces puede asumirse que los contextos no aparecen de la nada, están también cargados de la experiencia (van Dijk, 2012: 42). La propuesta del autor es que los contextos son “modelos mentales” de los eventos y experiencias personales (van Dijk, 2012: 95-169), aunque no niega el papel de la cultura (van Dijk, 2011: 228, 307). En mi caso, pretendo una empresa más sencilla, basada en la relación de los seres humanos y su interacción, en la posibilidad de crear cultura y las suma de relaciones históricas que han entablado entre sí. El problema de la mente es siempre sugerente pero es posible caer nuevamente en la separación de su envoltorio carnal. El cuerpo como un todo complejo me parece está más cercano al problema que implica estudiar relaciones sociales.

Mi proposición de contexto considera bastante de la propuesta hecha por Duranti y Goodwing (1992: 268), coincido con algunas críticas planteadas ya por van Dijk, aunque mi propuesta se adhiere a mucho de lo que Hymes y Dundes han señalado. Para empezar propongo que para definir el **contexto**:

- ✓ Se debe considerar que estamos frente a una complicada relación de procesos tanto de creación/representación socioculturales, donde la dinámica entre el cúmulo de

experiencias humanas –como cualquier tipo de relación social y con el mundo en general– entra en juego con la capacidad interpretativa de los seres humanos, estamos de acuerdo en que –y quizá por eso– los contextos aglutinan situaciones sociales en distintos niveles, sean simples interacciones cara a cara o largos procesos históricos (van Dijk, 2012: 44), dentro de una comunidad, pero interactuando también al exterior con otras más.

Los conceptos de comunidad de habla, el evento comunicativo y el acto de habla, habían sido originalmente considerados por Duranti como contextos (1992: 266). En el modelo más reciente se destaca el papel corporal de las personas o actores, cuya aportación complementa las discusiones sobre el acto de hablar y por eso del evento comunicativo. Por otro lado, hacer énfasis en la consideración de los antecedentes del evento del habla o procesos históricos, me parece notable, porque la base metodológica que proporciona la etnografía a la Antropología Lingüística se enriquece con la diversidad de procesos que a veces solo una perspectiva histórica puede brindar. Una aproximación que sugiero a partir de lo antes expuesto es:

- ✓ **Contexto** como un complejo de espacio-tiempo flexible, acoge interacciones concretas, y está en constante construcción. Posee conjuntamente varias dimensiones debido a aspectos sociales –o grupales– como individuales, reflejando así la diversidad de los pueblos, es decir tiene un carácter social, histórico y cultural.
- ✓ Desde mi postura, pienso que el **contexto** tendría entonces tres grandes componentes:
 - a) el escenario sociocultural, el espacio, si bien físico, que por regla debe ser congruente con las formas sociales y culturales adecuadas para algún tipo de interacción según una comunidad dada;
 - b) luego la situación o acciones concretas, donde se encuentra el conjunto verbo-conductual de los individuos, es el nivel de los eventos de interacción;
 - c) y una dimensión previa, precedente que motiva el contexto situacional, es decir todos los acontecimientos pasados y sus contenidos que han sido interpretados y anteceden a la situación observada.

4.2.1 El habla organizada: los géneros orales

Una poderosa razón para presentar algunas discusiones y propuestas sobre cómo definir géneros dentro de la tradición oral de los pueblos es como ya lo ha señalado Gary Gosen, los géneros establecidos a partir de la tradición europea son inadecuados para los casos fuera de esa tradición (1971: 145, 165). Además es un paso casi obligado tras el breve, pero fructífero intercambio de reflexiones entre los estudiosos del lenguaje-habla, la cultura y los hablantes.

Generalmente la discusión de los géneros ha sido asociada a la clasificación, la conformación de un taxonomía y ha llamado la atención acerca de las interacciones sociales. Briggs y Bauman consideran que hay ya en la tradición Boasiana un tratamiento de este tipo, claramente palpable en la presentación de géneros a través de las primeras colecciones de textos de las lenguas norteamericanas; sin embargo, la organización que éstas poseen no fueron precedidas por interrogantes conceptuales, sino por establecer una organización (2009: 214). El proceder de los estudiosos de aquellas primeras generaciones son ciertamente esfuerzos por procurar alguna clasificación, y más bien son consecuencia propia de los primeros planteamientos de la tradición académica norteamericana. Años más tarde, Dundes también manifestó la complejidad en la delimitación de “las formas de folklore”, las categorías de textura, texto y contexto –antes comentadas–, serían propicias para analizar y plantear el reconocimiento de los géneros, es decir, idealmente cualquier género podría ser definido por el estudio de estas tres (1980: 21-22). Aunque hasta aquí, su propuesta no permite resolver otros problemas, como la diferenciación entre los géneros y cómo sería la relación de éstos con los actores sociales.

De acuerdo a Briggs y Bauman, Hymes en varios de sus escritos –entre 1967 y 1975–, desarrolla tres perspectivas “complementarias” sobre el género, entendido primero “como categoría o tipo de evento de habla”; segundo, “como un nexo de interrelaciones entre los componentes del evento de habla”; y tercero, “género como un punto formal de observación de la práctica de habla” (2009: 219). El autor también apuntó que a menudo los géneros coinciden con los eventos de habla, pero que “deben tratarse analíticamente separados de éstos” (1972: 65). Hymes también indicó que “la noción de género está ligada a la posibilidad de identificar características formales tradicionalmente reconocidas” (Briggs y Bauman, 2009: 221; Hymes 1972: 65), una afirmación con la que coincido.

No obstante los numerosos escritos que ha tocado el problema de los géneros en la oralidad, los apuntes de Mijail Bajtín son quizá los más significativos para el tema (Foley, 1997: 359). Bajtín introduce el concepto de **enunciado**, el eje central para la comprensión de los géneros, la dinámica de la interacción se inserta no solo en el nivel social, sino también histórico.

El autor parte de la relación de la lengua en todas las “esferas de las actividad humana”, el carácter y uso de ésta es tan múltiple como dichas esferas de actividad existen. El uso concreto de la lengua se realiza por medio de los enunciados –orales y escritos–, y en ellos es posible ver el reflejo de “las condiciones específicas y el objeto de cada una de las esferas”, tanto por su estilo verbal y por su contenido temático, pero sobre todo por su composición y estructuración (Bajtín, 1999: 248). También les corresponden ciertos tipos de conclusión y tipos de relación entre el hablante y los participantes de la comunicación, en consecuencia, los géneros discursivos son “tipos temáticos, composicionales y estilísticos de enunciados determinados y relativamente estables” (Bajtín, 1999: 252). El papel del estilo es fundamental, funciona como una especie de unidad genérica de todo el enunciado (Bajtín, 1999: 252), ésta refleja la presencia de los atributos que lo componen, ello quiere decir que un cambio en el estilo –como la selección de otra forma gramatical, otro léxico para cambiar de tema intencionalmente– es equivalente a un cambio de género, lo destruye o lo renueva (Bajtín, 1999: 254).

La diversidad de géneros es equiparable a la diversidad de actividades humanas, además es posible entonces que dentro de cada esfera exista más de un género discursivo, la diferenciación va de la mano en tanto se desarrolla y complejiza la esfera misma, ello quiere decir que están determinados por la particularidad de cada esfera de comunicación, es decir, los géneros responden a las condiciones específicas (1999: 248). Bajtín considera que otro rasgo de diferenciación es distinguir entre enunciados simples o primarios y enunciados complejos o secundarios. Los primeros se hallan en la comunicación inmediata, los segundos son producto de la comunicación cultural más complejizada, “relativamente más desarrollada y organizada”; la distinción radica en la relevancia dentro de la esfera de la actividad humana.⁸⁰

⁸⁰ Los **enunciados** simples ayudan en la formación de los complejos, en tal proceso los simples pierden su relación inmediata con la realidad, solo a través del conjunto del que ahora forman parte es que su forma e importancia se relacionan con la realidad, como las cartas dentro de una novela (1999: 250).

Una de las principales aportaciones de Bajtín es su crítica a la tendencia –por lo menos en su época– de analizar la comunicación desde la situación del hablante “como si hablase solo” sin la presencia activa de otros, considerar el papel de otro hablante únicamente como oyente confirma esta tendencia (1999: 256). La presentación esquemática del hablante y el oyente tradicionalmente contempla procesos comunicativos activos para el primero, y pasivos para el segundo, sólo de recepción y comprensión. Bajtín señala que esta representación como abstracción está justificada, pero es solo un corte de la totalidad real concreta de la interacción comunicativa. El oyente no tiene un papel pasivo, no se niega el proceso de “audición y comprensión”, sino que mientras ello ocurre, el oyente toma una postura de respuesta, y hay de hecho diversos grados de participación en su discurso o bien en su comportamiento, es decir, el oyente es ahora un hablante (1999: 257). Esta afirmación tiene importantes implicaciones, pues:

“todo hablante es de por sí un contestatario, en mayor o menor medida: él no es un primer hablante, quien haya interrumpido por vez primera el eterno silencio del universo, y él no únicamente presupone la existencia del sistema de la lengua que utiliza, sino que cuenta con la presencia de ciertos enunciados anteriores, suyos y ajenos, con las cuales su enunciado determinado establece toda suerte de relaciones (se apoya en ellos, problematiza con ellos, o simplemente los supone conocidos por su oyente). Todo enunciado es un eslabón en la cadena muy completamente organizada, de otros enunciados” (Bajtín 1999: 258).

Derivada de esta reflexión, se obtiene que los **enunciados** mantienen una relación encadenada, donde termina uno ya comienza otro, si se quiere, se puede pensar en una suma encadenada de **enunciados** que entablan un diálogo, una suma de unidades reales de la comunicación. Ahora bien, los **enunciados** son creados por los hablantes, entonces y solo entonces la relación es posible en tanto la diversidad de sujetos discursivos, se trata de una dinámica de alternancia (Bajtín 1999: 260-261). Antes de exponer el último punto de relevancia para los propósitos de este trabajo, hay que hacer una breve comparación entre el concepto de texto de Dundes –antes resumido– y el de enunciado, me parece hay similitud entre las propuestas. Para ello, hay que recuperar la distinción entre **enunciado y oración**.

Las oraciones son unidades lingüísticas que expresan una idea relativamente concluida y están conformadas por palabras, pero para que un hablante exprese una proposición acabada –de cualquier tipo–, debe sumar varias oraciones, donde continúe y concluya la totalidad de un mensaje, donde exprese suficientemente el sentido u objetivo

que persigue el hablante, según su intención (Bajtín, 1999: 262-263, 266). Dundes se refiere a la textura como nivel de análisis, el estudio diríamos no solo de conjuntos de palabras –en Bajtín son las oraciones–, sino de las relaciones sintagmáticas y gramaticales de los fonemas y morfemas (1980: 22). Tomemos un ejemplo de oración: “¡no hay razón para abrir la caja!”, si hemos leído antes y después, en caso que forme parte de un escrito, o bien, escuchado antes y después, en caso de que se trate de una conversación dada, entonces podemos entender mejor a qué se refiere la oración, podemos saber cuál caja, porqué no se quiere abrir, quién hace esta declaración, quién la quiere abrir y por qué. También podemos tomar de ese “**contexto**” aquella oración y otorgarle otro sentido en tanto su relación con otras oraciones, circunstancias y hablantes, eso sería descontextualizar, porque por sí misma esa oración no posee una plenitud de sentido, tampoco posee la posibilidad de determinar y esperar la respuesta de otro, necesita más oraciones contiguas para propiciar la alternancia de sujetos (Bajtín, 1999: 263). El “**texto**” en Dundes es una versión o la narración en sí (1980: 23), y se puede decir que la narración en sí, es el mensaje de uno o varios enunciados simples y complejos en términos de Bajtín, es decir el mensaje dentro de algún género oral.

Finalmente, si los **enunciados** tienen la posibilidad de ser contestados, es porque en su estilo, en su forma gramatical, en el tema y la composición toda de su sentido, hay un carácter de conclusividad. Entonces se espera siempre una respuesta de otro hablante, ello quiere decir que cada uno de éstos es apenas un enlace de la compleja comunicación cultural, y todo enunciado podría ser estudiado como la cadena de respuesta a enunciados anteriores de distintas actividades humanas (Bajtín, 1999: 281). En suma, los géneros pueden ser una ventana a los procesos históricos de una sociedad y su cultura, a través de la historia misma de su lengua, es decir, el papel del lenguaje en la trasmisión y reproducción de la cultura de los pueblos.

4.3 Tradición oral mesoamericana

Es claro que la tradición oral ha sido considerada uno de los principales caminos para conocer alguna parte tanto de la historia de los pueblos como de sus particularidades culturales; se afirma que es una de las formas por las que los pueblos preservan y transmiten su tradición cultural y por ello representa para muchos investigadores la

posibilidad de acercarse a la memoria histórica de aquéllos y a las variadas formas de vivir a lo largo del tiempo. En el caso de los pueblos de origen mesoamericano, esta circunstancia no ha sido distinta.

La siguiente revisión también permite comparar las propuestas con las descritas en los apartados anteriores.

4.3.1 Problemáticas y propuestas

Es claro que en la literatura escrita la importancia de la autoría hace más evidente el papel de la tradición, en el caso de la oralidad o literatura oral, transmitida de generación en generación, la autoría parece disolverse y dar paso a la conformación de un acervo colectivo, una multiplicidad de voces sumadas para enriquecer los saberes y conocimientos de un pueblo, y por ello, en parte la fuerza adquirida se debe a la aprobación del pueblo que representa (Pineda, 2006: 14). Para Gossen, la tradición oral se ocupa de las “normas y de los límites de variación permitida dentro de ellas”, por ello, es un “lenguaje relativamente invariable, que proporciona información, que ayuda a la gente a manejar los aspectos relativamente invariables del sistema social” (1990: 297). Para mí, se trata precisamente de la relación que hay entre el comportamiento humano y cómo estos humanos se encargan de usar el lenguaje para distintas situaciones sociales, su construcción además está siempre ligada a la historia del pueblo. Coseriu señaló esta relación entre la capacidad de acumulación de saberes y la lengua, en tanto que ésta es un “sistema comprobado en una comunidad de hablantes”, pero que “no existe solo de manera concreta sino que permanece en la consciencia de los hablantes como memoria de actos lingüísticos y precedentes, como posibilidad de producir según su modelos nuevos actos lingüísticos más o menos idénticos”, pero “comprensibles dentro de los márgenes de la comunidad” (1983: 11).

La posibilidad de “nuevos actos lingüísticos” está relacionada con la discusión de creación de nuevos **enunciados** que propone Batín, también invita a pensar en el complejo proceso de “lectura”, de interpretación de mensajes y de los actos que involucraron a lo largo del tiempo, una vez que la tradición misma de un pueblo se va conformando. Se puede decir que la lengua y sus actos, son más que formas de comunicación, sino formas de almacenamiento, herramientas de producción y reproducción.

Un problema expuesto por José Alejos, es el hecho de considerar la oralidad de los pueblos de origen mesoamericano a partir de una forma única de lo “tradicional”, vista sobre todo como algo opuesto a lo moderno, de una naturaleza estática y directamente relacionada con sociedades llamadas arcaicas. Un ejemplo de ello es señalado por Françoise Neff, explica que la tradición oral ha sido entendida como “reminiscencias de un pasado lejano transmitidas de boca en boca que nos dan acceso a etapas anteriores de nuestro desarrollo. Memoria de sociedades ‘primitivas’, definidas negativamente como sociedades ágrafas” (1985: 12). Entonces tal término estaría más bien ligado al pasado, a la búsqueda de un origen, y si fuera así, la tradición oral se vería reducida a un grupo de testimonios y tampoco se puede seguir subordinándola a la concretización de la escritura, como un estado previo que se resiste al progreso de los pueblos. En respuesta, me sumo a la siguiente postura: se reconoce que los pueblos indígenas contemporáneos a pesar de los constantes ataques del “régimen colonial, el México independiente, los gobiernos posrevolucionarios y el actual proyecto neoliberal”, han logrado mantener y defender parte de su herencia cultural, y ello, no es sinónimo de estatismo o pre-modernidad.⁸¹

Es común también, que emanada de la misma consideración de lo tradicional, las reflexiones de los estudiosos del tema se apresuren en sus resultados a reconocer resabios “puros” de la antigua cultura mesoamericana, no obstante, el problema no es el reconocimiento de la presencia de diversas tradiciones, sino la consideración “purista” de dichos elementos (Alejos, 2012: 11-12). En ambos casos, pienso que la consideración de lo tradicional aleja la mirada de otros rasgos y procesos complejos que posee la tradición oral mesoamericana contemporánea, como el papel activo que la oralidad ocupa en los distintos momentos de la vida cotidiana.

Para Alejos, la tradición mesoamericana en tanto su oralidad comprende un “acervo cultural que incluye dentro de sí tradiciones propias y ajenas, las cuales han sido negociadas para integrar una totalidad compleja”; es un “discurso social” activo, la

⁸¹ Desde el siglo de las luces la oposición se ha establecido claramente, aprender a leer y a escribir se volvieron estandartes del progreso, había que combatir pues los remansos de la época feudal (Neff, 1985: 13). El triunfo de las letras sobre la oralidad representó de alguna manera la negación de una etapa en la vida humana, aunque se ha calculado que del número de lenguas existentes en el mundo –alrededor de 3 500, apenas unas 500 han utilizado la escritura (Miranda, 1985: 11). ¿Qué significa ello? ¿Será que la expansión de algunas lenguas y la subordinación de otras está asociada a los procesos de expansión y dominio de ciertos pueblos sobre otros? Y como resultado ¿es por ello que los textos escritos se han vuelto los únicos representantes de la verdad?

adopción de elementos heredados constituye una respuesta activa que se ha enfrentado a la realidad social que viven los pueblos (2012: 12).⁸²

El importante trabajo que Gossen realizó entre los chamulas, pueblo tzotzil del estado sureño de Chiapas, comienza con el reconocimiento de la tradición oral como un “sistema completo de información” en tanto que ésta incluye, “todos los géneros en sí mismos”, y su “relación con el resto del comportamiento verbal de la comunidad y con su cosmovisión” (1990: 9). Para el autor era de suma importancia abarcar la totalidad del habla chamula, estaba interesado en definir los géneros tal y como éstos eran para la gente del pueblo. Lo anterior lo lleva a una premisa fundamental, el estudio de la tradición oral tzotzil chamula, demanda un “enfoque contextual de datos”, es decir, dentro de las redes de la comunidad, pues la tradición oral es para él “un acontecimiento o funcionamiento de textos dentro de contextos culturales específicos”. Y quizá por eso mismo, supone que la tradición oral debería considerarse parte de la “etnografía del habla” propuesta por Hymes (1990: 10).

El autor plantea fundamentalmente dos problemas en el estudio de la oralidad en culturas no occidentales como la chamula. El primero se refiere a la aplicación de los términos “arte verbal”, “literatura verbal” y “narrativa verbal” en estos pueblos, tales denominaciones realmente ignoran ciertos aspectos, pues según la interpretación occidental desde sus propios géneros, estas denominaciones solo contemplan la prosa y la poesía, llamados además géneros tradicionales, lo anterior hace evidente que la propuesta dominante de géneros literarios europeos son a menudo inadecuados para describir otras tradiciones. Ellos excluyen otras conductas verbales de igual importancia y valor para los pueblos. El segundo problema es entonces la aplicación estricta de tal clasificación de géneros para el estudio de otros (Gossen, 1990: 10-11, 145). El trabajo sobre la tradición oral entre los Chamulas, es uno de los pocos que intentó evadir estas denominaciones, debido a que los segmentos del comportamiento cultural que éstas implican no reflejan

⁸² Un ejemplo relacionado con el tema de este trabajo es el caso de la llamada “medicina mestiza”, la cual se enriqueció al correr del periodo colonial, se habla de “aportaciones” indias, negras y españolas. Aguirre Beltrán registra para 1652 la aceptación del uso de los huesos en esa medicina basada en concepciones africanas. En 1661, la introducción del chamanismo aborígen en la etiología y en la terapéutica de la enfermedad. En 1693, la apropiación de complejos adivinatorios como el dedazo, la ordalía y las varas mágicas. En 1696, la apropiación de las drogas alucinógenas indígenas. En 1725 se adoptó la terapia sustentada en la ingestión de palabras mágicas sagradas, escritas en latín; en 1810 se absorbió y reinterpretó un persistente conjunto de ideas y prácticas comunes a la brujería y a la hechicería española (Bosch, 1991: 102).

todas las realidades culturales de un pueblo. La propuesta de Gossen es recurrir al término de tradición oral, ella recalca tanto el proceso de transmisión, como la tradición cultural particular de cada pueblo y que también describe la “totalidad de la tradición estética verbal de todas las culturas” (Gossen, 1990: 11). Con lo anterior, se muestra claramente su enfoque contextual.

De la taxonomía sugerida por Gossen y sus reflexiones sobre los géneros chamulas,⁸³ me interesa resaltar algunos aspectos. En general habla de comportamientos verbales, por lo que mantiene la relación entre habla y comportamiento. En dichos comportamientos, definió que la complejidad y estabilidad de estilo, forma, contenido y estructura es mucho menor en el lenguaje cotidiano, disposición opuesta en las “palabras puras”. Aquellas palabras pertenecen al lenguaje ritual, y según el autor, son propiamente la tradición oral chamula. Sus formas son más estables en tanto que para usarlas hay muchas más limitaciones, una de ellas son los contextos sociales donde se usan (1990: 73). En general describió el uso de la redundancia estilística y la tendencia de formar dísticos o pareados (1990: 76-78, 98). El autor también destacó la presencia de la “metáfora tradicional”, la cadencia de la enunciación y la formalidad gramatical, caracterizada por el uso de formas verbales plurales completas (1990: 97). Mientras que la sintaxis repetida y la repetición sintáctica, las sustituciones de una o dos palabras también se relaciona con el pareado metafórico, ellos logra intensificar el mensaje (1990: 103, 107).

Encontró que el uso de la reiteración de la misma palabra o frase está relacionado con momentos de tensión. Otro tipo de reiteración es la redundancia semántica, tipo de repetición no paralela, la estructura sintáctica no es igual ni tampoco las palabras, es más bien una reafirmación y énfasis de la idea (Gossen, 1990: 106-107).

En cuanto al contexto o ambiente, propuso que los criterios de lugar y momento no siempre son homogéneos, hay géneros en los que el momento pesa más que el lugar de actuación, y viceversa. Sumado a ello, también ocurre que la “característica distintiva” puede ser la persona que ejecuta, se puede decir que hay géneros más asociados a los roles socioculturales. Gossen resumió bien toda la dinámica anterior, al narrar como un grupo diferente de personas puede usar en un mismo escenario distintos géneros, aparentemente

⁸³ Gossen presentó una interesante taxonomía de géneros y subgéneros orales, incluso de categorías que se superponen (1990: 74-75), como ya he dicho, su objetivo fue abarcar la tradición oral en su totalidad, en este caso, volveré sobre sus reflexiones únicamente acerca de los géneros que trato en este trabajo.

tan lejanos por la restricción para el resto, donde se espera el momento y lugar de ejecución exija entonces, actuaciones diferenciadas (1990: 81).

Por otro lado, Fernando Horcasitas, como es sabido, estuvo interesado particularmente en la literatura oral de los pueblos nahuas del centro de México, señaló que había entre aquellos pueblos precolombinos cinco géneros literarios correspondientes a los relatos, éstos eran: “el mito, la epopeya, la leyenda histórica, el cuento etiológico y el ejemplo. Fueron, desde luego, también importantes otras formas literarias como la prosa histórica y los discursos llamados *huehuetlahtolli*” (1978: 178). Pero también se interesó en el estudio de los géneros literarios entre los pueblos nahuas actuales. Esta propuesta no cambió tanto respecto de la primera, pues para Horcasitas la clasificación de los relatos parte del tema del que se habla, y prepondera la funcionalidad del relato dentro la comunidad, así propone siete grupos de “cuentos”, éstos son “el mito, la leyenda, el cuento de hadas, el cuento sobre brujería, el ejemplo moral, el cuento de animales y la anécdota cómica” (1978: 181). Sin duda el autor consideró bastante la clasificación y organización de textos a partir de la literatura occidental, el esfuerzo acentúa la relación de dominación que los pueblos de occidente mantuvieron sobre el suelo mesoamericano, y por lo tanto el cómo se adoptaron múltiples expresiones de la tradición literaria de aquellos pueblos.

Sin embargo, otras posturas acerca de los géneros nahuas han partido de la reflexión de la gran ruptura que representó la conquista en el correr histórico de los actuales pueblos indígenas, ello también influyó en la manera de concebir el estudio de la literatura en tiempos precolombinos. Para Pilar Maynez, en el presente de los pueblos, precisamente ha quedado parte de los “géneros literarios” indígenas, y aunque los textos actuales conservan antecedentes prehispánicos, la huella de la colonia está igualmente presente (2003: 53). Miguel León-Portilla ha estado de acuerdo con este análisis y para él, y en su propuesta, actualmente pueden distribuirse en mitos, leyendas históricas, cuentos etiológicos y narraciones moralizantes (1996: 258, 260).

Basado en un profundo conocimiento de las fuentes precolombinas principalmente relacionadas con la cultura nahua del centro de México, de la misma manera que León-Portilla y Ángel María Garibay, otro ejemplo de trabajos con esta consideración histórica, es el de Patrick Johansson (2007).

De su exposición en particular, destacan varios recursos expresivos en la oralidad náhuatl. Da importancia a la voz y al cuerpo. Sobre la primera escribe que está caracterizada por su propia materialidad, incluso antes de que se enuncie “el verbo”, es decir, influye el timbre, tonalidad, acentuación, intensidad, articulación, melodía y la variación de altos y bajos de la voz. Define su existencia como clara expresión de la humanidad, está en el “dinamismo fisiológico elemental: gritos del recién nacido, de guerra o de dolor, de alegría” (2007: 68). Bajo ciertas circunstancias, hay una fuerte relación entre la musicalidad y el ritmo oral, pues no solo se aprecia en las vocalizaciones que aparecen en distintos cantos, sino porque iconográficamente la vírgula de la palabra es usada tanto en las figuras humanas como en los instrumentos musicales (2007: 70). Posteriormente propone el juego sonoro que pudo haber provocado el uso de vocales largas y vocales cortas, cambiando como es sabido en muchos casos el sentido de las palabras, pero en su propuesta, generando posibilidades de aproximación entre ellas por la prosodia. Y no olvida señalar que para esta lengua –al menos para el periodo considerado clásico– el acento se encuentra en la penúltima sílaba, salvo el caso del vocativo que lo coloca en la sílaba final (2007: 75).

De la misma forma, propone rasgos expresivos en la acción corporal, que considera individual o colectiva, pues el cuerpo representa el eje del “acto elocutivo”; así a nivel lingüístico la voz *nican*, “aquí”, en su interpretación, podría dar cuenta de ello, Johansson dice que podría significar: “el lugar –*can* donde yo (*ne*) estoy”. Sobre la corporalidad específicamente, se refiere a los gestos como expresiones de comunicación, éstos son “presencia, materialidad significativa en un espacio productor de sentido” es decir, en el marco socio cultural que rodea a cualquier individuo (2007: 80). Johansson pretende con esto, acercarse al comportamiento humano de aquella lejana cultura, y considera que se puede hablar de “gestos” de tipo: emblemático, ilustrativo, fático, de representación y dionisiaco. En general, afirma que el lenguaje gestual expresa muy bien distintos modos del discurso, como la orden, el ruego, etc., no así las formas gramaticales. Su propuesta se basa en el hecho de que la cultura nahua tuvo predominantemente un carácter visual (2007: 80-84).

Aunque el trabajo del autor se refiere a los nahuas prehispánicos principalmente, es interesante el intento de considerar las cualidades de la voz, de la lengua y del cuerpo en el complejo oral.

4.4 El estudio de la tradición oral: síntesis de la propuesta

Con la finalidad de presentar de manera clara y concreta los conceptos y supuestos que guían en gran medida esta investigación, presento la síntesis en los siguientes puntos y una representación gráfica al final del apartado para concentrar mi propuesta de trabajo (esquema 4.1).

- Considero que la tradición oral es un hecho histórico, un “juego” entre al menos dos discursos encontrados en algún momento de la historia; la construcción en la que participan “dos ejes axiológicos fundamentales: el yo y el otro, la identidad y la alteridad, el discurso propio y el discurso ajeno” (Alejos, 2012: 25).
- Los discursos formados por textos o enunciados de la tradición oral no están hechos únicamente de palabras orales o escritas, sino también de imágenes y materiales icónicos, de rituales, de sonidos y fenómenos sónicos de diversa naturaleza, de mímica, gestualidad, lenguaje corporal y en general lo que sea pertinente (Malcuzyński citado en Alejos, 2012: 27).
- En el caso de esta investigación la comunicación implica un intercambio de textos o enunciados, de formas y contenidos, al menos en dos niveles, uno de medios orales de habla estilizada simbólica pero con marcado carácter social; y otro del habla pragmática. En la primera la situación o contexto etnográfico del ritual puede implicar la anulación de la “barrera espacial y temporal entre los hombres y los dioses. El pasado se vuelve presente; la morada de los dioses se transforma en el espacio sagrado en el cual los funcionarios desempeñan sus tareas” (Gossen, 1990: 268). Luego entonces, la hipótesis es que “la comprensión de la forma y del contenido de la conversación diaria implica, en sus distintas manifestaciones la comprensión paralela de la actividad social” (Duranti 1992: 261).⁸⁴ Y cuando se trata del habla estilizada, el análisis debe considerar que la comunicación se lleva a

⁸⁴ El supuesto es señalado a partir de Hymes (1964b y 1972), Levinson (1979) y de otros trabajos suyos.

cabo en el plano del sistema de creencias, por ello, una ruptura entre el plano de los humanos y los seres divinos.

- Los géneros orales son una suma de posibilidades de tipo fundamentalmente social y cultural, por ello, generadas a través de la historia y dinámica propia de su comunidad. Estas formas o géneros se caracterizan por expresar enunciados, con ello responden a los sentidos ya dichos de otras voces, asimismo, abren la posibilidad de ser contestados. Su diversidad también se debe a las situaciones espacio temporales específicas, y a partir de las intenciones de cada enunciante-ejecutante, es decir, a cada género le corresponderían estrategias corporales y vocales también específicas.
- El cuerpo es sin duda un elemento poco considerado, la apabullante presencia de la voz, de las combinaciones onomatopéyicas y los cambios de entonación han hecho que los movimientos o gestos faciales y corporales pasen a menudo a segundo plano. Es claro que el habla nunca aparece sola, ésta regularmente se acompaña con combinaciones motoras específicas.⁸⁵
- Considero que los géneros orales o discursivos también son formas moduladas y creadas por el cuerpo, es decir, formas que la persona “encarna” a lo largo de su vida, los géneros no se expresan solamente en el habla. Hay que pensar que la “organización del movimiento en la palabra [es] la organización de un discurso por un sujeto y de un sujeto por su discurso. Nuestra materia ya no es sonido o forma, sino un sujeto. El discurso se realiza en una semántica rítmica y prosódica. Es una física del lenguaje en continuidad con la voz y el cuerpo en lo ‘hablado’ ” (Heau 2001: 37). Martel señaló que en los casos del diálogo con las entidades del mundo sagrado se realizaba a través del “manejo de un lenguaje que empleaba palabras y fórmulas, así como tonos, pausas, ritmo formulario, acciones corporales y movimientos de objetos, puestos en acción de acuerdo con un saber de significados simbólicos” (2006: 69). Por todo lo anterior propongo el término de géneros corporales. En un esfuerzo por sumar elementos efectivamente implicados en el estudio

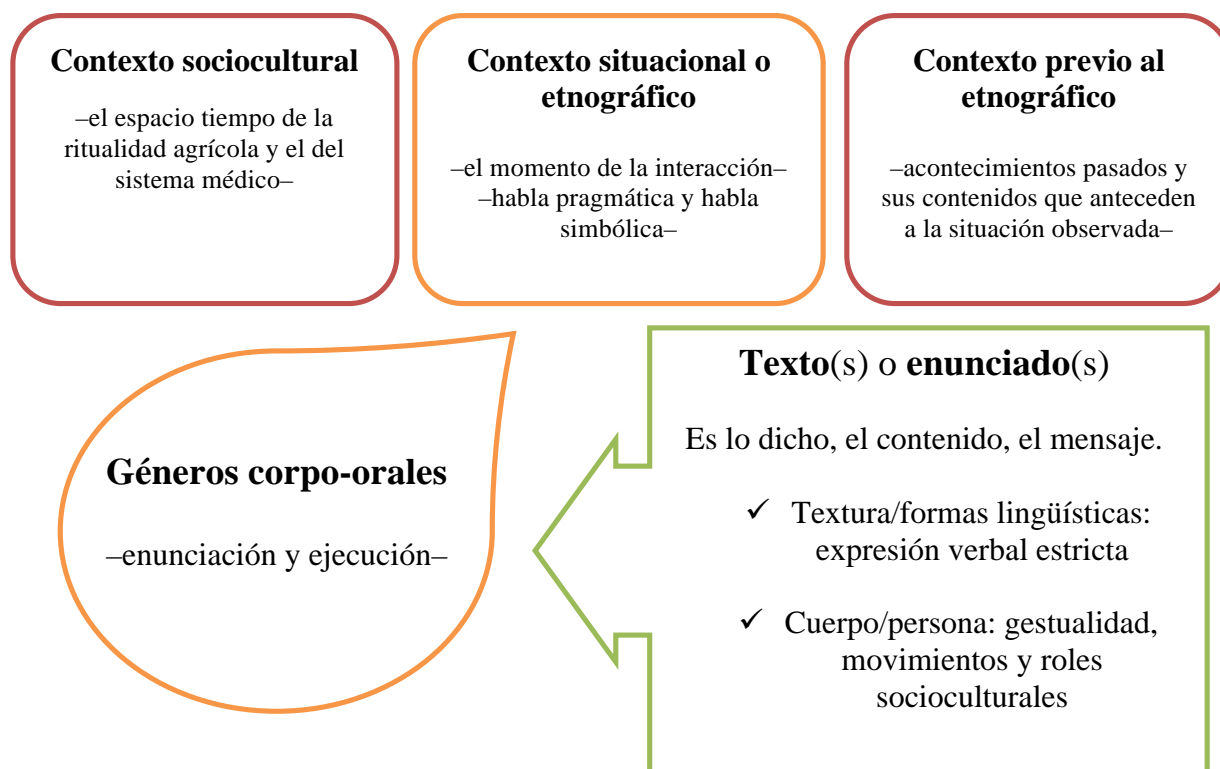
⁸⁵ Por ahora no tengo mejor ejemplo que citar que el lenguaje ritual para medir la cara entre los chamulas, básicamente es el acto de persignarse (Gossen, 1990: 211, 214-215).

de la tradición oral o al menos en una parte de ella. Se trata entonces siempre de individuos que hablan y actúan en situaciones determinadas.

- Distingo a diferencia de Bajtín, contextos o esferas de la vida cotidiana en las que sí hay un uso estricto de formas tipificadas, más o menos estables, es decir, de géneros adecuados, pero considero que hay esferas donde los complejos verbales no son una nueva creación de enunciados, pues se trata de un habla pragmática que sí repite modos de acción estandarizados de comunicación entre los pueblos. Un ejemplo son las simples formas básicas que se pueden usar para responder una llamada telefónica, el saludo entre las personas que se encuentran en la calle o la forma de pedir algo a un tendero en el mercado.

Esquema 4.1

Síntesis de la propuesta metodológica aplicada a la tradición oral del norte de Morelos



Fuentes principales: Alejos (2012); Bajtín (1999); van Dijk (2012); Dundes [1966] (1980); Duranti (1992, 2000); Duranti y Goodwing (1992); Dorrá (1992); Gossen (1971, 1990); Heau (2001); Hymes (1961, 1964a, 1972).

Cuadro elaborado por la autora a partir de las reflexiones de este capítulo.

Capítulo 5.

El género del rezo: Abordajes y propuestas para su estudio

Este capítulo está dedicado a la primera parte del estudio del género del rezo entre los pueblos de tradición nahua del estado de Morelos. Presento aquí una discusión necesaria a partir de la revisión de distintas propuestas y abordajes del tema, ellos incluyen reflexiones basadas en el trabajo etnográfico sobre el uso del rezo en los sistemas médicos y en la ritualidad agrícola no solo entre pueblos nahuas, de forma complementaria, también he revisado trabajos de otras tradiciones indígenas de México. La propuesta de trabajo inicia entonces con un supuesto de aproximación doble; por una parte, observar “las palabras”, es decir el texto, en cuanto a su forma estricta, y paralelamente, distinguir el texto dentro de la red de relaciones socioculturales, y cuando sea posible, históricas que lo rodean. En suma, esencialmente propongo una mirada transversal de forma y contenido. Con ese objetivo, me interesé tanto en revisar el problema de las denominaciones aplicadas comúnmente a este tipo de textos –plegaria, súplica, oración, conjuro y ensalmo–, como en las aproximaciones generales y específicas de tipo metodológico para su análisis.

Finalizo la revisión con la propuesta de las características principales que considero ayudan a definir el género, cuáles son las principales formas estilísticas que acompañan la expresión de sus enunciados, en general, la observación de la ejecución, del acto de rezar. Los apuntes y reflexiones de esta revisión, se suman a los del capítulo anterior, y constituirán mi propuesta para el análisis de los materiales que he reunido sobre el norte de Morelos, cuyo resultado presento en el capítulo sexto.

5.1 El rezo como problema de estudio antropológico: introducción mínima

Dentro de la antropología “clásica” hay al menos dos trabajos que considero representan una visión introductoria a la discusión del rezo como problema de estudio dentro de las ciencias sociales en general.

En numerosas ocasiones los rezos y las acciones conjuntas de sus enunciantes guardan la intención de conseguir el favor de ciertas fuerzas y entidades divinas. En 1909 Marcel Mauss escribió precisamente que la oración es uno de “los fenómenos centrales de la vida religiosa”; la oración es un punto de encuentro entre la “naturaleza del rito” y la “naturaleza de la creencia”, pues la oración es un acto ritual, es un rito en tanto que hay una “actitud adoptada” dirigida y frente a la divinidad buscando algún resultado (1970: 96). Es sabido que derivada de las motivaciones específicas, los individuos actúan, y entran a escena un cúmulo de elementos socioculturales, y luego crean discursos de gran valor en distintas celebraciones. Este aspecto es determinante, pues parte importante de la definición que pretendo del rezo, inicia en el reconocimiento del marco en que se genera, luego la situación cuando se enuncia, del objetivo que persigue, del mensaje que quiere transmitir y el cómo se lleva a cabo esta compleja labor.

Como bien señaló Mauss, la oración es “infinitamente flexible”, a veces rogativa y humilde, otras amenazadora, llena de una exigencia brutal, a veces ordena y otras es una súplica o una sencilla alabanza (1970: 95); Mauss además deja la posibilidad de que una misma oración haya revestido todas esas facetas. Por lo tanto tal elasticidad sugiere que el rezo está ligado por un lado a la multiplicidad de formas de expresión, lo segundo cae en el terreno de lo social, como afirmaría el autor. La oración es un fenómeno social, pues las “circunstancias, el momento, el lugar donde deben decirse las oraciones, la actitud que hay que adoptar, todo ello, está rigurosamente establecido” (1970: 115), es decir, está determinado por los parámetros socioculturales del grupo y esta condición debe estar presente en cualquier análisis que se pretenda de ella. Aunque no hay que dejar de lado la posibilidad de que cada quien según su propio estilo y acento puede crear su oración, sin que dicho texto conserve su “institución social”, este problema se suma a la creación y uso de rezos por quienes socialmente poseen la autoridad para hacerlo. Con lo anterior, claramente se presenta una arista más a la reflexión, el papel sociocultural de algunos personajes, su oficio y su relación con el rezo.

Es claro que el pueblo que la crea y la usa, le confiere ciertos valores, así, coincido con Mauss en que la oración toca la vida social toda (1970: 119), o al menos podríamos decir, está presente en momentos cumbres en el día a día de las comunidades.

La efectividad de la oración ha sido fuertemente relacionada con la capacidad de producir, es semejante al trabajo, incluso a las “artes mecánicas”, además sus funciones suelen expresarse puntualmente en las formas verbales, el mismo rezo precisa las “circunstancias y los motivos de su enunciación” (1970: 97, 119). Ello quiere decir que la oración, o el rezo se cimienta no solo en un sistema de creencias sino en la intervención práctica de la resolución de necesidades colectivas.

Finalmente dice Mauss, la oración o el rezo al ser también un “fenómeno religioso” permite observar mejor las relaciones entre mito y rito, para él, ambos aspectos son en el caso del rezo “dos caras de un único e idéntico acto”, el apunte es importante para el estudio de forma y contenido de los rezos, el “mito apenas tiene realidad si no lo ligamos con un hábito determinado del culto; y, por otra parte, un rito casi no tiene valor si no implica el juego de ciertas creencias” (1970: 96-97).

Parte de las reflexiones de Mauss han sido pioneras en el estudio de la oración, y muchas de las preocupaciones del autor han sido reconocidas y ampliamente comentadas posteriormente por otros autores.

El segundo trabajo también antecedente, es el realizado por Bronislaw Malinowski. También dedicó gran parte de su trabajo a estas formas verbales en las islas Trobriand. Consideró las palabras como una de las partes importantes de la magia, de hecho la equiparó al conjuro, siguiendo sus observaciones en aquella sociedad, al ser éste la parte más importante y al mismo tiempo más oculta por estar reservada al conocimiento de unos cuantos (1986: 393-394). Registró textos que no siempre fueron acompañados de alguna celebración, apenas murmurados, otros, estuvieron presentes en ritos con distintas actividades y objetivos, donde hubo un uso complejo de elementos considerados como “intermediarios”, para luego transmitir los beneficios de la celebración, o bien, textos que fueron ofrendas para las divinidades (1986: 394-398).

Estas palabras pertenecen a un lenguaje que no se usa habitualmente en estas sociedades, a menudo aparecen “metáforas”, “expresiones obsoletas”, “palabras arcaicas”, o “referencias míticas”, que se caracterizan por cambios notables en la fonética. A veces

resultan en aliteraciones, distintos ritmos y rimas, y además en “su significación, dando a esta palabra su sentido más amplio, [que] sólo puede entenderse en relación con su finalidad”; por ello las ideas no se ligan de forma “lógica”, sino, son “expresiones que encajan entre sí y en el conjunto” (1986: 423-424, 442).

Malinowski identifica una forma estructural constante en los rezos o conjuros como él los llama, además de usos formales como la repetición.⁸⁶ El autor puso especial atención al problema de traducción e interpretación, tanto que buscó reflexionar palabra por palabra en cada uno de los textos que analizó. Afirmó después de esto que la creencia en la eficacia de la “fórmula” dependía de las peculiaridades del lenguaje de acuerdo a su sonido y significado (1986: 441-442).

Se puede iniciar esta revisión asumiendo que la palabra o las palabras en principio, así dispuestas y enunciadas, son medios de expresión, y queda claro que a lo largo de la historia de la humanidad han tomado el trabajo de inmiscuirse de muchas formas en la vida de los pueblos. Aquella “expresión oral que se oía simplemente, que se percibía y se disfrutaba con los oídos pero que se veía de algún modo también mediante los gestos que acompañaban a las palabras, así como las imágenes mentales que producían las metáforas y demás efectos estilísticos propios del discurso verbal” (Johansson, 2004: 1) se correspondía y aún se mantiene estrechamente enlazada a las particularidades culturales e históricas de los pueblos.

5.2 El rezo en la tradición mesoamericana del centro de México

Entre los pueblos nahuas prehispánicos del centro de México, se han distinguido dos grandes géneros orales, *cuicatl*, “el canto” y *tlahtolli*, “palabra, palabras, discurso, relato” (León-Portilla, 1996: 289). Como un subgénero del segundo, se encuentra el *nahuallahtolli*. La palabra compuesta por *nahualli*, “brujo, curandero, adivino”, y sumada a *tlahtolli*, se refiere al conjunto de palabras de lenguaje esotérico que era “empleado por hechiceros y magos para expresar sus conjuros o exorcismos”, que “pronunciaban los que se dedicaban a la magia” (León-Portilla, 1996: 352). Para Miguel León-Portilla no solo hay que separarlo del campo de la narrativa, tampoco están dentro de la creación literaria, como ocurre con la

⁸⁶ Ello tiene una finalidad concreta, “las palabras mágicas son, por así decirlo, incrustadas en la sustancia mediante una constante repetición” (Malinowski, 1986: 398).

mayoría o quizá la totalidad de las expresiones que estudió, todos los subgéneros del *tlahtolli* “respondían a requerimientos sociales y culturales hondamente enraizados en la visión del mundo y las creencias de los pueblos nahuas” (1996: 353). Aunque el autor no profundizó en el estudio de este subgénero, en general escribió que son “elaboraciones hinchadas de símbolos y metáforas”, por esta cualidad debían ser descritas como un subgénero del *tlahtolli*, que poseen sus propias “formas de expresión” y sus propias “estructuras” (1996: 353).

Alfredo López Austin realizó una importante contribución al estudio de estas palabras a partir de la obra de Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España*. Esta obra concluida en 1629 es una de las fuentes principales para el estudio de los *nahuallahtolli*. López presentó una traducción en 1970 y 1972 de los conjuros recopilados por el teólogo y párroco, así como un análisis de las características formales y estructurales, pero sobre todo una aproximación valiosa al significado lingüístico y semántico de un número de vocablos recurrentes en los textos (1967).⁸⁷

El autor describió una serie de características tras su análisis (1967: 4-5): el estilo presente en los “conjuros” es uniforme. Las frases usadas se cortan bruscamente, “no hay espacio para la retórica”; los términos repetidos con frecuencia también utilizan fórmulas limitadas; las denominaciones son múltiples para hablar de un mismo ser en un solo texto, en cambio, éstas pueden aparecer en otros refiriéndose a un ser distinto cada vez. Declara que la regla de organización de estos textos es invariable, también empleado en los “conjuros” médicos en particular (1970: I): el “exorcista” o enunciante, se autopresenta usando un nombre que apela a las fuerzas que pretende dominar; y le sigue la petición a seres favorables y la imprecación a los hostiles, en ambos casos ocurre mencionando varios títulos.

Ligados al origen del listado de palabras que predominan entre los textos o conjuros, también identifica (López Austin, 1967: 4-5).⁸⁸

⁸⁷ La publicación de este año dedicada exclusivamente a los textos médicos, la volvió a incluir en un trabajo más extenso intitolado *Textos de medicina náhuatl*, libro introductorio a fuentes fundamentales para el estudio de aquella medicina mesoamericana (1971).

⁸⁸ La organización de los puntos es mía, López Austin las separó originalmente en 14 incisos.

- a. La filiación “metafórica” entre un mito y el procedimiento “mágico” del que se habla según el caso.
- b. Sobre la aplicación de los tropos, los halló simples y otros recargados, a veces, una especie de aglutinación metafórica.
- c. El uso del adjetivo noble, lo que revela el trato respetuoso.
- d. Un trato de parentesco, de igualdad, superioridad o inferioridad.
- e. La tendencia a personificar seres, comúnmente ocurre con elementos de la naturaleza, se les dan nombres de los dioses, sean principales o secundarios.
- f. En cuanto al uso de los nombres que refieren a los poderes “sobrenaturales”, encuentra que son usados los de tipo calendárico, nombres divinos o adjetivos específicos, estos últimos a veces unidos a términos de uso común. Halló también el uso de nombres de colores.
- g. La adopción de vocablos católicos y el uso de la letra r, ajena originalmente a la lengua náhuatl.

5.2.1 Primeras definiciones

La primera búsqueda la realicé en el *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana* y en éste, no hay definición exacta para oración, plegaria, súplica o rezo, estas palabras son más bien utilizadas en la descripción de tratamientos y prácticas de especialistas, sin embargo la entrada que aparece puntualmente es la de ensalmo. El diccionario registra en lengua náhuatl el término *tapopoch-ulistli*, como traducción de ensalmo (Mata; et. al., 1994: 399, 791); después como sinónimo, ahora en español, utiliza el término oración, indicando que se rezan con fines curativos. La palabra ensalmo, según este diccionario, tiene su origen en el vocablo castellano “salmo”, que a su vez proviene de *salmus*, en latín, esta última refiere a los salmos comprendidos en el Antiguo Testamento, “himnos o cánticos hebreos” propiamente (Mata; et. al., 1994: 399). Parece que hubo alguna asimilación entre los textos llamados *tapopoch-ulistli* y los salmos o himnos hallados en la biblia.

Volvamos a la palabra náhuatl, el trabajo de donde el *Diccionario* toma el significado principal para ensalmo, fue realizado por un hablante originario del estado de

Veracruz en el año 1983.⁸⁹ Aunque el autor tradujo originalmente *tapopoch-ulistli* por ensalmo, propongo revisar la palabra náhuatl y observar de nuevo su traducción, pues podría haber otros sentidos que considerar. Presento dos posibilidades, *tlapopochhuiliztli* y *tlapohpohualiztli*. Hallé la primera en el diccionario de Fray Alonso de Molina y se refiere al acto de incensar o sahumar algo, de perfumarlo (2008, II: 132v). En el diccionario de Rémi Simeón el significado de la misma palabra es muy parecido, “acción de perfumar”, “incensación” (2010: 640). Podríamos decir que se trata de la acción de sahumar, es claro que el uso de incienso o resina es posible, o incluso sahumar con alguna flor o planta, en ambos casos, la fragancia se quedaría sobre lo que o a quién se perfume.⁹⁰ El segundo término *tlapohpohualiztli*, significa “acción de limpiar, de lavar”, de devolver, restituir o regresar limpio algo a alguien; también quiere decir el “pago de una deuda”, una “restitución” (Simeón, 2010: 640); y en Molina se tiene: “tlapopozliztli, acto de alimpiar algo, o de fregar baxilla” (2008, II: 132v). Se puede tratar entonces simplemente de limpiar por un lado, y de pagar una deuda por otro.

Ahora bien, también pensé en buscar las palabras ensalmo, ensalmador y ensalmar en la primera parte del *Diccionario* de Molina, sobre “Lengua Castellana y Mexicana” (2008, I: 55r), en ese orden tenemos: ensalmo, *çantlatoltica tepahliztli* [zan tlahtoltica⁹¹ tepahliztli]; ensalmador *çantlatoltica tepatiani* [zan tlahtoltica tepatiani]; y ensalmar *çantlatoltica nitepahtia* [zan tlahtoltica nitepahtia⁹²]. Como se puede ver, en todos los casos la traducción de estas palabras se acompaña de la misma expresión *zan tlatoltica*, es decir, “solo verbalmente”, “solo con palabras” o “solo con amonestación”,⁹³ una precisión importante. En Simeón de hecho encontré la misma expresión “*çan tlatoltica*” en el

⁸⁹ El autor incluyó además del “ensalmo” en lengua náhuatl, los comentarios sobre la práctica médica que rodea al mismo. Parte del trabajo ha sido publicado en varias ocasiones (Münch 1983; Anguiano, 2003; Sedeño y Becerril, 1985), en el *Diccionario* de hecho aparece únicamente la versión en español del rezo. Para este trabajo consideré la publicación de Marina Anguiano, por tratarse no solo de la reproducción completa del original, sino porque fue en el marco del trabajo realizado por la autora que el texto del autor, Adrián Ramírez, lo hizo posible.

⁹⁰ La acción aplicada sobre una persona es una posibilidad, la palabra podría ser *tēpopochhualiztli* pues la raíz *tē* indicaría que la acción recae sobre una.

⁹¹ Debe separarse *çan* de *tlatoltica*, se trata de la partícula *zan* “solo”.

⁹² En *Nitēpatia* se reconoce la conjugación en primera persona *ni* del verbo *pahtia*, curar, además del objeto *tē* para expresar que la acción recae sobre persona.

⁹³ *Tlahitōltica* en Wimmer “Verbalement, en paroles, en admonestant”, y en Molina “con palabras, o con amonestación” (2008, II: 141v). Véase para todas las búsquedas citadas del diccionario de Alexis Wimmer la siguiente liga: <http://sites.estvideo.net/malinal/nahuatl.page.html>

significado de *tepatiliztli*, en la palabra *tepatiani* y en *patia* (2010: 494). Al resumir, tengo lo siguiente (cuadro 5.1):

Cuadro 5.1 Revisión de la palabra ensalmo, ensalmador y ensalmar		
Vocablo/expresión	Significado en los diccionarios	Traducción o sentido principal
(tapopoch-ulistli) posiblemente: Tlapopochhuiliztli o tlapohpōhualiztli	<u>Tlapopochhuiliztli</u> al acto de incensar o sahumar algo, de perfumarlo (Molina, 2008, II: 132v) <u>tlapohpōhualiztli</u> acción de limpiar, de lavar”, de devolver, restituir o regresar limpio algo a alguien; también significa, el “pago de una deuda”, una “restitución” (Wimmer) Acción de limpiar, de lavar, de dejar limpio; pago de una deuda	Sahumar Limpiar Pagar o restituir
Ensalmo/ zan tlahtoltica tepahliztli	<u>zan tlahtoltica</u> solo con palabras, verbalmente, con amonestación <u>tepahliztli</u> Curación que hace el médico, o el acto de curar al enfermo (Molina; 2008, II:102 v) Acto de curar (Molina; 2008, I: 33r)	Curar al enfermo solo con palabras Curación que hace el médico solo con palabras
Ensalgador/ zan tlahtoltica tepatiani	<u>zan tlahtoltica</u> solo con palabras, verbalmente, con amonestación <u>tepatiani</u> Quien cura o sana a otro, lo ayuda a restablecerse ⁹⁴ Médico que cura (Molina; 2008, II: 102v)	Médico o quien cura solo con palabras Médico o quien cura solo verbalmente
Ensalmar/ zan tlahtoltica nitepahtia	<u>zan tlahtoltica</u> solo con palabras, verbalmente, con amonestación <u>nitepahtia</u> (verbo <i>pahtia</i>) Curar enfermedad (Molina; 2008, I: 33r)	Curar (la enfermedad) solo con palabras Curar (la enfermedad) solo verbalmente

Cuadro elaborado por la autora.

Lo que observamos es que los términos relacionados para ensalmo, no están originalmente relacionados ni con la palabra dada por Ramírez (en Anguiano, 2003) ni con las que hemos propuesto. Por otro lado, lo anterior hace suponer que si bien hay vocablos que reconocen el trabajo de los médicos curanderos mediante el uso preponderante de las

⁹⁴ *Tēpahtiāni* originalmente en el diccionario de Wimmer: “Qui guérit quelqu'un, l'aide à se rétablir”.

palabras, se distinguía también el trabajo esencial de la limpia y el pago. Actualmente el tratamiento para aquellas personas que padecen susto o espanto, requieren que el especialista limpie su cuerpo, pero principalmente –cuando así ha sucedido– debe entregar un regalo, una ofrenda a los seres que tienen atrapada la entidad anímica perdida durante el evento, el ofrecimiento será cambiado por la sombra o según la parte anímica extraviada. Es importante decir que durante todos estos tratamientos, el especialista reza. Quizá es una de las razones por las que en algún momento todo el conjunto de procesos curativos para tratar la enfermedad se equipararon al sentido castellano del vocablo ensalmo, como parece sugerirse en dicha sección del *Diccionario* de Molina.

5.2.2 El rezo en los pueblos nahuas. Abordajes y reflexiones

Como veremos en las siguientes páginas, los estudios dedicados a las formas orales comúnmente llamadas rezos u oraciones no son pocos. Propongo a continuación la revisión de algunos.

El trabajo de Alenssandro Lupo sobre el uso e interpretación del rezo entre los pueblos nahuas en la Sierra Norte de Puebla es sin duda uno de los más completos sobre el tema. Pero también otro trabajo que dedicó a la oración en una perspectiva más general. Veamos sus apuntes.

Aunque Lupo habla de textos orales o textos de uso ritual, prefiere en el caso de los nahuas, denominarlos “súplicas”, explica que ello “corresponde exactamente al náhuatl (*tatatauhtiliz* o *netatatauhtiliz*) con que las designan los propios interesados” (1995a: 79); deja el término oración para aquellos rezos católicos y que de hecho son enunciados por los especialistas en español. Así, para su caso de estudio y “consideradas en su conjunto, las súplicas (*netatatauhtilime*) son textos orales estructurados en náhuatl, pronunciados en simultaneidad con acciones rituales y dirigidos a personalidades extrahumanas con el fin de obtener de ellas protección y ayuda” (1995a: 93).

La participación de las entidades sagradas precisa su auxilio, sobre todo porque a menudo la “súplica remite al mito”, aquí se enumeran las capacidades de las diversas entidades que en aquel momento las obtuvieron o de alguna manera se manifestaron, la intención es que esas habilidades puedan ser utilizadas en favor de los especialistas y de los pacientes (1995a: 80).

El autor da importancia al contexto, a la situación que envuelve la presencia de los rezos (1995a: 24), escribe que por “diversos que sean los usos de la palabra en las sociedades de tradición oral, es muy raro que en ellas la actividad ritual, cuando existe, no relacione los gestos y los objetos con un patrimonio más o menos amplio de fórmulas y afirmaciones verbales” (Lupo, 1995a: 27). Aunque en otro trabajo ya he comentado las propuestas del autor (Macuil, 2012: 112-113), aquí vuelvo a insistir sobre ellas. Las características formales identificadas en los rezos nahuas de la Sierra poblana son (1995a: 93-96):

- a. Preferencia por el uso de la lengua náhuatl “lo que más vale es pedir en mexicano”.
- b. Rebuscamiento, se consigue mediante el uso de léxico “arcaizante”, palabras alejadas del habla “profana”, que incluso han caído en desuso.
- c. Uso de diversos apelativos de la divinidad.
- d. Empleo de expresiones ceremoniosas y complejas, sobre todo por la capacidad de aglutinar sentidos en la lengua náhuatl.
- e. Redundancia expresiva. Reiteración de conceptos e ideas por medio de repeticiones simples, sinónimos, paráfrasis y paralelismos sintácticos. El dístico paralelo no es el único presente, se forman tercetos, cuartetos o secuencias aún mayores.
- f. Difrasismo y *nahuatlalotli*, aunque no fueron hallados en los textos que el autor presentó.
- g. Uso de formas honoríficas, que en español se traducen frecuentemente en nombres y apelativos en diminutivos.

Los elementos de tipo estructural que Lupo de hecho enumera son los siguientes (1995a: 89, 96-99):

1. Identificación de uno o más destinatarios. Se describen las facultades que ellos poseen y los sectores que dominan, por lo tanto se hace evidente la congruencia de su llamado.
2. Ubicación espacio-temporal.
3. Identificación del postulante.
4. Descripción de la situación y la causa, en ocasiones no es explícita.

5. Formulación del pedido, siempre es claro y suele relacionarse con las facultades de las entidades, a veces se hace referencia al mito y por eso a la capacidad de aquellas figuras para su aplicación precisa.
6. Se presenta una ofrenda, sean más oraciones u otras cosas.
7. Nuevamente la descripción de la situación junto con la petición.
8. Despedida, palabras finales o indicación expresa de la conclusión.

Aunque insiste en que este tipo de textos –a diferencia de la poesía popular– por lo general no tienen una forma fija, los textos de uso ritual se adaptan a cada situación, los ejecutantes respetan las exigencias de las circunstancias que son siempre variables. Se puede reconocer un modelo, pero el especialista es libre de construir cada vez una versión diferente de un mismo texto.

En un segundo momento, Lupo habla de la oración desde una perspectiva más general. Explica que ésta posee una “dimensión” básicamente oral, pues la oración es “fundamentalmente un acto de comunicación y nace para ser enunciada”, quizá por esto, le parece que es un género literario caprichoso, particularmente por la relación que implica, la comunicación entre un “locutor humano y un receptor extrahumano”, (1995b: 49). Con ello el autor quiere resaltar la naturaleza religiosa de los rezos. Uno no le reza a otra persona para obtener su ayuda, son los seres divinos los únicos que pueden intervenir en problemas que aquejan la vida cotidiana de los pueblos, circunstancias que las personas piensan no pueden resolver. En este punto estoy de acuerdo en que la presencia de la oración implica el sistema de creencias sobre la que se cimenta la posibilidad de la relación con aquellos seres no humanos.

El autor subraya la cercanía de significado entre los términos de rezo, plegaria y oración,⁹⁵ optando por este último solo por ser el más usado e indicar tanto un “discurso general” o una “proposición cualquiera”; entonces por oración se refiere a: “un enunciado lingüístico estructurado, dirigido a entidades extrahumanas en el ámbito de su culto, generalmente destinadas a conseguir protección o ayuda” (1995b: 51). Distingue además la oración de lo que él llama la “fórmula mágica” que consiste en una orden y no en una

⁹⁵ Lupo no deja de anotar brevemente que las tres palabras están ligadas a lo oral: rezo procede del latín “recitare”, acción de enunciar en voz alta; “la boca (‘os, oris’ en latín) por lo que se refiere a la ‘oración’ ”; y plegaria, derivada de prek, raíz indoeuropea, “petición oral dirigida a una autoridad superior” (1995b: 51).

petición (1995b: 52). Es decir, para el autor hay gran valor en el tono de la enunciación, ello es suficiente para distinguir el género de la oración.

Propone una estructura general (1995b: 51-52), aclarando que puede haber un número de variables estructurales, así, propone tres componentes: a) Identificación del destinatario de la oración con el nombre adecuado, enumerando los atributos; b) Identificación del “orante”, ello puede ser con el uso del pronombre personal, con algún atributo, o con alguna fórmula particular; c) y La expresión del mensaje, puede ser una exaltación de la entidad invocada, frecuentemente unida a alguna petición.

En cuanto a las características formales, afirma, la oración se trata de un procedimiento lingüístico, rígidamente preestablecido; tiende a la articulación “paratáctica”, es decir, une conceptos y expresiones en lugar de establecer relaciones de subordinación entre ellos; actúa por agregación de “fórmulas recurrentes, epítetos fijos, paralelismos sintácticos y semánticos”; es sumamente redundante, utiliza la repetición, paráfrasis y metáforas; y tiene un carácter participativo, no hay pues un alejamiento como ocurre en los textos escritos (1995b: 51, 54).

Mientras que Elena Arano, en la región de los Tuxtlas, Veracruz, dedicó su investigación principalmente a los rituales de carácter médico. Privilegió la “comunicación” para su análisis. Para la autora, dichos rituales están definidos por “creencias”, éstas se expresan en prácticas, a su vez, poseen una variedad de expresiones en “diversos elementos materiales, comportamentales y verbales”. A todas estas formas, Arano las llama “formas comunicativas” (2011: 11).

En particular sobre los elementos verbales, propone llamar “comunicación pautaada” a los diálogos rituales, diálogos que el especialista ritual establece con distintas entidades, como seres sobrenaturales y con seres propios de la naturaleza como la lluvia, el sol y el agua, además dialoga con “la enfermedad”, y con el paciente. La autora considera que esta comunicación “sintetiza” tanto creencias como prácticas provenientes de la cosmovisión mesoamericana e hispana, al hablar de creencias precisamente aclara que si bien es un acto comunicativo éste se realiza entre “humanos devotos” quedando sujeto a las creencias y expectativas del enunciante, a su religiosidad y su cosmovisión. En cuanto a características específicas, la comunicación pautaada consiste en expresiones verbales cuya formalidad estructural y sonora en la entonación, es clara, pero también las hay de creación libre, en las

que predominan demostraciones de alabanza, agradecimientos, de súplica y peticiones, o incluso de amenaza, demanda y exigencia (Arano, 2011: 12, 109-110, 169).

Por otra parte, y con la intención de acercarme a la zona de estudio de este trabajo, hay que reconocer que el estado de Guerrero posee una destacada tradición de investigación sobre pueblos nahuas con notas importantes para este estudio. Inicio con el trabajo de Catherine Good, quien en uno de sus textos hace mención particular sobre las palabras, “oraciones, rosarios y peticiones o plegarias”, son reconocidas por la autora como elementos centrales en las ofrendas de distintos contextos ceremoniales de los pueblos de San Agustín Oapan y Ameyaltepec (2013: 68). Dentro de la perspectiva antropológica de las ofrendas, éstas y el acto mismo de ofrendar, son en su propuesta, actividades centrales dentro de los rituales (Broda, 2013: 13-14). En términos generales menciona que para estas comunidades, la acción de rezar y en su caso, de conseguir un experto en esta práctica – llamado cantor– es ya significativo, pues parece que se prioriza la intención del o los enunciantes. Rezar se considera una acción de ofrenda eficaz. La autora que ha trabajado desde hace varias décadas en la región del Alto Balsas donde se ubican dichas comunidades, reflexiona sobre esta “intencionalidad verbalizada”, y señala que se trata de “declaraciones libres”, donde la principal característica constante suele ser el contenido.

Samuel Villela (2007) propuso un análisis para las diversas formas de “plegarias” u “oraciones”, así llamadas por el autor, en este caso, dedicadas a la petición de lluvia en localidades nahuas de la montaña guerrerense. En ese trabajo sus comentarios están centrados principalmente en el contenido de las oraciones, en particular a la mención de numerosos nombres de cerros. En las plegarias la aparición de los cerros está jerarquizada y además corresponden a una geografía histórica detallada. En el enfoque de su estudio, si bien se describen elementos formales de los textos, no es su principal intención.

El autor señala que en uno de los casos de petición de lluvia registrados por él, la presencia de una danza se acompaña con un canto, una oración particular, ésta se estructura a partir de una estrofa fija a la que según el avance de 5 repeticiones, luego se comienza a incluir al final del primer renglón los nombres de los cerros –51 en total–, se coloca uno por

cada repetición (2007: 340), entonces dicho fragmento según mi interpretación podrían verse de la siguiente manera⁹⁶

Sexta repetición:
oncantlapetlalis quiauhtlalpanotlan Coscatepetl
onca tlacomonis tlatecuini⁹⁷...

Séptima repetición:
oncantlapetlalis quiauhtlapanotlan Popocatepetl
onca tlacomonis tlatecuini...

En general parece que la regla es agregar el sustantivo *tepetl*, cerro, a cada nombre, aunque hay al menos un par de ellos que no lo tienen. Llama poderosamente la atención casos como “España tepetl”, “Jerusalem tepetl”, “Guatemala tepetl” o “Colima tepetl” (2007: 341), se trata pues de una palabra compuesta, hay en la lista no solo nombres de montañas sino de pueblos, evidentemente ellos adquieren otro valor simbólico. Así, la lista de lugares-cerros enunciados en las oraciones parecen conformar ciclos de sitios, en total, son dos, “uno extremo que arranca en España y se proyecta hasta la actual frontera norte, y otro más cercano, inmediato, que circunda a la comunidad y al estado de Guerrero” (2007: 342).

En suma, aquí rescatamos dos aspectos, el primero, la breve pero sustancial descripción de la forma y estructura en al menos uno de los textos enunciados, y segundo, la danza, la presencia de movimientos corporales, el autor de hecho precisa que se trata de la representación fundamentalmente de “angelitos” (Villela, 2007: 340).

En otro punto del mismo estado guerrerense, Gregorio Serafino también ha centrado su trabajo en comunidades nahuas, su trabajo se ubica fundamentalmente en la ciudad de Tlapa, en la región de la montaña. Recientemente presentó un fragmento de una “plegaria” inédita, el autor lo seleccionó por su considerable significado en el ritual agrario y porque en éste distingue el uso del paralelismo, metonimia y difrasismo, “abundantes figuras retóricas de la lengua indígena” (2015: 329).

⁹⁶ La descripción de Villela me permitió sugerir la reconstrucción de la frase, con el objetivo de mostrar como se vería la construcción verbal.

⁹⁷ Traducción presentada por el autor: tiene que relampaguear en la lejanía [Coscatepetl en mi ejemplo]
va a retumbar la tierra...

Propongo otra traducción: allá relampagueará [Coscatepetl] donde pasa la lluvia
allá retumbará la tierra...

Serafino recurrió al término plegaria para referirse inicialmente a las elaboradas “conversaciones ceremoniales con palabras poéticas, de respeto y solemnidad”; luego explicó que con esta palabra, se refiere específicamente a las “disertaciones pronunciadas en ocasión de prácticas rituales por uno o más especialistas rituales” (2015: 330). El carácter religioso de estos “versos rituales”, es visible también en la denominación de “discursos ceremoniales”, como son llamados por los propios indígenas (2015: 331). Para el autor, en su conjunto, estos rezos o plegarias, “son textos orales” constituidos por la lengua náhuatl, enfatiza la simultaneidad de la acción ritual y de la enunciación, y que son dirigidos a “personalidades míticas” con la clara intención de que éstas provean de su protección, presente en “forma de lluvia” y “abundancia de maíz” (2015: 333).

Como son palabras rituales estructuradas en lengua náhuatl, los textos de las plegarias contienen formas de expresión comunes en ella. A partir de las reflexiones hechas por Ángel María Garibay, Serafino considera que la concepción dualista propia de la cultura náhuatl de hecho caracteriza también a la lengua, convirtiéndose en “punto de referencia” para comprender el difrasismo, paralelismo y la difusión sinonímica. El primer recurso retórico, Mercedes Montes de Oca ya lo ha definido como “yuxtaposición de dos o aún tres lexemas cuyo significado no se construye a través de la suma de sus partes sino que remiten a un tercer significado” (1997: 31), donde los términos que se “asocian para construir una unidad de significado” puede éste ser o no distinto del que “enuncia cada lexema” (2013: 39). En cuanto al paralelismo, Serafino menciona que se trata de juntar dos frases, generalmente sinónimas, es decir, complementarias, y que suelen repetirse constantemente en el texto. Finalmente la difusión sinonímica es básicamente una repetición de términos que en apariencia son redundantes. Estas formas lingüísticas están basadas en el uso metafórico de las palabras. Es evidente que por dicho uso, el sentido de los versos es significativamente oculto para la mayoría de las personas, aún siendo nahuahablantes, y de hecho deben ser memorizadas por los ejecutantes de la montaña guerrerense. Además deberán saber el momento adecuado para su enunciación. Para Serafino, lo anterior significa que estas formas no pueden ser consideradas simplemente formas retóricas (2015: 330, 335-336). Coincidimos con el autor en la importancia de los momentos para enunciar los rezos –identificados por el especialista–, sin duda la referencia del momento ritual y contexto específico, van siempre de la mano con los rezos o plegarias.

El autor presenta el fragmento del rezo en náhuatl a renglón corrido y utiliza los signos de puntuación propios del español, intercala entre cada línea una primera traducción del texto. Para Serafino, el caso de los rezos nahuas de Tlapa se trata de monólogos. Es el especialista quien se dirige a las entidades “extrahumanas” mediante palabras y expresiones complejas y ceremoniosas, términos arcaicos y compuestos, y formas retóricas; todo “constituye un instrumento persuasivo” del llamado *tlahmaquetl*, pues es el “mediador” entre el mundo sobrenatural y el mundo de lo humano (2015: 346). Lo anterior hace evidente la relación directa que hay entre el trabajo del rezandero, curandero o sabio y las complejas formas verbales por las que debe expresarse.

Serafino señala el principio del rezo, las entidades divinas que se invocan y las frases con las que se da inicio como tal. Indica puntualmente en el texto los paralelismos, difrasismos y casos de trifrasismos; así como expresiones de gran valor no solo de carácter religioso, sino también cosmovisional. Las estructuras gramaticales del texto permiten la insistencia de conceptos y de formas repetidas, metáforas polisémicas, redundancias y abundantes formas honoríficas, éstos consiguen expresar respecto y gran reverencia a las divinidades. La repetición tiene la finalidad de “endulzar y agradecer al principal destinatario del ‘discurso’ ” (2015: 349).

La última aportación correspondiente a la zona que quiero comentar es la realizada por Danièle Dehouve, si bien ha trabajado principalmente con el pueblo tlapaneco del municipio de Acatepec, en la zona oriental del estado de Guerrero, sus reflexiones también se han referido a las comunidades nahuas del estado.

La autora identificó puntualmente la relación entre los depósitos rituales y los discursos ceremoniales que los especialistas enuncian a la par de la colocación de dichas ofrendas en distintas celebraciones, y la relación entre éstos.⁹⁸ Para la autora, este complejo ritual está compuesto básicamente por dos partes, una verbal y otra material, y se desarrollan de forma paralela (2009: 92, 122). Siguiendo la propuesta original de R. Bastide, Dehouve considera que las ofrendas son más que “dones”, pues con ellos también se reza, les llama “rezos materiales u objetos-rezos”, así, la “oración materializada” es también una forma de comunicación (2009: 81-82). Su análisis está dedicado al significado

⁹⁸ Dehouve define en particular ceremonia indígena como la “conjunción de actos, gestos, objetos y palabras” (2011: 154).

de ambas partes, aunque en este trabajo en particular enfatiza los múltiples significados que puede haber en los rezos materiales u objetos, a partir de su género, su disposición numérica, y cuando es el caso, las “víctimas sacrificiales” (2009: 92-110).

Su propuesta central es sugerente: asume que el rezo oral a través del lenguaje, secciona el mensaje en unidades semánticas menores (paralelismo), pero tal procedimiento no es exclusivo del habla, encuentra esta forma en el mensaje que comunican los rezos materiales, es decir, demuestra que el discurso oral comparte la misma forma estructurada de expresión de información en los objetos-rezo (2009: 84).

Años más tarde, Dehouve reflexionaría sobre la parte oral del ritual, y plantea el análisis de la “plegaria indígena mesoamericana” en general. A pesar de las distintas lenguas en que son pronunciadas,⁹⁹ insiste en la posibilidad de su estudio, a partir de la “homogeneidad del lenguaje ceremonial” (2011: 154). Retoma el trabajo de Mauss (1909), pero también el de Bloch y Tambiah.¹⁰⁰ Señala el valor de analizar los rezos tomando en cuenta “el contexto ritual al que acompaña y complementa”; así como el de reconocer el formalismo y cierto arcaísmo característicos del lenguaje ritual, que lo diferencia del habla cotidiana; y mantiene la idea de que la “plegaria representa la parte oral del ritual” (2011: 155), como vimos antes.

Como otros autores, Dehouve anotó el constante uso del difrasismo y paralelismo en los rezos de las lenguas mesoamericanas, pero relacionó particularmente el primero con la forma de pensamiento llamada “definición por enumeración o definición por extensión” y con ello, con la metáfora y metonimia (2011: 156-158). Esta reflexión es la base de su propuesta de análisis, pues supone que sobre la construcción verbal, la “serie metonímica de la definición por extensión” es la unidad básica de construcción de la “plegaria”; esta serie forma conjuntos, ellos a su vez un gran conjunto, una “macro metáfora”, o el rezo como tal (2011: 159-164).

Aproximándonos al centro de México, David Lorente propone un análisis “polifónico” para la “oración” utilizada ente los graniceros de la Sierra de Texcoco, la cual usan para defender a las cosechas de los *ahuaques*. La propuesta está centrada en distinguir los momentos de enunciación en que el mismo especialista puede incluso moverse entre

⁹⁹ Para realizar esta propuesta ella retoma textos tzetales, mixtecos, tlapanecos y nahuas, los dos últimos de su trabajo de campo en el estado de Guerrero.

¹⁰⁰ Bloch, Maurice (2005); Tambiah, Stanley (1968).

dos roles identitarios distintos, dando voz a los actores implicados en la negociación que debe desarrollarse para evitar los daños a las milpas. Así, en tanto enunciadores, aquellos especialistas dan voz a los *ahuaques* en la negociación siendo uno de ellos, como “granicero-ahuaque”; y dan voz a los humanos asumiendo también este rol como “granicero-humano”. Ello propicia entonces cambios en las relaciones simbólicas que se establecen durante la enunciación-ejecución del rezo. Como “granicero-ahuaque” habla con los humanos y con los *ahuaques*; y como granicero-humano habla con los humanos y con los *ahuaques* (2010: 178-179). Aclara que esta multiplicidad de voces es apenas perceptible, pues no hay realmente marcas del paso a uno y otro personaje. El autor también considera la importancia del contexto ritual y anota parte de las acciones que el especialista debe ejecutar.

Finalmente Lorente presenta su análisis y destaca los momentos de cambio de voz, cómo entonces se solicita la ayuda divina como humano, la razón por la que se pide, luego, la alternancia de la voz como *ahuaque*. Esta observación ayuda a comprender la delicada relación que hay entre unos y otros a través del campo, del alimento mismo, por lo tanto, el valor de la negociación en el conflicto que a veces representa la presencia de aquellas entidades (2010: 180-183).

En el caso particular del estado de Morelos, encontramos el trabajo de César Ruiz y de Alicia Juárez sobre la petición de lluvia que se lleva a cabo en el mes de mayo en pueblo de San Andrés de la Cal en el municipio de Tepoztlán (véase capítulo 3). En el caso de Ruiz (2001: 188-190) se refirió a los textos como oraciones, rezos o plegarias, e identifica tres “actuales” en el eje de comunicación: Hombres___Ofrenda___ “Señores del tiempo”; los actuales son “ofrendador, Ofrenda y receptor”. Estos actores están representados en el texto por distintos actores y figuras.

Señala la semejanza general entre los textos enunciados por los distintos especialistas del pueblo, al mismo tiempo, no ignora las diferencias entre ellos. Aclara que las oraciones están relacionadas con el momento de la petición. El rezo comienza con la invocación a la Santísima Trinidad donde además el enunciante se reconoce como orador principal y representante de su comunidad. Esta “secuencia de reconocimiento” consiste para el autor en el uso del plano de la acción verbal, y no solo es la expresión verbal, se incluyen gestos “rituales”, posturas y tonos de voz, todo en su conjunto anuncia que lo

siguiente forma parte de una “clase especial de palabras”. Destaca la enumeración de los nombres de los destinatarios así como la repetida fórmula común en el acto de persignarse: “En el nombre del Padre”.

Hay otras secuencias dentro del texto para enfatizar el hacer, el conseguir que ciertas figuras divinas hagan el “buen temporal de lluvia”; para Ruiz, esta secuencia es una “manipulación”, aunque en el rezo no hay correlaciones específicas de ello. Por un lado, el enunciante al reconocerse como hijo de Dios en una primera secuencia, es quien “manipula a su superior”, y este juego se complementa con la constante insistencia de recibir y aprovechar la ofrenda de alimentos que se presenta, ello en la secuencia de petición de agua o lluvia como tal; ambas circunstancias son para Ruiz recursos retóricos evidentes de persuasión.

En cuanto a Juárez, la autora utiliza el término oración para el discurso que se utiliza en la celebración. En otros trabajos (2010a, 2010b; 2015) ya ha presentado varios textos, y se ha interesado más en el estudio del contenido de los mismos. Ha resaltado el uso de cuatro términos, sin duda éstos me parecen fundamentales para iniciar un estudio profundo sobre los significados. Destaca el uso del verbo merecer y su relación con el vocablo nahua *macehua*, actividad sobre todo ligada a los “deberes rituales”. Las siguientes tres palabras son denominaciones divinas: “los Señores del Tiempo”, “el Tiempo” y “los *yeyecame*”¹⁰¹ (2013: 252-253). La primera y la tercera son sinónimos de la palabra aires, ambas señalan la pluralidad de estos seres, aunque la primera guarda un carácter reverencial. Sobre el “tiempo”, Juárez señala una lectura dual, es visto por la gente como el buen o el mal tiempo, la lluvia adecuada para la siembra o el granizo, tormentas, heladas, incluso la sequía, es decir, todo aquello que atenta contra el trabajo agrícola.

De forma importante, Juárez relaciona las palabras expresadas por la especialista de San Andrés de la Cal con tres momentos durante la celebración (2010a: 187; 2015: 237). En mi opinión, el valor de estas observaciones radica en distinguir la acción conjunta de

¹⁰¹ Juárez afirma que *yeyecame* significa “vientecillos”, refiriéndose a la concepción que los propios pobladores indican, otros comúnmente usados son “aires” y “airecitos”, donde se aprecia el uso frecuente de un diminutivo en un sentido reverencial. Si observamos la traducción literal, hallamos diferencias con los sustantivos anteriores. La voz *yeyecame* está compuesta por la voz *yecatl*, “agua dulce, buena, pura, limpia” (<http://sites.estvideo.net/malinal/nahuatl.page.html>) y *me*, marca de plural. No hay gramaticalmente hablando, el uso de un radical diminutivo u honorífico. Por lo anterior, considero que para acercarnos al estudio de estos términos es importante tanto las posibles traducciones como el uso contextualizado de quienes la pronuncian, bien señalado por la autora.

actos, movimientos significativos del comportamiento de los individuos con los textos enunciados.

5.3 El estudio del rezo en los pueblos del sur de México

De las características que Gossen describió acerca del comportamiento verbal tzotzil, él consideró una característica habitual en el género de la oración y del canto,¹⁰² el uso del “dístico metafórico paralelo”, aunque llega emplearse la “triple reafirmación metafórica” y la “triple repetición de sintaxis” (1990: 210, 246, 254). Hay una carga importante de simbolismo, de diversos recursos de repetición y de un ritmo ceremonial, es decir, variaciones de timbre y tono, textos entonados, casi cantos. Por lo tanto afirma el autor, “cuanto mayor es el significado simbólico de un intercambio social, más condensado y redundante es el lenguaje usado”, y entre más invariable sea la transacción, más uniformes y estilizadas son las fórmulas del lenguaje condensado (1971: 150-151, 162; 1990: 242, 276).

Sobre la estructura y formación de los textos, Gossen hace notar que influyen varios factores (1971: 161; 1990: 248-249), como la situación específica, o la “naturaleza del pedido”, la solicitud establece a quién se dirigirá el actuante. En cambio, en ocasiones ocurre que una misma oración se aprovecha para distintas finalidades, haciendo pequeñas modificaciones o ninguna, así, un solo pasaje puede repetirse y dirigirse a una cantidad considerable de santos distintos, o recombinar elementos para crear el rezo. Entonces pueden escucharse rezos muy largos, o frecuentemente rezos en apariencia distantes, pero con dísticos básicamente invariables, altamente redundantes y con un orden general más o menos fijo.

El escenario o ambiente donde se reza, contempla una serie de objetos rituales, Gossen hace énfasis en éstos, al ser símbolos importantes en el desarrollo del culto religioso en general (1990: 247-248).

Helios Figuerola presentó en 1996 dos trabajos dedicados al rezo o a la “plegaria” entre los Tzeltales de Cancuc, pueblo localizado en la región montañosa del centro del estado de Chiapas. En general puntualiza que el estilo formal, la estructura precisa y el

¹⁰² En general, entre los chamulas Gossen describió 6 subgéneros de rezos, y aunque separa el caso de los textos de uso exclusivo de los “shamanes”, señaló que los adultos poseen un conocimiento más o menos extendido de ellos (1990: 75, 248).

contenido determinado son útiles para ubicar los rezos en la taxonomía tzeltal, sin olvidar por un lado, la estrecha relación con los calendarios rituales donde se articulan las “palabras sagradas de los rezos con los gestos precisos del rito” o como en el caso de los rezos de carácter terapéutico, el tratamiento a seguir según el tipo de enfermedad (1996a:132; 1996b: 190).

El primer rezo que analiza, tiene como objetivo facilitar el trabajo de parto, destaca la aparente monotonía del texto y la enunciación, pero con la atención adecuada, es claro que hay en él una variedad de ritmos que se alternan a lo largo de la ejecución. Al interior de los bloques de frases que conforman el texto éstas comparten la misma estructura sintáctica y léxica; se colocan en pares semánticos, o bien frases paralelas con la diferencia aproximada de un lexema. También sobresalen por otro lado frases que se repiten constantemente. Indica que el orden del texto es: una invocación, una petición, la descripción o deseo. Esta combinación de hecho se repite, y en la parte final, el rezo presenta el primer elemento de la secuencia, es decir la invocación solo que ésta es mucho mas corta que las anteriores. Hay uso de figuras retóricas como la metáfora y la sinécdoque, así como la constante descripción de los procesos terapéuticos implicados. Finalmente quizá por el sentido tan expreso que persigue el texto, es que sugiere fuertemente que todo él es una metáfora, en ese caso, del nacimiento (1996a: 134-135).

El segundo rezo está dedicado en la recuperación del *ch'uhlel*, parte del alma de una persona, y al mismo tiempo a “devolver” el mal que causó la pérdida (Figuerola, 1996b: 174). En este trabajo vuelve a señalar la construcción de frases paralelas con cierto hilado semántico, y la presencia de otros bloques de frases que se intercalan en todo el texto (1996b: 194). Se trata así de “partes” con temas distintos, la insistencia o repetición de ellos refuerza las acciones que el especialista realiza para sanar al enfermo (1996b: 196-197).

Pedro Pitarch es conocido por su trabajo también entre los tzeltales de Cancuc. Entre los temas que más le han interesado está el lenguaje tzeltal, en particular, los “largos cantos que pronuncian los chamanes en las ceremonias de protección de vida y, sobre todo, de tratamiento de enfermedades” (2013: 14). También llamadas oraciones (1998), el autor explica que los cantos se tratan de textos que “pertenecen a un estado especial del lenguaje”, y de hecho, para los tzeltales como para otras culturas indígenas, hay una gran división de los géneros del lenguaje en “palabras antiguas” y “palabras nuevas” (2013: 14).

Las últimas son las formas del habla de uso cotidiano, con una función mayoritariamente pragmática, las “antiguas”, son un tipo de lenguaje verdaderamente formal. A este tipo de lenguaje pertenecen además de los “diálogos rituales”, los “mitos” o “narrativa de los primeros tiempos”, y cierto tipo de música, donde los cantos tzeltales de acuerdo a Pitarch, representan la “versión más estilizada y extrema” (2013: 14).

Hablando específicamente de los textos usados en los casos de pérdida del alma (capítulo 2), en la descripción de Pitarch sobre el trabajo del médico tzeltal, me parece, se confirma una característica importante del género del rezo. Mientras el especialista sostiene el pulso del paciente, éste debe “rastrear” por el “otro lado” el alma perdida, es decir, “moverse” dentro del ámbito de lo sagrado para este pueblo. Lo anterior solo es posible mediante los cantos, a razón de ello, los textos son modificados según las circunstancias, según “el paso” del trabajo del médico tzeltal. Entonces sus “cantos se alargan o se reducen a voluntad”, se unen a otros o se disgregan, son “textos vivos que raramente tienen un principio, un desarrollo y un final establecidos de antemano”; por lo tanto, las oraciones son repetitivas, y son enunciadas con verdadera rapidez por largo tiempo, tal duración e intensidad asegura la acumulación de fuerza que logrará finalmente el principal objetivo: la curación. A ello se suma el uso del difrasismo, consiste no solo en un recurso mnemotécnico, sino en un modo de aumentar la eficacia del rezo, es una persistencia sostenida (2013: 15, 23-24).

Patricia Martel señaló en 1984 una característica importante a partir del análisis de uno de los textos mayas que ella recopiló al sur de la península de Yucatán. La autora observó que el especialista o *h-men*, podía “representar” en la enunciación de un mismo rezo, varios papeles tanto de personajes cristianos y mayas. Es decir, el texto mismo incluía una serie de “diálogos, soliloquios, preguntas y narraciones hay todo un juego de frases, donde entran y salen los personajes, intercalándose en la oración” (1984: 142). Su apunte me parece el principal aporte de su trabajo.

Por otro lado, para la autora es posible plantear secciones en el texto a partir de un esquema silábico y aunque no hay propiamente un estribillo, señala palabras y combinaciones repetidas, así como ciertas “fórmulas” también aparentemente constantes. Habla incluso de la rima, ésta logra la división de estrofas con un tono diferente entre ellas (1984: 141, 144), en otros casos identifica tonos que van de la agresión hasta la sumisión

(Martel citado en Thomas, 2011: 100). En suma, su estudio de corte literario, propuso que el texto, constaba de tres etapas, la enunciación de las divinidades, la plegaria y finalmente el ofrecimiento (1984: 144). Destaca el hecho de que Martel no llama a todo el texto plegaria, sino oración y que más bien distingue una forma de petición –o propiamente plegaria– dentro de todo el conjunto.

Por su parte, Harald Thomaß propone una metodología para la interpretación del lenguaje y la práctica ritual maya de Yucatán. Centrado en los rezos, su propuesta es un tanto diferente a las anteriores, su principal interés es aplicar la teoría del habla de Jhon Searle,¹⁰³ pero no omite la presencia de lo “material” en las prácticas rituales, tampoco aleja el análisis de la morfosintaxis de la lengua maya, ni exime la reflexión histórica (2011: 99-100)¹⁰⁴ que originalmente retoma de Hanks (1990, 2010). Equiparado a todo ello, la posibilidad de tener distintas interpretaciones de un mismo texto y su contenido, le resulta fundamental, e insiste en esta característica como contingencia del lenguaje ritual, pues siempre se juega con diferentes significados (2011: 101).

En cuanto a la estructura del rezo se refiere, Thomaß reconoció el valor de organizar el texto siguiendo la respiración del enunciante, un método que le resulta “obvio”, por ser la respiración la que permite el ritmo de lo que se habla, aunque él terminó por presentar su material sin esta distribución. Finalmente, incluyó la versión maya y castellana del rezo y se limitó a enumerar los renglones del mismo (2011: 104, 111-119).

5.4 Literatura de ultramar y Literatura novohispana: una aportación a considerar

El objetivo de los siguientes párrafos es sumar miradas para acercarme a la complejidad de las condiciones que predominan en los materiales orales recopilados en trabajo de campo. Parto del hecho de que en el paso del periodo posterior a la conquista española y en las numerosas estrategias que los pueblos de origen mesoamericano tomaron para continuar su cultura indígena, se hallan expresiones tan puntuales como los géneros orales. Los rezos

¹⁰³ Dicha teoría analiza actos jerárquicos y muestra la forma en que el habla es un “acto de hacer algo con palabras”; los actos del habla son 5 actos ilocutivos, éstos son: actos asertivos o expresivos, actos directivos, actos compromisorios, actos declarativos y actos expresivos. Thomaß pretende reducir el rezo a las “acciones más básicas” (2011: 105).

¹⁰⁴ El análisis histórico se reduce básicamente a la determinación y reconocimiento de elementos en el núcleo de la lengua maya de origen cristiano/católico, cuyo significado es preponderante, es decir, solo las formas corresponden al maya, y el contenido es por completo cristiano/católico. Antes ya he explicado mi oposición a estos planteamientos (capítulo 1).

usados en Amatlán de Quetzalcoatl se dicen es español y es evidente la presencia de formas y denominaciones llamadas “ajenas”. No se trata de buscar orígenes, sino de comprender mejor cómo se relacionan los rasgos sean propios o ajenos, envueltos en los largos y complejos procesos de resignificación (capítulo 1), procesos esencialmente de reelaboración comunes al dinamismo de toda cultura, pero fundamentales en la historia de pueblos colonizados.

5.4.1 Las formas del rezo desde la lengua española: conjuro, ensalmo, plegaría y oración

Decidí hacer una breve búsqueda ahora en el *Diccionario de Autoridades* sobre los términos que aparecen incesantemente en los estudios sobre los textos usados para rezar en distintas circunstancias. A continuación los resultados.¹⁰⁵

Resumo de las dos entradas para la voz **Conjuro** en el tomo II del año 1729 lo siguiente:

- a. “Exorcismo y oraciones que tiene desatinadas la Iglesia, para que los Sacerdotes conjuren los endemoniados, nubes, tempestades, &c. Latín. Exorcismus, *i. Dirum carmen imprecationum in*”
- b. “Se llaman también las palabras supersticiosas y diabólicas, de que usan los hechiceros, hechiceras y brujas para sus maleficios y sortilegios. Latín. *Magica carmina. Dirae.*”

Aunque se puede ver que se le asocia con el hechizar y el maleficio, es considerada dentro de la práctica de la Iglesia Católica en situaciones de exorcismo, por lo que puedo decir que la constante es la relación de la enunciación dirigida a seres considerados demonios como a las nubes y tempestades.

En cuanto al término **ensalmo** en el tomo III de 1732 se pueden leer en la misma entrada tres características:

- a. “Cierta modo de curar con oraciones, unas veces solas, otras aplicando juntamente algunos remedios. Dixose Ensalmos, porque de ordinario los tales ensalmadores usan de versos de los Psalmos, de que se valen para sus sortilegios, y otros modos en la realidad supersticiosos. Latín. *Incantatio. Carmen.*”
- b. “Llama el vulgo a este género de curujía Curar, por ensalmo: sin otro fundamento que haver oído entre las bendiciones algunos versos de los Psalmos.”

¹⁰⁵ Recurso en línea, Real Academia Española. *Nuevo Diccionario Histórico del Español. Diccionario de Autoridades* (1726-1739). Todas las consultas: 4 de julio de 2017, <http://web.frl.es/DA.html>

- c. “Obrar por ensalmo, o Hacer tal cosa por ensalmo. Phrases con que se da a entender que una cosa se ha hecho bien y de prisa, y sin declarar el medio o modo con que se hizo.”

Se distinguen dos aspectos, el primero la asociación con el acto e intención de curar, es decir, se le reconoce su uso médico recurriendo a los salmos a veces por sí solos o en conjunto de una práctica terapéutica concreta. Y segundo, lo mencionado en el inciso c), un sentido alejado del acto curativo, comparten, se puede decir, el sentido de una obra o acción bien terminada.

La primera entrada para **plegaria** en el tomo V de 1737 explica que se trata de: “La rogativa, deprecación o súplica que se hace para conseguir alguna cosa. Latín. *Preces vel rogationes publicae. Supplicia. Vota.*” Y se da un ejemplo de uso y con ello su relación con las prácticas médicas: “Al punto que dio fin a su plegaría, se levantó, libre sin dolor, y con más buena vista que la que tenía primero.” Es clara la connotación del acto de suplicar y el resultado más que benéfico de su enunciación.

Mientras que la segunda entrada para el término **Oración** en el tomo V de 1737 la relaciona con los vocablos anteriores y con la voz suplicar. Sobresale el uso exclusivo para entidades sagradas como Dios, Santos y Santas y la Virgen: “Vale también súplica, deprecación, ruego. Dícese por antonomasia de la que se hace a Dios y a los Santos. Latín. *Deprecatio. Preces.*” Los ejemplos hablan de la enfermedad y la sanación mediante oraciones:

- a. “Habiendo caído malo de una enfermedad muy peligrosa, por las oraciones de S. Domingo le sanó la Virgen.”
- b. “Santa Moduvena, que ya tenía mucha experiencia de la eficacia y fuerza de la oración ... dixo a Santa Edita, Encomendemonos, hermana, a Dios.”

En general identifiqué las siguientes semejanzas y diferencias:

1. Todas las definiciones hacen uso genérico del término oración.
2. Ensalmo, oración y plegaria están relacionadas por la presencia de figuras como Dios, la Virgen y los Santos.
3. El conjuro se relaciona con entidades de la naturaleza y con las “demoniacas”.
4. Todos pueden desembocar en acciones concretas apoyadas en la relación con dichas entidades.
5. Las acciones del ensalmo, oración y plegaria pueden ser curativas.

6. Sólo el término ensalmo admite la combinación simultánea de tratamientos médicos concretos con el uso de salmos.
7. Las actividades del conjuro son calificadas de hechizos o embrujos, y por ello supersticiosas.
8. El sentido de los términos oración y plegaria es más próximo. En ambos se trata de la “fuerza” de la oración o palabras, y el ruego para conseguir un cometido.

5.4.2 Literatura de ultramar: algunos estudios de la oralidad hispánica

Dorra se interesó en general en la poesía de la tradición oral, y particularmente en el estilo oral, el autor estaba convencido que éste podría incluso definirse y ser reconocido en los textos. El tratamiento de la comunicación oral versificada debe centrarse en saber si hay modelos de enunciación, formas constantes en la oralidad y qué rasgos estilísticos la caracterizan (1992: 81). Siguiendo el planteamiento original de Antonio Sánchez (1969)¹⁰⁶ y de José Hernández [1879] (2012)¹⁰⁷ afirma que dicha comunicación posee una estructura binaria que la organiza “en sus niveles fónico, sintáctico y semántico” (1992: 81, 84). Tal binarismo es la forma de dos tiempos que conforman una unidad rítmica, a Dorra le parece además que es la “estructura misma de la memoria oral” (1992: 82), con ello quiere decir que tal ritmo presentado en los dísticos o bimembres facilita la memorización de las palabras, y así, de contenidos valorados por la comunidad.

El autor identifica los dos tiempos organizadores de frases con la respiración, ésta representa una sucesión de ciclos, un periodo tensivo y periodo distensivo, que estructura una figura prosódica, la cual “estaría en el origen de la formación de las frases”. Tales fases serían “visibles” en los versos, donde el segundo podría ser más breve en cuanto a la entonación (1992: 82, 87). Dorra anota una observación importante, en el caso de versos agrupados en cuartetos puede ocurrir que un par de ellos, o la mitad pues, estén repetidos en un segundo cuarteto; compartir versos es más que una repetición pues la entonación no será la misma según la relación que guarden con el segundo par al que estén inmediatamente relacionados como conjunto. Así en el ejemplo del autor, en el primer conjunto el par que

¹⁰⁶ El trabajo de Sánchez está dedicado a los villancicos de España en el siglo XVI y XVI, importante estudio sobre la poesía lírica popular.

¹⁰⁷ Este poeta reconoció que entre los gauchos no aprenden a cantar, sino que parecía haber entre ellos un “impulso moral, algo de métrico, de ritmo, que domina en su organización”, que sus expresiones todas, son puestas en dos versos octosilábicos (Hernández citado en Dorra, 1992: 82).

pongo en negritas, se ocupa la fase distensiva, mientras que en el segundo cambia a la fase tensiva (1992: 88):

“Corté la flor del candó
y la rebané en un plato
**Cada vez que sale el sol
me acuerdo de tu retrato;**

**Cada vez que sale el sol
me acuerdo de tu retrato;**
mira lo que es el amor,
corazón, no seas ingrato”

Esta observación se refiere concretamente a las normas de entonación española, donde el sonido derivado está también reforzado por el sentido. En general, el autor habla de una organización con tendencia a la repetición de tipo paralelística, simetrías e inversiones a nivel de la estrofa; y a nivel de la frase o verso, cierta flexibilidad enunciativa, como consecuencia se presentan también sustituciones léxicas, dando lugar a importantes variantes dísticas, la suma de ellas revela distintos sentidos de los mensajes, como puede verse en el ejemplo donde subrayo (1992: 89):

“Todas las vidas son buenas
mejor es la del soltero:
desensilla su caballo,
se duerme sobre su apero.

Todas las vidas son buenas
mejor es la del casado:
desensilla su caballo,
se duerme bien abrazado.”

En resumen, para Dorra la “lírica de tradición oral” reúne varias técnicas expresivas, son ellas resultado de la complejización de estructuras elementales que están asociadas a las experiencias “primarias” del cuerpo, así como con las regulaciones y procesos de la lengua y la memoria colectiva (1992: 89).

José Manuel Pedrosa dedicado también a la tradición literaria del mundo hispánico, aunque no exclusivamente, apunta sus reflexiones acerca de la distinción y definición de ensalmo, conjuro, plegaria y oración. Para el autor es de gran importancia no olvidar la complejidad de los “procesos de transmisión oral, de evolución ideológica y de transformación funcional que han hecho que, según la época, el lugar, el contexto y hasta

las necesidades puntuales y específicas de las personas y de los grupos” (2000: 8-9), las denominaciones de oración, conjuro, ensalmo y plegaria, sean usadas de uno u otro modo. Para él, estas denominaciones son todos discursos, aunque hay entre ellos diferencias importantes. Comenzando por la oración, esta forma se identifica por una actitud sumisa y reverencial; parece tener la aceptación en general de las instituciones religiosas, quizá por ser “un discurso que una persona dirige a una divinidad, santo o personaje sagrado con el objeto de obtener un favor o una gracia moralmente positivas” (2000: 9-10). El caso de la plegaria es ambiguo. Debido a su significado latino, “rogar” o “suplicar”, dice Pedrosa, es un discurso igual que la oración, dirigido a santos o entidades divinas, pero que exagera la forma de sumisión que comúnmente se dirige a la conducta de arrepentimiento ya que la solicitud principal del discurso es conseguir un perdón. En términos generales sería una forma muy semejante a la de la oración, en todo caso, dice el autor, la plegaria sería más bien una modalidad de la última (2000: 10-11).

En el caso del ensalmo parece precisamente que la relación entre la finalidad del texto y las situaciones dónde se emplean son esenciales para su comprensión. Un ensalmo como discurso, se dirige también a una divinidad, o a otro personaje considerado sagrado, pero a diferencia de la oración, el autor remarca que los ensalmos se utilizan para conseguir la curación tanto de alguna enfermedad propia o ajena. Esta diferencia será para Pedrosa la característica más básica e importante del ensalmo, su sentido eminentemente sanador. Además de la enorme presencia de motivos mágicos, es claro tras el hecho de que el enunciante o “ensalmador” como él lo llama, toma un rol de intermediario, se sitúa entre la divinidad y la persona que precisa la curación (2000: 10); de ahí el uso de otras denominaciones para este tipo de texto: “ensalmo mágico-medicinal” o “ensalmo mágico-curativo” (2000: 9).

Pedrosa considera que el conjuro es un discurso imperativo, exigente, puede ser dirigido tanto a un personaje sagrado como a uno “demoníaco”. Es evidente que el resultado buscado por el “favor mágico” y según la entidad invocada, se pretende potencialmente perjudicial para las personas involucradas. Para el autor, el tono autoritario del conjuro lo coloca mucho más cerca de las “creencias mágicas” y por ello siempre en los límites o incluso fuera del campo regulado por la religión dominante (2000: 10).

Poco más de una década anterior a la publicación de Pedrosa, Josep Martí también estudió numerosos textos en particular de este tipo. En uno de sus trabajos se interesó por definir y proponer una tipificación de ensalmos, como él los denomina, dentro de la “medicina popular europea”. Permítaseme detenerme un poco en su trabajo.

Reconoce inicialmente el vocablo ensalmo para los textos –como Pedrosa–, dentro del campo del saber médico “popular”. Martí partió de ensalmo para diferenciar entre “oración curativa” y “conjuro”, se trata para el autor de dos tipos de ensalmos. El primero, ensalmo curativo o terapéutico, busca de forma “laudativa o impetrativa” la comunicación con el “numen”; el segundo, conjuro en sí, espera un acto más bien de “conminación” (1989: 161). Dentro de la práctica médica el ensalmo u oración terapéutica, puede ocupar un papel central, es decir, que puede considerarse un elemento indispensable, el más importante por su carácter curativo; pero en otros casos ocupa un papel secundario, en tanto que la finalidad es distinta, pues se trata de reforzar otras acciones que el especialista realiza en la recuperación de la salud de una persona. Así, se pueden encontrar rezos preventivos o para establecer el diagnóstico de la enfermedad, como ocurre en las propias tradiciones médicas en México (Macuil, 2007: 61; Martí, 1989: 161-162; Mata; et. al., 1994: 399).

Martí consideró que los ensalmos terapéuticos pueden clasificarse, así propuso 7 tipos. Los primeros, ensalmos “narrativos”, o bien rezos de tipo “historiados”, frecuentemente hacen referencia a alguna “leyenda” hagiográfica (1989: 168). En los ejemplos que da el autor, notamos el uso común de expresiones cortas para narrar una serie de eventos de la historia, es decir, se cambia el uso de la prosa –propia de los relatos narrativos– por frases más concretas. Un ejemplo difundido por toda Europa:¹⁰⁸

“San Florián custodiaba caballos
en el prado,
se cayó de una roca,
se dislocó el pie,
invocó a Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo:
–Ayúdame para que mi pie sane!
Se levantó, dio un salto,
el pie había sido curado.” (1989: 168)

¹⁰⁸ Para hacer más fluida la lectura y poder apreciar el tipo de “ensalmos” y las características de éstos, cito solamente la traducción al español –en este primer caso, el autor traduce del eslavo–.

Dentro del primer tipo hay una categoría menor, los ensalmos de tipo mnemotécnico (1989: 170, 172). Dentro de la narración se inserta la descripción de un procedimiento curativo, el mismo que de hecho se lleva a cabo. Para el tratamiento de erisipela, en un rezo de Galicia se dice (1989: 171):

“...Señor, hay mucha erisipela,
muchas gente muere de ella.
–Ve allá y bendícela
con agua de fuente,
esparto de monte,
sal de salina
y aceite de oliva.”

El segundo tipo de ensalmos son los “impetrativos”, las oraciones terapéuticas de este tipo se caracterizan por una fórmula rogativa, una forma exclusiva de plegaria (1989: 172). El ejemplo muestra que la curación consiste ya no en la descripción de algún procedimiento específico, sino en la petición expresa a una figura divina (1989: 173):

“Virgen Santa que me ve
curar a un angelillo del cielo,
por las llagas que sufrió
nuestro Señor en el Calvario,
dame fuerzas para matar
las lombrices que padece,
y que no vuelvan más
a este angelillo que es tuyo,
padeciendo (la dolencia de las) lombrices.”

En contraste con los anteriores, los ensalmos de tipo “laudativo” o encomiástico, no suelen pronunciar alguna petición, el contenido de estos rezos es fundamentalmente la alabanza, el elogio dirigido hacia alguna figura religiosa, las oraciones usadas por ejemplo en el culto católico, de acuerdo a Martí, corresponden a esta categoría laudatoria. El uso de estos ensalmos en el ámbito médico ocurrirá bajo dos condiciones, por un lado, cuando se busca acompañar, pero sobre todo reforzar a otro u otros rezos que sí poseen un sentido estrictamente curativo; la segunda forma es cuando ellos mismos son el elemento central de la terapia. El autor explica que si ocurre lo segundo, es habitual que se repita el rezo varias veces, como para potenciar el “contenido ritual” (1989: 173-174). El que los rezos laudatorios no expresen una petición curativa tan clara, me parece, los coloca en un segundo plano de acción, por ello ante la ausencia de los ensalmos rigurosamente

terapéuticos, la repetición es obligada. No se niega el valor de las figuras divinas en el quehacer médico, pero lo anterior, enfatiza la importancia de conocer aquellas palabras que efectivamente soportan ejecuciones médicas, es sabido que en ocasiones, ellas mismas son el tratamiento central, quizá por ello, es que dichas composiciones no necesitan el apoyo de la doble o triple enunciación del texto completo.

El cuarto tipo de ensalmos son los “imperativos”, propiamente los conjuros. Hay como en el resto, la presencia de personajes dotados de sacralidad, pero el tono de las palabras es coactivo y puede tornarse autoritario, como lo indica su nombre. Frecuentemente se le habla directamente a la enfermedad, ello significa que dentro de este tipo de textos puede haber un diálogo corto (1989: 175):

“Roña, roñosa,
sucia y asquerosa,
¿qué haces aquí?
Aquí estoy para hacer martirio a...
–Mala roña, fuera de aquí,
vete por el camino;
encontrarás a San Martín...”

En este fragmento no solo se aprecia cómo las palabras se dirigen directamente a la enfermedad, quien responde, sino también la implicación de entidades sagradas. En otro ejemplo de Galicia se observa el conjuro y la presencia del tipo anterior (1989: 176):

“Herpes maldito,
yo no te corto, que te maldigo;
maldígale el Padre,
maldígale el Hijo,
maldígale el Espíritu Santo,
maldígale la Virgen María,
para que este herpes vaia para baixo
e non vaia pra-riba.
Un padrenuestro
y un avemaría.”

El tono es agresivo, la presencia de la divinidad es requerida, y nótese como al final se especifica el acompañamiento de rezos dedicados al culto. El Padrenuestro y el Avemaría son usados como apoyo al tratamiento de la herpes, la fuerza central es la del conjuro.

Los ensalmos de tipo “enumerativo”, enlistan múltiples elementos, pero ello ocurre en cuenta regresiva. El sentido opuesto de los números escribe Martí, está relacionado con

la acción de disminuir progresivamente la enfermedad, conforme se concluye la cuenta se reduce el malestar (1989: 176-177):

“Matriz desplazada tiene nueve ramas,
quien de nueve saca una quedan ocho.
Matriz desplazada tiene ocho ramas,
quien de nueve saca una quedan siete...”

Otro tipo de ensalmos terapéuticos muy difundidos en Europa según la clasificación de Martí, son los “analógicos” (1989: 178-180), donde a partir de la certeza o conclusión de una primera situación, una característica o rasgo resultante, es que éste determinará el efecto de una segunda sentencia. Para el autor la relación de los elementos centrales de los rezos guardan semejanza con la magia homeopática, más no se debe olvidar que claramente parten de un ejercicio de razonamiento.

Ahora bien, quizá precisamente por el valor analógico de los rezos, es que comúnmente lo descrito en el primer silogismo, es de hecho llevado a cabo, así, no solo se realiza la analogía de forma recitada, sino, de facto. La “analogía material” suele formar parte de la curación, ella establece la relación entre dos elementos para enfatizar el resultado de otra relación de elementos. Veamos el ejemplo procedente de Grecia (1989: 179):

“Lo mismo que estos granos de sal no crecerán,
tampoco crezca la dolencia de fulano o fulana.”

Las palabras se dicen mientras se coloca un poco de sal sobre la raíz de alguna planta, es evidente que los granos de sal no germinarán en la tierra, así, el mismo efecto se espera entre la dolencia y el cuerpo del enfermo, el malestar tampoco crecerá después de la terapéutica anterior, narrada y efectuada paralelamente. Como se ve, en el rezo no se menciona la tierra, donde los granos de sal no crecerán, pero es en la suma de movimientos corporales y su sentido que se integra al rezo.

Por último, en los conjuros “transferenciales” o de contacto siempre está presente la acción de lo narrado. La curación consiste en retirar la enfermedad de la persona afectada y trasladarla a otra, aunque los objetos también suelen ser los destinatarios. Lo anterior se logra mediante la combinación invariablemente de las palabras y los actos, como en Extremadura (1989: 182):

“Calenturas traigo

calenturas tengo
¿quién me las compra?
¡Yo no las quiero!”

El enfermo deberá salir de su casa muy temprano en ayunas, y acompañado de una varita, –preferentemente de avellano–, deberá hallar un cruce de caminos, hará una cruz con ella en el piso al tiempo de enunciar el rezo, al terminar, dejará la varita. El paciente ha dejado en ella su enfermedad. Es muy importante que mientras la persona llega al cruce de calles, no converse con nadie y al terminar –con su propio acto curativo–, la regla continua, no debe mirar hacia atrás (1989: 181-182). La persona que llegue a recoger la varita será la siguiente depositaria del malestar. Hay que llamar la atención sobre cómo el proceso de transferencia envuelve un comportamiento específico del enfermo, va más allá del mero acto de transferencia, se pueden identificar varios momentos o etapas, esto me parece fundamental, pues permite observar el alcance y el valor que se otorga al acto completo de conjurar.

El último problema que abordó el autor es la adición de textos distintos en su origen, a simple vista, algunos ensalmos no pertenecerían a ninguna de las categorías mencionadas, pero lo que ocurre según Martí, es que a menudo se hallan textos compuestos de dos o más partes. Enunciadas en conjunto como un solo texto, hay entre ellos cierta autonomía, la fusión de ensalmos deviene en uno de carácter mixto; factor de hecho determinante y abundante en la formación de variantes dentro de la literatura oral popular (1989: 182-183). Por otro lado, además de las variaciones formales que suelen presentarse en los textos, la finalidad del rezo también puede variar (1989: 165).

El autor enfatiza que la formación y difusión de ensalmos mixtos sucedió al agregar ensalmos intencionalmente, procedimiento “idóneo y muy frecuente” en la cristianización, ante la presencia de conjuros de clara procedencia pagana (Martí, 1989: 184). El autor no analiza el caso, pero da como ejemplo dos versiones de un ensalmo narrativo, una es registrada en Islas Canarias y la otra en Cuba (1989: 163). A veces lenta “pero siempre segura, [la] difusión de los ensalmos” cristianos, incluso los considerados paganos –sean de origen europeo o mesoamericano–, conocidos oralmente, o “a través de hojas impresas debido a la amplia difusión de sus fuentes”, provocó la formación de variantes de un mismo texto. En la “producción de la literatura oral popular en general”, el conocimiento de rezos

y conjuros “no se arrenda ni ante fronteras políticas ni ante las lingüísticas” (Martí, 1989: 163-164).

5.4.3 Literatura novohispana: una mirada a los rezos del periodo colonial en México

Durante los años que estuvo vigente la Inquisición en la Nueva España, sus funcionarios reunieron entre sus registros textos que conciernen a esta investigación. Me refiero inicialmente a los primeros años del siglo XVII, entre el año 1600 y el 1630 (Campos, 2001a). Noemí Quezada de hecho menciona que en 1593 el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición consignó a los “primeros acusados por utilizar oraciones con fines mágicos”, bajo el privilegio concedido por la Corona española, de ser la vigilante de la “integración religiosa” en la Nueva España (1974: 141-142). Pero ni la Corona ni la Inquisición pudieron impedir el poder de movimiento que lleva consigo el habla, así los inmigrantes a las tierras recién colonizadas traían consigo parte de la literatura oral de sus pueblos de origen. No hay que olvidar que en España, la “Baja Edad Media fue un mosaico de prácticas, creencias y rituales que fundieron tradiciones provenientes del ámbito musulmán, del judío y, por supuesto, del precristiano aún presente hoy en día y que fue casi imposible arrancar de raíz como pretendía la Iglesia Católica” (Luna, 2016: 56). Como ocurre en muchos casos, las preocupaciones sociales a las que estaban ligadas aquellas prácticas eran sobre la salud y el buen desarrollo de las actividades laborales, como el cuidado de las cosechas entre comunidades agrícolas. De hecho, de acuerdo a Ana Karen Luna, hay registro de prácticas dedicadas al control del temporal al “este de la península ibérica”, particularmente en “Aragón, Castilla, el País Vasco, Valladolid y Navarra” (2016: 56).

En contraste, Araceli Campos afirma que en la Nueva España, las “mulatas provenientes de Cádiz, Sevilla y Córdoba fueron sus principales difusoras y, en algunas ocasiones, fungieron como puentes entre la magia indígena y la española” (2001a: 70). Pero en general, se asume que los “grupos sociales considerados como marginados en la sociedad novohispana; indios, mestizos, negros, criollos y judíos” (Román, 2012: 28) fueron los principales actores en la conformación de las distintas formas orales que condenarían las autoridades inquisitoriales.¹⁰⁹ La población española de la clase dominante

¹⁰⁹ Recordemos que la condición de idolatría y herejía con la que se calificó el sistema de creencias de la población indígena en la Nueva España, sufrió varias facetas, quedando al inicio fuera de la jurisdicción del

tampoco continuó ajena al uso de estos textos, ya en tierras novohispanas se mantuvo relacionada sobre todo con la práctica de la brujería y hechicería (Leonard, 1986: 86).

En el caso particular del estado de Morelos, Víctor Sánchez reconoce que la “fuerza de trabajo esclava tuvo un importante impacto en la conformación de la población morelense. Por ejemplo, según cálculos de los historiadores Barret y Schwartz, entre 1700 y 1750 trabajaban en la zona dos mil trabajadores negros en las haciendas azucareras”, que se combinaban con “mestizos” (2006: 60, 75). También considera como testigo de su presencia en la historia de Morelos, la danza de los negritos, ésta se celebra el día dos de Febrero, el día de la Candelaria en el pueblo de Nepopualco en el municipio de Totolapan. En la danza se representa parte de las condiciones deplorables que la población negra vivió en las haciendas azucareras del estado, tal visión acerca la esclavitud “tal vez fue transmitida por los esclavos cimarrones que se refugiaban en las zonas montañosas”, circunstancias de la que seguramente los indígenas tuvieron noticia (2006: 61-62).

De regreso al trabajo de Campos hay que decir que encontraremos algunas diferencias respecto al uso de las denominaciones para los textos. Para la autora es difícil separar unos de otros, “la naturaleza” de los textos facilita el cruce de sus fronteras, además de que todos poseen un carácter eminentemente pragmático y están ligados siempre a “creencias mágicas” (2001a: 34). Y consideró que estos textos no pertenecen a ninguna corriente literaria en particular (2001a: 17). No obstante, logró dividir en tres grandes secciones los textos, éstas son: oraciones, ensalmos y conjuros. Señaló dos aspectos fundamentales que favorecieron su clasificación, su organización partió del reconocimiento de la forma y la finalidad. En cuanto a la forma, tomó el sentido por el que se expresa la invocación y/o petición, si es de carácter implorativa o imperativa. Oraciones y ensalmos corresponderían al primer tipo, son textos más bien sumisos; los conjuros se hallan en el segundo carácter, donde invocación y petición adquieren un modo imperativo. Campos observó en seguida la finalidad, de donde, a diferencia de los ensalmos y los conjuros, las oraciones habrían tenido un uso más diversificado, aunque en todos, la presencia de las peticiones son precisas, y en el modo usado en los conjuros es siempre más directo y apremiante (2001a: 34, 36).

tribunal inquisitorial recién instaurado en 1571 (García de León, 1996a: 317); y se distinguió de las medidas aplicadas en Europa. Véase también Alberro (1989).

Para la autora los ensalmos usados en la curandería novohispana tenían además el valor agregado de la descripción, particularmente por precisar la manera en que debía efectuarse la curación; el uso de ensalmos también daba título a sus usuarios, los especialistas que eran reconocidos por el uso de la palabra, eran llamados ensalmadores, quienes en su papel curadores, actuaban como intermediarios entre los malestares y la deidad invocada (2001a: 35). Establece finalmente una subdivisión temática dentro de los conjuros; para la autora el tema está relacionado con el objetivo que los textos persiguen (2001a: 16). A pesar de ello, dos textos de los cuarenta y seis que presenta no tuvieron acomodo en el reconocimiento de este tipo.

Campos consideró el ritmo y la rima, y partió de este punto para “formar” los versos, pues como ella explica, el registro en los documentos casi siempre se hizo a renglón corrido. Así, formó un verso como “unidad semántica de palabras”, mientras que la estrofa, la presentó como un conjunto de versos que comparten un tema o idea, particularmente en el caso de textos con rimas variadas. El reconocimiento del ritmo pretende evidenciar la posibilidad de que cada uno de ellos posee cierta regularidad en su enunciación (regularidad en la acentuación prosódica). Este recurso es fácilmente reconocible en textos con recurrencia a la enumeración o repetición. Destacó también que el verso inicial consiste en la invocación divina. En los ensalmos que Campos reunió, se menciona inicialmente a la Santísima Trinidad, y suele hablarse de ciertas etapas de la vida de Jesús (2001a: 17, 37). Asociada a la presencia de etapas o sucesos de las divinidades, hay en los tres tipos de textos el uso de pasajes narrativos, se narran sucesos extraordinarios que destacan las acciones sagradas y a veces los “poderes milagrosos” de las palabras usadas por ellas (2001a: 49).

En todos los textos reconoció la presencia de calificativos de las divinidades, pero en las oraciones, estas descripciones son mayores, además junto con los ensalmos, suelen reiterar pasajes bíblicos. Los conjuros en cambio son mucho más profanos, tanto en el tratamiento de las divinidades y en los objetivos que perseguían, para Campos es claro que en los ensalmos y oraciones hay siempre una intención “positiva” para con la salud o bienestar de las personas, caso opuesto en el uso de los conjuros (2001a: 37, 48).

Respecto a otras características o rasgos formales y estructurales de manera más específica señaló (2001a: 38-43, 46): la constante formación de variantes, que califica como

un proceso de “recreación y transformación”; por lo anterior se hallan frecuentemente fragmentos de textos provenientes de otros más largos o al menos con más versos. Sobre el uso de la repetición, afirmó siguiendo a Díaz Roig (1976), que este recurso puede tener un valor expresivo cuando demuestra emotividad, y “significativo particular” cuando se trata de recalcar un concepto. En los conjuros la repetición puede expresar coerción de una forma más clara. Dentro de esta categoría de rasgos de repetición están el uso del paralelismo y la enumeración. Registró también el uso de rimas por consonancia y asonancia. La agrupación de rimas en pares, según sus observaciones, es una característica sobresaliente de los textos, aunque la organización mediante “bimembres” es generalizado. Los cambios de ritmo que percibió en los textos pueden responder a “momentos particulares del texto mismo y, según sea el caso, a acciones específicas del ritual” donde fueron empleados (Campos, 2001b: 73, 89).

Por último, notó la presencia de diálogos o el “juego yo-tu”, da gran dinamismo a los textos y demuestra el “contacto directo con la divinidad” o seres invocados, precisamente por ello, es más común entre los conjuros. Esta forma dialogada es relativa, pues raramente la voz de las divinidades está presente en los textos,¹¹⁰ la respuesta se conoce en la resolución o no del problema por el que se solicitó su presencia. Ligada al uso de diálogos, está el de fórmulas interrogativas y exclamativas, ambas le otorgan a los textos valor expresivo y dan fuerza a la invocación (2001a: 46-48).

Giselle Román (2012) retomó gran parte del análisis clasificatorio de Campos pero buscó otra reflexión a partir de la inclusión de otras posturas; insistió en la observación de los textos para establecer diferencias y en lo posible esclarecer alguna definición para conjuro, ensalmo y oración,¹¹¹ considerándolos dentro de la literatura de transmisión oral (2012: 94). En su trabajo, Román reunió un corpus amplio de conjuros, ensalmos y oraciones que van desde el siglo XVII al XIX.¹¹²

¹¹⁰ Campos halló varios ejemplos de un mismo texto que catalogó como conjuro, donde se “escuchan” las palabras en ese caso, de Santa Martha (2001: 47).

¹¹¹ Además del citado *Diccionario de Autoridades*, consultó el trabajo de Casares, Julio (1981) *Diccionario ideológico de la Lengua Española*, Gustavo Gili, Barcelona; Covarrubias, Sebastián (1995) *Tesoro de la Lengua castellana o española. 1539-1613*, Castalia, Madrid; Cuervo, R. J. (1952). *Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá; *Diccionario de la Real Academia Española* (2010). 22ª ed., (en línea).

¹¹² Reunió 129 textos, todos ubicados en el Archivo General de la Nación de México, en el ramo Inquisición. Las fechas de registro van desde 1600 hasta 1811.

Para la autora, la reflexión del término invocación permite un estudio distinto, éste tendría utilidad en la clasificación de los textos, pues no se aplicaría solo para definir al conjuro como se ha hecho, explica que “se entiende que el asunto específico en cada textos (sic) denominado ‘invocación’ existe la necesidad de auxilio a una entidad percibida como superior (independiente de si es a Dios o a alguna entidad maligna). Por consiguiente, el término invocación puede aplicarse para designar a los ensalmos y oraciones en un sentido amplio”; entonces el conjuro “sería contemplado como una invocación que puede estar dirigida a entidades divinas o malignas orientadas a provocar un daño a alguien; hechizarlo”. En esta forma el hablante impone su voluntad sobre el oyente, dice la autora (2012: 46, 48, 62). En cambio, dirigidas casi siempre a Dios, las oraciones tienen como objetivo principal “conmover y convencer mediante fórmulas lingüísticas para obtener un beneficio”, a diferencia del primero, que se propone provocar un mal, la oración, dice la autora, “no busca el perjurio” (2012: 49). En el caso de los ensalmos, como antes hemos visto, Román también destaca su uso específico en el tratamiento verbal de la salud de alguien y por eso, su identificación con ensalmadores o curanderos, personas especializadas que iniciaban siempre sus acciones médicas con estos textos. Destaca la presencia de la invocación, característica que el ensalmo comparte con las oraciones y los conjuros (2012: 49-51). Comenta la complejidad de clasificar los textos tomando como eje el destinatario, en respuesta, el uso de la teoría de actos del habla le parece viable y sobre todo la observación del léxico y la semántica, así propone (2012: 63):

“ORACIÓN. Invocación con fines laudatorios y/o mágicos, dirigida a Dios o a los santos en forma de ruego o súplica para persuadirlo de responder a un requerimiento.¹¹³

CONJURO. Invocación con propósitos maléficos y mágicos, dirigida al diablo y/o a los demonios, en forma de mandato o exigencia.

ENSALMO. Invocación con propósitos curativos dirigida a Dios o a los santos en forma rogativa para persuadirlo de responder a una necesidad.”

Como se ve, todos son considerados invocaciones y comparten varias características, al mismo tiempo hay fuertes limitaciones. Mas adelante Román reconocerá la problemática y optará por subdivisiones para el caso de las oraciones, precisamente por su “ambigüedad”, aunque en el corpus hay varios textos de los tres tipos que tuvieron que

¹¹³ A diferencia de lo señalado por la autora, observé en mi revisión del Diccionario de Autoridades que las oraciones también tiene uso médico y no solo laudatorio.

ser incluidos en una miscelánea (2012: 141, 147), ello hace evidente la complejidad de su estudio, iniciando desde la clasificación.

5.5 Características principales para el estudio del rezo: una propuesta

Después de la revisión anterior, retomo buena parte de aquellas aportaciones y dedico estas últimas páginas para presentar mis propias acotaciones, los conceptos y rasgos que por ahora considero pertinentes para el estudio de los materiales que he reunido en este trabajo.

Describo brevemente los rasgos estructurales y formales que pueden identificarse en los textos, y propongo una definición inicial a partir de esta reflexión. También quiero insistir sobre el comportamiento de los especialistas alrededor de la enunciación de los rezos y en general las acciones que ellos hacen en las celebraciones, mi intención es llamar la atención sobre la complejidad de éstas. Este trabajo se dedica sobre todo a los textos orales pero hago la invitación a considerar siempre otros elementos de gran valor, los que asimismo forman parte de las celebraciones rituales en general.

Acotaciones generales sobre el género

1. Prefiero el término de rezo en general para referirme a los textos orales pronunciados dentro de alguna celebración ritual, las que por ello, tienen distintos fines. El vocablo oración no me parece incorrecto pero dadas las apreciaciones respecto a la tradición oral y los géneros corpo-orales que he comentado antes (capítulo 4), mantengo el uso de oración para distinguirlo de enunciado, es decir, del mensaje o contenido, y me refiero entonces con oración únicamente a la formación de palabras de distintas clases para expresar una idea.
2. Considero el rezo como un género corpo-oral y por lo tanto sus componentes principales son: la enunciación y la ejecución, de donde, se conforma la primera por la estructuración u organización de los textos y la textura o rasgos formales, mientras que la ejecución se refiere no solamente a la acción por una parte de la voz, sino también, al comportamiento del orador, aquel conjunto de acciones gestuales que agregan y complementan los mensajes.
3. Para profundizar en la interpretación de los significados hay que considerar también el sistema de creencias y sistema de saberes concretos que rodean al género, en este

caso, tanto el médico como el agrícola. Me refiero a los distintos niveles del contexto.

4. La enunciación y ejecución del rezo permitirá reconocer el o los texto(s) o enunciado(s) corpo-oral(es) distribuidos en las secciones en que pueda estar organizado el rezo. Por lo anterior, se puede percibir una acumulación semántica de todas las secuencias que lo constituyen, entonces, finalmente, en varios casos es posible la identificación de un meta enunciado, un gran mensaje o un gran texto central.

5.5.1 Comportamiento ritual

La perspectiva del pragmatismo es importante también en los eventos rituales, hace visible la cotidianidad de la vida social de los pueblos. Es una característica quizá ignorada por su aparente simplicidad, pero visible en la delicada red de relaciones que establecen las personas con los objetos y entre ellos mismos. Y cuando, “la esencia de un mensaje ritual es un principio irrevocable de la realidad, debe ser transmitido mediante la plegaria, el canto, la danza y los gestos de los participantes en el ritual, y mediante la disposición simbólicas de velas, plantas incienso y demás elementos utilizados” (Vogt, 1993: 25). En las investigaciones antes citadas, también hay interés por no ignorar los gestos o acciones de los participantes, además de los diversos objetos utilizados.

1. Complejo de acciones físicas: el gesto corpóreo, a veces es posible percibir ciertas ejecuciones que expresan un texto-enunciado en el estricto plano material. Ello va desde la interacción entre los participantes, pero también con los objetos con los que se relaciona el especialista en distintos momentos de la celebración, aún en los preparativos de los diversos materiales hay ya un comportamiento modulado que poco a poco va dando paso al lugar que tanto él como los dichos elementos tomarán en el ritual como tal. Se puede distinguir:

- Manipulaciones de expresión-acción figurada y física.
- Juego de posturas.
- Giros y desplazamientos.
- Gestos faciales: muecas, soplos, etc.

2. Complejo de acciones e interrelaciones con agentes: en particular, las acciones del enunciante, especialista o curador.

- Curador-paciente-comunidad.
- Curador-agente receptor de las acciones y palabras (como alguna divinidad).
- Curador-objetos y materiales.
- Curador-curador.

Acotaciones

1. El comportamiento está formado por las características socioculturales de los pueblos, además de las experiencias particulares de los individuos, por ello, es importante observar las particularidades en cada caso, por lo tanto, lo escrito anteriormente debería partir de cada complejo social.

5.5.2 Rasgos estructurales

Los textos están organizados en secciones, partes o secuencias diferenciadas sobre todo por las acciones y objetivos que implican o que en ocasiones se mencionan de manera explícita. El criterio para diferenciar una de otra es el cambio perceptible en las acciones principales, aquéllas que dan movilidad a todo el rezo, y que son distintas de las acciones que se repiten constantemente, por ejemplo la enunciación de atributos de las divinidades que se emplean en más de una sección.

Las secciones están construidas al interior de numerosos recursos. Pueden compartir recursos estilísticos y formales al interior.

1. Sección de inicio: secuencia de enunciación de o identificación de las divinidades.

- Se usan fórmulas de invocación de la o las divinidades destinatarias del rezo. La invocación es el llamado de la o las figuras divinas que realizan los enunciantes – especialistas o no–. Es un hacer presente a aquellas entidades, pueden acompañarse de la enumeración de varios nombres y de sus atributos. En la invocación puede haber alguna especie de saludo o bienvenida a la divinidad.
- Identificación de quien reza, presentación del orador. Pueden mencionarse atributos propios no solo la identificación.

- Petición breve. Expresión concreta de la razón del llamado, se pide auxilio a la o las divinidades.
- Descripción de la situación o problema.

2. Sección central: secuencia de la acción o acciones principales, es éstas se hace la petición más importante, destaca porque se enuncia con mucho mas formalidad y ruego, o con fuerza e insistencia; y también, con estas acciones se da solución al conflicto o dificultades centrales, igualmente se realizan con mayor fuerza e intensidad verbal y gestual.

- Invocación de las fuerzas o poderes sagrados.
- Expulsión o manipulación de ciertas fuerzas, ello puede tener una valoración positiva o negativa. Puede haber el uso del conjuro o imprecación. También pueden ser frases o versos imperativos sin que sean propiamente un conjuro.
- Presentación de alguna ofrenda o regalo. Pude ser de cualquier tipo, desde materiales vegetales, animales, objetos varios, todos acompañados de más frases o rezos completos y acciones corporales específicas; a veces, se trata sólo de rezos y acciones corporales.

3. Sección final: secuencia de cierre, consiste básicamente en el agradecimiento y despedida del enunciante y de quien o quienes represente ante las divinidades o divinidad.

- Invocación corta de las divinidades, a veces con un solo nombre o atributo.
- Agradecimiento.
- Despedida o palabras finales para indicar el termino del rezo.

Acotaciones

- 1.** La organización anterior de los rezos no es absoluta, los distintos tipos de contextos influyen profundamente, son parte de su dinámica. Los textos son ejemplos de la tensión entre la repetición exacta y el juego entre la creación y la variabilidad. Por ejemplo, se pueden presentar casos en los que habrá omisiones de una o varias secciones, o puede haber repetición de alguna secuencia, idénticas o parte de ella.

5.5.3 Rasgos formales

La **textura**¹¹⁴ de los rezos está formada por un lenguaje estilizado y reservado para momentos de gran valor cultural, particularmente para el trato o comunicación –posible dentro del sistema de creencias– con alguna divinidad o un conjunto de ellas. Al ser un uso del lenguaje distante del habla común recurre a numerosos elementos que permiten la aglutinación de sentidos y al mismo tiempo mantenerlos ligados con acciones prácticas que se refieren a momentos concretos de la vida cotidiana.

Los elementos siguientes conforman el abanico de posibilidades al que el enunciante puede recurrir.

1. De la enunciación en general: es la ejecución del habla, las cualidades sonoras de la voz son tomadas en cuenta.

- Se pueden distinguir cambios en la acentuación prosódica.
- Cambios de velocidad en la recitación.
- Uso tipificado de ciertos tonos, modos de hablar de y sobre algo, modos de dirigirse verbalmente hacia los actores sagrados y humanos: Imperativo, rogativo, etc.
- Uso del singular y plural.
- Uso de distintos tiempos verbales, la distinción es clara, por ejemplo, cuando los rezos refieren a eventos del pasado, a las peticiones que se efectúan en el momento, y a las promesas que deberán cumplir en un futuro.

2. Versificación: fuerte tendencia a la formación de versos. Con versos me refiero a las unidades o conjuntos de palabras de distintos tipos que comparten entre sí principalmente una cadencia. La métrica es sumamente relativa, tiene mucho mayor valor la prosodia que da el habla propia de cada enunciante.

2.1 Dentro de la formación de los versos y oraciones pueden ser:

- De construcción simple, un sujeto y un predicado.
- Utilización de varios verbos o acciones para un solo sujeto.
- Utilización de varios adjetivos o atributos para un solo sujeto.
- Formas interrogativas y exclamativas, ello da pie a conversaciones cortas.

¹¹⁴ Considero textura a partir de lo revisado y propuesto en el capítulo 4. Retomo la propuesta de Dundes [1966] (1980: 20-23). La textura son las palabras, las formas lingüísticas en general y el lenguaje que se usa para hablar.

- Frases formularias: sobre todo en saluciones, agradecimientos y despedidas.
- Introducción de frases fragmentarias, es decir parte de otros rezos, como los de origen católico, además, frases con palabras en lenguas latinas o extranjeras; e introducción de formas independientes, como los conjuros.

3. Estrofas: conjuntos de versos u oraciones con distinto número.

- Destacan los dísticos, pero los conjuntos con más de dos versos son muy frecuentes, la formación numérica no es estricta.
- Es común la formación de estrofas a partir del uso del paralelismo.
- Varias oraciones o versos en numeración libre y formación simple.

4. Figuras retóricas: uso de metáforas y metonimias.

5. Enumeración:

- de nombres o denominaciones, muy semejante a la letanía.
- cualidades o habilidades, no siempre diferenciadas, a veces sinónimas.
- situaciones o eventos del ámbito humano y del divino.

6. Repetición: aparentemente hay cierta redundancia en los textos. Para Vogth, siguiendo a Edmund Leach, la repetición tiene una doble función, de hecho reduce la ambigüedad y certifica la validez de lo que se dice, si “quiero asegurarme de que mi mensaje sea comprendido no solo lo repetiré varias veces en diferentes formas, sino que agregaré signos visuales a mi expresión verbal (1993: 24).

- Repetición simple, repetición de palabras, de nombres o denominaciones de cualidades o habilidades.
- Repetición de frases o versos: como de situaciones o eventos.
- Repetición de estrofas, conjuntos de frases o secciones completas, puede haber cambios léxicos y verbales puntuales, pero se mantiene el sentido central.
- Uso de paralelismo sintáctico y semántico, con o sin inversiones y cambios de léxico.

Capítulo 6.

El rezo en el norte de Morelos. Estudio de materiales

Introducción

Este capítulo está dedicado a presentar los resultados del análisis de los rezos donde se ha aplicado la propuesta metodológica que en capítulos anteriores se ha expuesto. El propósito es mostrar paralelamente los resultados de la aplicación de la metodología y los resultados en sí, los rasgos que propongo caracterizan al género corpo-oral del rezo en el norte de Morelos. Para lo anterior, este capítulo describe la clasificación de los materiales y los comentarios correspondientes a lo que antes he llamado **Textura**, o características de forma, así como una síntesis de los mensajes, o bien los **Textos-enunciados** y el **Meta-enunciado**, o mensaje central de todo el rezo en su conjunto; ello, hay que recordar es posible por la observación tanto de la **Textura**, como de la estructuración secuencial de todo el rezo.

Al ser los rezos, textos orales provenientes de dos campos de la vida cotidiana de los pueblos, mantengo por ahora esta división, aunque alguna comparación se sugiere en los comentarios. Presento entonces este capítulo sexto en tres partes, una para la exposición de los rezos en el sistema médico, la segunda, sobre los rezos de la ritualidad agrícola, y la tercera, comentarios complementarios a los textos de ambas secciones.

6.1 La recopilación de materiales

En el corpus de materiales que he reunido para este trabajo se hallan textos provenientes de pueblos nahuas del norte de Morelos, nahuas de Guerrero, también comunidades nahuas de los estado de Puebla, del Estado de México y de San Luis Potosí, la intención es sumar

ejemplos. Siguiendo este objetivo, reúno ejemplos de pueblos mayas, totonacos, tzeltales y tzotziles.

He colocado en el anexo 2 todas las versiones de los 90 rezos reunidos para esta investigación, las presento –en lo posible– conforme aparecen en la publicación que consulté. También he dejado mis propios registros de trabajo de campo sin ningún tratamiento particular, con la intención de dejar abierta la posibilidad para futuras propuestas de estudio. Es preciso señalar que cada uno de los textos contenidos en el anexo están acompañados de una presentación, en ella especifico las condiciones en que fueron registrados los rezos originalmente, la información está basada en lo que los propios autores consignan en su publicación.

Para facilitar el manejo de los textos se han clasificado en 6 grandes categorías numeradas en incisos alfabéticos, se distingue inicialmente el ámbito sociocultural donde se registra su uso. El inciso **a)** corresponde a los textos orales utilizados para realizar la petición de lluvia, el **b)** concentra textos enunciados para contrarrestar los efectos funestos contra los cultivos, y en el inciso **f)** se encuentran los rezos asociados al complejo de la milpa en general, es decir, palabras particularmente recitadas a los productos del cultivo como el maíz o la calabaza. Con el inciso **c)** identifiqué los textos dedicados al uso terapéutico del susto, y la letra **d)** reúne los rezos utilizados en el tratamiento de los padecimientos por aire. El inciso **e)** pertenece a dos rezos, el primero, el rezo central que se utiliza en Amatlán de Quetzalcóatl y cuyos usos lo colocan en distintos momentos de la práctica médica, pues varias de sus estrofas se combinan con otras distintas formando otros rezos con distinto uso terapéutico. El segundo es un rezo también proveniente de Morelos pero que tampoco tiene una adscripción tan específica, de acuerdo a la información que da el investigador que la recopiló.

En cuanto a los datos bibliográficos de los trabajos donde aparecen publicados dichos rezos, se anotan en orden alfabético, y se numeran con incisos los trabajos para diferenciarlos, manteniendo el inciso de la categoría a la que pertenecen, por ejemplo:

a) Rezos para la petición de lluvia:

a1) Barrios, Miguel (1949)

a2) Good Eshelman, Catharine (2013)

a3) Gubler, Ruth (2007)

a4) Ichon, Alain [1973] (1990)

En los casos donde en una misma publicación aparecen más de un rezo o versiones de uno mismo, se agrega otra notación, como ocurre en el caso siguiente:

a3) Gubler, Ruth (2007)

a3.1) texto 1

a3.2) texto 2

En lo consecutivo utilizaré esta clasificación para referirme a los textos.

6.2 Organización y enunciación

El abordaje central de los rezos ha sido básicamente de la siguiente manera: **contexto situacional** y **contexto sociocultural**, es decir, rezos para un uso concreto en un marco social y cultural también específico. Ambos dan forma al discurso del enunciante, y dentro de estos, se considera siempre la finalidad de su enunciación-ejecución, y los distintos elementos que lo caracterizan según el género del rezo, como el estilo general, el modo, y las formas lingüísticas específicas para cada caso. Derivado de la premisa anterior propongo un acomodo para facilitar el análisis.

Para mostrar a la letra escrita un poco del complejo de la enunciación, tomo en cuenta la posible ejecución del rezo en su conjunto. He organizado los materiales intentando captar parte de su propia organización a partir de reconocer esencialmente formas lingüísticas, como sustantivos o figuras, acciones o verbos y la relación entre ellas. De esta forma parece que se “agrupan” las palabras, más que para diferenciarlas, ello ayuda a enfatizar lo que las oraciones narran en cada línea y cómo el sentido se suma o se relaciona con las demás, como resultado los versos están agrupados en estrofas, un ejemplo es el siguiente:

En el nombre de mi Señor
Dios Padre todo poderoso
Padre, Hijo y Espíritu Santo
Solo Dios en esencia en trino y en persona,
yo te invoco Espíritu, Espíritu Bienhechor,
para que tú seas su ayuda y su apoyo de este
hermano...
En el nombre de mi Señor
Dios Padre todo poderoso

Padre, Hijo y Espíritu Santo
Solo Dios en esencia
en trino
y en persona
yo te invoco Espíritu
Espíritu Bienhechor
para que tú seas su ayuda
y su apoyo de este hermano

Cuando las frases o palabras están tabuladas a la derecha, es para señalar cualquier rasgo de repetición en tanto que este recurso acumula sentidos; también se usa para el caso de oraciones que de acuerdo a su significado están subordinadas –a veces usando alguna conjunción–, otras porque complementan la idea anterior o por ejemplo se trata de una enumeración de elementos o de acciones pertenecientes a un mismo sujeto.

Dentro de los rezos se señala la propuesta de estructura y sus secuencias con números romanos entre corchetes. En cambio utilizo números arábigos para las líneas de los versos, en mis observaciones estos últimos aparecen dentro de paréntesis para diferenciarlos.

Propongo señalar una parte de los rasgos formales solo para mostrar su constancia y posición dentro de los versos, estrofas y secuencias. El objetivo es facilitar la observación de las funciones que realizan por sí mismos, pero principalmente con las palabras, oraciones y estrofas que los contienen, y aún, una posible comparación de su uso entre estrofas, es decir, la relación entre los rasgos al interior de los conjuntos de oraciones y al exterior, con todo el texto del rezo. Así, he subrayado los verbos independientemente de a quien corresponda la acción o a quien se dirija; en cursivas destaco los nombres de las figuras sagradas y los atributos, denominaciones y alabanzas que les corresponden.

Al final de cada texto anoto primero una breve descripción del **contexto etnográfico** y del **contexto previo al etnográfico**, siempre y cuando la información de las investigaciones consultadas así lo permitan. Misma circunstancia para la posible descripción del comportamiento ritual, si las publicaciones de los rezos consultados contiene estos datos, serán incluidos. Utilizó en esos casos notas al pie para indicar algunas acciones paralelas a la enunciación de las frases del rezo. Un ejemplo son los rezos provenientes de Amatlán de Quetzalcoátl, los datos provienen de mis temporadas de trabajo de campo y de los escritos (Macuil, 2007, 2012a, 2012b) en donde ya he presentado parte de mi notas y reflexiones producto de mis visitas a la curandera del pueblo desde abril de 2004.

Quiero recordar al lector que el **contexto sociocultural** general para los rezos que aquí se presentan está descrito en el capítulo segundo y tercero, titulados “Curar el cuerpo. El sistema médico de tradición indígena: Amatlán de Quetzalcoátl” y “Curar el maíz. Ritualidad Agrícola en el norte de Morelos” respectivamente. Por lo anterior, hay una

correspondencia entre la sección primera y segunda de los rezos de este capítulo con los capítulos mencionados.

Como parte del análisis escribo después la **descripción de rasgos** identificados en la **Textura** del rezo, y como segundo resultado del análisis, narro concisamente el o los **Enunciados** principales y la acumulación de ellos, es decir, el mensaje central o **Meta enunciado**. Como se ve, la suma de contextos, la descripción de rasgos y los enunciados y meta-enunciados tienen el objetivo de mostrar la propuesta metodológica para el estudio del género corpo-oral del rezo.

Finalmente, he seleccionado algunos rezos para presentar la aplicación de la metodología y mostrar el tipo de análisis que con ella se puede conseguir, 36 rezos en total. Considero a su vez que esta selección ejemplifica en parte, el género del rezo en la región etnográfica general de este estudio¹¹⁵ (véase tabla 6.1).

Tabla 6.1
Relación de rezos analizados en este capítulo

clasificación	año de publicación/ forma de registro	lugar de origen	número de rezos
a) Rezos para el pedimento de lluvia			
a1)	Barrios (1949).	Hueyapan, Morelos.	1 texto
a5)	Juárez (2010).	San Andrés de la Cal, Morelos.	8 textos
a7)	Maldonado [2001] (2007).	Coatetelco, Morelos.	1 texto
a10)	Ruiz (2001).	San Andrés de la Cal, Morelos.	6 textos
b) Rezos para evitar daños a los cultivos			
b1)	Bravo (2003).	Xalatlaco, Estado de México.	2 textos
b2)	Lorente (2006).	Sierra de Texcoco, Estado de México.	2 textos
b3)	Martínez (2010).	Xalpatláhuac, Guerrero.	1 texto
c) Rezos para el tratamiento terapéutico de Susto			
c4)	González (2014).	Coatetelco, Morelos.	1 texto
c5)	Lorente (2006).	Sierra de Texcoco, Estado de	1 texto

¹¹⁵ De acuerdo a los objetivos de este trabajo y por la cantidad de materiales reunidos, se han seleccionado los textos que a consideración mía ejemplifican mejor este estudio y que por ello se presentan por completo en este capítulo. No se ignoran el resto de los materiales, su estudio aunque no se haya escrito en las siguientes páginas, ha complementado enormemente las reflexiones sobre los rezos mencionados. Finalmente, lo anterior también permite mostrar mejor el uso de la metodología propuesta.

		México.	
c7)	Macuil (2012b) y registros de trabajo de campo.	Amatlán de Quetzalcoátl, Morelos.	1 texto

d) Rezos para el tratamiento terapéutico de Aires

d2)	González (2014).	Coatetelco, Morelos.	1 texto
d5)	Gutiérrez y Yañez (2011).	San Andrés Huixtac, Guerrero.	5 textos
d7)	Macuil (s/f) datos inéditos de trabajo de campo.	Amatlán de Quetzalcoátl, Morelos.	3 textos
d8)	Paulo (2003)	Altos de Morelos.	1 texto

e) Rezos complementarios

e1)	Baytelman (1977-1982).	Oaxtepec, Morelos.	1 texto
e2)	Macuil (2007) y registros de trabajo de campo.	Amatlán de Quetzalcoátl, Morelos.	1 texto

Primera parte

6.3 El trabajo de curar el cuerpo

Esta primera sección reúne los rezos enunciados en el contexto del sistema médico, los textos ejemplo de este caso son los siguientes:

c) Rezos para el tratamiento terapéutico de susto

c4) Coatetelco, Morelos (2014). 1 texto

c5) Sierra de Texcoco, Estado de México (2006). 1 texto

c7) Amatlán de Quetzalcoátl, Morelos (2012b) y trabajo de campo. 1 texto

d) Rezos para el tratamiento terapéutico de aires

d2) Coatetelco, Morelos (2014). 1 texto

d5) San Andrés Huixtac, Guerrero (2011). 5 textos

d7) Amatlán de Quetzalcoátl, Morelos (s/f) datos inéditos de trabajo de campo. 3 textos.

d8) Altos de Morelos (2003). 1 texto

e) Rezos complementarios

e1) Oaxtepec, Morelos (1977-1982). 1 texto

e2) Amatlán de Quetzalcoátl, Morelos (2007) y trabajo de campo. 1 texto

6.3.1 Rezos complementarios

e2) Amatlán de Quetzalcoátl, Morelos

[1]

En el nombre de mi Señor 1
Dios Padre todo poderoso
Padre, Hijo y Espíritu Santo
Solo Dios en esencia
en trino 5
y en persona

yo te invoco *Espíritu*
Espíritu Bienhechor
para que tú seas su ayuda
y su apoyo de este hermano 10
protege *Señor* su cuerpo y su alma

en tu *nombre Padre Santísimo*
Rey Solar

y decidi¹²¹ la pérdida de aquél *Mal Espíritu rebelde y mundano*
que ha traicionado su ser¹²²

[4]

En el nombre del Padre Hijo Espíritu y del espíritu Santo

yo conjuro la sal de siete casas 55

la tierra de los muertos

yo conjuro flores

velas

alfileres

fotografías 60

telas y muñecos

caracteres y fisonomías

quedarán conjuradas para siempre

donde jamás hagan daño

en el cuerpo de esta criatura 65

[5]

En el nombre de mi creador

yo me lavo las manos

saca la sal de mi cuerpo

y la tierra de los muertos

dame suerte 70

trabajo y dinero

las aguas que riego

en las palmas de mis manos

se conviertan en felicidad

fortuna 75

salud

trabajo y dinero

Comienzo con el rezo que doña Flavia utiliza primordialmente en su práctica médica descrita como elemento central de lo que denominé limpia-rezo (*vid supra* capítulo 2: 49).

Contexto etnográfico: Este rezo es el más utilizado en la práctica médica de doña Flavia. La curandera recurre a esta técnica, la limpia-rezo, para establecer el diagnóstico de sus pacientes, al mismo tiempo este recurso es fundamental para comenzar a atender prácticamente cualquier enfermedad. Como veremos en la siguiente descripción, la participación del paciente no se reduce a ser el “receptor” de la técnica, éste debe participar de forma activa, sin ello, la limpia-rezo y el trabajo mismo de doña Flavia no puede llevarse a cabo.

¹²¹ “decidi” (sic), deformación de “decide”.

¹²² A veces entre esta estrofa y la siguiente se agrega una más, sobre todo en los casos en que doña Flavia sospecha que el paciente padece de “aires” o algún tipo de daño:

los *santos varones cuates Gildardo y Meldardo*

vuelve [a veces guarde] su ser de este hermano

divino maestro Jesús

pon tus *divinas manitas* sobre el cuerpo de este hermano por nombre [se agrega el nombre].

Descripción de rasgos: El rezo está organizado en cinco secciones. En todas ellas se hace presente alguna figura divina mediante la invocación, así como alguna acción o petición curativa. En la primera sección [1] se llama a Dios, se enumeran varios nombres y atributos, así como la trinidad (1 a 6). Después se invoca a un espíritu, el “Espíritu Bienhechor” –pero no es claro si se trata de otra denominación de Dios–, y se hace una primera petición, ayudar y apoyar al paciente (7 a 10). En la siguiente frase vuelve a insistir en la protección toda de la persona, pues se habla de su cuerpo y su alma (11). Es común en los rezos de doña Flavia referirse con el vocablo “hermano”, lo que señala una relación de parentesco “espiritual” como ella me ha explicado, “todos somos hermanos, hijos de Dios, él es nuestro Padre”. Otra denominación frecuente como veremos, para referirse al enfermo durante su trabajo, es el de “criatura”, ella dice: “somos criaturas de Dios”. En ocasiones, es necesario enunciar el nombre de la persona, entonces se intercalará con alguno de los anteriores.

La tercera estrofa de esta serie [1] se inicia con “en tu nombre” y se equipara al “Padre Santísimo” con el “Rey Solar” (12, 13), de hecho se le conjura para que éste retire daños por brujería (14 a 17), ello quiere decir que el uso de la acción se emplea en el sentido de llamado, una exhortación a actuar. La siguiente estrofa llama al fuego, entidad sagrada, recurre a una vocalización para enfatizar su carácter sagrado, agrega otros atributos, como el de ser la luz de los seres humanos en todo el mundo (18 a 21). En la última estrofa de esta sección regresa a la figura del Sol, nombrado en diminutivo, lo saluda y afirma su presencia con ella y con el paciente. Continúa con la repetición de una petición: iluminar al paciente (25, 26). En este momento de la ejecución, parece que tal cualidad iluminadora tiene un efecto acumulativo semántico, el Sol como el Fuego, comparten esta cualidad. En algún punto se puede decir que se trata de la misma entidad divina. En la segunda repetición utiliza un recurso de comparación, pide que el efecto de su luz en el cuerpo del enfermo sea como “aquel emperador de la edad media” (26) y por ello, todo le vaya bien (27).

La serie [2] invoca a “Jesús de Nazareno” (28) y agrega un dístico sobre la fuerte presencia de Dios (29, 30). Se atribuye y solicita a la Cruz de Jerusalén –tema que continúa la relación con Jesús–, que hable y responda por el enfermo (31, 32), es decir, que interceda por él, que lo ampare. Otra petición también en modo imperativo se realiza a la divinidad,

“vence Señor aquellos corazones” contrarios al paciente. Aquí el término plural de corazones tiene dos usos, en el rezo se ha nombrado brujos hechiceros,¹²³ en otros momentos más adelante, a veces se menciona el sustantivo también plural, enemigos, entonces, “corazón” o “corazones”, tiene un uso metonímico, pues se refiere a personas específicas que han provocado el mal, y cuando se trata de personas que se definen como hechiceras, el vocablo “corazones” toma una función más bien metafórica.

Se pide la compañía de Jesucristo y de la Santísima Trinidad (35), su enunciación es elevada, parece tener una función introductoria, como para preparar al oyente para lo que se va a decir a continuación, y es así, pues esta frase precede a una fórmula de conjuro. Se trata de dos dísticos pareados (34 a 37), en la entonación se percibe la relación entre ellos dada por el ritmo, además del énfasis de la voz y gestualidad de doña Flavia. Es una afirmación sólida. Tras una pausa muy corta, en seguida se enuncia una frase también sobre Jesucristo (38), parece tener la función de cerrar la enunciación del conjuro, ello está indicado por el tono y la velocidad usados, éstos descienden en comparación con las anteriores.

La tercera secuencia incluye una combinación de rasgos compleja, inicia con la afirmación Dios omnipotente (41), y le siguen una frase interrogativa (42), parece ser parte de un pasaje bíblico de San Miguel Arcángel, lo siguiente es una enumeración de palabras arcaicas (43 a 45), sin ningún uso en el habla común.¹²⁴ Por ahora apuntamos que las dos primeras, “Alfa omega”, son la primera y última grafía del abecedario griego; “principio y fin” dichas en español, quizá guardan relación con el primer par.¹²⁵

La última estrofa de esta secuencia hace una invocación y una petición, se llama a la sombra de varios Santos, su enunciación en lista (47) termina con la mención de San Miguel Arcángel (51), se le pide que luche contra el mal espíritu, ello a través de la utilización de su espada, estas frases recuerdan un episodio según los relatos católicos, en el que el Arcángel San Miguel lucha contra el demonio con una espada, ataviado así como guerrero, es como regularmente se le representa. La mención de dicho evento pretende que

¹²³ Para la especialista brujo y hechicero son sinónimos.

¹²⁴ Durante mis visitas al pueblo de Amatlán no he escuchado quien use estas palabras dentro de alguna conversación, ni siquiera en las pláticas que sobre Dios alguna vez llegaron a presentarse. Casi podría afirmar que son de uso exclusivo para este rezo, pues tampoco las he registrado en otros rezos propios de la práctica ritual de doña Flavia.

¹²⁵ En el comentario sobre esta primera parte del grupo de textos analizados incluyo una interpretación de esta sección del rezo.

aquellas cualidades “defensoras” contra el mal propias de San Miguel, sean utilizadas en el caso del paciente al que doña Flavia pretende curar (51-53). La evocación de aquellas acciones es su realización dentro del contexto y espacio que está creando la curandera con todo el acto de enunciación.

La sección [4] comienza con una fórmula de la Santísima Trinidad (54), como en otros casos al colocarse al inicio de otro conjunto de versos, adquiere otra función, aquí antecede a otro grupo de oraciones, evoca por completo a una de las figuras religiosas consideradas más importantes, y anuncia en este caso la parte medular del rezo. Se trata de un conjuro (55-62), su forma emplea una repetición simple, del acto de conjurar en primera persona, y un listado de los objetos sobre los que recae la acción. Los sustantivos enunciados son por lo regular, objetos y sustancias comunes en la elaboración de preparados para provocar algún daño o enfermedad por brujería, ingredientes comunes en tales preparaciones según me explicó doña Flavia. Se agrega la frase “quedarán conjuradas para siempre” (63), como una sentencia, una forma afirmativa del hecho que acaba de hacerse. Parte importante de la ejecución del conjuro es la acción gestual que se realiza de forma paralela. Al iniciar el conjuro, doña Flavia sube el tono de voz, en un modo imperativo enuncia la primera frase, inmediatamente sopla sobre el cuerpo del paciente, que está de pie. El movimiento es preciso, comúnmente de izquierda a derecha, es muy semejante al movimiento que uno hace cuando se sacude el polvo sobre algo. El soplo se repite hacia el final del conjuro, el movimiento es el mismo. Además del soplo, y las frases del conjuro, doña Flavia también rocía al paciente con un poco de la loción de “agua de espíritus”. Según el ritmo de enunciación y ejecución de toda la limpia-rezo, es común que esta sección se realice mientras doña Flavia limpia las piernas o los pies del paciente.

La última sección del rezo es de hecho la participación del paciente. La curandera le ordena amablemente con una palabra, “di” o “diga”, a veces “dis” para indicarle que ahora debe repetir lo que ella en unos instantes le dirá. Hay que distinguir, que como en la sección anterior, la frase de inicio es una expresión formularia, en este caso sobre Dios (66), y también tiene la misma función, evocar a dicha figura sagrada “en nombre de”, y anunciar otras acciones relevantes. Mientras comienza a repetir esta primera frase (66), ella toma la misma botella de “agua de espíritus” que antes utilizó durante el conjuro. Acto seguido le da otra orden, “ponga sus manos así”, y para que la persona “entienda” cómo debe

colocarlas, ella ejemplifica con las suyas. Entonces dice la siguiente frase (67) a repetir y rocía una parte del agua sobre las manos del paciente. Aquí le pide al paciente, “frótese sus manos”, es decir, debe lavarse las manos con el “agua de espíritus”, tal como se acaba de repetir en la frase. Las dos frases siguientes (68, 69) repiten lo expresado al comienzo del conjuro (55, 56) en la sección que le antecede [4], la diferencia es que ahora es enunciado por el paciente, la petición hecha por su propia voz. Le sigue una segunda petición (70, 71). Doña Flavia en ocasiones vuelve a colocar otro poco de agua para que al momento de repetir el siguiente par de frases: “las agua que riego, en las palmas de mis manos” (72, 73), efectivamente la persona exprese la acción. Luego sigue con la última petición (74). En estas peticiones se observa la enumeración de sustantivos y el uso de la repetición simple en la línea (71) y (77).

Enunciados y meta-enunciado: Las primeras estrofas se encargan de la invocación de las fuerzas divinas, y comienzan las primeras acciones de petición, aquí llama la atención el uso del conjuro también para convocar. En la sección [1] las figuras sagradas están de hecho relacionadas por la insistencia de sus cualidades, verbalmente se construyen oraciones que van sumando las cualidades, ello se aprecia en el caso de la mención del sol y el fuego. Otro recurso interesante es el uso de la comparación con un personaje “histórico”, el objetivo es claro, obtener como él, la misma dicha y prosperidad para la persona. El mensaje central en esta sección es invocar a varias figuras sagradas y conseguir el bienestar del paciente y todo ello ocurre utilizando diversos recursos formales.

En la segunda serie el mensaje es semejante así como las formas utilizadas. Primero, nombrar a Jesús de Nazareno se relaciona luego con la mención de la Cruz y Jerusalén, se empalman los sentidos tanto de la Cruz como de los lugares para referirse principalmente a Jesucristo. Por ello la Cruz está animada en sus acciones, por ello, puede “hablar y responder”, pues se trata de Jesús. La siguiente figura que sobresale es Dios, hay dos formas relacionadas a él, la primera un dístico al que se suma la idea de los corazones enemigos, y la segunda es el uso de un conjuro para alejar a tales enemigos, aquí se repite el sustantivo de corazones, por lo que el mensaje se presenta como en el caso anterior para alejar el mal y conseguir la salud del paciente.

La tercera sección es de hecho dedicada al llamado y puesta en marcha de la fuerza divina de San Miguel Arcángel, es también una de las secciones más “oscuras” debido al

uso de varias palabras arcaicas, aunque es claro que el mensaje es semejante a los anteriores.

La cuarta sección es el uso del conjuro para deshacer el mal, romper con cualquier clase de maleficio, en la enumeración de los objetos y sustancias posibles parece que la especialista no quiere olvidar alguna forma para hacer daño, enunciar la mayoría de las posibilidades es una forma de asegurar que efectivamente se sana a la persona.

En la parte final, la incursión del paciente es interesante pues este recurso enfatiza las dos vías más utilizadas de ejecución en este género oral, la declaración verbal de las frases y la acción física de las mismas, una no debe hacerse separada de la otra, su valor simbólico de ejecución depende la una de la otra.

En general se puede decir que el mensaje principal en todo el rezo es conseguir el bienestar del paciente, la salud y buena ventura, mediante la acción de diversas figuras sagradas y la acción conjuradora de la curandera.

e1) Oaxtepec, Morelos

[1]		
<u>Ven</u> ¡oh! <i>Espíritu Santo</i>		1
y <u>llena</u> los corazones de tus fieles		
y <u>encima</u> en ellos el <i>fuego de tu amor</i>		
<u>Envía</u> tu <i>espíritu</i>		
<u>Será</u> <i>creado</i>		5
y <u>será</u> <i>renovado</i>		
Paz en la tierra		
[2]		
Oh <i>Dios</i>		
<u>ilumina</u> a los corazones de tus fieles		
con la <i>luz</i> del <i>Espíritu Santo</i>		10
<u>Danos</u> <u>a conocer</u> rectamente		
según el mismo <i>espíritu</i>		
para <u>gozar</u> siempre de <i>consuelo</i>		
y <i>curación</i> con nuestro <i>Señor Jesucristo</i>		

Contexto etnográfico: Baytelman grabó el rezo dentro de una entrevista realizada a un “ministro espiritualista”, aunque también se refieren a él como curandero. El especialista pronunció de hecho dos versiones con algunos cambios. (1977-1982: 44, 46, 52).

Descripción de rasgos: El rezo de Oaxtepec consta de 2 secciones, cada una con dos estrofas. Las primeras estrofas repiten el tema de los corazones de los fieles y el tema

de las segundas, trata sobre el Espíritu Santo y Dios, ambos sujetos ocupan el primer verso y a ellos les corresponde la vocalización “oh” (1, 8), y la acción de llenar e iluminar los corazones, lo que de hecho constituye una repetición en distintas estrofas, pero de una misma frase con un cambio de verbo (2, 9); en ese sentido, es clara la sinonimia entre las figuras de Espíritu Santo y Dios, dada por la relación entre los versos de las dos estrofas, pues es la misma ocupación y función dentro de las frases. Se encuentra el recurso de descripción de las cualidades de las entidades sagradas como el “fuego de tu amor” y la “luz del Espíritu Santo”.

La segunda estrofa de la secuencia [1] posee 4 versos cortos, el sujeto se compone de tres verbos, las segundas acciones son repeticiones simples de verbos en futuro, pero con complementos cercanos semánticamente: “creado” y “renovado”. La cuarta frase parece una consecuencia de las acciones anteriores, la llegada del Espíritu o Espíritu Santo provoca la “Paz en la Tierra”.

La segunda estrofa de la secuencia [2] presenta 4 versos con más elementos. También incluye un verbo imperativo “Danos”, y la consecuencia es siempre positiva, la acción de “gozar”, enumera dos sustantivos relacionados “consuelo” y “curación” y aunque está dicho en presente, el uso inmediato del término “siempre”, imprime un sentido de continuidad de la acción. Se finaliza con la mención de otra figura importante de la tradición católica “nuestro Señor Jesucristo”, lo que parece más bien una expresión formularia, aunque el verso no la coloca en esa posición.

En este caso debido al registro de las vocalizaciones, y una breve comparación con la entonación que utiliza doña Flavia propongo las posibles sílabas y palabras donde habría un énfasis de la voz, también considero que al final de las estrofas el tono quizá disminuye en velocidad y fuerza prosódica.

Enunciados y meta-enunciado: Se trata de una invocación de una serie de atributos, me parece en suma, fundamentalmente de la fe y con ésta, el bienestar en general, el consuelo no solo es físico sino también espiritual.

6.3.2 Rezos para el tratamiento terapéutico de susto

c4) Coatetelco, Morelos

[1]
Jessica en el nombre de Dios

<p style="text-align: center;">y <i>María Santísima</i></p> <p>yo te lo <u>mando</u> <u>vente</u> no te <u>vayas</u> no te <u>espantes</u> acá <u>está</u> tu sombra</p>	5
<p>[2]</p> <p>Jessica <i>en el nombre de Dios</i> y <i>María Santísima</i></p> <p>yo te lo <u>mando</u> <u>vente</u> no te <u>vayas</u> no te <u>espantes</u> acá <u>está</u> tu sombra</p>	10
<p>[3]</p> <p><i>San Antonio de Padua</i> <i>Santo Domingo tráiganme</i> la sombra de esta criatura <i>en el nombre del padre</i> <i>del hijo</i> <i>del espíritu santo</i> amen</p>	15 20

Contexto etnográfico: Producto del trabajo de campo de la autora (2012), menciona que hay varias alternativas para quien padece susto (*vid supra* capítulo 2). El rezo citado corresponde a la práctica médica de un curandero, estos especialistas en general recurren a “rezos cristianos”, aunque en lo particular, cada uno ejerce una forma de trabajar. Se piensa que dónde se asutó la persona, es dónde se quedó su sombra, entonces hay que “levantarla” de ese lugar; primero se reza la Magnífica y la oración de las Tres Cruces, –aunque no están incluidas en el texto de su trabajo–. Para comenzar se hace la “señal de la cruz desde la parte superior del cuerpo hacia los pies”, se debe pasar por la cabeza, la espalda, la cintura, las rodillas y los tobillos, para regresar en el mismo orden. Luego el rezo se “proclama en la cabeza” (2014: 132-133).

Descripción de rasgos: El rezo de Coatetelco se organiza en tres secciones, cada una con una sola estrofa. Las secuencias [1] y [2] son repeticiones simples de su estrofa, es decir, repeticiones idénticas. Ambas inician con una enunciación formularia de invocación, “en el nombre de Dios”, sumando otra figura sagrada “María Santísima”, y agregan antes, el nombre del paciente (1), en este caso el de la investigadora a modo de ejemplo. Le sigue el uso de la primera persona con acciones imperativas, la primera implícita, “yo te lo mando”. La sílaba “lo” actúa como el objeto del verbo mandar, el resto de las tres frases o palabra en el caso de “vente”, también son el objeto de tal acción. Destaca el uso del

paralelismo para insistir en el sentido de éstas acciones de orden, y finaliza con una indicación de tiempo y lugar “acá está”.

La última parte es una acción imperativa sobre dos Santos [3], es también la petición central del rezo. Termina con otra fórmula sobre la Trinidad (17), el uso del vocablo amén indica el fin del rezo, de la misma manera que terminan otros rezos, por ejemplo durante las misas católicas.

El recurso de la repetición idéntica, es una reiteración de tipo acumulativo mayor, no es una frase que se repite para insistir, es toda una suma de acciones que se vuelven a hacer –dos veces–, la fuerza que ellas adquieren es por ello, mayor. Por ello, la petición central, aunque esté dicha de forma imperativa hacia los Santos, se coloca después de la insistencia anterior.

El uso de la fórmula “en nombre de” alguna de las figuras consideradas sagradas, permite identificar al enunciante como un intermediario, además de la eficacia que adquiere el hecho de actuar en representación de lo sagrado.

Para este rezo también propongo las posibles sílabas y palabras donde quizá hay énfasis sonoro, también considero que sobre todo al final del rezo el tono disminuye en velocidad y fuerza de entonación.

Enunciados y meta enunciado: Se trata de una invocación “en nombre de” en un sentido imperativo, el sentido es reforzado, se repite exactamente igual una vez más, luego, ordena sobre los Santos. Sobresale el uso del tiempo verbal en presente en todo el rezo, es un hacer inmediato. Es suma, es una orden de traer a la sombra, en todos los casos, aún sobre la divinidad.

c6) Sierra de Texcoco, Estado de México

[1]	
<i>Padre</i> nuestro que <u>estás</u> en los cielos	1
<i>santificado</i> sea tu nombre	
<i>Venga</i> nuestro reino	
mi <i>señor Jesús Médico</i>	
<u>acompañame</u>	5
en mis manos <u>encomiando</u> mi espíritu	
<u>va a regresar</u>	
María Guillermina [nombre de la paciente]	
con su espíritu	

[2]	Guillermina no te <u>espantes</u>	10
	porque se <u>va a regresar</u> tu <i>espíritu santo</i>	
	que no te <u>espantes</u>	
	que los <i>hermanos duendes</i> que ya <u>me lo dieron</u> tu espíritu	
	que yo <u>cumplo</u> con los mandamientos	
	con lo que me <u>mandan</u>	15
[3]	ya <u>va a llegar</u>	
	<u>está sana</u>	
	pero no te <u>espantes</u>	
	ahorita se <u>va a regresar</u> tu espíritu así en tu sueño	

Contexto etnográfico: Lorente comenta que el rezo lo enuncia el “tesiftero” acostado en su cama, pues antes ha soñado para comunicarse con los “ahuaques” o “aires” para le digan dónde está el espíritu extraviado, sobretodo de quienes han sido golpeados por el rayo, pues dicho encuentro ha provocado la pérdida de algunos o varios de ellos. El especialista va en sueños a buscar la entidad o entidades faltantes. El rezo que Lorente registro corresponde a un caso que el especialista don Lupe le platicó (2006: 185-186).

Descripción de rasgos: El texto de Texcoco consta de 3 partes. En la secuencia [1], el inicio de la estrofa (1) pertenece también al comienzo del conocido rezo Padrenuestro del culto católico, aunque la frase “Venga nuestro reino” (3) es una variación de “venga a nosotros tu reino” como actualmente se enuncia en el segundo. Aparece después como atributo de Jesús, el ser médico, la invocación de la divinidad es muy clara, se le requiere por sus habilidades curativas. La frase “en mis manos encomiendo a mi espíritu” (6), llama la atención porque la acción de encomendar no recae en ninguna figura sagrada, sino en el enunciante mismo, en el especialista, el verbo anterior a modo de petición “acompañame” también hace explícita esta condición de relativa autonomía.

La segunda estrofa es una declaración, en la que se necesita como en la mayoría de los casos de los rezos para este padecimiento, nombrar al paciente (10), así, llamar a la entidad o “espíritu” perdido. La tercera estrofa [2] enmarca muy bien el objetivo del rezo y se hace patente el modo persuasivo, a veces necesario, para traer de regreso a la entidad: “que no te espantes”, “que ya me lo dieron”. Hay aquí además una semejanza entre el espíritu de la persona (13) y el Espíritu Santo (11), se trata de relacionar ambas figuras, dotando quizá momentáneamente, parte de las cualidades del segundo, la fortaleza que puede adquirir al reconocerla de esta manera es necesaria en el regreso a su lugar.

En las dos líneas finales de esta estrofa hay una repetición semántica o paralelismo semántico, “con los mandamientos, con lo que me mandan”. El uso del término “mandamientos” común en la tradición católica, se refiere a órdenes que provienen directamente de la palabra de Dios, aquí su uso consigue también reforzar la sacralidad de los “hermanos duendes”, o “aires” como antes hemos visto (Capítulo 3). Por otro lado, se establece una relación de parentesco, en una relación tan cercana la petición de devolver la entidad del paciente, es una solicitud que las entidades no pueden ignorar.

Se observa en la frase “que ya me lo dieron tu espíritu” un doble objeto o repetición de éste: “lo” y “tu espíritu” tienen el mismo valor dentro de la oración.

La última estrofa es de hecho de alguna manera un evento subordinado, en general se percibe un modo de autoridad, certeza de que el regreso del espíritu ocurrirá y con ello el restablecimiento de la salud, se afirma “está sana” (17). Se finaliza la afirmación de que en el momento del sueño, se sanará por completo. La idea de que mientras se duerme, la sombra o espíritu puede salir y regresar al cuerpo de la persona está ampliamente registrada en numerosos pueblos (capítulo 2).

Enunciados y meta enunciado: Se invoca a Dios, se le pide acompañar, aparece después el objetivo central: regresar el espíritu del paciente. Considero que luego ocurre una negociación con los duendes de regresar la entidad presa, ellos mandan y el especialista cumple para favorecer el rescate. Ahora bien, antes se pidió el acompañamiento divino, ¿es entonces que el especialista va –mientras la ejecución del rezo– hasta donde se hayan los duendes? Es posible. Al final se confirma el objetivo logrado.

c7) Amatlán de Quezalcóatl, Morelos

[1]	
<i>En el nombre de mi¹²⁶ Señor</i>	1
<i>Dios Padre Todo poderoso</i>	
<u>Alzaré</u> mis ojos al cielo	
de donde <u>vendrá</u> la sombra ¹²⁷ de esta criatura	
la sombra <u>viene</u> de mi creador Yahveh	5
que <u>hizo</u> el cielo y la tierra	
Su pie de esta criatura ¹²⁸ no <u>dará</u> resbaladero	

¹²⁶ En esta frase formularia a veces se introduce el sustantivo “creador” antes de “Señor”. En las últimas temporadas de campo fue menos común su uso.

¹²⁷ En algunos casos la frase enunciada es “vendrá su ayuda, y su salud y la sombra”, por lo que en la línea siguiente se dice “la salud viene” en lugar de “la sombra viene”.

ni se dormirá el que lo guarde Israel

Yahveh será su guardador
su sombra 10
y su mano derecha
el sol no le fatigará de día
ni la luna de noche

Yahveh lo liberará de todo mal
él le guardará su alma 15
será su salida y su entrada
Desde ahora para siempre así será

Señor Padre Santísimo dame licencia levantar la sombra¹²⁹ de esta criatura
purificar su salud y su buena suerte 20
y en todo le vaya bien
así sea

Espíritus apóstoles yo les llamo
y les suplico encarecidamente
me ayuden a levantar la sombra de esta criatura

[2]
María¹³⁰ 25
¡Ven acá yo te llamo!
en nombre del padre
del hijo

y del espíritu santo
los santos espíritus apóstoles 30
Señor San Pedro
Señor San Pablo
Señor San Juan bautista
Santiago Jacobo

San Miguel arcángel 35
los seres espíritus
Melchor Gaspar y Baltasar
¡Levanten esta criatura de espanto y de todo mal!

[3]
María 40
¡Ven acá yo te llamo!
en nombre del padre
del hijo

y del espíritu santo
los santos espíritus apóstoles
Señor San Pedro 45
Señor San pablo
Señor San Juan bautista
Santiago Jacobo

San miguel arcángel
los seres espíritus 50
Melchor Gaspar y Baltasar
¡Levanten esta criatura de espanto y de todo mal!

¹²⁸ La especialista puede sustituir “criatura” por el nombre del paciente.

¹²⁹ A veces doña Flavia cambia la frase “levantar la sombra” por “llamarle su espíritu”.

¹³⁰ Usa el nombre genérico María para las pacientes femeninas, y José para el caso de los varones.

[4]
María
¡ven acá yo te llamo!
¡vuelve tu ser!
¡levántate!¹³¹

55

Contexto etnográfico: En general cuando doña Flavia identifica mediante la limpia-rezo que la persona ha perdido su sombra, recurre a este rezo en tres ocasiones, dependerá de la gravedad del susto que su uso se multiplique hasta 12 ejecuciones (*vid supra* capítulo 2: 44, 55). El texto que presento concentra a su vez los cambios que he escuchado en las muchas ejecuciones que he tenido oportunidad de precensiar. La frecuencia en que los pacientes son niños no es tan alta, a decir de mis observaciones en trabajo de campo,¹³² la cantidad de jóvenes, niños y adultos es variable pero ningún grupo de edad fue significativamente más numeroso.

Descripción de rasgos: Este rezo se compone de cuatro secuencias con distinta cantidad y forma de estrofas. Una vez que el paciente está sentado frente al altar de la especialista, ella se colocará a su lado izquierdo, de pie, permanecerá durante toda la ejecución (capítulo 2). La primera serie [1] comienza con dos frases de tipo formulario para invocar a Dios (1, 2), también, al colocarse al inicio de la estrofa y aún de todo el rezo, si bien indica la presencia divina, es decir, en nombre de quien se realizarán ciertas acciones, también esta fórmula adquiere una función introductoria. Antes de iniciar la siguiente frase (3), doña Flavia pone la mano izquierda sobre la cabeza del paciente, y la derecha sobre el hombro. La frase indica una acción figurada de la especialista, ella, con su mirada dirigida al cielo, pedirá la reincorporación de la entidad anímica que ha perdido la persona (4). Se establece por lo tanto la relación entre la figura divina y el cielo, así como su dominio sobre dicha entidad anímica (5). Para enfatizar el poder de esta figura sagrada o Dios, se explica su capacidad creadora, el hacer “el cielo y la tierra” (6), es hacer prácticamente el mundo entero. A modo de consecuencia, el siguiente par de frases describe aquello que el paciente

¹³¹ En ocasiones, doña Flavia considera que la insistencia debe ser aún mayor, entonces en esta parte final del rezo agrega con fuerza otra estrofa como sigue:

en nombre del padre
del hijo
y del espíritu santo

¡vuelve tu ser [nombre del paciente]!

¹³² Antes he mencionado que he visitado Amatlán desde el año 2004, aunque la primera vez que escuché y precensí un “llamado de sombra” fue en 2006, y desde entonces, a la fecha, los casos se repiten con frecuencia cuando visito a doña Flavia.

ya no padecerá a partir de la enunciación de la curandera (7, 8), apela a un recurso de negación para enfatizar tales condiciones.

La siguiente estrofa vuelve a enumerar las bendiciones que la figura divina de Yahveh o Dios –según explica la especialista–, tendrán sobre la persona (9 a 11). Se observa por ello, el uso de un sustantivo con varios complementos para describir tales favores, destaca la acción protectora pero principalmente el obrar bien, el hacer bien las cosas, ello se nota en la frase que indica que Dios será su mano derecha. Le sigue el dístico “el sol no la fatigará de día, ni la luna de noche” (12, 13), éste es significativo, pues se refiere a la buena salud, al bienestar en general en las labores del paciente en todo momento. Cierra esta estrofa con la insistencia de librar al paciente de todo mal y la seguridad de que será así, una vez que lo ha enunciado la curandera (14 a 16).

Las últimas dos estrofas de esta serie se componen de una invocación y una petición central. En la primera, pide además “licencia”, un permiso para realizar la acción curativa del rezo (18), además de la petición por la buenaventura de la persona. Para cerrar la petición pronuncia las palabras formularias “así sea” (21). La segunda estrofa llama a los espíritus de algunos apóstoles, y también les hace una petición, en este caso, ayudar, ya no es un permiso como antes, es más bien una súplica (22 a 24).

Antes de comenzar con la serie central del llamado de la “sombra” como tal, coloca la mano derecha sobre la parte anterior del cuello de la persona y con destreza acerca su rostro al oído izquierdo, entonces sopla fuerte dos veces en la oreja del paciente y tras el segundo enuncia con fuerza el nombre de María o José (25), según el género del paciente. La pronunciación del nombre la realiza con un timbre de voz lírico, es casi un canto, en la primera sílaba el tono se sostiene y en la segunda se eleva de forma aguda, en seguida con voz de mando, ordena que venga (26). La fórmula “en el nombre de” (27 a 29) así como la enumeración de los distintos Santos o Señores apóstoles (30 a 37) se mencionan a gran velocidad, con un tono alto y fuerte; la orden del final “¡Levanten esta criatura de espanto y de todo mal!” (38) adquiere el tono de mando. La secuencia [3] es exactamente igual, aquí se observa el uso de la repetición de una secuencia completa, y aunque en cuanto a la forma se trata de una repetición simple, al tratarse de toda la serie, se busca la repetición de todas las acciones que conlleva su ejecución.

La última serie inicia con un solo soplido, luego, utiliza el recurso de repetición de la primera y segunda frase de las secuencias anteriores, se enfatiza después el regreso de la sombra mediante frases imperativas. Toda la serie mantiene el tono alto, fuerte y de mando que antes ha utilizado. Cierra el rezo con un soplido final.

Enunciados y meta enunciado: Los primeros mensajes consisten en invocaciones principalmente a Dios, esta figura considerada por la curandera como la principal, aquí es llamada para solicitar fundamentalmente dos aspectos, el bienestar general en la vida y salud del paciente por un lado, y, el permiso para conseguir el regreso de la sombra perdida. En estas primeras estrofas también se recuerda la relación de la sombra con Dios, este carácter parece entonces persuasivo, para obtener entonces la ayuda de Dios. Otras invocaciones se realizan a los Santos, en este caso el trabajo es ayudar a reincorporar dicha entidad al cuerpo del paciente. Doña Flavia explica que los soplidos tienen esta finalidad, en ellos, manda a la “sombra” de los Santos, ellos viajan en el aire que ha creado la curandera. La acción de soplar al oído es pues, parte del mensaje principal, “atrapar” a la “sombra” y traerla de regreso. Quizá por ello doña Flavia también se refiere a este rezo como “hablar al oído”.

Las secuencias en las que se encuentra esta acción curativa, utilizan la repetición, pero se trata de una repetición de sentidos, que se suman, la reiteración implica una doble fuerza en del acto curativo central. El mensaje central es como se ha dicho, invocar a la ayuda, después llamar para volver a reunir en el cuerpo de la persona, el rezo, la ejecución “corrige” el estado incompleto del paciente.

6.3.3 Rezos para el tratamiento de los padecimientos por aires

d2) Coatetelco, Morelos

[1]	
¡Mira pinche cabrona no me <u>hagas</u> esto a mí	1
¿Por qué lo <u>haces</u> ?	
Yo te lo <u>dije</u> que me <u>hicieras</u> caso	
yo siempre te <u>preguntaba</u> a dónde <u>ibas</u>	
y no me querías <u>decir</u>	5
una vez hasta me <u>dejaste</u> plantada	
no querías que <u>supiéramos</u> dónde <u>estabas</u>	
no quisiste <u>entender</u> !	

Contexto etnográfico: El rezo se enuncia cuando el paciente ha sido afectado por un “aire de muerto” o “aire de calle”, debido quizá a que precisamente el espíritu de un difundo vaga por las calles.

Descripción de rasgos: El rezo consiste en una sola serie de dos estrofas, aunque por el sentido de las frases bien podría ser una. No se llama a ninguna divinidad, todo el texto recurre a una forma de reclamo bastante coloquial. Esta forma de regaño recuerda a la forma en que la madres pueden regañar a sus hijos en los pueblos.

Enunciados y meta enunciado: Se refiere a las acciones indebidas, ciertos lugares donde no se debe ir, quizá donde moran los “aires”, lugares por ello peligrosos pues sin la precaución adecuada, uno se enfermará irremediamente por el contacto con aquellas entidades.

d5) San Andrés Huixtac, Guerrero

Contexto etnográfico: Los rezos forman parte de un manuscrito propiedad de un curandero, a quien uno de mayor edad le confió aquellas versiones. Gutierrez y Yañez mencionan que este conjunto de “oraciones” son dirigidas ciertas partes del cuerpo dónde se piense que el mal está alojado, generalmente la frente, el corazón, el estómago y la nuca (2011: 85-85).

d5.1)

[1]	
<i>En el nombre del padre</i>	1
<i>del hijo</i>	
<i>y del espíritu santo</i>	
<i>amén</i>	
<i>Señor mío Jesucristo o dios</i>	5
<i>y señor del cielo</i>	
<i>y de la tierra</i>	
<i>piadosísimo señor dueño de todas las cosas buenas</i>	
<i>y malas</i>	
<i>padre mío,</i>	10
<i>el dios de Abraham</i>	
<i>el dios de Isaac</i>	
<i>el dios de Jacob</i>	
[2]	
<i>padre espiritual del cielo</i>	
<i>en nombre de tu santísimo hijo</i>	15
<i>y señor Jesucristo</i>	
<i>te pido que tengas piedad</i>	

y misericordia de tu hijo (y se nombra al paciente; JFGM&PYM) fulano de tal que se <u>encuentra</u> enfermo se <u>encuentra</u> decaido de sus enfermedades de aire	20
y espanto y otras enfermedades mas que <u>tenga</u>	
te lo <u>suplico</u> <i>señor</i> <u>tengas</u> misericordia de él y que le <u>concedas</u> su alivio <i>en el nombre del padre</i>	25
<i>del hijo</i> <i>y del espiritu santo</i> amén	
[3] <i>Esclarecido San Luis Beltrán</i> <i>muy querido de dios</i>	30
como uno de los <i>cortesianos de la patria celestial</i> <u>intercede</u> por el <i>señor nuestro dios</i> que <u>sanes</u> esta criatura de todos sus males que <u>padezca</u> de espanto	
de aire	35
de muchas enfermedades que <u>tenga</u> en todo su cuerpo así <u>sea</u> amén	
[4] <i>Omnipotente y sempiterno dios</i> que nos <u>concediste</u> con <i>solemnidad</i>	40
a que <u>veneráramos</u> a tu <i>cortesano del cielo</i> cómo las <i>estrellas</i> al <i>glorioso San Luis Beltrán</i> que <u>es medico</u> para todas las enfermedades que <u>padesces</u> en todo tu Cuerpo	45
así <u>sea</u> <i>gloria al padre</i> <i>gloria al hijo</i> <i>gloria al espiritu santo</i> amén	50

Este primer rezo de San Andrés Huixtac, Guerrero, se compone de 4 conjuntos con un total de 7 estrofas. Las tres iniciales [1] son menciones de nombres y atributos de la Trinidad o Santísima Trinidad (1 a 4). La primera es una construcción formularia, como se ha visto, de uso muy común. La segunda describe los dominios de aquel señor Dios (5 a 9), y la tercera (10) mantiene una fuerte relación con los personajes hallados en la Biblia “Abraham, Isaac, Jacob”. La estructura de la secuencia [2] cambia al iniciar con la enunciación de Dios y Jesús o Jesucristo e inmediatamente se realiza una de las peticiones, intervención directa en las enfermedades aire y espanto, incluso si hubiera alguna otra. En esta estrofa sobresale la relación de parentesco entre el paciente y la divinidad (18). Esta serie termina con otra súplica más corta pero que repite semánticamente el sentido de la anterior, se acompaña de una de las fórmulas sobre la Trinidad y una de las palabras que cierran los discursos tan

y te curo del mal espanto que padeces
así sea
amén

Este segundo rezo se ordena en dos partes, la primera [1] declara el momento de la enunciación, una primera petición aparece, escuchar la oración y los ruegos. La invocación de Dios es mucho más clara cuando se menciona su rostro y se le pide que se incline para escuchar y mirar, las formas describen la acción de poner atención (4, 5, 6). Se pide la misericordia y bendiciones para el enfermo, la fórmula “por los siglos de los siglos amén” aparece aquí para cerrar la estrofa y la sección (10). La siguiente cambia por completo [2], esta vez, es el especialista que conjura y ensalma el espanto y “aire”, las acciones aquí son sinónimas, el modo es imperativo por lo que se trata más bien de una conjuración. Luego se recurre a la repetición paralela iniciada con la orden “no te espantes” (16), aquí se declara ya no un conjuro pero sí la acción curativa del espanto y el “aire”, en la segunda repetición se omite “aire” y aparece la adhesión de una terca oración (21) para repetir de nuevo la acción de venir y cerrar con la sinonimia semántica: “yo te llamo”, “yo te curo”, como se sabe, el llamado de la entidad perdida es propiamente la curación. El uso de la palabra “amén” en este caso se usa para cerrar todo el rezo, en la estrofa [1] cerraba ésta y daba paso a las acciones en primera persona del curandero.

Enunciados y meta enunciado: En este caso cada conjunto de frases concentra un enunciado, el primero constituye la invocación, la presencia de Dios y una petición directa. El segundo es la curación en sí, la parte central del rezo, utiliza el modo imperativo y consiste en la resolución de las enfermedades.

d5.3)

[1]	
<i>Aires</i> de la región aquí los <u>llamo</u> todos en unión a que <u>vengan</u> a <u>percibir</u> este alimento convidado	1
¿quién lo <u>da</u> ? lo <u>da</u> fulano de tal con todo su corazón a que <u>se dignen soltarlo</u> no lo <u>sigan lastimando</u> ni lo <u>sigan enfermando</u> porqué es hijo de <i>dios</i> y semejanza de mi <i>dios</i> así <u>sea</u> amén <i>gloria al padre</i> <i>gloria al hijo</i>	5 10

gloria al espíritu santo
así sea
amén

15

Inicia este rezo con la invocación de las figuras “aires”, se realiza también la ofrenda, en este caso se trata de alimentos. Una forma interrogativa (4) presenta al donante, el paciente, y se describe el modo en que se ofrenda para conseguir la liberación de aquellas entidades. Aparecen dos frases paralelas (7, 8) con un cambio de léxico y se indica el parentesco del paciente con Dios. Para cerrar se usa una combinación de fórmulas” “así sea amén”, gloria a la Santísima Trinidad y la palabra “amén”.

Enunciados y meta enunciado: Toda la secuencia o rezo completo consiste en el juego invocación ofrenda, es una negociación con cierto modo imperativo, un intercambio que reconoce a favor de la persona, su parentesco con Dios, es pues, la ofrenda por el paciente.

d5.4)

[1]		
<u>Dame</u> <i>señor</i> la fuerza contra todos mis enemigos visibles e invisibles		1
<i>Jesucristo</i> <u>rey</u> <u>vino</u> en paz y la guerra encendida de su causa <u>es</u> la paz de las armas que nunca la <u>conocieron</u>		5
<i>Jesucristo</i> <u>reina</u> que <i>Jesucristo</i> <u>aleje</u> todo mal que <u>ansío</u> he aquí la <i>cruz de Jerusalén</i> <u>huyan</u> que el <i>león</i> de la tribu de Juda ha <u>triunfado</u> <i>rosa de David</i> <i>aleluya</i>		10
<i>aleluya</i> <i>Salvador</i> del mundo <u>sálvalo</u> porque tu <i>preciosa sangre</i> (...) <u>socórrelo</u> por tu <i>cruz bendita</i> <i>dios misericordiosa</i> e <i>inmortal</i>		15
<u>protégeme</u> <i>dios mío</i> <i>dios de hebreos</i> o <i>asios de atanatus elizon</i> (¿?) y mas <i>dios</i> <i>fuerte</i> <i>dios</i> de mi salvacion		20
<u>ayúdame</u> siempre así <u>sea</u> amen		25
[2]		
<i>Juan de dios</i> <i>Itocachi</i> <i>Juan de dios</i> <i>Ipilchi</i> <i>Juan de dios</i> <i>Muchiguano</i> <i>santo</i>		25

<i>santo</i>	
<i>santo dios</i>	
y <i>señor mio</i> con verdadera fe te <u>he ensalmado</u> a este enfermo	
con las palabras <i>decimas</i>	30
te <u>suplico señor tengas</u> piedad	
y <i>misericordia</i> de ésta tu criatura	
que <u>se encuentra</u> enfermo	
<u>concédele</u> tu <i>gracia</i>	
y <u>concédele</u> el bienestar	35
<u>concédele</u> que <u>esté</u> bueno y sano	
así <u>sea</u>	
amen	
 [3]	
<i>Bien aventurado San Ignacio de Loyola</i>	
que <u>recibisteis</u> mayores pruebas de amor con nuestro <i>señor Jesucristo</i>	40
y por este <u>está</u> tu <i>divina confianza</i>	
que <u>fue extendida</u> en toda la cristiandad con el <i>dulce nombre</i> de <i>Jesús</i>	
así <u>sea</u>	
amen	
 <i>Gloria al padre</i>	45
<i>gloria al hijo</i>	
<i>gloria al espíritu santo</i>	
amen	
 [4]	
Y también por las tres horas que <u>estuviste pendiente</u> en <i>el árbol de la cruz</i>	
hasta que <u>entregaste</u> tu <i>santísimo espíritu</i> en manos de tu <i>eterno padre</i>	50
por las <i>benditas</i> y <i>angustias lagrimas</i> de tu <i>querida madre Maria santísima</i>	
al pie de <i>la cruz</i> cuando te <u>vio expirar</u>	
y que esta criatura <u>sea</u> buena y sana de sus enfermedades	
así <u>sea</u>	
amen	55
 <i>Gloria al padre</i>	
<i>gloria al hijo</i>	
<i>gloria al espíritu santo</i>	
amen	

Este rezo presenta cuatro conjuntos de versos. El primero, inicia con un tipo de petición (1), en ésta se trata de solicitar el poder para resolver, aquí el especialista menciona la lucha contra sus enemigos. Por el sentido de la oración la he separado de la siguiente estrofa. Aquellos o aquello que enferma al paciente, a su paciente, será enemigo de quien sea su curador. El especialista incluye en esta categoría a los visibles, como las personas, pero también a los invisibles, como los espíritus. Las siguientes frases están construidas con contenidos bíblicos y sobresale la figura de Jesucristo (2 a 11), y como en el caso del rezo e2 de doña Flavia aparece la figura “la cruz de Jerusalén” (7). La solicitud se pide tanto para el enfermo como para el propio enunciante (12, 13, 15). A continuación se enuncian

palabras arcaicas (17) según lo señalaron los investigadores que registraron el rezo. Vocablos muy semejantes también en la mencionada ejecución de la limpia-rezo de Amatlán (e2). Tomando en cuenta las frases con las que están inmediatamente relacionadas, en este rezo, están precedidas por una vocalización y se refieren a Dios, a él se le pide ayuda y se concluye con la expresión “así sea amen” (21).

La siguiente secuencia [2] enumera a una figura santificada “Juan de dios” a la que se agrega en cada repetición otra palabra de origen náhuatl castellanizada. El especialista enuncia primero “Itocachi” (23), me parece que se refiere a *Itocatzin*, “su nombre” en el sentido de notoriedad. Después agrega “Ipilchi”, puede ser *Ipiltzin*, “su caballero”, o “su hijo noble”. El prefijo posesivo –i– es utilizado en ambos casos, y también el sufijo honorífico *tzin*.¹³³ En la lengua náhuatl de la época clásica éste era “originalmente diminutivo”, que “indica esencialmente una marca de respeto o afección” (Launey, 1992: 105); sufijo que se utilizaba particularmente en la denominación de personajes de gran importancia, como los dioses. No hay una traducción exacta para este uso honorífico, pero quizá podría ser algo como “Juan de dios su sagrado nombre, Juan de dios, su sagrado hijo noble”.

La tercera palabra “mochiguano”, propongo que originalmente eran dos, *mochihua*, y *no*, es decir, “se hizo también”. El verbo *chihua*, “hacer”¹³⁴ lleva el prefijo reflexivo *mo*, y adelante el adverbio *no*. La lectura con la repetición simple de “santo” (26, 27), podría sugerir otro sentido. El carácter sacro, “santo”, se agrega luego a Dios (28). Aquí cabe la pregunta, ¿acaso todas estas frases son una forma para nombrar a la Trinidad?, se habla de un hijo noble, y atrás, se cuenta sobre Jesucristo. Dejo abierta la propuesta.

Se le indica a Dios que el especialista ha curado o bien, “ensalmado” al paciente con “las palabras décimas” (30). La petición de curación continúa en forma de súplica (31), destaca el uso de la repetición (34 a 36), la constante forma de llamar al enfermo “criatura” (32) y el cierre de la estrofa con la fórmula “así sea amen”.

¹³³ En *Itocatzin*: I-toca-tzin, de donde toca *tocaitl*, significa “nombre”, en el Diccionario de Molina (2008, I: 89r), pero también significa “nombre, fama, honra” (2008, II: 148r). Mientras que en *Ipiltzin*: I-pil-tzin, de donde *pilli*, suele referirse a los hijos, pero sobre todo del varón, pues para el sustantivo mujer se utilizaba *conetl* (2008, I: 71r). *Pilli*, también puede ser “caballero o noble persona” (2008, II: 81v). En el caso del rezo, se puede ver que hay relación entre todos los significados, aunque, los segundos son quizá los principales, a razón de la relación que mantiene dentro de la misma estrofa, con los vocablos contiguos y como con sus oraciones finales.

¹³⁴ En Molina “hacer algo exteriormente” y “hacer algo” (2008, I: 68v; II: 21v).

La parte [3] es una alabanza a San Ignacio de Loyola (39 a 42), quien no había sido mencionado antes. Se observan dos fórmulas de cierre, el mismo par que concluye la estrofa anterior, y la comúnmente nombrada “Gloria”, alabanza que se refiere a la Trinidad, el enunciante en el rezo, le suma otro “amen”.

La última secuencia regresa al tema de Jesucristo, y retoma acciones relacionadas a la crucifixión. Los versos recuerdan el pasaje enalteciendo las acciones tanto de Jesús como de su madre, la Virgen María. La estrofa que cierra la secuencia y con ella, el rezo, es la misma utilizada en la sexta estrofa.

Enunciados y meta enunciado: El primer mensaje que se aprecia es la petición de “fuerza” pues el especialista enfrentará enemigos por la salud del paciente, le siguen mensajes intermedios que se refieren a invocaciones para ayudar en la terapéutica del paciente. En general las figuras sagradas están asociadas a Santos católicos y por supuesto a la recurrente figura de la Santísima Trinidad. La mención del personaje Juan es oscura, aunque definitivamente está relacionado con lo divino. El siguiente enunciado afirma que la curación se ha realizado, es muy claro el rezo en ese punto, para finalizar, dos mensajes más cierran el rezo, éstos guardan semejanza semántica y estructuralmente, ambos invocan a divinidades y su mención me parece tiene la intención de “reforzar” la salud obtenida para la persona.

d5.5)

[1]		
<i>Padre y señor de los cielos</i>		1
<i> y la tierra</i>		
<i> y de todas las cosas</i>		
te <u>pido</u> señor que <u>retires</u> estos <i>espíritus desconocidos</i>		
<i> espíritus inmundos</i>		5
<i> espíritus del demonio</i>		
<i> estos aires negros</i>		
<i> aires rojos</i>		
<i> aires pintos</i>		
<i> aires sordos mudos</i>		10
<i> aires de las barrancas</i>		
<i> de casamalotes</i>		
<i> de viento</i>		
<i> de lumbre</i>		
<i> y cuanto mas <u>hubiere</u></i>		15
<u>retíralos</u> en nombre de cristo Jesús de nazareno		
<u>sean</u> retirados todos estos <i>espíritus</i>		
 <i>misericordia señor</i>		

misericordia todo el día <u>clamo</u> de ti todo el día me <u>impugna</u> y <u>molesta</u> <i>señor</i>	20
<u>apiádate</u> de él <u>socórrelo</u> <u>bendícelo</u> <u>derrama</u> tus <i>bendiciones</i> sobre él para que <u>este</u> bueno y sano así <u>sea</u>	25
<u>fortalécele</u> su cuerpo <u>fortalécele</u> su alma y <u>quede</u> fortalecido por medio del <i>espíritu santo</i> así <u>sea</u> amén	30

El rezo consta de una única secuencia con tres estrofas, por ello, se puede observar la estructura de su discurso. Inicia con la invocación de la divinidad, ésta se acompaña de una breve mención de su dominio y se aclara su naturaleza celeste (1 a 3). La petición de retirar la enfermedad aparece en un listado complejo de seres (4, 14). Los “aires” generalmente descritos como espíritus, poseen cierta multiplicidad de características, aquí se nombra algunos de los colores que pueden tener, los lugares con los se les asocia y otros atributos que los definen. Sin embargo, hay otra precaución que el especialista debe tomar, pues es posible que otros seres o males afecten al paciente, por lo que además del listado anterior, enuncia: “y cuanto más hubiere” (15). Las dos frases que cierran esta estrofa vuelven a repetir el sentido principal de la petición, retirar aquellos seres, me parece un modo de conjurar (16, 17).

En la siguiente estrofa se clama por la misericordia, las tres oraciones (18 a 20) tiene recursos de repetición. Después aparece un elemento interesante, el especialista expresa su sentir respecto a la condición de la persona (21, 22), lo considero un elemento de persuasión no de negociación, es una forma de declarar un reclamo. La petición aquí utiliza varios verbos, así una acumulación semántica se pronuncia por el bienestar del paciente. Para cerrar esta parte de la petición-curación, recurre al vocablo “así sea” (28).

La última estrofa me parece está subordinada a la anterior, sobre todo porque la petición no está precedida por la presencia enunciativa de alguna figura divina, pues ya fue requerida momentos atrás. Otra forma verbal es adoptada para continuar, ahora se trata de reforzar la salud de la persona en cuerpo y alma (29, 30). Aquí la mención del Espíritu

Santo tiene el efecto más bien de “sellar” tal condición ahora bendecida (31). Las palabras “así sea amén” marcan el cierre de todo el rezo.

Enunciados y meta enunciado: El rezo busca retirar puntualmente condiciones específicas provocadas por los “aires”, no es casual la mención de algunas de sus características.

d7) Rezos de Amatlán de Quetzalcóatl, Morelos

d7.1) Limpia-rezo principal con huevo para padecimientos por aires casihuistles

[1]		
	<i>En unidad de mis queridos seres Guadalupe Tlaxcaltepa</i>	1
	<i>espíritu Mercurio</i>	
	<i>espíritu Donai</i>	
	<i>Virgencita de Guadalupe</i>	
	<i>María Martha</i>	5
	<i>María Magdalena de la Cruz</i>	
	<i>San Cipriano</i>	
	<i>Santa Agustina</i>	
	<i>Los Santos Varones Cuates</i>	
	<i>Gildardo y Meldardo</i>	10
	<i>Por el amor de Dios padre</i>	
	<i>Dios hijo</i>	
	<i>Dios espíritu Santo</i>	
	la Salud <u>quede</u> en esta hermano ¹³⁵	
	<i>Divino maestro Jesús</i>	15
	Quien como tu <i>señor</i>	
	que todo lo <u>puedes</u>	
	y todo lo <u>vences</u>	
	<u>vence</u> toda clase de brujerías	
	[2] hechicerías que <u>haigan</u> puesto en su cuerpo de esta criatura	20
	Por <i>Jesucristo nuestro señor</i>	
	<u>Tenga</u> yo poder	
	y virtud de <u>deshacer</u> encantamientos	
	miramientos	
	hechizos	25
	obcecaciones y toda maldad	
	o tirado que <u>haiga</u> en su cuerpo de esta criatura	
	<u>Límpialo</u> <i>señor</i> de toda maldad	
	<u>Purificame</u> su salud	
	y su buena suerte ¹³⁶	30
	y en todo le <u>vaya</u> bien	
	así <u>sea</u>	

¹³⁵ También es frecuente el uso de la palabra “criatura” en lugar de “hermano” o “hermana” según el género del paciente. Aquí mismo, a veces se agrega otras frases:

Señor así sea
vuelve su ser

¹³⁶ A veces agrega a esta frase “su salud se componga”.

[3]	
<i>En el nombre del Padre</i>	
<i>del hijo</i>	
<i>y del espíritu santo</i>	35
yo <u>conjuro</u> la sal de siete casas ¹³⁷	
la tierra de los muertos	
yo <u>conjuro</u> flores	
velas	
alfileres	
fotografías ¹³⁸	40
telas y muñecos ¹³⁹	
caracteres y fisonomías	
<u>quedarán</u> conjuradas para siempre	
donde jamás <u>hagan</u> daño	
en el cuerpo de esta criatura	45

Contexto etnográfico: Este rezo es el más largo y por ello, con un número de componentes complejo pues concentra distintas figuras religiosas y de recursos orales. La curandera doña Flavia lo utiliza en casos de padecimientos por “aire casihuistle”, se le llama también “aire de cuates” o “aire de gemelos”. Es uno de los tipos de enfermedad por estos seres, más pernicioso pues se le asocia a la brujería, a ello se debe la complejidad de la limpia-rezo (*vid supra* capítulo 2). En los casos que he podido observar esta enunciación-ejecución, los pacientes reciben primero la limpia-rezo principal para diagnóstico y comienzo de atención terapéutica, luego doña Flavia insiste con la entrevista al paciente, confirma entonces los malestares emocionales además de los físicos. En estos casos es común que las personas presenten dolor intenso en alguna extremidad. Hasta que se ha establecido plenamente la enfermedad, la curandera enuncia este rezo utilizando nuevamente un huevo.

Descripción de rasgos: El rezo se organiza en tres series de estrofas, la primera [1] está dedicada principalmente por la invocación de varias entidades sagradas, en lista, se enumeran nueve figuras identificadas con santos, espíritus y vírgenes. El llamado se realiza enfatizando que el llamado es de todos juntos (1). La figura de Guadalupe se asocia con la palabra náhuatl “Tlaxcaltepa”, quizá puede ser *Tlaxcaltepa*[n], y significaría “en la piedra de tortilla”, o “en la piedra donde hay tortilla”.¹⁴⁰ Le siguen nombres de espíritus (2), en el caso de “Donai” (3) puede ser Adonay. Enseguida se menciona a la Virgen de Guadalupe (4) y otras dos Santas, destaca María Magdalena “de la cruz” (6), Santa patrona del pueblo

¹³⁷ Después de esta frase, doña Flavia sopla.

¹³⁸ En algunas ocasiones, después de esta frase también sopla.

¹³⁹ Al terminar de enunciar estos sustantivos sopla.

¹⁴⁰ De donde *Tlaxcal*, “tortilla”, *tepa*[n] “en la roca”, o “en la piedra”. De acuerdo al diccionario de Alexis Wimmer. Fecha de consulta: 16 de julio de 2017, <http://sites.estvideo.net/malinal/nahuatl.page.html>

de Amatlán (capítulo 1). Las últimas frases mencionan a otro par de Santos, una de las frases describe su principal característica (9, 10), se trata de Santos gemelos o “cuates”, de ahí su presencia en este padecimiento, hay una correspondencia entre los “aires gemelos” que provocan el mal y los “santos cuates o gemelos” para retirarla.

La segunda estrofa también realiza una invocación con la fórmula acerca de la Trinidad (11 a 13), realiza una petición breve sobre la salud del paciente (14). La tercera estrofa llama a Jesús (15), y utiliza una frase en tono interrogativo para señalar parte de sus cualidades (16 a 20), como el vencer todo mal. Aquí aparece el uso de la palabra “criatura” para referirse al paciente.

La siguiente serie [2] inicia con la enunciación de Jesús (21) para pedir por la capacidad de que la especialista destruya preparados de brujerías (22, 23), los sustantivos son enlistados, así, se mencionan las principales posibilidades de ellos (23 a 27). Le siguen dos frases de sentido semejante, se recurre a la repetición semántica de la acción, es una petición a Dios o Jesús sobre la salud de la persona (28 a 31). Y esta estrofa se cierra con la frase “así sea”, y al mismo tiempo se afirman las acciones mencionadas (32).

En la tercera secuencia [3] se enuncia la frase formularia sobre la Santísima Trinidad (33 a 35) y se da paso al conjuro (36 a 45), como en el caso del rezo-limpia (e2), se siguen más o menos las mismas acciones, no cambia la entonación y la fuerza de la voz, así como el importante gesto de soplar (36, 38, 41) para limpiar a la persona.

Enunciados y meta enunciado: El rezo si bien es utilizado para cualquier tipo de padecimiento por “aires de gemelos”, hay en sus estrofas menciones de daño por brujería. Hay una estrecha cercanía ente una y otra enfermedad, a menudo se les describe de manera semejante (*vid supra* capítulo 2). El mensaje principal está ligado a las entidades sagradas que se enuncian, es un listado específico que no aparece en otro rezo. Por lo que para distinguir detalladamente los enunciados relacionados al mensaje de petición, o bien a las acciones de curación principales, hay que tomar en cuenta los sentidos a los que están vinculados aquellas figuras. El enunciado central es pues el retiro de los daños considerados por brujería, por ello el uso de varios sustantivos en las distintas secciones del rezo, así como la formas para disolverlos, inicia con la acción de ciertas entidades sagradas, además de la Santísima Trinidad, y al final del rezo, la fuerte acción conjuradora de la curandera.

metafórico sino a quién y qué debe purificarse claramente (11, 12). De hecho la segunda y tercera estrofa tienen una estructura semejante.

La segunda secuencia [2] contiene el llamado de las entidades “aires”, en este caso, la que representa mayor poder y peligro. La especificación numérica representa la totalidad de aquellos seres, por eso se menciona “aire” y no “aires”, la conjunción puede entenderse en términos de unidad. Por eso la invocación implica un saber privilegiado. Su tono es alto pero ceremonioso. Le sigue una figura (13, 14) que raramente aparece en el quehacer de doña Flavia y que apenas he podido registrar, aunque están fuertemente relacionadas con esta forma específica de evocación a los “aires”. Esta ambigüedad, beneficio y maleficio propio de los “aires”, también puede verse en los colores que se les atribuyen a los caballos. La petición se vuelve a repetir, como antes hemos visto, la especialista busca no dejar ningún cabo suelto en el momento de ejecutar la curación, así que pide eliminar “todo lo malo”. La forma verbal “quéname” (16) indica su rol de intermediaria, pide el favor para sí misma, y aunque posee una forma imperativa, el modo es amable. El verbo purificar se repite en esta última estrofa, y la acción también debe caer en el bienestar general de la persona (20). El cierre del rezo está marcado por la enunciación de “así sea”.

Enunciados y meta enunciado: El sentido central es quemar el daño, mediante el fuego divinizado principalmente, aunque se hace presente la misma práctica por el “aire”. En general, el rezo indica que el fuego quema, derrite, disuelve y purifica. Por ello la repetición simple de tal acción es continua en todo el rezo.

d7.3) Contra aire casihuistle

[1]	
Todo tipo de brujas hechiceras	1
<u>quedarán</u> atadas	
y amarradas para siempre	
para que no <u>vuelvan</u> a <u>hacer</u> mal en el cuerpo de esta criatura	
<i>Padre hijo y espíritu santo</i>	5
<u>Quema</u> toda clase de casihuistles que <u>haiga</u> en el cuerpo de esta criatura	

Contexto etnográfico: A veces para combatir el “aire casihuistle” se debe enunciar un rezo en ausencia del paciente, se utiliza sin embargo un cirio o una vela grande (*vid supra* capítulo 2), en el rezo d7.3 se emplea de esa manera. Parece según me ha comentado doña Flavia, ella le habla a Dios y a la Trinidad, el cirio, la llama están en este tratamiento asociados a ellos.

Descripción de rasgos: El rezo es bastante corto, al inicio no aparece formalmente alguna fórmula para indicar que la curación se realiza en el nombre de Dios, o de alguna otra figura divina, ello se debe a que se realiza mentalmente. La acción de detener el mal que otros especialistas han realizado es lo más importante y por ello su enunciación lleva fuerza en la voz, doña Flavia “se enoja” cuando enuncia esta parte. Me parece que estos versos (1, 4) son una forma de conjuro. Utiliza tres recursos importantes, menciona los dos nombres más comunes con que se identifica a los especialistas en la faceta opuesta al curandero, así, al nombrar ambas denominaciones, “brujas hechiceras”, además de especificar “todo tipo de”, es una manera de contemplar todas o por lo menos las principales posibilidades más riesgosas de agentes causantes de padecimientos por brujería. El uso de la repetición semántica de estar atado y amarrado refuerza la acción y enseguida explica el por qué (4).

Cierra con una fórmula de la Trinidad a la que ahora sí se le demanda la acción de quemar explícitamente la enfermedad y se repite nuevamente el beneficiario, “esta criatura” (4, 6), para referirse al enfermo.

Enunciados y meta enunciado: En este caso predomina la acción conjuradora de la palabra de doña Flavia, la presencia de la divinidad es realmente requerida hasta el final, esta inversión de lugares en la organización del rezo invita fuertemente a la reflexión del lugar que ocupa este género corpo-oral en el trabajo de los especialistas. Mientras ha realizado el rezo, doña Flavia concentrada “le habla” al cirio que mantiene firme entre sus manos, pero principalmente a la llama que ha encendido. Su aspecto antes de comenzar ya era ceremonioso, su semblante se tornó molesto, duro, en la primera parte (1) y fue calmándose hacia el final (6). En el mismo sentido, la última frase volvió a tomar potencia en la palabra “quema” y el dónde, en este caso quien, es el depositario del mal.

Segunda parte

6.4 El trabajo de curar el maíz

Toca el turno de presentar los rezos ejemplo correspondientes a la ritualidad agrícola, fundamentalmente los enunciados para realizar la petición de lluvia, e incluyo también algunos rezos para alejar a los “aires” de los cultivos. Los textos son los siguientes:

a) Rezos para la petición de lluvia

a1) Hueyapan, Morelos (1949). 1 texto

a5) San Andrés de la Cal, Morelos (2010). 8 textos

a7) Coatetelco, Morelos (2001). 1 texto

a10) San Andrés de la Cal, Morelos (2001). 6 textos

b) Rezos para evitar daños a los cultivos

b1) Xalatlaco, Estado de México (2003). 2 textos

b2) Sierra de Texcoco, Estado de México (2006). 2 textos

b3) Xalpatláhuac, Guerrero (2010). 1 texto

6.4.1 Rezos para la petición de lluvia

a1) Hueyapan, Morelos

[1]		tla in <i>dios</i> oksepa techwalmomakilis chikawalistle	
TETLAHPALWILISTLE:		oksepa <u>tiwalpanoskeh</u>	20
<i>aguadores y serafines</i>	1	ika okse tetlahpalolistle	
<i>ave maria purísima</i>		[1]	
<u>otasikoh</u> nikan ipan inin kiawaktle		<i>Salutación:</i>	
<i>artal sagrado</i>		<i>Aguadores y serafines</i>	1
iwan <i>templo</i>	5	<i>Ave María purísima</i>	
<u>tiktlahtlani</u> se tetelepalwilstle		<i>Llegamos aquí en este patio</i>	
ika tlen <u>tikwalikah</u>		<i>altar sagrado</i>	
<u>xitechwalmanilihtsinokan</u>		<i>y templo</i>	5
ika miak pakilistle		<u>pedimos un saludo con lo que traemos</u>	
ika miak tlanekilistle	10	<u>Recíbannos con mucho gusto</u>	
<u>xitechwalmotlapohpolwilitzinokan</u> in		con mucha atención	
<u>otiwalpanotahkeh</u>		<u>perdónesenos por haber venido pasando ante</u>	
ika in <i>ammonawaksinko</i>		<i>ustedes</i>	10
ipampa se tetlahpalolistle <u>tikwalchiwah</u>		por un saludo que <u>venimos a hacer</u>	
<u>tammechanilihtsinoskeh</u>		Les <u>recibiremos</u> a ustedes	
ika miak pakilistle	15	con mucho gusto	
in tlon <u>antediwalmakiliskeh</u>		lo que nos <u>brinden</u> para sobrevivir	
tlen ika <u>tipanokeh</u>		con lo que <u>debemos</u> vivir	15
tlen ika <u>tinemiskeh</u>		Si <i>Dios</i> otra vez nos vuelve a <u>dar</u> fuerzas	

nuevamente <u>pasaremos</u> con otra visita		<i>¡ave maría purísima!</i> <u>tiklahtlanih</u> lesensia <u>man tipanotakan</u> <u>xitechmomakilihtsinokan</u> se kwalle ohtle	45
[2] TLAKALAKILLE satepan totlankwaketsah titlankwanchnemih tikihtlanih tlapohpolwilistle ika <i>teochiwalle</i> 25 <i>toteochiwah</i> ika in letanía mayor siñor mío <i>jesukristo</i> kreo en dios padre yo pecador 30 inimneh mihtoah nochi ika kastiya		<i>¡ave maría purísima!</i> <i>madre santísima!</i> <u>man kiowi</u> <u>man tlaxiloti</u> <u>man tlayeloti</u> tlen <u>ammehwantsitsin</u> <u>ammotlanawatiliskeh</u>	50
[2] <i>Ofrenda:</i> pedimos perdón con oraciones rezamos con la letanía mayor señor mío Jesucristo 20 creo en Dios padre yo pecador esto se dice todo en castellano		[3] <i>Petición y despedida:</i> <i>Señores aires</i> <i>colorados</i> <i>blancos</i> 25 <i>amarillos</i> <i>azules</i> <i>negros</i> <i>y de todos colores</i> tengan el favor de <u>regalarnos</u> media gota de agua 30 para todos nuestros alrededores de este mundo para ricos y para pobres	
[3] TLAIHTLANILISTLE IWAN TSINKIXTILISTLE: <i>ehkatsitsintih</i> <i>chichiltikeh</i> <i>istakeh</i> <i>kostikeh</i> 35 <i>nextikeh</i> <i>kapotstikeh</i> <i>iwan nochi kolores</i> <u>xitechmotlawililitsinokan</u> tlahko chipinalle atl ik ipan nochi tonawak inin tlattekpaktle 40 para in rikos iwan pobres		[4] <i>¡Ave María purísima!</i> <u>Pedimos permiso</u> 35 que ya vayamos pasando <u>sírvanse darnos</u> un buen camino <i>¡Ave María purísima!</i> <i>¡Madre Santísima!</i> <u>Que llueva</u> 40 <u>que haya jilotes</u> <u>que se hagan elotes</u> lo que <i>ustedes</i> <u>dispongan</u>	
[4]			

Contexto etnográfico: El rezo fue recogido durante una entrevista a la señora María de los Santos, quien se desempeñaba como “pedidora de agua” y curandera en el pueblo. La especialista dio a conocer el rezo a Barrios no sin antes explicarle los preparativos que como pedidor de agua se deben tener y otras normas que tanto ellos como los acompañantes deben seguir (1968: 64, 67-68).

Descripción de rasgos: Este rezo registrado en lengua náhuatl se compone de cuatro secciones, he considerado sobre todo la división que el autor mismo presentó, aunque distingo la cuarta sección principalmente por la estructura de las dos estrofas; es

decir por la construcción de las frases y la relación que por ello, me parece guardan entre sí, de tal forma que se separa de la anterior.

En la serie [1] como en el resto del rezo, aunque está mayoritariamente enunciado en lengua náhuatl –dónde se observa el uso de estructuras paralelas–, también hace uso de varias palabras castellanas, las cuales están bien integradas al discurso. Las primeras frases mencionan a las entidades sagradas, “aguadores y serafines” (1), que se acompañan de una frase formularia (2). Esta frase colocada enseguida de las entidades, me parece cumple una función complementaria de la invocación. Luego se hace explícita la llegada de la gente al lugar de la petición, además de proporcionar una descripción con varios sustantivos (3 a 5). Varias peticiones aparecen aquí, sobre todo están dedicadas a la presentación de la ofrenda (7, 8) y del saludo muy respetuoso de las divinidades (6, 11), ello se percibe en varias frases construidas con formas honoríficas, como en “ammonawaktsinko” (12), de donde *nahuactzinco*, es locativo honorífico de *nāhuac*, “cerca, con”.¹⁴¹ Además hay casos de doble reverencial, donde un forma aplicativa ya ha integrado una forma reflexiva –estructura común en todo el rezo–, pero que también se agrega el sufijo *tzino* (Launey, 1992: 200), por ejemplo en “xitechwalmotlapohpolwilitsinokan” (8), o *xitechhual-mo-tlapohpolihui-li-tzino-can*.

Además se espera que la ofrenda sea bien aceptada (9, 10). En forma análoga, también se aclara que lo que los “aguadores y serafines” les otorguen, será bien recibido (14, 15).

La palabra compuesta “antediwalmakiliskeh” (16) no es de fácil traducción. Quizá pueda ser antedi[os]*hualmaquilizqueh*, “los que nos den ante Dios”, hay dos aspectos que señalar, el uso de la forma honorífica del verbo bitransitivo *maca*, “dar” y la posible referencia de Dios, esta figura de hecho aparece en las frases finales. Se dice que si Dios lo permite, ellos, los visitantes, volverán nuevamente (19 a 21). Si fuera así, ello también explicaría el uso honorífico del verbo dar (16, 19).

Además del paralelismo sintáctico, quiero señalar otra posibilidad. En la primera sección, el uso de la repetición consigue confirmar los sentidos de las frases, pero ¿acaso la sonoridad también se ve afectada? La repetición debe provocar también un ritmo y cierta

¹⁴¹ Fecha de ésta y las consultas siguientes al diccionario de Wimmer de esta sección: 6 de septiembre de 2017, <http://sites.estvideo.net/malinal/nahuatl.page.html>

musicalidad en la prosodia, por ejemplo, el uso de los imperativos, la repeticiones simples de “ika tlen”, “ika miak” y el caso de los verbos *pano* y *panoa*, “pasar o atravesar un río” y “llevar”,¹⁴² respectivamente.

La segunda sección no forma parte propiamente del rezo, es más bien la explicación de lo que se dice y se hace en esa parte. Si se anotaran las oraciones o rezos en “castilla”, esta sección sería la más extensa.

La tercera sección comienza con el llamado de los “aires”, en lista se enuncian por sus colores, y parece que la frase final tiene la intención de no olvidar a ninguno (32 a 38), de inmediato se realiza la petición de agua, pero se utiliza la frase “xitechmotlawililitsinokan” (39) para ello, se trata de otra forma que combina el imperativo con doble honorífico como antes ya ha aparecido en el rezo.¹⁴³ El verbo principal es *tlāhuia*, en su forma aplicativa *tlāhuilia*, “alumbrar”, sentido que no recupera la traducción del autor. Entonces puede ser “que nos ilumine con media gota de agua”, “ilumínenos con media gota de agua”. La petición tiene un sentido de amparo y de ayuda, se completa con la enunciación del dónde y a quiénes se destina este beneficio sagrado (40 a 42).

La cuarta sección son dos estrofas precedidas por la exclamación de la frase “¡ave maría purísima;” (43, 47). En la primera estrofa se pide “lesensia”, o licencia, el permiso (44) de pasar y que se les de a los visitantes un buen camino (56), aquí aparece otro doble reverencial. La estrofa final además de la exclamación de inicio (47), se suma otra con un sentido semejante (48). La petición en forma paralela, insiste con respeto, y describe parte del beneficio de la llegada de un buen temporal otorgado por los “aires”. Así, se pide no solo que llueva (49), sino que se comience a formar el maíz, los jilotes¹⁴⁴ (50), y luego que éstos sean elotes (51), uso verbal del sustantivo *ēlōtl*, “elote”. Las frases finales “tlen ammehwantsitsin” (52) “[tlen] ammotlanawatiliskeh” (53) cierran el rezo, la primera utiliza el verbo *ēhua*, “partir” pero también “levantar”, “alzar”,¹⁴⁵ entonces podría ser “lo que 177

¹⁴² Tomado del diccionario de Simeón: *pano* “passer, traverser une rivière à pied, à la nage, dans une barque ou autrement”; y del diccionario de Molina *pano* “pasar el río a pie, o nadando, o en barca”. Mientras que *panoa* “porter”, <http://sites.estvideo.net/malinal/nahuatl.page.html>.

¹⁴³ De donde xi-tech-mo-tlahuili-li-tzino-can, también en negritas destaco el uso del reflexivo, aplicativo y sufijos honoríficos, también en este caso, el uso de *tzino*, que forman una estructura con doble honorífico.

¹⁴⁴ En el mencionado diccionario de Wimmer, literalmente: *xīlōti*, “commencer à se former, en parlant de l'épi de maïs”. Es decir, el verbo habla de “comenzar a formarse la mazorca de maíz”.

¹⁴⁵ El primer significado: “partir, s'enfuir”, el segundo: “lever, soulever quelqu'un ou quelque chose qui est couché”, también en Wimmer.

ustedes levanten”. El sentido de levantar es importante pues puede referirse a la planta, al crecimiento concreto del maíz.

Cadena de enunciados y meta-enunciado: El rezo está concentrado en la petición del temporal, del crecimiento del maíz, primero de una etapa anterior a la maduración – cuando los granos no han cuajado todavía– y luego del elote ya maduro, como producto final, es decir, la cosecha. Las formas honoríficas utilizadas en diversas estrofas del rezo, muestra un lenguaje ceremonial, alejado del habla cotidiana. Llama la atención que a pesar de utilizar formas de mando hay en ellas también usos reverenciales, hay además cierta igualdad en la manera que los “aguadores y serafines” reciben la ofrenda, y en la forma en que la gente recibirá los favores esperados. Es un trato sí de respeto a entidades superiores, pero al mismo tiempo se percibe alguna relación de exigencia y reciprocidad.

a5) San Andrés de la Cal, Morelos

Contexto etnográfico: Todos los rezos fueron enunciados por la especialista doña Jovita. Juárez la acompañó a llevar la ofrenda y hacer la petición en dos de los sitios propios para visitar a los “aires” en mayo de 2004. El primer sitio fue la barranca de Santa Catarina, un sitio donde se ofrendó por primera vez, los “aires” le pidieron a doña Jovita mientras dormitaba.

La secuencia de rezos en este primer lugar fue la que sigue: el rezo a5.1 fue enunciado al inicio como para pedir permiso. Luego el a5.2 que se enunció mientras que se colocaban las bebidas de la ofrenda. El a5.3 ocurrió luego de que la especialista prendió la vela y la acomodó entre las frutas, después puso los cigarros, la pólvora, los animalitos hechos de plástico y al final, los soldaditos.

Como se ha terminado de colocar la ofrenda, uno de los señores acompañantes hace tronar un cohete para “informar” que han cumplido. La “granicera” hace sonar muy fuerte el silbato en tres ocasiones y finalmente enuncia el rezo aquí enumerado, a5.4 (2010b: 177-179).

a5.1

[1]
Persígnense...

1

Señores Yeyécatl-Yeyecame

no <u>venimos haciendo</u> nada <u>venimos</u> de buena fe <u>dennos</u> permiso	5
<i>Señores</i> <u>venimos a dejar</u> humildemente esta ofrenda para que la <u>merezcán</u> Ahora... en este nuevo lugar que es suyo	
<u>venimos pidiendo</u> por un buen temporal buena agua	10
les <u>ruego</u> les <u>pido</u> buena agua sin granizo ni malos vientos	15
<u>Hagan</u> que llueva se los <u>suplicamos</u>	
Bueno... <u>ustedes saben</u> <u>ustedes dicen</u> <u>ustedes disponen</u> <u>ustedes mandan</u>	20
<u>Dennos</u> permiso a mí y a estas personas que también <u>están</u> aquí unos <u>conociendo</u> nuestras tradiciones ¹⁴⁶ las que tienen mucho tiempo desde nuestro <i>dios Tláloc</i> que <u>están</u> interesados en conocer lo que <u>hacemos</u> que <u>son</u> gente honesta Y los otros que ya <u>ustedes conocen</u> ¹⁴⁷ <u>Somos</u> gente de bien	25
Por favor <u>ayúdennos</u> <i>señores trabajadores</i>	30

Descripción de rasgos: El primer rezo de este grupo de textos consta de una sola secuencia con cinco estrofas. La primera oración es una orden que se pide a la gente que está presente (1), si bien no son palabras estrictamente dirigidas a los “señores aires”, la he incluido dentro del cuerpo del rezo porque señala la participación colectiva dentro del acto de la enunciación. La especialista comienza entonces a hablar por todos los que gestualmente se han presentado delante de las entidades, el acto de persignarse significaría ello. Su habla es directa pero con sumo respeto, incluso se pide el permiso por estar ahí (3 a 5). La siguiente estrofa señala la entrega de la ofrenda (6, 7), y la razón principal de la visita (10). La tercera estrofa concentra la solicitud y se utilizan sobre todo recursos de repetición (10, 11, 13; y

¹⁴⁶ Aquí se nota la flexibilidad de los rezos y la habilidad de los enunciantes pues se refiere a la presencia de alguien externo a la comunidad, por ello la presenta e intercede por ella (26). Antes hemos visto lo peligroso que puede ser el encuentro con las entidades “aire”, pero sobre todo en los casos de las personas ajenas a la comunidad (capítulo 2).

¹⁴⁷ Aquí se refiere a la comunidad de San Andrés, quizá la forma de aclaración se debe a la integración de las líneas anteriores.

12, 13). Destaca la aclaración del tipo de lluvia o agua que se esperan aquellos señores puedan enviar, “sin granizo” (14) y “sin malos vientos” (15), con ello se puede ver que aunque el rezo se realiza en el marco de la petición de lluvia, éste contempla la contingencia del exceso de agua o bien la tormenta que puede bajo ciertas circunstancias tener un efecto opuesto sobre los cultivos. Cierra la estrofa con versos cortos pero que repiten el sentido de la petición (16, 17).

La siguiente estrofa mantiene el modo de respeto pero utiliza un modo persuasivo con elementos de repetición (18 a 21) la acumulación de los sentidos que expresan las frases indica el lugar preponderante que los “aires” poseen. La última estrofa continúa también esta modalidad doble, de respeto (22, 30), pero se les intenta convencer al explicar quiénes son los que hacen la petición, “gente honesta” (27), “otros que ustedes ya conocen” (28), en suma, “gente de bien”.

Cadena de enunciados y meta-enunciado: la demanda a las entidades se realiza en general en un modo de súplica corpo-oral, y el ofrendar es por ello fundamental. La negociación es el acto central del rezo, las formas muestran sumo respeto, pero se contempla el convencimiento como se ha dicho, no solo retórico sino también en los comportamientos de todos los presentes.

a5.2

[1]		
<i>Señores</i>	<u>reciban</u> estos <i>niños lindos</i>	1
	<i>sus sirvientes</i>	
	<i>sus ayudantes</i>	
	para que <u>trabajen</u>	
	para <i>ustedes Señores del Tiempo</i>	5
<u>Reciban</u>	también con gusto esta fruta	
	la más rica	
	la más olorosa	
<u>váyanse arrimando</u>	a la mesa santa <i>Señores Trabajadores</i>	
<u>vean</u> qué linda y bien servida <u>está</u>	quedando	10
<u>Está</u> este molito que <u>prepararon</u>	con mucha humildad	
	para que nos <u>socorran</u>	
	su bebida también <u>está</u> lista	
[2]		
Todo esto lo <u>mandaron</u>	las personas del pueblo	
	que con mucho trabajo <u>ahorran</u> su dinerito	15
	que <u>cooperaron</u> de buena voluntad	
	y los que no	
	<u>perdónenlos</u> <i>Señores Trabajadores</i>	

porque no saben lo que hacen

Descripción de rasgos: Este rezo se compone de dos secciones. La primera aclara que parte de lo que se ofrenda tiene un papel activo (4), la ofrenda es también ayudar a los mismos “Señores del Tiempo”. Se ofrendan seres “niños” (1), un recurso de repetición semántica se utiliza para referirse a ellos (2, 3). La siguiente oración (6) sigue hablando de la ofrenda, de hecho se repite el mismo verbo. Según la descripción de la fruta, se puede decir que es la adecuada para los “señores aires” (7, 8).

La invitación a recibir la ofrenda de la “mesa santa” es respetuosa, no es una demanda, se persuade a las entidades describiendo el estado apropiado de la misma (10). Ocurre lo mismo con la explicación de la preparación del mole (11) que además se menciona en diminutivo, puede referirse al hecho de ser una porción pequeña, pero me parece que al tratarse de un alimento para ofrendar, se habla de él con cuidado, con cierto respeto. Le sigue la razón de la ofrenda (12), los “aires” al recibir la ofrenda, socorrerán a la gente del pueblo con lluvia. Finalmente también se menciona la bebida (13). En Amatlán por ejemplo, no hay ocasión en que un alimento no se acompañe de algún refresco.

La última secuencia [2] resume la participación de los ofrendadores, es decir, la gente del pueblo (14 a 16). Llama la atención que la especialista intercede por aquellos que no cooperaron con la celebración, la frase con la que pide perdón por ellos (16, 17) recuerda a los pasajes sobre los últimos momentos de Jesucristo en la cruz,¹⁴⁸ solo que el lugar de Dios lo ocupan los “señores aires”.

Cadena de enunciados y meta-enunciado: El rezo se dedica a la ofrenda, al recibimiento de ésta y a describir algunos de sus elementos, dado que el objetivo es convencer a los “aires” de su favor mediante la exquisitez del regalo.

a5.3

[1]

Tengan y dennos siempre *luz Señores Trabajadores*
la *luz* de *Nuestro Padre Santísimo*

1

Aquí está su ofrenda en la barranca de Santa Catarina
reciban la pólvora para que trabajen

Los animalitos de agua para que nos den mucha lluvia buena

5

¹⁴⁸ Es relativamente sencillo que se conozca la frase: “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen”. Durante los festejos de la semana santa, en prácticamente todas las representaciones de la crucifixión de Cristo, la persona que representa este papel la menciona.

no mala
relámpagos y truenos calmados
para nuestro temporal

Viboritas
sapitos
tortuguitas
trabajen

10

[2]

Señores por favor escúchenos
Soldaditos a trabajar
cuiden de esta *santa ofrenda*
que sólo los *Señores* la disfruten
y *ustedes* los guarden
Amén

15

Descripción de rasgos: El comienzo de la sección [1] es sobre todo la petición de luz (1), un atributo tanto de los “señores aires”, aquí descritos como “trabajadores”, y del “Padre Santísimo” (2), otro nombre común para referirse a Dios. Como en otros textos, este rezo de San Andrés especifica el lugar y el momento de la enunciación, en este caso, uno de los lugares recurrentes donde moran los “aires”, una barranca (capítulo 3). La especialista insiste en la descripción de la ofrenda y la declaración de su uso en el trabajo que realizarán aquellos señores (4). Aquí aparece nuevamente la petición no solo del buen temporal, sino de una lluvia “no mala”, y de “relámpagos y truenos” pacíficos (6, 7), en clara advertencia de la posibilidad siempre amenazante de una tormenta peligrosa para el campo. Le sigue la mención de las figuras de animales asociadas al temporal y que están representadas en la ofrenda, se enumeran y se les ordena su trabajo (9 a 12).

En la segunda secuencia además de pedir a los señores su atención (13); aparece la orden, la puesta en marcha del trabajo de aquellos ayudantes (14). Los señores del tiempo y su “santa ofrenda” también deben ser cuidados (15), y por eso la mención de aquellos seres –antes, como sirvientes–, aquí esencialmente “soldaditos”. El uso del diminutivo parece tener ambos sentidos, el tamaño de las figuras y el respeto que también se les tiene. El cierre de la secuencia y del rezo está marcado por el vocablo amén.

Cadena de enunciados y meta-enunciado: el enunciado principal me parece es sobre el trabajo de hacer llover, de traer y hacer la tormenta. La mención de la pólvora, aparentemente no animada, sería entonces un elemento plenamente instrumental, relacionado quizá al estruendo de los sonidos comunes en la lluvia, sobre todo, al trueno, es decir, al hacer llover. Los animales también, y en principio son instrumentales para dicho trabajo, pero luego aparecen como seres, con la acción precisa de cuidar. Las descripciones

apuntan a un complejo de seres involucrados, “aires” relacionados a ciertos animales, y a ciertas funciones particulares.

a5.4

[1]		
	<i>Señores Trabajadores</i> ahora sí <u>acérquense</u> a la mesa	1
	<u>arrímense</u> es para <i>ustedes Señores</i>	
	<i>En el nombre del Padre</i>	
	<i>del Hijo</i>	
	<i>y del Espíritu Santo</i>	5
	Amén	
[2]		
	<i>Ave María Purísima</i>	
	<i>Ave María Santísima</i>	
	<i>Dios mío</i> <u>perdónanos</u>	
	y <u>socorre</u> nuestras súplicas	10
	que te <u>hemos hecho</u> en este <i>Santísimo lugar</i>	
	y en los demás	
	en las cuevas	
	en el cerro de La Corona	
	No te <u>olvides</u> de nosotros	15
	ni de nuestras peticiones	
	<i>Gracias Señores Trabajadores</i>	

Descripción de rasgos: En este rezo la organización forma dos secciones. La primera confirma que se ha colocado la ofrenda, que todo está listo para el consumo de los “señores aires” (1, 2). La estrofa presenta una fórmula de la Santísima Trinidad y se acompaña del término amén para cerrar la secuencia. La segunda se compone de dos estrofas. Se inicia con la doble repetición del “Ave María”, y dos elementos distintos en la forma, pero cercamos semánticamente (7, 8). Tras las invocaciones de María, se recurre a Dios para hacer una doble petición (9, 10) y se insiste en el momento y lugar presente de la enunciación, un lugar sagrado (11), y se enumeran otros sitios donde también se ha enunciado algún rezo y se ha ofrendado (12 a 14). La última estrofa insiste en la petición de misericordia mediante un dístico (15) y agradece a los “aires” o “Señores Trabajadores” (17).

Cadena de enunciados y meta-enunciado: El rezo se dedica a confirmar las ejecuciones centrales de la celebración agrícola: la colocación de la ofrenda presentada a las entidades divinas y la solicitud formal de un buen temporal hecha. Se suma una nueva súplica a Dios y a los “señores aires”, ésta es, acceder a lo ya pedido. La ratificación de los

mensajes y las acciones son de carácter rogativo por lo que al mismo tiempo se vuelven persuasivos. La finalidad es asegurar el cometido de la celebración agraria.

a5.5

[1]	
<i>Señores Trabajadores</i>	1
<u>venimos</u> de buena fe	
con sumisión	
con respeto	
a aquí a este <i>Sagrado lugar</i>	5
aquí donde <u>está</u> el agua	
que <u>riega</u> nuestros campos	
que <u>sirve</u> para nuestros arbolitos	
nuestras florecitas	
nuestros animalitos	10
nuestros alimentos	
nuestros maicitos	
Les <u>pedimos</u> <i>Señores</i>	
que de esta <i>agüita</i> se <u>llene</u> nuestra tierra	
No les <u>pedimos</u> nada más así	15
no <i>Señores Trabajadores</i>	
les <u>traemos</u> su ofrenda	
su mesa	
<u>pasen</u>	
y <u>vengan</u> a ver todo lo que les <u>traigo</u>	20
su humilde servidora	
junto con estas personas	

Contexto etnográfico: Los rezos a5.5 y a5.6 corresponden al segundo sitio al que doña Jovita visitó en mayo de 2004, Juárez explica que se le conoce como la Bomba o también Atlijiacan, el primer nombre conocido porque ahí se ubica la bomba que reparte el agua al pueblo. La secuencia de colocación es la misma que en el sitio pasado, reza entonces el texto a5.5 y al terminar el a5.6 (2010b: 180).

Descripción de rasgos: Una sola secuencia conforma este rezo. El diálogo con los “señores aires” es directo pero muy cuidadoso (2 a 4). De inmediato se señala el momento y el lugar de la enunciación, se reconoce que aquel sitio es sagrado (5) pues es el espacio donde se encuentra el agua necesaria para los cultivos, aunque no exclusivamente. Se enumera una serie de elementos que también la requieren, es decir, la presencia del agua representa el bienestar en general del pueblo (6, 7). Así, son enumerados los sustantivos (8 a 12), en todos se observa el uso del diminutivo, en este caso, el sentido es de respeto y afecto.

La siguiente estrofa enuncia otra expresión para pedir el agua (13) –palabra también en diminutivo– para los cultivos (14) y se recuerda que la petición siempre va precedida del ofrecimiento, la ofrenda colocada es como una mesa, por ello, aparecen en par (17, 18), pues su sentido es el mismo. Las oraciones finales invitan a los “aires” a acercarse a la mesa, la invitación pronunciada por la especialista en su calidad de intermediaria no olvida la presencia también de la gente que permanece con ella durante la ejecución de su rezo.

Cadena de enunciados y meta-enunciado: el rezo se enfoca en exponer el valor del agua, en precisar el aprovechamiento de su uso. Aunque se mencionan a los animales, las flores, los arboles y los alimentos, esta enumeración comienza con “que riega nuestros campos” y cierra con “[que sirve para] nuestros maicitos”. Otro mensaje importante es la aclaración de la presentación de la ofrenda, la obligación pues de ofrecer algo satisfactorio cuando se requiere hacer alguna petición de este tipo.

a5.6

[1]		
Bien <i>Señores Trabajadores</i>		1
<i>Señores del Temporal</i>		
<i>Señores Portadores del Viento</i>		
<i>Señores Yeyécatl Yeyecame</i>		
<u>pasen</u>		5
<u>pasen a merecer</u> esta pequeña		
pero con todo respeto ofrenda		
que les <u>hemos</u> preparado		
Nosotros nada más les <u>pedimos</u> agua		
no granizo		10
no tormentas		
ni nos <u>quiten</u> el agua		
tampoco eso		
no <u>queremos</u> secas		
no		15
sólo agua		
que nos <u>mandan</u> con los <i>aires</i>		
que <u>haya</u> suficiente		
para todas nuestras tierras		
nada más		20
[2]		
<i>Santísima Trinidad</i>		
<i>Dios Padre</i>		
<i>Dios Hijo</i>		
<i>Dios Espíritu Santo</i>		
<i>Santísima Madre de Dios</i>		25
<i>Santa Virgen Purísima</i>		
<u>tengan</u> piedad		

[3]	
Gracias <i>Señores Trabajadores</i>	
ahora <u>pasen</u> y <u>merezcán</u>	
Nosotros ya nos <u>retiramos</u>	30
y <u>concédenos</u> <i>Señor</i>	
<i>¡oh Santísimo Señor!</i>	
que el próximo año <u>podamos</u> regresar	
todos los que <u>estamos</u> aquí	
Que así <u>sea</u>	35
Amén	

Descripción de rasgos: El sexto rezo de San Andrés de la Cal está organizado en seis secuencias. Inicia con una invocación a los “aires”, la enumeración de varias denominaciones describe parte de sus características y funciones (1 a 4). Lo siguiente es la invitación reiterada de aceptar y tomar la ofrenda por la solicitud del agua de temporal (5 a 8). Como los seres aires son dueños de la lluvia, la tormenta y el agua en general, y todas sus formas asociadas, es necesario precisar sus favores, por eso la frase claramente expresa “nada más les pedimos agua” (9) y con un recurso de enumeración se especifica los elementos, las acciones y omisiones negativas que serían un peligro para los cultivos (10 a 15). Se regresa a lo que es pedido “nada más” (20), y de manera suficiente para la tierra (18, 19) para cerrar la sección [1].

La siguiente parte es una invocación a otras divinidades [2], a las que se les pide “piedad” (27). Hay en esta estrofa una doble repetición, primero para llamar a la Santísima Trinidad (21, 24), y segundo, para convocar a la Virgen María (25, 26).

La secuencia final inicia con el agradecimiento a los “aires” (28), agradecer en este momento del rezo, me parece un acto de persuasión pues en seguida se les pide que ya tomen la ofrenda (29) porque ellos, los solicitantes, ya se retiran (30). Una última petición se hace presente (31, 33), acompañada de una invocación y vocalización (32). El poder regresar para volver a realizar la celebración, es también una preocupación constante. El par “Que así sea” y “Amén”, sellan aquella demanda.

Cadena de enunciados y meta-enunciado: en el rezo hay dos mensajes fundamentales, una petición de lluvia o agua delimitada, ésta da a conocer los principales riesgos del exceso y la ausencia de los favores de aquellos seres. El segundo, la firme intención de regresar nuevamente, de volver con otra ofrenda, una vez concluido el ciclo, la permanencia de los actos rituales, de la tradición misma, está garantizada por la repetición.

a5.7

[1]		
<u>Venimos a pedir agua</u>		1
porque aquí sí Dios nos <u>está dando</u> este pedazo de terreno nuestra vida		
<i>Dios Padre</i>		
<i>Dios Hijo</i>		5
<u>Dios Espíritu Santo</u>		
<u>Señor te pedimos</u>		
que <u>nos des</u> vida señor		
que <u>nos des</u> el pan de cada día		
que no <u>nos falte</u>		10
que siempre <u>tengamos</u>		
[2]		
<i>Padre Divinísimo San Andrés</i>		
<i>Divino Salvador</i>		
<i>Señor Santiago Caballero</i>		
<u>cuida</u> a tus hijos <i>Señor</i>		15
<i>Señor Padre mío</i>		
<i>Padre Verdadero</i>		
<i>Dios y Verdadero Hombre</i>		
<i>Nuestra Madre</i>		
<i>Madre de nuestro Padre Jesucristo</i>		20
<i>Nuestro Señor</i>		
que <u>está</u> aquí con nosotros		
porque lo <u>necesitamos</u>		
porque lo <u>amamos</u>		
que <u>nos dé</u> vida		25
que <u>nos dé</u> salud		
<u>tengamos</u> la paz en todas las familias en mi casa		
<i>Divino Padre</i> te lo <u>pedimos</u>		
<i>Señor</i> te <u>rogamos</u>		30
<i>Señor</i> de que <u>nos des</u> el pan de cada día		
<i>Padre Divinísimo</i>		
<i>Señor es</i> todo lo que <u>pido</u>		
<u>Padre mío Es</u> todo lo que <u>pido</u>		
<i>Padre Eterno</i>		35
Para todos tus hijos que <u>están</u> aquí en la vida		
en este mundo		
[3]		
<i>Señor</i>		
<i>Señor Padre</i>		40
<i>Divino Señor</i>		
<i>Santo San Andrés apóstol</i>		
<i>Divino Salvador</i>		
<u>Salva</u> a tus hijos		
<i>Divino Señor</i>		45
y a estas personas que nos están escuchando		
[4]		
<i>Los aires</i>		
<i>señores y señoras</i>		
<i>niños y niñas</i>		
<u>trabajen</u> para sus <i>hijos del Señor</i>		50

*de Nuestra Madre María Santísima
Nombre del Padre
del Hijo
y Espíritu Santo
Amén*

55

Este rezo tiene cuatro secuencias, en todas se realiza alguna petición y se llama por ello a ciertas divinidades. El primer verso que aparece explica claramente la razón de la visita (1), parece justificarse el hecho de necesitar agua al declarar la posesión de la tierra dada por Dios, tierra que representa la “vida” (2 a 4), en tanto ésta es la dadora de los cultivos. La estrofa que sigue comienza con una fórmula para llamar a la Santísima Trinidad y en oraciones paralelas se describen las peticiones (8 a 11). Destaca la segunda frase “que nos des el pan de cada día”, frase que suele escucharse el rezo católico Padrenuestro (9).

La segunda serie es la más larga, y la que más menciones de figuras religiosas posee, comienza llamando al Santo patrono del pueblo (12), pero hay otros personajes como Santiago Caballero (14) y la Virgen María como “Nuestra Madre” y la “Madre de nuestro Padre Jesucristo” (19, 20), pero abundan en repeticiones, las menciones del Padre y Señor divinizado. Se le pide un bien estar en general, “vida” y “salud” (25, 26). Y se repite en esta secuencia la frase “que nos des el pan de cada día” (31). El sentido de súplica predomina en las estrofas.

La tercera sección también utiliza el rasgo de la repetición en los nombres de las divinidades, y como antes, el título de Padre y Señor se intercalan entre la mención de San Andrés (42), patrono del pueblo. De forma paralela aparece “Divino Señor” (41, 45), “Divino Salvador” (43), para insistir precisamente en ese atributo, se le pide salvación para ellos, los solicitantes, mencionados en el rezo como hijos (44, 46), estableciendo entonces un lazo de parentesco con la divinidad, otra forma de persuasión.

La secuencia final [4] inicia con la invocación a los “aires” y se les pide hacer su trabajo para los “hijos del Señor” y de la “Madre María Santísima”. Este lugar privilegiado también se utiliza aquí para convencerlos. Una fórmula para la Santísima Trinidad sumada a la palabra amén, terminan la secuencia y el rezo.

Cadena de enunciados y meta-enunciado: La constante invocación de varias figuras divinas encierra diversas peticiones, pero se ruega en general por el cuidado y bienestar de la gente de San Andrés, por ello es que el Santo patrono también es llamado. La relación de parentesco complementa esa petición general, la gente de San Andrés de la

Cal se asume como hijos del Divino Padre, y su Madre, es también la de Jesucristo. Con lo anterior, está sugerida la hermandad con esta figura. Bajo estas condiciones, el favor de aquellas entidades no debería ser lejano.

a5.8

[1]		
<i>Señores Yeyécatl-Yeyecame</i>		1
<u>venimos a dejar</u> humildemente esta ofrenda		
para que la <u>merezcan</u>		
<u>venimos pidiendo</u> por un buen temporal		
buena agua		5
les <u>ruego</u>		
les <u>pido</u> buena agua		
sin granizo		
ni <i>malos vientos</i>		

Este rezo corto reúne en una sola secuencia elementos significativos, inicia con la invocación en lengua náhuatl de los “aires” (1), le sigue la respetuosa presentación de la ofrenda (2) y el uso del verbo merecer (3), que comentaré más adelante. Con la repetición simple del verbo venir (2, 4), se hace la petición usando un par sinónimo (4, 5). A continuación se termina con otro par verbal de repetición semántica (6, 7) para pedir la lluvia de forma delimitada y concisa, “buena agua” (7), pero sin la presencia del granizo “ni malos vientos” (8, 9).

Cadena de enunciados y meta-enunciado: el rezo es muy preciso en la petición a las figuras “aires”, recurre al contraste de lo positivo-negativo de la lluvia para puntualizar lo necesario para el buen termino de las cosechas. No hay otra entidad divina, por lo que este rezo es estrictamente utilizado para la “comunicación” con los “aires”.

a7) Coatetelco, Morelos

Versión 1		
[1]		
<i>Pilachichincles (piltzintzintli[s])</i>		1
<i>pilachichincles sorditos</i>		
y <i>pilachichincles muditos</i> del cerro de Zempoala		
del Cerro Frío		
y del Cerro de la Campana		5
Versión 2		
[1]		
<i>Pilachichincles (piltzintzintli[s])</i>		1
<i>pilachichincles sorditos</i>		
y <i>pilachichincles muditos</i> del cerro Tepozteco		

del cerro de Zempoala del volcán Nevado de Toluca del cerro <i>Tepuztli</i> (la Campana) del volcán Pico de Orizaba	5
[2] <i>Pilachichincles</i> (<i>piltzintzintli[s]</i>) ¹⁴⁹ <i>pilachichincles sorditos</i> y <i>pilachichincles muditos</i> (del paraje) del Momoztle del museo	1
O (del paraje) de Las Pozas de la barranca del Mango O (del paraje) del Capire de la barranca del Capire O (del paraje) del Amate Prieto de la barranca las Habillas O (del paraje) de la Candelaria de la laguna de Coatetelco	
[3] Aquí les <u>traemos</u> su <i>huentlecito pilachichincles</i> del [nombres ¹⁵⁰] Aquí <u>estamos les traemos</u> sus “banderitas” para que <u>jueguen</u> Aquí <u>estamos les traemos</u> su molito su pollito sus tamalitos nejos [o quanextli] sus jarritos de tepache <i>Ustedes <u>saben</u> ahí cómo se <u>reparten</u></i>	1 5
<u>Queremos</u> que por favor nos <u>regalen</u> tantita agua <u>Queremos</u> que nos <u>regalen</u> tantita agua porque estamos muriéndonos de sed Les <u>suplicamos</u> que nos <u>manden</u> más agüita porque los tiempos <u>han venido</u> medio resecos <u>Ayúdenos</u> a echar el agua para este lado	10
<u>Queremos</u> pedir un favor un favor <i>señor san Pedro</i> que <u>venga</u> con las llaves y les <u>abra</u> las puertas del cielo [a los “airecitos”] para que nos <u>echen</u> el agua	15
<i>usted como regador del campo</i> <u>debe ayudarnos</u> también	20

Contexto etnográfico: Maldonado escribe que la petición de lluvia se realiza en diversos lugares donde se coloca una ofrenda y se lleva a cabo propiamente la invocación.¹⁵¹ La

¹⁴⁹ Debido a que esta serie presenta varias posibilidades de combinación de frases, prefiero volver a iniciar la numeración de las líneas de ésta y la siguiente sección, ello para facilitar el comentario sobre los rasgos y enunciados.

¹⁵⁰ Según el caso, de los cerros y volcanes lejanos y cercanos.

¹⁵¹ Los datos fueron registrados en la petición de lluvia de 23 de junio de 1996. Se realizó en la estructura más alta de la zona arqueológica de Coatetelco.

colocación de la ofrenda para los aires es un proceso cuidadoso, se inicia lanzando un cohete, luego se acomoda el mantel, una hoja de papel de estraza, le siguen las “banderías”, velas, y después la ofrenda de comida. Tal ofrenda consiste en “mole verde con pollo y 24 tamales nejos en miniatura”, al final se coloca un tamal grande en el centro. Llama la atención que la comida debe servirse caliente. Cuando termina la celebración se indica mediante 4 cohetes que son lanzados a los cuatro puntos cardinales (2005: 74).

El autor recuperó el rezo de dos especialistas y como tal petición ocurre en distintos lugares agrega en el texto aquellas posibilidades.

Descripción de rasgos: El rezo de Coatetelco tiene tres secuencias, las dos primeras consisten en el llamado a los “señores aires”. Hay que señalar dos rasgos fundamentales en este punto de la composición, el uso de la repetición del nombre, y la numeración para la descripción puntual de los lugares de donde provienen estos seres. En cuanto al primer aspecto, la repetición del nombre de origen náhuatl, “*piltzintzintli*” castellanizado como se ve en “Pilachichincales”, está acompañado cada vez de dos características, ellos son seres “sorditos” y “muditos” (1 a 3), estos sustantivos mantienen el uso del diminutivo en español, probablemente en concordancia con el sufijo *tzin*, honorífico en el nombre de los “aires”, que quizá se pronunciaba originalmente.

Sobre su procedencia, en la primera versión, el listado corresponde a la región norte del territorio ejidal (Maldonado, 2005: 75). La segunda, enunciada por otro especialista, refiere a ciertas cumbres importantes dentro del Eje Volcánico Transversal (Maldonado, 2007: 403). El origen de los “aires” se precisa en una geografía compuesta por cerros, barrancas, lagunas y parajes, todos, sitios propios de estas entidades (capítulo 3). Llama la atención que algunos de los espacios enumerados se hallan en sitios de la zona norte del estado como el Tepozteco (capítulo 1), pero otros, rebasan los límites morelenses, como el Nevado de Toluca y el Pico de Orizaba.

En la segunda serie [2], se repiten las frases que describen a los “aires” (1) y se agrega alguna oración par, de las cinco posibilidades que registró el autor, tal oración es sobre el nombre de un paraje y una barranca o laguna a la que está asociado tal espacio geográfico (Maldonado, 2005: 76; 2007: 406).

La tercera serie consiste en la presentación de la ofrenda y la realización del pedido en sí [3]. Se lleva el “huentlecito”, esta palabra también es una castellanización, en este

caso de *huentli*, cuyo significado es ofrenda en náhuatl, y el diminutivo, aunque castellanizado, seguramente conserva el sentido de respeto de su lengua originaria, posiblemente fue *huentzintli* (Molina; 2008, II: 156v). Se observan recursos de repetición en las frase y se enumeran elementos de la ofrenda, como las banderitas (2), alimentos preparados y una bebida (3 a 6). Una advertencia se hace, ellos deben organizarse para compartir la ofrenda (7). La petición se realiza en seguida, el modo es amable pero insistente, se repite casi la misma frase (8, 9), y se explica la razón (10, 12), y se insiste (11, 13). La última estrofa pide el favor de otra entidad sagrada, San Pedro (15), y se describe una doble función, respecto al espacio al que pertenece de acuerdo a la creencia, él puede abrir las puertas (16, 17) y dejar que los “aires” tomen el agua que la gente pide. Es además llamado regador del campo (19), y por eso, también debe conceder su ayuda a la gente.

Cadena de enunciados y meta-enunciado: La estructura movable del rezo refleja el valor de enunciar correctamente los sitios donde se encuentran los “aires” cada vez, por otro lado muestra el alcance geográfico del sistema de creencias.

El modo de respeto puede observarse en las denominaciones en diminutivo, hay aún una influencia importante de la lengua náhuatl en la forma de las palabras, y parece extenderse a otras. El detalle de algunos elementos de la ofrenda remarca la acción central del rezo, la petición-negociación principalmente con los “aires” locales o regionales y aún de regiones lejanas, aunque hacia el final se sume otra figura asociada al mantenimiento de los cultivos.

a10.1) San Andrés de la Cal, Morelos

[1] <i>Señores trabajadores del tiempo</i> <i>Dios todo poderoso</i> <u>vengo a pedirles</u> buen temporal	1
Aquí <u>está</u> tu hijo amen ¹⁵²	5
Aquí <u>está</u> esta <i>niña linda</i> para que les <u>haga el quehacer</u> como sirvienta para <i>ustedes señores trabajadores</i> Esta niña <u>sáquenla a trabajar</u> que les <u>ayude</u>	
<i>Señores trabajadores</i> <u>arrímense</u> a esta mesa santa aquí <u>están</u> estas ofrendas	10

¹⁵² En este momento Doña Jovita, la especialista, “coloca la Cruz, y a la pareja primigenia” (Ruiz, 2001: 168).

Pólvara para los <i>señores trabajadores</i> para que <u>trabajen</u> <i>Soldados van a trabajar</i> no los <u>traje</u> para que <u>vengan a descansar</u> hoy <u>descansan</u> pero mañana <u>van a trabajar</u> y toda la temporada	15
Y esta <i>viborita</i> tú <u>eres</u> el primero para los <i>relámpagos calmados</i> ¹⁵³ Estas <i>niñas</i> para que <u>trabajen</u> que les <u>hagan de comer</u> ¹⁵⁴ Dulce y pescado para los <i>señores del tiempo</i> ¹⁵⁵	20
[2] <i>Nuestro Padre</i> <i>Santísimo Sacramento</i> <i>Nuestro Padre</i> <i>la Santísima Trinidad</i> <i>Nuestro Padre Santísimo</i> <i>Nuestro Padre santo</i> Nos <u>van a perdonar</u> nunca nos <u>van a asustar señores</u> <i>Santo templo</i> <i>Santa cueva</i> <i>En el nombre del Padre</i> <i>del Hijo</i> <i>y del Espíritu Santo</i> amén	25
[3] <i>Ave María Purísima</i> <i>Ave María Santísima</i> Que <i>Dios nuestro señor</i> nos <u>perdone</u> nos <u>socorra</u> en lo que <u>pedimos</u> <i>Gracias señores del tiempo</i> <u>perdónanos señor</u> ¹⁵⁶	30
	35
	40

Comenzamos con otro grupo de rezos provenientes de San Andrés de la Cal publicados en el año 2001, pero de acuerdo a lo anotado por el autor, fueron registrados en el año de 1995 1997.

Contexto etnográfico: El rezo se enuncia en la cueva de *Tepepolco*, esta cueva es la más lejada para visitar, es considerada como la principal salida del vapor que favorece la formación de nubes en la temporada de lluvias. Se le considera también la “puerta de entrada al ‘más allá’ ”. La gente del pueblo piensa que aquellas personas que mueren ahogados o a causa del rayo pasarán en este lugar 5 años en compañía de los seres

¹⁵³ Y se realizan “tres silbidos con el silbato y coloca 3 muñecas pequeñas” (Ruiz, 2001: 168).

¹⁵⁴ Se realizan tres silbidos más (Ruiz, 2001: 168).

¹⁵⁵ Aquí, se realizan otros “tres silbidos, coloca las flores y enciende una vela” (Ruiz, 2001: 169).

¹⁵⁶ “Tres silbidos. Termina de colocar la ofrenda en la primera cueva” (Ruiz, 2001: 169).

“ahuaques”. La colocación de la ofrenda se realiza en una “mesa natural” al interior de la cueva (Ruiz, 2001: 168).

Descripción de rasgos: El rezo **a10.1** está organizado en tres secuencias. La primera comienza con dos frases de llamado a las divinidades, aquí aparecen tanto los “Señores trabajadores del tiempo” y Dios (1, 2), en seguida se enuncia la razón de la visita, el buen temporal. Ruiz pudo registrar parte de las acciones que forman parte de la enunciación, así, se coloca parte de la ofrenda conforme se presenta en la forma verbal y se cierra con el vocablo amén (4, 5), es decir se cierra la frase pero también la acción paralela. Se coloca después una segunda figura o como las llama Ruiz “la pareja primigenia”. La función de la “niña” se especifica también (6 a 9). Se continua con la invitación a los “aires” de tomar la ofrenda, destacan dos elementos, la pólvora (12) específicamente para el trabajo de los señores del tiempo, y los “Soldados”, que también trabajarán durante toda la temporada de lluvias (14 a 18). Un figura se suma en la enumeración de elementos de la ofrenda, una “viborita”, sustantivo en diminutivo que puede demostrar afecto, además se dice que va primero (19), y se le relaciona directamente con los rayos calmados (20). Como en otros rezos, aquí también se contempla dentro de la enunciación la llegada de tormentas o lluvias que puedan afectar los cultivos, declarar en el curso de la misma el tipo de agua que se requiere es más o menos común. Después, se debe silbar tres veces y acto seguido colocar tres figuras pequeñas, son las “niñas” que les harán de comer, ese es su trabajo (21, 22). Antes de mencionar el “Dulce” y “pescado” para los “aires”, se silba tres veces más (23, 24). Al terminar esta secuencia se silba y se enciende una veladora.

La secuencia [2] sigue con dos pares compuestos de estructura y sentido semejante, uno es “Nuestro Padre”, “Santísimo Sacramento” (25, 26), y el otro, “Nuestro Padre”, “Santísima Trinidad” (27, 28), se añade otro par de frases semejantes y se enuncia una doble petición, se pide perdón y se declara “nunca nos van a asustar señores” (32), recordemos que las entidades “aires” también provocan enfermedades como susto (capítulo 2), es interesante que en un rezo aparentemente dedicado solo a la petición de lluvia, aparezca esta petición tan específica sobre la salud de las personas. La enunciación en par de la cueva (33, 34), donde moran los “aires” se menciona después, la secuencia termina con una fórmula común sobre la Trinidad (35 a 37) y el repetido vocablo amén (38).

Una estrofa conforma la secuencia final, se trata nuevamente de una invocación paralela a la Virgen María (39, 40) y sigue una petición corta a Dios utilizando dos verbos (41, 42). Para terminar se agradece a los señores de tiempo (43) y se pide perdón otra vez (44). Tres silbidos más deben sonar, y luego se termina de colocar la ofrenda.

Cadena de enunciados y meta-enunciado: El texto es complejo en los elementos de su enunciación, de acuerdo a las acciones descritas y los movimientos que se han podido recuperar de la ejecución, se puede decir que el rezo presenta una fuerte invocación de las divinidades en todo el texto. Por otro lado, la presentación de la ofrenda resalta por el hecho de que se busca brindar lo necesario para que ellos, los “aires”, realicen su labor, como sus alimentos, instrumentos de trabajo, o el ofrecimiento de seres menores, quienes ayudarán a que el trabajo de traer buen temporal pueda ser más llevadero.

a10.2)

[1]		
<i>Señores trabajadores</i> ¹⁵⁷		1
<i>Señores trabajadores del tiempo</i>		
<i>Señores aires de la temporada</i>		
<i>Señores [n]osotros <u>queremos pedirles</u></i>		
<i>de favor les <u>rogamos</u></i>		5
<i>y <u>suplicamos</u> que llueva</i>		
<i>Buenamente que <u>Dios</u> nos <u>dé</u> el agua</i>		
<i>sin aire y sin granizo</i>		
<i>Bueno yo <u>diría</u></i>		
<i>pero si <u>ustedes</u> no <u>quieren</u></i>		10
<i><u>ustedes</u> <u>saben</u></i>		
<i><u>ustedes</u> <u>disponen</u></i>		
<i>Nosotros <u>estamos</u> aquí <i>hijos de Eva</i></i>		
<i><u>estamos</u> desterrados</i>		
<i>Señores <u>ustedes</u> no</i>		15
<i>pero nosotros <i>hijos de Eva</i></i>		
<i><u>estamos</u> desterrados aquí en esta tierra</i>		
<i>donde la tierra y el cielo</i>		
<i>Señores <u>trabajadores</u> <u>ayúdennos</u></i>		
<i><u>socórranos</u> por los inocentes</i>		20
<i>por los niños</i>		
<i>por los jóvenes</i>		
<i>por las jovencitas</i>		
<i>por las señoritas</i>		
<i>viejitos y viejitas</i>		25
<i>Nos <u>deberían</u> de <u>ayudar</u></i>		
[2]		
<i>Dios nuestro Padre Jesucristo tiene tres clavos</i>		

¹⁵⁷ Antes de la enunciación de las primeras frases, se silba tres veces y se “comienza a colocar” la ofrenda (Ruiz, 2001: 170).

<p style="text-align: center;">y los <i>clavos</i> se <u>respetan</u></p> <p>¿Cuáles <u>son</u> los <i>clavos</i>?</p> <p>Los que <u>tiene</u> en <i>las sagradas manos</i> y <i>sus sagrados pies</i></p>	30
<p>¿por qué?</p> <p>Porque lo <u>clavaron</u> los judíos</p> <p style="padding-left: 40px;"><u>sufrió</u> por nosotros y nosotros <u>debemos sufrir</u> también</p>	35
<p><i>Señores trabajadores</i> les <u>ruego</u> y les <u>suplico</u> por otros mis prójimos otros humanos mis hermanos</p>	40
<p>que no nos <u>den</u> el agua muy exagerada buenamente <i>señores</i> les <u>suplico</u></p> <p>[3]</p> <p><i>Dios nuestro Señor</i> nos <u>conceda</u> <i>Dios nuestro Señor</i> <u>escuche</u> mis palabras <i>Dios nuestro Señor</i> les <u>estoy pidiendo</u> muy encarecidamente</p>	45
<p style="padding-left: 40px;"><u>escuchen</u> mis ruegos y súplicas <u>escuchen</u> que hasta el cielo <u>lleguen</u> mis palabras <u>ayuden</u> a <i>nuestra Madre Eva</i> a <i>nuestro Padre Adán</i></p> <p>por lo tanto tú <u>estás</u> aquí <i>Señor</i> tu nos <u>escuchas</u></p>	50
<p>dondequiera que <u>estés</u></p> <p>[4]</p> <p><i>Niño Dios</i> <i>Señor danos</i> la mano <i>Señor danos</i> tu bendición con <i>tus divinas manos</i></p>	55
<p style="padding-left: 40px;">No te <u>olvides</u> de nosotros No nos <u>desampares</u> de día y de noche</p> <p><i>En el nombre del Padre</i> <i>del Hijo</i> y <i>del Espíritu Santo</i> amén</p>	60
<p>[5]</p> <p><i>Nuestro Padre Jesús</i> <i>Nuestro Padre lindo</i> <i>Divino Señor Santo</i> <i>San Andrés Apóstol</i> <i>Nuestra María Santísima</i> <i>Nuestra María Dolorosa</i> <i>Jesús nuestro Salvador</i></p>	65
<p>Hasta aquí <u>hemos terminado</u> con el respeto de ustedes y de nosotros <i>Nuestro Señor Jesucristo</i> <u>está</u> aquí con nosotros con todos sus hijos</p>	70
<p><i>Dios mío</i> <i>Virgen María Santísima</i> <i>Madre de Guadalupe</i> <i>Madre Reina de los cielos</i></p>	75
<p><i>Perdón Padre</i> <i>perdón Madre</i> <i>perdón Padre eterno, misericordioso</i> <i>Bendito sea</i> a ti <i>Señor</i> gracias a ti <i>mi Dios</i></p>	80

Contexto etnográfico: La siguiente ofrenda se coloca en la cueva llamada *Aiocalticpac*. La entrada es estrecha y de hecho la colocación de la “mesa ritual” solo permite tres personas. La especialista Jovita dijo a Ruiz que la humedad de las paredes de la cueva y las plantas ahí halladas, le permiten saber el tipo de temporal que el pueblo debe esperar. La humedad está relacionada con las lágrimas de los niños difuntos; en contraste otras personas de San Andrés de la Cal piensan que la humedad se debe a los ahuaques “niños” (Ruiz, 2001: 170).

Descripción de rasgos: Este rezo contiene cinco series, la primera inicia con la enunciación de los señores del tiempo en tres frases paralelas (1 a 3), con ello, se describe parte de sus cualidades. Le sigue la expresión de la petición de lluvia con ruego y súplica (4 a 6), repetición semántica que insiste en el modo de la solicitud. Se aclara la forma de agua que se espera, “buenamente” se pide “sin aire y sin granizo” (7, 8). Se insiste en un sentido de obediencia para lograr convencer, pues con frases paralelas se deja claro que aunque se hace tal petición tan precisa, ellos, los “aires”, son los señores que deciden qué ocurrirá (10 a 13). Se menciona la presencia de todos los solicitantes (12) y se establece un lazo de parentesco, nombrados hijos de Eva (13), se declara la condición de desterramiento (14), tal como lo menciona el rezo católico Salve. Se repite esta condición en las siguientes frases (16 a 18), y se intercala la aclaración que los “aires” no comparten esta condición (15). El carácter de sacralidad se hace patente con ello. Se realiza entonces la petición de ayuda a estos señores y se enumera a aquellos que son “inocentes” (20 a 25) por quienes se suplica su apoyo. La estrofa termina con la frase “Nos deberían ayudar”, ésta ahora utiliza un modo más cercano a la orden.

La secuencia [2] consiste en la composición de versos que recuerdan el pasaje de Jesucristo en la cruz, hay que subrayar dos rasgos, el primero sobre la relación que los versos establecen entre el sufrimiento y los clavos que fueron colocados en las manos y los pies (27, 35), para lo anterior se usan formas interrogativas (29, 32), sus respuestas van narrando dicha relación. Aquí también son mencionados los judíos, el respeto por los clavos y como los solicitantes también deben sufrir. De inmediato se vuelve a hacer la petición a los señores trabajadores del tiempo (36, 37) con los mismos verbos de la secuencia [1], de igual manera se enumera a las personas por las que la especialista intercede en su rezo (37 a 40). La petición acota las circunstancias de la lluvia, no “muy

exagerada” (41), y se declara en repetición simple el modo de la petición, “buenamente” (42).

La secuencia tercera recurre a varios versos paralelos para pedir que el rezo sea escuchado (43, 47), que llegue al plano celeste (47) y entonces se ayude a “nuestra Madre Eva” (49) y a “nuestro Padre Adán” (48). Dicho lo anterior, se asume que Dios está presente y escucha lo pedido (50, 51).

La cuarta secuencia cambia en la mención de la figura divina, esta vez se llama al “Niño Dios” (53) y se le pide bendición con sus manos (55). Una de las frases recuerda al rezo corto católico para el Ángel de la Guarda (57), con ella se expresa que la bendición sea otorgada en todo momento. La fórmula sobre la Santísima Trinidad, iniciada con “en el nombre del”, se agrega al final junto con el vocablo amén.

La parte final combina varias figuras sagradas que se mencionan formando dísticos, además de Dios Padre, se menciona a Jesús (62, 63), a San Andrés Apóstol (64, 65), dos advocaciones de María (66, 67). Se le habla a Jesús para expresarle que como “ofrendadores”, ellos han cumplido con la celebración, se refieren a ella con la palabra “respeto”, al mismo tiempo se insiste en la mención del momento (70). El rezo termina con una estrofa que enumera nuevamente a las divinidades (72, 75), se mencionan varios de sus atributos, se les pide perdón (76, 79) y finalmente se le da gracias a Dios (80).

Cadena de enunciados y meta-enunciado: El rezo es una combinación constante de invocación petición, quizá por ello es que los versos toman rasgos de enumeración tanto para el llamado de las figuras divinas como para la petición. En el primero, destaca la diversidad de nombres y personajes, pero también la aclamación mediante pasajes de eventos bíblicos y frases usadas en otros rezos. En el caso del segundo, el listado de personas y sus diversos estados, también podría señalar porque son gente necesitada de la lluvia y más bendiciones divinas. En suma, me parece que esta combinación invocación petición, se debe al objetivo de persuasión. Las distintas solicitudes también se intercalan con modos de ruego, se aprecia principalmente en la identificación como hijos de Eva, desterrados entonces, están necesitados, por eso, a modo de argumento se hace la afirmación de que los “señores aires” deberían ayudarlos. De hecho en algún momento del rezo también se pide ayuda a Dios para la madre Eva y el padre Adán.

a10.3)

[1]		
<i>Ave María Purísima</i> ¹⁵⁸		1
<i>Ave María Santísima</i> ¹⁵⁹		
<i>Señores trabajadores merezcan</i> lo que les traje		
lo que <u>mandan</u> las personas del pueblo que <u>trabajan</u>		
y <u>ganan</u> sus centavos		5
los que <u>piensan</u>		
y no <u>piensan</u> <u>deben</u> de <u>perdonarlos</u> y <u>dispensarlos</u>		
no <u>saben</u> lo mal que <u>hacen</u>		
y lo malo que <u>dicen</u>		
yo los <u>disculpo</u> porque no <u>cooperaron</u>		10
<u>socórranlos</u> con más fuerza y felicidades		
que <u>tengan</u> paz en su casa		
que <u>trabajen</u> contentos		
felices en sus labores ¹⁶⁰		
[2]		
<i>Ave María Purísima</i>		15
que el <i>Señor</i> <u>esté</u> siempre con todos sus hijos aquí en la tierra		
porque nosotros <u>necesitamos</u> de Dios		
nuestro señor		
que no nos <u>olvide</u> nunca		
y no nos <u>desampare</u>		20
<i>Dios de misericordia</i>		
<i>Señor nuestro Padre Dios</i>		
<i>Señor nuestro Padre Santo</i>		
<u>danos</u> el pan de cada día		
no nos <u>desampares</u>		25
no nos <u>olvides</u>		
<i>Padre</i>		
<divino div="" señor<=""></divino>		
Santo apóstol		
<i>Padre</i>		30
divino Salvador		
<i>María Santísima</i>		
<i>nuestra Madre de Guadalupe</i>		
<i>En el nombre del Padre</i>		
del Hijo		35
y del <i>Espíritu Santo</i>		
amén ¹⁶¹		

Contexto etnográfico: Cerca de la cueva anterior se encuentra el siguiente sitio para ofrendar, otra cueva llamada *Oztoquiahuac*. Cuenta con dos “salas”, en la segunda es donde se coloca la ofrenda. Para llegar hay que deslizarse a gatas por un pequeño pasillo. Por fuera de la cueva hay un respiradero redondo que permite observar al interior, así, una vista

¹⁵⁸ Antes de comenzar, para convocar a los “Señores del Tiempo”, se silba (Ruiz, 2001: 171).

¹⁵⁹ Se realizan tres silbidos, luego la especialista “pide los animalitos y coloca la ofrenda” (Ruiz, 2001: 171).

¹⁶⁰ “Tres silbidos y lágrimas” (Ruiz, 2001: 172).

¹⁶¹ Se termina con tres silbidos más (Ruiz, 2001: 172).

de la colocación de la ofrenda, pues está ubicado precisamente encima de ella (Ruiz, 2001: 171).

Descripción de rasgos: El rezo tiene dos secuencias, inicia con el llamado a los “aires”, es decir, silbando. Se les invita a tomar la ofrenda (2, 3) que tras los silbidos ya se ha colocado. La especialista luego aclara quién ha mandado el regalo, hace hincapié que la gente del pueblo se esfuerza en su trabajo para ello (4 a 6). En otras frases se menciona aquellos que no han cooperado, por esa falta, se pide perdón y que sean igualmente socorridos (7 a 9), aún con más ahínco en su casa y en su trabajo (11). Con una frase, la especialista como intermediaria ante los “aires”, exclama que ella disculpa a esa gente (10).

Antes de dar paso a la siguiente estrofa, se vuelve a silbar y hay lágrimas.¹⁶² Se prosigue con un Ave María y se pide la ayuda y misericordia de Dios con un par de frases paralelas (15 a 23). La petición del pan de cada día (24), como en el rezo católico del Padrenuestro se complementa con otro par de versos para continuar con el mismo sentido de petición antes dicha (25, 26).

La estrofa final enumera las invocaciones usando varias denominaciones del Padre, se suma la mención de María y Virgen de Guadalupe como hija de María, por último se enuncia la fórmula de la Trinidad y el término amén, le siguen tres silbidos para finalizar la ejecución del rezo.

Cadena de enunciados y meta-enunciado: En este texto se enfatiza quien ha donado la ofrenda, es interesante que se incluya verbalmente aquellas personas que no han participado. Es común escuchar entre la gente grande de los pueblos, cómo los jóvenes y aún sus padres ya no están interesados en realizar las costumbres cómo ellos las conocen, quizá a eso se deba la composición de estos versos en el rezo. Los lamentos y los silbidos se colocan justo en medio de las secuencias, estos gestos representan por una parte, un momento de transición a las alabanzas y segundas peticiones [2], pero también puede ser una continuación de la pena provocada por las faltas de los vecinos en la celebración (7, 9). En general el rezo mantiene un sentido de ruego y gran solemnidad.

a10.4)

[1]

¹⁶² El autor no especifica quien es la persona que llora, pero posiblemente se trate únicamente de la especialista.

<i>Ahuaques</i>	1
<i>Señores del Tiempo</i>	
vengo en representación del pueblo de San Andrés de la Cal a ofrecer esta humilde ofrenda	
para que nos <u>manden</u> de las corrientes marinas del Golfo de México y del Pacífico buenas temporadas de lluvia	5
Que los vientos de <i>Quetzalcóatl</i> y las aguas de <i>Tláloc</i> <u>beneficien</u> los campos de cultivo	
[2]	
<u>Disculpémos</u> o <i>Señores del Tiempo</i>	10
por no <u>cuidar</u> como se <u>debiera</u> el medio ambiente no se <u>molesten</u> porque también <u>hay</u> personas buenas que <u>tratan de hacer</u> lo posible por <u>cuidar</u> el medio ambiente la tierra	15
y que no <u>haya</u> mucha contaminación	
[3]	
<u>Disfruten</u> de esta ofrenda para que la cosecha <u>sea</u> abundante este año	
<i>En el nombre del Padre</i>	
<i>En el nombre del Hijo</i>	20
<i>Y en el nombre del Espíritu Santo</i>	
<i>Santísima Virgen de Guadalupe</i>	
<i>Tláloc</i>	
<i>Quetzalcóatl</i>	
Les <u>pedimos</u> de corazón un buen temporal de lluvia y una abundante cosecha este año amen	25

Contexto etnográfico: El rezo se realizó en la cueva de Xihuiltempa por el señor Felipe. Ruiz comenta que la especialista doña Jovita dejó de ofrendar en este sitio por razones desconocidas desde el año 1984. Años más tarde, en 1995, Felipe tuvo un sueño sobre la cueva donde veía a “muchos tatas y niños vestidos de calzón de manta blanca, con sombreros de ala grande. Estaban esperando la ofrenda desde hace muchos años”. Este sueño fue interpretado como un llamado por los “señores aires” o “señores del tiempo” para volver a llevar la ofrenda (2001: 175).

Descripción de rasgos: Este cuarto rezo está estructurado en tres secuencias cortas. Inicia el rezo [1] con la identificación del enunciante Felipe (Ruiz, 2001: 175), ante los “aires” (3), aquí llamados paralelamente (1, 2) “Ahuaques” y “Señores del Tiempo”. Como representante del pueblo de San Andrés de la Cal, presenta la ofrenda y realiza la petición, enuncia los lugares de donde viene la lluvia (4, 5) y hace otra petición, ahora de los vientos y las aguas de dos dioses prehispánicos (7, 8) para el beneficio de los campos (9).

Una disculpa es el tema central de la siguiente secuencia [2], en ella, el enunciante muestra su preocupación por el deterioro del medio ambiente y explica que aún así hay gente interesada en mantener la tierra limpia y cuidada (10 a 16).

La secuencia final [3] retoma al inicio la forma de petición precedida de la mención de la ofrenda (17, 18), esta petición es sobre la cosecha en sí, no sobre la lluvia, sino más bien, es el resultado esperado de la buena temporada de lluvia, una cosecha “abundante”. El rezo emplea una fórmula sobre la Santísima Trinidad (19 a 21), se agrega la mención de la Virgen de Guadalupe (22) y nuevamente los dos dioses prehispánicos (23, 24). A todos ellos se les pide conjuntamente para ese año, por un buen temporal y por la cosecha (25, 26), se termina con la mención de la palabra amén.

Cadena de enunciados y meta-enunciado: Los mensajes centrales son la petición relacionada con varios momentos del ciclo agrícola, no se pide únicamente en este rezo por la lluvia o el buen temporal, sino por el resultado de todo el trabajo en el campo, la cosecha. Otro enunciado que aparece con fuerza es la disculpa y preocupación por el medio ambiente, es claro que el especialista muestra dentro de su composición, reflexiones sobre los cambios del medio ambiente. La gente de los pueblos no está ajena a los medios de comunicación o a las inquietudes de quienes procuran el cuidado de los recursos naturales. El rezo en esta parte [2] es claro ejemplo de la incursión de estos temas en la vida de las comunidades.

a10.5)

[1]	
<i>Señores del tiempo</i>	1
que no nos <u>falte</u> el agua	
<u>van a comer</u> la ofrenda que se les <u>preparó</u>	
y que aquí nos <u>mandaron</u> las señoras	
y personas de San Andrés de la Cal	5
<i>Señores del tiempo que <u>traen</u> el viento</i>	
<i>Señores del agua y humo que <u>traen</u> la lluvia</i>	
no nos <u>manden</u> aguaviento	
ni secas	
<u>queremos</u> buen temporal	10
<i>ahuaques que <u>andan</u> con los aires</i>	
<i>y truenos <u>trabajando</u></i>	
que no <u>falte</u> el agua en nuestra tierra	
que <u>haya</u> suficiente agua	
[2]	
<i>Señor Dios Padre</i>	15

Señor Dios Hijo
Señor Espíritu Santo
Ave María Purísima
amen
Tengan piedad de nosotros
Vengan a disfrutar de su ofrenda
para que nos concedan el buen temporal
y la cosecha abundante
amen

20

Contexto etnográfico: El rezo corresponde a la última participación del señor Angel en el peñasco *Huehuetana* hallado sobre la primera lomería del Cerro de la Cal (Ruiz, 2001: 179).

Descripción de rasgos: El rezo a10.5 cuenta con dos series de estrofas. Inicia hablando el enunciante a los “señores del tiempo”, hace primero la petición pero inmediatamente habla de la ofrenda que las señoras y las personas del pueblo les han mandado para comer (1 a 5). Este recurso hace evidente los roles de la celebración ritual, quien ofrenda y quien recibe. En dos versos paralelos, se habla nuevamente a los “señores del tiempo”, se recuerdan parte de sus cualidades (6, 7) y se les pide lo que no es requerido, que significa un riesgo, como las “secas” y el “aguaviento”, repitiendo que la petición es de un buen temporal (8 a 10). La tercera estrofa repite el orden de invocación de los “aires” (11, 12) –también en un dístico– y petición (13, 14), en este caso, se realiza únicamente sobre el agua.

La secuencia [3] recurre a la invocación de la Trinidad (15), un Ave María (18) y un amén (19), para terminar, a estas figuras se les pide piedad, y se les hace la invitación de disfrutar de la ofrenda a cambio del favor: “buen temporal” y “cosecha abundante” (21, 22). Se concluye con otro amén.

Cadena de enunciados y meta-enunciado: El rezo dispone de varios elementos, pero mantiene la combinación de invocación, petición. Realiza sin embargo, acotaciones en ambas partes, las figuras de los “aires” son mejor descritas que las relacionadas con la Santísima Trinidad. El mensaje es entonces muy claro, se ofrenda y se espera que al recibirla, el favor del buen temporal y la cosecha abundante se cumplirá, así como aquello no deseado de la tormenta, tampoco se presentará.

a10.6)

[1]
Señores del tiempo

1

<i>y del viento</i>	
<i>antiguos dioses</i>	
<i>y espíritus</i>	
<i>Tláloc y Quetzalcóatl</i>	5
<u>venimos a ofrecerles</u> esta ofrenda	
para que nos <u>llenen</u> de <i>sus energías</i>	
que nos <u>hacen</u> mucha falta	
y nos <u>manden</u> un buen temporal de lluvias	
sin aguaviento	10
sin granizo	
que no <u>haya</u> sequía	
y que no <u>haya</u> demasiada agua	
sólo lo necesario para una buena cosecha	
<i>En el nombre del Padre</i>	15
<i>del hijo</i>	
<i>y del Espíritu Santo</i>	
Amen	

Contexto etnográfico: Esta versión del rezo se lleva a cabo en el mismo sitio de Huehuentana y corresponde al señor Javier, quien tomó el lugar del señor Angel para continuar con la colocación de la ofrenda y hacer la petición de lluvia propiamente.

Descripción de rasgos: El último rezo de este segundo grupo de textos provenientes de San Andrés, inicia equiparando a los “señores aires” con los dioses prehispánicos Tláloc y Quetzalcóatl, se utilizan pares sinónimos para describirlos (1 a 5). Se dice la razón de la visita, se ofrenda a cambio del temporal de lluvias (6 a 9), se menciona la falta que les hace (8) y se comenta puntualmente lo que no es deseado de la lluvia solicitada, “sin aguaviento”, “sin granizo” (10, 11), así como las condiciones en general, aquí, el dístico presenta las ideas en oposición (12, 13) ni sequía, ni “demasiada agua”, “sólo lo necesario” para una cosecha buena (14). El rezo de una sola secuencia, termina con una fórmula sobre la Trinidad (15) y la adhesión constante del término amén (18).

Cadena de enunciados y meta-enunciado: El rezo invoca, presenta la ofrenda y realiza la petición con delimitación, el mensaje central es concretamente éste, buenas cosechas como resultado de una buena temporada de lluvias, sin los peligros más temidos.

6.4.2 Rezos para evitar daños a los cultivos

b2.1) Sierra de Texcoco, Estado de México

Contexto etnográfico: El autor describe que el especialista para realizar el trabajo de atajar el granizo, una vez ubicado en las milpas, inicia mirando a la nube, se sirve de una palma bendita del “Domingo de Ramos”, o de alguna vara de una membrillo, o de un machete, y lo agita violentamente. También puede sólo empuñar un crucifijo de madera o cruzar los dedos (Lorente, 2006: 174; 2010: 179).

Ambas versiones presentadas corresponde al “tesiftero” don Lupe; Lorente pudo grabarlo “con fines de instrucción”, en dos ocasiones diferentes, el 10 de abril del año 2004 y el 30 de enero del año siguiente (2006: 174).

Versión A:

[1]

Virgen de Santa Bárbara

ayúdame

protégeme

ayúdame para retirar a *mis hermanos duendes*

que los *duendes* quieren [comer con el granizo las semillas]

[y son] muy fuertes para [que por medio d]el *hermano bendito* va[ya]n a ir
ese *espíritu* [es muy fuerte] pa' que lo lleve yo

[2]

trato de retirar a los *hermanos* que trabajan para otro lado

Y hago un esfuerzo

mi destino viene por mí

tengo que hablar por *ellos*

mis hermanos duendes

¡Retírense

retírense *ustedes* por allí a un lugar con más trabajo!

En estas semillas

cuando coman

comamos

tantitos arvejones

comida de arvejones

tenemos que pedir permiso para comer

y para sacar en donde hay

aquí tenemos poquitos

no podemos dar a los *hermanos* que vive en la Tierra Humanidad

[3]

Yo como hermanos

yo tengo *mi[s]* *espíritus* con *ustedes*

hago un esfuerzo para *ustedes*

vamos a sacar sacrificio por allá

sacar [qué] comer

qué comer para nosotros

1

5

10

15

20

25

porque también tenemos hambre como ustedes
también [nosotros] comemos juntos

30

Yo y *ustedes* le van a convidar después
[yo a ustedes les voy a convidar después]
ahora no
más después tenemos que comer

35

Descripción de rasgos: La primera versión del rezo de Texcoco está organizada en tres secuencias. El llamado a la Virgen Santa Bárbara (1) está seguido de una primera petición, su ayuda y protección para cumplir el objetivo principal de la enunciación, “retirar” a los duendes (capítulo 3), a quienes se les llama “hermanos” (2 a 4). Se explica la razón, ellos, seres fuertes (6), afectan seriamente el campo, comen las semillas a través del granizo (5). La siguiente secuencia continúa con la acción de retirar [2], el enunciante declara su intento y esfuerzo (8, 9), puesto que como especialistas, él es quien debe “hablar” (11) con aquellas entidades “aires”. Le sigue una complicada declaración para negociar con los duendes que se extiende hasta la última secuencia. El convencimiento de su retirada de los campos se expresa en varias formas, la promesa que ellos también comerán si dejan que la gente coma, ello, al lograrse su cosecha, representada en la mención de “arvejones” (17 a 19); también si llevan el agua para otros lugares donde se requiera ese trabajo (14), es decir, la lluvia. Luego entonces en la secuencia [3] el enunciante expresa la cercana relación que mantiene con los “aires” por su oficio (25), en su papel de intermediario, explica que la gente, donde también se incluye él mismo, tiene hambre (30) y hay que “sacar sacrificio por allá” (27 a 29), donde la gente. Se termina con la promesa de darles de comer después (32 a 35).

Cadena de enunciados y meta-enunciado: El rezo mantiene un interesante diálogo con las entidades o duendes, una negociación en la que el especialista se identifica y posiciona en ambos ámbitos, con los duendes y en otros momentos con los humanos. Es en esta interacción que se percibe en las formas verbales, donde se desarrolla la defensa de las semillas. El mensaje en este rezo, es que el granizo o la tormenta no acaba con las semillas solo por su fuerza, es porque se las come, por que aquellos seres también necesitan del mismo alimento que la gente.

b2.2)

Versión B:

[1]	
<i>La Virgen Santa Bárbara</i>	1
<u>ayúdame</u>	
<i>Señora Virgen Santa Bárbara</i>	
<u>ayúdame</u>	
<u>protégeme</u>	5
<u>ayúdame</u> [para] que <u>se retiren</u> estos <i>hermanos duendes</i>	
porque aquí no <u>queremos</u> que <u>caiga</u> su arvejón de ellos	
porque <u>es</u> su comida	
que <u>puede perjudicar</u> en estas nuestras semillas	
Nosotros no <u>queremos</u> que <u>se caiga</u>	10
<u>retírelo</u> que <u>se vayan</u> a otro lado <i>nuestros hermanos duendes</i>	
[2]	
<u>Ayúdame</u> <i>Señora Virgen Santa Bárbara</i>	
<u>protégeme</u>	
<u>ayúdame</u> con <i>la Estrella del Mar</i>	
[para] que <u>se retiren</u> los <i>hermanos duendes</i>	15
porque no <u>podemos</u> regañarles	
que <u>se vayan retirando</u> poco a poco	

Descripción de rasgos: En esta versión hallamos dos secuencias, hay como se ve, elementos compartidos con la anterior. Se invoca a la Virgen Santa Bárbara [1], aparece entonces las primeras repeticiones simples de los verbos y la repetición del nombre de la Santa con alguna variación. La repetición de los verbos como en el caso anterior, constituyen la primera petición, a ésta, le sigue la solicitud principal, retirar a los “hermanos duendes”, porque si cae su “arvejón” las semillas se verán comprometidas. La retirada también es especificada, deben irse a otro lugar. La segunda secuencia, repite elementos de organización, como la invocación de la Virgen y la solicitud de su ayuda, se agrega sin embargo, el instrumento para retirar a los duendes. A pesar de la petición, se propone que tal trato debe ser pausado, a ellos no se les puede reprender fácilmente.

Cadena de enunciados y meta-enunciado: En este rezo la ayuda para combatir a los duendes también proviene de la Virgen Santa Bárbara y de la Estrella del Mar. Se observa además, que no es una simple petición de alejamiento o retirada, se explica el riesgo, la razón entonces porque debe irse a otro lado la tormenta. Hay que hacer notar que el sentido del rezo es entonces la circulación, el movimiento y dinamismo que implica el trabajo de hacer llover. Finalmente se muestra la consideración de las entidades, el por qué es necesaria la intervención de otras fuerzas, el por qué se debe entablar este diálogo, esta ejecución precisa y cuidadosa al mismo tiempo.

b3) Xalpatláhuac, Guerrero

[1]	
In <i>yejyekatsintli</i> <u>maka tanto ma kimapehua</u>	1
<u>maka tanto ma kitlajtlakali</u>	
<u>maka tanto ma kixpolo</u> in <i>tonakayotl</i>	
oksekan kanan <u>kitlajkaliskej</u>	
ka oksekan kanan <u>kitlachialtiskej</u> in <i>yejyekatsintli</i>	5
ka oksekan ka <u>ma yahui</u>	
ihuan <u>maka ma moyolkoko</u>	
<u>maka kualani</u> no <u>tikmakaskej</u>	
tlen yejua <u>kikineki</u>	
tlen yejua <u>kitlajtlani</u>	10
No <u>kineki tlakuas</u>	
[1]	
Que este <i>viento</i> <u>no sople</u> muy fuerte	1
que <u>no tumbe</u> mucho	
Que <u>no maltrate</u> mucho las <i>milpitas</i>	
<u>llévenlo</u> por otro lado	
<u>llévenlo</u> por otro camino este <i>viento</i>	5
que <u>se vaya</u> por otro lado	
pero que <u>no se ponga</u> triste	
que <u>no se enoje</u>	
<u>vamos a dar</u> también	
lo que <i>él</i> <u>quiere</u>	10
lo que <i>él</i> <u>pide</u>	
también <u>quiere comer</u>	

Contexto etnográfico: El rezo está asociado a las celebraciones de petición de lluvia pues luego que cae mucha agua y ellas con granizo o mucho viento, se llama al “chipitoian”. Se le describe como un ave pequeña de color gris, aunque el plumaje de su pecho puede ser amarillo, rojo, azul, blanco o grisáceo. Emite un sonido por las noches muy semejante al silbido, este chiflido humano es interpretado por los especialistas como el llamado del ave a las lluvias. Martínez explica que por ello en la “plegaria” se le llama a comer para que no se ponga triste, porque si se molesta, llega “muy fuerte”, con ello impide que las milpas pequeñas crezcan, y si son plantas ya grandes, entonces “tumba las milpas”. Hay que tratarlo bien, pues se piensa que al “chipitoian” le gusta estar entre la gente (2010: 68-69).

Descripción de rasgos: El rezo de Xalpatláhuac registrado originalmente en lengua náhuatl, permite observar mejor el uso de rasgos propios en la oralidad de la lengua, sobresale la organización a partir del paralelismo, el uso del mencionado sufijo *tzin*, y el uso de algunos verbos específicos acerca de los efectos que los “aires” pueden tener sobre el maíz o los cultivos. El rezo presenta una sola secuencia, de inmediato se inicia pidiendo

que los vientos sagrados,¹⁶³ no “sople fuerte” (1) según la traducción que presenta la autora. Me parece que capta bien el sentido de la acción aunque el verbo *apēhua* de acuerdo a Wimmer, es “distribuirse los restos”.¹⁶⁴ Le siguen construcciones paralelas, difiero en la traducción del tercer verbo. En el rezo, la forma “kixpolo” (3), se traduce por “Que no maltrate mucho las milpitas” (3), sin embargo el verbo *ixpoloa* posee varios significados, como “confundir, problematizar, destruir a alguien”.¹⁶⁵ Me parece que entonces es importante precisar el sentido del verbo en la frase, podría ser: que no destruya nuestro sustento, o que no cofunda a nuestro mantenimiento.¹⁶⁶

El siguiente paralelismo (4, 5) repite el sentido de la acción de tumbar o derribar (2, 4) y se acumula el sentido del verbo *tlachiyaltia*, tal forma causativa quiere decir sobre todo “hacer ver algo a otro”, aunque el verbo también se relaciona con instruir a alguien al mostrarle algo que no había visto (Molina; 2008, II: 117v), en el caso del contexto del rezo, el primer sentido sería el más cercano. El sentido de este paralelismo es pues que los vientos no observen a la milpa, que no la miren ni que la tumben. En la siguiente línea, se habla entonces de su partida, “que se vaya por otro lado (6).

En las siguientes frases, se avisa que estas entidades no deben molestarse o entristecerse (7, 8) porque ellos, la gente les darán lo que ellos piden: comer (9 a 11).

Cadena de enunciados y meta-enunciado: El mensaje central del rezo es la petición de la retirada del viento, que no permanezca “mirando” las milpas, pero fundamentalmente que no las tumben porque puede “hacerlas perder el sentido”, “confundirlas” y por ello, destruirlas. La petición se realiza a entidades sagradas, por tal razón al final, se atenúa el modo utilizado, entonces se hace la promesa de alimentarla después. Se trata finalmente de una negociación.

¹⁶³ En el rezo se enuncia el sujeto “*yejyekatsintli*”, de donde el sustantivo es aire o viento, en náhuatl clásico, *ehecatli*. Después el sufijo *tzin*, marca honorífica y *tli*, sufijo absolutivo.

¹⁶⁴ Literalmente “se distribuir los restos”. Fecha de ésta y las consultas siguientes: 30 de octubre de 2017, <http://sites.estvideo.net/malinal/nahuatl.page.html>

¹⁶⁵ En el citado diccionario de Wimmer: “confondre, troubler, détruire quelqu'un”. Carlos Barona resume el significado de *ixpoloa* a partir de varios diccionarios y encontró: “Confundir, problematizar, cosa incomprensible, perderse, descarriarse, confundido, desconocer, desorientarse (Comunicación personal, octubre 2017).

¹⁶⁶ Para el significado de *tōnacāyōtl*, en Molina: “mantenimiento humano o los frutos de la tierra” (2008, II: 149r), es decir la cosecha, los cultivos de la milpa.

Tercera parte

6.5 Los rezos para el trabajo de curar el cuerpo: comentario

Después de la revisión realizada y a pesar de ser utilizados en distintos contextos situacionales, se puede notar que los rezos comparten varios elementos. Entre aquellos rasgos constantes están algunos tipos de repetición, algunos usados incluso para la construcción de estrofas; pero también la inclusión de vocablos arcaicos, el uso de dísticos asociados a la forma del conjuro, y la presencia constante de frases formularias comunes en la liturgia católica, sobre todo las relacionadas con la Trinidad, como el Gloria, en el nombre del Padre, o los conjuntos de frases “así sea amén”. En cuanto a rezos como el Padrenuestro o el Avemaría, éstos también son incluidos en las celebraciones y regularmente se enuncian completos, hay sin embargo algunos casos en los que sólo un fragmento o frases se han incorporado a los textos nahuas. Ligado a lo anterior, está la constante mención de varios Santos, de Dios, de la virgen María y de otras Santas, la invocación de las entidades “aires” y su estrecha relación con los anteriores.

6.5.1 Inclusión de frases, fórmulas y palabras arcaicas

Veamos el caso del conjuro llamado “con dos te miro”, presente en la ejecución de la limpia-rezo de doña Flavia (e2, 36 a 39). En la opinión de Araceli Campos, éste es un buen ejemplo de “migración y pervivencia actual” (2001: 45), aunque estoy de acuerdo, quiero puntualizar que la pervivencia es sobre todo aplicada a la forma más que al sentido estricto del verso. El conjuro es bien conocido en el viejo mundo, principalmente entre los pueblos de la península Ibérica y al parecer migró hacia la Nueva España con cierta facilidad. Veamos varios ejemplos. Registrado en Toledo, España en el año 1553 (Campos, 2001: 172):

“Con dos te miro,
con tres te ato.
La sangre te bebo
y el corazón te parto.”¹⁶⁷

José María Díez por su parte, anota una versión de este texto procedente de Mallorca en el siglo XVII (Díez, 1985: 52-53):

¹⁶⁷ La autora de hecho localiza el texto también en Cirac (1942: 126).

“Con dos te miro
y con cinco te cato,
la sangre te chupo
y el corazón te parto.

Con dos te miro,
con tres te tiro,
con cinco te arretrato.
Calla, bobo, que te ato.

(...)
Tan humilde vengas a mí
como la suela de mi zapato.
Con dos te miro,
con tres te mato,
la sangre te bebo,
el corazón te parto,
que vengas tan sujeto a mí
como la suela de mi zapato.”

A diferencia de la primera versión, ésta parece tener la intención de llamar, no de expulsar, también de imponer cierta sumisión. En los siguientes casos, el sentido no parece ser muy diferente. En la Nueva España, una versión de año de 1626 fue entregada a las autoridades inquisitoriales por el escribano real Antonio de Villalobos (Campos, 2001: 157):

“Con dos te miro,
con dos te ato.
Padre E hijo y Espíritu Santo,
un solo Dios verdadero,
que vengas a mí
tan ledo y quedo,
como Christo fue al madero.”¹⁶⁸

Campos, presenta por último otra variante del conjuro (2001: 45, 172), registrado también en México pero el día 12 de abril de 1992:¹⁶⁹

“Con dos te miro,
con tres te ato.
La sangre te bebo
y el corazón te parto.

Jesucristo, nuestro señor,
ríndeme y humíllame a ...
que fuerte contra mi está
pero es más fuerte mi Dios
y la Santísima Trinidad.

¹⁶⁸ La autora apuntó en nota al pie (nota 51): El escribano “Dijo que estando en una reunión en casa de Isabel de Villalobos, vio llegar a un muchacho que le habló al oído a Isabel y cómo, con ayuda de uno de los presentes, ella escribió en un papel unas palabras que dio al mozo. El escribano no supo para quién era el papel y para qué servía.”

¹⁶⁹ En la nota 12, se puede leer: “Hace 20 años la señora Sarita, quien por mucho tiempo se ha dedicado a leer las cartas y hacer “limpias”, aprendió este conjuro de una señora de Guadalajara. Como ha sentido que está incompleto, después de enunciarlo, reza, al menos, cinco Padrenuestros” (Campos, 2001: 185). Es inevitable pensar en la semejanza con doña Flavia, quien también lee cartas y realiza limpieas dentro de su trabajo médico.

Se ha de repetir tres veces”

En una publicación posterior, la autora lo menciona nuevamente con otro nombre (Campos, 2004: 62-63):

“Oración del corderito manso

...Con dos te miro,
con tres te agarro,
con la sangre de Jesucristo
el corazón te parto.
se agregan Tres Avemaría y tres Gloriapatri”

Por otro lado, Giselle Román también escribe sobre el mismo conjuro. Primero en un documento fechado en 1626 en Campeche, narra que se trataba de una consulta de una mujer a un “indio” llamado Pablo, ella además pedía unas hierbas con la intención de “matar a su marido, allí le enseñó unas palabras” (Román, 2012: 168):

Con dos te miro
con sinco te prendo,
el corasón te parto,¹⁷⁰
la sangre te bebo.
La pas que tubo la reina
de los ángeles con su fiijo presioso
la tengas tú conmigo.¹⁷¹

Por lo poco que se sabe en las investigaciones anteriores, en contraste con el rezo de doña Flavia (e2), el objetivo del conjuro es diferente, así como el contexto de uso. Doña Flavia lo enuncia dentro de una serie donde se invoca a Dios, a Jesús y a la Santísima Trinidad, por ello la curandera explica que estas frases quieren decir “con los ojos miramos y con la Santísima Trinidad deshacemos su trabajo”. Es decir, se dedicaba a “luchar” contra los posibles “enemigos” del paciente, en ocasiones, incluso se integra este sustantivo al verso del conjuro. En ese sentido, el uso se refiere más bien a enfrentar y alejar a las personas o “corazones” que pudieron enviar o “dañar” a la persona. Si hablamos estrictamente de la forma, hay que considerar la “enorme vitalidad que tiene el conjuro en la tradición popular hispánica y la fuerza que le ha permitido vivir si bien en variantes

¹⁷⁰ En nota al pie menciona variantes de la segunda y tercera frase: “Con sinco te prendo] V1:con dos te ato. El corasón te parto] V1: el corazón te mato” (Román, 2012: 168).

¹⁷¹ Para la autora, el texto fue de difícil clasificación, puesto que no pudo colocarlo dentro de una categoría más precisa, lo incluyó entonces dentro de la miscelánea. Los datos de archivo: “1626. Campeche. Vol.360 (2ª pte), exp. s/n, f.617r. AGNM. Inq.” (Román, 2012: 168).

como corresponde a cualquier expresión poética de la tradición oral, a través del tiempo y a lo largo de una amplia geografía” (López, 2013: 56). Pero que debido a las condiciones y características específicas del grupo social que lo acoge, adquiere otras significaciones, según los usos, los contextos y por lo tanto las funciones que toma, además de los sentidos con los que estén asociados aquellos contextos donde aparece. Los cambios del lenguaje están ligados a la dinámica de las relaciones sociales.

Campos (2004: 4) menciona que otra posibilidad de transmisión no solo ha sido el medio oral, sino la impresión de pequeños panfletos y cuadernillos de rezos, y aunque la escritura petrifica la palabra oral, y por ello, puede ayudar a conservar las formas lingüísticas usadas, se aleja de la realidad contextual donde surgió y del contexto sociocultural que le precede.

Otra circunstancia que puede contribuir a la integración de este tipo de textos, es que, precisamente aquéllos, comparten parcialmente circunstancias pasadas con alguna de las presentes. Es decir, alguna semejanza en tanto los sucesos y las condiciones sociales que rodean al mensaje del texto, esta posibilidad puede otorgarle entonces cierta perennidad. Para Lupo (1995b: 55) en “cuanto más genéricamente universal es su mensaje, y además esté expresado en las sencillas y típicas formas de la oralidad”, habrá “oraciones” que perduren más. Andantes en tiempo y espacio, a veces textos completos o sus fragmentos, se desdoblaron en múltiples “realizaciones de una misma historia-base que el paso de la tradición oral va moldeando de muy diversas formas” (Díaz en Campos, 2001: 43).

Quiero insistir en que a pesar de las posibles semejanzas, siempre pasan por la interpretación del enunciante y los oyentes. Por lo tanto, los rezos o parte de ellos, también las fórmulas y versos con cierta independencia como los conjuros, transitan por un proceso de reelaboración a partir de la cultura propia. En el caso de los pueblos colonizados hay que sumar la imposición de elementos, dinámica de mayor presión que impulsa el contacto con formas culturales externas.

Hay que sumar otra consideración, esta parte de la aplicación de la metodología que he intentado exponer y aplicar a lo largo de este capítulo. La enunciación de este conjuro está relacionado con otras frases dentro de su secuencia en el rezo, también con otros elementos materiales que emplea la curandera, y con movimientos corporales puntuales, es decir, no se pueden simplemente extrapolar los usos y significados que tuvo el texto en sus

distintas variantes en los siglos pasados. El uso del conjuro dentro de la limpia-rezo de doña Flavia, ilustra muy bien el sentido del término que he propuesto para la investigación de los géneros discursivos, es un buen ejemplo dentro del género corpo-oral del rezo, al menos en el caso de la práctica médica de la curandera de Amatlán. Por la observación etnográfica de dicha enunciación y ejecución de la que forma parte el conjuro, supongo que parte de la “permanencia” del mismo está motivada por las acciones del cuerpo asociadas. Hay en sus versos una valoración de la acción de la vista y de la acción de atar pero con la voz, con las palabras enunciadas, pues doña Flavia explica que atar con tres se refiere a la Trinidad. En los ejemplos anotados, la acción de atar también se liga a las manos, entonces el hecho de ver, de pronunciar o el sentir del tacto, son un hacer “algo” con todo el cuerpo. Recordemos que en los sistemas médicos de tradición indígena, la fuerza de la vista puede enfermar, como en el caso del mal de ojo, el cual es considerado un tipo de daño (*vid supra* capítulo 2). En el caso de la enunciación y aún más claro, en el uso de las manos, se trata de una acción contenedora, es detener algo, en estos casos, algún mal o algún enemigo.

Otro conjunto de frases que también resulta interesante y que pudo haber tenido un paso semejante al conjuro anterior, es el dístico utilizado por doña Flavia dentro de la misma secuencia, se trata de “Dios por delante, Dios por detrás”. Pedrosa halló el texto “Dios delante y yo detrás”,¹⁷² pertenece a un archivo inquisitorial europeo, ya que fue asociado a la tradición judía, y como se ve, éste mantiene una gran semejanza al enunciado actualmente en Amatlán. Este registro corresponde al año 1621 y es el más antiguo en Portugal. Luego anota otro de 1701 ubicado en Coimbra, y también otras dos versiones provenientes de Salamanca, España, en 1627, que a diferencia de las primeras no fueron aparentemente acusadas del ejercicio de “criptojudaísmo”. El autor propone que para entonces en España a diferencia de la vecina nación portuguesa, “aquella oración” estaba tan “arraigada entre los cristianos de Castilla como lo estaría entre los criptojudíos del occidente peninsular”, y para apoyar su argumentación, proporciona otro ejemplo fechado entre 1660 y 1669 (Pedrosa, 2000: 30-32). En cambio, en Mallorca estas frases –con alguna variación– fueron utilizadas por “echadoras de cartas” y por ello, versos perseguidos por la inquisición en el siglo XVII:

¹⁷² En portugués, originalmente: “Deus diante e eu detrás
Deus detrás e eu diante”

“Jesús delante
y yo después
con los ángeles
treinta y tres...

Jesús delante
y ella después, [...]” (Pedrosa, 2000: 33).

Pedrosa menciona la recurrencia de esta “plegaria” como él la llama, en décadas recientes. Así halló casos en el norte de Portugal para 1985 entre pueblos de tradición judía, pero también entre localidades de tradición cristiana, en los años 1979 y 1996-1997, agrega que esta última versión, se enuncia antes de dormir (Pedrosa, 2000: 34-35). Finalmente en España, el autor recopiló varios casos entre 1989 y 1990 (tabla 6.2):

Tabla 6.2 Registro etnográfico de los versos “Dios por delante, Dios por detrás” en España					
lugar	fecha	texto	lugar	fecha	texto
1) Cáceres	abril, 1990	Dios conmigo, yo con Él, Él delante y yo detrás de Él	5) Cantabria	agosto, 1989	Dios conmigo, yo con Él, Dios nos amanezca con bien
2) León	mayo, 1989	Dios conmigo, yo con Él, Él delante y yo detrás de Él	6) Saldaña	julio, 1990	Dios conmigo, yo con Él, Él delante, y yo detrás de Él, hasta la casa de Jerusalén
3) León	agosto, 1989	Dios conmigo, yo con Él, Él delante y yo tras Él	7) Frómista	octubre, 1989	Dios conmigo, yo con él, Dios delante, yo tras de él
4) León ¹⁷³	agosto, 1989	Dios conmigo, yo con Él, Él delante y yo tras Él	8) León	marzo, 1993	Dios conmigo, yo con Él, Dios delante yo tras de Él, hasta la casa santa de Jerusalén

Fuente: Pedrosa (2000: 36-37). Cuadro elaborado por la autora.

Un personaje asociado al dístico anterior es el llamado Adonay, éste también aparece en uno de los rezos para el tratamiento de padecimientos por “aires” en Amatlán

¹⁷³ El autor solo menciona que León es la ciudad de origen de las dos informantes, pero no aclara si en ésta fue realizada la entrevista.

bajo la variación “Donai” (d7.1, 3). Pedrosa menciona un ejemplo de Reboldelo al norte de Portugal:

“Adonai me benzo,
Adonai buelva sua santa cara para mim,
Deus adiante e eu atrás dele,
Deus contigo e eu com ele...”

El autor explica que esta denominación es de origen hebraica, muy común en el “lenguaje religioso judío” (2000: 34), y se trata de una forma alternativa de llamar a Dios. En Amatlán, la asociación entre “Donai” y Dios no es clara, se le reconoce más bien como un espíritu poderoso y antiguo.

Hay otros casos que también se relacionan con la invocación de Dios mediante el uso de palabras arcaicas. En el rezo de Huixtac, Guerrero (d5.4, 16 a 18), como en el de Amatlán (e2, 43 a 45), ambos para el tratamiento de “aires”, hay varias frases de difícil comprensión, en negritas resalto respectivamente:

protégeme dios mío	15	Dios omnipotente	40
dios de hebreos		quien cómo Dios	
o asios de atanatus elizon		Agio satanatos	
(¿?) y mas dios		soter tegrama	
fuerte dios de mi salvacion		Alfa omega	45
		principio y fin	

Al respecto, los autores del primer rezo escribieron que “Asios; es de Asiius, o asio (n. de hombre) de; prep., de abl., (separación, alejamiento), Atanatus; (sin información), y Elizon; es de Elysum o Elíseo (morada de almas bienaventuradas)” (Gutiérrez y Yañez, 2011: 93). Por mi parte considero que quizá se trata del uso de vocablos de origen griego, entonces tenemos en el rezo de Amatlán: *agios*,¹⁷⁴ “santo”, pero también significa “sagrado”, “santa”, “sacro”, “ángel” y “divino”. Luego *athanatos*,¹⁷⁵ que significa “inmortal” y *sotér* es “salvador”.¹⁷⁶ La palabra “tegrama” puede ser originalmente tetragrámaton, vocablo que de acuerdo al *Diccionario de la Real Academia Española* tiene dos significados, el primero, “palabra compuesta de cuatro letras”, mientras que el segundo explica que se trata del “nombre de Dios, que en hebreo se compone de cuatro letras, como

¹⁷⁴ En griego ἅγιος Fecha de consulta: 17 de diciembre de 2017, <https://es.glosbe.com/el/es/Άγιος>

¹⁷⁵ En griego: αθάνατος Fecha de consulta: 17 de diciembre de 2017, <https://es.glosbe.com/el/es/αθάνατος>

¹⁷⁶ En griego Σωτήρ Fecha de consulta: 17 de diciembre de 2017, <https://es.glosbe.com/el/es/Σωτήρ>

en muchos otros idiomas. El Tetragrámaton”.¹⁷⁷ El siguiente par como antes he dicho, son la letra primera –a/A alfa– y última –w/Ω omega– del alfabeto griego, la línea que le sigue “traduce” este sentido. En síntesis estas frases podrían significar como sigue, escribo algunas posibilidades:

santo inmortal [sagrado inmortal] [ángel inmortal]
salvador tetragramatón [salvador Dios]
alfa omega
principio y fin

El rezo de Morelos y en semejanza el de Guerrero, estarían utilizando varios nombres arcaicos para referirse a Dios. Estructuralmente hablando, las frases se relacionan a la mención de Dios, por lo que quizá estas estrofas están formadas por al menos dos tipos de repetición, simple (Dios como vocablo repetido), pero también semántico, al utilizar varias denominaciones para el mismo personaje.

Considerando todos los rezos, en general, tendríamos varias expresiones para nombrar a Dios, algunas son formas verdaderamente antiguas como las anteriores; y al ser una de las figuras sagradas más importantes es también una de las más solicitadas. Evon Vogt ya había mencionado precisamente que en el inicio de los rezos, es constante la mención de Dios o Jesucristo (1993: 87, 99, 109, 113), es decir, tal consideración se ve reflejada también en la construcción verbal del texto.

6.5.2 Figuras sagradas, aires y santos

Además de la mención de Dios, destacan diversas figuras de la liturgia católica, aunque se combinan con la enunciación de los “aires” con diversos nombres o adjetivos, principalmente por la participación que se cree, ellos mantienen en el tratamiento de la enfermedad.

Es de notar que el grupo de rezos registrados en Guerrero mantienen un uso a primera vista paralelo, en sus frases claramente se refieren al tratamiento de susto y de “aire”. Esta relación tan cercana obliga a recordar parte de lo que los curanderos explican, doña Flavia por ejemplo, comenta que cuando una persona está enferma, es mucho más débil, su condición de salud es frágil y por ello, es común que la presencia de los “aires” les provoque algún mal relacionado a ellos. El trabajo de Alan Sandstrom (2010) entre los

¹⁷⁷ Fecha de consulta: 16 de julio de 2017, <http://dle.rae.es/?id=ZgSiX6l>

nahuas de Amatlán, un pueblo de la huasteca veracruzana posee otro buen ejemplo de esta misma explicación.

El autor explica que para los nahuas de este pueblo si una persona no tiene un buen ambiente, su fuerza propia o *chicahualistli* disminuye considerablemente, creando el ambiente propicio para que los espíritus “aires” o *ejecatl* entren al cuerpo de la persona. Generalmente la disminución de la fuerza es sobrevenida porque padece “hechicería”, “algún espíritu casero está enojado”, o también por un tropezón que le haya provocado susto. Es preciso entonces desalojar a los “aires” como parte del tratamiento terapéutico, así la “fuerza vital” agotada podrá recuperarse, el especialista continuará luego con otras actividades médicas según cada caso (Sandstrom, 2010: 391). La retirada de los “aires” se consigue a través de una compleja ceremonia que incluye la dedicación de ofrendas y la enunciación de un rezo, dónde expresamente se les pide, representados en recortes de papel, que dejen al paciente.¹⁷⁸

El caso de Silvestre Pantaleón, habitante del pueblo nahua de San Agustín Oapan, Guerrero, documentado por Jonathan Amith en un valioso filme del año 2011, narra gran parte del tratamiento terapéutico del paciente para recuperarse de varios males, pero principalmente del susto y aire casihuistle que padece.

El señor Pantaleón está muy enfermo porque lo “espantó el agua”, pero también lo “espantó el fuego”, además se cayó de un burro y desde el camposanto también le afectan los muertos, por lo que la curación de “levantamiento de sombra” es laboriosa y delicada. El especialista debe rezar y colocar una ofrenda frente al fogón, también donde se encuentran las hormigas –el hormiguero–, a la orilla del río, y finalmente en el

¹⁷⁸ Sandstrom describe además el complejo de actividades que tanto la familia del paciente como el especialista deben realizar para llevar a cabo la ceremonia o ritual curativo, ello va desde la reunión de varios productos de distintos materiales –tabaco, gallinas, aguardiente, refresco, velas y otros– hasta la elaboración de comida –según la celebración “una pequeña bola de maíz cocido o un poquito de café” o en curaciones más elaboradas, “tamales, cocido de carne de res, chocolate, café, pan y montones de tortillas de maíz– para la ofrenda, además de la colocación del altar que incluye adornos de flores específicos (2010: 392). De gran valor para la celebración son las figuras y otros recortes de papel que elabora únicamente el especialista, como se ha dicho, se trata de las mismas divinidades “aires” con las que tendrá lugar el encuentro para solicitar su retirada. Encima de los recortes coloca algunos de los productos, entre ellos destaca una “bolsa con tierra de la milpa o de la casa del cliente y un vaso de agua de un manantial cercano”, dentro de éste una vela encendida (2010: 393). Finalmente comienza un “largo canto”, en él, enuncia a los espíritus de los “aires” agresores.

camposanto.¹⁷⁹ Los rezos (**c10.1** a **c10.4**) son de gran interés precisamente porque en ellos la invocación a diversos tipos de “aires” y remolinos es constante, se invoca “a todos, no sólo a uno ni a dos, sino a todos los aires”. Según son nombrados por el especialista, los “aires” y remolinos son de algún color; están los que se relacionan con un estado emocional-social; también algunos que se asocian directamente a un estado de salud en particular; los “aires” y remolinos de las hormigas y el hormiguero; y finalmente los que describen una condición física propia. Todos se mencionan en distintos momentos de los rezos aunque aparentemente no haya relación, como ocurre con las hormigas y el hormiguero, ambos se invocan no solo ante dicho lugar, sino también frente al río. En el rezo de Huixtac (**d5.5**) también en Guerrero hay otro listado, aunque más corto, describe varios tipos de “aires”, de color negro, pintos y rojos; sordos y mudos; y aires de lumbre.

Los “aires” afectan particularmente a las personas que ya padecen alguna aflicción como susto, pero también puede ocurrir que ellas mismas sean las que causen la pérdida de la sombra o entidad anímica, el susto o espanto es entonces provocado porque los “aires” han capturado al alma o espíritu de la persona (capítulo 2). Es por ello que los médicos curanderos en general establecen una negociación, la intervención de las fuerzas de los diversos tipos de “aires” debe ser mediada por cada especialista según las particulares del caso que atiendan.

Hay por otra parte, una estrecha relación entre los “aires” con los Santos y Santas o vírgenes, también visible en los rezos. Su figura está asociada tanto a la capacidad de influir profundamente en el proceso terapéutico, como al comienzo de alguna afección, como sucede con los “aires”. En San Andrés de la Cal, Tepoztlán, según Ruiz, las asociaciones de los Santos y los “aires” ocurre de la siguiente manera (2001: 157):

“Espíritu Santo-Jesús Cristo= Quetzalcóatl
San Andrés-Santos Apóstoles=Aires
San Pedro=Tlálloc
San Lucas= La muerte
Virgen de Guadalupe=Xilonita (mazorca)-Aire
San Miguel=Aire-Quetzalcóatl- Tlálloc
Diablo= Quetzalcóatl-Tlálloc-Aire”

¹⁷⁹ En el caso registrado por Aramoni, también el llamado del alma se realiza en el agua, la tierra y en el fuego (**c2**).

En el pueblo de Coatetelco, también en Morelos, durante el tratamiento para susto (a4), “una curandera al realizar su oración nombra a dos santos, Santo Domingo y San Antonio, estos serán los encargados de llevar la sombra del enfermo”, la especialista “recurre a ellos y no a otros santos de la religión católica porque de acuerdo a su argumento, San Antonio y Santo Domingo no son bautizados, por lo tanto, tienen la cualidad de vagar como entes y llevarle la sombra de la gente” (González, 2014: 134-135, 205). Estos dos Santos son plenamente identificados como “aires”, ello explicaría por qué son llamados en el rezo. De hecho se les describe como muertos y generalmente se hacen visibles bajo la forma de la vejez, la idea de que se les piense como difuntos, los asemeja a los aires de muerto de los que se habla en Amatlán (*vid supra* capítulo 2). Se dice también que ellos no son oriundos del pueblo, llegaron y han permanecido en la comunidad por que “tienen gusto por cómo se les atiende la gente”. No es clara la procedencia pero se mencionan lugares como “Atlacholoaya (Municipio de Xochitepec)”, “Tepoztlán, Cuautla, Cuentepec (Temixco) y Xoxocotla (Puente de Ixtla)”. Ellos en estas comunidades, “se esconden en las iglesias”, mientras que en Coatetelco andan en su forma de “aire” por las calles, en las casas, y en el campo. San Antonio y Santo Domingo son físicamente como se ha dicho, “viejíitos”, pero también chaparritos, barbones, feos, prietos, mugrosos y greñudos”, se aparecen en los árboles, en las esquinas o en las parcelas, y a veces llevan una olla y un jarro. Estos santos-aire –si se me permite llamarlos así–, tienen por “trabajo” enfermar, no solo a la gente del pueblo, sino a otras localidades de Morelos o incluso de Estados Unidos, principalmente a la población migrante. (2014: 202-204). Recordemos aquí que en el rezo para recuperar la sombra de Oapan en Guerrero (c10.3), se llama a la orilla del río al “aire desgredado” y al “aire mugriento”.

También en Coatetelco, se presenta un padecimiento llamado “aire de imagen”, el cual a veces puede ser causado por la intervención de un curandero a través de algún Santo, éste afectará a la “persona según la indicación de quien haya solicitado el servicio curanderil. Cualquier imagen sirve de vínculo para centralizar el mal aire, destacan los santos Santiago Mulato, San Martín Caballero, la Virgen de Guadalupe, Niño Dios, Sagrado Corazón de Jesús, San Judas”, incluso la representación de la última cena de Jesús con los apóstoles (González, 2014: 139). Ello es muy semejante al caso de “aire

casihuistle” (*vid supra* capítulo 2), doña Flavia explica que son “aires” enviados a provocar enfermedad.

Otra forma de padecer “aire de imagen” es que si el dueño de la imagen deja de poner veladoras a la imagen, se dice que como ésta ya está “acostumbrada y al rato que ya no le des, la virgencita se enoja y ella misma pues te avienta el aire” (González, 2014: 139). Es decir, es un castigo por “desatender” a la imagen.

En cuanto al padecimiento de susto (González, 2014: 134), es sabido que en el pueblo con frecuencia se presenta en “lugares como puede ser en el campo (ver a una culebra, debajo de un árbol, renajes (estanques) de agua), según la creencia aparecen entes desconocidos, mejor llamados ‘aires’, mismos que ahí habitan y por consecuencia provocan la enfermedad”, como en otras regiones, el libre correr de los “aires” permite la contingencia de enfermar. La descripción del encuentro y afecciones provocada por aquellos seres es significativa: se “enchina tu cuerpo, como agua te corría, entonces, te quitó el aire tu corazoncito, no más te agarra un calenturón, unos fríos”. Y aunque la práctica terapéutica adecuada consiste en “ir a traer la sombra” al lugar dónde la persona se asustó, actualmente dicha celebración se lleva a cabo en muy raras ocasiones.¹⁸⁰ Cuando es el caso, a la media noche pueden acudir

“hasta quince participantes dirigidos por un especialista, llevan varas de huizache verdes, un bule de agua, un ocote adornado con estambre de colores en forma de cruz, cera de campeche, un pollito vestido también de estambre, cempaxúchitl (*Tagetes erecta* L), velas de cebo y alcohol. Al llegar al sitio revelado, colocan el bule sobre el piso y lo destapan, dejan todo lo demás, gritan o hablan en “mexicano” (náhuatl), esperan un tiempo a que el aire se manifieste a través de su sonido, una vez conseguido esto, cubren el bule, pues es el momento en que están recogiendo la sombra” (González, 2014: 134).

Los asistentes deben fumar un cigarro para evitar malestares posteriores, la autora destaca que como en cualquier espera, mientras se termina el cigarro, hay plática común entre ellos. Al regreso, el bule se vuelve pesado, pues ya lleva la sombra del paciente; durante este trayecto, el grupo se divide, la mitad camina adelante abriendo el paso con las varas de huizache, y quien carga el bule debe ir en medio de la comitiva. Se cuida que nadie se cruce, si alguien saliera al paso, la sombra puede salirse y habría que repetir la terapéutica para volver a recuperarla, tal vez por eso la curación se efectúa por la noche.

¹⁸⁰ La autora menciona que era común entre los curanderos hace más de quince años.

Una vez llegados a la casa del enfermo, él mismo en compañía de otro especialista ya esperan al grupo. Ellos forman un círculo colocando al paciente en medio, le entregan el bule con agua, y éste la beberá durante el resto de la noche, con ello se restituye su sombra y su salud.

La acción esencial de todo el ritual es la de recuperar la entidad anímica, atrapada la sombra es posible devolverla al cuerpo que pertenece, su dueño, la persona sanará por tal reintegración anímica. Este movimiento es crucial en la enunciación-ejecución del especialista, en el rezo **c1.1** de Cuetzalan en la sierra poblana también se hace expresa la estrategia de rodear para atrapar al *tonal*:

“Xikualajkottikisaj
pasa a levantarla,
Xikualmalakachojtikisaj,
pasa a rodearla”

“Uan xikualkuitij uan xikualmalakachojtij
y vayan a traerla y vayan a darle vuelta.
Namejuan nan kitstokej
Ustedes la están viendo”

En Amatlán, ya he comentado que en el rezo para el tratamiento de susto (**c7**), se acude a la “sombra” de los Santos, como difuntos que son, su sombra puede viajar en el “aire” evocado por los soplidos de doña Flavia, crear el “aire”, es propiciar el vehículo por el que los Santos viajarán hasta donde se encuentre la sombra extraviada del paciente. El listado de Santos es enunciado por ello a gran velocidad y fuerza. En el rezo de la sierra poblana (**c6**) se mencionan estos aspectos:

¿Cani momouhti?
¿Dónde se asustó?
¿Cani mocahuac niespíritu
¿Dónde se quedó el espíritu
nehin José Alcántara?
de este José Alcántara?
¡Namehhuan xichualmalacachotih!
¡Ustedes, vengan a dar vueltas!

90

El movimiento circular tiene importancia en la curación, se invoca a varios Santos y Arcángeles y a ellos se les pide que vayan a girar alrededor del paciente. Después de buscar y encontrar a la sombra deben “rodearla” y “acorrallarla”, el acto es como cuando se atrapa a un preso al cual no van a dejar salir (Lupo, 1995a: 148), breve encierro para la sombra, ésta será llevada de regreso al cuerpo del enfermo.

A diferencia de los dos casos de la sierra poblana y de Amatlán, en Coatetelco no son los “aires”, o la sombra de los santos quienes rodean a la entidad extraviada, el trabajo

de rodear, de “atrapar” ritualmente es realizado por un grupo de acompañantes y el especialista mismo, es decir, deben actuar corpo-oralmente, ello se mantiene incluso cuando se restituye propiamente al cuerpo del enfermo, hay que rodearlo, una protección que asegura el regreso de la entidad.

La acción no parece además reducirse al caso de los padecimientos por susto, sino que como estrategia terapéutica es empleada también para las enfermedades por “aire”. En el rezo **d6.1** entre los totonacos poblanos, se le dice al “aire”: “te vamos a envolver, te vamos a enrebozar”, para aliviar a la persona que ha enfermado. Mientras que en el rezo **d1**, son los Santo arcángeles del cielo quienes son enviados a “dar vuelta” para conseguir rodear y sacar el “aire” de enfermedad del paciente.

6.6 Los rezos para el trabajo de curar el maíz: comentario

He presentado dos grupos de rezos que se utilizan en momentos distintos del trabajo agrícola, aunque ambos están relacionados, puesto que procuran el cuidado de los cultivos. Por un lado, están los rezos que propician la caída de la lluvia y los segundos, la retirada excesiva de la misma. A continuación señalo un par de rasgos.

6.6.1 La fuerza conjunta para el trabajo agrícola: Santos, ángeles y aires

Se puede decir que los rezos para la petición de lluvia son composiciones largas y en ellas se aprecia una estructura discursiva, se cuida el delicado trato con los señores de la lluvia y se pide la intervención de otras figuras divinas. Alicia Juárez distingue tres momentos clave dentro de esta etapa de la ritualidad agrícola, en general esta organización se aplica mas o menos a todos los casos: se inicia con el acto de persignarse, es la confirmación de estar en un lugar sagrado, se pide además “permiso” para “entrar” en el espacio sacro y es acompañado de la expresión del objetivo de la visita; nombrar todos los objetos de la ofrenda, mientras éstos son depositados; llamar a las entidades sagradas a consumir la ofrenda, se continúa con la petición, el agradecimiento y la posibilidad de volver a visitar el lugar en otra ocasión (2010a: 187; 2015: 237).

Llama la atención la relación de respeto, a veces de mando y otras más suplicante, que los enunciantes establecen con los “señores del tiempo”. Así, doña Jovita de San Andrés de la Cal en Morelos explica que “todos los cambios climáticos, sequías,

granizadas, atrasos del temporal, y aguaviento exagerado, que se ven todos los años, son las respuestas de los Señores del tiempo por las faltas y pecados de la gente, hacia su prójimo” (Ruiz, 2001: 214). Es decir, las acciones humanas están en constante relación con la voluntad divina.

Dentro de los rezos destaca la forma del llamado a los “señores aires”, con esto, las descripciones que se hacen sobre ellos. En el rezo de Coatetelco, Morelos, se les describe mudos y sordos (**a7**), quizá por ello además de las palabras del rezo hay que recurrir a otras formas, como en el caso de San Andrés de la Cal también en Morelos (**a5.1 a a5.8; a10.1 a a10.6**) donde los silbidos son necesarios, este sonido particular llama al “aire”. Este acto me parece una evocación misma del éste, una forma de usar el mismo “lenguaje” de los “señores aires”, es otra forma de soplar. Doña Flavia de Amatlán dice que el viento, los “señores aires” se oyen cuando pasan, “como cuando sopla el aire”, a veces “hasta se oye que hablan”, solo que no se puede comprender las palabras que dicen. En ese sentido se asimila a la voz de la gente. En el rezo maya **d4** registrado por Ruth Gubler (2010) se puede ver una expresión que mantiene el mismo sentido:

“que reúna aquí a los vientos de los cuatro lados: A los vientos cristianos los vientos, uno detrás de otro; vientos remolinos, vientos variados, a quienes llamo para que quiten	terminen de aplacarse, mi señor. Te llamo amorosamente mesa aquí delante de mi sagrada mesa, estoy soplando mi sagrada palabra a tu santa alma”
--	--

La relación con los colores también es un rasgo común en estos rezos, en el rezo de Hueyapan (**a1**) se les describe como colorados, blancos, amarillos, azules, negros, y de todos los colores.¹⁸¹

Pero también son relacionados con los ángeles y los serafines en la petición de lluvia (**a1**), pero sobre todo se reconoce su capacidad para traer o incluso hacer la lluvia (**c1.3**), el viento que empuja o carga las nubes con agua (**a3.2**), y en consecuencia, son

¹⁸¹ En general en los materiales revisados, tanto en los rezos para los tratamientos terapéuticos como para el cuidado de los cultivos, la relación con los colores está presente, además de otras interesantes descripciones de dichas entidades, como se ha dicho, mencionan estados físicos específicos, acciones y aflicciones concretas, véase cómo ejemplo para estos casos los rezos: a1, a10.2, a10.3, d5.6, d7.2, c15.1, c15.2, d1, d4.1, d4.2, d5.5, d6.1, d6.2, d7.2, d9.

“sembradores del maíz”, “goteadores”, “acarreadores del agua” (a4), por ello es posible que se hagan elotes (a1), la facultad “que hace brotar las plantas y las hace crecer” (c1.3).

La relación con estos seres debe ser equilibrada en todo momento, y se refleja el respeto que a ellos se les tiene, y es sabido que la ofrenda para obtener sus favores es en parte los rezos, pero principalmente son los alimentos, la alimentación de los señores del temporal también está comprometida en el trabajo agrícola de los humanos. En San Juan Tetelcingo, Guerrero, se dice que una buena temporada agrícola, es decir la cosecha “[...] será más buena cuando el olote de la semilla de siembra o el olote común y corriente sean depositados en los agujeros de las *tzicame*,”¹⁸² es decir donde viven las hormigas rojas (Celestino, 2004: 122). Las hormigas como se ha visto están estrechamente relacionadas a los señores del temporal.

Por otro lado es interesante que cuando se presentan las ofrendas, los comentarios dejan ver lo delicado que representa el repartir, se les dice “coman lo que puedan”, “lo que no, ustedes verán” o “ustedes verán como se reparten” (a7), ocurre lo mismo en los rezos de uso terapéutico (c10.2).

Durante el crecimiento de las plantas cultivadas hay otros animales que también buscan el alimento, en Amatlán de Quetzalcóatl, Román cuenta que a veces atacan el maíz tierno ratas, conejos o ardillas, “pero para llegar a la mazorca tiran toda la planta lo que ocasiona que se pierdan los frutos, entonces, lo que se hace es regar maíz alrededor de la parcela para que los animales lo coman y ya no tiren las plantas” (2013: 113). Con esta acción también la rata come, hay que darle de comer también, pues

“cuando andaba la rata rascando la hoja no come la hoja sino el maicito y como está suavecito pues se lo come bien y ya acaba con toda la mata, entonces lo que hacía era ir a regar maicito por dondequiera y lo anda juntando la rata, y ya deja de estar rascando al maíz, decía (mi papá) está comiendo la rata ve y échale maíz y andábamos regando el maicito, porque luego vienen desde lejos y ellos buscan hasta donde haya una siembra entonces hay que regarle por donde quiera, lo ven lo juntan, se van y dejan de estar rascando el maíz” (Román, 2013: 113).

En cambio, en San Juan Tetelcingo, Guerrero, es común buscar a las hormigas arrieras o “tzonteme o zontetas”, también a las rojas “tzicame o azcame” por la misma razón que en Amatlán, éstas “se comen los pequeños ‘cigarritos’ de la planta del maíz”.

¹⁸² Forma plural del vocablo *tzicatl*, “hormiga grande y ponzoñosa que pica” (Molina; 2008, II: 152v); también puede ser “hormiga grande y venenosa”, de acuerdo al diccionario de Wimmer: <http://sites.estvideo.net/malinal/nahuatl.page.html>

Pero en San Juan se les “enyerba”, se les envenena con la “planta comúnmente llamada pahtle, ‘yerba’, que temporalmente se vendía por manojos en el mercado de Iguala, hasta hace apenas unos años. Ésta, molida con piloncillo y maíz tostado, en forma de pinole, servía para envenenar a esas hormigas” (Celestino, 2004: 133). Nótese como se usa también maíz para el remedio.

Como entidades “aires” o relacionadas con los señores del temporal, las hormigas pueden recibir una ofrenda de alimento pero en el momento adecuado, esta condición cambia cuando ya el maíz está creciendo y por ello debe ser cuidado.

Un rasgo que los rezos apuntan es la manera en que se mueven los “aires”, los movimientos giratorios y las corrientes más o menos lineales. En uno de los rezos de la sierra poblana (**a6.1**) se le dice a los rayos que vayan a girar “con su fuerza”, es decir el rayo o viento en su forma de remolino podrán “atrapar” el agua para la lluvia; además se les pide que con sus alas la lleven sobre el campo:

“Xichualmalacachotih ica namotapetanilot. 75	Que se la den con su ala (de ustedes). Mah namechmacacan ica namoahtapal,
Vengan a girar con su relámpago. Xichualmalacachotih ica namofuerzas.	Que se la den con su ala (de ustedes). Itech namoahtapal xichualcuican. 145
Vengan a girar con sus fuerzas. Xichualcuican nat ica namoahtapalhuan.	Tráiganla sobre su ala. Huan ximotzetzelohuic ne campa tomila,
Traigan el agua con sus alas.” “Mah namechmacacan ica namoahtapal.	Y sacúdanse allá donde está nuestra milpa.”

Se puede observar una asociación entre el rayo, el remolino, el relámpago y las alas. La imagen de las frases puede simular a un ave que mojada, se sacude, y al hacerlo, suelta el agua que trae en su cuerpo, pero sobre todo en sus alas. En Amatlán, Román registró que durante la petición de lluvia, las velas encendidas deben girarse 360° antes de ser finalmente colocadas como ofrenda (2017: 208). En este caso al parecer la expresión precisa del giro para atrapar el agua no está en la enunciación,¹⁸³ sino en la ejecución material donde el efecto deseado se evoca.

Aunque el remolino es una forma característica de los “aires”, el paso corriente es otro. En un pueblo vecino a Zitlala, Acatlán, Guerrero, la petición de lluvias, el día 2 de

¹⁸³ Desconozco el “canto” que debe enunciarse, la autora no lo presenta. Tampoco he tenido oportunidad de conocer al señor Norberto Flores Corrales, granicero que afirma Román es reconocido en la comunidad como tal. Debo decir que tampoco he tenido noticias al respecto por parte de las personas del pueblo que he visitado desde 2004. Ha sido diferente en el caso de doña Flavia, que he podido confirmar que dentro y fuera de Amatlán es conocida su labor como curandera.

mayo incluye la participación de danzas, entre ellas la danza de los *ehecame*, los vientos, ellos “recorren las calles y se presentan ante las autoridades.” Los danzantes portan un tambor hecho de madera, el *Teponaztle*, y un tronco pintado con colores que aluden al maíz. Luego de entregar el tambor al comisario, él da tres golpes, con ello se inicia la petición de lluvia. “Después de esta ceremonia visitan las cruces protectoras, ante las cuales ponen velas y flores, todo ello desplazándose muy rápido para, finalmente, volver a la casa del dirigente de la danza para guardar el *teponaztle*” (Medina, 2008: 197).

La presencia del instrumento musical “teponaztle” como se ve, es fundamental en la petición del buen temporal en el pueblo de Acatlán, es después de hacerlo sonar, que se da inicio a la petición de lluvia. Asociado al tambor está el movimiento veloz de los danzantes, el cual recuerda a las corrientes de “aire”, sobre todo cuando antes de la caída de la lluvia, se dice que el viento sopla y corre fuerte. La danza evoca entonces a los “señores aires” que resueltos viajan para traer la lluvia que necesita el cultivo del maíz.

En los relatos del Tepozteco (capítulo 1), uno de los desplazamiento de él como “señor del aire”, además del remolino, es de esta forma (Macuil, 2012: 87-88). Como señor e hijo del aire, construyó lagos y barrancas, además de “componer” los cerros del norte de Morelos (Macuil, 2012: 94-96). Los relatos también narran en una de sus secuencias que este personaje roba un teponaztle, el instrumento es muy preciado, y desata una persecución para recuperarlo sin éxito, el Tepozteco no lo devuelve (Macuil, 2012: 92). En el rezo de Coatetelco (a7), de hecho se llama a los “aires” que se encuentran en el Tepozteco para propiciar la lluvia. Hay una relación muy cercana entre el *teponaztli* y los efectos del “aire”, él mismo está henchido de viento, quizá por ello atrae el temporal que permite la fecundación y regeneración de los cultivos en la tierra.¹⁸⁴ Cuando el “aire” contenido en su interior es puesto en movimiento, tras el golpeteo, tras hacerlo sonar, se da inicio a la llegada de las lluvias.

En San Andrés de la Cal, Morelos, la especialista doña Jovita explica que en sueño los “aires” le comunican la respuesta después de haber hecho la petición del temporal, parte

¹⁸⁴ Para Carlos Barona, de acuerdo a su investigación doctoral acerca del léxico corporal de la lengua náhuatl del siglo XVI, hay nociones relacionadas con el tamaño y cantidad por hinchamiento que presentan la raíz “Tep”. Entre los ejemplos que sugiere están *teponacihui*, “inflar, inflarse”; *teponahuacihui*, “hidropesía”; *teponazoa*, “crecer y aumentarse mucho alguna cosa, hincharse”; *tepolacti*, “aquel que se ahoga, sumergir a alguien en el agua”; *tepontli*, “chinche pequeña”. Ello ayudaría a comprender el vocablo *teponaztli* y la importancia mencionada (manuscrito, 2017: 316-317).

de tal comunicación es que los señores la maltratan, ella explica: “mire, las mañanas amanezco hinchada de la cara, de los pies, de las manos” (Huicochea, 2003: 255). El contacto con estas entidades tienen diversos efectos en la salud, uno de ellos, es precisamente la hinchazón (capítulo 2). Al paso de los días, le dan “la razón” y comienza a recuperarse. Los “aires” entonces no se quedan para enfermarla, ello se debe a que doña Jovita no es cualquier persona de la comunidad, la hinchazón solo es parte del trato que ella como especialista del temporal mantiene con ellos. La especialista dice que estos “aires”, no suelen vivir en un solo lugar o cueva, se mueven de un sitio a otro con el viento, algunos pueden vivir en un solo lugar, barranca o en alguna cueva, pero hay barrancas que por el agua que tienen, el agua los mantiene en movimiento (Ruiz, 2001: 215).

6.6.2 La fuerza de llamar y contener

En un estudio comparativo, Iwaniszewski escribió que en “México como en Europa las estrategias para controlar el granizo, las tempestades y los torbellinos de viento han sido un fenómeno muy popular capaz de sobrevivir los procesos de la cristianización” (2001: 392). Pero por otro lado, el paso de la colonia en México, dio lugar a que ciertas figuras y acciones encontraron cabida entre la gente, por ejemplo, hacía 1880, la señora Dolores Rivera contó en la ciudad de Puebla, sobre algunas prácticas que la gente hacía en el cercano pueblo de Atlixco. Ante la amenaza de una tormenta, el cura se dirigía a la cúpula de la iglesia, se inclinaba y colocaba la coronilla sobre el piso, con tal acción, la tormenta se disipaba. Otras personas quemaban incienso con el mismo objetivo. Y para 1950 en el pueblo de San Martín Tepeaca, también en Puebla, se decía que para enfrentar a las tempestades, igualmente el párroco “las conjura” y se toca la campana mayor (Mendoza y Mendoza, 1991: 461). Todavía para la década de los 70’s en el pueblo de Huejotzingo, la gente también quemaba las palmas del día Domingo de Ramos para “espantar el agua”, ello se acompañaba de la “súplica” a San Francisco de Asís.¹⁸⁵

En España eran precisamente los sacerdotes quienes podían realizar funciones de defensa ante el temporal, lo anterior significa que había un control y vigilancia constante de la Iglesia Católica al respecto. Aquellos curas además cobraban por dicha actividad conocida como “conjurar nublós”, es decir, alejar específicamente la tormenta o el granizo.

¹⁸⁵ Entrevista realizada en Huejotzingo, Puebla, diciembre de 2014.

Así, hay registros de su participación en el año 1462 en Zaragoza. Ahora bien, parte del control de la Iglesia consistía en determinar las palabras y actos a realizar dentro de estas prácticas, hubo más de un libro para tal efecto, aunque rápidamente se supo de textos apócrifos (Luna, 2016: 57-59).

Entre las acciones que estaban permitidas además de rezar, era el tocar las campanas:

“se aconsejaba rezar de rodillas ante el Santísimo Sacramento y pedir e implorar la misericordia de Dios. En algunos casos se recomendaba al cura ponerse el sobrepelliz y la estola y, posteriormente, llevar una cruz y agua bendita al conjuratorio para ahí hacer el pedimento; pero en caso de que la tempestad llegase antes se podía hacer dicho conjuro en la puerta de la iglesia o en otro lugar” (Luna, 2016: 58).

Se pensaba que el sonido de las campanas era efectivo contra la tempestad, éste protegía el lugar donde se oyera su particular sonido. Y aunque en los conjuratorios o torres adosadas a las iglesias, eran sitios “recomendados” para conjurar el granizo, también se utilizaban para pedir lluvia (2016: 58-59). Así se hace constar en varios registros en la región de Navarra.¹⁸⁶

Uno de los rezos que difundía la Iglesia para conjurar los nublos era el siguiente Salmo número 147¹⁸⁷ en el *Ritual Romano* (1617: 317), “exorcismo específico para alejar la tempestad”, en el cual la enunciación del rezo recurría también a la “aspersión de agua bendita”:

“Glorifica el Señor, Jerusalén; Alaba tu Dios, Sión, porque [Dios] ha reforzado la cerradura de tus puertas; en ti ha bendecido tus hijos; ha llevado la paz en tus límites y te sacia con la flor del cereal; manda sobre la tierra su palabra y su mensaje corre veloz; hace caer la nieve como lana, como polvo esparce el rocío; hace caer el granizo como migas; ¿de frente a su hielo quién resiste? Manda su palabra y se derrite [hace soplar el viento y fluyen las aguas] Porque anuncia su palabra a

¹⁸⁶ José Javier Azanza escribe que a veces las torres servían para este fin, “utilizando por lo general el propio piso del campanario, con ventanas abiertas a todas las orientaciones y tocando las campanas, hasta que el “nublado había pasado”. En 1602 se afirmó “que el campanario que debía construirse en la parroquia de Úcar también servirá para conjuradero”. Para 1667 menciona, que cuando “amenacaba piedra por los muchos truenos, relámpagos, rebolución de aires y prebalear del cierzo”, así la gente conjuró en “distintos puntos de la iglesia” mientras otros “subieron a la torre a tocar las campanas como lo hacen en semejantes ocasiones”. En 1688 se “conjuraba un nublado desde la torre de la parroquia de Larrión, y en 1690 se hacía lo propio desde la torre del Rosario de Corella. Otra localidad navarra en la que se tocaban las campanas para alejar los nublados era Obanos, y lo mismo sucedía en las villas guipuzcoanas de Oyón y Vidania, pertenecientes en este momento al obispado de Pamplona” (1998: 337).

¹⁸⁷ En el trabajo de Luna, de donde tomo la traducción del latín a español, el Salmo se ubica con el número 47.

Jacobo, sus leyes y sus decretos a Israel; No ha hecho así con otros pueblos, no ha manifestado sus leyes a otros. Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo” (2016: 60).

En el texto sobresale la acción de la palabra, la fuerza que ella posee, el recurso de la interrogación para exaltar las cualidades divinas así como la acción de soplar el viento. Estos tres rasgos que describen acciones y habilidades tan puntuales, me parecen significativos en el desarrollo de todo el “exorcismo”.

Mientras que en la edición del párroco Antonio Gascón de 1750 en Pamplona, dedicada a también a exorcismos contra las tormentas y vientos, se halla otro ejemplo de la liturgia propuesta por la Iglesia para tales acciones, y entre las frases que se encuentran quiero señalar por ahora una. Dentro de una conjuración, hay una invocación a los tres clavos que perforaron las manos y pies de Jesús, se utiliza es específico para enviar vientos y granizos (1750: 14). Recordemos que en uno de los pueblos de Tepoztlán, en San Andrés de la Cal (**a10.2**, 23 a 33), se recurre también a la imagen de los tres clavos de Cristo, a las manos y pies sangrantes a causa de la crucifixión. La principal diferencia es el uso contextual del rezo al que ahora pertenece, la imagen de dichos clavos se ha sumado a otro conjuntos de estrofas y frases, todas ellas enunciadas para la petición de lluvia, no para evitar el viento y granizo.

Es sabido que las prácticas religiosas a menudo se alejan del discurso dictado por las instituciones, así, en el territorio español hubo entre los libros oficiales por la Iglesia Católica para luchar contra las nubes, vientos y granizo, otras publicaciones que no habían sido autorizados por la Iglesia. En el siglo XVI se dio a conocer una versión publicada en la obra de Martín de Arlés y Andosilla, “teólogo y canónigo de la catedral de Pamplona, Navarra,” quien encontró “durante una visita a su diócesis, un libro que contenía” una invocación que decía:

“Te conjuro, te ato por Aelim, por Olim y por Saboan, por Elion por **Adonay**, por Alleluya, por tantos, por Archabulón, por **Tetragrámmaton**, por el mar, por el mundo, por las piernas, por las tibias [...] Pero estáis sujetos y atados por estos santos nombres de Dios [...] Te conjuro a ti Sabella que posees cara de mujer y riñones de pez, que tienes la cabeza en las nubes y los pies en el mar, llevas en brazos a los siete viento, y andas en los demonios. Te conjuro, Sabella, por estos nombres, por Ballestaco, por Ariona, y os conjuro a vosotros conductores de los vientos, por Dios Padre: Sabella, Sabella alta y excelsa, vientos fuertes contra ellas [las nubes] que las haga salir de nuestro lugar” (Félix-Tomás en Luna, 2016: 59).

Es de notar que la enunciación de todo el texto está relacionada a la forma del conjuro. Así aparecen una serie de seres que van a sujetar y atar a “Sabella” y a sus conductores del viento. Y también aquí aparecen dos nombres particulares –que señalo en negritas–, éstos como hemos visto, aparecen asociados a Dios en uno de los textos de Morelos (**e2**). Es interesante contrastar que para ese caso, tanto la figura de “Adonay” como la de “Tetragramaton” son utilizados por doña Flavia para enfrentar efectos de enfermedad por la presencia de los “aires”, es decir, cuando han causado males, no a los cultivos, sino a las personas.

De acuerdo a Ana Karen Luna, hubo varios casos en que los sacerdotes recurrían a conjuros no reconocidos por la Iglesia. Un ejemplo fue el proceso de Diego Sánchez, de la “parroquia de Calamocha, provincia de Zaragoza, quien en 1497 fue juzgado por judaizante y conjurador de nublos”, dentro de los testimonios se indicó que el sacerdote conjuraba “con setenta y dos nombres que tenía Jesu Christo los echava [los nublos], y dezia **Adonay** y otros nombres y dezia otros nombres en ebrayco” (Luna, 2016: 59).

Otra figura desatacada dentro de estas prácticas, además del nombre Adonay, es Santa Bárbara. Se le conoce como una virgen mártir del siglo III d.C., se le llamó la “patrona de los truenos y rayos”, pues después de haber sido decapitada por su propio padre, éste murió por la fuerza de un rayo que cayó del cielo (Luna, 2016: 57). En el citado texto del padre Gascón es igualmente llamada en diversas ocasiones, no solo en el texto contra vientos y tempestades, también en la letanía final (1750: 12-13, 21). La enunciación de esta Santa permanece al menos en cuanto a la forma, aparece en los dos textos de la sierra de Texcoco (**b1.1**, **b1.2**), a quién se le pide ayuda para librar a la milpa del ataque de los *ahuaques*. Juárez al respecto apunta que “siguiendo el calendario agrícola mesoamericano, en el que las estaciones están marcadas por la época de secas y la época de lluvias, los santos se podrían dividir en ‘propiciadores’ y ‘controladores’ de agua”, es decir, algunos están asociados a las solicitudes el agua, como “san Juan, mientras que, para controlar el clima, una de las más socorridas es santa Bárbara” (2015: 156). Aquí un ejemplo citado por la autora de un rezo a esta Virgen:

“Dulce Santa Barbarita
quemo esta palma bendita
para que tú nos protejas,
San Cristóbal, San Isidro,
el niño Dios y la Virgen,

el Dios de las tempestades,
porque se acaben mis males,
no se queden mis cosechas,
me salga todo a derechas
y por ser siempre bendecido;

esté mi hogar tan querido
a salvo de tempestades.
No se inunden mis potreros,
no se borren los caminos...
Del fuego del cielo, líbranos, Señor,
de tu ira que truena, líbranos, Señor
de la luz que deslumbra, líbranos,
Señor,

del agua, del fuego, líbranos, Señor,
del rayo y de la centella, líbranos,
doncella.

Centella que culebreas, no me veas,
rayo que mata derecho”

(Vargas en Juárez, 2015: 155-156,
335).

También se conocen otros registros de su llamado en el estado de Puebla. En los pueblos de Cholula (1860, 1910), Tehuacán (1880, 1890), San Martín Caltenco (1875), Tepeaca (1900), Tecamachalco (1910), y San Martín Texmelucan (1900), se enunciaban varias frases a dicha Santa con la misma finalidad. Una de las informantes comentó además que en los pueblos de Indios se “quitaban los calzones” y los “aventaban a las nubes”, mientras que en otras partes quemaban “muchos cohetes” (Mendoza y Mendoza, 1991: 462).

Sobre San Juan, precisamente en la ciudad de Puebla, se halla un rezo fechado para 1882, en contraste, el uso del rezo era usado para contrarrestar la tempestad:

“Lo mismo escuchó San Juan
a animales misteriosos
que lo entonaban gozosos
al compás de un ademán;
otros, sin sentir afán,
pena, cansancio y quebranto
debían: ¡Ángeles y Serafines
dicen Santo, Santo, Santo!” (Mendoza y Mendoza, 1991: 461).

Pero en el rezo (**a6.2**) para pedir lluvia entre los nahuas de las sierra poblana, se llama efectivamente a San Juan Bautista para tal efecto.

En los casos de padecimiento por “aire”, en general la curandera recurre a una enunciación-ejecución particular (**d7.1**) en ella también hay un listado de Santos a los que invocar, sin embargo, destaca el llamado de un par de Santos, conocidos como los Santos varones cuates “Gildardo y Meldardo”. Estos Santos, como su nombre lo indica son gemelos, esta condición les da un lugar preponderante para enfrentar enfermedades causadas por los “aires” en general, pero sobre todo por los “aires gemelos” o “aires cuates”, espíritus “que siempre andan juntos” explica doña Flavia. Llamarlos es una forma de equilibrar condiciones, enfrentar a los “aires cuates” que enferman a la persona con otro

par de espíritus, dos Santos gemelos, el resultado será la salud reivindicada del paciente al cortar los efectos de aquellos seres. Permítaseme un comentario sobre estos Santos de origen francés.

San Gildardo o Godard en francés, fue obispo de Rouen por 50 años. Fue uno de los obispos que asistió al primer Concilio de la ciudad de Orleans en 511 (Butler, 1821: 127; Croisset, 1847: 132). San Medardo es un Santo de origen merovingio, al parecer nació en el año 457 y murió el 8 de junio de 560.¹⁸⁸ Fue consagrado obispo de la ciudad de Vermand hacia el año 548, pero más tarde él mismo tomó la decisión de cambiar la “silla episcopal” a la ciudad de Noyon (Bérault-Bercastel, 1852: 109; Butler, 1821: 121, 123; Croisset, 1847: 132, 134).

Un hecho particular ocurrió durante su niñez, según la tradición popular durante una tormenta, el niño fue protegido por las alas abiertas de un águila de gran tamaño. Debido a lo anterior se le representa con esta ave volando encima de él; también se le representaba con la boca entreabierta, dejando ver sus dientes, pues se le invocaba contra el dolor de muelas. Aunque igualmente fue reconocido como “patrón de los labradores por el tiempo que propicia y por las cosechas”¹⁸⁹ (Úzquiza, 2012: 189-190). Al respecto el *Brewer's Dictionary* insiste en tal creencia, pues “cuando llueve [el día] de San Medardo, llueve cuarenta días después”, debido al mencionado evento de su infancia, la protección de aquella águila le permitió permanecer seco mientras que el resto se mojaba por la lluvia, debido a ello “fue denominado maestro de la lluvia” (¿1945?: 601).¹⁹⁰

La historia de estos Santos es peculiar, ambos son celebrados el 8 de junio, y fueron obispos en el transcurso del siglo VI en Francia. Son considerados hermanos porque en un “mismo día nacieron, en un mismo día fueron consagrados obispos, y en un mismo día también murieron y se fueron juntos a gozar de Dios” (Croisset, 1847: 132, 136). No obstante Bérault-Bercastel sobre San Gildardo, escribe que no hay

“seguridad de ningún modo que fuese hermano de san Medardo, como han dicho algunos; y mucho menos que los dos naciesen y fuesen ordenados y muertos en un mismo día. Por lo menos, es indubitable que si fueron ordenados en un mismo día,

¹⁸⁸ Bérault-Bercastel da otra fecha para su nacimiento, en 456 (1852: 108).

¹⁸⁹ Úzquiza anota que San Suituno, obispo de Winchester, es el “Medardo inglés”, se le representa “bajo un chaparrón” y se le apodó el “llovedor”, pues cuando la lluvia comienza el día de su fiesta, el 2 de julio, ésta no se detiene por 40 días (2012: 209).

¹⁹⁰ Originalmente, “Quand il pleut à la Saint-Médard, Il pleut quarante jours plus tard”, y “he was termed maître de la pluie”, respectivamente, la propuesta de traducción es mía.

no fue en un mismo año; pues Sofronio obispo de Vormandois, asistió con san Gildardo a este concilio de Orleans, que fue el primero, y san Medardo u/ó fue sucesor inmediato de san Sofronio.” (1852: 77)

Butler también comenta que no se sabe si es cierto que fueron hermanos. San Gildardo fue originalmente enterrado en Rouen en la Iglesia de Santa María, que desde entonces es llamada de San Gildardo. Sin embargo, el autor menciona que durante las invasiones Normandas a la región, los restos de San Gildardo fueron trasladado a Soissons, en la iglesia de San Medardo (1821: 127). Esta situación pudo haber ayudado a desarrollar la hermandad entre ambos a Santos.

Dos rasgos de estos Santos parecen haber llegado a la tradición cultural de doña Flavia, son hermanos gemelos y al menos uno de ellos, fue reconocido “maestro de la lluvia”. No tengo más datos para conocer el camino que esta devoción siguió desde la edad media francesa hasta el presente en Amatlán, Morelos, pero sin duda estas cualidades fueron resignificadas, hoy se les concibe como sombras, es decir, espíritus de Santos, y por esto, semejantes a los “señores aires” en el pueblo morelense.

Ahora bien, por otro lado es sabido que para un pueblo con fuerte actividad agrícola, parte de la relación con el temporal está el “cortar” su presencia descomunal. De hecho en los rezos para propiciar la lluvia considerados en esta investigación, hay en sus estrofas varios versos dedicados a desviar o prevenir los efectos negativos del temporal (**a4; a5.1, a5.6; a10.2, a10.5, a13, f2.2**). No puede olvidarse la contingencia que la lluvia conlleva, llamar al temporal puede a veces, establecer las condiciones contrarias a las deseadas. Se lucha principalmente contra el granizo o la tormenta en general, ello permite la conservación de los sembradíos, en muchos casos ello asegura también la manutención de las familias. En ocasiones se quiere detener la lluvia o el granizo porque también puede inundar calles o hacerlas peligrosas e impide la salida de las personas de sus casas. En otras regiones de Morelos, la sequía es recurrente y difícilmente se recurrirá a métodos como éste, pero en el pueblo de Amatlán de Quetzaocóatl llueve con frecuencia y existe la posibilidad de interrumpir la libre caída de la lluvia y el granizo.

Para Doña Flavia, “cortar”, es entonces detener la fuerza del granizo o de la lluvia. La especialista me ha explicado que su suegro le enseñó a “cortar granizo”, que lo ha realizado en varias ocasiones y que siempre le ha funcionado bien, siempre se detiene después de terminado el ritual que debe efectuar. Doña Flavia generalmente prepara un

cuchillo grande o un machete con el que comienza un rezo, una petición de mando, no obstante, ésta siempre debe ser pronunciada con fe y también debe ser dirigida a Dios. Conforme se realiza el rezo, la curandera utiliza “su arma”, con fuerza toma el mango y “corta” la tormenta, es decir, doña Flavia mueve con fuerza el machete en dirección opuesta a la caída de la tempestad. El filo del arma corta el movimiento propio del granizo. El uso es semejante a otros procedimientos terapéuticos, el mismo método para la limpia de casas (capítulo 2) donde se busca “cortar el mal” instalado en el lugar, el cual afecta directamente al paciente y/o a su la familia.

Una última característica hay que anotar aquí. En las prácticas para defender a los cultivos además de tocar las campanas, quemar alguna planta o incienso, utilizar algún arma para cortar, y la negociación, es importante evocar la fuerza misma de los “aires”, como entidades principales de la acción de llover.

De forma muy semejante a los tratamientos terapéuticos donde el “aire” como enfermedad o la sombra del paciente debe ser “envuelta”, “rodeada” o “atada” para restablecer la salud de la persona, tal forma aparece aquí con la misma función básica de atrapar con giros, pero en este caso se trata de la tormenta, y así impedir su paso prolongado por los cultivos.¹⁹¹ Hay de hecho noticia de esta técnica en 1761 en el pueblo de Yautepec, hoy estado de Morelos, que fue realizada por un “granicero” llamado Antonio Pérez aparentemente indio, originario del pueblo de Ecatzingo. Antonio además de curandero y “sacerdote”, se declaró “conjurador del granizo”, narró que en una

“ocasión viendo que andaba mucho aire siguió el rastro y habiendo hallado de donde salía puso en el agujero tres cruces y regañando muy enfurecido **amarró las ramas que allí había, echó sus bendiciones y encerró el aire y le mandó que no saliera**, y que todavía lo cree porque no ha habido más aire. Que en el cerro que llaman Montenegro puso otras tres cruces para espantar el granizo porque siempre sale de allí” (Luna, 2016: 77).

¹⁹¹ La acción de contener con el gesto de rodear tampoco era desconocido en el viejo mundo, al menos así lo sugiere la obra contra las tempestades del ya mencionado párroco Gascón en 1750. En alguna parte del texto se hace la petición de la intervención expresa de “Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo”, se les solicita cercar o rodear a las nubes, petición precedida además de esparcir agua bendita (1750: 37-38). La acción solicitada recuerda a la acción de atrapar, de encerrar, es finalmente una manera de contener la fuerza a veces nociva de las nubes. Considero que tal semejanza es ejemplo de una preocupación común entre quienes se dedican al campo, una respuesta común más allá de las fronteras, que busca sobrellevar la contingencia del temporal. El deseo en cualquier caso es contener la tormenta, evitar los daños que amenazan los cultivos, trátase de maíz o de trigo.

En 1769, otro especialista fue registrado en Mixquic. Manuel Gutiérrez “catalogado como lobo y natural del pueblo de Amecameca”, aunque se describe que Manuel solo hablaba náhuatl. Se dice que cuando aparecía la tormenta, se iba donde los linderos del pueblo, entonces comenzaba a hacer señas y hablar en “mexicano”, incomprendible para quienes lo vieron, luego se quitó las bragas y **“dando vueltas sobre ellos** y después mostrando deshonestamente sus carnes hacia las nubes” es como enfrentaba al temporal. Pero también se le vio **“dando vueltas alrededor** con un bocado, que el común entre los indios llamarse Piciete compuesto de palos menudos de tabaco y cal, y con él metido en la boca **da dichas vueltas escupiendo en contorno** para espantar los aguaceros” (Luna, 2016: 78).

Para 1920 pero en el pueblo de Cholula en Puebla, se menciona el trabajo que ciertos individuos hacían para “conjurar tempestades”, eran conocidos con el nombre de “arriadores de la lluvia”¹⁹² pues tenían dicha facultad sobre el granizo y la tormenta, tal era su capacidad que podían “arrearlas” hasta lugares lejanos. Solían formar un grupo, celebraban la fiesta de la Santa Cruz el día tres de mayo en una barranca y en una cueva era donde se reunían para realizar sus “invocaciones”. Y cuando viene una tormenta, estaban obligados a ir a la sementera para **trazar un círculo** y enunciar sus “conjuraciones”, se decía que “todo lo que queda dentro del círculo y el hombre mismo no se moja, todo está perfectamente seco por el poder que posee” (Mendoza y Mendoza, 1991: 460). En este ejemplo se aprecia tal acción de rodear, en ese caso no a las nubes o tormenta sino, lo que quiere protegerse del agua.

En Amatlán, la acción de rodear también puede utilizarse para proteger al cultivo, una familia durante “la segunda laboreada o segunda mano”, que se efectúa “cuando la milpa ha alcanzado la altura de un metro”, debe “realizar el aporque, que consiste en **formar montículos de tierra alrededor de las matas para evitar que el aire o la lluvia las derribe**” (Román, 2013: 115), esta sencilla técnica es otra forma de rodear y así proteger al maíz, el hecho de “encerrar” es básicamente el mismo, las funciones son las cambiantes.

¹⁹² Otros nombres que registran los autores son “ahuyentadores de granizo”, “quiapeque”, “cuidadores de agua”, “cuidadores del cielo”, “atajadores del agua o del granizo”, “quiapes”. La mención de que debían amenazar a las nubes con los calzones es además frecuente (Mendoza y Mendoza, 1991: 460-461).

Capítulo 7.

Curar el cuerpo, curar el maíz: el oficio de trabajar con los aires

Este último capítulo está dedicado a las reflexiones finales derivadas de la propuesta metodológica y los apuntes teóricos que se han discutido en los anteriores. Por lo anterior, me parece importante hablar de los actores, tanto de los enunciantes como de las figuras con las que se relacionan principalmente, los “aires”; pero también la relación entre estos últimos con la figura del paciente y de los cultivos, por quienes se enuncian los rezos que he presentado antes.

Retomo la discusión de cómo los estudiosos han puntualizado el estudio de los “señores aires”, del actuar de los especialistas del sistema médico indígena y de los especialistas del temporal, con la intención de sumar la propia, desde el enfoque del estudio del género corpo-oral del rezo. El objetivo es sumar esta investigación a la discusión y a las posibilidades de estudio sobre estos temas.

7.1 El oficio de trabajar con los aires: funciones paralelas

El trabajo publicado en 1968 por Guillermo Bonfil Batalla, se ha convertido sin duda en uno de los estudios de consulta básica para los interesados en la ritualidad agrícola, especialmente de la región montañosa coronada por del *Popocatepetl* y el *Iztaccihuatl*. Aunque el valor del trabajo de Bonfil no radica solo en los datos etnográficos que amablemente los “trabajadores temporaleños”, Francisco y Alejo le proporcionaron, sino que le permitieron vislumbrar varios problemas etnológicos e históricos a la vez. Su aguda reflexión acerca del trabajo de los “aureros” apuntó lo siguiente:

“Un punto de especial importancia se deriva de la presencia de rasgos comunes a los graniceros y a otros grupos tradicionales (curanderos, miembros de la Danza Azteca, etcétera). Esta participación en los mismos elementos culturales plantea la

necesidad de estudiar tales instituciones como un solo complejo y no como una serie de entidades aisladas. Hay un evidente substrato histórico común, manifiesto todavía no sólo en similitudes sino también en sus relaciones. El estudio de cada unidad aparente deberá enmarcarse en el análisis del complejo total de los aspectos mágico-religiosos, para que se revelen así sus estructuras más profundas” (Bonfil, 1968: 124).

Es sabido que el trabajo de estos especialistas es mediar entre lo necesario y lo excesivo de los fenómenos atmosféricos al saber “hablar” con los “señores del tiempo”, pero también curar algunos padecimientos. En Hueyapan también especialistas pedidores del agua se consideran igualmente curanderos. Estas personas de hecho se vuelven curanderos porque les ha caído un “relámpago” y sobreviven, como según explicó una especialista (Barrios, 1949: 66).

En el caso de doña Flavia del pueblo de Amatlán, ella se asume como curandera, y no hace distinción entre los saberes que acerca del temporal su suegro le enseñó. Para ella no existe una denominación aparte, su trabajo es curar y esto incluye el cuidado de las siembras, ya sea en el momento de pedir lluvia o en el momento de cortar la tormenta y el granizo. Para doña Flavia un buen curandero o curandera de la región, también puede y debe atender las eventualidades del clima.

Esta situación se ha registrado incluso fuera de la zona principal de estudio. En algunos casos, describe Gossen (1990: 242), los especialistas médicos tzotziles de Chamula participan en los ruegos para pedir lluvia en época de sequía, así como en las celebraciones para purificar pozos de agua en el marco de la fiesta de la Santa Cruz en los primeros días del mes de mayo. Con todo, el autor menciona que no hay un reconocimiento como tal de una obligación regular en la profesión de los “shamanes” por el bienestar de toda la comunidad, característica asociada al quehacer de los especialistas en otras regiones. Por ejemplo, Juan Bulnes señaló que Robichaux registró que efectivamente había un tipo de pago que la comunidad de Axcotla en Tlaxcala, le daba al especialista, así, “una vez terminada la cosecha del maíz, todas las casas le daban al granicero un chiquihuite del grano como pago por haber protegido la cosecha” (2015: 126). Es decir, había cierto compromiso entre el granicero y la comunidad.¹⁹³

¹⁹³ Roberto Martínez y Rocío de la Maza publicaron en 2011 varios documentos del siglo XVIII acerca de varios procesos inquisitoriales relacionados con “graniceros” en Toluca (163-184), Estado de México; en uno de ellos se menciona el pago que se hacía por sus servicios, principalmente por alejar el granizo (2011: 168).

Este es uno de los problemas que han motivado esta investigación, la estrecha relación entre las funciones que los especialistas médicos y los especialistas del control climático comparten, para ello, me aproximaré a algunas proposiciones clave para su estudio, no sin antes exponer brevemente el caso de doña Flavia, como ejemplo del problema de la relación entre ambos tipos de especialistas.

7.1.1 El caso de Doña Flavia de Amatlán

Doña Flavia explica en sus propias palabras que “se hizo curandera” porque tiene don para curar, esta cualidad fue reconocida por su suegro, don Fidel, quién fue el curandero principal de Amatlán de Quetzalcóatl.

Doña Flavia es originaria del pueblo que se encuentra antes de llegar a Amatlán. Ella nació en Santo Domingo Ocotitlán hace poco más de 50 años, fue cuando se casó que llegó a Amatlán. La costumbre indica que la familia del novio toma como nueva hija a la nuera y ésta como padres a sus suegros. La integración de doña Flavia a su nueva familia fue muy importante, su suegro la adoptó como hija y con el tiempo, como aprendiz de curandera. El acercamiento comenzó con las consultas que ella, como paciente, le preguntaba a su suegro; la curandera recuerda que constantemente soñaba que “encamaba”¹⁹⁴ a las personas, además eran muchas las que esperaban a que ella las atendiera. Don Fidel interpretó esto como un aviso y al mismo tiempo como un deseo, es decir, el gusto por el trabajo que estaba destinada a hacer por haber nacido con el don de curar.

Es posible que la predestinación de volverse curandera, haya sido heredada, doña Flavia cuenta que su mamá y papá eran curanderos, ambos estaban dedicados principalmente a los padecimientos provocados por los “aires”, sus pacientes eran sobre todo niños.

López Austin (1967: 100) menciona que entre los nahuas prehispánicos estaba el especialista en arrojar los vientos y las nubes, y aunque no aparecen en las fuentes los nombres que se les daban en náhuatl, el autor propone “*ehecatlazqui*” y “*mixtlazqui*”, y

Como contraste, no hay que olvidar que en España eran los sacerdotes quienes tenían funciones semejantes, ello significa que había un control y vigilancia constante de la Iglesia Católica, incluso, algunos curas continuaron con actividades semejantes en fechas recientes (véase el apartado 6.6 del capítulo anterior).

¹⁹⁴ Significa recostar a las personas que están enfermas y que son o van a ser atendidas.

“con más propiedad cocolizehecatlazqui y cocolizmixtlazqui”. La labor de éstos no era la de proteger los cultivos, “sino la salud de los niños, ya que se atribuían algunas de sus enfermedades a los vientos y a las nubes”. No obstante, también señala que el trabajo era “similar al del que ahuyentaba las nubes de granizo”.

Los sueños relacionados con el trabajo de sus progenitores formaron parte de su niñez, en ellos veían velas, plantas y más “cosas” para curar. Cuando tenía 14 años, soñaba imágenes de Santos, además de las botellas, velas, plantas, flores y todo lo que ahora tiene en su mesa, o altar de trabajo. Doña Flavia explica que no entendía aquellos sueños, no comprendía qué significado se revelaba en ellos. Uno de los sueños que más recuerda y considera como un momento especial en su vida, fue como sigue:

“Estaba yo en medio de tres ángeles, muy bonitos me estaban rodeando, pero estábamos en las nubes, muy alto muy alto y estábamos volando, mientras los ángeles me veían yo estaba dentro de un círculo de luz brillante, así me quedaba nomás y los ángeles me veían, yo tenía miedo de caerme porque estábamos en las nubes volando, pero no me pasaba nada, y los ángeles me veían”.

Una vez que su suegro comenzó a enseñarle, ella se dio cuenta de lo conocidas que le resultaban las velas, la mesa, las botellas de “agua de espíritus”, las plantas. Los sueños que tenía cuando niña empezaban a mostrarle “las cosas para trabajar”. Doña Flavia siempre se sorprende cuando habla de ello: “yo había visto esas cosas antes y mira fue como si ya las conociera, cuando mi suegro (sic) me las fue enseñando, me dije –ésta, yo ya las había visto antes, no en la calle, sino en mis sueños, cuando estaba chica”.

De tal forma que el tiempo de aprendizaje con don Fidel resultó más fácil de lo que pensaba. Su suegro le enseñó a leer en el huevo los padecimientos y malestares que las personas pueden tener, también le enseñó cómo debían ser el tratamiento en cada caso y las “medicinas” que debía “recetar”. Le enseñó cómo sobar, cómo levantar la sombra de los pacientes, a usar el temazcal, cómo usar cada cosa y cada planta, cómo, cuando y qué rezar, también le enseñó cómo hablar con los “aires” en distintas circunstancias y momentos del año.

En Hueyapan también aquellos especialistas que tienen el don son más reconocidos sobre aquellos que no. Pero los *tepahtianih* o curanderos se inician y adquieren sus conocimientos por la enseñanza de un pariente, como la madre o el padre; por sus propias experiencias empíricas; o son transmitidos durante los sueños o revelaciones, pues las

“instrucciones entran en el cerebro al recibir el don por medio de la revelación”; también, después de padecer por largo tiempo una enfermedad aparentemente sin remedio o incluso experimentar una “muerte pasajera” (Álvarez, 1987: 196, 201-204, 296).

Doña Flavia también recuerda que cuando empezó a “enseñarse”, también lo hizo otra de las nueras de don Fidel, así como una “muchacha de la ciudad”, aunque no recuerda con exactitud cómo es que ésta llegó ahí y porqué su suegro decidió enseñarle. La describe como una muchacha con muchas ganas de aprender, pero como no logró entender cómo leer el huevo, mejor se fue. Leer el huevo después de la limpia-rezo es uno de los momentos principales en que el don se hace presente (Fagetti, 2004: 26). Para doña Flavia, cualquiera que tenga ganas de aprender algo, lo puede hacer, lo puede conseguir, pero con la medicina es un poco diferente, hay algunos que aprenden, pero son más fuertes y mejores curanderos los que han nacido con “la orden de Dios” para curar.

Cuando terminó su aprendizaje con don Fidel, éste realizó una ceremonia para prepararla, una limpia-rezo para encomendarla en su trabajo. Utilizó flores blancas, un rezo largo y después un baño ritual en la laguna de *Nahualac* (capítulo 3), fueron los últimos cuidados que su maestro procuró para la nueva curandera. Después del baño ritual doña Flavia tuvo un sueño particular: todas las personas que al mismo tiempo que ella fueron preparados por el curandero principal de Amatlán se encontraban de pie rodeando la laguna, estando ellos en la orilla, apareció de pronto una gran serpiente que salió del agua, subió por los “aires”, voló unos momentos sobre ellos dando círculos, después se convirtió en una paloma que terminó su vuelo al posarse tranquilamente sobre las manos de doña Flavia, el ave muy apacible, ahí se quedó.

La constante presencia de ciertos rasgos en el caso de doña Flavia plantea ciertas problemáticas, algunas ya han sido abordadas por los estudiosos del tema, como se ha dicho al inicio, la historia de doña Flavia respecto a la ambivalencia de funciones médicas como las del manejo del temporal, no es caso único. Veamos algunos abordajes importantes para el estudio de tales funciones.

7.1.2 Abordajes analíticos para el estudio de los especialistas médicos en pueblos de tradición indígena

En términos generales bajo el nombre de curandero se denomina a los especialistas o terapeutas en los sistemas médicos indígenas. Hay sin embargo, diversos dominios en el ámbito del saber médico y por ello, curanderos especializados, como lo son las parteras o los hueseros. Se reconoce que en la mayoría de ellos la experiencia del descubrimiento de la vocación e iniciación en su oficio, “así como su entrenamiento o proceso de aprendizaje, están determinados por patrones culturales, regionales y/o étnicos, que influyen en el campo de acción y en el universo médico particular al que se ha de incorporar”. Es muy común identificar a la persona como diferente del común, alguien “especial”, “un sabio”, “alguien de conocimiento”, “dotado de un ‘don’ o “poder especial”, esta cualidad de acuerdo a la literatura etnográfica puede manifestarse prácticamente a cualquier edad, después del nacimiento,¹⁹⁵ a veces incluso desde la gestación. Se le concibe entonces como una predestinación, a veces ciertas señales físicas particulares se asocian a un aviso de su trabajo, con mayor frecuencia, tras la experiencia de revelaciones oníricas marcadas por la “aparición de deidades o entidades sobrenaturales propias de su cosmovisión”, en cualquier caso se le interpreta como “señalamiento divino”. Asociada a la iniciación o llamado del don del curandero u otro especialista, también se encuentran ciertas “circunstancias de crisis, sean éstas alteraciones de orden individual o familiar, tales como la muerte de un ser querido o el padecimiento de una determinada enfermedad, que conllevan a desequilibrios físicos y de la vida emocional que sólo desaparecerán ante el compromiso de aceptar servir a su comunidad como curanderos” (Mata, et. al.; 1994, I: 303).

La señal del don, es entonces la manifestación clara para poder desempeñarse en el campo médico de su cultura. En Xochimilco por ejemplo, una señora contó que mientras estaba embarazada de su segundo hijo escuchó cómo su bebé lloró estando en su vientre, se asustó mucho y le platicó a su suegra, ésta le dijo que no contará a nadie lo sucedido, le explicó que quizá el niño traería un don, de curandero o algo más. La creencia afirma que si las señales llegan a saberse, el niño perderá esta preciada cualidad. Otra señal muy común entre los nahuas poblanos, es que algunas personas que están destinadas a ser curanderos, al

¹⁹⁵ Aunque se reconoce que así como hay personas que recibieron el don para curar, hay otras que se dedican a hacer daño, “porque traen su don malo. Los bebés que nacen malos traen una capa negra, entonces van a ser envidiosos” (Fagetti, 2003: 66).

nacer tienen una “telita” que cubre su cabeza. La partera identifica estas señales y comunica a su madre los cuidados que hay que tener al respecto (Glockner, 2003: 39). Y es que “ser curandero es un mandato de Dios no sólo una cuestión de convicción propia” (Romero, 2006: 196). Serán especialistas porque él determina quiénes son aptos para este trabajo.

En Oacalco, Morelos, un señor narró otra historia. Recuerda que en una temporada de lluvias un río creció mucho, una señora que estaba embarazada se cayó y no podía salir porque su largo cabello se atoró con las raíces de un árbol. La señora logró salir después de muchos esfuerzos, el señor cuenta que el niño sobrevivió y cuando creció se convirtió en curandero. En este caso, el niño y la madre estuvieron envueltos en una situación de crisis, el aviso del destino del futuro curandero llegó con la tormenta.

Los trabajos acerca de los curanderos y especialistas en general, describen la relación entre el don, el aprendizaje y la iniciación o comienzo de las labores médicas. En muchas comunidades “el conocimiento y las facultades curativas” de aquellos se adquieren a través del don, “y no por la vía del aprendizaje formal, como éstos señalan con insistencia en sus narraciones” (Imberton, 2002: 100). Con frecuencia, el don se manifiesta en los sueños, éstos preparan a la persona para recibir su trabajo, o a veces consisten solo en el anuncio del inicio de su quehacer. Para “convertirse en medicine-man capaz de curar hay que tener un sueño. Después hay que aprender el saber y el lenguaje propio de un hombre-medicina” (Ackerknecht, 1985: 40). Se trata de sueños especiales y específicos que poseen símbolos, palabras y personajes que son considerados divinos. En

“sueños el médico tradicional recibe la gracia de curar y el conocimiento necesario para llevar a cabo esta labor: el curandero recibe el ‘don’ de Cristo o de algún santo, la curandera y la partera de la Virgen María en sus múltiples advocaciones. El don le permitirá ejercer su oficio, le otorgará el don para diagnosticar la enfermedad y pronosticar si será posible la recuperación del enfermo y en qué circunstancias, igualmente, conocerá las plantas, los instrumentos, las palabras, los rezos, los espíritus que lo auxiliarán en esta tarea” (Fagetti, 2004:13).

Aquí un ejemplo, una curandera de la sierra poblana cuenta cómo se encontraba en sueños con otros curanderos para aprender mutuamente el oficio al que estaba destinada a ejercer:

“ahora tú nos vas a enseñar esta hierba, o ahora ella nos va a enseñar esta otra y el otro niño chiquito le van a enseñar otras hierbas y entonces ya lo vamos a saber. Nos encontrábamos en una casa como ésta. Ahí teníamos reuniones, así como ahorita nosotras, los que estábamos no todos éramos de aquí. Los soñé muchos

años: de ocho años para nueve, para diez...así, hasta cuando ya empecé a curar los dejé de soñar ... ellos también se fueron” (Romero, 2003: 90).

Doña Jovita Jiménez de San Andrés de la Cal también explica que los mismos “aires” le dieron “estudios”: “Ellos, los señores, todo me dicen, porque yo no sé nada. [...] ellos, gracias a Dios, ellos me dan permiso de que la persona se cure” (Bulnes, 2015: 115).

En Chiapas, en la población de Chamula, la iniciación convierte a una persona en especialista del conocimiento, ya que la divinidad -*Chultotic*- así lo ha predispuesto:

“El que es Ilol (curandero), ejerce porque ha sido escogido por Chultotic. Cuando alguien ha sido escogido para ser Ilol, se pone en trance; duerme, sueña, siente que está muerto, que es arrebatado para ser enseñado a curar. Algunos Iloles, para recibir el cargo, se desmayan, tres, cinco o seis veces;¹⁹⁶ solo reciben al cargo de Ilol los que tienen su chulel muy alto, los que están en el Ioyol (más arriba); los que sufren más desmayos son los que están arriba; Chubaj son los que reciben el cargo de médicos” (Pozas, 1987: 210).

Hay curanderos que no han vivido experiencias como las anteriores, es el caso de los hueseros para quienes el aprendizaje está basado en la experiencia y observación (Romero, 2006: 203), mientras que el caso de los hierberos también es semejante.

Generalmente los saberes son transmitidos por vía oral en el entorno familiar, puede ser la madre o el padre, hermanos mayores o uno de los abuelos (Imberton, 2002: 98-99). Entonces la persona puede ser tomada como aprendiz –a veces desde la infancia– por el familiar, o será curandero simplemente porque la herencia es tal que no requiere vivir la experiencia de “privarse” (Pozas, 1987: 212). En esos casos, ante la herencia familiar, se pueden presentar o no sueños iniciáticos y de aprendizaje. Por lo tanto, en ocasiones el aprendizaje del futuro curandero comienza después de la iniciación, y en otros casos será antes, producto de la constante convivencia e instrucción por un especialista que funge como maestro. Es importante señalar que el “saber que le otorga la divinidad a través de las experiencias oníricas se conjuga con el aprendizaje empírico del curandero, mediante la observación y el entrenamiento como aprendiz que recibe de algún familiar o de alguien dispuesto a no dejar que se pierdan sus conocimientos” (Fagetti, 2004: 13). Pero se reconoce siempre la capacidad de la persona, o bien el don para aprender a curar.

¹⁹⁶ Y es posible que cada desmayo tenga un significado: “cuando un Ilol se ha privado solo una vez, puede curar Komel (espanto); cuando se ha privado dos o tres veces, puede curar además de Komel, Slokes akchamel (quitar la brujería); puede curar Kasemal cuando se ha privado de cuatro a seis veces, el Kasemal es la quebradura del chulel” (Pozas, 1987: 212).

Los estudios señalan entonces que el don se manifiesta en distintos momentos de la vida de la persona, primero en el anuncio de la posibilidad de ser especialista, luego, en la iniciación propiamente, y después se encuentra siempre presente en el trabajo del mismo. Todo lo anterior lleva a pensar el don sí como una cualidad, pero también como la capacidad de aprender y de hacer.

Los especialistas según el quehacer específico, aprenderán en distintas circunstancias lo necesario para su oficio, dentro de ello, están los rezos. Ahora bien, hemos visto en los capítulos anteriores que no se trata solamente de los textos, sino de una serie de elementos que permiten al especialista saber y configurar el espacio adecuado para su enunciación, implica un tipo específico de comportamiento y una suma de relaciones sociales y simbólicas, de modo que considerando el análisis hecho al género corpo-oral del rezo, me parece difícil sostener la cualidad del don como una de los principales atributos para ejercer cualquier labor médica en la tradición indígena.

7.1.3 Abordajes analíticos para el estudio de los especialistas del temporal

En el *Diccionario de la Medicina Tradicional Mexicana* se refieren a estos especialistas como personajes de gran importancia en la agricultura, “cuya principal función consiste en controlar fenómenos meteorológicos. Se le reconocen, además, facultades de curandero y adivino”; su presencia parece restringirse a “comunidades de la sierra Nevada del Estado de México y zonas aledañas de Morelos, así como a la región nahua poblano-tlaxcalteca” (Mata, et. al.; 1994, I: 453).

Uno de los nombres recurrentes en la literatura antropológica es el de granicero,¹⁹⁷ aunque no es bien visto en algunas comunidades. Juárez después de una minuciosa revisión principalmente etnográfica, concentró un listado con 30 términos utilizados para designar a los especialistas del saber meteorológico (2015: 343-349).

En general, los estudios reconocen como una de las características particulares de estos especialistas el haber sido elegidos por los “señores aires” mediante el rayo, directa o

¹⁹⁷ Otras denominaciones de uso común mencionadas por el *Diccionario* son: “aurero, trabajador del tiempo, temporaleño” –en el Estado de México–; “espantanublados”, “aguador, pedidor de agua, temporalista” –en Morelos–; “servidor del tiempo”, “tiempéro” –Tlaxcala y también en Morelos–, o bien, en el mismo estado se halla “tlamasque, quiapequi, el que hace la lluvia, teotlazqui, el que arroja el granizo, el que rechaza el granizo”, “ahuaquetes claclasqui”; y “kiohtlaskeh tezitlaczcs” y “quiatlacs” en Tlaxcala y Morelos (Mata, et. al.; 1994, I: 453).

indirectamente; y después de un proceso de iniciación y diversas experiencias de aprendizaje –sobre todo en sueños–, provocados por aquel golpe, reciben instrucciones de cómo manipular el tiempo, además del tratamiento de los padecimientos asociados a los “aires”. En el estado de Morelos poseen mayor renombre “los rayados”, especialistas que fueron “tocados por un rayo femenino que los mata y un segundo rayo masculino que los resucita”. En contraposición, “los cuarteados” suelen tener menor prestigio pues a causa de la “fuerza indirecta” del rayo permanecen inconscientes, en ese estado se dice “inician un viaje espiritual en donde los señores del temporal les indican que han sido elegidos para trabajar en sus dominios” (Mata, et. al.; 1994, I: 453).

Se apunta además, que la actividad no es prerrogativa del género masculino, pues cuando una mujer es señalada para realizar estas funciones, será granicera pero también “está comprometida a desempeñarse como partera o curandera. En general, el argumento de los autores para explicar las actividades médicas que los graniceros hombres realizan, es que debido a su relación con los fenómenos meteorológicos, los graniceros son consultados para atender padecimientos como los “aires de granizo”, “aires de viento”, “aires de arroyo” y “aires de rayo”, en donde las limpias, los rezos, cantos y ofrendas dedicados a dichos fenómenos naturales, constituyen componentes importantes en su terapia (Mata, et. al; 1994, I: 454).

De hecho, aquella persona que ha sido tocada por el rayo es “curada” con la ayuda de una limpia por otros especialistas; ello debe ser así puesto que la limpia realizada con huevo, tiene dos propósitos, curarlo del “aire” que le ha provocado su encuentro con el rayo, y confirmarle la noticia –representada en sel huevo–, que ha sido designada para trabajar con los “señores del tiempo”. Bulnes relata el caso de un especialista:

“Jesús Soto, otro granicero entrevistado, señalaba que un rayo le pegó cuando rondaba los 12 años de edad. Los doctores intentaron curarlo varias veces y nunca pudieron, hasta que otro granicero le hizo una limpia y le dijo que tenía un aire, pero que en el blanquillo se veía que “venía coronado”, que tenía un cargo y que “iba a curar” (2015: 112).

Y aunque el golpe por rayo no es la única manera, es quizá de las más comunes. También es posible convertirse en trabajador del temporal después de haber padecido alguna enfermedad por largo tiempo o por el llamado de aquellos seres a través de sueños. En la Sierra Nevada, Bulnes también registró que el llamado también ocurre tras la ingesta

de “hongos psilocibios *teonanacatl* y las semillas llamadas de ‘la Virgen’ u *ololiuhqui*”. Sin embargo, aquellos que han recibido al rayo directamente se les considera especialistas mas “poderosos” que los otros (2015: 109, 119). Para el autor, la cualidad o el don de ser granicero, es un “sacerdocio, que implica más un honor y un deber que una ventaja, lucro o dominio individualista” (2015: 113).

Por su parte, Lorente también señala que estos especialistas se localizan principalmente en el Estado de México y en el estado de Morelos. Su reflexión central está centrada en el reconocimiento de “rubros” o ejes para el análisis del tema. Los ejes son: “denominación, llamado, mundo onírico, funciones, métodos conjuratorios, seres atmosféricos, origen de estos seres, lugares de culto, ciclo ritual, aspectos terapéuticos, métodos de curación, existencia de congregaciones, participación en la vida comunitaria y retribución por sus servicios” (2009: 216). Luego, sus observaciones se refieren a seis aspectos a partir de las investigaciones etnográficas (2009: 216-219):

- a. Considerar el tema de forma “autónoma”, cuando la figura del granicero corresponde a un complejo más amplio.
- b. La falta de profundización en categorías o conceptos de la cultura del especialista, en ello, los estudiosos se han limitado a reconocer evidencias de continuidad del pasado prehispánico y dejando la posibilidad de estudiar “procesos de recreación simbólica”.¹⁹⁸
- c. Crítica –y coincido con Lorente–,¹⁹⁹ la tendencia de definir al granicero como personaje “benéfico”, alejado del papel de brujo. Esta perspectiva aislada del

¹⁹⁸ Aunque el autor también utiliza el término sincretismo para referirse a dicho proceso, prefiero la frase citada, cuyo sentido me parece más preciso.

¹⁹⁹ Es claro en el caso del sistema médico de Amatlán, hay una constante dinámica de los opuestos o de los “contrarios” como los llama doña Flavia, ella misma reconoce que para saber deshacer daños por brujería hay que saber cómo fueron hechos. El “principio de contrariedad”, por ella llamado, se aprecia en la oposición complementaria del brujo-curandero, y distintos aspectos incluso de la vida cotidiana, pues no son exclusivos de las actividades rituales, la contrariedad permea la vida toda (Macuil, 2007: 144-149). Ignorar esta complejidad dual, no permite explorar mejor el quehacer no solo del granicero, sino de cualquier especialista, más lejano queda el estudio de los alcances sociales o las relaciones que construye su labor. En uno de los relatos de Hueyapan también al norte de Morelos registrado por Barrios, se habla de la reunión de un sacerdote, el pedidor de agua y el brujo del pueblo porque había mucha enfermedad y la gente no sanaba y moría por esta causa; mediante varias pruebas demostraron que el brujo sabía embrujar pero no sabía curar, entonces se dieron cuenta de quien tenía la culpa, lo llevaron a las autoridades y fue quemado. Con su muerte se detuvo la enfermedad y la muerte de los vecinos (1949: 57). Es claro que fue juzgado por no saber curar a la gente, no por ser “mala persona o brujo”. De alguna manera está aceptado el “trabajo” de enfermar, lo que no se aprueba es la falta de cumplir con el ciclo completo. El buen brujo si sabe dañar entonces sabe cómo curar, y a la inversa, el curandero sabe sanar porque sabe cómo se hizo el mal.

especialista parece ignorar la presencia de opuestos complementarios, a pesar de que la propia evidencia etnográfica señale lo contrario.

- d. Los trabajos según Lorente, han mantenido una separación más o menos tajante y excluyente entre sí, sobre el espacio sagrado y profano en lo referente a las actividades de los graniceros, el autor considera que la aplicación de estos conceptos tampoco deja observar que más bien se trata de un *continuum*, es decir, el sistema de creencias no se abandona cuando el granicero por ejemplo se desempeña en algún otro oficio por temporadas prolongadas.
- e. Quizá ligada a la delimitación forzada de un granicero benéfico, el autor también señala la tendencia a dedicar la investigación a una central función, la de cuidar la cosecha por ser la actividad principal de subsistencia. Lorente considera que ésta es una “hipótesis materialista impuesta” y poco explicativa. Coincido en que la etnografía también debería intentar responder preguntas como qué ocurre en las comunidades donde la actividad de estos especialistas continúa sin que el trabajo agrícola sea la actividad de sustento más importante. Como también anota el autor, entonces “¿tiene algún significado especial la pequeña producción o responden estos ritos a otras concepciones inexploradas?”.
- f. Finalmente, cuestiona la falta de conocer más acerca de cómo estos personajes se integran o participan en la vida cotidiana, en la organización política, más allá de su trabajo con el temporal.

Mientras que Juárez desarrolló una propuesta de investigación con un marcado carácter etnográfico a la que se aplica una perspectiva histórica, “a partir de la cosmovisión mesoamericana”, identifica una serie de “rasgos estructurales”, aspectos que los especialistas han reelaborado a lo largo del tiempo. Su intención es pensar la etnografía mesoamericana no como un continuo estático, sino como un “proceso de reelaboración constante, sustentado en raíces antiguas”, tal proposición está basada en la reflexión de Johanna Broda²⁰⁰. Los ejes de análisis que más le interesan a la autora son (2015: 303-304):

²⁰⁰ La bibliografía consultada por Juárez para tal efecto es amplísima, en particular, aquí vale recordar al menos una de las proposiciones de Broda. Ésta incluye 8 puntos a partir del enfoque histórico “para la discusión etnográfica sobre los graniceros”. Estos apuntes en general hablan de la relación que el culto a los cerros, lagunas, cuevas, los especialistas actuales y sus practicas para controlar el temporal, así como su

- a. Las entidades sagradas, sobre todo el caso de los santos
- b. Los “elementos meteorológicos”, en este apartado coloca a los “aires”
- c. Después cerros y volcanes, y
- d. Los rituales, donde destaca el uso de las ofrendas.

Conceptualmente la consideración de la religiosidad popular para Juárez es de gran utilidad, ésta refleja varios aspectos de las comunidades y en particular del quehacer de los graniceros. El concepto está centrado por lo tanto en la observación de las necesidades de los pueblos, en las actividades devocionales que los graniceros en este caso, encabezan para proteger la siembra. Hablar de religiosidad popular supone una constante distancia que las comunidades toman respecto del discurso y preceptos promovidos por la religión “oficial”, se trata de una “compleja articulación de fenómenos que insiste en la autonomía frente” a dicha religión, de “manera que emerge y se desarrolla en relación dialéctica con la religión y la cultura hegemónica” (2015: 318-319).

Finaliza con la sugerencia de dos planteamientos para continuar con el estudio de estos especialistas (2015: 320-322), el primero se refiere a la figura de la granicera, el papel del género masculino ha sido mucho más documentado y estudiado que el caso de las mujeres señaladas por el rayo. Juárez insiste en la frecuencia que las investigaciones mencionan que la iniciación de este tipo descansa en los graniceros varones, y cómo las mujeres suelen acceder a este oficio tras sueños iniciáticos o por sufrir padecimientos complicados.²⁰¹ La pregunta de si hay una separación o no de género no ha sido debidamente atendida.

La segunda propuesta se refiere a la profundización de la red de relaciones sociales en que están insertos los especialistas, pues su reconocimiento está ligado a la función que realizan, como intermediarios entre la comunidad, las parcelas y las entidades sagradas implicadas. ¿Qué piensa la gente de su trabajo? Es evidente que las relaciones de poder también juegan un papel fundamental, no siempre la gente está de acuerdo con las actividades del especialista. Como lo autora menciona, es un reto para la etnografía abordar

asociación con los ciclos estacionales agrícolas, son todos derivados del culto prehispánico a la lluvia, hay pues una continuidad y sobrevivencia en el quehacer de la especialización de este complejo saber (2003: 75-80; Juárez, 2015: 89-90).

²⁰¹ Un caso excepcional es el registrado por Barrios en el pueblo morelense de Hueyapan, una curandera y pedidora del temporal le explicó que tanto hombres y mujeres se inician con el golpe del rayo o que un rayo relampaguee sobre la persona (1949: 63).

situaciones declaradas de conflicto, sin embargo, el estudio de estos aspectos enriquecería mucho las reflexiones sobre los especialistas del tiempo.

Luna (2016) presenta una interesante visión histórica de las prácticas utilizadas durante el siglo XVIII del periodo colonial para el tratamiento meteorológico, así como los actores que tanto en España como en la Nueva España fueron identificados como ejecutantes de este saber.

Puso particular atención en la respuesta que las autoridades eclesiásticas tomaron ante aquellas personas que pretendían controlar el temporal, ciertas medidas jurídicas fuertemente influenciadas por la ideología teológica se sumaron a las condiciones propias de la época. Por lo anterior, me parece que el trabajo hace evidente el dinamismo cultural que dio forma a la sociedad novohispana al convivir individuos de diversas tradiciones. El resultado fue un complejo de prácticas que “ya no eran ni indias ni occidentales”, y a decir de las personas que fueron señaladas por las autoridades, no se trataba únicamente de indios, también españoles fueron asociados a éstas (2016: 6, 73). Nuevamente parece que pensar en el periodo colonial nos obliga entonces a considerar por un lado la formación de la religiosidad no solo en los pueblos de origen mesoamericano.

La discusión que presenta la autora permite –sin que se lo proponga– problematizar las actuales prácticas de la ritualidad agrícola. Pues como antes ya he sugerido, durante la colonia, parte de la ritualidad agrícola que se desarrolló en España se encontró con la tradición mesoamericana, sobre todo del altiplano central, el tratamiento a los fenómenos meteorológicos ya formaban parte de la tradición de los pueblos antes de la llegada de los españoles.

7.1.4 Sujeto y acción: aprendizaje y corpo-oralidad

En general, es reconocida y apreciada la capacidad de saber “hablar”, el saber expresarse está relacionado con el entendimiento, el saber y la capacidad de aprender, estas cualidades sumadas a otras, hacen de los especialistas gente distinguida en su comunidad, temidos y respetados, son pocas las personas que formaran parte de este selecto grupo.²⁰²

²⁰² Ocurre también en otras tradiciones culturales lejanas en distancia a la mesoamericana donde se reconoce como peculiar la cualidad de saber “hablar”. Se dice que un hombre tiene un buen *nanola* cuando es capaz de retener gran número de fórmulas, pues, aunque penetran por la laringe, conforme las aprende repitiéndolas

El proceso si bien es verdaderamente elaborado, puede decirse que se trata de un “saber aprender”, y de la mano, un “saber hacer”. A menudo asombra que el “cantor reúne y relata temas principales y una cantidad de otros detallados con una facilidad que podríamos calificar de semiautomática, nacida de una larga familiaridad, que le permite desplegar fórmulas fraseológicas familiares de manera de construir nuevos versos” (Kirk en Montemayor, 1999: 37). Además, estas construcciones deben ser las adecuadas para cada caso en específico. El buen curandero por ejemplo, debe saber diagnosticar la enfermedad del paciente, debe saber cómo rezar para enfrentarla y en general, todo aquello que sea demandado para obtener éxito.

Ya hemos visto que las investigaciones sobre los especialistas médicos y graniceros coinciden en las cualidades aprendidas tras un periodo de entrenamiento, y el discurso suele sujetarse a la capacidad innata en aquéllos, llamada casi siempre don o destino. Relacionada a esta cualidad “natural”, está el aviso e iniciación, o bien el llamado e inicio del aprendizaje de los saberes necesarios para desempeñarse en su labor, sea como curandero o como granicero. Los estudiosos también han insistido en que el entrenamiento se debe a momentos específicos de la experiencia diaria con otro u otros especialistas que le facilitan al novicio la adquisición de los saberes.

En el caso de algunos especialistas de los fenómenos meteorológicos (Bulnes, 2015: 115), afirman que su aprendizaje médico empezó por revelación: “Yo no me metí a curandero. A nosotros nos pega el rayo y entonces de ahí vienen las revelaciones de qué es lo que vamos a hacer con el enfermo. [...] A nosotros nadie nos da clases, es la mente la que ve la revelación de lo que tenemos que hacer”. Es decir, se habla de una gracia recibida de la divinidad misma, a pesar de ello, los especialistas suelen dar reconocimiento a las enseñanzas que otros graniceros o compañeros les han brindado. También mencionan los casos en que el abuelo o abuela fue quién les transmitió parte de su saber médico.

Entre los chamulas la mayoría del lenguaje destinado para expresar lo sagrado, es decir, el rezo y el canto, sólo es aprendido a través de la enseñanza de otros especialistas en tales géneros (Gossen, 1990: 212). Sin embargo, se afirma que el aprendizaje de los “shamanes” tzotziles es como en muchas otras etnias, sólo ocurre por medio de la

palabra por palabra, tiene que almacenarlas en un receptáculo mayor y más cómodo, es decir, se hunden en el fondo del abdomen (Malinowski, 1986: 398).

revelación, un proceso personal de adquisición del saber médico y religioso en su totalidad. Pese a estas declaraciones, en la práctica, una vez que una persona ha tenido los sueños-aviso de su futura ocupación, es común que procure presenciar todas las celebraciones de curación que le sean posible; también habría que añadir las experiencias pasadas en las que él o ella o algún familiar haya sido paciente (serie de fotos 28). Como resultado, el aprendiz creará sus textos basado en la combinación de las distintas secuencias de dísticos que ya conocen y emplean otros especialistas (Gossen, 1990: 213, 269).



Serie de fotos 28. La hija de la paciente observa como la curación de su mamá. Fotos de Carmen Macuil

Signorirni y Lupo comentan que el aprendizaje en sueños resulta común desde la perspectiva *emic* de los especialistas nahuas en la sierra poblana, pero no sustentable en términos *etic* (1989: 178). Las “súplicas” según los autores, se aprenden de persona a persona, y en el proceso de aprendizaje está presente la experiencia personal como señaló Gossen. Es claro que habrá adiciones, elisiones y transformaciones, así el especialista “acaba dejando su impronta en las súplicas utilizadas por él, tal y como sucede por lo que respecta a la farmacopea y a los ritos”; lo anterior se debe a la facultad interpretativa de cada especialista y por la circulación horizontal de los conocimientos de transmisión generacional (1989: 179).

En general, a pesar de las afirmaciones del aprendizaje en sueños o por diversas formas de revelación, también es aceptado que el entrenamiento ocurre en la enseñanza directa e indirecta con otros especialistas, sea por la participación directa o indirecta en alguna de las actividades realizadas por aquéllos.

Lorente anotó que el tema de la transmisión de ideas ha sido poco explorado. Dentro de su estudio sobre los *ahuaques* o señores del temporal y los especialistas o “tesifteros” de la Sierra de Texcoco, propuso que la gente aprendía acerca de aquellos *ahuaques* a través de los relatos. Centró su hipótesis en la población infantil de entre 10 y 13 años, etapa en la que según la propuesta del autor comienza a desarrollarse tal aprendizaje (2006: 196-197).²⁰³ Las condiciones sociales en que la niñez de la zona serrana de Texcoco vive permite un acercamiento temprano al espacio geográfico que los rodea, así, a reconocer ciertas plantas, aprender nombres de cerros e identificar los lugares de culto. Los niños y niñas además incursionan en ciertas labores, desde pequeños deben ayudar en los trabajos domésticos y laborales en general a partir de una división de género (2006: 198).

Para Gossen, los juegos improvisados por los niños conforman un género de comportamiento verbal entre los chamulas. No obstante la libertad y aparente decisión de cada niño para formar las palabras que utilizará dentro del juego, se reconoce una constante de fórmulas y temas. Esta condición del aprendizaje cultural e idiomático entre distintos núcleos sociales permite ver la frecuencia de modelos del “papel adulto” como base común para las reglas de aquellos juegos. Gossen propone que quizá estos niños no serían capaces de reconocer, comprender y aprender los géneros formales, si no hubieran ensayado durante su infancia con juegos basados en el contenido, estilo, ritmo, y la sintaxis de aquel lenguaje ritual (1971: 151-165; 1990: 84).

Lorente señala que Münch (1983:128) anotó que en el periodo de la niñez es dónde se “verifica el proceso de endoculturación o transmisión de los valores y normas de comportamiento del grupo familiar o de parientes y vecinos”, pero el autor se refiere inmediatamente a la comunicación de “cuentos”, donde la tradición es transmitida mediante

²⁰³ El autor recurrió a numerosas encuestas que lo aproximaron a obtener información del 10% de la población. Encontró los principales personajes –la mayoría familiares y otros– trasmisores de relatos sobre los *ahuaques* entre niños de 11 y 12 años, es decir, el contexto doméstico es importante en el aprendizaje, además de la posibilidad de sociabilizar con amigos y hermanos por igual las historias que en sus hogares les son contadas. En general los relatos que recopiló Lorente se refieren a la narración de experiencias terapéuticas, situaciones de encuentro de alguna persona con los *ahuaques* (2006: 200-205).

la palabra. Las “narraciones míticas, leyendas, historias de sucesos regionales, cuentos, adivinanzas, proverbios” son de gran valor en tanto que son el “mecanismo de condicionamiento de las normas de conducta de los individuos”. Es indudable la posibilidad de enseñanza que las narraciones orales en sus distintos géneros poseen,²⁰⁴ y aunque Münch habla del proceso de endoculturación, considero que aún hay otra posibilidad a explorar para el caso de los especialistas curanderos o graniceros.

Antes he afirmado que el género corpo-oral del rezo es todo un complejo de acciones contextualizadas en varios niveles, dichas acciones son básicamente composiciones verbales ligadas a una suma de acciones corporales. Sobre el primero, o lo oral, coincido en que los rezos contienen frases o palabras que colocadas en cierto momento “transmiten más información que una simple exposición en prosa de un concepto. Cuanto mayor es el significado simbólico de un intercambio social, más condensado y redundante es el lenguaje empleado” (Gossen 1979: 242).

Y sobre el segundo gran componente, o lo corporal, considero que los desplazamientos, gestos y otros movimientos a veces complementan lo enunciado. Pero qué ocurre cuando éstos son capaces de expresar por sí mismos ideas que en las palabras sería difícil de articular, o que en definitiva, son ideas que pertenecen solo al dominio de los actos, es decir, al comportamiento sociocultural (véase el apartado 5.5.1). Habría entonces que considerar procesos de aprendizaje también en las acciones del cuerpo.

Mi hipótesis es que algunos aprendizajes de los futuros especialistas deben ocurrir en las actividades de la vida cotidiana, en el transcurso del día a día, en las relaciones sociales del núcleo doméstico. Su entrenamiento indirecto quizá comienza mucho antes que aparezcan los sueños iniciáticos. La integración de los niños a la red que conforma su

²⁰⁴ Antes me he sumado a considerar la didáctica como uno de los rasgos de la tradición oral. El relato presentado por Karen Dakin (1972) es sin duda un buen ejemplo, “recogido en lengua náhuatl del pueblo de Santa Catarina, en el municipio de Tepoztlán Morelos, la primera parte del cuento como lo señala la autora, se trata de la manera de hacer carbón” (Macuil, 2012: 34). El texto dice: “Había un hombre que hacía carbón. Era muy pobre y lo hacía él solo. Primero cortaba; cuando había alcanzado a cortar cierto número de árboles, allí los juntaba. Cuando ya los había juntado, iba a buscar leña para hacer el corazón del fuego. Allí lo trabajaba activamente. Cuando lo terminaba, cuando estaba completo, luego lo tapaba con piedras. Cuando ya lo había tapado, le ponía las puntas de encino. Cuando ya estaba listo, llevaba un tercio de zacate para cubrirlo, y luego la tierra. Cuando ya terminaba de taparlo, usaba un pedazo de ocote que tenía allá para prenderlo. Lo cuidaría cuando más una semana. Cuando había terminado de arder y ya estaba hecho [el carbón], luego lo sacaba. Iba a dejarlo y a venderlo” (1972: 331). Al mismo tiempo, el relato “retrata” una actividad económica común entre los pueblos del norte de Morelos.

ambiente sociocultural inmediato es el espacio más adecuado para la adquisición de saberes de todo tipo, como ya señaló Lorente.

La enseñanza y el aprendizaje no siempre son explícitos, muchas veces son implícitos. Me parece ambos modos, caminan de forma mas o menos paralela, su interpretación es quizá, formulada a distintos ritmos. Por ejemplo, los niños aprenden a hablar, pero poco a poco adquieren el saber de dónde y cómo hacerlo, qué palabras es mejor usar y en qué momento, aprenden a diferenciar con quienes se puede hablar y el comportamiento adecuado según su tradición cultural para cada espacio, es todo un complejo aprendizaje de cómo relacionarse con los demás y cómo relacionarse con las cosas, con las plantas y con los animales.

Anoto aquí algunos ejemplos etnográficos que invitan a pensar en un complejísimo proceso de enseñanza y aprendizaje iniciado en la niñez, pero que se mantiene constante en la vida de cualquier persona.

Durante el inicio de una cena en el pueblo de Tecpan en Guatemala,²⁰⁵ a petición de alguno de los invitados, el pequeño hijo del sacerdote improvisó un saludo de bienvenida en ausencia de su padre, mientras esperábamos que él saliera a recibirnos formalmente. El increíble parecido con las maneras propias de su padre llamaron poderosamente la atención de todos los asistentes. El tono de su voz, la cuidadosa entonación ceremoniosa marcada por ciertas pausas colocadas en los momentos adecuados, se sumaron a breves y calculados movimientos corporales, consiguieron en su conjunto, crear el inicio de un verdadero ambiente ceremonial. Como es de esperarse, la enunciación-ejecución del pequeño fue mucho más breve en comparación con la realizada minutos después por su padre. Es evidente que el aprendizaje se facilita enormemente en casos como éstos, donde el hijo del especialista desde pequeño está habituado a las actividades comunes en la profesión de su madre o padre.

A lo largo de las visitas que he podido hacer a la casa de la curandera de Amatlán, también he tenido oportunidad de convivir con los niños de la familia. En varias ocasiones participé en los juegos de los nietos de doña Flavia, el más pequeño –ahora un adolescente–, jugaba a inyectar para curar a los “carritos enfermos”, mientras que otros debían ir a

²⁰⁵ La escena ocurrió la noche del 23 de julio de 2017, tuve la fortuna de ser invitada junto con otros compañeros a la cena que uno de los especialistas ofreció después de finalizar un encuentro académico que algunos investigadores brindaron especialmente a la comunidad de Tecpan.

Tepoztlán por las medicinas que sus “compañeros carros” necesitaban. Su abuela, doña Flavia, para entonces no le había dado ninguna instrucción directa sobre cómo curar, es claro que los juegos de los niños reflejaban parte de las actividades y situaciones relacionadas con el trabajo de su abuela, éste toma parte de la vida cotidiana de los pequeños de la red familiar.

En cambio, también he observado que a los niños se les ha enseñando a reconocer algunas plantas, a primera vista, ello ocurre por la facilidad con que los niños se mueven, tal libertad permite ayudar indirectamente en algunos trabajos terapéuticos, así, si un paciente ha olvidado el ramo de hierbas necesario para una limpia (capítulo 2), la curandera manda a alguno de los niños a buscar un poco de la planta que para tal efecto usará.

Con el tiempo, si el niño o niña toma el camino de aprendiz, seguramente ya contará con varios conocimientos al respecto del oficio que desempeñará.

Es evidente que los niños están en contante “entrenamiento” de las formas corporales de la médica curandera doña Flavia. Se imita gran parte del comportamiento sociocultural, no solo el lenguaje utilizado, sino gran parte de las condiciones idiomáticas a las que va asociado cada evento en particular. Permítaseme otro ejemplo. Hace unos meses en una de mis visitas, mientras esperaba a doña Flavia en el solar de su casa, dos de sus nietos me acompañaron en la espera, un niño y una niña. El primero jugaba a ponerse de cabeza en su silla, sus pies estaban en el respaldo mientras que su cabeza y cuello reposaban en la base, y la niña, al ver la posición de su hermano, se apresuró a decirme que “Flavia así pone a las mujeres, y luego las soba”, con su pequeña mano me señaló en su propio cuerpo dónde soba su abuela. La niña se refería a los masajes que la especialista aplica comúnmente en los casos de caída de matriz y/u ovarios (capítulo 2). Aproveché la oportunidad y platicamos más acerca del trabajo de su abuela. Considero que en el comentario de los niños, se percibe la observación que ellos realizan acerca de una de las técnicas de trabajo de doña Flavia, también están aprendiendo quién es la persona que hace uso de ella y poco a poco, están aprendiendo en qué situaciones se lleva a cabo. Este complejo de aprendizaje va depurando el comportamiento sin que signifique una enseñanza formal. Déléage afirma, en “todos los casos es imitando a otro chamán que uno se convierte en chamán, no importa en qué contexto. La lógica inferida aquí es aquella de una

epistemología ‘por defecto’ de imitación” (2009: 77). No obstante, me parece que la “imitación” es apenas una parte del complejo de aprendizaje.

Y aunque parezca que doña Flavia no pone mucha atención sobre este comportamiento, en otras ocasiones lo aplaude o incluso le pregunta a alguno de sus nietos ¿quieres que te enseñe a rezar hijo? La especialista todavía no espera una respuesta, espera que su nieto sea más grande y pueda decidir, por lo pronto, el niño pequeño sabe que existe esa posibilidad.

El aprendizaje de los niños recae en el ejercicio de la observación y la apertura que se tiene en casi todas las actividades de los adultos en el núcleo doméstico. Sugiero estas observaciones para investigaciones futuras, en las que no solo los componentes verbales sean tomados en cuenta en la enseñanza del saber, sino también las acciones de los especialistas relacionadas con las actividades de los niños. El comportamiento que los pequeños tienen en su vida cotidiana pueden acercarlos cuando así son las circunstancias y casos, al especializado “saber hacer” de un ámbito en particular, donde los sueños iniciáticos o las explicaciones del don son apenas una parte de un complejo más elaborado de la experiencia de aprender.

En la convivencia con los pequeños de la familia de doña Flavia he podido distinguir otras áreas de trabajo dónde los niños están comenzando a aprender a hacer.²⁰⁶ Aquí solo he sugerido la posible instrucción en el ámbito médico, habrá que explorar otros contextos que ayuden a pensar una metodología más depurada (foto 29).

²⁰⁶ Por ejemplo, una tarde me encontraba jugando en la cocina con una de sus sobrina nietas, una niña de unos 4 años de edad, ésta había sacado los pequeños trastes para jugar a que ella era mi mamá. Me mandaba a dormir, a acompañarla al mercado, pero sobre todo, me preparaba comida. En algún momento tomó una pequeña cacerola y un colador de igual tamaño, el cual puso encima de dicho recipiente, sujetó el colador por el mango con su mano izquierda y con su palma derecha comenzó a darle golpecitos al borde del colador. De inmediato me hizo recordar el gesto que debe hacerse al colar el recaudo para preparar por ejemplo sopa. La destreza de la niña era tal que doña Flavia notó mi asombro y dijo en voz alta y con amabilidad, “ay mira esa mamá ya te hace bien tu sopa”. La niña orgullosa de su trabajo apenas me miró y siguió haciéndome de comer.



Foto 29. Don Fidel de Amatlán enseñando a curar. Autor

7.2 Cuerpo humano y maíz: relaciones análogas

En general es aceptado que los pueblos nahuas contemporáneos mantienen como “unidad básica de su organización a la comunidad agraria, base de su economía, de su representación política y religiosa, pero sobre todo de una identidad que se expresa en un territorio, real y simbólico”. El cultivar la tierra ha generado una relación particular con ésta, con los productos del campo y con la forma de concebirse como seres humanos. Medina señala como la procreación en el vientre materno se asemeja al proceso de germinación en el seno de la tierra. Es necesario para la creación de la vida un “ambiente húmedo y cálido”, también de la descomposición y podredumbre, todo ello es imperioso para el crecimiento adecuado de la semilla (Medina, 2008: 208). No es casual que haya una correspondencia entre las etapas de crecimiento del maíz con las del desarrollo humano (Medina, 2008: 195, 207).

La relación entre el cuerpo humano y el maíz como figura central de la milpa es tema frecuente en la tradición oral, a continuación hago algunos señalamientos que apoyan el argumento que sigo.

7.2.1 El cuerpo humano y el maíz en la oralidad

El maíz tiene cuerpo y el cuerpo humano es maíz. En la adivinanza en lengua tlapaneca en Acatepec, Guerrero, se dice sobre el primero:

“Ceniza mi frente,
negro mi lomo,
a veces soy verde,

a veces soy liso,
estoy colgado
en el cielo;
blanca es mi frente,
blanca mi panza” (Conafe, 2012: 14-15).

Los relatos son otra fuente importantísima. En un relato tének de San Luis Potosí se narra cómo un muchacho se convirtió en maíz. El joven había llegado en un momento donde todos en el pueblo sufrían porque no tenían “ni siquiera maíz para hacer tortillas, para comer”. Al ver esto el joven mandó poner una olla con agua y un poco de cal, pidió que le avisaran cuando estuviera hirviendo. Cuando así ocurrió, él se aventó de cabeza y dijo que debían destapar la olla después de una hora, transcurrido el tiempo, descubrieron que el recipiente “estaba llena de nixtamal; la familia vio que ya estaba listo para molerlo y hacer tortillas” (Conafe, 2012: 20-21).

En otro relato al sur de Veracruz, un señor narró como el rayo logró sembrar maíz hasta que pasó la semilla por agua fría, antes la había puesto en una olla con agua caliente para que hiviera, pero así no consiguió que el maíz creciera en la tierra (García de León, 1968: 351). Lo logró hasta que estuvo húmedo y podría decirse frío, asemejando quizá a las condiciones del vientre materno, ambiente favorable para la fecundación. Después el rayo robó el grano hembra y entonces tuvo más maíz, “Sindiopi”, a quien robó el rayo, también fue quien le dijo cómo sembrar maíz, se quedó sólo con el grano macho y ya no tuvo maíz (García de León, 1968: 352).

Los relatos hablan de un “Dios del Maíz”, a veces no se presenta como un joven sino como un niño. En los relatos también se habla de su influencia sobre la milpa, en una versión nahua también de San Luis Potosí, éste se “quedó recargado en una mata de elotitos tiernos. Al recargarse, todas las matas de maíz se volvieron de diferentes colores: rayados, pintos, amarillos, verde fuerte y en medio negro. Y se quedaron así porque el niño que se había aparecido era el Dios del Maíz y venía pinto de la espalda” (Conafe, 2012: 22-23).

En la Huasteca, durante la ofrenda que se realiza al maíz tierno, una treceña de niños danza al altar, ellos representan a dicho maíz (Gómez en Medina, 2008: 209). Llama la atención que los danzantes sean niños.

Entre los nahuas del río Balsas, durante el viaje del alma del muerto, la creencia dice que unos cuervos saldrán a su paso y que le darán de golpes en la cabeza, entonces

para librarse se ellos, el difunto debe arrojar al suelo los cuatro o cinco granos de maíz que le colocaron en la boca. Después llegará a un sitio lleno de milpas de elotes, calabazas y frijoles, donde otras almas lo recibirán (Medina, 2008: 211). La gente comenta que los maíces son utilizados como un distractor, pero hay que resaltar que no es cualquier semilla la que se utiliza, es maíz, es más bien un intercambio de valores equivalentes. El alma del muerto arroja los granos a modo para que lo suelten a él. Muy semejante ocurre en numerosas ofrendas de tipo terapéutico, dónde el especialista tiene que dar de comer a las entidades algo preciado, algo que pueda igualarse al enfermo que tienen preso. En este caso como se ve, la equivalencia más exacta de la persona es el maíz.

En otra narración recogida en la Chinantla en Oaxaca, se habla de una mujer que vivía en una cueva, ahí era su casa, muy bien arreglada, como las telas y huipiles que hacía. Un día un hombre se la llevó, el hombre estaba desnudo, solo estaba cubierto de los genitales por una cuerda. Y se dice que en el pueblo donde se la llevó –en Veracruz– hay desde entonces mucho maíz. El pueblo fue nombrado incluso con el nombre de la mujer (Weitlaner, 1977: 92).

En este relato hay una relación entre la mujer y el maíz, conservado en una cueva, en el cerro podría decirse. Al darse mucho maíz en aquel pueblo veracruzano, es como si el hombre se hubiera llevado al maíz mismo del pueblo donde estaba la cueva en la que vivía la mujer. En el mismo sentido, otro relato de la misma región habla de la “Virgen del maíz”, a quien su esposo le pegó, por esto ella se marchó y se escondió, como resultado, esa misma noche el maíz desapareció. Entonces no se sabía que ella era la “Virgen del maíz” (Weitlaner, 1977: 85).

De lo anterior se desprenden dos ideas, la primera, es que la “relación entre el hombre cultivador y las plantas de maíz equivale a un matrimonio”, y segundo, el concepto de persona estará en consecuencia determinado por dicha relación. Un ejemplo de esto último es que entre las comunidades huicholas es común que los nombres propios tanto para mujeres como para los varones se refieran a algún aspecto de la milpa. Por ejemplo *Xitakame*, “joven de las cinco primeras hojas de la planta de maíz”, o *Xikatame* “joven jilote” para los niños, mientras que para las niñas *Utsiama*, que significa “semilla guardada

[en la troje]” (Neurath, 2009: 37-38).²⁰⁷

También el maíz es concebido como el alimento principal –no solo para la gente–, a veces al resguardo en varios relatos por las hormigas, o bien, otorgado a los humanos por su intervención. La tradición oral de los pueblos de distintas regiones indígenas ha mantenido numerosos relatos al respecto. Por ejemplo, un relato chinameco, habla de una chicharra que moría de hambre, ésta va a pedirle a la hormiga que “le venda” un poco de mazorca, el único lugar donde la gente le dijo que había (Weitlaner, 1977: 75).

En Tlayacapan, Morelos, se mantiene la creencia de que las hormigas alimentan a los “señores aires” (Buenrostro, 2005: 134). En los relatos del Tepozteco, cuando el niño es arrojado a las hormigas, éstas terminan por procurarle alimento y no atacándolo como se pensaba, el niño hijo del “aire” se convierte en el “señor del aire” llamado Tepozteco (capítulo 1).

En “la mayor parte de las etnias mayenses conservan el mito del grano escondido dentro de una piedra y asociado con las hormigas y el pájaro carpintero, cuya versión más antigua se encuentra en el chilam balam de Chumayel de los mayas yucatecas coloniales” (De la Garza, 1990: 68). En otro relato tzeltal proveniente de Bachajón, se dice que es la hormiga quien después de una “tortura” revela a los humanos dónde están los granos de maíz, pues la gente había visto a la hormiga acarreado el maíz. Como ellos quisieron saber y la hormiga no quería contestar, la amarraron por la cintura y así la apretaron tanto que casi la parten en dos, finalmente la hormiga señaló una roca como el lugar donde estaba el maíz. Sucedió que la gente no podía sacar los granos de la roca, llamaron primero al pájaro carpintero para que los ayudara, pero como éste tampoco pudo, vino el relámpago, él pudo rajar la roca y así se obtuvo el maíz (Slocum en Navarrete 2002: 38). Furst y Najmad, también describen en uno de los mitos huicholes, son las hormigas quienes guiaron a un joven al encuentro con la madre del maíz, Tatei Kuku’Uimari, cuya presencia es en forma de un pájaro (1972: 80).

Hay otra narración de Papantla, Veracruz,²⁰⁸ dónde los animales pasaron unos años comiendo plantas y frutas, hasta que un día el pájaro carpintero y la hormiga arriera

²⁰⁷ Aunque el autor se refirió en particular para el caso huichol, en general estas afirmaciones bien pueden describir otros casos como se ve en los relatos citados.

²⁰⁸ Se registró también la versión en náhuatl, ambas versiones aparecieron en el periódico *El Nacional*, suplemento especial, *Nuestra Palabra*, año 1, núm. 16, septiembre 1990, p. 7.

observaron que sobre un cerro, un pájaro de colores “que no existía en la Tierra”, tiró algo pequeño en el cerro. Aquello era una semilla, entonces recordaron cual era el mejor alimento que tenían en su vida humana, después la hormiga arriera observó a través de un hueco, y vio el cerro lleno de “maíz desgranado”. El pájaro carpintero y la hormiga sacaron el maíz una vez que éste rompió un pedazo de cerro con su fuerte pico, y ahí comenzó la travesía de los animales para cultivar el maíz (Sarabia, 1982: 142-143).

Además de las hormigas, hay otros relatos donde el ratón o la tuza son quienes traen el maíz a la gente (Weitlaner, 1977: 85, 87-90).

Finalmente entre los totonacos de la Sierra poblana hay un relato que no solo describe al maíz como un niño sino que también señala el tránsito de la muerte de la semilla y el renacer de la planta. En la historia se narra la relación de un joven músico y una “hermosa muchacha”, él se convirtió en pulga pues nadie podía acercársele. El músico que también era topil saltó al vestido de la muchacha, y en la noche, ella ya acostada en su cama, la pulga se convirtió de nuevo en hombre. La joven quedó embarazada y cuando nació el niño, fue un diminuto muchachito que murió casi inmediatamente. Tiempo después que su madre lo enterró, fue a verlo y con sorpresa descubrió que crecía una milpa, una “sola caña pero llena de mazorcas”. Un día la madre no tenía que comer, recordó la milpa de la tumba y entonces fue a cortar mazorcas verdes, aunque intentó comer la preparación hecha de aquellas mazorcas, le parecieron muy amargas, así que tiró los “granitos en el río”. Uno de ellos cayó sobre el caparazón de una tortuga, ésta regresó a su gruta portando el grano. Un niño brotó de aquél, y cuando creció un poco más, se hizo pesado y la tortuga lo dejó a la orilla del río para que fuera a buscar a su mamá (Ichon, 1990: 73-75).

7.2.2 Enfermar y padecer

En el mantenimiento de un bienestar general tanto del cuerpo humano como del maíz, hay una serie de atenciones, cuidados y nociones alrededor del desarrollo de cada uno.

Como “principio vital”, el maíz posee sangre, respira, y su corazón es la mazorca, el “hombre y la planta” mantienen una relación de “consustancialidad” (Lupo, 1995: 275). También llora y se entristece cuando padece (a7), y se desarrolla como lo hacen las personas. El maíz puede sufrir de sed y hambre. La planta necesita asimismo tomar “leche” –como un niño pequeño– para poder crecer, en un relato se explica que “la lluvia que mojó

al maíz no es agua, sino que es la leche del maíz” (Weitlaner, 1977: 82). Es importante entonces procurar la lluvia para alimentarlo.

En el rezo **a2** de Guerrero se refieren al maíz con el vocablo *tonacayotl*, puede ser “nuestro mantenimiento”. Mientras que en el rezo **a6.1** de la Sierra poblana se le dice “corazón nuestro”, “nuestro corazón”, “nuestro alimento”, “principio nuestro vital”, “la fuerza de nuestro corazón”. Y se equipara a las necesidades humanas y de los cultivos:

Tehhuan tiamiemiquih.		quenameh totatochuan.	
Nosotros morimos de sed,		como nuestras siembras	
tiamictamih.	10	Yeh totalmanic no amicinictoc,	
nos consumimos de sed.		Nuestra tierra también se está muriendo	
Tehhuan tiamiquih.		de sed,	
Nosotros nos morimos de sed.		yeh totalmanic no tahyohuihtinemi,	
Tanto quemeh tehhuan	35	nuestra tierra también vive en la tristeza,	
Tanto nosotros		no miqui de amic.	90
		también (ella) se muere de sed	

En este mismo texto se insiste en que el maíz se seca, se entristece, y puede morir en la tierra:

<i>De</i> amo teh ica celiya,	25
Por eso [por el calor] nada brota,	
amo teh ica moyolcui,	
por eso nada se aviva,	
amo teh ica moezyotia.	
por eso nada se provee de sangre.	

El cuidado a la planta también involucra la presencia humana. Algunas familias de Amatlán explican que deben esperar hasta 20 días después de la aplicación del primer abono, “se deja porque ya no podemos entrar porque el maíz ya está jiloteando y pues para nosotros los respetamos porque para nuestras creencias [se] espanta al jilote y ya no da, por eso no se puede entrar, hasta que se ve que está macicito y gordo el jilote entonces ya entramos” (Román, 2013: 116).

Durante el mes de agosto después que han hecho “la segunda laboreada o segunda mano”, celebran una ceremonia, consiste en una ofrenda para propiciar una buena “producción”. Esta celebración es distinta a la de petición del temporal. La costumbre consiste en la preparación de una comida, generalmente “mole verde con pollo, tamales de sal y frijol, elaborados con hojas frescas de la milpa sembrada”, además de estos alimentos se coloca “agua, tequila, una vela blanca y copal. Según comentan, la ofrenda se basa en

estos alimentos porque regresan a la madre tierra lo que ella les otorgó, por ejemplo el mole verde se prepara con la semilla de calabaza, los tamales de frijol se elaboran con el maíz y el frijol que se obtuvo de la cosecha anterior”. Todo se dispone en medio de la parcela sobre una piedra grande, ésta es el “centro de energía”, también el medio para “llamar a los cuatro puntos cardinales”. Para ello se enciende la vela, se inciensa con el copal y se reza, se “piden a la madre tierra y a los dioses que cuiden el cultivo (que el aire no rompa la planta, que las plagas no la acaben, que el granizo no la destruya, que los animales no se la coman, entre otras peticiones) y que tengan buena cosecha”. Al final se comparten los alimentos entre todos los presentes (Román, 2013: 116-117).

Pasado el mes de agosto, la gente del pueblo también se prepara para la fiesta de San Miguel y la bendición que éste hará en todo sitio de la comunidad, siempre y cuando la gente haya colocado una cruz de pericón justo antes del 28 de septiembre. Un señor explica: en “cada esquina ponían las cruces y luego nos decían para que retire el aire para que no pase por ahí, (hijo) y a parte de las milpas también las casas” (Román, 2013: 121).

La creencia en Amatlán es que las cruces hechas de *yahutli* o pericón, ayudan a la protección del mal y de los “aires” en general. La protección solicitada a San Miguel en su día, no solo es para la parcela, sino también para la gente. Se dicen que “en años pasados la gente acostumbraba a comer elotes para estar pesados y cuando llegaran los aires no se los llevaran, por lo que en el campo los asaban y comían lo más que podían”, esta preparación era conocida como “la tlaxquiada”²⁰⁹ (Román, 2013: 121). El riesgo que corren las personas es entonces semejante al que sufre la planta. Cuando va a llegar la tormenta y durante ella, el estar demasiado “ligero” significa no ser lo suficientemente fuerte para resistir el correr del “aire” o la fuerza del temporal. Cuando la planta es aún “muy chiquita”, es más débil, es frágil y ligera a la vez. Se dice que los elotes “no se pueden comer sino hasta después del 28... Pues porque está uno comiendo pero no hay energía hasta que se llega el 28 ya nos llenamos de energía el elote ya no lo comemos energético” (Román, 2013: 122). Es decir, se puede comer una vez que se considera que el maíz está lo suficientemente maduro, no débil, no ligero.

²⁰⁹ “Tlaxquiada” palabra castellanizada que debe referirse originalmente al verbo nahua *tlaxquia*, se interpreta como “asar” o “tostar”, de acuerdo al diccionario de Wimmer. Fecha de consulta: 20 de diciembre de 2017, <http://sites.estvideo.net/malinal/nahuatl.page.html>. También se le conoce como elotada a la ingesta de esta primera cosecha de maíz.

De forma semejante a las creencias en Amatlán, Gubler siguiendo a Redfield y Villa Rojas (1934: 164), menciona parte de las ideas relacionadas al viento, la lluvia y su posibilidad de afectar en el pueblo de Chan Kom. Antes se creía que el viento previo a la llegada de la lluvia era especialmente peligroso para los niños. Éstos no debían salir de la casa, pues sumado al ventarrón, si el cielo se tornaba de color amarillo u oscuro, el temor principal era que los niños sufrieran resfriados y fiebres (2007: 85).

Por otro lado, la cercanía con la planta ya madura en dicha fecha calendárica, representa posibilidades benéficas para la gente de Amatlán. A veces “una persona adulta toma un elote, le da tres vueltas a éste y al mismo tiempo dicen —crece, crece, después le pega duro en la espalda a un niño y por último se lo dan para que se lo coma, comentan que lo realizan con la intención de que los niños crezcan sanos” (Román, 2013:123). Se espera entonces que el buen resultado de crecimiento de la planta alcanzado en tal fecha, influya en el desarrollo del niño.²¹⁰

Un rasgo de gran interés es la relación entre enfermedad y la basura o suciedad. En el rezo **d6.1** entre los totonacos enunciado para atender la enfermedad por “aire”, se le pide al “Biento Mayor” o “Viento Grande”, el “Relampagueador”, que no vaya a echar basura ni que vaya a “deshacer”. Las peticiones están relacionadas con los movimientos corrientes y muchas veces violentos del “aire”, como cuando se dice que el viento “sopla” con fuerza. Como se ha visto, ello afecta tanto a las plantas como a las personas.

En el relato mítico documentado por Konrad Theodor Preuss en 1907 se narra el favor que a un joven se le hace dándole el maíz de varios tipos, cuya presencia aparece en la narración bajo la figura de unas “muchachas” o “muchacha”. Tales mujeres maíz son entregadas pero con la condición de cuidados puntuales, el maíz es delicado. Se manda al joven lo siguiente:

“Construye cinco trojes y un adoratorio bonito. Durante cinco días coloca flores rojas de cempasúchil en el sur, flores amarillas de cempasúchil en el Norte, betónicas en el Oriente, tempranillas en el Poniente, y en el centro vas a colocar

²¹⁰ Aunque es muy bien conocido que los usos también buscan fines medicinales concretos, como se ejemplifica en el trabajo de Román en la misma comunidad de Amatlán de Quetzalcóatl. Los “cabellos del elote se hacen como té y sirve para beneficiar las vías urinarias. Las hojas moradas sirven para el resfriado, se hierben con agua, azúcar y limón y por último se le añade alcohol. También sirven para el enfriamiento, se ponen las hojas en agua, se le añade hierba santa, epazote y se le pone alcohol, se envuelve lo sólido, se mete en ceniza caliente y se coloca en la parte del cuerpo que tenga el frío. El elote morado se utiliza para el catarro de los animales, se quema y se deja que el humo sea absorbido por el animal” (Román, 2013:137).

flores de corpus. Durante cinco días enciende una vela. No vayas a regañar a las muchachas. Ponlas en el adoratorio. Y nunca dejes de barrerlo” (Neurath, 2009: 36).

Tras los cuidados al adoratorio, la muchacha del maíz llegó y así hubo mazorcas en la troje. Barrer aparece aquí como una de las acciones necesarias para mantener limpio el lugar donde descansa el maíz. El buen trato y el cuidado de su espacio son acciones propiciatorias de una buena cosecha.

En otro relato de la Chinantla oaxaqueña, la hermana de un hombre rico quiso también serlo como él, entonces él la llevó a un lugar cocido como “encanto”. Una vez llegado al lugar, el hermano le pidió que barriera, aunque en el suelo había muchas serpientes. La dueña del lugar le ofreció un pescado para comer, pero la hermana prefirió guardarlo en una tortilla, luego, la dueña del encanto le pidió que “recogiera la basura y se la llevara”. Al irse la mujer sintió que algo se movía en la basura que llevaba en su huipil, al extenderlo se dio cuenta que aquella basura era una culebra, como la mujer se asustó mucho al verla, ésta se fue; sucede que la víbora que dejó ir estaba hecha de “oro puro” (Weitlaner, 1977: 147). En relato se vuelve significativo el acto de barrer pues es la manera en que la mujer podía llevarse la riqueza, en este caso la serpiente, animal asociado a los “señores aires”, “señores de la lluvia”, animal relacionado con el temporal que permite el crecimiento de las semillas en la milpa.

Por otro lado el exceso de la basura se relaciona con lo sucio, la acumulación de lo sucio puede ser agente de enfermedad si no se “limpia”, si no se “barre”. Con gran frecuencia doña Flavia de Amatlán habla del “aire” como daño a la persona, como “porquería” que se ha “recogido”. La suciedad del estómago de los pacientes en numerosas ocasiones es prueba de ello, del “aire” que ha “levantado” el paciente, por ello hay que realizar la limpia-rezo (capítulo 2). De hecho cuando una persona encuentra tirados afuera de la entrada de su casa objetos “preparados”, es decir, que han sido dispuestos de tal manera para provocar trastornos por brujería, una de las primeras medidas que se puede realizar para retirar el mal, es barriendo y rezando. En caso que la persona no se percate de estos objetos, habrá que realizar diversas curaciones para sanar tanto a los enfermos como al sitio que ha alojado el mal.

A veces se habla de una “acumulación materializada” en el cuerpo por el daño. Ello se relaciona con los especialistas que emplean “como técnica primordial la chupada o

succión de objetos introducidos al paciente” generalmente, como se ha dicho por la afección de la brujería. Lo más común es succionar con la boca directamente sobre la parte afectada o en la parte del cuerpo dónde se pretende sacar los objetos. Los “objetos extraídos son pequeños y varían desde piedras, vidrios y agujas hasta semillas y algunos animales” (Mata; et. al, 1994: 332). Entre los totonacos también se utiliza un carrizo para tal efecto, aparentemente reservado para los especialistas chupaderos hombres, sin embargo, Ichon reportó que vio efectuar la técnica con este material a varias mujeres especialistas. El autor también resalta que el carrizo está relacionado con el Sol y con el “dios del Maíz” (1990: 283).

El uso de la técnica es antiguo.²¹¹ Un caso interesante fue registrado en 1745 en Toluca, Estado de México pues al parecer se combinaba el uso de la “barrida” y la succión para tratar padecimientos provocados por los “yeyecames” o “aires”. Se trata de una denuncia contra varios indios del pueblo de “Thenango del Valle”. En este documento se habla de dos indias, una realizaba una limpia “con rruda o copal con lo qual barre fregando el cuerpo con cuya seremonia disen que sacan del cuerpo, popotes, Plumas, Arenas y otras cosas [Folio 2] afirmando que es cosa de los (YeYecames) coio termino quiere decir a lo que entiende este Denunciante Espiritus Malignos, o aves malos”. Y otra más que también sacaba arena, zacate e inmundicias del cuerpo (Martínez y de la Maza, 2001: 170, 172-173).

En los pueblos de la huasteca con la voz *ochpantli*,²¹² se llama a la limpia o “barrida”, el ritual curativo propiamente (Sandstrom, 2010: 391). Dentro de este ritual quiero resaltar dos episodios. El algún punto de toda la ejecución, el especialista debe rociar la comida ofrendada a los “aires” sobre sus símiles de papel, así los espíritus comerán. El copal, las velas, la comida, todo los atrae y los distrae al mismo tiempo, entonces el especialista los

“atrapa dentro del arreglo del altar y después de voltear las figuras de papel, poniéndolas boca abajo, las recoge unas cuantas a la vez y de manera violenta las

²¹¹ Los especialistas existían en la época prehispánica. El “Tetlacuicuiliqui” es “el que saca algo a la gente” y “fingía sacar de ellas papel, obsidiana, pedernal, trozos de madera, unas piedras”; además el “Techichinani”, era “el que chupa a la gente”, solo que éste “extraía sangre, podre, o fingía extraer piedras, cabellos, huesos y otros objetos semejantes” (López, 1967: 110).

²¹² En el diccionario de Wimmer: *ochpāntli*, “Large chemin, grand route” o “camino ancho hecho como calzada”. Fecha de consulta: 20 de diciembre de 2017, <http://sites.estvideo.net/malinal/nahuatl.page.html>. Mientras que en Molina el vocablo se refiere a “camino ancho y real” (2008, II: 75r).

hace trizas. Con cada desgarradura lanza un soplo de aire por encima del papel mientras los va triturando, a veces profiriendo órdenes a los espíritus, como *xiyaquej* en náhuatl” (Sandstrom, 2010: 400-401).

Es decir “¡fuera!”, también “¡largo!”. El autor explica a pesar de la destrucción de las figuras de papel, ésta es simbólica, pues solo se “desorienta” a las entidades, se les obliga a marcharse a sus lugares de origen. Aquí la evocación del “aire corriente” con el soplo del curador es la fuerza motora para conseguir que los “aires alojados” en el paciente, sigan su paso, se les exige irse en el viento mismo provocado por el hálito de la voz del curandero.

El segundo momento es cuando en ocasiones el especialista también barre al paciente y a su familia con “escobas simbólicas”, hechas de flores y hojas de palma, o les pide pasar por el arco de bejucos y flores de “cempasuchitl” que desde el inicio de la celebración han dispuesto. La intención es proteger a las personas de posibles ataques futuros de los espíritus (Sandstrom, 2010: 401).

En Coatetelco, Morelos, de la misma manera como se aprecia en los casos mencionados, hay una relación de riesgo y beneficio entre los “aires”, el lugar al que están asociados y la forma que toman en éstos. El padecimiento llamado “aire de campo” es “distinguido como el peor; habita en el campo (áreas de cultivo, cerros, debajo de los árboles, renajes de agua) y puede representarse a través de animales como la culebra” (González, 2014: 137). Es un padecimiento común entre quienes se acercan a estos sitios, sea porque van a trabajar al campo en su siembra o en la recolección de leña, esta actividad es más frecuente entre hombres y por ello, son los principales afectados por esta enfermedad.

Bajo otras circunstancias el contacto con el campo puede ser benéfico para quienes estén en contacto con los “aires”. Cuando un niño padece “aire de daño”, padecimiento relacionado con el mal de ojo (capítulo 2), es necesario realizar alguno de varios procedimientos terapéuticos. Lo común es primero “recurrir a la ropa sucia del hombre que fue a trabajar al campo (playera, calzón, pañuelo), para frotarla sobre el cuerpo del niño; se

cree que el sudor del hombre es fuerte y por provenir del campo eso fortalece y cura al infante”²¹³ (González, 2014: 141).

Otro ejemplo interesante es cuando en ciertas ocasiones el especialista “barre” el “aire” alojado en el paciente y sin embargo, ello no es suficiente para restablecer la salud de la persona, entonces pide la “barrida” del “aire”, pide pues parte de la fuerza del temporal, así se observa en los rezos **c10.1** y **c10.4** de Guerrero y en el **d4** de Yucatán, dónde se les pide se pide expresamente se lleven la enfermedad. En los primeros, respectivamente:

c10.1

¡Ma kwīka ātl, ma kwīka yeyekatl!
Nēika ma wetsiti, nēika ma kīsa,
nēika ma ya.
Kannah kinekisia sepa sē lado ma ya.
Mā sā nikān ma nemi, mā sā nikān pan īn.
Sē lado ma kalakiti, kān xi yaw.
Mejor sē lado ma ya.

¡Que se vaya todo
que se lo lleve el agua,
que se lo lleve el viento!
¡Que todo se vaya a otro lado!
¡Que se vaya por dondequiera!
¡Que no esté aquí!
¡Que vaya a morar a otro lado
a donde todavía no ha ido

c10.4

para ke ma pati,
ma nosēwīkān ke kannah oksē lado
ma kalakiti
oksē lado ma ya ma ya nēika

para que sus dolores se calmen
que se muden a otro lado
que se vayan a otro lado
¡Que se vayan por allá!

¡Ma kwīka yeyekatl, ma kānika!
Nēika ma ya ipan tepētl
ipan tlakōyoh ipan kuwyoh.

¡Que se los lleve el viento por ahí!
Que se vayan por los cerros
por los matorrales por los bosques

En el caso de Yucatán, **d4**:

tia’al k’áat tech
jun p’e’ nojoch poder,

te pedimos
un gran poder,

²¹³ Siguiendo la argumentación hay al menos dos posibilidades para la efectividad simbólica de la terapia. La ropa impregnada del sudor del hombre que ha estado en el campo puede relacionarse con la fuerza del trabajo en el campo, considerado como una de las actividades humanas por excelencia. El trabajo agrícola imprime cierta fuerza por la relación entre el cultivo, sobre todo del maíz, y el ser humano, quizá esta fuerza representada en el sudor, es la que ayuda en el tratamiento del enfermo. Por otro lado, se piensa que la ropa puede impregnarse de los mismos “aires”, por ejemplo, es común que si una persona ha estado en funeral, se le pida “limpiarse” o tener alguna precaución para entrar a su casa o para entrar en contacto con los niños, pues ella y sus prendas están “contaminadas” y pueden enfermar con “aire de muerto” a lo pequeños, usualmente los más susceptibles. Es posible que parte de aquellos “aires del campo” estén en la ropa del hombre, y como el mal de ojo se explica también como un gusto insatisfecho, el que los “aires del campo” entren en contacto con el pequeño pueda significar por eso, una forma de satisfacer el “antojo” por el niño.

ka tsikbanako'on
utia'al u púustik
u santo k'oja'anil
u cargartik le máako'

para conversar
y limpiar con aire (vientos)
la santa enfermedad
que carga esa persona.

La fuerza invocada, ya no evocada con el soplo humano (c7), es la del “aire” corriente, y el objetivo es que así como “barre” cuando anda por el campo, o bien soplando y por eso empujando las nubes para hacer llover (a3.2), haga lo mismo sobre el cuerpo del paciente.

En cuanto al maíz, en el relato totonaco del “Dios del Maíz” se dice que éste es quién enseña a los Truenos a llover, a relampaguear el rayo mediante la sacudida de un carrizo. También explica a los vientos que él renacerá cada año y que ellos lo “mecerán”, no deben hacerlo fuerte porque pueden matarlo, dice “Yo, cada año, voy a hacerme pequeñito y luego creceré” (Ichon, 1990: 79-80).

El viento barre, sopla y uno de los riesgos cuando lo hace con más fuerza es que además arrastre piedras o “basura” como vimos antes. En el rezo a13 de Guerrero se pide expresamente:

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

Parece entonces que en los rezos se destacan los movimientos del “aire”, pero son las características contextuales las que influyen en el resultado esperado por el especialista, sea sobre el cuerpo, sea sobre los cultivos.

7.3 Hacia un concepto integral

Este apartado está dedicado a la presentación de mis reflexiones y propuestas finales para el estudio de los “aires” como un complejo de relaciones y procesos en los que la naturaleza, las divinidades o entidades sagradas en general, interfieren en la vida cotidiana de los pueblos del norte de Morelos principalmente. Antes considero a modo de apunte, las propuestas puntuales de otras investigaciones, pues mi propuesta toma parte de ellas.

7.3.1 Abordajes analíticos para la clasificación y estudio de los aires

En términos generales se habla de tres aspectos principalmente en los que se busca distinguir entre aire, aire y viento.

- a. El “aire”, como gas atmosférico, casi siempre utilizando el sustantivo de viento, se puede decir que es la acepción mas genérica (Lupo, 1999: 236; Maldonado, 2005: 67; 2007: 397; Montoya, 1981: 11-12). Esta denominación es sinónimo del lugar o espacio del mundo exterior, el aire es uno de los elementos que contiene el “mundo natural” (Kearney, 1971: 70).
- b. Se separa luego una categoría para describirlos como seres o entidades, aquí aparece tanto “aire” como “aires” y pueden ser entidades “buenas y malas” (Montoya, 1964: 154, 158; Morayta, 2003: 222). Esta ambivalencia les relaciona con un carácter eminentemente divino. Se reconoce como característica principal su capacidad de propiciar la lluvia y otros fenómenos asociados al temporal (Montoya, 1964: 154; 1981: 12; Lupo, 1999: 236; Morayta, 2003: 222; Salazar, 2004: 105).
- c. Finalmente como seres volátiles y etéreos, la clasificación se concentra en otra faceta de riesgos. El nombre de “aires” define un grupo particular de padecimientos, se señala particularmente la intrusión de aquellas entidades en el cuerpo (Montoya, 1964: 162; Lupo, 1999: 236; Morayta, 2003: 222; Salazar, 2004: 105; Kearney, 1971: 74-77).

Juárez escribe que el culto que diversas comunidades mantienen sobre estas entidades son de “origen mesoamericano” y “ha tenido una especial importancia a lo largo de la historia en la región de Morelos, especialmente en el accidentado paisaje de Tepoztlán, relacionándose directamente con la conformación física y la conceptualización simbólica de los cerros” (2015: 272).

La autora considera la proposición realizada originalmente por Maldonado a partir de sus estudios en el poblado de Coatetelco, quien distingue geográficamente dos espacios de interacción de las entidades “aires”, uno corresponde a la “geografía física” o bien “el ecosistema”, y el segundo corresponde a la “geografía ritual”. Juárez señala entonces el valor de considerar el entorno geográfico, así la observación detallada del mismo, permite explorar un complejo natural relacionado con los vientos. La autora reconoce que tales características forman parte de una muy particular percepción de los vientos entre las

comunidades del estado de Morelos, es decir, como parte de su cosmovisión, se considera por lo tanto posible el intercambio ceremonial con la naturaleza (2015: 73-74, 310).

Como se aprecia en los incisos, de la separación anterior se desprende una más. Se habla de “aires malignos” y “aires benignos”, los primeros se relacionan con la enfermedad y los benignos con el temporal. Los primeros son causantes de enfermedades y se hayan en todas partes. En cambio, los “aires benignos” se utiliza nombrar a las entidades que favorecen el buen temporal, éstas residen en las “altas cumbres”. Coincido con Juárez al señalar que el

“hecho de enfocarlos como aires benignos no quiere decir que siempre traigan la lluvia ‘buena’, aunque ése es el objetivo de su definición; más bien se apunta a que son aires relacionados con el ciclo agrícola, que también juegan ante una concepción de dualidad buena o mala, dependiendo de los factores climatológicos que traigan en beneficio o daño para los cultivos” (Juárez, 2015: 272).

Quizá la definición resulta por ello problemática, pues en parte señala la acción favorecedora de la que habla la gente en los pueblos, esa capacidad de traer las lluvias que se busca en las celebraciones a ellos. Pero al mismo tiempo se opaca la dualidad y dinamismo que el temporal posee, esa incertidumbre de no saber si su presencia será como dice la autora, benéfica o dañina.

7.3.2 El complejo aire-aires: una propuesta

Como resultado de la observación etnográfica y el estudio de los rezos como la enunciación-ejecución corpo-oral de los especialistas que se relacionan con los “aires” propongo tomar en cuenta las situaciones y los actores que aparecen constantemente en la etnografía en los diversos materiales orales de los pueblos. El resultado como he tratado de exponer en este trabajo, es una extensa red, múltiples cruces de encuentros. Así distingo varios aspectos:

- 1.** La mención de los “aires” no parece limitarse al ámbito agrícola o al médico, su presencia es incesante en la vida cotidiana, considero que refleja no solo gran parte del sistema de creencias de los pueblos sino que también deja ver la contingencia de las relaciones sociales.

- 2.** Parte de la labor de los especialista que he presentado en esta investigación permite dar cuenta de una concepción más elaborada de los “aires” que no se limita a la

personificación de entidades volátiles. El “aire” toma lugar cuando los especialistas soplan, o a través de otros gestos corporales y materiales.

3. Coincido en las consideraciones del “aire” como viento atmosférico, pero éste no permanece ajeno al sistema de creencias, pues el viento se concibe como una vía de paso, de movimiento y en cierto sentido de “transporte”.

4. Las caracterizaciones positivas y negativas que se adhieren como calificativo al nombre de “aires” son formas que reconocen efectivamente el efecto de su fuerza, ambos definen tal cualidad, lo que inclina la balanza a uno u otro es por el resultado de la relación, del encuentro y las circunstancias del mismo.

A continuación anoto después las formas que toma el “aire” o “aires”, las acciones y circunstancias a las que están asociados, es decir, las interrelaciones principales donde es posible “percibir” su presencia.

1. aire o viento corriente se refiere al **aire** como **hálito**²¹⁴

Es posible percibirlo en la:

a. Ejecución corpo-oral enfermedad de la gente común provocando aire general, como un tipo de daño.

b. Ejecución-enunciación corpo-oral de un rezo o frases estructuradas por parte de un especialista para provocar enfermedad, por ejemplo un aire de cacihuistle. Se trata aquí del alito cargado de la fuerza propia de quien tiene tal oficio. Su forma o evocación es más bien un aire-alito o viento-hálito corriente.

c. Curación-ejecución-enunciación corpo-oral de un especialista, por ejemplo en el tratamiento para susto o para “barrer” el aire de enfermedad.

2. Como alito, puede tomar varias formas, además del aire corriente, está también la relación **aire-alito-remolino** cuya fuerza parece ser más nociva, quizá por su capacidad de rodear, y por ello de atrapar. Al mismo tiempo, esta fuerza puede ser evocada para atrapar, esta vez, para regresar la salud a las personas. Así, el **aire o viento** como **alito-remolino** se expresa claramente en la:

a. Emanación corporal y verbal dónde una persona enojada puede enfermar con un aire como remolino a otra persona.

²¹⁴ “Desde un punto de vista universal y en su aspecto puramente benéfico, el aire es respiración, elemento que da vida a todo ser. Su significado es tanto “viento” o “aliento”, como “palabra”, y por extensión “soplo divino”, lo que equivale a vida o creación.” (Gubler, 2007: 76)

b. Enfermedad-emanación corporal de carácter interno, como el aire durante el embarazo, cuando el propio feto por su movimiento giratorio enferma a su madre.

c. Curación-ejecución-enunciación corpo-oral en los rezos –es evocado también por soplido–, para el tratamiento terapéutico de susto, también en los casos de padecimiento de aire se solicita la fuerza del remolino.

d. Curación-ejecución gestual usado en los masajes que utiliza doña Flavia, la evocación es gestual, con la mano en diversos casos, “junta” o “atrapa” de forma figurada, moviendo con la mano.

3. El aire como alito o emanación del espíritu de los difuntos o de la sombra cuando se trata de los santos. Particularmente peligroso cuando se habla de la forma definida del “aire de muerto”, pero curativa cuando rodean a la sombra. Aquí ya se halla la intervención personificada de divinidades y “aire” o “aires”, pero toman igualmente movimientos del remolino o del aire corriente.

a. Enfermedad por los difuntos, ello ocurre en distintas situaciones y por ello, lugares y momentos del día o la noche.

4. aire-naturaleza, aire corriente-remolino. Esta categoría concentra propiamente a las entidades o espíritus y sus múltiples desdoblamientos. Sus acciones son benéficas como malignas, depende de las situaciones, los lugares, los momentos y las personas con las que se relacionen. Provocan varios estados e influyen por ello en varios procesos complejos del cuerpo y de los cultivos –con el maíz como planta central de la milpa–:

a. desarrollo-crecimiento del cultivo

b. destrucción del cultivo

c. protección del cultivo

d. enfermedad en las personas

e. tratamiento terapéutico en las personas

Tanto las descripciones etnográficas, como las investigaciones sobre el tema y en los rezos analizados en el capítulo anterior, se subrayan una serie de asociaciones a lugares, formas animales, al agua en general, a los colores y formas físicas, algunas humanas.

Aunque pueden encontrarse tales desdoblamientos, entre ellos hay siempre estrechas relaciones de atributos.²¹⁵ Algunas de las diversas figuras que toman son:

- a. aires del campo, parajes del campo en general, caminos y cruces de éstos.
- b. aires guardianes, espíritus definidos por su trabajo protector.
- c. aires de cuevas, cerro o montaña, barrancas, incluso apancles o pequeños desniveles a los costados de los caminos.
- d. aires de cuerpos de agua y aguas corrientes
- e. aire de cuatro vientos
- f. aires antes y durante la tormenta, lluvia y fenómenos asociados al rayo y el granizo, aire de fuego
- g. aires gemelos, aire casihuistle
- h. aires de hormigas y aires de otras formas animales importantes
- i. aires de varios colores, aire de arcoíris
- j. aires mugrosos, dientes pelados, greñudos.

Finalmente considero que el término de “aire” y “aires” se puede referir a un conjunto de ideas alrededor de una cantidad amplia de relaciones sociales y simbólicas, las cuales ocurren no solo entre entidades divinizadas y humanos, aún entre las personas la idea de “aires” aparece constantemente tras una discusión acalorada. El complejo por ello, reúne interacciones de distintas intensidades, entiéndase encuentros y comunicaciones en general, directas e indirectas, voluntarias e involuntarias. Los seres o espíritus “aires”, enanos o niños y demás descripciones corresponden a una parte de la red.

El concepto por lo tanto se abre a más posibilidades para comprender no solo a aquellos seres asociados al temporal o a las enfermedades, sino que ayuda a pensar proyecciones positivas y negativas de las relaciones sociales en el plano simbólico.

²¹⁵ Véase las numerosas descripciones etnográficas, aquí algunos ejemplos: “Los ahuaques nocturnos serpiente coralillo son fríos. Las nubes, la lluvia, y la luna son frías, los rayos, arcoíris, obsidiana y meteoros son calientes. Dios y los santos son templados. Satanás, el charro, el soldado, el pingo y el catrín, son calientes. Tláloc y Quetzalcóatl son fríos. Las mulitas de la suerte son templadas” (Ruiz, 2001: 81-82). También en San Andrés de la Cal el aire más temido es el provocado por el “arcoíris de monte y barranca”; a ellos les llama los colores brillantes de la ropa de la gente, o si éstos han comido algo, el aroma seguro los atraerá, también si están recién bañados corren peligro de su ataque. Ellos en general pueden enchuecar la boca, tumores, granos en la piel, y calenturas elevadas (Ruiz, 2001: 87). Bulnes describe que los difuntos de los especialistas graniceros y de los curanderos, se van a vivir con los señores del temporal para ayudar en el trabajo que realizan los “aires” (Bulnes, 2015: 116-117).

Conclusiones

Esta investigación ha pretendido contribuir al estudio de los “aires” en sus múltiples formas, de acuerdo a los estudios sobre el tema. La propuesta ha sido procurar una investigación interdisciplinaria sobre la práctica del rezo enunciado a los “señores aires” entre los pueblos nahuas del norte de Morelos, en el marco de la ritualidad agrícola y dentro del sistema médico indígena. Uno de mis objetivos fue precisamente trabajar desde una perspectiva alterna a la estricta separación de estos ámbitos dónde generalmente se ubica su intervención. El ejercicio concreto de los especialistas médicos y el propio de los especialistas del temporal me permitió tal acercamiento, al reconocer como problema inicial de estudio el cruce en algunas de sus funciones.

El objetivo del trabajo fue básicamente la conformación de una metodología adecuada para el análisis de las composiciones orales que tomara en cuenta no solo la especialización de la lengua, sino que comprendiera para su estudio, el contexto y los actores implicados. Ya en el desarrollo de la propuesta metodológica, sobre los materiales orales me propuse observar varios rasgos, éstos fueron **rasgos formales y estructurales**; en la articulación de éstos podría entonces definir dichas composiciones como un género discursivo, o como lo llamé, un género corpo-oral. Lo anterior comprende considerar desde la formación de versos, estrofas, secuencias de ellas y la forma en la que por lo tanto hay una organización de aspectos, temas, pero sobre todo, acciones y situaciones, todas narradas e hiladas en fórmulas lingüísticas para construir el conjunto que es un rezo, una cierta constancia, una estructura. Por su parte los rasgos formales permiten observar diferencias y cualidades de las palabras que se usan, el posible alcance de las frases y expresiones, que recurren por ejemplo a repeticiones de varios tipos, ello, acumula sentidos, y pueden o no tener plena relación en sus contenidos. El estudio del lenguaje estilizado, muchas veces “arcaico”, que propuse llamar **Textura**, aquella materia que construye al habla, es apenas una parte de la metodología. Como se ha visto en este trabajo, gracias a la nutrida literatura sobre estas composiciones orales es que me he atrevido a puntualizar posibles rasgos a identificar no solo en los rezos que sometí a mi propio escrutinio, sino, a la posibilidad de ser rasgos que como parte de una propuesta metodológica, son susceptibles a aplicarse a otros textos de otras tradiciones culturales.

Apegándome quizá más a mi formación etnológica, quise sumar a la metodología el comportamiento de los especialistas pero también el comportamiento simbólico de las entidades “aires” con las que los primeros entablan una relación, basada en el sistema de creencias que la religiosidad popular y su tradición cultural les provee. Aunque las investigaciones han considerado principalmente la construcción de las palabras y sus composiciones complejas, consideré que el cuerpo, el comportamiento de quienes pronuncian aquellas composiciones era fundamental en el estudio de aquellas palabras.

En el esfuerzo de proponer un análisis más depurado, y al incluir el comportamiento humano, hubo que repensar el término de **Contexto**, propuse tres categorías para enfatizar distinciones, diferentes espacios donde la información contenida en cada uno, ofrecería elementos que enriquecerían el estudio e interpretación de los rezos. Estos tres son el contexto sociocultural, aquel espacio-tiempo en los donde los textos o rezos adquieren sentido, en este caso, uno corresponde al sistema médico y otro al de la ritualidad agrícola; le sigue un contexto previo, es decir las circunstancias que motivaron específicamente la enunciación-ejecución de los rezos, por ejemplo, qué le ocurrió a la persona antes de enfermarse de “aire casihuistle”; y finalmente el contexto estrictamente etnográfico, me refiero al dónde y al cuándo se realiza la enunciación-ejecución de un rezo, es el momento pues en que se lleva a cabo.

De forma paralela tanto en la construcción de una metodología como en el transcurso del análisis de los materiales intenté incorporar las reflexiones e investigaciones de la oralidad hispánica, ajenas aparentemente de la tradición mesoamericana, no obstante, es sabido que algunas de ellas se han incorporado a lo largo del tiempo a las tradiciones indígenas actuales. Luego, de forma importante agregué estudios sobre la oralidad en el periodo novohispano. En resumen, no quise limitarme a los trabajos sobre los pueblos nahuas y de tradición indígena en general. He defendido la postura de concebir procesos de resignificación más que de síntesis o de mezclas, por considerar que éstos simplifican la realidad presente de los pueblos, además de petrificar una cualidad reconocida en las culturas, su dinamismo. Mi intención fue problematizar lo llamado indígena en las comunidades actuales.

La diversidad de tradiciones culturales que caracterizó en gran medida el período posterior a la conquista, no opacó las tensiones y conflictos que la dominación colonial dejó.

La reelaboración de numerosas figuras divinas que aparecen cotidianamente en cuantiosos rezos es ejemplo de la huella colonial, a la par, huella de los mecanismos que la cultura de los pueblos dominados utilizó en la readaptación de formas y contenidos tan diversos.

Después del análisis, me parece hay como mínimo tres grandes aspectos “visibles” en los que la literatura novohispana y de ultramar “dialogaron” profusamente con las de origen mesoamericano, al menos, para la región de estudio y sus localidades cercanas. Me refiero a las formas relativamente homogéneas de composición oral; a los roles sociales asociados a ciertas formas verbales; y por último, a figuras destacadas del panteón judeocristiano. Primero, en los rezos que he revisado se pueden ver ciertos versos y formas de organización que comparten relación con alguna de las tipologías propuestas para la tradición oral médica popular europea. Destaca el uso de formas narrativas, comparativas o analógicas; el uso de modos de súplica y alabanza; así como formas imperativas, asociados a éstas, el uso de conjuros. Una diferencia importante es que los textos indígenas parecen no mantener la independencia entre las formas, todo lo contrario, en un mismo rezo se pueden encontrar formas de mando y breves pasajes narrativos, o el uso de pequeños diálogos e incluso la participación activa de varios personajes quienes toman la voz del especialista por varios momentos.

El caso particular del conjuro “con dos te miro” y otros dísticos aparecieron en los textos enunciados en español en el pueblo de Amatlán de Quetzalcoátl, Morelos, también en otros expresados en español aún fuera de Morelos. En términos generales, en el caso de las formas y modos del conjuro, en los textos indígenas el uso no se limita a exorcizar o expulsar “males”, como parecía ocurrir en el viejo mundo, sino que consiguen un uso de defensa y protección, por ello las formas imperativas, como se puede ver en varios casos, parece que buscan mantener una relación más directa con algunas de sus entidades sagradas. A ello se agregan modos de persuasión, cierta manipulación y en algunos casos se establece la obligación de las divinidades para con la gente. Se percibe además la incursión de distintas frases para nombrar a la Santísima Trinidad, o por ejemplo la forma del Gloria y el conjunto “así sea, amén”. En cambio en los textos registrados en alguna lengua indígena, parecen incorporar menos aquellas formas, quizá, justamente por el soporte que representa su lengua.

Otros casos de readaptación interesantes son los listados o letanías, en los rezos indígenas revisados son verdaderos llamados, una invocación a sus favores.

Ligado a todo lo anterior, la complejidad con que los Santos se enlazaron a fuerzas y seres de la naturaleza o bien dioses del México prehispánico no es tema desconocido para la Antropología mexicana, en mi caso, este aspecto también fue constante, señalé solo algunos a modo de ejemplo, como el caso de Santa Bárbara y el de los Santos Varones Cuates. Es claro que el estudio de la compenetración de unos y otros merece dedicación aparte. Aunque su presencia es innegable a simple vista, considero que parte del uso de la metodología también advirtió este rasgo en los rezos, por ejemplo, debido a la relación hallada entre los versos, el uso de la repetición y la acumulación semántica de sus propiedades o atributos.

Las funciones sociales en las que fue notorio el contacto y adaptación es en los casos del control del temporal, sobre todo del granizo, no quiere decir que en el caso de los médicos curanderos no se hallen formas resignificadas de actividades, por ejemplo las echadoras de cartas, más bien me refiero a funciones sociales ligadas a los rezos, y por esto, visibles en ellos. Fueron entonces los especialistas del tiempo con quienes sacerdotes y otros “conjuradores del granizo” provenientes de España, hallaron un espacio de mutuo encuentro.

Ahora bien, quiero señalar otros resultados del proceso de elaboración de la metodología. En primer lugar, favoreció el diálogo entre varias perspectivas de investigación, al mismo tiempo, provenientes de varios campos de estudio. Fue posible hallar un punto de encuentro entre los trabajos destinados a la ritualidad agrícola y al sistema médico indígena a través de la tradición oral. Con ello, la cercanía de categorías, conceptos, metodologías y herramientas con los que distintas disciplinas estudian dichos temas. Los ejes de trabajo y las acotaciones que he propuesto han sido posibles gracias al notable esfuerzo de estas aportaciones.

Como instrumento de trabajo centrado en el quehacer enunciativo de los especialistas, me permitió la observación de la labor de éstos desde otro ángulo, antes incluso de profundizar en la identificación con un sistema particular y sus prácticas socioculturales. Por ello los resultados del análisis antes expuestos no sustituye a los muchos aportes que la Historia, la Antropología, la Literatura y aún la Lingüística han

realizado, más bien he intentado considerar aportes específicos y sumar a ellos mis resultados.

Y aunque el estudio del rezo, y en general de la tradición oral, no es tema acabado, he propuesto el término de género corpo-oral, con la intención de reconocer –además de la riqueza verbal en el saber de los pueblos– al actor que con su voz, y con todo su cuerpo da vida a las diversas formas en que se expresa la tradición oral. Entonces sugiero mantener la discusión a partir del hecho de enunciar y de ejecutar. Al considerar ambas acciones es posible conjuntar análisis dedicados a las formas verbales, así como a los planteamientos sobre el comportamiento humano en un mismo concepto.

En consecuencia, la unidad corpo-oral posibilitó explorar la experiencia de la enunciación más allá de un fenómeno de comunicación. Diferenciar productos orales concretos permite distinguir entre el habla de la vida cotidiana y el habla especializada con mayor detalle; también puntualizar los determinantes y características del comportamiento de los especialistas. Por un lado ha sido posible distinguir en este trabajo la experiencia de la producción oral creativa, donde hay una constante continuación y especialización de las formas lingüísticas primarias de “apropiación del mundo” a través de la lengua. Por otro, también se ha insistido en el papel del cuerpo, en las ejecuciones, en los gestos y demás movimientos como parte de un continuo constructo entre la palabra y el cuerpo.

La consideración del cuerpo dentro de la labor de los especialistas me llevó a sugerir un campo relativamente poco explorado. Los estudios hablan de las cualidades que los especialistas desarrollan en muchas ocasiones tras experiencias oníricas, también se habla de estados transitorios y momentos cercanos a una muerte temporal. En general se reconoce en el discurso de los pueblos la capacidad predestinada para ser especialista conocida como “don”. En el discurso antropológico del tema, el uso de esta categoría resulta ambiguo, pues aunque recupera –y debe hacerlo– la explicación y denominación de la vivencia del ser especialista, no ofrece alguna explicación *etic*. Como alternativa a esta problemática regreso al término corpo-oral. Sugerí una reflexión dirigida al **saber aprender** y **saber hacer** de casi cualquier especialista, a partir de considerar tanto el entrenamiento explícito que muchos reciben de un maestro, como el aprendizaje tácito de ciertos saberes que a veces comienza desde la infancia. El entrenamiento explícito contempla como es sabido no solo la forma de hablar, sino también la forma de actuar, qué

materiales usar, dónde emplearlos, con quién y cuándo son las situaciones más propicias. Las maneras específicas del comportamiento de los especialistas en su quehacer cotidiano son formas basadas en otras formas de actuar, aquellas que la persona ha aprendido desde la niñez, éstas se han “acumulado” a lo largo de su vida y de alguna manera son “encaminadas” tras el entrenamiento formal, hacia el saber ejecutar como se espera que actúe un especialista, según los códigos sociales y culturales a los que pertenece y a las dinámicas a las que esté expuesto cada uno.

Relacionado con la figura del cuerpo humano, exploré una relación bien identificada por los estudiosos de la tradición indígena mesoamericana, la estrechísima identificación entre el maíz como planta central del complejo de la milpa con los seres humanos. Quise en este apartado pensar la relación analógica entre ellos en cuando al desequilibrio que pueden experimentar, en términos de los contextos socioculturales aquí considerados, a partir del padecer, cómo es que el cuerpo-maíz también se enferma. Considero hay una correspondencia entre estas narraciones etnográficas con la utilización de los rezos dirigidos a los “aires”, sea para curar a un enfermo humano, o para curar al frágil maíz ante la fuerza de la tormenta.

Esta relación entonces permite insistir en una perspectiva diferente de estudiar a las entidades “aires”, su campo de acción se entrecruza, sus cualidades y voluntades están compartidas, se dirigen según las circunstancias socioculturales, se relacionan con la misma fuerza, peligrosidad y benevolencia con los cultivos como con los humanos. Enferman, dañan, sanan y ayudan tanto al maíz como a las personas. Con lo anterior no quiero proponer la anulación de la división de los espacios propios de la ritualidad agrícola y los espacios de los sistemas médicos de tradición indígena, sino, señalar su relación, y por eso, el intenso canal de “comunicación” que entre uno y otro ocurre, así, desde la mirada de los estudiosos, alimentar futuras interpretaciones sobre el sistema de creencias, sobre las figuras sagradas y de la naturaleza, sobre lo que aqueja a la gente, sobre el quehacer de sus especialistas, pero sobre todo, la forma en que cada ámbito se enfrenta la contingencia y se mantiene presente en la vida cotidiana de los pueblos.

Bibliografía

Ackernecht, Edwin (1985). *Medicina y Antropología Social*. Akal, Madrid.

Alberro, Solange (1989). *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*. Fondo de Cultura Económica, México.

Alcántara Rojas, Berenice (2008). *Cantos para bailar un cristianismo reinventado. La nahuatlización del discurso de evangelización en la Psalmodia Christiana de Fray Bernardino de Sahagún*. Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Alejos, José (2012). “Introducción”, en J. Alejos (Coord.) *La palabra en la vida. Dialogismo en la narrativa mesoamericana*. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, pp.7-17.

Álvarez Heydenreich (1987). *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos, México*, INI.

Álvarez Heidenreich, Laurencia y Lavana, Modesta (1977). “Un caso de pérdida de sombra”, en *América Indígena*, vol. 37 No. 2 abril-junio, pp. 457-463.

Anguiano, Marina (2003). *Las culturas indígenas vistas por sus propios creadores. Capacitación para el desarrollo cultural indígena*, Universidad Pedagógica Nacional, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 114-115.

Aramoni, Ma. Elena (1990). *Talocan tata, talocan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*. Dirección General de Publicaciones, Conaculta, INAH, México.

Arano Leal, Elena del Carmen (2011). *Formas comunicativas en rituales de curación en Calería, Veracruz*, Biblioteca Digital de Humanidades, Universidad Veracruzana-Dirección General del Área Académica de Humanidades, México.

Arganis, Elia Nora (2016). “Las enfermedades populares desde un enfoque antropológico”, en R. Campos (Coord.) *Antropología médica e Interculturalidad*. McGraw Hill, Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 365-372.

Austin, John (1962). *How to do things with words*. Oxford university press, Paidós, España

Aviña Cerecer, Gustavo (2003). “El caso de doña Pragedis en la lógica de la fuerza del rayo”, en B. Albores y J. Broda (coord.). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. El Colegio Mexiquense, UNAM, México, pp. 289-299.

Azanza López, José Javier (1998). “Tipología de las Torres Campanario Barrocas en Navarra”, en *Príncipe de Viana*, núm. 214, pp. 333-390.

- Bajtín, Mijaíl (1999). *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI, México.
- Baillet, Adrien (1739). *Les vies des saints*, 3 volumes [1701], Tome 9.
- Barrios, Miguel (1949). “Textos de Hueyapan, Morelos”, en *Tlalocan*, vol. 3 núm. 1, pp. 53-75.
- Barona Martínez, Carlos (2017). *Semántica y léxico corporal en los nahuas del centro de México. Siglo XVI*. Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Manuscrito
- Baytelman Bernardo (1977-1982). *Etnobotánica en el estado de Morelos. Metodología e introducción al estudio de 50 plantas de la zona norte del estado de Morelos*. Secretaria de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Baytelman, Bernardo (2002). *Acerca de plantas y de curanderos. Etnobotánica y antropología médica en el estado de Morelos*. INAH, CONACULTA, Colección divulgación, México.
- Bérault-Bercastel, Antoine-Henri de (1852). *Historia general de la Iglesia, desde la predicación de los apóstoles, hasta el pontificado de Gregorio XVI. Obra escrita en francés para uso de los seminarios y del clero, propia para facilitar el estudio de la teología y de la disciplina eclesiástica*. Traducida, anotada y añadida en lo tocante a la iglesia de España por Epifanio Díaz Iglesias Castañeda. Tomo II, Imprenta de Ancos, Madrid.
- Bloch, Maurice (2005). “Ritual and Deference”, en M. Bloch (ed.) *Essays on Cultural Transmission*. London School of Economics Monographs on Social Anthropology, pp. 123-138.
- Bloomfield, Leonard (1984). *Language*. University of Chicago Press, Chicago.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1968). “Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada de México”, en *Anales de Antropología*, vol. 5, núm. 1, pp. 99-128.
- Bosch García, Carlos (1991). *El descubrimiento y la integración iberoamericana*. UNAM, México.
- Bravo Marentes, Carlos (2003). “Iniciación por el rayo en Xalatlaco, Estado de México”, en B. Albores y J. Broda (coord.). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 359-277.
- Brewer's Dictionary of Phrase and Fable* [1870] (¿1945?). Revised and Enlarged, Harper and Brothers Publishers, New York.
- Briggs, Charles L. y Richard, Bauman [1992] (2009). “Gender, intertextuality, and social power”, en D. Alessandro. *Linguistic Anthropology. A reader*, pp. 214-244.

Brigh, William (1974). Las dimensiones de la sociolingüística”, en P. Gavin y Y. Lastra de Suárez (comp.). *Antología de estudios de Etnolingüística y Sociolingüística*. Serie Lecturas Universitarias 20, IIH/UNAM, México, pp. 197-202.

Broda, Johanna (2001). “Introducción”, en J. Broda y F. Báez-Jorge (coord.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 15-45.

_____ (2003). “El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros”, en B. Albores y J. Broda (coord.). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. El Colegio Mexiquense, UNAM, México, pp. 49-90.

_____ y Robles, Alejandro (2004). “De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán”, en J., Broda; C., Good Eshelman (coord.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Estudios monográficos, UNAM, México, pp. 271-288.

_____ (2013). “Introducción”, en J. Broda (coord.). “*Convocar a los dioses*”: ofrendas mesoamericanas. Colección Voces de la Tierra, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Veracruzano de la Cultura, México, pp. 9-42.

Brotherston, Gordon (1995). “Las cuatro vidas de Tepoztécatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 25, pp. 185-205.

Buenrostro, Marco (2005). “Mal aire”, en *La Jornada de en medio*. Sección Tradición y Cultura, núm. 134, miércoles 7 de Diciembre, p. 28a.

Bulnes Petrowitsch, Juan (2015). “Tradición de los graniceros de la Sierra Nevada de México”, en P. Gallardo Arias y F. Lartigue (coord.). *El poder de saber: especialistas rituales de México y Guatemala*. Serie Antropológica, 23, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, México, pp. 109-134.

Butler, Alban (1821). *The lives of the Fathers, Martyrs, and other principal Saints*. Vol. VI, Printed by A. Wilson, Camdentown, St. Pancras, Londres.

Calame-Griaule, Geneviene (1974). “La lengua y la visión del mundo: problemas de etnolingüística africana”, en *La sociolingüística actual algunos de sus problemas, planteamientos y soluciones*. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, pp. 196-219.

Campos Moreno, Araceli (2001a) [1999]. *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630*. El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, México.

_____ (2001b) “El ritmo de las oraciones, ensalmos y conjuros mágicos”, en *Revista de Literaturas Populares*, año 1, núm. 1, enero-junio, pp. 89-93.

_____ (2004). “Oraciones mágicas impresas, para diversos dolores y aflicciones. México”, en *Revista de Literaturas Populares*, año IV, núm. 1 enero-junio, pp. 54-68

Casado Velarde, Manuel (1991). *Lenguaje y Cultura. La Etnolingüística*. Ed. Síntesis, España.

Campos, Roberto (1992) (comp.). *Antropología Médica en México*. Instituto Mora, UAM, México.

Cifuentes, Erique; Salazar, Hermelindo y Salazar Eleuterio (1989). “Etnomedicina en la Sierra Norte de Puebla. Oniromancia y plegarias para la recuperación del tonalli”, en *América Indígena*, vol. XLIX, núm. 4, octubre-diciembre, pp. 675-682.

Cirac Estopañán, Sebastián (1942). *Los procesos de hechicería en la Inquisición de Castilla la Nueva. Tribunales de Toledo y Cuenca*. Diana arres grafs, Madrid.

Consejo Nacional de Fomento Educativo [2001] (2012). *Maíz*. Serie Hacedores de palabras, (Conafe), México.

Coseriu, Eugenio (1983). *Introducción a la Lingüística*. Instituto de investigaciones Filológicas-Publicaciones del Centro de Lingüística Hispánica, núm. 15, UNAM, México.

Croisset, Juan (1847). *Novísimo Año Cristiano, o Ejercicios devotos para todos los días del año. Adicionado con las vidas de los santos y festividades que celebra la Iglesia de España. Última y completa Edición. Aumentado con el Martirologio Romano, íntegro, los Santos nuevamente aprobados, Himnos y secuencias que canta la iglesia*. Vol. Junio, Imprenta de Pons, Barcelona.

Dakin, Karen (1972). “El carbonero. Un cuento náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 10, México, pp. 329-335.

Dehouve, Danièle (2009). *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. Colección Antropología y Etnología, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, Universidad Autónoma de Guerrero, Plaza y Valdés, México.

_____ (2011). “Analogía y contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana”, en *Itinerarios*, núm. 14, pp. 153-184.

De la Garza, Mercedes (1990). *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. IIF-UNAM, México.

De la Peña, Guillermo (1980). *Heredero de promesas. Agricultura, política y ritual en los altos de Morelos*. Ediciones de la Casa Chata, núm. 11, INAH, México.

Déléage, Pierre (2009). “Epistemología del saber tradicional”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 46, mayo-agosto, pp. 71-81.

Del Paso y Troncoso, Francisco (1905). *Papeles de Nueva España*. Estudio tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, cap. 13, pp. 237-250.

Díaz Roig, Mercedes (1976). *El romancero y la lírica popular moderna*. Serie Estudios de lingüística y literatura 3, El Colegio de México, México.

Díez Borque, José María (1985). “Conjurios, oraciones, ensalmos... : formas marginales de poesía oral en los Siglos de Oro”, en *Bulletin Hispanique*, Tomo 87, núm. 1-2, pp. 47-87.

Dijk, Teun A. van [2008] (2012). *Discurso y contexto. Un enfoque sociocognitivo*. Gedisa. España.

_____ [2009] (2011). *Sociedad y discurso. Cómo influyen los contextos sociales sobre el texto y la conversación*. Gedisa España, cap. 4

Dorra, Raúl (1992). “Estructuras elementales de la poesía de tradición oral”, en E. Revueltas y H. Pérez (Coord.) *Oralidad y escritura*. El Colegio de Michoacán, México, pp. 77-95.

Dubernard, Juan (1982). “¿Quetzalcóatl en Amatlán (Morelos)?”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 15, pp. 209-217.

Dundes, Alan [1966] (1980). “Texture, Text, and Context”, en A. Dundes, *Interpreting Folklore*, Indiana University Press, USA, pp. 20-32.

Duranti, Alessandro [1990] (1992). “La etnografía del habla: hacia una lingüística de la praxis”, en F. Newmeyer (coord.) *Panorama de la Lingüística Moderna de la Universidad de Cambridge*, tomo IV, Visor Distribuciones, Madrid, pp. 253-274.

_____ (2000). *Antropología Lingüística*. Cambridge University Press, Madrid.

_____ (2003). “Language as Culture in U.S. Anthropology; Three Paradigms”, en *Current Anthropology*, vol. 44, núm. 3, June, pp.323-347. Versión traducida disponible en: <http://www.sscnet.ucla.edu/anthro/faculty/duranti/reprints/lenguacultura.pdf>

_____ (2009). “Linguistic Anthropology: History, Ideas, and Issues”, en A. Durante (ed.) *Linguistic Anthropology. A reader*. Wiley-Blackwell, Massachusetts.

Duranti, Alessandro y Charles Goodwin (1992). *Rethinking context. Language as an interactive phenomenon*. Serie núm. 11, Studies in the social and culture foundation of language, Cambridge University Press, Cambridge.

Ervin-Tripp, Susan (1974). “Un análisis de la interacción de lengua, tema y oyente”, en P. Gavin y Y. Lastra de Suárez (Comp.) *Antología de estudios de Etnolingüística y Sociolingüística*. Serie Lecturas Universitarias 20, IIH/UNAM, México, pp. 336-356.

Escalada, Apolonio (1937). “Tepoztécatl”, en *Investigaciones Lingüísticas*, Tomo IV, núm. 3-4, pp. 271-301.

Fagetti, Antonella (2003). *Los que saben. Testimonios de vida de Médicos tradicionales de la región de Tehuacán*. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-BUAP-CDI, México.

_____ (2004). *Síndromes de Filiación Cultural. Conocimiento y práctica de los médicos tradicionales en cinco Hospitales Integrales con Medicina Tradicional del Estado de Puebla*. Gobierno del Estado de Puebla, Secretaria de Salud, México.

Field, Henry (1953). "Notes on medicinal plants used in Tepoztlan, Morelos, Mex." En *América Indígena*, vol. XIII, núm. 4, octubre, pp. 291-300.

Fierro Alonso, Ulises Julio (2004). "Culto en una cueva de santa: una perspectiva histórica y etnográfica (Atlacholoaya, Morelos)", en J. Broda y C. Good (coord.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Estudios Monográficos, INAH, UNAM, México, pp. 339-349.

Figuerola, Helios (1996a). "L'enfant, les hommes et les dieux: histoire d'une lutte pour la vie. Une prière d'accouchement à Cancuc (Chiapas, Mexique)", en *Journal de las Sociétés des Americanistes*, núm. 82, pp. 129-158.

_____ (1996b). "*Sujtesel*: una oración para buscar el *ch'uhlel* de una persona en la comunidad tzeltal de San Juan Cancuc, en las altas tierras de Chiapas, México", en *Amerindia*, núm. 21, pp.173-199.

Fishman, Joshua. (1995) *Sociología del Lenguaje*. Ediciones Cátedra, Madrid.

Furst, Peter y Najmad, Salomon (1972). *Mitos y artes huicholas*. Sepsetentas 50, SEP, México.

Foley, William (1997). *Anthropological Linguistics. An introduction*. Blackwell Publishing, UK.

Gallo Sarlat, Joaquín (1987). *Tepoztlán. Personajes, descripciones y sucesos*. Libros de México, México.

_____ (1994). *Tepoztlán: personajes, descripciones y sucesos*. Talleres Gráficos de Cultura, México.

García de León, Antonio (1968). "El dueño del maíz y otros relatos nahuas del sur de Veracruz", en *Tlalocan*, vol. 4, núm. 4, pp. 349-357.

_____ (1976). *Pajapan: un dialecto mexicano del Golfo*. Colección Científica 43, INAH, México.

_____ (1996a). "Conjuros y palabras: algunos aspectos de la idolatría colonial en el norte de Morelos", en *Memoria Tercer Congreso Interno del Centro INAH Morelos a los XX años de su fundación*. Centro INAH Morelos, Cuernavaca, pp. 317-322.

_____ (1996b). "Jáltipan: en busca del alma perdida", en *Son del Sur*, núm. 3, Coatzacoalcos, Ver., pp. 33-35.

_____ (2011). "El panorama general del náhuatl y los dialectos de Morelos", en L.M. Morayta Mendoza (coord.). *Los nahuas de Morelos. Atlas etnográfico. Tohuaxca, Toghente. Lo nuestro, nuestra gente*. Gobierno de Estado de Morelos, INAH, México, pp. 35-41.

Gascón, Antonio (1750). *Fasciculus Exorcismorum, Conjuratum, Orationum, ac Benedictionum contra Procellas, Ventos, Locustas, aliosque Vermes, Y Animalia fructuum corrosiva*. Editorial Imp. Hdos. de Martínez, Pamplona.

Gerhard, Peter (1972). *A guide to the historical geography of New Spain*. Serie Cambridge Latin American studies; 14, Cambridge University, UK.

_____ (2000). *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*. Serie Espacio y Tiempo 1, UNAM/IIH, México, 2ª ed.

Gibson, Charles (1975). *Los aztecas bajo el dominio español*, Siglo XXI, México, 2ª ed. capítulo 2 y 3.

Glockner, Julio (2003). “Jovita Lezama Sánchez. Tamaquixti, partera”, en A. Fagetti (comp.). *Los que saben. Testimonios de vida de Médicos tradicionales de la región de Tehuacán*. ICSyH, BUAP, CDI, México, pp. 21-51.

González Casanova, Pablo (1928) “El ciclo legendario del Tepoztecatl” en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, México, pp. 18-63.

_____ (1977). *Estudios de lingüística y filologías nahuas*. UNAM, México.

González Rojas, Margarita Jessica (2014). *Construcción sociocultural del padecimiento “escapulario” o “santo”, en niños de 1-4 años, en Coatetelco, Miacatlán, Morelos*. Tesis de Maestría en, Facultad de Medicina, UNAM, México.

Good, Catherine (2013). “La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas”, en J. Broda (coord.). “Convocar a los dioses”: *ofrendas mesoamericanas*. Colección Voces de la Tierra, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Veracruzano de la Cultura, México, pp. 45-81.

Gossen, Gary (1971). “Chamula genres of verbal behavior”, en *Journal of American Folklore*, vol. 84 núm. 333, pp. 145-167.

_____ (1990). *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*. Conaculta, INI, México.

Granados, Berenice y Cortés, Santiago (2009). “Juego de aire: relatos, mitos e iconografía de un ritual curativo en Tlayacapan (Morelos, México)”, en *Revista de Literaturas Populares*, año IX, núm. 2, julio-diciembre, México, pp. 388-407.

Grinberg Zylberbaum, Jacobo (1987). *Psicología autóctona mexicana*, Serie Los chamanes de México, vol. 1, Alpa Coral, México.

_____ (1991). *Misticismo indígena*, Serie Los chamanes de México, vol. 2, UNAM, Facultad de Psicología, Instituto Nacional para el estudio de la conciencia, México.

Gubler, Ruth (2007). “Vientos y aires en la terapéutica maya yucateca: del ritual de los bacabes a la ritualidad moderna”, en *Ketzalcalli*, núm. 1, pp. 76-99.

_____ (2010). “El oprobio de las palabras equívocas: no se debe confundir a los curanderos y h́meno’ob con los brujos y hechiceros”, en *Ketzalcalli*, núm. 1, pp. 89-114.

Gumperz, John [1962] (1974). “Tipos de comunidades lingüísticas” en P. Gavin y Y. Lastra de Suárez (comp.). *Antología de estudios de Etnolingüística y Sociolingüística*. Serie Lecturas Universitarias 20, IIH, UNAM, México, pp. 234-246.

Gutiérrez de Liébana, Juan (1985). “Relación de las cuatro villas”, en Acuña René, *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*. Tomo 1, vol. 6, Serie Antropológica 63, UNAM, IIA, México, pp. 177-223.

Gutiérrez Morales, Francisco y Yañez Moreno, Pedro (2011). “La oración curativa para el espanto y el mal aire –San Andrés Huixtac, Guerrero–”, en *Ketzalcalli* 1, pp. 75-97.

Hanks, William (1990). *Referential Practice. Language and Lived Space among the Maya*. The University of Chicago Press, Chicago.

_____ (2010) *Converting Words–Maya in the Age of the Cross*. University of California Press, Berkeley.

Héau, Catherine (2001). “Marcas de la oralidad en los corridos surianos”, en *Antropológicas*, núm. 19, pp. 29-38.

Hernández José [1879] (2012). *La vuelta de Martín Fierro*. Serie Letras hispánicas 99, Cátedra, Madrid, prólogo.

Horcasitas, Fernando (1972). *Life and death in Milpa Alta. A náhuatl chronicle of Díaz and Zapata (1876-1910)*. The Civilization of the American Indian Series, vol. 17, University of Oklahoma Press.

_____ (1978). “La narrativa oral náhuatl (1920-1975)”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM/IIH, vol. 13, pp. 178-209.

_____ (1979). *Los cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez*. Serie Antropológica. Etnología-Lingüística, núm. 27, IIA/UNAM, México.

Huicochea, Liliana (2003). “Yeyecatl-YEyecame: Petición de lluvia en San Andrés de la cal”, en B. Albores y J. Broda (coord.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. El Colegio Mexiquense, UNAM, México, pp. 233-254.

Hymes, Dell (1962). “The ethnography of speaking”, en T. Gladwin and W. Sturtevant (ed.). *Anthropology and human behavior*. Anthropological Society of Washintong, Washintong, pp. 15-53.

_____ (1963). “Objetives and concepts of Linguistic Anthropology”, en D. G. Mandelbaum, G. Lasker y E. Albert (Eds.) *The teaching of the Anthropology*. University of California Press, Berkeley, pp. 275-302.

_____ (1964a). “Introduction: Toward Etnographies of Communication”, en *American Anthropologist*, vol. 66, núm. 6, parte 2, pp. 1-34.

_____ (1964b). *Language In Culture and Society: A Reader in Linguistics and Anthropology*. Harper and Row, New York.

_____ (1972). “Models of the interaction of language and social life”, en J. J. Gumperz and D. Hymes (Eds) *Directions in sociolinguistics: The ethnography of communication*, Rinehart & Winston, New York, pp. 35-71.

_____ (1976). “La sociolingüística y la Etnografía del habla”, en E. Ardener (Comp.) *Antropología Social y el Lenguaje*. Biblioteca de Lingüística y Semiología, Ed. Paidós, núm. 6, Buenos Aires, pp. 115-151.

Ichon, Alain [1973] (1990). *La religión de los totonacas de la sierra*. Colección Presencias núm. 24, Instituto Nacional indigenista, Secretaria de Educación Pública, México.

Imberton Deneke, Gracia María (2002). *La vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol*. PROIMMSE-UNAM, México.

Instituto Nacional Indigenista (1999). *Testimonios de vida de Médicos indígenas Tradicionales*. Núm. 5 Vicenta Parra Valenzuela, Instituto Nacional Indigenista, México.

Iwaniszewski, Stanislaw (2001). “Reflexiones en torno a los graniceros, planetnicy y renuberos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 34, pp. 391-423.

Juárez Becerril, Alicia María (2005). *Peticiones de lluvia y culto a los aires en San Andrés de la Cal, Morelos*, Tesis de Maestría en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, IIA, UNAM, México.

_____ (2007). “El culto a los aires en San Andrés de la Cal, Morelos”, en *Regiones. Suplemento de Antropología*, núm. 28 martes 13 de marzo, México, pp. 9-10.

_____ (2010a). *El oficio de observar y controlar el tiempo: los especialistas meteorológicos en el altiplano central: un estudio sistemático y comparativo*. Tesis de Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, IIA/UNAM, México.

_____ (2010b). *Los aires y la lluvia*. Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Colección Investigaciones, México.

_____ (2013). “Ofrenda propiciatoria para los aires en San Andrés de la Cal, Morelos”, en “*Convocar a los dioses*”: ofrendas mesoamericanas. Colección Voces de la Tierra, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Veracruzano de la Cultura, México, pp. 313-358.

_____ (2015). *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*. Serie Antropológica 25, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

Johansson, Patrick (2004). “Retórica náhuatl o la teatralidad del verbo”, en H. Beristaín y G. Ramírez (comp.). *La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana*. IIF UNAM, Bitácora de Retórica 19, México, pp. 57-72.

_____ [2004] (2007). *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*. Serie Cultura Náhuatl, Monografías 29, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

Launey, Michael (1992). *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*. IIA, UNAM, México.

León-Portilla, Miguel (1996). *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. Sección de obras de Antropología, El Colegio Nacional, CFE, México.

_____ (1992). *Literaturas indígenas de México*. Colección América 92, Mapfre, España.

Leonard, Irving (1986). *La época barroca en el México colonial*. México, FCE.

Lévi-Strauss, Claude (1974). “Lingüística y Antropología”, en C. Lévi-Strauss *Antropología Estructural*. Ed. Eudeba, Buenos Aires , pp. 62-73.

Levinson, Stephen (1979). “Activity types and language”, en *Linguistics* 17, pp. 365-369.

Lewis, Oscar (1960). *Tepoztlan. Village in Mexico*. Holt, Rinehart and Winston, New York

Lomnitz Adler, Claudio (1979). “Clase y etnicidad en Morelos: una nueva interpretación” en *América Indígena*. Instituto Indigenista Interamericano, México, vol. 39, núm. 3 Julio-Septiembre, pp. 439-475.

López Ávila, Carlos (1984). “Tlacotenco: Tlahmachzaniltin ihuan tecuanime, canciones y cuentos de mi pueblo, chansos et contes de mon village”, en *Amerindia*, número especial 5, traducción de Michel Launey, pp.17.

López Austin, Alfredo (1967). “Términos del nahuallatolli”, en *Historia Mexicana*, Centro de Estudios Históricos de el Colegio de México, México, vol. 17, núm. 1, pp. 1-35.

_____ (1971). *Textos de medicina náhuatl*. Serie de Cultura Náhuatl, Monografías 19, IIH, UNAM.

_____ (2015). “Sobre el concepto de cosmovisión”, en A. Gámez Espinosa y A. López Austin (Coord.) *Cosmovisión mesoamericana: reflexiones, polémicas y etnografías*. El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, pp. 17-51

_____ (2016). “La cosmovisión en la tradición mesoamericana”, en *Arqueología Mexicana*, Edición especial 68, junio, primera parte.

_____ (2016). “La cosmovisión en la tradición mesoamericana”, en *Arqueología Mexicana*, Edición especial 70, octubre, tercera parte.

López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo (1996). *El pasado indígena*. El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, México.

López González, Valentín (2001). *Los Tlahuicas siglo XIV-XV-XVI. Historia precolonial del valle de Morelos*. Cuadernos Históricos Morelenses, Cuernavaca, Morelos.

López Ridaura, Cecilia (2013). “ ‘De villa en villa, sin Dios y ni Santa María’, un conjuro para volar”, en C. Carranza Vera (ed.). *La ascensión y la caída. Diablos, brujas y posesas en México y Europa*. Colección Investigaciones, El Colegio de San Luis, México, pp. 37-58.

Lorente, David (2006). *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima (el complejo ahuaques-tesiftero en la Sierra de Texcoco, México)*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México.

_____ (2009). “Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía”, en *Cuicuilco*, núm. 47, septiembre-diciembre, pp. 201-223.

_____ (2010). “Granizadas de semillas, enfermedad y depredación en el chamanismo nahua la medicina ritual a través de la polifonía de perspectivas”, en *Indiana*, núm. 27, pp. 163-191.

_____ (2013). “Aromas y miniaturas: ofrendas de los graniceros de Texcoco en una cosmología de circulación de esencias”, en J. Broda (coord.). “*Convocar a los dioses*”: ofrendas mesoamericanas. Colección Voces de la Tierra, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Veracruzano de la Cultura, México, pp. 359-417.

Losada, Teresa (2007). *La morada de los dioses*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.

Luna Fierros, Ana Karen (2016). *La conjuración del granizo. La construcción de una superstición en el arzobispado de México, siglo XVIII*. Tesis de Maestría en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Lupo, Alessandro (1995a). *La tierra nos escucha: la cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. Colección Presencias núm. 69, INI, CNCA, México.

_____ (1995b). “La oración: estructura, forma y uso. Entre tradición escritura y oral”, en C. Lisón Tolosana (comp.). *Antropología y Literatura*. Colección Actas 34, Gobierno de Aragón, Departamento de Educación y Cultura, Zaragoza, España, pp. 49-67

Macuil García, María del Carmen (2007). *Enfermedad y práctica terapéutica de doña Flavia, especialista de la medicina tradicional en Amatlán de Quetzalcóatl, Morelos*. Tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH, México.

_____ (2012a). “Presencia de los “aires” en pueblos nahuas del norte de Morelos y sur del Distrito Federal”, en R. Flores; A. Medina; Osiris (coord.). *Actualidad y futuro en los Estudios Mesoamericanos*. La palabra de Clío, México, pp. 203-221.

_____ (2012b). *Tradición oral y Medicina tradicional en la zona norte del estado de Morelos y en el sur del Distrito Federal: el caso de los “aires”*. Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Madsen, William (1960). *The virgins children: life in an Aztec village today*. Greenwood Press Publishers, New York.

Malczynski, Pierrette (1999). “Musical theory and Mikhail Bakhtin: Towards a dialectics listening”, en *Dialogo, carnaval, cronotopo*, 1, 26, Moscú, pp. 94-131.

Maldonado Jiménez, Druzo (1990). *Cuauhnáhuac y Huaxtepec: tlalhuicas y xochimilcas en el Morelos prehispánico*, UNAM/Centro de Investigaciones Multidisciplinarias, México.

_____ [2001] (2007). “Cerros y volcanes que se invocan en el ‘culto a los aires’, Coatetelco, Morelos”, en J. Broda, S. Iwaniszewski, A. Montero (coord.). *La montaña en el paisaje ritual*. IIA, UNAM, CONACULTA, ENAH, México, pp. 395-417.

_____ (2005). *Religiosidad indígena. Historia y etnografía Coatetelco, Morelos*. Colección Científica, Serie Etnografía, INAH, México.

_____ (2011). “Historia prehispánica”, en L.M. Moyata Mendoza (coord.). *Los nahuas de Morelos. Atlas etnográfico. Tohuaxca, Togente. Lo nuestro, nuestra gente*. Gobierno de Estado de Morelos, INAH, México, pp. 151-163.

Malinowski, Bronislaw (1986). *Los argonautas del Pacífico occidental*. Editorial Planeta-De Agostini, España, vol. 2.

_____ (1920). “Classificatory Particles in the Language of Kiriwina”, en *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London, vol. 1, núm. 4, pp. 33-78.

Marcellesi, Jean Baptiste, and Bernard Gardin (1974). *Introducción a la sociolingüística: La lingüística social*. Madrid, Gredos.

Martel, Patricia (1984). “Análisis literario de una oración maya de Pustunich, Yucatán”, en *Anales de Antropología*, vol. 21, núm. 1, pp. 139-169.

_____ (2006). “La ‘canción del arquero flechador’. El canto de la palabra”, en *Ketzalcalli*, núm. 1, pp. 68-87.

Martí Pérez, Joseph (1989). “El ensalmo terapéutico y su tipología”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, núm.4, pp. 161-186.

Martínez González, Roberto y de la Maza, Rocío (2011). “Indios graniceros, idólatras y hechiceros cuatro documentos coloniales sobre meteorología indígena y prácticas rituales”, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 45, núm. 45, julio-diciembre, pp. 163-184.

Martínez Rojas, Adelina (2010). *Pedimento en las cúspides sagradas: Análisis de la plegaria de la petición de lluvia en Xalpatláhuac, Guerrero*. Ensayo de Maestría en Antropología Social, ENAH, México.

Mata Pinzón, Soledad; Méndez Granados, Diego; Marmolejo Minsivais, Miguel Ángel; Tascón Mendoza, Jose Antonio; Zurita Esquivel, Maritza; Galindo Manrique; Yolanda y Lozana Mascarúa, Gloria Irene (1994). *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*. INI, Biblioteca de la Medicina Tradicional Mexicana, 2 Tomos, México.

Mauss, Marcel (1970). *Lo sagrado y lo profano*. Obras 1. Breve Biblioteca de Reforma, Barral Editores. Barcelona, pp. 95-136.

Máynez, Pilar (2003). *Lenguas y literaturas indígenas en el México Contemporáneo*, III, Serie, Totláhtol, Nuestra Palabra 5, UNAM, México.

Medina Hernández, Andrés (2008). “La cosmovisión nahua actual”, en S. Limón Olvera (ed.). *La Religión de los pueblos Nahuas*. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Trotta Editorial, Madrid, pp. 193-218.

_____ (2001). “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”, en J. Broda, J. y F. Báez-Jorge (coord.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Biblioteca mexicana, Serie Historia y Antropología Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 67-164.

Mendoza, Vicente y Virginia de Mendoza (1991). *Folklore de la región central de Puebla*. CENIDIM, México.

Menéndez, Eduardo (1994). “La enfermedad y la curación ¿Qué es la medicina tradicional?”, en *Alteridades*, vol. 4, núm. 7, pp. 71-83.

Miranda, Francisco (1985). “Comunicación oral y tradición popular”, en *México Indígena*, núm. 4, mayo-junio, pp. 10-11.

Molina, Fray Alonso (2008). *Vocabulario en lengua Castellana y Mexicana; Mexicana y Castellana*, Porrúa, Biblioteca Porrúa de Historia 44, México.

Montemayor, Carlos (1999). *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*. Fondo de Cultura Económica, México.

Mercedes Montes de Oca Vega (1997). “Los disfrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización”, en *Amerindia*, núm. 2, pp. 31-44.

_____ (2013). *Los disfrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVIII*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, México.

Morayta Mendoza, Luis Miguel (2003). “La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocotepéc”, en B. Albores y J. Broda (coord.). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. El Colegio Mexiquense, UNAM, México, pp. 217-232.

_____ (2011). “Para entrar a esta obra”, en L.M. Morayta Mendoza (coord.) *Los nahuas de Morelos. Atlas etnográfico. Tohuaxca, Togente. Lo nuestro, nuestra gente*. Gobierno de Estado de Morelos, INAH, México, pp. 15-19.

Müller, Florencia (1949). *Historia antigua de valle de Morelos*, Acta Antropológica, México.

Münch Galindo, Guido (1983). *Etnología del Itsmo de Veracruzano*. Colección Etnología, Serie Antropológica 50, IIA, UNAM, México.

Nadel, Siegfried Frederick (1955). *Fundamentos de antropología social*. Sección de obras de antropología, Fondo de Cultura Económica, México.

Navarrete Cáceres, Carlos (2002). *Relatos mayas de las tierras altas sobre el origen del maíz: los caminos de Paxil*. Colección Textos, Serie Antropología e Historia Antigua 3, IIA, UNAM, México.

Neff, Françoise. (1985) “Comunicación oral y tradición popular”, en *México Indígena*, mayo-junio, núm. 4, pp. 12-15.

Neurath, Johannes (2009). “La boda del maíz y la fragilidad de la alianza” en *Ciencias*, núm. 92-93, octubre-marzo, pp. 34-40.

Oettinger, Marion y Parsons, P. Amanda (1982). “Una guía para rituales de la lluvia en Petlacala, Guerrero”, en *Tlalocan*, vol. IX, México, pp. 373-384.

Ortiz de Montellano, Bernardo (1980). “Las hierbas de Tlálloc”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 14, pp. 287-314.

Osorio Linares, Fernando (1985). “Comunicación oral y tradición popular” en *México Indígena*, núm. 4, mayo-junio, pp. 15-17.

Paulo Maya, Alfredo (2003). “Claclasquis o aguadores de la región del Volcán de Morelos”, en B. Albores y J. Broda (coord.) *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 255-287.

Pedrosa, José Manuel (2000). *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos*. Biblioteca mítica 2, Sendona editorial.

Peralta Flores, Araceli y Flores García, Manuela (2006). “El temazcal en San Jerónimo Miacatlán, Milpa Alta”, en *Xochimilco. Ayer y hoy*, núm.14, agosto.

Pineda Vazquéz, Martha Itzel (2006). *Literatura de tradición oral. Relatos recopilados en la comunidad hñähñu de Dexthi*. Tesis de Licenciatura en Lengua y Literaturas Hispánicas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Pitarch, Pedro (1998). “En la mitad del cielo: Una oración chamánica tzeltal dirigida a defender un nahual-rayo”, en *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 28, pp. 215-241.

_____ (2013). *La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales*, Colección Libros de la Espiral, Conaculta, INBA, Artes de México, México.

Pozas Arciniega, Ricardo (1987). *Chamula*. Col. Clásicos de Antropología Mexicana, Instituto Nacional Indigenista, 2 tomos, México.

Pride, Jhon (1976). “Usos y casos del comportamiento verbal”, en Ardener (comp.) *Antropología Social y el Lenguaje*. Ed. Paidós, Biblioteca de Lingüística y Semiología núm. 6, Buenos Aires, pp. 153-170.

Quezada, Noemí (1974). “Oraciones mágicas en la colonia”, en *Anales de Antropología*, vol. 11, pp. 141-167.

Ramos Valencia, Jimmy (2011). “La difícil tarea de ser h'men”, en *Ketzalcalli*, núm. 2, pp. 93-114.

Redfield, Robert [1930] (1946). *Tepoztlan. A Mexican Village. A study of folk life*, University of Chicago Press, Chicago.

_____ y Villa Rojas, Alfonso (1934). *Chan Kom. Maya Village*. Carnegie Institution of Washington, Publication 448, Washington.

Reyes García, Luis y Christensen Dieter [1976] (1990). *El anillo del Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los estados de Veracruz y Puebla*. CIESAS, FCE, Estado de Puebla, Puebla.

Rituale romanum (1617). Pauli V. Pont. Max. Jussu Editum, Typographia Camerae Apostolicæ, Roma.

Robins, H. Robert (1974). “Malinowski, Firth y el “Contexto de la situación”, en E. Ardener (comp.) *Antropología Social y el Lenguaje*. Ed. Paidós, Biblioteca de Lingüística y Semiología núm. 6, Buenos Aires, pp. 102-113.

Rojas, Pedro (1968). *El Tepoztécatl legendario*. Leyenda Tepozteca, México.

Román Hernández, Giselle Giovanna (2012). *La palabra mágica en la Colonia. Estudio de conjuros, oraciones y ensalmos del Archivo General de la Nación, México. Siglos XVII, XVIII y XIX. Edición anotada*. Tesis de Licenciatura en Lengua y Literaturas Hispánicas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Román Montes de Oca, Erika (2013). *El maíz en la vida cotidiana de las familias campesinas de Amatlán de Quetzalcóatl*. Tesis de Doctorado en Ciencias Agropecuarias y Desarrollo Rural, Facultad de Ciencias Agropecuarias, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca.

_____ (2017). “Ritos y milpas en Amatlán de Quetzalcóatl, Tepoztlán, Morelos, México”, en *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 151, pp. 193-229.

Romero López, Laura E. (2006). *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. CONACULTA, INAH, México.

Ruiz Rivera, César Augusto (2001). *San Andrés de la Cal. Culto a los señores del tiempo de Rituales Agrarios*. Historia y Antropología de un pueblo de Tepoztlán Morelos, Ayuntamiento de Tepoztlán, UAEM, CIDHEM, Cuernavaca.

Rubel, Arthur (1964). “The epidemiology of folk illness: Susto in Hispanic America”, en *Ethnology*, núm. 3 julio, pp. 268-283.

Rubel, Arthur y O’nell, Carl y Collado, Rollando (1992). “Introducción al Susto”, en R. Campos (comp.). *La antropología médica en México*. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, México, tomo 2, pp. 105-124.

Salazar Peralta, Ana María (1997). “Tlacalli: religión y sexualidad en la narrativa indígena de Amatlán de Quetzalcoatl”, en N. Quezada (Coord.). *Religión y Sexualidad en México*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, UAM, México, pp. 105-114.

_____ (2004). “YeyecatI-Yeyecame: el espectro simbólico-religioso mesoamericano de las peticiones de lluvia en el paisaje cultural tepozteco”, en N. Quezada (ed.). *Religiosidad popular México-Cuba*. Plaza y Valdez, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp. 99-110.

_____ (2010). *El movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán por la defensa del territorio y del patrimonio cultural*. Tesis de Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y letras, UNAM, México.

Sánchez Reséndiz, Víctor Hugo (2006). *De rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista*. Editorial la rana del sur, México.

Sánchez Romeralo, Antonio (1969). *El villancico*. Gredos, Madrid.

Sandstrom, Alan [1991] (2010). *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indios azteca contemporáneo*. Colección Huasteca, CIESAS, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, México.

Sarabía, Francisco (1982). “Mito, historia y realidad en el cultivo del maíz”, en *Nuestro maíz*. Treinta monografías populares II, Museo Nacional de las Culturas Populares, Consejo Nacional de Fomento Educativo, SEP, México, pp. 142-144.

Saussure, Ferdinand de (1945). *Curso de lingüística general*. Traducción, prólogo y notas de Amado Alonso, Editorial Losada, Buenos Aires.

Schultze Jena, Leonhard (1994). “Plegaria tlapaneca”, en M. Matías Alonso (comp.). *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos xvixx)*. Ciesas, México, pp. 117.

Searle, John (1980). *Actos de habla*, Cátedra, Madrid.

Sebillot, Paul (1913). *Le folk-lore: Literature orale et ethnographie traditionnelle*, Doin, Paris.

Sedeño, Livia y María Elena, Becerril (1985). *Dos culturas y una infancia: psicoanálisis de una etnia en peligro*. Fondo de Cultura Económica, Biblioteca de Psicología y Psicoanálisis, núm. 99, México.

Sepúlveda, María Teresa (1994). “Petición de lluvia en Ostotepa”, en M. Matías Alonso (comp.). *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos xvixx)*. Ciesas, México, pp. 67-81.

Serafino, Gregorio (2015). “Las plegarias en náhuatl de la Montaña de Guerrero: testimonios y recopilaciones”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 50 julio-diciembre, pp. 329-353.

Serrano, Sebastià (1999). *La lingüística su historia y su desarrollo*. Colección Bibliotem de Divulgación Temática, núm. 22, Montesinos, Barcelona.

Sesma Espinosa (1988). María Dolores, *Milpa Alta*. DDF, Comité Interno de Publicaciones Gubernamentales, Delegaciones Políticas 5, México.

Sierra Carrillo, Dora (2007). *El demonio anda suelto. El poder de la Cruz de Pericón*. Colección Fuentes, INAH, México.

Signorini, Italo (1991). *Los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*. Colección Presencias, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, México.

_____ y Lupo, Alessandro (1989). *Los tres ejes de la vida, Almas, cuerpo, enfermedad, entre los Nahuas de la Sierra de Puebla*. Universidad Veracruzana, Xalapa.

Simeón, Remí (2010). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. Siglo XXI, América Nuestra, traducción de Josefina Oliva de Coll, México.

Tambiah, Stanley (1968). “The magical power of the words”, en *Man*, núm. 3, pp. 175-208.

Tiedje, Kristina (2008). “Curación y maleficio entre los nahuas potosinos”, en P. Gallardo Arias (coord.). *Curanderos y Medicina Tradicional en la Huasteca*. Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, CONACULTA, México, pp. 17-54.

Thomaß, Harald (2011). “Plegarias emborronadas –conceptos contingentes–”, en *Ketzalcalli*, núm. 1, pp. 99-120.

Toor, Frances (1928). “El ciclo legendario del Tepoztécatl”, en *Mexican Folkways*, México, vol. 4, núm. 4, pp. 206-229.

_____ (1977). “El ciclo legendario del Tepoztécatl”, en González Casanova, Pablo, *Estudios de lingüística y filologías nahuas*. UNAM, México, pp. 252-266.

Úzquiza Ruiz, Teodoro (2012). *Simbología iconográfica de los santos*. Editorial Revista Sembrar, Burgos.

Valiñas, Leopoldo. (1985) “Comunicación oral y tradición popular”, en *México Indígena*, mayo-junio, núm. 4, pp. 22-24.

Vargas Betancourt, Margarita (2004). “Legend of the Tepozteco: Popol Vuh and Catholic mythology”, en *Human Mosaic*, Tulane University, Department of Anthropology, New Orleans, vol. 35, núm. 1, pp. 41-49.

Viesca, Carlos (2016). “Medicina tradicional en México: 40 años de investigación”, en R. Campos (coord.). *Antropología médica e Interculturalidad*. McGraw Hill, Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 344-356.

Villela, Samuel (2007). “El culto a los cerros en la Montaña de Guerrero”, en J. Broda, I. Iwaniszewski y A. Montero (coord.). *La montaña en el paisaje ritual*. IHH, UNAM, CONACULTA, ENAH-INAH, México, cap. 15.

Vogt, Evon (1993). *Ofrendas para los dioses: Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. Fondo de Cultura Económica, México.

Wacher Rodarte, Mette Marie (2006). *Nahuas de Milpa Alta*. Colección Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, CDI, México.

Weitlaner, Roberto (1977). *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*. Colección INI núm. 53, INI, México.

Whorf, Benjamin Lee [1964] (1974). “La relación entre lenguaje y pensamiento y conducta habituales” en P. Gavin y Y. Lastra de Suárez (comp.). *Antología de estudios de Etnolingüística y Sociolingüística*. Serie Lecturas Universitarias 20, IIH/UNAM, México, pp. 125-152.

Winkler Blieschies, Katja Alice (1999). *Abracadabra-curandera es la palabra. Como los curanderos tz’utujiles salvan a las personas. Una aproximación antropológica al arte de curar en Atilán, Guatemala*. Tesis de Licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Guatemala.

Zolla, Carlos (2005). “La medicina tradicional indígena en el México actual”, en *Arqueología Mexicana*, vol. 13, núm. 74 julio-agosto, pp. 62-65.

Zolla, Carlos; del Bosque, Sofia; Mellado, Virginia; Tascón, Antonio y Maqueo, Carlos [1988] (2016). “Medicina tradicional y enfermedad”, en R. Campos (coord.). *Antropología médica e Interculturalidad*. McGraw Hill, Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 373-386.

Zumthor, Paul (1991). *Introducción a la poesía oral*. Taurus, Madrid.

Recursos audiovisuales

Ojo Comunicación/INALI, Amith Jonathan (Productores), Olivares Ruiz Roberto (director) y Amith Jonathan (codirector). *Silvestre Pantaleón* [Documental] México, 2011. Cuadernillo adjunto, pp. 25-31.

Recursos digitales

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). <http://www.cdi.gob.mx/datosabiertos/2010/locali-indi-2010.csv>

Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana
<http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/index.php>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). Censo General de Población 2000; Censo General de Población 2010.
<http://www.inegi.org.mx>

Real Academia Española. *Nuevo Diccionario Histórico del Español. Diccionario de Autoridades* (1726-1739).

<http://web.frl.es/DA.html>

Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación.

<http://www.sagarpa.gob.mx/agricultura/Programas/proagro/procampo/Paginas/procampo.aspx>

Wimmer, Alexis. *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*.







<http://sites.estvideo.net/malinal/>







ANEXOS

ANEXO 1

REGISTRO DE PLANTAS MEDICINALES

Cuadro 2.3
Compuestos de hierbas medicinales, mercado de Tepoztlán

Indicación terapéutica	Planta	Foto
Aliviar nervios, pesadez y dolor de cabeza	te nervina 7 azares hoja de mantra valeriana palo Brasil tila flor de hinojo	
Aliviar úlcera y gastritis	te de la salud coachalalate	
Aliviar nervios, corazón, insomnio y presión	7 azares salvia palo brasil	
Aliviar bilis, cólicos, vómitos y boca amarga	alcachofa tila pingüica manrubio quina amarilla prodigiosa	
Aliviar riñones, "mal de orín" y cálculos renales	pingüica granjel diente de león palo azul	
Aliviar "ovarios", golpes e inflamación	azotepacle cualote diente de león palo azul carricilla	

Aliviar reumas y frialdad ¹	damina de San Luis	
Aliviar parásitos y amibas	ajenjo te negro	
Curar diabetes	tronadora nopál guayacón (rojo, amarillo) quina roja (también conocida como cáscara sagrada o copalche)	
Aliviar la tos, bronquios, asma, tosferina	gordolobo anacahuite zauco tejocote palo mulato	
Aliviar el hígado y el mal aliento	alcachofa menta manzanilla damiana anís boldo	
Aliviar la circulación de la sangre	zarza parrilla cola de caballo cancerina quina amarilla cuachalalate muicle	

¹ La señora Esther mencionó “fríos”, aunque la referencia terapéutica es propiamente “frialdad”.

² originalmente: *Anda Cristata*

³ originalmente: *presi*

⁴ Otros nombres *clancuayo*, *tlacancuayo* según la Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana: <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=&id=8000>

⁵ En el listado de Baytelman aparece Cedro, doña Vicenta hizo la corrección/sugerencia por la hierba de nombre cedrón.

⁶ Doña Vicenta no conoce el nombre, quizá puede ser *Aloysia triphylla*

Cuadro 2.4
Plantas identificadas por doña Vicenta Villalba en Amatlán de Quetzalcoatl.

Nombre común	Nombre científico	Uso/características
1. Aceitillo	<i>Bidens pilosa</i>	para la memoria y favorecer la coagulación
2. Hoja de aguacate	<i>Persea americana</i>	antiparasitario
3. Ahuehuete o sabino	<i>Taxodium mucronatum</i>	antihemorrágico
4. Alate morado	<i>Anoda Cristata</i> ²	caída de pelo, lavado de heridas
5. Amate	<i>Ficuss sp.</i>	para hacer papel, látex para verrugas
6. Árnica	<i>Heteroteca inoloides</i>	heridas y golpes internos
7. Sauco o azomiate	<i>Sambucus mexicana prest</i> ³	antifebrífugo
8. Axihuitl	<i>Eupatorium sp</i>	cicatrizante
9. Tlaconcuayo ⁴	<i>Iresine calea</i>	purgante
10. Ayoyote o codo de fraile	<i>Thavetia thevetioides</i>	tóxico
11. Belladona	<i>Nicandra physalodes</i>	sedante, es tóxica.
12. Bugambilia	<i>Bougainvillea spectabilis</i>	en té para la tos
13. Cacaloxóchitl/flor de mayo	<i>Plumeria acutifolia</i>	látex, la flor se usa para la vista
14. Canela	<i>Cinnamomun zeylanicum</i>	antiparasitario, aromatizante
15. Capulín	<i>Pronnus capuli</i>	expectorante, puede ser irritante
16. Capitaneja	<i>Verbesina pedunculosa</i>	en te para la tos
17. Cazahuate negro	<i>Ipomea murucoides</i>	se usa el látex como vehículo para emplasto
18. Cedrón ⁵	<i>desconocido</i> ⁶	calmar el dolor y los nervios
19. Coatli o palo dulce	<i>Eysenhardtia polystachya</i>	en te, diurético, ayuda la vías urinarias
20. Cordoncillo o gordoncillo	<i>Piper psilorhachis</i>	antiparasitario
21. Cuachalalate	<i>Amphimtherigiumadstringens</i>	cicatrizante
22. Coronilla	<i>Caléndula officinalis</i>	planta tóxica
23. Copal	<i>Bursera sp</i>	cicatrizante, sedante
24. Epazote morado	<i>Teloxys ambrosioides L.</i>	antiparasitario, tóxico en gran cantidad
25. Eucalipto	<i>Eucalitus globulus labill</i>	para tratar gripe, expectorante

² originalmente: *Anda Cristata*

³ originalmente: *presi*

⁴ Otros nombres *clancuayo*, *tlacancuayo* según la Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana: <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=&id=8000>

⁵ En el listado de Baytelman aparece Cedro, doña Vicenta hizo la corrección/sugerencia por la hierba de nombre cedrón.

⁶ Doña Vicenta no conoce el nombre, quizá puede ser *Aloysia triphylla*

26. Espinocilla	<i>Loeselia coceinea</i> ⁷	caída de cabello
27. Gordolobo	<i>Gnaphlium sp</i>	gripa, expectorante, antiinflamatorio
28. Granada	<i>Punica granatum</i>	contra solitaria
29. Guaje rojo	<i>Leucaena esculenta</i>	cicatrizante, antiparasitario
30. Hedondilla	<i>Cestrum dumetorum</i>	antiinflamatorio, tóxica en gran cantidad
31. Hierbabuena	<i>Menta piperita</i>	dolor de estómago
32. Hierba dulce	<i>Lippia dulcis</i>	expectorante
33. Hierba del golpe	<i>Oenothera kunthiana</i>	cualquier golpe o herida
34. Hierba de la Puebla	<i>Senecio canicida</i>	planta tóxica
35. Hierba del monte	<i>desconocido</i>	gripa
36. Lentejilla	<i>Lepidium</i>	para vías respiratorias
37. Manzanilla	<i>Matricaria recutita</i>	para el estómago y usos dermatológicos
38. Marihuana	<i>Cannabis sativa</i>	reumatitis
39. Nopal	<i>Opuntia sp</i>	antidiabético, asma bronquial
40. Ocotillo	<i>Dodonaea viscosa</i>	en temazcal para los huesos
41. Pericón	<i>Tagetes lucida</i>	analgésico, repelente
42. Pingüica	<i>Arctostaphylos pungen</i>	diurético
43. Romero	<i>Rosmarinus sp</i>	desinfectante
44. Ruda	<i>Ruta chalepensis</i>	analgésico, tóxica en gran cantidad
45. Santa María	<i>Chrysanthemum</i>	vías respiratorias, el estómago y en limpias
46. Siempreviva	<i>Sedum dendroideum</i>	antiinflamatorio
47. Tabaquillo	<i>Hedeoma piperita</i>	para la diarrea
48. Toloache	<i>Datura stramonium</i>	dolores musculares, muy tóxico
49. tlatlazcametl ⁸	<i>Montanoa frutescens</i>	abortivo
50. Zábila	<i>Alore vulgaris</i>	antiinflamatorio, quemaduras, para el cabello

⁷ La *Biblioteca Digital*, registra otro nombre científico para espinocilla *Loeselia mexicana*

⁸ En la página de Conabio, aparece con el nombre principal de Tronadora, pero también *Cuasosomocle*, *Cuatotsomocli*, *Tlatasco* y el mencionado por Doña Vicenta. Fecha de consulta: 12 de noviembre de 2017 <http://enciclovida.mx/especies/6045157>

ANEXO 2

COMPILACIÓN DE TEXTOS

a) Rezos del ciclo agrícola. Petición de lluvia

a1) Barrios, Miguel (1949). “Textos de Hueyapan, Morelos”, en *Tlalocan*, vol. 3, núm. 1, pp. 53-75.

Presentación

El autor presenta los textos en náhuatl y a mitad de página su traducción. No hay más datos sobre la forma de registro de los materiales. En el caso del rezo, éste se encuentra en la sección II. “Relatos etnográficos”, y forma parte del relato “PETICION PARA EL AGUA”, relato de una pedidora de agua del pueblo, la señora María de los Santos (Barrios, 1949: 64, 67).

TETLAHPALWILISTLE:

aguadores y serafines: ¡ave maria purísima! otasikoh nikan ipan inin kiawaktle, artal sagrado iwan templo; tiklahtlani se tetelehpawilistle ika tlen tikwalikah. xitechwalmanilihtsinokan ika miak pakilistle, ika miak tlanekilistle; xitechwalmotlapohpolwilitsinokan in otiwalpanotahkeh ika in ammonawaktsinko ipampa se tetlahpalolistle tikwalchiwah”. tammechanilihtsinoskeh ika miak pakilistle in tlon antediwalmakiliskeh tlen ika tipanokeh, tlen ika tinemiskeh. tla in dios oksepa techwalmomakilis chikawalistle, oksepa tiwalpanoskeh ika okse tetlahpalolistle.

Salutación:

Aguadores y serafines: ¡Ave María purísima! Llegamos aquí en este patio, altar sagrado y templo; pedimos un saludo con lo que traemos. Recíbannos con mucho gusto, con mucha atención, perdónesenos por haber venido pasando ante ustedes por un saludo que venimos a hacer”. “Les recibiremos a ustedes con mucho gusto lo que nos brinden para sobrevivir, con lo que debemos vivir. Si Dios otra vez nos vuelve a dar fuerzas, nuevamente pasaremos con otra visita.

TLAKALAKILLE:

satepan totlankwakersah, titlankwanchnemih, tikihtlanih tlapohpolwilistle ika teochiwalle; toteochiwah ika in letanía mayor, señor mío jesukristo, kreo en dios padre, yo pecador; inimneh mihtoah nochi ika kastiya.

Ofrenda:

[...] pedimos perdón con oraciones; rezamos con la letanía mayor, señor mío Jesucristo, creo en Dios padre, yo pecador; esto se dice todo en castellano.

TLAIHTLANILISTLE IWAN TSINKIXTILISTLE:

ehkatsitsintih, chichiltikeh, istakeh, kostikeh, nextikeh, kapotstikeh iwan nochi kolores: xitechmotlawililitsinokan tlahko chipinalle atl ik ipan nochi tonawak inin tlaltekpaktle, para in rikos iwan pobres, ¡ave maría purísima! tiklahtlanih lesensia, man tipanotakan, xitechmo-makilihtsinokan se kwalle ohtle. ¡ave maría purísima! madre santísima! man kiowi, man tlaxiloti, man tlayeloti; tlen ammehwantsitsin ammotlanawatiliskeh.

Petición y despedida:

Señores aires, colorados, blancos, amarillos, azules, negros, y de todos colores: tengan el favor de regalarnos media gota de agua para todos nuestros alrededores de este mundo; para ricos y para pobres. ¡Ave María purísima! Pedimos permiso, que ya vayamos pasando, sírvanse darnos un buen camino. ¡Ave María purísima! ¡Madre Santísima! Que llueva, que haya jilotes, que se hagan elotes; lo que ustedes dispongan. (Barrios, 1949: 68-69)

a2) Good Eshelman, Catharine (2013). “La circulación de la fuerza ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas”, en J. Broda (coord.). “*Convocar a los dioses*”: ofrendas mesoamericanas. *Estudios antropológicos, históricos y comparativos*. Colección Voces de la Tierra, Conaculta, Instituto Veracruzano de la Cultura, México, pp. 45-81.

Presentación

El texto corresponde originalmente a una parte de la grabación realizada por Raúl Hellmer en 1962 en Ameyaltepec, Guerrero. La información forma parte de una entrevista inedita, donde bajo solicitud de Hellmer se dio como ejemplo la “manera de pedir lluvia en náhuatl dentro los rituales agrícolas”. La autora declaró que se trataba de las mismas peticiones que ella había escuchado entre 1970 y 1980, aunque éstas no fueron grabadas. También señaló su similitud con

las peticiones contemporáneas. Good presenta la transcripción de la entrevista y la traducción libre del texto es de su autoría (2013: 68).

Xi-tech maka tlin ticuaskeh, ti mitz tlatlanilian huey ipan toyolh, ica noche to yoloh timitztlatlanilian.... Nonantzin tohua ti.hueye, solo tohuatzin timitz tlatlanilia. Tohuan tech panoltif ipan in tlaltipac ipan cano o ti tech cau, nican...Solo tonua mas ti hueye tlatatl, nican ipan in tlaltipac, xoc unca mas oc ce tlatatl, solo tohua tihueye, *padricito, nican xtechitak. Notatzin Dios, xtech itak, Tonantzin, xinech rnaka chicahualiztli, ica noche noconetzitzihuan, ica noche Tonantzin huan notatzin, ica noche nocnihuan ipan in pueblo. Xiquim maka tlin quicuaskeh. ..Xtech hauli-tik, xtechpopolhui ica noche tohuame totlatlacol, xtikmatian cano ti mitz cuepiliskeh de tlin tohuame otiktlatlatoque, san mo pampa ye tikpixqueh...Titlanilian atltzintli nican para tlatipac cano o tech cau totatzin Dios. Maka ti tech cauhuas, siempre timitztlatlanilian hueye, san yetli, san tona tonancayotl, ne, pan intlalli, ne, ipan nican campo.*

Danos lo que vamos a comer, te lo suplicamos, te lo pedimos con todo nuestro deseo y añoranza, con todo nuestro corazón, estamos pidiendo nuestra comida... Mi venerada madre (*nonantzin*), tú eres grande y poderosa, sólo a ti te lo estamos pidiendo. Tú pasaste a dejarnos aquí, sobre la tierra (*tlaltipac*), aquí en esta tierra, es aquí donde nos has dejado, aquí estamos... Sólo tú eres grande, el mas grande *tlatatl*, aquí sobre la tierra (*tlaltipac*) no hay otro ser (*tlatatl*), sólo tú eres grande, nuestro venerado padre, míranos aquí, véanos. Mi padre Dios, míranos, véanos. Venerada madre, dame fuerza (*chicahualiztli*), concede fuerza para mí y para todos mis hijos pequeñitos. También para mi madre, para mi padre, para todos mis hermanos aquí en el pueblo. Sólo tú eres grande, el ser mas grande, aquí sobre la tierra, no hay otro ser más grande, sólo tú eres poderoso, venerado padre. Por favor denles lo que pueden comer... Ven a vernos, discúlpanos por todos nuestros pecados (*totlatlahcol*), nosotros no sabemos como reciprocaremos (*cuepiliskeh*) por todo lo que estamos pidiendo, sólo por ti vamos a tener algo... Nosotros estamos pidiendo el agüita aquí, en la tierra, donde tú nos has dejado, venerado padre Dios. No nos abandones ni nos olvides, siempre con gran anhelo estamos pidiendo, sólo nuestro frijol, sólo nuestra madre *tonacayotl*, el maíz, allí, en esta tierra, allí en el campo aquí. (Good, 2013: 68-69)

a3) Gubler, Ruth (2007). “Vientos y aires en la terapéutica maya yucateca: del ritual de los bacabes a la ritualidad moderna”, en *Ketzalcalli*, núm. 1, pp. 76–99.

Presentación

La ceremonia se registró en fotografía y fue grabada en 1998. La ejecución fue llevada a cabo por el *h-men* don Felipe. La autora declaró que los textos se publican bajo su “permiso expreso”. En el caso del rezo a3.2, Gubler agradece el trabajo de María Mercedes Cruz Bohórquez por realizar la transcripción y traducción del texto (2007: 97-98).

a3.1)

En el nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo, Señor mío, Jesucristo, dios, hombre verdadero creador, redentor mío, por ser vos quien so[is], [a] quien amo por sobre todas las

cosas, a mí me pesa, pésame
 señor de todo corazón de haberos
 ofendido, propongo firmemente
 enmendarme, confesarme,
 hace tiempo antes fuere
 satisfacción en vuestra divina
 bondad misericordia infinita me
 los perdonarás por vuestra preciosísima
 sangre, les das la gracia
 para nunca más pecar y perseverar
 por vuestro santo amor
 y servicio hasta el fin de mi vida,
 Amen. En el nombre del
 Padre, del Hijo, del Espíritu
 Santo, Dios por todos los siglos
 de los siglos, Amén.

a3.2)

*Buenas tardes yumtzile'ex
 kin t'anik bakan
 dios padre
 dios hijo
 dios espiritu santo
 kin xolampixtik
 bakan desde u ka'an
 yum kalan k'aak'aboob inkil
 in t'anik bakan tulakal yum
 ik'oob bakane'
 in yumen
 ikil bakan in primificiartik bakan
 ump'el santo ok'ol
 chaako'ob bakan
 ump'el ok'ol ja' bakan
 kin wokol k'atik bakan
 tu chun u ka'anche'
 yum kalan k'aak'aboob
 in yumen
 le kin xolampixtik
 inkil in t'anik
 ti'lak'in ik'oob,
 xaman ik'oob,
 chik'in ik'oob,
 nojol ik'oobe',
 padre mio bey
 tun le bendición
 tu k'inil ump*

Buenas tardes, señores,
 llamo a la grandeza,
 a Dios Padre,
 Dios Hijo,
 Dios Espíritu Santo
 me arrodillo
 ante (desde) la grandeza
 de los guardianes de la prosperidad,
 llamo a todos los dioses
 de los vientos,
 mi Dios,
 estamos haciendo la primicia,
 de un santo, ruego
 a los dioses [chaques],
 un ruego de lluvia,
 pido con devoción,
 junto al altar de
 los dioses guardianes de la prosperidad,
 mi Dios
 me arrodillo,
 para llamar
 a los vientos del oriente,
 vientos del norte,
 vientos del poniente,
 vientos del sur,
 padre mio,
 esta bendición
 en un día,

el santo *k'iniloob*
inkil in wokol k'atik
le te'e santo xunan ja' bakana
in yumen
pul wa a bendicone'
 señor *kin t'anik bakan*
bejlae' tu k'inil ump'
 el santo jueves'
 [...]

kin t'anikech bakane' padre mío,
yo'olal le bendición bakan
in kil in k'atiktech bakan
le santo xunan ja
u ti'al le hermanoso'
bakan ti' le xk'inin chakoob bakano'
in yumen le
xk'inin chako' le bakan
alkab muyal ik'oobo' le bakan e
lak'in ik'oobo'
xaman ik'oobo' a
chik'in ik'oobo'
in yumen
le bakan ti'ob tin
wokol k'atik bakan
 le santo *xunan*

de los santos días,
 en que con fe pido
 esta santa lluvia.
 Mi Dios
 echa tu bendición,
 Señor te pido
 hoy en este
 santo día jueves.

te llamo Padre mío
 para esta bendición,
 en la cual te pido
 la santa lluvia,
 para los hermanos,
 a los días lluviosos.
 Mi Dios,
 a los días lluviosos,
 a los vientos que empujan las nubes,
 a los vientos del oriente,
 los vientos del norte,
 vientos del poniente.
 Mi Dios,
 a ellos pido,
 con devoción,
 esta santa lluvia (Gubler, 2007: 93-94)

a4) Ichon, Alain [1973] (1990). *La religión de los totonacas de la sierra*. Colección Presencias núm. 24, Instituto Nacional indigenista, Secretaria de Educación Pública, México.

Presentación

Los textos pertenecen a contextos etnográficos, la “pleglaria” que sigue está dedicada a los “Truenos” en el transcurso de un rito agrario que precede a la siembra. El autor no presenta los rezos en totonaco, solamente su traducción en español.

¿Quiénes son los Sembradores?
 ¿Quiénes son los Plantadores?
 ¿Quiénes son los Goteadores?
 ¿Quiénes son los acarreadores de agua?

Donde me vengo a parar,
 donde me voy a sentar,
 donde trabajan los hombres,
 donde se calientan las rodillas.

¿Quién es el Creador de todo?
¿Quién es el Sembrador del maíz?

No tienes que llamar al viento grande,
no tienes que llamar al remolino,
que va a quebrar la milpa,
que va a patear la milpa.
Aquí está tu Costumbre,
aquí está la ofrenda de los hombres.

Lo vas a fortalecer,
lo vas a madurar,
allí donde salieron
los tres fortalecedores.
Allí donde se metieron en la tierra,
donde entraron en el mundo de los hombres. (Ichon, 1990: 141-142)

a5) Juárez Becerril, Alicia María (2010b). *Los aires y la lluvia*. Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Colección Investigaciones, México.

Presentación

Los textos a5.1, a5.2 y a5.6 aparecen en su tesis doctoral (2010a: 186) y en la publicación de la misma más tarde (2015: 236-237). El trabajo etnográfico de Juárez se realizó en varias temporadas desde el año 2004. Los rezos fueron presenciados por la autora durante la celebraciones realizadas por la señora Jovita, entonces especialista principal del pueblo.

a5.1)

Persígnense... Señores Yeyécatl-Yeyecame, no venimos haciendo nada, venimos de buena fe... dennos permiso. Señores, venimos a dejar humildemente esta ofrenda para que la merezcan. Ahora... en este nuevo lugar... que es suyo... venimos pidiendo por un buen temporal... buena agua... les ruego, les pido buena agua sin granizo ni malos vientos. Hagan que llueva, se los suplicamos. Bueno... ustedes saben, ustedes dicen, ustedes disponen, ustedes mandan. Dennos permiso a mí y a estas personas que también están aquí, unos conociendo nuestras tradiciones... las que tienen mucho tiempo desde nuestro dios Tláloc, que están interesados en conocer lo que hacemos, que son gente honesta. Y los otros que ya ustedes conocen. Somos gente de bien. Por favor ayúdenos señores trabajadores. (Juárez, 2010b: 178)

a5.2)

Señores, reciban estos niños lindos... sus sirvientes... sus ayudantes para que trabajen para ustedes Señores del Tiempo... Reciban también con gusto esta fruta, la más rica... la más olorosa... váyanse arrimando a la mesa santa Señores Trabajadores... vean qué linda y bien servida está quedando... Está este molito que prepararon con mucha humildad, para que nos

socorran... su bebida también está lista... Todo esto lo mandaron las personas del pueblo que con mucho trabajo ahorran su dinerito... que cooperaron de buena voluntad y los que no... perdónenlos Señores Trabajadores porque no saben lo que hacen. (Juárez, 2010b: 178-179)

a5.3)

Tengan y dennos siempre luz Señores Trabajadores... la luz de Nuestro Padre Santísimo... Aquí está su ofrenda en la barranca de Santa Catarina... reciban la pólvora para que trabajen... Los animalitos de agua para que nos den mucha lluvia buena... no mala... relámpagos y truenos calmados para nuestro temporal... Viboritas, sapitos, tortuguitas, trabajen. Señores, por favor, escúchenos... Soldaditos a trabajar... cuiden de esta santa ofrenda, que sólo los Señores la disfruten y ustedes los guarden... Amén.

a5.4)

Señores Trabajadores, ahora sí acérquense a la mesa... arrímense, es para ustedes Señores... En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, Amén. Ave María Purísima, Ave María Santísima... Dios mío perdónanos y socorre nuestras súplicas que te hemos hecho en este Santísimo lugar y en los demás, en las cuevas, en el cerro de La Corona. No te olvides de nosotros, ni de nuestras peticiones. Gracias Señores Trabajadores. (Juárez, 2010b: 179)

a5.5)

Señores Trabajadores... venimos de buena fe... con sumisión... con respeto... a aquí, a este Sagrado lugar, aquí donde está el agua que riega nuestros campos... que sirve para nuestros arbolitos, nuestras florecitas, nuestros animalitos, nuestros alimentos, nuestros maicitos. Les pedimos Señores que de esta agüita se llene nuestra tierra... No les pedimos nada más así, no Señores Trabajadores, les traemos su ofrenda... su mesa... pasen y vengán a ver todo lo que les traigo, su humilde servidora, junto con estas personas.

5.6)

Bien Señores Trabajadores, Señores del Temporal, Señores Portadores del Viento, Señores Yeyécatl Yeyecame... pasen, pasen a merecer esta pequeña, pero con todo respeto, ofrenda que les hemos preparado. Nosotros nada más les pedimos agua, no granizo, no tormentas, ni nos quiten el agua, tampoco eso, no queremos secas, no, sólo agua que nos mandan con los aires, que haya suficiente para todas nuestras tierras, nada más⁹. Santísima Trinidad: Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo. Santísima Madre de Dios, Santa Virgen Purísima, tengan piedad. Gracias Señores Trabajadores, ahora pasen y merezcan. Nosotros ya nos retiramos y concédenos Señor, ¡oh Santísimo Señor!, que el próximo año podamos regresar todos los que estamos aquí. Que así sea. Amén. (Juárez, 2010b: 180-181)

a5.7)

“Venimos a pedir agua porque aquí sí... Dios nos está dando este pedazo de terreno... nuestra vida... Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo. Señor te pedimos... que nos des vida señor... que nos des el pan de cada día... que no nos falte... que siempre tengamos... Padre Divinísimo San Andrés, Divino Salvador, Señor Santiago Caballero, cuida a tus hijos Señor... Señor Padre mío, Padre Verdadero, Dios y Verdadero Hombre, Nuestra Madre, Madre de nuestro Padre

⁹ Hay una variante a partir de este punto en el rezo, se agrega una frase más y se termina con ella: “... nada más ... ahora pasen y merezcan”. (Juárez, 2010b: 234).

Jesucristo, Nuestro Señor que está aquí con nosotros porque lo necesitamos, porque lo amamos... que nos dé vida, que nos dé salud... tengamos la paz en todas las familias... en mi casa... Divino Padre te lo pedimos... Señor te rogamos... Señor de que nos des el pan de cada día. Padre Divinísimo Señor es todo lo que pido Padre mío... Es todo lo que pido Padre Eterno. Para todos tus hijos que están aquí... en la vida, en este mundo, Señor. Señor Padre, Divino Señor, Santo San Andrés apóstol, Divino Salvador. Salva a tus hijos Divino Señor y a estas personas que nos están escuchando. Los aires, señores y señoras, niños y niñas trabajen para sus hijos del Señor, de Nuestra Madre María Santísima. Nombre del Padre, del Hijo y Espíritu Santo. Amén”... (Juárez, 2010b: 206-207)

a5.8) “Señores... Yeyécatl-Yeyecame... venimos a dejar humildemente esta ofrenda para que la merezcan... venimos pidiendo por un buen temporal... buena agua... les ruego, les pido buena agua sin granizo ni malos vientos. (Juárez, 2010b: 234)

a6) Lupo, Alessandro (1995a). *La tierra nos escucha: la cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales.* Colección Presencias núm. 69, INI, CNCA, México.

Presentación

El autor durante su investigación contó con el apoyo de varios informantes, estos curadores le permitieron conocer sus rezos completos, los cuales fueron grabados y enunciados en lengua náhuatl, y el autor anota siempre la fecha y lugar donde fueron grabados.

En el caso del rezo a6.1, Lupo recogió en dos sesiones la ejecución de M.C., la primera el 24 de noviembre de 1988 y la segunda en 1 de diciembre del mismo año. El autor aclara que se trata de un contexto imaginario, es decir, el especialista enuncia su rezo sin corresponder a la situación etnográfica de facto (1995a: 243). El rezo a6.2, pertenece al especialista P.Q, aunque no hay más datos de su registro.

a6.1)

Súplica por la lluvia

Notemaquixtihcatzin <i>Jesucristo</i> ,	1
Mi Salvador Jesucristo,	
nican nimitztatauhititi itech nchin tonal,	
aquí voy a suplicarte en este día,	
itech nchin <i>hora</i> ,	
en esta hora,	
<i>por parte de nchin tiempo.</i>	
a causa de este tiempo.	
¿Queniuh hualahtoc?	5
¿Cómo está viniendo?	
¿Queyeh mocenquetza nchin totonic?	
¿Por qué se ha plantado [instalado] este calor?	
¿Queyeh mocenquetza itech nehin tacahuan?	

¿Por qué se ha plantado [detenido] en este calor?
 Ica nehon cemi titapolohtoquehya.
 Por esto ya estamos perdiendo mucho.
 Tehhuan tiamiemiquih.
 Nosotros morimos de sed,
 tiamictamih. 10
 nos consumimos de sed.
 Ica nehon
 Por eso
 nican nimitztatauhitia itech nehin tonal
 aquí te suplico en este día
para mah huetzi natzin.
 para que caiga el Agua.
 ¡Xtechtayocoli natzin!
 ¡Regálanos el Agua!
 Mah hualehua *desde* ne 15
 Que venga de allá
 campa teh tiyetoc,
 donde tú estás.
 xa ne elhuiac.
 quizá allá en el cielo.
 Mah huetziqui itech *toplantitas*,
 Que venga a caer sobre nuestras plantitas,
 mah huetziqui itech totaoltzin.
 que venga a caer sobre nuestro Maíz.
 ‘Tos ¿queniuh titacuazqueh? 20
 Si no ¿cómo comeremos?
 ¿Queniuh timotamacazqueh
 ¿Cómo nos daremos de comer
como huaqui,
 si se seca,
como tayocoya,
 si se entristece,
como miqui itech ne talmanic?
 si se muere en la tierra?
De amo teh ica celiya, 25
 Por eso [por el calor] nada brota,
 amo teh ica moyolcui,
 por eso nada se aviva,
 amo teh ica moezyotia.
 por eso nada se provee de sangre.
 Ica nehon
 Por eso
 nimitztatauhitia itech nehin tonal.
 te suplico en este día.
Nuestro Señor Jesucristo, 30

Nuestro Señor Jesucristo,
 nimitzaxcatiliti motahtoltzin,
 te voy a hacer dueño de tus Palabras,
pero xnechchiuili in favor:
 pero hazme el favor:
 mah huetzi nehin atzin.
 que caiga esta Agua.
 Tehhuan tiamiquih.
 Nosotros nos morimos de sed.

Tanto quemeh tehhuan 35
 Tanto nosotros
 quenameh totatochuan.
 como nuestras siembras.
 No ilicon ychhuan no tayocoyah
 También ellas así se entristecen
 campa ihcatoqueh
 donde están paradas
 itech talmanic,
 sobre la tierra,
 itech *Juan Antonio Trinidad,* 40
 sobre Juan Antonio Trinidad,
 itech *María Nicolasa Trinidad.*
 sobre María Nicolasa Trinidad.
 Ompa tzineuhtoqueh, ompa celiztoqueh.
 Allá están brotando, allá están germinando.
 Huan *de huaqui* no yehhua,
 Y se seca el también,
 no amictami nehon *Juan Antonio Trinidad,*
 también padece la sed ese Juan Antonio Trinidad,
 no amictami nehin *María Nicolasa Trinidad.* 45
 también padece la sed esta María Nicolasa Trinidad.
 ¿Queniuh quiceliltiz nehin toyolotzin,
 ¿Cómo hará brotar este Corazón nuestro,
 toyoliatzin?
 (ese) Principio vital nuestro?
 ¿Queniuh quizcaltiz?
 ¿Cómo lo desarrollará?
 Huan amo huel mozcaltia in *toplantita*
 Y no puede desarrollarse nuestra plantita
 tein ica timotamacazqueh, 50
 con la (pie nos daremos de comer,
 tein ica timotequipanozqueh.
 con la que nos sustentaremos,
 Ica nehon nican nimitztatauhitia
 Por eso aquí te suplico
Nuestro Señor Jesucristo.

Nuestro Señor Jesucristo.
 Xquintatauhti nachihuanime,
 Suplica a los hacedores del agua,
 xquintatauhti nehin apiani, 55
 suplica a estos cuidadores del agua,
 xquintatauhti naconime quiauhteyome:
 suplica a (aquellos) que son los rayos:
 mah quihualcuitih,
 que la traigan (aquí),
 mah quihualcuitih ne campa noncac nat,
 que la traigan de allá donde hay agua,
 mah techhualcuilican,
 que nos la traigan,
 mah huetzi inahuac in totalmanictzin 60
 que caiga cerca de [sobre] nuestra Tierra
para cuali mah celiya in toplantita.
 para que brote bien nuestra plantita.
 Mah motacatiliti.
 Que se genere,
 Ica nehon nican nimitzaxcatiliti nehin motahtoltzin.
 Por eso aquí te voy a hacer dueño de estas tus Palabras.

[Un Padrenuestro, diez Avemarias, un Gloria, una jaculatoria.]

Namehhuan quiauhteyome,
 Ustedes rayos,
 namehhuan achihuanime, 65
 ustedes hacedores del agua,
 namehhuan nican namechaxcatiliti nehin namotahtoltzin,
 a ustedes aquí los voy a hacer dueños de estas sus Palabras,
 namehhuan namechaxcatiliti.
 a ustedes los voy a hacer dueños (de ellas).
 ¡Xichualmalacachotih natzini!
 ¡Vengan a girar alrededor del Agua!
 Xichualehualotih
 Vengan 70
 campa oncaz,
 adonde habrá,
 campa yetoz,
 adonde estará,
 itech mar,
 en el mar,
 o cani noncac at.
 o donde hay agua.
 Xteehhualcuilican nc itech hueyi at.
 Tráigannosla de allá en el mar.

Xichualmalacachotih ica namotapetanilot. 75
 Vengan a girar con su relámpago.
 Xichualmalacachotih ica namofuerzas.
 Vengan a girar con sus fuerzas.
 Xichualcuican nat ica namoahtapalhuan.
 Traigan el agua con sus alas.
 ¡Xichualcuican!
 ¡Tráiganla!
 Xirociarquih
 Rocíen
 tomila, 80
 nuestra milpa,
 totatoc.
 nuestra siembra.
 ¡Xrociarquih toplantitas!
 ¡Rocíen nuestras plantitas!
 Xrociarquih nehin totalmanic
 Rocíen esta tierra nuestra
para mah quicelilti toalimento,
 para que haga brotar nuestro alimento,
 toyolchicauhca. 85
 la fuerza de nuestro corazón.
Como amo, ¿toni ica timoyolchicahuazqueh,
 Si no, ¿con qué fortaleceremos nuestro corazón,
 toni ica tinemizqueh?
 con qué viviremos?
 Yeh totalmanic no amicinictoc,
 Nuestra tierra también se está muriendo de sed,
 yeh totalmanic no tahyohuihtinemi,
 nuestra tierra también vive en la tristeza,
 no miqui de amic. 90
 también (ella) se muere de sed.
 Ica nehon titahtanilh
 Por eso rogamos
para quiceliltiz totatoctzin.
 para que haga brotar nuestra Siembra.
Pues ica nehon tamechtahtaniliah favor.
 Y es por eso que les pedimos con insistencia el favor.
 Xtechchihuilican *favor.*
 Hágannos el favor.
 Xtechcualcuilitih natzin. 95
 Tráigannos el Agua.
 Xtahtanitih ne natmalin
 Vayan a rogarle a aquella “atmalin”
 mah namechtayocoli.
 que se la regale.

Xtahtaniti ne natmalin

Vayan a rogarle a aquella “atmalin”
mah namechmaca ica namoahtapal.

(pie se la dé con su ala (de ustedes).

Xichualcuican

100

Tráiganla huan *xrociaroquih* in *toplantitas*.

y rocíen nuestras plantitas.

Huan nican namechaxcatiliti namotahtoltzin.

Y aquí los voy hacer dueños de sus Palabras.

[Un Padrenuestro, diez Avemarias, un Gloria, una jaculatoria.]

Axcan tehhuatzin *San Juan Bautista*,

Y ahora Tú San Juan Bautista,
no nican nimitzaxcatiliti.

También a ti aquí voy a hacerte dueño.

Tehhuatzin tiachihque,

105

Tú eres el hacedor del agua,

tehhuatzin ticmati campa ticpiva nat,

Tú sabes dónde tienes el agua,

tehhuatzin limero *Vidueño de nehin at*,

Tú eres el mero dueño de esta agua,
a hueyilme, de los ríos, ne huehhueyi *mares*.
de aquellos grandes mares allá.

Tehhuatzin *ticmandarohtoc*.

Tú los estás mandando,

tehhuatzin *ticpixtoc*.

Tú los estás custodiando.

Ica nehon

Por eso

ica nehin yahuih nehin taapiiani,

por eso van estos cuidadores del agua,
nehin achihuanime.

estos hacedores de agua.

Por favor,

115

Por favor,

de que xquinmaca poder

dales el poder

mah cualcuican natzin,

que traigan (aquí) el Agua,

mah huetzic itech *toplantita*,

(pie caiga sobre nuestra plantita,

mah huetzic itech totatoctzin.

(pie caiga sobre nuestra Siembra.

Porque nochi tahuactoc *ya*,

120

Porque ya está toda seca,

nochin tayocoxtoquch,
 todas (las plantas) se están entristeciendo,
 chocatoqueh.
 están llorando.
 Amo teyi taccliya,
 No hay (nada) que brote,
 amo teyi ica ixpetani;
 no hay (nada) con que (el maíz) vuelva en sí;
 tayocoya, 125
 está triste, cuetahuic.
 está marchito.
 Ica nehon nimitztalitaniliti nehin mooraciones itech nehin tonal.
 Por eso te voy a rogar con estas tus oraciones en este día,
 itech nehin *hora*,
 en esta hora,
 ica nimitzaxcatiliti motahtoltzin.
 y te voy a hacer dueño de tus Palabras.

[Un Padrenuestro, diez Avemarias, un Gloria, una jaculatoria.]

Nican namechaxcatiliti nehin namotahtoltzin 130
 Aquí voy a hacerlos (a ustedes) dueños de estas sus Palabras
 itech nehin tonal,
 en este día,
 itech nehin *hora*,
 en esta hora,
para nanochin.
 para todos (ustedes).
Tanto quemeh tehhuá,
 Tanto a ti.

Nuestro Señor Jesucristo 135
 Nuestro Señor Jesucristo
 temaquixtihcatzin,
 Salvador,
 huan *tanto* quemeh tehhuá,
 y tanto a ti [ustedes],
rayitos,
 rayitos,
 achihuanime.
 hacedores de agua.

Huan xtahtohuican natmalin: 140
 Y ruéguele a la “atmalin”:
Por favor,
 Por favor,
 xichualtotoca natzin.
 ven a perseguir [manda] el Agua.

Mah namechmacacan ica namoahatapal.
 Que se la den con su ala (de ustedes).
 Mah namechmacacan ica namoahatapal,
 Que se la den con su ala (de ustedes).
 Itech namoahatapal xichualcuican. 145
 Tráiganla sobre su ala.
 Huan ximotzetzeloquih ne campa tomila,
 Y sacúdanse allá donde está nuestra milpa.
 campa totatoc.
 donde está nuestra siembra.
Para mah mochihua totatoctzin,
 Para que se haga [crezca] nuestra Siembra,
para mah celiya,
 para que brote,
 huan techpalehuiz. 150
 y nos ayude,
 Ica nehon nican namechaxcatili.
 Para eso aquí los he hecho dueños.
 Huan tehhuatzin
 Y Tú
papacito San Juan Bautista.
 papacito San Juan Bautista.
 No nican namechaxcatili namooraciones
 También (a ustedes) los he hecho dueños de sus oraciones
para, nanochin. 155
 para todos (ustedes).
 Mah namotech ahci.
 Que (mi oración) llegue hasta ustedes,
 mah namotech pohui.
 que les pertenezca.
 Huan xtechchiuilican *favor*
 Y hágannos el favor
lo que tein nican tamechtahtanilihtoqueh,
 lo que aquí les estamos pidiendo con insistencia,
lo que tein namechtahtanilihtoc itech nehin tonal, 160
 lo que les estoy pidiendo con insistencia en este día,
 itech nehin *hora*,
 en esta hora,
 campa neh *Dios* nechpixtoc,
 donde Dios me está teniendo,
 campa neh *Dios* nechiecahuilihtoc.
 donde Dios me está dando su sombra [amparo].
 Ica nehon nican namechtahtanilihtoc *favor*.
 Por eso aquí estoy pidiéndoles con insistencia el favor.
 Xnechchiuilican *favor*. 165
 Háganme el favor.

¡Xtechcualcuilican natzin!
 ¡Tráigannos el Agua!
 Xtechtayocolican ne atzin
 Regálenos esa Agua
para in toplantitas mah tacelijah.
 para que nuestras plantitas broten.
 Mah amo timiquican *de* mayan,
 Que no nos muramos de hambre,
 mah amo timiquican *de* amic. 170
 que no nos muramos de sed.
Porque como amo, ¿queniuh titacuazqueh?
 Porque si no, ¿cómo comeremos?
 Ica nehon nican namechtatauhitia itech nehin *hora.*
 Por eso aquí les suplico en esta hora.
 Huan nican namechaxcatiliti
 Y aquí voy a hacerlos dueños
 ica nochin namotahtoltzin,
 de todas sus Palabras,
 ica nochin namooraciones 175
 de todas sus oraciones
para nanochin,
 para todos,
para nanochin namehhuan.
 para todos ustedes.
 Mah namotech pohui,
 Que les pertenezca,
 mah namotech ahci,
 que llegue hasta ustedes,
para nechchihuilican favor. 180
 para que me hagan el favor.
 Xichualtotocacan nehin quiahuitzini,
 Vengan a perseguir [manden] esa Lluvia,
 mah huetziqui itech noplantitas,
 que caiga sobre mis plantitas,
 mah huetziqui itech notatoctzin,
 que caiga sobre mi Siembra,
para titacuazqueh,
 para que comamos,
para timoyolcehuizqueh.
 para que descansemos nuestro corazón,
 Huan nican namechmactiliti namotahtoltzin.
 Y aquí les voy a presentar sus Palabras.

[Un Padrenuestro, una Salve, un Gloria, una jaculatoria, un Credo.]
 (Lupo, 1995: 233-243)

a6.2)

Súplica a San Juan Bautista por la lluvia

Señor San Juan Bautista,

Señor San Juan Bautista,
tehhua *tidueño de nehin* acat,
tú eres el dueño de esta caña,
tehhua *ticnezcayoti*.

tú la mostraste [regalaste].

Tehhua *titahtanic totahtzin Jesucristo,*

Tú rogaste a nuestro Padre Jesucristo,
tehhua *titahtanic Nuestro Señor de los trabajos,*
tú rogaste a Nuestro Señor de los trabajos,
tictahtanic nehin semilla.

rogaste [que nos diera] esta semilla [el maíz] (Lupo, 1995: 253).

a7) Maldonado Jiménez, Druzo [2001] (2007). “Cerros y volvanes que se Invocan en el culto a los “aires” en Coatetelco, Morelos”, en J. Broda, S. Iwanoszewki y A. Montero (coord.). *La Montaña en el paisaje ritual*. IIH, UNAM, ENAH, INAH, CONACULTA, México, pp. 395-417.

_____ (2005). *Religiosidad indígena. Historia y etnografía Coatetelco*. Morelos, Colección Científica, Serie Etnografía, INAH, México.

Presentación

El autor explica que realizó trabajo de campo de 1996 a 1998 (2007: 395). Datos que vuela a recordar en 2005; también aclara que en aquellas temporadas pudo realizar registros fotográficos y grabaciones en casetes de entrevistas y de los “ritos indígenas”, desde la preparación y hasta la culminación de los mismos (2005: 15). El rezo que aquí se cita corresponde a dos informantes, cuyos nombres originales no son presentados para mantener anónimos a los enunciantes. La última línea del rezo no fue incluida en la publicación de 2005, el resto del texto es idéntico en ambos trabajos consultados.

Al invocarse a los “aires” en cada uno de los oratorios “para que vengan a comer y a beber”, en primer término se les llama para que se presenten”

Pilachichincales (piltzintzintli[s]), pilachichincales sorditos y pilachichincales muditos [...]

Luego se identifican todos los nombres de los cerros o volvanes distantes en donde se cree que habitan, en el siguiente orden:

En la versión de don Juan, correspondiente a la región norte del territorio ejidal:

*Pilachichincales (piltzintzintli[s]),
pilachichincales sorditos y pilachichincales
muditos del cerro de Zempoala,*

del Cerro Frío y
del Cerro de la Campana.

En la versión de don Pedro, correspondiente a la región sur del territorio ejidal:

Pilachichincles (*piltzintzintli[s]*),
pilachichincles sorditos y *pilachichincles* muditos
del cerro Tepozteco,
del cerro de Zempoala,
del volcán Nevado de Toluca,
del cerro *Tepuztli* (la Campana),
del volcán Pico de Orizaba.

Inmediatamente se llama a los “aires” del paraje señalado en el territorio ejidal de Coatetelco y al elemento geográfico (arquitectónico, hidrográfico, etcétera) al cual están asociados. Por ejemplo:

Pilachichincles (*piltzintzintli[s]*),
pilachichincles sorditos y
pilachichincles muditos

- (del paraje) del *Momoztli* del museo. O
- (del paraje) de Las Pozas, de la barranca del Mango. O
- (del paraje) del Capire, de la barranca del Capire. O
- (del paraje) del Amate Prieto, de la barranca las Habillas. O
- (del paraje) de la Candelaria, de la laguna de Coatetelco.

En tercer término se les habla, se les nombran los ofrecimientos y se les pide “de favor”:

— Aquí les traemos su huentlecito, *pilachichincles* del [...] (se dan los nombres de los cerros y volcanes lejanos y de los parajes del territorio ejidal que se invocan).

— Aquí estamos, les traemos sus “banderitas” para que jueguen.

— Aquí estamos, les traemos su molito, su pollito, sus tamalitos nejos [o, *quanextli*], sus jarritos de tepache.

— Ustedes saben ahí cómo se reparten.

— Queremos que, por favor, nos regalen tantita agua.

— Queremos que nos regalen tantita agua porque estamos muriéndonos de sed.

— Les suplicamos que nos manden más *agüi-ta* porque los tiempos han venido medio resecos.

— Ayúdenos a echar el agua para este lado.

— Queremos pedir un favor, un favor señor san Pedro que venga con las llaves y les abra las puertas del cielo (a los “airecitos”) para que nos echen el agua; usted como regador del campo debe ayudarnos también.

— Que Dios nos acompañe. Gracias.

[Las variantes de la invocación son mínimas en cada oratorio].

(Maldonado, 2001: 406, 407; 2005: 75-76)

a8) Oettinger, Marion y Parsons, P. Amanda (1982). “Una guía para rituales de la lluvia en Petlacala, Guerrero”, en *Tlalocan*, vol. IX, pp. 373-384.

Presentación

Las investigadoras durante su visita al pueblo de Petlacala, en el estado de Guerrero en la primavera de 1979, tuvieron acceso a un pequeño libro titulado “Idolatría.. secretos de la mitología del pasado...”, el cual constaba de una pasta color rosa, las ocho hojas del librito estaban “fijadas por chapas de hierro”. Aunque su origen no pudo ser aclarado, sucede que dicho libro fue utilizado para la celebración de petición de lluvia de los días 24 y 25 del mes de abril. La única pista posible fue proporcionada por un miembro de la familia del difunto especialista o “shamán” como lo llaman las autoras, quien dijo que el librito provenía del pueblo de Tototepec. Esta localidad mixteca se ubica al sureste de Petlacala, en donde también hay una celebración propiciatoria en el día de San Marcos, el 25 de abril, y que por ello guarda una fuerte similitud con la de Petlacala. Con lo anterior, las autoras señalan que es posible que dicha información sea cierta (Oettinger y Parsons, 1982: 373-374).

a8.1)

PRIMER CAPITULO DE LA ORACION.

1. El poseedor del Dón o sea un Señor ...

Este Señor se presenta y se inca en la cima de un cerro y se inclina hacia el..
ESTE por donde sale el Sol, y dice:
Señor Chac Dios de la Naturaleza o de la abundancia dadles a tus hijos lo que te piden en este día y recibe este presente que tú mismo les das.

a8.2)

ORACION.

PARA PEDIR LA LLUVIA.

Esto se hace sacrificando una cabra—
viva, diciendo esto: SEÑOR CHAC, vierto esta sangre de esta criatura para ti, también mandes la lluvia para bañar los campos y puedan así tus hijos sembrar sus semillas, no los desampares, dadnos abundancia y recibe este corazón de tu criatura.
(El corazón se toma con la mano izquierda y con un cuchillo se abre, y la sangre se vierte sobre el IDOLO y todos callan y en silencio piden agua al DIOS DE LA LLUVIA.
y con las manos extendidas o brazos se—
inclinan al ESTE cuando el Sol va saliendo o sea cuando va amaneciendo.¹⁰

¹⁰ En 1994 apareció de nuevo publicado el trabajo de las autoras en una compilación hecha por Matias Alonso, sin embargo, entre ellas hemos encontrado varias diferencias, la más notable es que en la recopilación de Alonso, en la tercera línea de la oración para pedir lluvia se agregó entre corchetes como sigue: “vierto esta sangre de esta criatura

8.3)

ORACION AL DIOS CHAC (IDOLO)
SEÑOR Y DIOS DE LA NATURALEZA
DAME EL PODER PARA COMUNICARME CON-
TIGO Y DAME LA DICHA DE PODER HABLARTE—
SEÑOR DE LA NATURALEZA.

Señor oidme donde te encuentres.
escUchame necesito de tu poder,
hagadme poderoso con tu fuerza dios CHAC.
Permitidme hoy y siempre ser uno de tu s
ser sobre la naturaleza.
Nubes del cielo bajad y regad el suelo.
Rayos del Sol y del allá avisad la llegada
del agua que pronto convertirá los campos
verdes tiernos, para el campecino que espe
ra de ti esa gracia divina.
Rayos del sol entrad a mi cuerpo para poder
hablarle al Dios Chac: Dadles a tus hijos
lo que te piden: abundancia y riqueza.

a8.4)

ORACION AL DIOS CHAC (IDOLO)
DIVINO SEÑOR DE LA NATURALEZA.
CHAC, SEÑOR, DIOS DE LA NATURALEZA.
LA AURORA AVISA LA LLEGADA DE OTRO DIA

Las estrellas avisan la llegada e ida de
la noche oscura y silenciosa.
Las nubes avisan la llegada de la lluvia
Señor divino permitidme pedir en nombre de
tus hijos ia llegada de tu lluvia.
Ya pronto tendremos el agua por tu poder
señor de la Fuerza de la Naturaleza.
Tomad esta ofrenda para que alimentes tu
cuerpo y vivas con nosotros hasta la lle
gada de otro nuevo día en cosecharemos.
Los estériles terrenos se conviertan en
fértils, para los campesinos de tu suelo.
Escuchadme señor dadnos el fruto de tus -
campos: abundancia de maíz y frijol que-
vendrán a alimentarnos y cubras de pastos
los campos para los animales, tus criaturas

para ti, [quiero que tú] también mandes la lluvia”. No sabemos a qué se debe este cambio, pues no hay aclaración del compilador al respecto.

pobres, que esperan de tí señor. (Oettinger y Parsons, 1982: 377-381)

a9) Reyes García, Luis y Christensen Dieter [1976] (1990). *El anillo del Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los estados de Veracruz y Puebla.* CIESAS, FCE, Estado de Puebla, Puebla.

Presentación

El texto fue grabado en junio 1967, fue proporcionado por el señor Leonardo Martínez de 45 años de edad, el relato se llevó a cabo en el pueblo de Hueycuatitla, municipio de Benito Juárez, en el estado de Veracruz. El texto se presenta íntegro, en náhuatl y español.

RELATO SOBRE LA CELEBRACION DEL COSTUMBRE LLAMADO ATIATLAPA HTILISTLE “CURACION DEL AGUA”

Nikani ni lugar kalako
towantin tikchiwah ni kostumbre
tetahmen tenameh
timonohnotsah
matimokawikan
porke ya tiempo tiitstokeh
axtle tlakwaltia
ax weli wetsi atl
ax tikpiah tlake ika timotlakwaltiseh
matimotlahtlanilikan ika dios
ni tiahpalole kostumbre
para no matikpiakan
tlake ika tipanoseh
matimotlahtlanilikan ka totata dios
ipan nochi ipan tepetl
para matechmaka
ni señores tlatomonianih tlapetlanianih
matechwalikiiika atl
mawetsi atl pan tomilah

para tlaelis
para tikpiaseh tlake ika tipanoseh
matemotetilikan ika totomi

ika toserah
ika tokopal
totetlahpalole tiktlaliseh

timowentiseh

tlamantli tlen totechpu·e

tlaliseh se pilpiyotsi matimowentikan
matiktlatikan se tehkistli
se tormi
tle weli tñe tikiwisch

serah tomi
ku·aseh se wino
tle weli nochi ahsitok

tle tlaonilistle
tikiwiah se jeres anisado
se likor se wino
moneki tikiwis
para no timotetlahpalolwiliseh
ipa ni tepetl
matechmaka atl
mawala kwale ayawitl
matechnechkawe
matechmaka ahwachtle yehyektsi
ni totiotsi
wa yeka para mamochiwa
ni tlamantli bien para towanti
amo kanah kihtoseh
komo seki itstokeli
tlakaktokeb
san tckitl tlakwahtokeh
amo kimateh kampa wala ni atl
amo kimateh kan ika wala ni tlatoktli
tle weli tlamantli
wan yeka para towanti
matikchiwakan ni kostumbre tlahpalole
matimokostumbrarokan
moneki kintemokan
palachmeh
siwatotolimeh
tenanpiomew kwapelechmeh
tikinchiwaseh tamal·e
para tikiwisch pa nepa tepepah
yas se totilin
se pio pane tepetl
tetlahpaloseh
wan yeka para moneki tlatsotsonkemeh
ximotetilikan
ximotetlanewikan

tekichiwanih
tekiwahkemeh
moneki tikixpiaseh se orne
eyi nawe yawali
wan tiaseh pan tepetl
chiwaseh ni pahchiwale
atlatlapahtilistle
para ma no wetsi atl
ma no technechkawiya ni ahwachtle
señores tikintlahpaloseh
nochi tepemeh
a ver tlen dios kinekis
technankiliseh

wan techmakaseh se ahwachtsi
bien para towantin
waihkinno mochiwas
timosentiliah pa ni lugar
timopu·iliah ni tlamantli
bueno nomas ni mantsi
matikchiwaka ni tlamantle
para ma eli ini kostumbre

pero niman
timowentiseh
se pio se tie weli

matimotetilikan
para ma wetsi atl
no moneki tikchiwaseh se tlaixpiale
tle ni chikome xochitl ilwitl
matikixpiakan ni yawali
matimosentilikan
agente juez
tlatenochikan nochi pa ni rancho
matimowentikan
serah nochi tlen itech pu e
mochiwas ni kostumbre

ximihtotikan chikawak
ximosiawiltikan
pampa ni itech pu e
pampa timayanah
pampa no tikneki tle ika tipanoseh
ximihtotika
amo san xikawilmatika

amo san ximosewika
ximosiawiltika
ximokwatotonika
keh ni tiknike se achi atsi
tiamiki timayanah
motlalia mesah
mochiwa se tle weli tlamantli
para moneki se kafe
se tlakwalistle
se anisado se ligor
tle weli para motikiwiah pa mesa
para moneki tetlahpalole
kichiwa ni mesa
ximihtotikan
para imowantin in moaxka ni mesa
para ika tipanoseh
ika timotekipanoseh
se tlen toteko dios techmakas
pero siempre ipan tepetl
nupaya monechkawia
ni señores tlatomoniamh tlapetlanianih
walaweh kiwalika ahwachtle ipantsintla ramal
walaweh tlatomonianih
moketsah pan se tepetl

techwalikiliah ahwachtle
yehyektsi motlakentia se tepetl
ika ayawitl
wetsi atl para towantin
ika timotekipanoseh
pero napa pampa dios techmaka
wan pampa timotlahtlaniliah
nochi walas xinachtle
moesotia ipan tlalle
walas yamanik ehekatl
walas atl
ipan tepetl
yehyektsi tlasewi
yaya ni timotlahtlaniliah
ma axtle kimilawa tomilah
ma axtle ehekatl
amo se tie weli
kimilawas tomilah
tikneki para yehyektsi
nelia ma eli
chikome xochitl konetsi

para ya techmokwitlawis
nochipa tonatih
walaseh tlatomonianih
tikintlahpaloseh
pani tepetl
kiwalikase kwali ayawitl
kwali atl
tlaolinis ipa ramal
tlaolinis yehyektsi
kitlaliseh tlapetlankayotl tlatomonkavotl
para ihkino yehyektsi
unkas tlatoktle xinachtli
para no tiyolpakiseh

no tikpiaseh in pakilistle
amo seme san titenoseh
tikpia para no tikmotlahtlaniliseh
ya ni imokostumbre
wan mosenkawas nochi ini kostumbre
panupa tepetl
se tonati tonyaseh ihkino titetlahpaloteh
ini kostumbre
imowantin imotetlahpalolis
ini kostumbre
in imowanti m'oaxka
imowanti nimotomi
ximowentikan ihkini tlamantli
ihkino para dios matechtlapohpolwe
ika nochi señores
tle itstokeh panitepetl
tepepan señores matechmakaka
kwale tle ika tipanoseh
no tikneki se kilitsi
no tikneki se chikintetsi
no tikneki se tlewelihkatsi
para ika tipanoseh
pan tlaltikpak trabajo
para tiyoltokeh
moneki matimotlahtlanilikan
ini kostuinbre
inkiixmatiseh kenihkatsi

techtlaxtlawes ni toteko dios
ika nochi señores
tlatomonianih
tlapetlanianih

yeka ihkino matimosiawiltika
matimihtotika
matimotlaxikoltika
pampa timayanah
pampa tiamikih
pampa tikneki tleika tipanoseh
pampa tikneki tle titlakwaseh
ximihtotikan
ximihtotikan
ni imowantin in moaxka

ni mesah timotlahtlaniliah
ika nochi señores
tamazolingos señores
kapemuch señores
kampa ni tieltokch
nika titetlahpalua
pani kapemuch señores
mamonechkawikan
nochi tepemeh señores
tamazolingos señores
postektli señores
laguna señores
tepepan señores
nochi nepa altepetl
nupeka kampa unka
tlen wehweyi altepeme
nochi mamonechkawikan señores
para nikan eltok ni momesa
ximihtotika
ximosiawiltika
ximotlaxikoltikan
yaya ni tikneki
pampa ti amiki

Aquí, en este lugar llamado Calaco,
nosotros hacemos este costumbre.
Los progenitores, las progenitoras
platicamos.
Conversemos,
porque ya hace tiempo que estamos
sin que se produzca nada.
No puede llover.
No tenemos con qué alimentarnos.

Pidámosle a Dios
con esta ofrenda *costumbre*
que tengamos
con qué vivir.
Pidámosle a nuestro padre Dios
en la cima de cada cerro
que nos mande
a los señores tronadores,
relampagueadores,
para que nos traigan agua
para que llueva sobre nuestras milpas,
para que produzcan,
para que tengamos con qué pasarla.
Pidamos que trabajen con nuestro dinero,
con nuestras velas,
con nuestro incienso.
Pondremos nuestra ofrenda.

Ofendaremos
las cosas que nos corresponden.

Pondremos un pollito.
Ofendémonos.
Pongamos un huevo, dinero.
Haremos uso de lo que podamos:
velas, dinero.
Compraremos vino,
lo que podamos, que todo esté completo
en cuanto a bebida.
Usaremos jerez, anisado,
licor, aguardiente.
Necesitamos usar ésto
para hacer nuestro saludo
sobre este cerro;
para que nos dé agua,
para que venga buena niebla,
para que se acerque a nosotros,
para que nos dé rocío hermoso este dios nuestro.
Y por eso, hacer
esta cosa es para nuestro bien.
Que no vayan a decir
que somos como algunos que están
oyendo
y comiendo solamente,
sin saber de dónde viene esta agua,
sin saber de dónde viene este cultivo

y todas las cosas posibles.
Por éso,
hagamos nosotros este *costumbre*,
este saludo y ofrenda:
hagamos *costumbre*.
Es necesario que busquéis *guajolotes*,
pipilas,
gallinas, gallos.
Los haremos *tamales*
para usarlos allá en los cerros
Un *totole*,
un pollo, allá sobre el cerro,
se ofrendarán.
Por eso son necesarios los músicos,
pidamos que trabajen.
Invitad
a los hacedores del trabajo:
las autoridades.
Es necesario que bailemos una, dos,
tres, cuatro noches;
e iremos a la cima del cerro,
haremos esta „medicina“,
esta „curación del agua“
para que llueva,
para que también se acerque el rocío.
Saludaremos a los señores,
a todos los cerros, a ver cuál es la voluntad de Dios.
Nos responderán (los señores cerros)
y nos darán rocío
para nuestro bien.
Y así se hará:
nos reunimos en este lugar
para platicar de este asunto.
Bueno, pero se hará inmediatamente.
Hagamos esta cosa,
este *costumbre*, para que haya producción;
pero de inmediato.
Nos ofrendaremos,
un pollo o lo que se pueda,
haremos trabajar
para que llueva.
También es necesario que hagamos
el baile que es la fiesta para Flor Siete.
Esta noche mantengámonos en vela.
Reunámonos.
Agente, Juez,

avisad a toda la gente de este rancho.
Ofrendémonos
con velas y todo lo correspondiente
al *costumbre* que haremos.
Bailad con fuerza
hasta que os canséis,
porque ésto es lo que corresponde,
porque tenemos hambre,
porque queremos tener con qué sobrevivir.
Bailad
y no lo toméis sólo como un juego.
No descanséis,
cansaos,
calentáos la cabeza.
Deseamos un poco de agua,
tenemos sed, tenemos hambre.
Se pone un altar,
se hacen las cosas que se pueden,
pero se necesita café,
comida,
anisado, licor.
Lo que se puede se usa en el altar.
Se necesita ofrenda
para hacer este altar.
Bailad,
que este altar es propiedad vuestra.
Con él tendremos con qué vivir,
con él trabajaremos:
con lo que nuestro Señor Dios nos dé.
Siempre sobre el cerro,
allá, se acercan
los señores tronadores, relampagueadores.
Vienen, traen rocío
sobre las ramas.
Vienen los tronadores.
Se detienen en la cima del cerro,
nos traen rocío.
En forma hermosa un cerro se
cubre
de niebla;
cae agua para nosotros,
con ella trabajamos.
Pero éso sucede porque Dios nos lo da
y porque nosotros lo pedimos. Vendrá toda la simiente
a tomar su sangre de la tierra; vendrá viento suave,
vendrá agua;

sobre el cerro
el calor hermosamente cesa.
Esto es lo que solicitamos:
que nada le pase a nuestra milpa,
no la azote el viento,
que no le pase cualquier cosa a nuestra milpa.
Que hermosamente
en verdad se produzca
el niño Floor Siete
para que él nos atienda
todos los días.
Vendrán los tronadores.
Los saludaremos
sobre este cerro;
ellos traerán una buena niebla,
una buena agua.
Las ramas se moverán
se moverán de modo hermoso. Pondrán un relámpago,
un trueno,
para que así, en forma perfecta,
haya cultivos, semillas;

para que también se alegren nuestros corazones,
para que también tengamos alegría
No nos quedemos inmóviles:
tenemos también que pedir

con este *costumbre* vuestra.
Y se completará todo este *costumbre*
allá sobre el cerro:
un día iremos así
a presentar nuestras ofrendas.
Este *costumbre*
es vuestro saludo;
este *costumbre*
es de vuestra propiedad;
este dinero es de vosotros.
Ofrendáos con este asunto
para que así nos perdone Dios,
junto con todos los señores que están sobre este cerro.
Para que los señores de los cerros nos den
algo bueno para vivir.
Queremos legumbres,
queremos hongos,
queremos lo que sea
para con ello sobrevivir.

En el trabajo terrenal,
para estar vivos,
es necesario que pidamos.
Este *costumbre*,
que veréis como se realiza,
nos será recompensado por nuestro Señor Dios
con todos los señores
tronadores,
relampagueadores.
Por eso, de esta manera cansémonos,
bailemos,
desfallezcamos.
Porque tenemos hambre,
porque leñemos sed,
porque queremos tener con qué vivir,
porque queremos tener con qué
comer.
Bailad,
bailad.
Esto os pertenece (señores de los cerros):
Ante este altar pedimos
a todos los señores:
señores de Tamazolingó,
señores de Kapemuch.
donde estamos
aquí saludamos,
sobre los señores de Kapemuch.
Que se acerquen
todos los señores de los cerros:
señores de Tamazolingó,
señores de Postektitla,
señores de La Laguna,
señores de las montañas,
de todos los pueblos de por ahí,
por allí donde están
los grandes pueblos.
Que todos los señores se reúnan,

porque aquí está vuestro altar.
Bailad,
cansáos,
desfalleced.
Esto es lo que queremos
a causa de nuestra sed. (Reyes y Christensen, 1990: 55-59)

a10) Ruiz Rivera, César Augusto (2001). *San Andrés de la Cal: Culto a los Señores del Tiempo en Rituales Agrarios. Historia y Antropología de un pueblo de Tepoztlán Morelos.* Ayuntamiento Municipal de Tepoztlán, Cuernava.

Presentación

Los rezos a10.1, a10.2 y el a10.3 fueron pronunciados por la señora Jovita, entonces principal especialista de la comunidad, estas versiones fueron grabadas en mayo de 1997. Mientras que el rezo a10.4 fue enunciado por el especialista Felipe; aquella ocasión fue la primera participación del señor Felipe. El rezo a10.5 fue realizado por última vez por el señor Angel en mayo 1995. El señor Angel fue relevado del cargo por Javier, a quien corresponde la versión del rezo a10.6, cuya grabación corresponde a mayo 1997.

a10.1)

Señores trabajadores del tiempo, Dios todo poderoso, vengo a pedirles buen temporal.

Aquí está tu hijo, amen. (coloca la Cruz, y a la pareja primigenia). Aquí está esta niña linda para que les haga el quehacer, como sirvienta para ustedes, señores trabajadores. Esta niña sáquenla a trabajar, que les ayude.

Señores trabajadores arrímense a esta mesa santa, aquí están estas ofrendas: Pólvora, para los señores trabajadores, para que trabajen.

Soldados van a trabajar, no los traje para que vengan a descansar; hoy descansan, pero mañana van a trabajar y toda la temporada.

Y esta viborita; tú eres el primero, para los relámpagos, calmados. (tres silbidos con el silbato y coloca 3 muñecas pequeñas).

Estas niñas para que trabajen, que les hagan de comer.

(Tres silbidos).

Dulce y pescado. para los señores del tiempo.

(Tres silbidos, coloca las flores y enciende una vela).

Nuestro Padre, Santísimo Sacramento.

Nuestro Padre, la Santísima Trinidad.

Nuestro Padre Santísimo.

Nuestro Padre santo.

Nos van a perdonar, nunca nos van a asustar, señores.

Santo templo, Santa cueva.

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, amén.

Ave María Purísima. Ave María Santísima.

Que Dios nuestro señor nos perdone, nos socorra en lo que pedimos.

Gracias señores del tiempo, perdónanos señor.

(Tres silbidos).

Termina de colocar la ofrenda en la primera cueva). (Ruiz, 2001: 168-169)

a10.2)

(Tres silbidos y comienza a colocar la ofrenda)

Señores trabajadores.

Señores trabajadores del tiempo.

Señores aires de la temporada.

Señores, [n]osotros queremos pedirles, de favor les rogamos y suplicamos que llueva.

Buenamente, que Dios nos dé el agua sin aire y sin granizo.

Bueno to diría, pero si ustedes no quieren, ustedes saben, ustedes disponen.

Nosotros estamos aquí, hijos de Eva, estamos desterrados.

Señores ustedes no, pero nosotros hijos de Eva estamos desterrados aquí en esta tierra, donde la tierra y el cielo.

Señores trabajadores ayúdennos, socórranos por los inocentes, por los niños, por los jóvenes, por las jovencitas, por las señoritas, viejitos y viejitas.

Nos deberían de ayudar

Dios nuestro Padre Jesucristo tiene tres clavos y los clavos se respetan.

¿Cuáles son los clavos?

Los que tiene en las sagradas manos y sus sagrados pies.

¿por qué? Porque lo clavaron los judíos, sufrió por nosotros y nosotros debemos sufrir también.

Señores trabajadores les ruego y les suplico por otros, mis prójimos, otros humanos, mis hermanos, que no nos den el agua muy exagerada, buenamente, señores les suplico.

Dios nuestro Señor nos conceda.

Dios nuestro Señor escuche mis palabras.

Dios nuestro Señor, les estoy pidiendo muy encarecidamente, escuchen mis ruegos y súplicas, escuchen, que hasta el cielo lleguen mis palabras, ayuden a nuestra Madre Eva, a nuestro Padre Adán, por lo tanto tú estás aquí Señor, tu nos escuchas dondequiera que estés.

Niño Dios.

Señor danos la mano.

Señor danos tu bendición con tus divinas manos.

No te olvides de nosotros.

No nos desampares de día y de noche.

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, amén.

Nuestro Padre Jesús.

Nuestro Padre lindo.

Divino Señor Santo.

San Andrés Apóstol.

Nuestra María Santísima.

Nuestra María Dolorosa.

Jesús nuestro Salvador.

Hasta aquí hemos terminado con el respeto de ustedes y de nosotros. Nuestro Señor Jesucristo está aquí con nosotros, con todos sus hijos. Dios mío, Virgen María Santísima, Madre de Guadalupe, Madre Reina de los cielos. Perdón Padre, perdón Madre, perdón Padre eterno, misericordioso. Bendito sea a ti Señor, gracias a ti mi Dios. (Ruiz, 2001: 170-171)

a10.3)

Tres silbidos para llamar a los “Señores del Tiempo”, “Ave María Purísima, Ave María Santísima (tres silbidos. Pide los animalitos y coloca la ofrenda).

Señores trabajadores merezcan lo que les traje, lo que mandan las personas del pueblo que trabajan y ganan sus centavos, los que piensan y no piensan deben de perdonarlos y dispensarlos, no saben lo mal que hacen y lo malo que dicen, yo los disculpo porque no cooperaron, socórranlos con más fuerza y felicidades, que tengan paz en su casa, que trabajen contentos, felices en sus labores. (Tres silbidos y lágrimas).

Ave María Purísima que el Señor esté siempre con todos sus hijos aquí en la tierra, porque nosotros necesitamos de Dios, nuestro señor, que no nos olvide nunca, y no nos desampare.

Dios de misericordia.

Señor nuestro Padre Dios.

Señor, nuestro Padre Santo, danos el pan de cada día, no nos desampares, no nos olvides.

Padre, divino Señor, Santo apóstol.

Padre, divino Salvador.

María Santísima, nuestra Madre de Guadalupe.

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, amén.

(Termina con tres silbidos)

(Ruiz, 2001: 171-172)

a10.4)

[...] Ahuaques, Señores del Tiempo, vengo en representación del pueblo de San Andrés de la Cal a ofrecer esta humilde ofrenda, para que nos manden de las corrientes marinas del Golfo de México y del Pacífico buenas temporadas de lluvia.

Que los vientos de Quetzalcóatl, y las aguas de Tláloc, beneficien los campos de cultivo.

Discúlpenos o Señores del Tiempo por no cuidar como se debiera el medio ambiente, no se molesten, porque también hay personas buenas que tratan de hacer lo posible por cuidar el medio ambiente, la tierra y que no haya mucha contaminación. Disfruten de esta ofrenda, para que la cosecha sea abundante este año.

En el nombre del Padre.

En el nombre del Hijo.

Y en el nombre del Espíritu Santo.

Santísima Virgen de Guadalupe.

Tláloc.

Quetzalcóatl.

Les pedimos de corazón un buen temporal de lluvia y una abundante cosecha este año, amen.

(Ruiz, 2001: 175-176)

a10.5)

Mientras Don Angel colocaba la ofrenda, hacia su petición de la siguiente manera:

...Señores del tiempo, que no nos falte el agua, van a comer la ofrenda que se les preparó, y que aquí nos mandaron las señoras y personas de San Andrés de la Cal. Señores del tiempo que traen el viento, Señores del agua y humo que traen la lluvia, no nos manden aguaviento, ni secas, queremos buen temporal, ahuaques que andan con los aires y truenos trabajando, que no falte el agua en nuestra tierra, que haya suficiente agua.

Señor Dios Padre.

Señor Dios Hijo.

Señor Espíritu Santo.

Ave María Purísima, amen.

Tengan piedad de nosotros.

Vengan a disfrutar de su ofrenda para que nos concedan el buen temporal, y la cosecha abundante, amén. (Ruiz, 2001: 180)

a10.6)

Señores del tiempo, y del viento, antiguos dioses y espíritus; Tláloc y Quetzalcóatl, venimos a ofrecerles esta ofrenda para que nos llenen de sus energías que nos hacen mucha falta y nos manden un buen temporal de lluvias, sin aguaviento sin granizo, que no haya sequía y que no haya demasiada agua, sólo lo necesario para una buena cosecha.

En el nombre del Padre, del hijo y del Espíritu Santo, Amen. (Ruiz, 2001: 180)

a11) Schultze Jena, Leonhard (1994). “Plegaria tlapaneca”, en M. Matías Alonso (comp.). *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos xvixx)*. Ciesas, México, pp.117.

Presentación

No hay datos acerca del registro, se aclara que el texto es traducción de Schultze y que la publicación original es del año 1938.

En la hora de este día en que llegué a tus pies, a tus manos, te traigo hojas y flores.
Naciste tú, Aku, allá donde duerme la siembra del maíz bajo tus costados, allá donde brotarán todas las semillas y los granos bajo tus costados.
¡Naciste tú, Aku de tierra, anciano Aku de la tierra! allí donde la siembra recogerá la grasa de tus costados, allá donde brotará, donde germinará el grano sembrado; allí donde el maíz, el brote de la calabaza y el zarcillo del frijol hundirán sus raíces. Todos ellos los sembré bajo tus costados.
¡Ah! que brotasen y germinasen, que floreciesen y madurasen.
¡Ay! que la neblina riegue con rocío, ¡ay! que germinen los granos en tus pies, en tus manos.
Así vine en este día con fuego para alumbrar, para que haya luz en tu altar, luz en donde descansas, luz donde te encuentras.
Aquí están tus flores, aquí está tu vela, aquí el humo del copal, para que el primoroso aroma perfume tus manos y tus pies. (Schultze, 1994: 117)

a12) Sepúlveda, María Teresa (1994). “Petición de lluvia en Ostotepa”, en M. Matías Alonso (comp.). *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos xvixx)*. Ciesas, México, pp. 67-81.

Presentación

El rezo siguiente se llevó a cabo dentro de la iglesia de Atliaca, y fue enunciado por uno de los tres grupos de rezanderos, en este caso por mujeres del pueblo. La autora describe que cada grupo rezó por separado aunque simultáneamente y en voz alta (Sepúlveda, 1994: 78). No hay más datos precisos sobre su registro.

Pan de ahora, pan de día,
Pan de la montaña, pan del sótano,
Pan de Ostotempa,
Bendice nuestras milpas este primero de mayo.
Vengo a ofrecerte en este lugar a estas
horas (se persignan), en esta capilla que está
en el campo.

Alabanza:

Al pie de la Santa Cruz, lloremos nuestros pecados.
Aquel que adora la Cruz, queda con Cristo Crucificado.
Al pie de la Santa Cruz, lloremos nuestros pecados.
Ellos serán perdonados por la muerte de Jesús.
Abrazado a la Cruz en sincera penitencia
iremos a la presencia de nuestro Señor Jesús.
Al pie de la Santa Cruz, lloremos nuestros pecados.
Ellos serán perdonados por la muerte de Jesús.
La Cruz será nuestra guía.
La Cruz será nuestro amparo.
La Cruz será nuestra noche y día.
La Cruz será nuestra estrella y nuestro amparo.
(A! pie de la Santa Cruz...)
El que adora la Cruz,
adora a su redentor en ella.
Por su bondad infinita
perdona nuestro pecados.
(Al pie de la Santa Cruz...)
Pidamos, pues, con anhelo.
Pidamos con confianza.
Es la Cruz la esperanza (Sepúlveda, 1994: 78)

a13) Serafino, Gregorio (2015). “Las plegarias en náhuatl de La Montaña de Guerrero: testimonios y recopilaciones”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 50, julio-diciembre, pp. 329-353.

Presentación

El siguiente texto se encuentra incompleto, el autor decidió presentar sólo un fragmento por considerarlo significativo para los propósitos de su trabajo. El autor explica que fue grabado aunque no con buena calidad, lo que dificultó el trabajo de transcripción y traducción. La transcripción fue posible gracias a la labor del maestro bilingüe Alfonso García Salgado de la escuela preparatoria ubicada en Tlapa, quien además le proporcionó una primera traducción al español del rezo. Serafino aclara que si bien el maestro no es originario de la comunidad donde fue grabada la “plegaría”, él pertenece a una comunidad cercana también de habla náhuatl.

PLEGARIA DE PETICIÓN DE LLUVIA POR SAN MARCOS

Ave María Purísima, Ave María Santísima, nixkatsintli ixtla motlajtolti ixtla motlanauatilti,

Ave María Purísima, Ave María Santísima, aquí no hay todavía tu palabrita (palabra), todavía no hay tu avisito (aviso),

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

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

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

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

Señor San Marcos Evangelista, Inauaktsinko Ualtlanankililol Tsinantekatl,
Señor San Marcos Evangelista, cerca de él va a responder el Tsinantekatl,

Yejeyekaltepetl, Sempoaltepec, Gobernador, kanon ualkisaskej nosantos angeles.
Yejeyekaltepetl, Sempoaltepetl, Gobernador, donde van a salir mis Santos Ángeles.

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

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

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

xitla itlajtolti, xitla itlanauatilti, itlanauatilti padre eterno,

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

Santísima Cruz Sacramento, Santísima Cruz Xilocruz, ya ualmoyauis tonakayosiuatsintli, Santísima Cruz Sacramento, Santísima Cruz la Cruz del Jilote, ya se va a distribuir en maíz/ito,

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

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

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

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

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

hasta tlapoyaualmoualketsaskej, hasta tlapoyaualkisaskej, hasta por la noche se van a parar, hasta por la noche van a salir,

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

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

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

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

Yejyekasiuatsintli, ualtlaseseyas, ualtlakomontias ual tlapetlanis ka in kiyauitl, (la mujercita del viento), va a refrescar, va a venir retumbando, va a relampaguear

con esta lluvia,

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

Padre Eterno, vino macho kampa timokixtinojtika, timonejnemokixtinojtika,
Padre eterno, vino macho, donde te estás asomando, te estás apareciendo,

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

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

tlaxtlaueyientepetl Gobernador moseuitsinontika, tlasolteotl Gobernador,
en la loma del grande cerro Gobernador está descansando, Dios precioso Gobernador,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

mokxiltlantsinko, matlantsinko ika atsintli, ixtla omotlajtoltzi,
cerca de tus pies, cerca de tus manos, con agu(a)ita, no hay tu palab(a)rita,

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

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

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

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

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

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

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

a14) Villela, Samuel (2007). “El culto a los cerros en la Montaña de Guerrero”, en J. Broda, I. Iwaniszewski y A. Montero (coord.). *La montaña en el paisaje ritual*. IIH, UNAM, CONACULTA, ENAH, INAH, México, cap. 15

Presentación

Villela reconoce el apoyo de Faustino Ahuixtle en una primera transcripción y traducción del texto, así como la posterior revisión y corrección por parte de Eustaquio Celestino. Aunque no hay más datos del registro de los rezos, es claro a lo largo del capítulo que el autor ha realizado un fuerte trabajo de campo en la región.

[...] y gracia Padre Eterno, Santísima Cruz, Sacramento, Xinantépetl Yeyecatépetl, Zempualtépetl *timocichinatica noche ompa acis notatzin hasta Iztacchuatl campa timocichinatica*, Malintzin Orizaba *timocichinatica ipan im horas in presente ye nican onca ipan in nahuatzinco Iztaczihuatzintle, Yeyeczihuatzintle campa mocichinatica, Tlazoltéotl gobernador ye nican onca in presente tlinca tlaceceyas, tlin ca tlaceliyaz, tlin ca tlahuillayaz ipan in senahuac mundo ipan in tlaltipac yenican onca in presente tlananca ti cuamoquitquilichinoz, tla nonca ticua mahocuilis ipan horas ipan in tonale ma catla motlatoltzin ma ca tla motlanahuatiltzin, Iztacchuatl, Tuxpantépetl Veracruz, *campa ti mocichinatica hasta nohuelica gracia, Lucerna timocichinatica ye nican onca in presente, ye nican onca in ofrenda.**

(y gracia Padre Eterno, Santísima Cruz, Sacramento, Xinantépetl, Yeyecatépetl, Zempualtépetl, tus pies quemando, todo llegará a ti dios mío, hasta la Iztacchuatl donde está descansando, Malintzin Orizaba, tus pies quemando. En estos momentos te traemos este presente para ti *Iztacchuatl, Yeyeczihuatzintle*, donde tus pies quemando. *Tlazolteotl* gobernador, ya está aquí el presente para refrescar, para reverdecer, con que se olerán las cosas, en este mundo único y en esta tierra. Ya está aquí el presente: ¡ven! ¡tómalo! ¡levántalo con las manos! en esta hora, en este día. Ni una palabra tuya, ni una orden tuya [en] *Iztacchuatl* y *Tuxpantépetl* de Veracruz, donde tus pies se están quemando. Con la gracia *Lucerna*, tus pies se están quemando, ya está aquí el presente, ya está aquí esta ofrenda). (Villela, 2007: 339)

b) Rezos para evitar daños a los cultivos

b1) Bravo Marentes, Carlos (2003). “Iniciación por el rayo en Xalatlaco, Estado de México”, en B. Albores y J. Broda (coord.). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas*

de Mesoamérica. El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 359-277.

Presentación

Bravo escribe que el trabajo y por lo tanto los rezos, le fueron proporcionados por el “ahuizote” llamado Tío Goyito, por lo que el registro es producto de largas entrevistas y narraciones con el especialista y el autor.

b1.1)

Estos son los primeros ruegos que aprendí para pedir a Dios:

Xhuitz caballerotltzi Santiago	Ven caballero Santiago
Xhuitz caballerotltzi San Miguel	Ven caballero San Miguel
Ne tatatu xhuitz socorrerohua	Mi señor Dios ve a socorrerme
Santiago mietitica in mixtli	Santiago pelea con la nube
Cuitlaplia hután tepoztlalgui	Cola de agua con tu fierro
Moquetza in miqui	Que se clava, pégale y destrúyela, máatala
San Miguel xquita te pilhuaz	San Miguel, mira a tus hijos
Ixmocototzo, tlaqxuita, mixtli	Escogidos, mira a la nube
Tliltic xquita patiani nica	Mírala volar y mírame a mí
Neecencamatl cacán	Hablarte, óyeme. (Bravo, 2003: 367)

b1.2)

Padre Dios, ayúdanos a destruir esta nube mala. Santiago, San Miguel, miren que el no bueno nos quiere destruir nuestras milpas para que padezcamos hambre. Por eso te pido que con su fierro que se clava, me ayuden a destruir esta nube no buena para el maíz...

En el nombre de Dios destrúyete granizo, pues cuento con la ayuda del Cerro Caballero, del Cerro Cuahuatl, del Cerro Selva, del Cerro Teconte, del de la Coyota, del de Apilueto ...

Padre Dios, ayúdanos a destruir esta nube mala ... etc. En nombre de Dios destrúyete

granizo ... etc.

(Bravo, 2003: 368)

b2) Lorente, David (2006). *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima (el complejo ahuaques-tesiftero en la Sierra de Texcoco, México)*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México.

Presentación

Lorente comenta que ambas versiones corresponde al señor don Lupe, pudo grabarlo “con fines de instrucción”, en dos ocasiones diferentes, el 10 de abril del año 2004 y el 30 de enero del año siguiente (2006: 174).

Los textos aparecen originalmente en la tesis citada, pero el autor continuó su estudio en trabajos posteriores (véase Lorente, 2010 y 2013). En la publicación de 2013, hay un cambio en la línea 4 de la Versión A, entre corchetes dice “cosechar” en lugar de “comer”, palabra que sí aparece en 2006 y 2010.

b2.1)

Versión A:

Virgen de Santa Bárbara, ayúdame, 1a
protégeme,
ayúdame para retirar a mis hermanos duendes, /
que los duendes quieren [comer con el granizo las semillas],
[y son] muy fuertes para [que por medio d]el hermano bendito va[ya]n a ir; 5a
ese espíritu [es muy fuerte] pa’ que lo lleve yo,
trato de retirar a los hermanos que trabajan para otro lado. /
Y hago un esfuerzo, mi destino viene por mí,
tengo que hablar por ellos, mis hermanos duendes:
¡Retírense, retírense ustedes por allí a un lugar con más trabajo! / 10a
En estas semillas,
cuando coman, comamos,
tantitos arvejones, comida de arvejones,
tenemos que pedir permiso para comer y para sacar en donde hay,
aquí tenemos poquitos; no podemos dar a los hermanos que vive en la Tierra Humanidad.

/15a

Yo, como hermanos,
yo tengo mi[s] espíritus con ustedes,
hago un esfuerzo para ustedes,
vamos a sacar sacrificio por allá,
sacar [qué] comer, qué comer para nosotros, 20a
porque también tenemos hambre como ustedes;
también [nosotros] comemos juntos. /
Yo y ustedes le van a convidar después [yo a ustedes les voy a convidar después],
ahora no,
más después tenemos que comer. 25a

b2.2)

Versión B:

La Virgen Santa Bárbara, ayúdame. 1b
Señora Virgen Santa Bárbara, ayúdame,
protégeme,
ayúdame [para] que se retiren estos hermanos duendes, /
porque aquí no queremos que caiga su arvejón de ellos, 5b
porque es su comida,
que puede perjudicar en estas nuestras semillas. /
Nosotros no queremos que se caiga,
retírelo que se vayan a otro lado nuestros hermanos duendes.
Ayúdame Señora Virgen Santa Bárbara, 10b
protégeme,
ayúdame con la Estrella del Mar [para] que se retiren los hermanos duendes, /
porque no podemos regañarles,
que se vayan retirando poco a poco.

(Lorente, 2006: 174-175)

b3) Martínez Rojas, Adelina (2010). “*Pedimento en las cúspides sagradas*”: Análisis de la plegaria de la petición de lluvia en Xalpatláhuac, Guerrero. Ensayo de Maestría en Antropología Social, ENAH, México.

Presentación

No se hallaron datos precisos del registro, transcripción y traducción de los textos.

1	In yejyekatsintli	Que este viento
2	maka tanto ma kimapehua	no sople muy fuerte
3	maka tanto ma ki tlajtlakali	que no tumbe mucho
4	maka tanto ma kixpolo in tonakayotl	Que no maltrate mucho las milpitas
5	oksekan kanan kitlajkaliskej	llévenlo por otro lado
6	ka oksekan kanan kitlachialtiskej	llévenlo por otro camino
7	in yejyekatsintli	este viento
8	ka oksekan ka ma yahui	que se vaya por otro lado
10	ihuan maka ma moyolkoko	pero que no se ponga triste
		que no se enoje vamos a dar
11	maka kualani no tik makaskej	también
		lo que él quiere
12	tlen yejua ki kineki	lo que él pide
13	tlen yejua ki tlajtlani	también quiere comer
14	No kineki tlakuas	

(Martínez, 2010: 69)

c) Rezos para el tratamiento terapéutico de Susto

c1) Aramoni, Ma. Elena (1990). *Talocan tata, talocan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena.* Dirección General de Publicaciones, Conaculta, INAH, México.

Presentación

La autora coloca en un apéndice las “oraciones, súplicas y ofrendas”. Anota el nombre del o la especialista y declara que las grabaciones son suyas, aunque no hay nota sobre el trabajo de transcripción y traducción de los textos, también escribe el lugar y fecha de tales grabaciones. En lo que toca a los rezos aquí citados, fueron grabados entre 1984 y 1985 y pertenecen al pueblo de San Miguel Tzinacapan (c1.1, c1.4) y Tecoltepec (c1.2, c1.3.) del municipio de Cuetzalan en el estado de Puebla.

c1.1)

Comienza la oración con la señal de la cruz: Por la señal de a santísima cruz, de nuestros enemigos, líbranos señor, Dios nuestro, en el nombre del padre y del hijo y del espíritu santo, amén Jesús.

Señor Talmanik, Señor Taltikpak
Señor del mundo, señor de la tierra
Semanauak Talmanik, Semanauak Taltikpak
En todo el mundo, en toda la tierra

San Juan Talmanik, San Juan Taltikpak
San Juan del mundo, san Juan de la tierra

Salvador del mundo,

padre trinidad, madre trinidad,

santísima trinidad,

José María Sacramento,

José María Trinidad,

José Natividad

Juan Manuel Martín

Juan Manuel Antonio

San Juan Crescendo Dios

San Juan de la Luz, lucero de la mañana.

Agua bendita,

virgen Soledad, virgen Natividad, virgen Piral

Señor san Andrés apóstol, “abuseador” [“apescador”

Señor Santiago, señor san Cristobal [L] Oló [Colón]?

Axkan Namechtiliaj nejin oraciones namechmaktiliaj
Ahora aquí estas santísimas oraciones se las [entrego.

Namechnauatiliaj
Se las ofrezco.

Maj namotech ajsi maj namotechpouij
Que llegue [n] a ustedes y que en ustedes [cuenta [n].

Nomomakotsinko pouij xinechmotsitskilikan
Que llegue [n] en sus manos y tengan la bondad de tomarla [s].

Xinechmotakachiuilikan,
Acéptenlas,

Tejuatsin San Juan Cresencio Dios
Usted san Juan Cresencio Dios

San Juan de la Luz, lucero de la mañana.

Tejuaj tikitstok uan tejuaj tikmattok
Tú lo estas viendo y lo sabes

Kani yetok uan kani ꝑn pialotok
A dónde está y a dónde lo tienen

Nejin espíritu María Margarita Mora
Este espíritu [de] María Margarita Mora

Margarita Mora, ximeuayaj,
Margarita Mora, levántate ya,

Margarita Mora ximokejtsaya,
Margarita Mora párate ya,

Margarita Mora, Xiuijkiaj,
Margarita Mora, vente ya,

Margarita Mora, ximajkokuiaj,
Margarita Mora, álzate ya,

Margarita Mora, ximoketsayaj,
Margarita Mora, ya ponte de pie,

Margarita Mora, ximeuayaj uan xiuijkia
Margarita Mora, levántate y vente ya.

Niktemakayaj mo remplazo.
Ya entrego [como] tu remplazo.

Nejin santísima oración
Esta santísima oración

San Juan Cresencio Dios,

San Juan de la Luz, lucero de la mañar

Tejuatsin tikitstok
usted la está viendo
uan Tejuatsin tikmattok kanin pialotok
y usted lo sabe[en] dónde la tienen.

Kani yetok?
¿Dónde está?

Ox kipixtokej ;tech majtaktionauij tepejxioj
A la mejor la tienen en los catorce cerros.

Ox dipixtokej ;tech majtaktionauij barrancas
A la mejor la tienen en las catorce barrancas.

Ox kipixtokej itech majtaktionauij ostokmej
A la mejor la tienen en las catorce cimas.

Ox kipixtokej majtaktionauij cuevas
A la mejor la tienen en las catorce cuevas.

Kanin yetok?
¿Dónde está?

Kanin pialotok?
¿A dónde la tienen?

Xikualkuitikisaj, xikualmalakachojtikisaj
Pásala a traer, date una vuelta,

Xikualyeualojtikisaj ika motasojmauisraya
rodéala con tu sagrada raya [red],

Ika motasojmauis fuerza
con tu sagrada fuerza.

San Juan Crescencio Dios, san Juan de la Luz,

Lucero de la mañana
Xikualajkochtikisaj
pasa a levantarla,

Xikualmalakachojtikisaj,
pasa a rodearla,

Xikualtekuilijtikisaj kanin kikokojtokej
pasa a quitárselas a donde la están lastimando,

Kanin kixokolijtokej
(a) donde la están machucando.

Kanin kimalchiujtokej
(a) donde la están maltratando,

Tejuatsin tikitstok uan Tejuatsin tikmattok
usted la está viendo y usted lo sabe.

Kanin kixokolijtokej
Dónde la están hiriendo,

Kanin kikokojtokej
dónde la están lastimando,

Kanin kimalchiujtokej
dónde la están maltratando.

Xikualkuitikisaj
Pásala a traer,

Xikualmalakachotij
date una vuelta.

Uan xikualyeualojtikisaj
Y rodéala

Talokan santos Evangelios
Talokan san Juan Evangelios

Talokan santos Arcángelos

Ximotemouikan, xiualpantaksakan
Bájense, den su paso para abajo,

Xikualkuitij,
vayan a traerla,
Xikualmalakachotij in espíritu Margarita Mora
dense una vuelta al [a donde está] espíritu [Margarita Mora

Kanin yetok?
¿Dónde está?

Kanin pialotok?
¿Dónde la tienen?

Tejuaj Talokan Noteiskaltijkanatsin
Usted Talokan Madre creadora,

Tejuaj Talokan Noteiskaltijkatajtsin
usted Talokan Padre creador.

Takan namejuan namech axkatilijkej
A la mejor ustedes se la apoderaron [les [encomendaron el espíritu]

Takan name jua nankipixtokej
A la mejor ustedes la tienen.

Takan namejuan namechmaktilijkej
A la mejor [a] ustedes [se] lo entregaron.

Xinechmaktilikan!
¡Entrégenmela ya!

Xinechentregarouilikanyaj!
¡entrégenmela!

Niktemaktiaya i remplazo
Les entrego su remplazo

Nikauaj i remplazo nejin santísima oración
Dejo [como] su remplazo esta santísima oración.

Niktemakan i remplazo uan nikauaj i remplazo in [Margarita Mora
Entrego su remplazo y dejo su remplazo [de] [Margarita Mora.

Xikajkauakaya uan xinechmaktilijkayaj, maj uikiaj
Suélténla ya y entrégenmela ya, que ya se venga

Talokan noteiskaltijkatajtsin
Talokan Padre creador
Tolokan Noteiskaltijkanatsin
Talokan Madre creadora
Komo namejuan nan kinapalojtoke
Si ustedes la están abrazando [abrazando],

Uan namejuan nan kitsitskijtokej
y ustedes la están agarrando,

Xikajkauakan
suélténla ya,

Xinechmaktilika maj uijkiaj
entrégenmela y que ya se venga.

Xinechentregarouiljkanyaj,
Entrégenmela,

Talokan Jesucristo,
Talokan presidente,

Talokan jueces,

Talokan mandamientos,

Talokan eregidores [regidores],

Talokan policías,

Talokan mayores,

Talokan topiles.

Ximajkokuikan uan ximoketsakan
Levántense y párense,

Uan xikualkuitij uan xikualmalakachotij
y vayan a traerla y vayan a darle vuelta.

Namejuan nan kitstokej
Ustedes la están viendo,

Uan Namejuan nan kimattokej
y ustedes están sabiendo

Kanin yetok, kanin pialotok in Margarita Mora
dónde está, dónde la tienen [a] Margarita Mora.

Xikualkuitij,
Vayan a traerla,

Xikualmalakachotij in Margarita Mora
vayan a darle vuelta a Margarita Mora,
Xikualajkokuitij
vayan a levantarla,

Maski semij kualij yetoyaj kampa yetok,
aunque estaba muy bien donde está,

xikualkixtijij,
vayan a sacarla,

Xikualtekuilijij
vayan a quitársela [a] donde la tienen.

Ox kipixtokej itech majtaktionauij achiauit
A la mejor la tienen en los catorce pantanos,

Ox kipixtokej itech majtaktionauij ayegual
a la mejor la tienen en las catorce aguas [redondas,

Ox kipixtokej itech majtaktionauij aposoj
a la mejor la tienen en los catorce pozos,

Ox kipixtokej itech majtaktionauij akuechkoch
a la mejor la tienen en los catorce fondos de agua,

Ox yetok itech majtaktionauij ueiat
o está en los catorce ríos,

Ox yetok itech majtaktionauij akanak
o está en los catorce arroyitos [ríos bajitos].

Ox yetok itech majtaktionauij ameyal
o está en los catorce manantiales.

Kani yetok, kanin pialotok?
¿Dónde está, dónde la tienen?
Ox yetok itech majtaktionauij cuevas
O está en las catorce cuevas,

Ox yetok itech majtaktionauij altepet
o está en las catorce comunidades,

Ox yetok itech majtaktionauij xolal
o está en los catorce pueblos,

Ox yetok itech majtaktionauij ciudad
o está en las catorce ciudades,

Ox yetok itech majtaktionauij kuaujta

o está en los catorce montes,
Ox yetok itech majtaktionauij barrancas
o está en las catorce barrancas,

Ox yetok itech majtaktionauij San Juan Tepeyolos
o está en los catorce San Juan Corazón del Cerro.

Kanin yetok, kanin pialotok?
¿Dónde está, dónde la tienen?

Xikualkuitij
Vayan a traerla,

Xikualmalakachotij
vayan a darle vuelta,

Xikualyeualotij semanauak talmanik
vayan a rodearla en todo el mundo,

Maj uikiaj, maj ejekoyaj Margarita Mora
que se venga, que ya llegue Margarita Mora.

Niktemakaya ; remplazo
Ya lo entrego su remplazo,

Uan nikauaya ; remplazo
y lo dejo tu remplazo.

Xikualajkokuitij
Vayan a levantarla,

Xikualmalakachotij, xikualyeualotij
vayan a dar vuelta, vayan a rodearla.
San Juan Talmanik
San Juan del mundo

Tejuaj tikitstok uan Tejuaj tikmattok
tú la estás viendo y tú lo sabes.

Tejuaj moixko kitkijke
En presencia de ti la llevaron,

Uan moixko kipanoltijkej
y enfrente de ti la pasaron,
Uan moixko kimajchankej
y delante de ti la pasaron de las manos.

Ox kipixtokej itech sej tepejxit
A la mejor la tienen en un cerro,

Ox kipixtokej itech sej kuaujtaj
a la mejor la tienen en un monte.

Tejuaj moixko kitkijkej
Fue en tu presencia,

Uan Tejuaj moixko kipanoltijkej
Y en tu presencia la pasaron.

Tejuaj tikitstok uan Tejuaj tikmattok
Tú la estás viendo y tú lo sabes.

Xikualkuitij, xihualmalakachotij
Ve a traerla, ven a dar vuelta.

A ver si katin ojtij kimaktijkej
A ver en qué camino la entregaron,

Uan katin ojtij kikuiltijkej
y qué camino la hicieron agarrar.

Ox kikuiltijkej majtaktiomome kuokuooj
Si la hicieron agarrar los doce caminos de toro,

Ox kikuiltijkej majtaktiomome piooj
si la hicieron agarrar los doce caminos de pollo,

Ox kikuiltijkej majtaktiomome ;tskuinoj
si la hicieron agarrar los doce caminos de perro,
Ox kikuiltijkej majtaktiomome caballoj
si la hicieron agarrar los doce caminos de caballo,

Ox kikuiltijkej majtaktiomome chivooj
si la hicieron agarrar los doce caminos de chivo,

Ox kikuiltijkej majtaktiomome borregooj
si la hicieron agarrar los doce caminos de borrego,
Ox kikuiltijkej majtaktiomome mistonoy
si la hicieron agarrar los doce caminos de gato.

Katin ojtij kimaktijkej?
¿[En] qué camino la entregaron?

Katin ojtij kiyaltijkej?
¿[en] qué camino la hicieron ir?

Katin ojtij kikuiltijkej?
¿Qué camino la hicieron agarrar?

Xikualkuitikisakan
Pásenla a traer.

Xikualmalakachojtikisakanya
váyanse a dar vuelta,

Xikualyeualotij
vayan a rodearla,

Xikualajkokoitij Margarita Mora
vayan a levantarla [a] Margarita Mora.

Kanin yetok, kanin pialotok?
¿Dónde está, dónde la tienen?

Kanin kixokotijtokej?
¿A dónde la estarán lastimando?

Uan kanin kikokojtokej?
Y, ¿dónde la están machucando?

Xikajkuakan uan xinechmaktilikaya!
¡Suéltenla y entrégenmela ya!

Maj uijkia
Que ya se venga.
Margarita Mora, xiukiaj!
Margarita Mora, ¡vente ya!

Margarita Mora, ximoketsayaj!
Margarita Mora, ¡párate ya!

Margarita Mora, ximeuayaj!
Margarita Mora, ¡levántate ya!

Niktemakaya mo remplazo
Ya lo entregué su remplazo,
Nejua niktemaktia in oraciones para manochin
yo [las] entrego las oraciones para todos ustedes.

Semanauak talmanik
En todo el mundo.

Moixko kitkijke uan moixko kipanoltijkej
En presencia de tí la llevan y delante de tí la [pasaron,

Uan Tejuaj tikmattok uan Tejuaj tikitstok
y tú lo sabes y tú la estás viendo.

Komo tetok itech sej tepejxit
Si está en un cerro,

Komo kipiaj itech sej mar
si está en un mar.

Maj kikajkauakanya!
¡Que la suelten ya! (Aramoni, 1990: 217-229).

c1.2)

Uan komo semi tel mokokoa in kokoxkej,
y si un enfermo se encuentra muy grave,

tel mokokoa uan yetok ok de ixpetanis
muy grave y aun hay posibilidades de que se [recupere
maski ipa amo ok no siquiera takuaya,
aunque ya no comiera siquiera alimentos,

in taltikpaktsin tikiluijaj:
a la tierra sagrada se le dice:

tiknotsas in ne Martín de la Luz,
tendrás que llamar a Martín de la Luz,

Manuel Martín de la Luz,

uan Juan Antonio Martín de la Luz,
y [a] Juan Antonio Martín de la Luz,

José Antonio Martín de la Luz,
Martín de la Luz,

nauin talokankaj.

[a los] cuatro talokes.

Uan Talokan Popan, Talokan Moman:

Y [a] Talokan papá, Talokan mamá:

In oraciones nimitsmaktia,
Estas oraciones te entrego,

Juan Antonio Martín de la Luz,

José Antonio Martín de la Luz,

Manuel Martín de la Luz,

Martín de la Luz,

Nauin talokankaj, xiketsaka
cuatro talokes [se les dice], párenlo [al enfermo]

uan xikajliluika, xinechmaktika ya
y levántenlo, entrégenmelo ya,

maj amo kanaj tajyouijto nikan namokonetsin
que no esté sufriendo aquí, su hijo.

keyej in uetstok? keyej in tajyouijtok?
¿Por qué está en cama?, ¿por qué está sufriendo?

Pos axkan xiketsaya uan xikeuaya uan xikajkokuia.
Pues ahora párenlo ya y levántenlo ya y levántenlo [cúrenlo].

Nochin tonantsitsin. Santas Américas,
Todas nuestras madres preciosísimas, santas [Américas,

Totasojmouisnantsin Santa Magdalena,
nuestra respetada madre, santa Magdalena,

Totasojmouisnantsin Santa Isabel,
nuestra respetada madre santa Isabel,

Totasojnantsin Santa Socorro,
amada madrecita santa Socorro,

Santa Ágata,
Totasojnantsin Santa Catalina,
Amada madrecita santa Catalina,

makuil tonantsitsin, Santas Américas,
[son] cinco nuestras madres preciosísimas, [santas Américas,

tein mankipajtijkej in Jesucristo
las que curaron a Jesucristo

cuando kikojkokojkaj jodios
cuando lo habían lastimado los judíos.

uan meuak uan moselij, yajki ilukak.
y se levantó y volvió a reunirse, fue al cielo.

Pos axkan xikmakakan
Pues ahora déngle remedio [al infierno],

maski xiujtsin, maski teptsin atsin,
aunque [sean] yerbitas, aunque [sea] tantita [agüita,

maj se kipaka, uan maj youi ya nojón kokolis.
[para] que lo lave uno y que se vaya ya esa [enfermedad.

Entos komo yetok de ixpetanis, ixpetani, meua.
Entonces si todavía se puede curar, sana, se levanta. (Aramoni, 1990: 230-232).

c1.3)

Llamada para curar el susto de agua
Uan kemej in se momoujtia itech at,
Y cuando uno se espanta en el agua,

ne la virgen sayo:
a la virgen solamente [hay que invocar]:
Nechmokauijtsino mokonetsin,
Déjame [a] ese hijito tuyo,

uan satepan ika nejatsin.
y después de él déjame libre a mí.

Amo xinechilochtili uan amo xinechpololkachiuli.
No lo detengas y no hagas que se pierda,

maj nikuika, uan maj ajsi
déjame llevarlo, y que llegue

nokalijtik kampa ualajka,
a mi casa de donde salió,

kampa ualkisteuj maj ompa ajsi sepa,
de donde salió que allí vuelva otra vez.

Ta kimattok kani kualkaujteuj ikaltsin.
Él sabe a dónde dejó sola su casita.

Kampa uetsik? kampa tapoloj?
¿A dónde cayó?, ¿a dónde perdió [su destino]?
Amo ika ximauilti,
No le hagas daño,

nechkauili maj nikuika
déjame que lo lleve

uan maj ajsi iselti sepa kemej ualeujka.
y que regrese sólo otra vez como salió de su casa.

Yejua yon niktasojkamati miak
Eso es lo que agradezco mucho

nimotataujtiko mouan nejin espirito,
y pido a ti este espíritu,

kampa timoseujtsinotok.
allá a donde tú descansas.

Tejuatsin nauani.
Tú, precioso hacedor del agua,

takeponaltianij, uan taseliltianij,
que haces brotar las plantas, y las haces crecer,

namomoyauanimej,
tú que repartes el agua,

xinechmokauilijtsinokan nejin namokonetsin
déjame [a] este hijo tuyo

uan satepan ika nejuatsin!
¡y después ayúdame a mí!

Yejua yoni.
Eso es. (Aramoni, 1990: 246, 247).

c1.4)

Llamada para curar el susto de fuego

Timiauatsin, Tiauiltsin, komo ompon tikpiaj no pilij,

Flamita del fogón, jueguito del fogón, si ahí lo [tienes [a] mi niño,

(uan tiktokaytisyaj mopilij)
(y lo nombras ya [a] tu niño).
Komo ompon tikpiaj, xikajkauaj!
Si lo tienes ahí, ¡suéltalo!

maj nechajsikij nikan,
que me venga [a] alcanzar aquí,

amo ompon xikpiakan.
no lo tengan ahí.

Namechtajtaniaj nejin favor,
Les pido este favor,

xikchiuakan milagro, xikajkauakan,
hagan milagro, suéltalo,

maj uikij nikan...
que venga aquí...
Y pongo agua bendita, bendita agua

para brasas sej,
para las brasas,
kitekiliaj agua para seui brasas,
se le echa agua para enfriar las brasas.

cuando sej killamaroua den nombre moneki.
cuando “llama” uno el nombre [del enfermo] en la [lumbre.

Maj onka miak brasa.
Se necesita que haya mucha brasa,

entonces cuando sej resaroua, sej kitekilia in agua
entonces cuando uno reza, le echa uno el agua

bendito brasas,
bentida [a las] brasas.
Primer vez tirrezaros uan tiktekilis,
Rezas la primera vez y le echas,

tiktekilis in agua bendita
le echas el agua bendita

uan tiknotsas ompa kemaj;

y la “llamas” allí [a la persona enferma];

timomachiotis uan tiktokaytis in nombre keniuj [monotsa:

te persignarás y nombrarás el nombre como se [llame:

Dios Tetajtsin, Dios Ipiltsin,

Dios padre, Dios hijo,

señor San Antonio Tioxochit,

señor san Antonio de las Chispas,

señor San Antonio Tikoxiktsin,

señor san Antonio Ombliguito del fogón,

señor San Antonio Timeyotsin,

señor san Antonio reflejo de la lumbre,

señor San Antonio Tikouatsin,

señor san Antonio rayito de lumbre,

[Nombras aquí el *te/amaste*, el conjunto que hace [al fogón]

Dios Tetajtsin, Dios Ipiltsin, Dios Espíritu Santo.

Dios padre. Dios hijo. Dios espíritu santo.

Tiktaliliaj in incienso en cruz

Le echas el incienso en forma de cruz

kemaj tiktekiliayaj in agua bendita

y luego ya le echas el agua bendita

uan tiknotsaya in enfermo.

y lo “llamas” al enfermo.

Maj kikajkauakanyaj,

Que ya lo suelten,

maj amo kikauantijtoker ompa,

que no lo estén calentando allí,

maj amo kipixtokanok,

que no lo tengan allí,

maj amo kikauantijtoker,

que ya no lo estén calentando,

maj kikajkauakanyaj.

que ya lo suelten.

Uan no remplazo in tatiochiualat
y su remplazo es el agua bendita

ika sej kiseuijaj ;n brasas uan tiseuij.
con eso se apagan las brasas y se enfría.

El *reemplazo* es:

Como taizpatka, kemej eskia remplazo,
Como un cambio, como un remplazo,

tej timokauaj ompa kikauayaj in espirito,
tú te quedas allí y ya lo dejan el espíritu.

Remplazo ;n cera, cera de tatiochiual,
El remplazo es la cera, la cera bendita,

bendita den palma,
la palma bendita,

y tabaco mero importancia,
y tabaco muy importante,

como yejuaj eskia remplazo para kikauaj in espirito,
como si fuera su remplazo para que lo dejen el [espíritu,
porque yetok in tabaco,
porque está el tabaco,

yetk in ajos,
están los ajos,

yetok in palma bendito,
está la palma bendita,

yon yejuayaj remplazo.
eso es ya el remplazo.

Yejuaya mokuaua ompa
Se queda allí ya

uan kikauajya in espirito,
y ya lo dejan el espíritu,

por eso importante,
por eso es importante.

La palma bendita, la cera bendita, el tabaco y los ajos se ponen debajo de la tierra; se tiene enterrado ahí, junto a la tinaja, adentro de la tierra, todo el tiempo, no se saca nunca. Eso se queda allí para que dejen el espíritu, porque está bendita la cera y está bendita la palma, bendita sí, y un veladora. Sí, para que lo dejen ya ese espíritu se queda su remplazo; y ya lo sueltan el espíritu porque el ajo es fiero. Sí no puede, no puede estar ahí el espíritu; no lo pueden tener ahí porque huele feo el ajo. Luego le dicen: vete, vete, porque no te podemos tener aquí porque estás apestando mucho. Sí, sí, vete, tú tienes olor, ¡mejor vete ya! (Aramoni, 1990: 248-252).

c2) Cifuentes, Erique; **Salazar**, Hermelindo y **Salazar** Eleuterio (1989). “Etnomedicina en la Sierra Norte de Puebla. Oniromancia y plegarias para la recuperación del tonalli”, en *América Indígena*, vol. XLIX, núm. 4, octubre-diciembre, pp. 675-682.

Presentación

Los autores anotan que el texto que presentan es un fragmento del “testimonio original”. No se ofrecen más datos del registro ni de la transcripción y traducción del fragmento.

Tanotsalis itech at, tal uan tit

Uan kemaj se peua ya ika señor mío Jesucristo *sesaj* diez padrenuestros *uan* diez avemarías.

Uan kemaj se kinotsa, Ateska bendita, san Antonio *tixochitsin*, *tikoselotsin*, santa Martha de la luz del mar, Santísima Trinidad, Dios padre, Dios hijo, Dios Espíritu Santo, *Talokan Tataj*, *Talokan Nanaj*, San Juan *Tepeyolo*, santa María Cristina.

Namechmaktilia nejin santo misterio, santo rosario, santa oration, *namechmaktilia uan namechtajtania* favor *nejin* santa promesa, *xiktakachiukaan ika kualtsin*, *ika chipaujatsin*.

Uan namechtajtania favor *xinechtapojpoluikan*, *namechkuejmoloua ika nejin* dios *ikoneuj*, *xikauakan* dios *iluikak uan taltikpak*, amo *xikyolkitskijtokan*, amo *xikyolxokolikan nejin* dios *ikoneuj*, dios *ipillsin*, *xikauakan* libre *iixkotsin taltikpak*, *talmanik*.

Uan kemaj se kitokaytia uan se kinaga cuatro varazos *in tal uan se kinotsa*, *ximoktsa*, *ximeua*, *ximoajkokui*, *tiyouiji mokalijlik*, *mitstemouaj mota tajuan*.

Llamados en el agua, tierra y fuego

Al hacer un llamado se reza un señor mío Jesucristo, diez padrenuestros y diez avemarías.

Se nombra al agüita bendita cristalina, a san Antonio de las lucecitas, al fogón de la lucecita tiernita, a santa Martha de la luz del mar, a la Santísima Trinidad, al Dios padre, al Dios hijo, al Dios Espíritu Santo, al padre Talokan, a la madre Talokan, a san Juan Tepeyolo y a santa María Cristina.

A ustedes santos les entrego este santo misterio, santo rosario, santa oración; les encomiendo y les pido de favor que esta petición la reciban con cariño y con limpieza.

Les ruego que me perdonen por esta petición, la molestia que les hago por este hijo de Dios, suéltelo; a ti Dios del cielo y de la tierra, no lo detengan, no lo lastimen a este hijo de Dios, hijo del padre, déjenlo libre en la faz de la tierra, en el mundo.

Al hacer el llamado se nombra a la persona y se dan cuatro varazos en la tierra y se dice: ¡párate! ¡levántate! hazte levantar, vámonos a tu casa, en tu casa te extrañan tus padres. (Cifuentes; et. al, 1989: 678-679)

c3) García de León, Antonio (1996b). “Jáltipan: en busca del alma perdida”, en *Son del Sur*, núm. 3, Coatzacoalcos, Ver., pp. 33-35.

Presentación

García de León escribe que grabó el “ensalmo” en junio de 1967, su autor, Juan de Dios, un espacialista “chamán” de por aquel entonces 71 años de edad. El investigador describe que Juan de Dios “cantaba sus versos en mexicano con una jaranita”. La transcripción y traducción es del investigador.

Ensalmo

*"Jesús en el nombre de la santísima Trinidad, tres personas distintas, un Solo Dios verdadero...āt, tājli, tōnatij, semānāwak,
In ompa onok nimitschijtiwits,
pan seok buelta, pan ōme, pan majtakti, chigōme buelta.
en ompa tinechtālilis, pan toye', totaj .
pan se mopilin, pan se māmegat, se tapostik, majtakti, chigōme tapostik.
In ompa wits se wēysītalīn, se wēmētsti...
ompa tinejtalilis pan toye', totaj,
pan se mopilin, pan ōme, majtakti, chigōme pilin.
Teje tiXōchigetsal titajtāntiwits anta nigitas anta nikmatis.
In ompa tinechnāpalos, in ompa tinechsegaltiwiga, in gan tiaj ojti melawak.
In ompa nimitsmagatiwits se mopresente, se mosiya de oro, se tapostik,
se mosogal,
in se yōwaltaj, in se taniknāmōl,
in aman ye nimitstajkokwits,
amo tinejmagatos se maltagayōt.
In se tiōjāt in semoāgalohxōchit.
In ōme, majtakti, chigōme āgalohxōchit.
In ompa nimitsmagatiwits se xōchimantelex. In ōme, majtakti,
chigōme xōchimantelex..."*

Algo que en buen romance significa:

*"Jesús en el nombre de la Santísima Trinidad, tres personas distintas, un Solo Dios verdadero...
Agua, tierra, sol, universo...
Allí estoy esperándote,
En otra vuelta, en dos, en diez, siete vueltas ...
Allí me dispones, en nuestra madre, en nuestro padre,
En uno tu mechón de pelo, en un lazo de pescar, una cosa trozada, diez, siete cosas trozadas.
Allá viene una gran estrella, una gran luna...
Allí me dispones, en nuestra madre, nuestro padre,
en uno tu mechón de pelo, en dos, diez, siete mechones de pelo.
Tú Xochiquetzal vienes preguntando si veré, si acaso sabré:
Allí me abrazarás, allí me llevarás bajo del sobaco, en donde vas, por el camino correcto. . .
Allí te vendré a dar uno tu regalo, una tu silla de oro, una cosa trozada, una tu soga, un lugar de la noche, un inframundo (lo común de abajo):
Ahora te vendré levantando y no me des una mala avispa.
Con el agua bendita con tu flor acanalada.
En dos, diez, siete flores acanaladas de "agalohxochit".
Allí te vendré a dar estos tus manteles floridos: dos, diez, siete manteles floridos."*

c4) González Rojas, Margarita Jessica (2014). *Construcción sociocultural del padecimiento "escapulario" o "santo", en niños de 1-4 años, en Coatetelco, Miacatlán, Morelos.* Tesis de Maestría, Facultad de Medicina, UNAM, México.

Presentación

Producto del trabajo de campo de la autora (2012), menciona que además de las palabras siguientes, se reza la Magnífica y la oración de las Tres Cruces, –aunque no están incluidas en el texto–, aclara que el llamado se proclama en la cabeza. Es posible que la autora haya pedido expresamente el ejemplo de la curación pues es su nombre el que se enuncia.

"Jessica en el nombre de Dios y María Santísima yo te lo mando, vente, no te vayas, no te espantes, acá está tu sombra, Jessica en el nombre de Dios y María Santísima yo te lo mando, vente, no te vayas, no te espantes, acá está tu sombra, San Antonio de Padua, Santo Domingo tráiganme la sombra de esta criatura, en el nombre del padre, del hijo, del espíritu santo, amen." (González, 2014: 133)

c5) Lorente, David (2006). *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima (el complejo ahuaques-tesiftero en la Sierra de Texcoco, México).* Tesis de Mestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México.

Presentación

Lorente presenta el siguiente rezo como parte de las entrevistas y observaciones que realizó sobre el trabajo de don Lupe, un “tesiftero” de 63 años de edad. El autor tuvo oportunidad de grabar aquellos encuentros, la transcripción también es suya.

Padre nuestro que estás en los cielos, santificado sea tu nombre

Venga nuestro reino

mi señor Jesús Médico, acompáñame

en mis manos encomiendo mi espíritu, va a regresar

María Guillermina [nombre de la paciente]

con su espíritu

Guillermina no te espantes, porque se va a regresar tu espíritu santo

que no te espantes, que los hermanos duendes que ya me lo dieron tu espíritu

que yo cumplo con los mandamientos, con lo que me mandan

ya va a llegar,

está sana,

pero no te espantes; ahorita se va a regresar tu espíritu así en tu sueño. (Lorente, 2006: 186)

c6) Lupo, Alessandro (1995a). *La tierra nos escucha: la cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales.* INI, CNCA, Presencias núm. 69, México.

Presentación

El autor durante su investigación contó con el apoyo de varios informantes, estos curadores le permitieron conocer sus rezos completos, los cuales fueron grabados y enunciados en lengua náhuatl, y el autor anota siempre la fecha y lugar donde fueron grabados.

En el caso del rezo para susto o *nemohuitl*, Lupo aclara que fue enunciado por el curandero P.Q., a petición suya, es decir fue pronunciada el “29 de noviembre de 1988, imaginando que tenía que curar” a un “imaginario paciente llamado José Alcántara” (1995a: 137), aunque el rezo fue ejecutado frente al altar doméstico, como ocurre con numerosos curanderos de otras regiones que también llevan a cabo sus trabajos frente a su altar.

5.1.2 Súplica contra el nemouhtil

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

Talticpactzin,

Tierra,

talmanictzin.
 Tierra llana,
 talcuechactzin,
 Tierra húmeda,
sagradísima tierra,
 sagradísima tierra,
Antonio Martín Marqués 5
 Antonio Martín Marqués
 huan tehhuatzin *María Madre Trinidad*.
 y Tú María Madre Trinidad.
 Nican nimitztatauhua ica...
 Aquí te suplico que...
 Nican nimitztatauhua ica miac *favor*.
 Aquí te voy a suplicar un gran favor.
 Xinechnezcayotili cani mocahuac
 Muéstrame dónde se ha quedado
niespíritu de nehin *José Alcántara*, 10
 el espíritu de este José Alcántara,
 cani *modetenero*,
 dónde se ha detenido
 cani moilochti,
 dónde se ha demorado,
 cani mocahuac.
 dónde se ha quedado.
 Mah amo nechtatilian itech talocan tahpiani,
 Que no me lo escondan los guardianes del “talocan”,
 mah amo nechtatilian itech tepeyohcal tahpiani, 15
 que no me lo escondan los guardianes de las cuevas,
 mah amo nechtatilian inchayohcan tepehuani,
 que no me lo escondan en la morada de los señores de los cerros,
 mah amo nechtatilian inchayohcan huehhueyi ahuani,
 que no me lo escondan en la morada de los grandes señores de las aguas,
 mah amo nechtatilian inchayohcan huehhueyi rayohtzitzin,
 que no me lo escondan en la morada de los grandes Rayos,
 mah amo nechtatilian inchayohcan huehhueyi mixahuani,
 que no me lo escondan en la morada de los grandes señores de la llovizna,
 mah amo nechtatilian inchayohcan huehhueyi ehecame, 20
 que no me lo escondan en la morada de los grandes vientos,
 mah amo nechtatilian inchayohcan huehhueyi ticohuame,
 que no me lo escondan en la morada de los grandes rayos,
 mah amo nechtatilian inchayohcan huehhueyi tapetaniloyan,
 que no me lo escondan en la morada de los grandes relámpagos,
 mah amo nechtatilian inchayohcan huehhueyi tepeyohcal tahpiani.
 que no me lo escondan en la morada de los grandes guardianes de las cuevas.
 Nimitztatauhua ica miac *favor*:
 Te suplico un gran favor:

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

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

Nican nimitzmactiliti nehin *oraciones*
Aquí te voy a presentar estas oraciones
talticpactzin *de mi alma*.
Tierra de mi alma.
Amo ceco ximoixquepa, xinechcaqui tein nimitztatauhiti, 30
Non voltees la cara a otra parte, escucha lo que te voy a suplicar,
ihuan monamictzin
también tu Esposa
María Madre Trinidad.
María Madre Trinidad.

[Siete Padrenuestros, siete Avemarias.]

Nican nimitzmactilia nehin *oraciones*
Aquí te presento estas oraciones
talticpactzin *de mi alma*.
Tierra de mi alma.
Amo xinechmahpehua. 35
No me desprecies.
Xinechcaqui tein nimitztatauhitia.
Escúchame lo que te suplico.
Xinechmaca *cuenta*.
Dame cuenta [de dónde está].
Xinechnezcayotili cani mocahuac.
Muéstrame dónde se ha quedado,
cani moilochti
dónde se ha detenido
niecahuiltzin nehin *José Alcántara*. 40
la Sombra de este José Alcántara.
Amo nicahci.
No la encuentro.
Iluehcauh ya nictemohtoc
Ya hace tiempo que la estoy buscando
huan amo nicahci.
y no la encuentro.
¿Cani mocahuac?
¿Dónde se ha quedado?

Xa itech ahueyil, 45
 Tal vez en el [río] Apulco,
 xa itech atahuit,
 tal vez en un barranco,
 xa itech ohti,
 tal vez en un camino,
 xa itech *carretera*,
 tal vez en una carretera,
 xa itech hueyoh,
 tal vez en un “camino real” [sendero importante],
 xa itech *hospital*, 50
 tal vez en el hospital,
 ozo xa tiopan mocahuac,
 o tal vez se ha quedado en la iglesia,
 xa *de repente* itech ehecat mocahuac.
 tal vez de repente se quedó en el viento.
 ¿Cani mocahuac?
 ¿Dónde se ha quedado?
 Xa inchayohcan *rayohtzitzin*,
 Tal vez en la morada de los Rayos,
 xa inchayohcan huehhueyi tepehuani. 55
 tal vez en la morada de los grandes señores de los cerros.
 Mah quicahuacan.
 Que [ellos] la dejen.
 Nimotatauhitia ica miac *favor* ica nehin *oraciones*.
 Suplico un gran favor con estas oraciones.
 Mah amo nechcuilican,
 Que no me la quiten,
 mah amo quitatican.
 que no la escondan.
 Nehhua nitahtani ica miac *favor* huan ica nehin *oraciones*. 60
 Yo pido un gran favor con estas oraciones.
 Tehhua talticpactzin
 Tú Tierra
 xinechcaqui.
 escúchame.
 Nimitztatauhitia ica nochin *fuerzas de noyolo*.
 Te suplico con todas las fuerzas de mi corazón,
 Ica nochin *fuerzas de noalma* nimitztatauhitia
 Con todas las fuerzas de mi alma te suplico 65
para xicnexti cani mocahuac,
 para que reveles dónde se quedó,
 cani moilochti nehin *José Alcántara*.
 dónde se detuvo este José Alcántara.
 Huan tehhuatzin,
 Y Tú,

Señor San Miguel Arcángel,
 Señor San Miguel Arcángel,
San Gabriel Arcángel,
 San Gabriel Arcángel, 70
San Cristóbal,
 San Cristóbal,
San Rafael,
 San Rafael,
San Gabriel,
 San Gabriel,
Santo Ángel de María,
 Santo ángel de María,
Santo Ángel de nuestra guarda.
 Santo ángel de nuestra guarda.

Tehua namehhuan xicuitih, xicmalacachotih, xicualcuitih cani mocahuac, 75
 Tú, ustedes, vayan a buscarlo, vayan a darle vueltas alrededor,
 vengan a traerlo (de) donde se quedó,
 cani moilochti.
 (de) donde se detuvo.
 Xa itech ehecatzin.
 Tal vez en el Viento,
 xa itech hueyiat,
 tal vez en un río,
 xa itech ameyal,
 tal vez en un manantial,
 xa itech aichhual, 80
 tal vez en un pozo,
 xa itech *tanque de at*,
 tal vez en un tanque de agua,
 xa itech atecomit,
 tal vez en una cisterna,
 o xa calihtic mocahuac,
 o tal vez se quedó en la casa,
 xa itech talticpactzin,
 tal vez en la Tierra,
 xa itech ehecatzin. 85
 tal vez en el Viento.

¿Cani momouhti?
 ¿Dónde se asustó?
 ¿Cani mocahuac *niespíritu*
 ¿Dónde se quedó el espíritu
nehin José Alcántara?
 de este José Alcántara?
 ¡Namehhuan xichualmalacachotih!
 ¡Ustedes, vengan a dar vueltas! 90
 ¡Namehhuan xichualcuitih!

¡Ustedes, vengan a traerlo!
 ¡Xiquehcoltican nican!
 ¡Háganlo llegar aquí!
 Nican nicnotza.
 Aquí lo llamo,
 nican nicnequi niquitaz,
 aquí quiero verlo,
porque quitemoah nifamiliares,
 porque lo buscan sus familiares,
 quinotzah, quitemoah, 95
 lo llaman, lo buscan, quinequih quitazqueh.
 quieren verlo.
Porque moahci mal yequintzin itech nehin cocoliz.
 Porque se encuentra mal ahora en esta enfermedad,
 Ica yon nimotatauhitia:
 Por eso suplico:
 ¡xinechnezcaoyotili huan xinechmactili!
 ¡muéstramelo y preséntamelo!
 ¡Amo xictati, 100
 ¡No lo escondas,
 amo xinechcahcayahua!
 no me engañes!
 ¡Xinechmactili!
 ¡Preséntamelo!
 Tehhua tiemattoe cuali cani mocahuac,
 Tú sabes bien dónde se ha quedado,
 tehhua moixcotzinco moilochti nehin *cristiano*.
 delante de Ti se detuvo este cristiano.
 Tehhua xinechilhui cani mocahuac, 105
 Tú dime dónde se quedó,
 huan ompa nitanotzati,
 y allí voy a llamar,
 ompa nicnotzati.
 allí voy a llamarlo.
Como itech atzin, ompa nicnotzati.
 Si (está) en el Agua, allí voy a llamarlo.
 Axcán tehua, *Señor Santiago Apóstol*,
 Y ahora tú. Señor Santiago Apóstol,
San Pedro, San Andrés, Señor San Juan. 110
 San Pedro, San Andrés, Señor San Juan.
 Namehhuan *que* cuali nanquicruzarohqueh
 Ustedes que cruzaron fácilmente
chicóme mares cuando ihuan nanenqueh in *Jesús*.
 siete mares cuando anduvieron junto con Jesús.
 ¡Namehhuan xichualcuitih, xictemotih
 ¡Ustedes tráiganlo (aquí), búsqenlo

cani mocahuac!
 donde se quedó!
 Xa itech ehecat. 115
 Tal vez en el viento,
 xa itech chicóme *mar*.
 tal vez en los siete mares.
 Xictemotih
 Búsquenlo.
 Xichualcuitih.
 Tráiganlo (aquí).
 Xicmahchanatih. Xiquixtitih.
 Tráiganlo de la mano. Libérenlo.
 Xichualcuican nican itech nehin 120
 Tráiganlo aquí en esta
 atzin nicnotza.
 Agua (en que) lo llamo.
 [Toma el vaso de agua con la moneda adentro, le acerca los labios y llama el nombre del
 paciente.]
 ¡José Alcántara!
 [Sopla en el vaso.]
 ¡José Alcántara!
 [Sopla en el vaso.]
 ¡José Alcántara!
 [Sopla en el vaso, después lo coloca en el suelo, hace la señal de cruz encima y la repite sobre
 el suelo.]
 Talticpactzin *de mi alma*,
 Tierra de mi alma,
 nican nimitzmactilia nehin *oraciones*.
 aquí te presento estas oraciones.
 Amo xiquelcahua nehin *favor* tein nimitztatauhitia.
 No olvides este favor que te suplico.
 Xinechnezcayotili cani mocahuac.
 Muéstrame dónde se quedó,
 xa itech titzin,
 tal vez en el Fuego,
 xa itech tixochit,
 tal vez en el fogón,
 xa itech at,
 tal vez en el agua,
 xa itech ehecat,
 tal vez en el viento,
 xa itech atahuit,
 tal vez en un barranco,
 xa itech *carretera*,
 tal vez en una carretera,
 o xa itech ohpitzac,

o tal vez en un sendero,
xa itech hueyoh.
tal vez en un “camino real”.
Como ompaca huin mocahuac.
Si se quedó allá,
xinechmaca cuenta,
dame cuenta,
para ompa nitanohnotzaz.
para que allá (yo) llame.
Tazohcamatic.
Gracias.
[Concluye con la señal de la cruz.] (Lupo, 1995: 128-136)

c7) Macuil García, María del Carmen (2012b). *Tradición oral y Medicina tradicional en la zona norte del estado de Morelos y en el sur del Distrito Federal: el caso de los “aires”*. Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Presentación

El siguiente rezo fue registrado en diversas ocasiones, el susto es un padecimiento recurrente en los pacientes que atiende doña Flavia. Aunque no en todas las sesiones he podido grabar el rezo, cuento con el registro de varios casos, también he podido realizar el registro fotográfico de su enunciación-ejecución. Todas las grabaciones corresponden a situaciones etnográficas de curación. El rezo se enuncia en español. La transcripción es responsabilidad mía.

En el nombre de mi creador señor dios padre todo poderoso
Alzaré mis ojos al cielo de donde vendrá /la ayuda y la salud/ la sombra de esta criatura
/La salud/ la sombra viene de mi creador Yahveh que hizo el cielo y la tierra
Su pie de esta criatura no dará resbaladero, ni se dormirá lo guarde israel
Yahveh será su guardador su sombra y su mano derecha el que
el sol no le fatigará de día
ni la luna de noche
Yaveh la liberará de todo mal, le guardará su alma
será su salida y su entrada
Desde ahora para siempre así sea
Señor padre santísimo dame licencia a levantar la sombra de esta criatura
[Sopla fuerte dos veces y en la segunda]
Espíritus apóstoles yo les llamo y les suplico encarecidamente me ayuden a levantar la sombra
de esta criatura purificar su salud y su buena suerte
[sopla]
María [nombre pronunciado muy largo, con sonido lírico, cantado]
¡Ven acá yo te llamo! en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo,
los santos espíritus apóstoles, señor San Pedro, señor San Pablo, señor San Juan bautista, señor
Santiago Jacobo, San miguel arcángel, los seres espíritus Melchor Gaspar y Baltasar

levanten esta criatura de espanto /y de todo mal/

[sopla]

María [nombre pronunciado muy largo, con sonido lírico, cantado]

¡Ven acá yo te llamo! en nombre del Padre del Hijo y del Espíritu Santo,

los santos espíritus apóstoles, señor San Pedro, señor San Pablo, señor San Juan bautista, señor Santiago Jacobo, San Miguel arcángel, los espíritus reyes Melchor Gaspar y Baltasar

levanten esta criatura de espanto /y de todo mal/

[sopla]

María [nombre pronunciado muy largo, con sonido lírico, cantado]

¡ven acá yo te llamo! ¡vuelve tu ser!

/en el nombre del padre del hijo y del espíritu santo/

/¡vuelve tu ser!

(Macuil, 2012: 123,124)

c8) Anguiano, Marina (2003). *Las culturas indígenas vistas por sus propios creadores. Capacitación para el desarrollo cultural indígena.* Universidad Pedagógica Nacional, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México.

Presentación

El trabajo pertenece a Adrián Ramírez Hernández, hablante de lengua náhuatl, desafortunadamente no encontramos la revista en la que apareció originalmente publicado en 1983. El rezo se volvió a publicar casi inmediatamente, fue incluido en un trabajo de mayor divulgación en el mismo año pero bajo la firma de G. Münch, aunque es prácticamente igual salvo por un mínimo cambio en la quinta línea, ya que Münch prefiere titularlo “Plegaria para el chaneque” (1983: 234). Escogí entonces para este estudio, la versión de 2003 de M. Anguiado, por tratarse de la reproducción completa del trabajo original, pero sobre todo porque fue en el marco del trabajo realizado por la investigadora que fue posible la labor de Ramírez. En la publicación de Anguiano se halla la versión en lengua náhuatl del “ensalmo”, amplios comentarios alrededor de la enfermedad y el tratamiento médico que se requiere, y un dibujo del autor donde retrata a una “anciana ensalmadora” atendiendo a un niño enfermo. Otra reproducción del trabajo aunque no completo, apareció dos años después de la obra de Münch véase Sedeño y Becerril (1985).

Tapopoch-uilisti

Iniin tapopoch-uilisti ijkín tsinti:¹¹

Amej-uan talyooloj ue-uetkej, ompa kan
ankikontepachojtokej no seepiltsin.

Xikmajka-uacanya iga ma-uiikiy nigaj kalijti’.

Aayo’ya maa nikneki iga maajo’ xik iknoo-
chi-uakan no seepiltsin.

Amej-uan talchanekojmej poxsay anki iknoo-
chi-uakej nopiltsin.

11

Amej-uan talyooloj ue-uetkej nigaj nia'a'
nimits tatilitij iniin costí' xochi' yej
poxsay uee-lia'i'.
Tajko nia-uj nimitsmakatij iga xiktalíkan
ipan amotsontekomej.
Masa'an ankimajka-uayaj inon no seepiltsin,
komati maaj xochi' nimitsmakayaj.
Amej-uan aachanejkej nimitsmakaj iniin
piotsin, iga itoonal no seepiltsin.
Xinetapo-uiliikanya inon nopiltsin, amej-uan
talyooloj ilamatkej i-uan ejeka ilamatkej.
Xinetapo-uilikanya nopiltsin i-uan xiktita-
nikanya iga ma'aasiya iichan.

Ensalmo

Este ensalmo empieza así;

Ustedes viejos terrones de tierra,
ahí en el cántaro donde lo tienen
encerrado a mi único hijo, suéltlenlo
para que venga aquí a la casa.
Yo ya no quiero que ustedes le sigan
haciendo sufrir a mi único hijo.
Ustedes Chanecos de tierra, ya lo
hicieron sufrir bastante a mi hijo
Ustedes viejos terrones de tierra,
aquí voy a quemar flores para ustedes,
estas flores amarillas son muy aromáticas.
Algunas se las voy a dar para que se las
pongan en la cabeza.
Si pudiera soltar a mi único hijo,
bastantes más flores, les íbamos a dar.
Ustedes que viven en el agua, les doy
este pollito para simbolizar la sombra
de mi único hijo.
Suéltlenlo a mi hijo, ustedes terrones
de tierra vieja y viento viejo.
Suelten a mi hijo y mándenmelo
para que llegue a su casa. (Anguiano, 2003: 114, 115)

c9) Münch Galindo, Güido (1983). *Etnología del Istmo de Veracruzano*. Colección Etnología, Serie Antropológica 50, IIA, UNAM, México.

Presentación

La mayoría de los textos pertenecen a otros trabajos citados por el autor. Así ocurre con el c9.2, corresponde a una publicación de Antonio García de León (1976). En cambio el c9.1 parece ser recogido por Münch pero no se describe los datos precisos del registro o transcripción del mismo.

c9.1)

Ensalmo para el cheneque

Domina mi santo dios chaney huehuey, suelta el espíritu de ..., te prometo una polla negra virgen, te prometo pero devuélveme el espíritu. Ya después nos veremos, ya después platicaremos Jesús. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. (Müch, 1983: 234 versión del autor)¹²

c9.2)

Plegaria al chaneque

Tierra, Universo de mi alma, donde la levantaste en donde la estás espantando... Suéltame a la mucha... Dámela para que la traiga, para que la lleve en brazos... Alguien también te está llevando en brazos... Suéltamela, no me la estés reteniendo... suéltala. Yo y tú soltarémos a esta muchacha... Yo te iré a ver... te dajeré tu regalo, pero a esta joven suéltala desde donde la estás cubriendo con el sobaco. No le hagas de esa manera a esa joven, tú la quieres asustar... Muchacha, levántate, desde donde estás mirando tristemente... Levántate, incorpórate... siéntate, Universo de mi alma, suéltamela, dámela para que yo la cubra con el sobaco... Aquí te voy a dejar tu jícara florida, donde la estoy agarrando, donde la estoy llevando en brazos. Después de que me la sueltes, a los siete a media noche iré yo... Pero suéltame a esta joven... no la tengas ahí presa... La tienes agarrada de los cabellos... Dámela, suéltala... fue a llegar esta joven donde tú me la sueltas... Yo la suelto igual que tú, yo también soltaré una prenda, una ofrenda que tengo... más valiosa que los tesorres que tienes... Quizá no puedes salir de día... sólo de noche puedes salir... Pero como te voy a llevar esta prenda, podrás salir, podrás pedirme lo que quieras... Si a esta joven quieres, me lo dices y tendré que dejártela. (Müch, 1983: 235-236).

c10) Ojo Comunicación INALI, Amith Jonathan (Productores), **Olivares Ruiz** Roberto (director) y **Amith** Jonathan (codirector). *Silvestre Pantaleón* [Documental] México, 2011. Cuadernillo adjunto, pp. 25-31.

Presentación

El trabajo recupera gran parte de la curación a la que es sometido el señor Silvestre Pantaleón, por lo que el documental es una excelente oportunidad para conocer parte de la vida de Silvestre y su familia. El video registra las ceremonias y los rezos que deben ser enunciados en varios sitios para recuperar su salud. Los textos se hallan transcritos y traducidos en un cuadernillo adjunto al video. Los realizadores agregan una interesante nota sobre la lengua náhuatl de San Agustín Oapan, Guerrero, pueblo donde fue filmado el documental.

¹² El diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana (1994: 400) lo volvió a publicar pero el texto fue versificado, a diferencia de la versión original de Münch.

c10.1)

xix. Tētlākāwilia Eugenio kāmpa tlitl

Señor San Macario, Camilo, Alejandro...

Āman nikān namēchnōtsa: tliwēwentsīn,
tlilamatsīn.

Nikān tamēchnōtsan ipan īn tōnahli
santo sábadō.

Nikān nochi nanwameh, ipan kēch
nanemin ipan īn mundo,
nochi tamēchnōtsan
para nochi xtlakwākin.

¡Māka sā mās nankichīwaltīskēh
Silvestre Pantaleón!

Āman nikān ōnekok para nokwitēwas,
para nokalmārōs kānōn kikokotok, mā sā
mās seguīrōs, para ma sēwtiw.

Nikān tamēchnōtsan nochi, xsan sē,
xsan ōme. Nikān nochi nanwameh
namēchnōtsa:

pīnāwiskāyeyekatl, tlayōkolkāyeyekatl,
poxāhkāyeyekatl, isihkāyeyekatl.

Nikān timitsnōtsan.

¡Māka sā mās, māka kasis isīkalistli, māka
kasis tewāhkākilistli, māka kasis
wāhkātlatlaxistli!

Nikān nochi ma kīsa, nochi ma ya.
¡Ma kwīka ātl, ma kwīka yeyekatl!

Nēika ma wetsiti, nēika ma kīsa,
nēika ma ya.

Kanah kinekisia sepa sē lado ma ya.
Mā sā nikān ma nemi, mā sā nikān pan īn.
Sē lado ma kalakiti, kān xi yaw.
Mejor sē lado ma ya.

Nikān tihkīxtiah, nikān āman
t'kwitēwaskeh īn, Silvestre Pantaleón.

XIX. Eugenio levanta la sombra frente al fogón

Señor San Macario, Camilo, Alejandro...

Aquí los invoco, señor del fuego,
señora del fuego.

Aquí los invocamos, en este día
sábado santo.

A todos ustedes que viven en este
mundo, los invoco a todos

para que vengan a recibir estas ofrendas.
¡Ya no hagan daño
a Silvestre Pantaleón!
He venido aquí para que se levante,
para que se calme su dolor. Que no siga,
que se vaya calmando.
Los invocamos a todos, no sólo a uno
ni a dos, sino a todos los aires:

aire de la vergüenza, de la tristeza, del
desmoronamiento, del apuramiento.
Aquí los invocamos
para que ya no se sofoque,
no adelgace y no sufra de tos seca.

¡Que se vaya todo, que se lo lleve el agua,
que se lo lleve el viento!
¡Que todo se vaya a otro lado!

¡Que se vaya por dondequiera!
¡Que no esté aquí!
¡Que vaya a morar a otro lado,
a donde todavía no ha ido!
Aquí ahuyentamos a los aires y aquí
levantaremos a Silvestre Pantaleón.

c10.2)

XX. Tētlākāwilia Eugenio kāmpa tsíkameh

Āman sapa nikān tamēchnōtsan,
yeyekameh nikān nanemih ipan īn
kēch mundo, pan īn nanemin pan īn,
yeyekameh.

Nochi tamēchnótsan īpan īn mundo,
kēch nanemin. Xsan sē, xsan ōme.
Nikān tamēchnōtsan: amankāyeyekatl,
sepōhkāyeyekatl,
kuwasihkāyeyekatl, tsitsilkayeyekatl,
tematilkāyeyekatl, kuwatsilkáyeyekatl,
tomáhkáyeyekatl.
Amankākomalakōtsīn, sepōhkākomalakōtsīn,
kuwasihkākomalakōtsīn,
tsitsilkakomalakōtsīn,
kostik komalakōtsīn,
kuwasihkākomalakōtsīn,
tlīlihkākomalakōtsīn,

kōtsīlkākōmalakōtsīn,
 pīnāwiskākōmalakōtsīn,
 tlayōkolkākōmalakōtsīn,
 tsitsilkakōmalakōtsīn.
 Nikān pan īn hora, pan īn tōnahli dia
 santo sábadō tihkāwān īn.
 Parte de ūn, ītōkā kokoxki Silvestre
 Pantaleón, yewa ōt'kāwilīkon
 pan īn tōnahli, īn hora.
 ;Āman nikān namātīiskeh!
 ;Xmokwitēwa Silvestre Pantaleón!
 ;Órale, tiaweh, xmokwitēwa Silvestre
 Pantaleón! ;Órale, tiaweh, xmokwitēwa!
 Āman, ya i tikimimakaskeh īn...
 ...yōlkātsitsīntih, tsīkatsitsīntih.
 Āman x'kwākān īn, tīn welis
 nankikwāskeh.
 Tīn xōwel, xkitakān.
 Pero x'kwākān.
 Mā nankitōskeh xnankikwāskeh.
 ;X'mākāwakān Silvestre Pantaleón! Mā sā
 mās nankiseguīrōskeh, mā sā mās.
 T'kumpīrohtokeh tīn polihtoya.
 Āman nikān tamēchmakan.
 ;X'kwākān īn!

xx. Eugenio levanta la sombra junto a las hormigas

Nuevamente los invocamos, aires
de este mundo.

A todos los invocamos,
 no a uno ni a dos.
 Aquí los invocamos: aire de la preocupación,
 del entumecimiento,
 de las reumas, del hormigueo,
 aire de las torceduras, de los calambres.
 El aire grueso.
 Los invocamos: remolino de la preocupación,
 del entumecimiento, de las reumas,
 del hormigueo,
 remolino amarillo,
 de las reumas,
 remolino negro,
 de los calambres,
 remolino de la vergüenza,

de la tristeza,
 del hormiguelo.
 Aquí, en esta hora, en este día,
 sábado santo, dejamos esta ofrenda.
 De parte del enfermo, Silvestre
 Pantaleón, se la venimos a dejar
 en este día, en esta hora.
 ¡Aquí, para que beban!
 ¡Levántate Silvestre Pantaleón!
 ¡Órale, nos vamos, levántate Silvestre
 Pantaleón! ¡Órale, nos vamos!
 Ahora les vamos a dejar una ofrenda...
 ...a las hormiguitas.
 Ahora coman lo que puedan.
 Lo que no puedan, ustedes verán.
 Pero reciban la ofrenda.
 ¡No digan que no!
 ¡Suelten a Silvestre Pantaleón! ¡No
 lo sigan afligiendo!
 Estamos cumpliendo con lo que faltaba.
 Les dejamos esta ofrenda.
 ¡Recíbanla!

c10.3)

XXI. Tētlākāwilia Eugenio ātēnko
 Āman nikān namēchnōtsas, timitsnōtsas
 nikān āwēwentsīn iwān ālamatsīn,
 Āwēwentsīn wān ālamatsīn,
 amankāyeyekatl, sepōhkāyeyekatl,
 kuwsihkāyeyekatl, chīchīlkāyeyekatl,
 tsitsilkayeyekatl, pīwāwiskāyeyekatl,
 tlayōkolkāyeyekatl, isihkāyeyekatl,
 tomāhkāyeyekatl, pitsāhkāyeyekatl.
 Nikān tamēchnōtsan pan īn tōnahli,
 día santo sábado, ipan īn día,
 nikān tamēchnōtsan:
 tlayōkolkāyeyekatl, pīnāwiskāyeyekatl,
 tsitsilkayeyekatl, tematilkāyeyekatl,
 isihkāyeyekatl.
 Kwātepasolkāyeyekatl, tlankwītskāyeyekatl,
 mēkoyeyekatl.
 Amankākomalakōtsīn,
 sepōhkākomalakōtsīn,
 kuwiskākomalakōtsīn.
 Tīlīhkākomalakōtsīn,
 kwitlanexkākomalakōtsīn,

kwitlanexkākomalakótsīn,
tsitsilkakomalakōtsīn,
tomāhkākomalakōtsīn,
tsitsilkakomalakōtsīn,
tomāhkākomalakōtsīn.

Nochi nikān tamēchnōtsan:
tomāhkākomalakētsīn,
tsitsilkakomalakōtsīn,
kōtsīItik komalakōtsīn.

Pitsāhkākomalakōtsīn,
;sihkākomalakōtsīn,
pīnāwiskākomalakōtsīn,
tlayōkolkākomalakōtsīn.

Nochi nikān tamēchnōtsan pan īn hora.

X'recibirōkān īn tonān
tōnakāyōw
para ma nanwameh n'kwāskeh,
h'mākāwaskeh.

Silvestre Pantaleón, nankimākāwaskeh
mā sā mās kiséguīrōs kikokōs.

;San nikān ma wātlami,
san nikān ma tlami ya!

Ōtikānakon. Nikān x'piakān paciencia ika
tamēchkwitēwaskeh ipan īn.

Nikān timitsnōtsan tlakpak chānekeh:
sītlalkruz, sītlalkwēyeh.

Ipan īn día santo timitsnōtsan.

Ōtamēchitakon,
ōtamēchnōtsakon iwān īn āwēwentsīn,
ōn ālamatsīn, para nanwameh ma...,
xtlatókān para ma..., tikwīkaskeh
itōnal Silvestre Pantaleón.

X'mastokān āman t'kwistēwaskeh
pan īn día.

Ahora nān tinemin.

Āman kēmah sā ika tamēchpachiwītian.
Tewameh i t'wīkaskeh.

XXI. Eugenio levanta la sombra en la ribera del río

Ahora aquí los voy a invocar:

señor del agua y señora del agua,
Señor del agua y señora del agua,
aire de la preocupación, del entumecimiento,
de las reumas, el aire rojo,
aire del hormiguelo, de la vergüenza,

de la tristeza, del apuramiento,
el aire grueso, el aire delgado.
Los estamos invocando
en este día, sábado santo.
Aquí los invocamos:
aire de la tristeza, de la vergüenza,
del hormigueo, de las torceduras,
del apuramiento,
el desgredado, el de dientes pelados,
el mugriento,
remolino de la preocupación,
del entumecimiento,
de las reumas,
remolino negro,
remolino gris,
remolino gris,
remolino del hormigueo,
remolino grueso
remolino del hormigueo,
remolino grueso.
Aquí invocamos a todos:
remolino grueso,
del hormigueo,
de los calambres,
remolino delgado,
del apuramiento,
de la vergüenza,
de la tristeza.
Los invocamos a todos en esta hora.
Reciban este maíz sagrado,
nuestra madre,
para que ustedes se lo coman, para
que suelten a Silvestre Pantaleón.
Por favor, ¡suéltelo!
¡Que no siga con dolor!
¡Que aquí termine su sufrimiento!
¡Que ya termine aquí!
Hemos venido por su espíritu. Tengan
paciencia, que con su permiso
lo vamos a levantar.
Aquí los invocamos, moradores del cielo:
cruz de estrellas, falda de estrellas,
en este día santo los invocamos.
Los venimos a visitar,
los venimos a invocar junto al señor
del agua y a la señora del agua.

Ahora dennos permiso de levantar
la sombra de Silvestre Pantaleón.
Sepan que ahora la vamos a levantar,
en este día.
Ahora aquí estamos
Ahora sí, con esto nos despedimos
de ustedes.
Ya vamos a levantar su sombra.

c10.4)

XXII. Tetlakáwilia Eugenio camposanto

Nikān tamēchnōtsan

chiknāwtipan chānekeh:

chiknāwtipan ichpōxtli,

chiknāwtipan tēlpōxtli,

kochistli, koxtēmiktli.

Sītlalkrus, sītlalkwēyeh,

ikxinekwilin,

sītlaltekwisiri,

sītlalkōlōtl,

sītlalpóyoh,

sītlalwexólótl,

ikxinekwilin iwān yewa ūn aradītoh

wān yewa ūn, ¿kēnōn itōkā?

tolkopetli.

Nochi nikān tikiminōtsan ipan īn tōnahli,

ipan īn día santo.

Ōtiwāhlakeh parte de don Silvestre

Pantaleón para ke ma pati,

ma nosēwīkān, ke kanah oksē lado

ma kalakiti,

oksē lado ma ya, ma ya nēika.

¡Ma kwīka yeyekatl, ma kānika!

Nēika ma ya ipan tepētl,

ipan tlakōyoh, ipan kuwyoh.

Pero māka sā mās pa nē ipan

ūn kahli kān nentok.

¡Ma kaīsa!

Āman ika ōtiwāhlakeh,

tikwāhkīxtikeh.

Āman nikān ōt'kāwakon.

Nikān namāch'nōtsa, alma difuntos.

¡Mā x'nemilīkān, mā x'nemilīkān kētla

tewameh tikchīhtokeh mal

noso kēnkah xkwahli!

Āman tikchíhtokeh bueno porque
 tamāchnōtsan,
 tamēchtlātlawtlan.
 Āmantsīn nikān xta, i tinentokeh
 timitstlātlawtlan, señor José Pantaleón,
 papá de don Silvestre Pantaleón.
 Ifamilla, nochi xkiminōtsa,
 xnēchlntlātlawtili.
 Māka īpan wālnomāsowakān,
 māka sā mās yeyetīyas.
 Āman ōtlwālklskeh,
 ōtlhkāwakon nikān,
 como xōtiwāhlakeh
 tlā sepa t'wīkaskeh.
 Āman nokāwas, nikān ma nokāwa.
 ¡Nochi! ¡Yeyekameh!
 Nochi tlīn ¡ka tiwāhlaweh tikwāhkeh
 para nikān ma nokāwa.
 Tlā kanatsīn sapa sē kokolistli
 wel wālnemls, ¡ma ya!
 ¡Māka kinekis mopan nokwepas!
 ¡Kāyuweh!
 Nikān timotlātlawtlan.
 Don Silvestre Pantaleón
 kitowa kētla nō namana.
 Kikokōsneki ikxiwān.
 Kikokōsneki ikexpan.
 Nochi tēh, vaya, kitowa kas kētla,
 hkōn tēh, kētla nō yeyetlyasneki.
 Ika mollcencia, señor.
 Señor San Jorge, San Ramón, San Judas,
 Señor San Macario, nikān tihkakiskeh īn,
 ma tihkakikān. Ma h'tlālīkān
 san sé Padre Nuestro.
 Wān ya, sahkōn.
 Tlā nikān: Padre nuestro que estás
 en los cielos.
 santificado sea tu nombre,
 venga tu reino...

XXII. Eugenio levanta la sombra en el camposanto
 Aquí los invocamos,
 moradores de los nueve cielos:
 doncella de los nueve cielos,
 doncel de los nueve cielos,
 somnolencia, ensueño,

cruz de estrellas, falda de estrellas,
osa mayor,
cangrejo de estrellas,
alacrán de estrellas,
gallo de estrellas,
guajolote de estrellas,
osa mayor y cinturón de Orion,
y también estrellas que forman
la cabeza de Tauro.
A todos ellos los invocamos en este día,
este día santo.
Venimos de parte de don Silvestre
Pantaleón para que se alivie,
para que sus dolores se calmen,
que se muden a otro lado,
que se vayan a otro lado.
¡Que se vayan por allá!
¡Que se los lleve el viento por ahí!
Que se vayan por los cerros,
por los matorrales, por los bosques,
pero que ya no se queden
en la casa donde está.
¡Que salgan!
Por eso venimos,
para ahuyentar sus aflicciones.
Venimos a dejar la ofrenda.
Aquí las invoco, almas de los difuntos.
No vayan a pensar
que estamos haciendo
algo malo o no bueno.
Ahora estamos haciendo algo bueno
porque las estamos invocando,
les estamos suplicando.
Ahora ya estamos aquí.
Le rogamos señor José Pantaleón,
padre de don Silvestre Pantaleón.
De mi parte suplique
a toda su familia difunta
que no posen las manos sobre él,
que él no vaya a sentir su peso.
Ahora estamos aquí,
venimos a dejar la ofrenda.
No venimos simplemente para
llevárnosla de regreso.
Aquí se va a quedar, que se quede aquí.
¡Todo! ¡Oh, aires!

Y todo lo que trajimos, lo trajimos
para que se quede.
Si por algún lado apareciera
otro mal, ¡que se vaya!
¡Que no lo vuelva a afligir!
¡No!
Aquí estamos rogando.
Don Silvestre Pantaleón
está sufriendo.
Le duelen las piernas,
le duelen los hombros.
Todo le duele, pues.
Siente el cuerpo pesado.
Con su licencia, señor.
Señor San Jorge, San Ramón, San Judas,
Señor San Macario,
aquí vamos a rezar
un Padre Nuestro.
¡Y ya! Terminamos, así nada más.
Comencemos: Padre nuestro que estás
en los cielos,
santificado sea tu nombre,
venga tu reino...

c11) Pitarch, Pedro (2013). *La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales.* Serie literaria, Libros de la Espiral de Artes de México, México.

Presentación

El autor escribe que los textos fueron recogidos en trabajo de campo. En el caso del “canto” c11.1 y c11.2 fueron pronunciados por la señora María Ruiz Ijk’al para curar a un niño pequeño, ocurrió en mayo de 2004 en la aldea de Palma. La transcripción fue realizada por Miguel Gómez Gómez (Pitarch, 2013: 111).

c11.1)

CHUKEL TA NEJ AJAWCHAN

yos jesukristo tatoni
yos jesukristo kajwaloni
jalame’ ch’ul santa mariya
sme’ ch’ulchanoni
sm’ balumilaloni
tat ch’ul santísima kurus tatoni
tat ch’ul kurus kajwaloni
yala patajib yo’tikoni

yala kuxajib yo'tikoni
chaneb anjel me' yo'tikoni
chaneb anjel tat yo'tikoni
chaneb kuxul yos yo'tikoni
chaneb kuxul kajwal yo'tikoni
yame awala tsakboniki
yame awala japuyboniki
cheb ch'ul nichim yo'tikoni
cheb ch'ul asusena yo'tikoni
wajalix ku'un tatuchoni
chololix ku'un tatuchoni
ta ye'tal awokikoni
ta ye'tal axanabikoni
ja'me ya awil yo'tikoni
bik'itel jti' yo'tikoni
bik'itel ko'tan yo'tikoni
ya awala atsakbonik yo'tikoni
ya awala japuybonik yo'tikoni
nichimuk yakan k'oel
jijtsuk yok k'oel
ye'tal awokikoni
ye'tal axanabikoni
ya awala apetboniki
ya awala japuyboniki
ayuk at'exanbon aba yo'tikoni
jayanbon aba yo'tikoni
ta yilel yo'tik stukeloni
ta ya'ayel yo'tik stukeloni
bantiwan abajt xchukbonik
bantiwan abajt snot'bonik
kabey kiltik
chukel ta nej ajawchan
ta nej pukuj
teyme tik'il ta swinkilel abi
ta yajch'alel abi
teyme tsakal stukel
ta nej ajawchan stukeloni
ta nej pukuj stukeloni

teyme jkuts'inbeytik
sme'baal xch'uileli
sme'baal anjeli
teyme xkiltik ya'lel sit
teyme xkiltik teme xtojob yu'une
binti kati ut'il ma xkilbeytik yo'tani
binti kati ut'il majtabeytik yo'tani

xiwan abajt bik'tal ti'etikoni
bik'tal o'tanetikoni

ja'wan yakal ta wokolejel
sme'baal xch'uleli
sme'baal anjeli
ja'wan telel xanixi
ja'wan metsel xanixi
melel xanix stukel aj
kuxul yos tat
kuxul yos kajwal yo'tikoni
ja'me ya awil bik'itel jti'
ayuk la bit'il tilbiluktel yoki
ayuk la bit'il tilbiluktel sk'abi
bantiwan xchukobonik stukeli
ta nej ajawchan yo'tik stukeli
ta nej pukuj yo'tik stukeli
ja'wan telel y'tikoni
ja'wan metsel yo'tikoni
ta xi'el sme'baal xch'ulel
sme'baal anjel yo'tik stukeloni
manix, chaneb kuxul yos tatoni
manix, chaneb kuxul yos kajwaloni
chaneb anjel me'oni
chaneb anjel tatoni
xa tejk'anbon abaj
xa jayanbon abaj
ta yileltel yo'tikoni
ta ya'ayeltel yo'tikoni
bantiwan yakal ta wokolejel
yala me'baal xch'uleloni
yala me'baal anjeloni
jawal telel xanix yo'tikoni
jawal metsel xanix yo'tikoni
banti yakal yuts'inbeliki
banti yakal yalak'inbeliki
yakal xiwtesbelik yoki
yakal xiwtesbelik sk'abi
jayeb bik'tal ti'etik
jayeb bik'tal o'tanetik
jayeb ch'ujch'ul o'tanetik
kilibeytik yo'tanoni
tajibeytik yo'tanoni
kiltik teme ma xbik'taje
kiltik teme ma xch'ujch'uleje
banti bajt te sti'e

banti bajt te ya'ayeje
tebtobal sti' te state
tebtobal sti' sme' yo'tikoni

xiwan abajt sjak'beyik smulik yo'tik
bajt sjak'beyik sti'ik yo'tik
teytowan abajt xchukbonik aj
teytowan abajt snot'bonik aj
banti mukul xchaniki
banti chukul spukujiliki
balumilal yalak'ik bik'tal ti'etikoni
balumilal bik'tal o'tanetikoni
yos jesukristo tatoni
yos jesukristo kajwal
jamaltel jti' yo'tik stukeloni
jamaltel ko'tan yo'tik stukeloni
xa tejk'anbon abaj yo'tikoni
xa jayanbon abaj yo'tikoni
ta yileltel yo'tik stukeloni
ta ya'ayeltel yo'tik stukeloni
chaneb anjel me' yo'tikoni
chaneb anjel tat yo'tikoni
chaneb kuxul yos tatoni
chaneb kuxul yos kajwaloni
sjoyokat stukel
ak'olok lametel yo'tan yo'tikoni
bujts'anuk lametel yo'tan yo'tikoni
ayuk lame bit'il spetbontel yo'tikoni
ayuk lame bit'il xloch'bontel yo'tikoni
chaneb anjel me' yo'tikoni
chaneb anjel tat yo'tikon
ta yala kajonil yo'tikoni
ta yala jo'benal yo'tikoni
yos jesukristo tatoni
yos jesukristo kajwaloni
ja'me ya awil bik'itel ti'oni
ja'me ya awil bik'itel ko'tanoni
ta sjeltayel jilel yoki
ta sjeltayel jilel sk'abi
sjelolok lame jilel
sme'baal xch'uileli
sme'baal anjeli
yu'un cheb ch'ul nichime
yu'un cheb ch'ul asusenae
sok kojt yala mutil yo'tikoni
sok kojt yala alak' yo'tikoni

teytowan abajt xchukbonik aj
teytowan abajt snot'bonik aj

kabey kiltik chukel ajawchani
kabey kiltik chukel pukuji
kabeytik chukel kaskabel
kiltik teme stajbeytel sjelole
banti mala jkilbeytik yo'tan
banti mala jtajbeytik yo'tan
binti kati ut'il xwe'otik
binti kati ut'il x-ujch'otik
tajbeytik yo'tan abi
tebtobal sti'
tebtobal yo'tan
xiwan te bik'tal ti'e
xiwan te bik'tal o'tane

manime stukel
chaneb kuxul yos tat
manime stukel
chaneb kuxul yos kajwal
manime stukel
chaneb anjel me'
manime stukel
chaneb anjel tat
k'axtik to ya yuts'inbonik
koltaybonik yoki
ak'oloktel yo'tan
bujts'anuktel yo'tan
xlaplojokjulel
xch'iklojokjulel
ta yalajo'benal
ta yala kajonil
manchuk ja'uk balumilal ti'il xanix k'inal
telexanix
metsel xanix
sme'baal xch'ulel
sme'baal anjel stukel
banti abajt xchukbonik
banti abajt snot'bonik
bik'tal ti'
bik'tal o'tan
jtatoni
kajwaloni
xwalk'ojonix
sutp'ejonix

banti abajt snot'bonik
bik'tal ti'
bik'tal o'tan
jtatoni
kajwaloni
xwalk'ojonix
sutp'ejonix.

EN EL CASCABEL DE LA SERPIENTE

Dios Jesucristo, padre
dios Jesucristo, señor mío
madrina sagrada santa María
madre del cielo
madre de la tierra
sagrada santísima Cruz, padre
sagrada santísima Cruz, señor mío
en el amanecer
al despuntar el día
cuatro madres-ángeles
cuatro padres-ángeles
cuatro dioses vivos
cuatro señores vivos
tengan la bondad de recibir
tengan la bondad de aceptar
dos sagrados ramos de flores
dos sagrados ramos de azucenas.
Ya los he puesto en orden, padre
ya los he puesto en fila, señor mío
ante tus pies
ante tus zapatos
puedes ver cómo
vengo con mi modesta palabra
vengo con mi modesto corazón.
Los miras al recibirlos
los miras al aceptarlos.
Llegan floridos mis pies
llegan adornados mis pies
ante tus pies
ante tus zapatos
para que me los abrace
para que me los aceptes.
Colócate en posición
colócate en ademán
de poder ver
de poder escuchar
dónde le han encarcelado

dónde le han encadenado
para que descubramos
esa prisión en la cola de una cascabel
en la cola de un demonio
donde han puesto su imagen
donde han puesto su existencia
completamente encerrada
en la cola de una cascabel
en la cola de un demonio.

“Así atormentaremos
a su pobre alma
a su pobre ángel
para ver llorar sus ojos
para ver pagar su falta
veamos sufrir su corazón
hagamos sufrir su corazón
—dirían los celosos cuando se la llevaron los de corazón mezquino.

Acaso por eso está sufriendo
su pobre alma
su pobre ángel
tal vez está tendida
tal vez está tumbada
así se encuentra ahora
dios vivo, padre
dios vivo, señor mío
frente a ti ruego con mi modesta palabra
para que se desaten sus pies
para que se desaten sus manos
donde se encuentra encarcelada.
En la cola de una cascabel
en la cola de un demonio
tal vez está desfallecida
tal vez está extenuada
espantada su pobre alma
espantado su pobre ángel.
No lo permitan los cuatro dioses, padre
no lo permitan los cuatro dioses, señor mío.
Cuatro madres-ángeles
cuatro padres-ángeles
coloquéense
dispónganse
para encontrar
para escuchar
el lugar donde está sufriendo

su pobre alma
su pobre ángel
que está desfallecida
que está extenuada
allí donde la están atormentando
donde la están afligiendo.
Espantados sus pies espantadas sus manos.
¿Cuántos son los celosos?
¿Cuántos son los mezquinos?
¿Cuántos son los ruines?

“Veamos cómo sufre
veamos cómo padece
cómo se humilla
cómo se doblega
hasta dónde llega la palabra
hasta dónde llega el lenguaje
de las murmuraciones de su padre
de las murmuraciones de su madre.”

Acaso es ésa la falta que castigan
la palabra que persiguen.
Lejos le han encarcelado
lejos le han encadenado
donde se encuentra la gran serpiente
donde se encuentra el gran demonio
por su inmenso resentimiento
por su inmenso rencor.
Dios Jesucristo, padre
dios Jesucristo, señor mío
vengo con la palabra abierta
vengo con el corazón abierto.
Colócate frente a mí
levántate frente a mí
para encontrarlo
para escucharlo
con cuatro madres-ángeles
con cuatro padres-ángeles
cuatro dioses vivos, padre
cuatro dioses vivos, señor mío.
Acompáñalo
que llegue con el corazón sereno
que llegue con el corazón fragante
que me lo traigan abrazado
que me lo traigan envuelto
las cuatro madres-ángeles

los cuatro padres-ángeles
hasta depositarlo en su cajón
hasta depositarlo en su seno
dios Jesucristo, padre
dios Jesucristo, señor mío.
Traigo mi modesta palabra
vengo con mi modesto corazón
para cambiarlo por sus pies
para cambiarlo por sus manos
para trocarlos por
su pobre alma
su pobre ángel
junto con dos sagrados ramos de flores
junto con dos sagrados ramos de azucenas
junto con un pollo
junto con una ofrenda animal.
Lejos le encarcelaron
lejos le encadenaron.

“Pongámoslo en la cárcel de una cascabel
pongámoslo en la cárcel de un demonio
pongámoslo en la cárcel de una serpiente
para obtener un rescate.
¿Dónde depositaremos su corazón?
¿Dónde disfrutaremos de su sufrimiento?
¿Cuándo gozaremos de nuestra comida?
¿Cuándo gozaremos de nuestra bebida?
Que sufra su corazón
por causa de sus palabras mezquinas
por causa de su corazón insolente”
—dirían los de la palabra celosa
—dirían los del corazón resentido.
Pero no puede ser cuatro dioses vivos, padre.
No puede ser
cuatro dioses vivos, señor mío.
No puede ser cuatro madres-ángeles.
No puede ser cuatro padres-ángeles.
Ya ha sufrido demasiado liberen sus pies.
Traigan su corazón contento
traigan su corazón fragante
que se aloje deprisa
que se aloje de una vez
en su modesto seno
en su modesto cajón
para que no siga sufriendo esta intensa agonía
que mantiene vencida

que mantiene abatida
a su pobre alma
a su pobre ángel.
¿Dónde fueron a encarcelarlo?
¿Dónde fueron a encadenarlo?
Los de la palabra celosa
los de corazón resentido
padre
señor mío
ya me doy la vuelta
ya me regreso. (Pitarch, 2013: 105-110)

c11.2)

SK'OPLALTESEL JILEL

k'ax ch'ul ora stukeloni
k'ax ch'ul ajk'abal stukeloni
wik'iltelyala sit
wik'iltelyala chikin
ba'ay yala jo'benale
ba'ay yala kajonili
mame ja'uk
ay xanix stsa'nelaloni
ay xanix xenelaloni
yu'un ate sikil witsetike
yu'un ate sikil ajawetike
la'me choj
la'me ik'
t'una metel ak'u
t'una metel apak'
mame xiwat
mame xa xi' mut
mame xa xi' chanbalam
mame xa xi' wakax
mame xa xi' kawayu
ay ba'ay la ataj ta bej
na'a meixtel anaj
na'a meixtel alum
na'a meixtel awinkilel
na'a meixtel awajch'alel
na'a meixtel awe'el
ja'me xa na'ixtel to
la'me, la'me
ay ba'ay la ataj ta bej
ja'me xa na'ix anaj
ja'me xa na'ix alum

ja'me xa na'ix achanul
ja'me xa na'ix ak'u'
ja'me xa na'ix apak'
la'me, la'me
la'me, mame xwayat. (Pitarch, 2013: 110-111)

ENSALMO PARA EL REGRESO DEL ALMA

Que discurra el tiempo
que termine la noche
que llegue con la mirada abierta
que llegue con el oído atento
a su modesto seno
a su modesto cajón.
Que no sufra
la diarrea
el vómito
del frío de los cerros
del frío de las montañas.
Ven, jaguar
ven, viento
busca tu ropa
busca tu vestimenta.
No te asustes
no te asustes de los pájaros
no te asustes de los animales
no te asustes del ganado
no te asustes de los caballos.
Debes encontrar el camino.
Reconoce tu casa
reconoce tu pueblo
reconoce tu cuerpo
reconoce tu carne
reconoce tu comida
reconoce ya todo esto.
Ven, ven.
Debes encontrar el camino
para llegar a tu casa
para llegar a tu pueblo
para llegar a tu animal
para llegar a tu ropa
para llegar a tu vestimenta.
Ven, ven
ven, no te quedes en el sueño. (Pitarch, 2013: 110-111)

c12) Tiedje, Kristina (2008). “Curación y maleficio entre los nahuas potosinos”, en P. Gallardo Arias (coord.). *Curanderos y Medicina Tradicional en la Huasteca*. Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, CONACULTA, México, pp. 17-54.

Presentación

La autora aclara que el rezo del especialista José se trata de una “selección”, la cual fue enunciada en náhuatl. La traducción fue realizada por Tiedje, no presenta entonces la transcripción original en dicha lengua, únicamente la traducción (2008: 43).

A ti padre celestial
Es a donde hablamos desde aquí
Donde está un joven y le quitaron su espíritu
Aquí te lo presentamos en una silla
Aquí en una mesa
Aquí en una luz,
Aquí en un corazón donde están ellos.

Es donde sus pies se resbalaron
Allá cayó, donde cayó allá
Y ahora está llorando su espíritu
Donde lo amarraron
Allá no puede levantarse
Allá no puede pararse
Aquí bajito se encuentre en este hoyo.

Tú, Gran Padre, aquí uno lo junta
Uno lo lleva
Uno lo alcanza
Donde se da vida
Es donde la vida cambia
Donde estás Gran Padre y Gran Madre
Ustedes se ponen para todos.

Ahora las grandes autoridades
Les pedimos que lo levanten
Para ayudarlo a llegar aquí
En la silla
En la mesa
En la luz
En donde su madre no puede ir
No se puede ir allá
Donde anda llorando
Allá donde anda perdido
Allá en la noche y allá de día.

En ti estás Gran Padre
Estás delante de todo
Aquí donde nos dan la vida
Donde dan la vida
Donde nos dan la fuerza.

Aquí hacemos llegar su espíritu en una silla
Ponemos la mesa, está servilleta
Allá abajo está una luz de este Tobías
Es donde cayó, donde resbaló
Allí sigue acostado
No puede pararse.
Es allí adonde llamamos para que ya se venga
Que ya llegue aquí.
Háganlo llegar aquí.

Nosotros te estamos llamando
Adonde caíste
Donde estás llorando
Ahora aquí nos presentamos en esta silla
En la mesa
Por eso lo llamamos a tu espíritu
Donde tú estás
Allá en la piedra
En el árbol.

Allí en el Oriente
Es donde estás tú Gran Padre
Allá en Xomocunco
En donde están
En donde están
Ustedes Grandes Padres (Teyotatame)
Grandes Madres (Teyonaname)
Allá en Xomocunco.
Salimos de aquí, les saludamos, aquí llegamos
Aquí en la casa
En una silla
En una mesa.
Allá es donde le dan su luz, le dan su espíritu
Le dan todo para donde quiera anda
Aquí le van a hacer
Todo lo que quieras
Todo lo que ocupas
Pedimos la vida
Por eso nosotros llegamos aquí
Para pedir de regresar su espíritu dentro de su cuerpo

Y ya no le pasa nada [...]

Llamamos a nuestro señor Jesucristo
Para saber cómo haremos si tu espíritu no está
Pero hay cuidado
Te autorizarán
Por eso aquí nos presentamos
Aquí en este Xomocunco
Por eso llegamos aquí en este cerro
En una mesa
En una luz
En una silla.

Aquí en esta silla está Tobías
Donde está su espíritu
Donde está su vida
Donde cantará
Traemos una planta medicinal
Para que se alivie don hierbas exprimidas
Allí tu vienes Tobías,
Allí tu vienes enfrente en ti Gran Padre
No hay otro quien este
Allí sale tu espíritu y nadie más.

Allí hablamos solamente a ti Dios Padre.
Eres Dios, Espíritu Santo, donde está presente
Donde alumbras
Donde están todos los espíritus (tonalli),

De donde todo el tiempo nos estás cuidando
Donde estás presente para mirarnos.

En tu puerta
En tu casa
Allí también está tu puerta
Donde está tu cuerda
Donde está tu mesa
Donde está tu casita
Donde estás tú.
Eres el sol
Eres el niño
Aquí nos enfilamos
Eres el Gran Padre
Allí también lo sabrán, lo sabrán [...]

Allí está llorando su espíritu

No se puede parar
Ya mucho lo tienen con una medicina
Sólo Gran Padre le darás un lugar
Tú les das su espíritu
Sólo tú lo sabes como se hace.
Como tú le das su espíritu,
Tú le das su pensamiento de allá.

Venimos allí
Nos presentamos en ti Gran Padre, Gran Madre
Allí nos paramos
Allí donde estás
Allí te presentas
Cuando está el sol aquí
Estás en el Oriente [...]
Allá en el Oriente
Ahora Gran Padre llegamos para presentarte a este Tobías
Allí venimos
Tú eres el sol prendido
También donde estás nos alumbras
Donde se ha caído allí
Lo ves en este lado
Donde se anda cayendo.

Allí en el Oriente estás, Gran Padre
Pero en donde hay oscuridad
Anda perdiéndose
Aquí está la vida
Le das la vida
Para levantarlo y llevarlo aquí.

Tobías ven aquí a esta pobre casita
Aquí está tu silla
Aquí está la mesa
Aquí está la luz
Aquí está tu mamá y tu papá
¿Dónde estás?, ¿dónde?
Tú estás presente donde está la Gran Madre
Tú allí te presentaste. (Tiedje, 2008: 43-48).

c13) Romero López, Laura E. (2006). *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. CONACULTA, INAH, México.

Presentación

Todos los textos fueron recopilados en trabajo de campo, varios mientras que los especialistas atendían a sus pacientes, es decir, dentro del contexto de curación. La autora tiene cuidado de presentar las nomas que utilizó para la transcripción de los rezos, y de agradecer el apoyo de

Polo Valiñas por las sugerencias que el investigador hizo al trabajo de traducción (Romero, 2006: 15, 52).

c13.1)

Cabeza

I. El nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo

Blanca xitlachia

Blanca ximeva, ximoketsa

Dios Nuestro Señor de Jesucristo xiktlachialti motlaltikpakhoneh

Kan itonal xitintok, kan wetsito itech atl

Ma meva, ma tlachia, ma tlalnamiki.

II. Nuca

Xitlachia Blanca, ximoketsa mi alma, ¿kanin itonal xitintok?

Wilika timevas, wilika titlachias

III. Muñeca derecha

Kimeva, kanin otiwetsi

Xitlalnamikti

ompa itonal xitintok, ompa tonal ochpantok,

Xitlalnamikti

IV. Muñeca izquierda

Ximeva, Ximoketsa, Xitlachia

V. Antebrazo derecho tlanamiki

VI. Antebrazo izquierdo

Ximeva Blanca, Xitlalnamikti

VII. Rodilla derecha

Xitlachia, Ximeva, Xitlalnamikti

VIII. Rodilla izquierda

Ompa can motonal oxitintok, ochpantok

IX. Tobillo derecho

Xitlachia mi alma, kanin itonal oxitintok, kanin itonal ochpanok

X. Tobillo izquierdo

Xitlalnamikti Blanca, ximeva. ¿Kanin otimomohti, kanin otiwetsito? Xitlalhamikti itech atl, kan atendí otiwetsito

XI. Boca del estómago

Ximoketsa mi alma ompa itonal xitintok

XII. Ombligo

Xitlachia mi alma, xitlalnamiki

I. Cabeza

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo

Blanca mira

Blanca levántate, párate

Dios Nuestro Señor de Jesucristo haz que mire tu hija que está en la Tierra

Donde su tonal se fue a regar, junto al agua donde fue a caer

Que se levante, que vea, que recuerde.

II. Nuca

Mira Blanca, párate mi alma, ¿dónde está regado su tonal?

A fuerza te vas a parar, a fuerza vas a mirar

III. Muñeca derecha

Levántate de donde te caíste

Recuerda

Allá está regado su tonal, allá está disperso su tonal

Recuerda

IV. Muñeca izquierda

Levántate, párate, mira

V. Antebrazo derecho

Recuerda

VI. Antebrazo izquierdo

Levántate, Blanca, recuerda

VII. Rodilla derecha

Mira, levántate, recuerda

VIII. Rodilla izquierda

Allá donde tu tonal está regado, está disperso

IX. Tobillo derecho

Mira mi alma, dónde está su tonal regado, dónde está su tonal disperso

X. Tobillo izquierdo

Recuerda Blanca, levántate. ¿Dónde te espantaste, dónde te fuiste a caer?

Recuerda, junto al agua, en la orilla del río donde te fuiste a caer

XI. Boca del estómago

Párate mi alma, allá donde su tonal está regado

XII. Ombligo

Tira mi alma, recuerda. (Romero, 2006: 259-261)

c13.2)

Casiano xitlachia, xitlalamiki

Ma viki moesso, ma viki motlapalo

Ma viki matlaktli ivan ome motlalamikilis, ma viki matlaktli ivan ome mositlal

Xitlachia, xitlalamikti

Ipan nin hora, ipan nin tonal

Tlahko yuvak hora ma viki motlachialis, ma viki motlalamikilis. (Romero, 2006: 261)

Casiano mira, recuerda

Que venga tu sangre, que venga tu color rojo

Que vengan tus doce pulsos, que vengan tus doce estrellas

Mira, recuerda

En esta hora, en este día

Que a media noche venga tu mirada, que vengan tus pulsos. (Romero, 2006: 262)

c13.3)

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo 1

Dulce xitlachia

Dulce ximeva, ximoketsa

Xitlachialti motlaltikpakkoneh

¿Kanin itonal xitintok? ¿ Kanin wetsito itech atl? 5

Ma meva, ma tlachia, ma tlalamiki.

Wilika timevas, wilika titlachias

Ximeva, ¿kanin otiwetsi?

Xitlalamikti

ompa itonal xitintok, ompa itech ochpantok 10

xitlalamikti, ximeva,

ximoketsa, xitlachia,

Xitlalamikti, ximeva Dulce

Xitlalamikti, xitlachia

Ximeva, xitlalamiki 15

Ompa kan motonal xitintok, ochpantok

Xitlachia mi alma, ¿kanin itonal xitintok?,¿kanin itonal ochpantok?

Xitlalamiki Dulce, ximeva kan otimomohti, kan otiwetsito

Xitlalamiki itech atl, can atentli otiwetsito

(Romero, 2006: 268-269)

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo 1

Dulce mira

Dulce levántate, párate

Haz que mire tu hija que está en la tierra

¿dónde está regado su tonal?, ¿junto al agua se fue a caer? 5

Que se levante, que mire, que recuerde

A fuerza te vas a levantar, a fuerza vas a mirar

Levántate, ¿dónde te caíste?
 Recuerda
 allá donde su tonal está regado, donde está disperso 10
 Recuerda, levántate Párate, mira
 Recuerda, levántate Dulce
 Recuerda, mira
 Levántate, recuerda 15
 Allá donde tu tonal está regado, está disperso
 Mira mi alma ¿dónde está regado su tonal?, ¿dónde está disperso su tonal?
 Recuerda Dulce, levántate de donde te espantaste, de donde te fuiste a caer
 Recuerda junto al agua, en la orilla del río en donde te fuiste a
 caer
 (Romero, 2006: 269)

c13.4)

Naty xitlachia, xitlalamiki 1
 Ma viki matlaktli ivan ome mositlal, ma viki matlaktli ivan ome motonal
 Amo ompa ma yito moesso, amo ompa ma yito motlapalo
 Amo nepa xisotlavatok, amo nepa xichokatok
 Ompa yivi iztakkonetsintli 5
 Ye mich kamanali, Ye mich avilli
 Para vits itlachialis motlaltikpakkoneh
 Naty ipan tlaltikpaktli
 Ma viki itlalamikilis, ma viki itlachialis
 Naty xitlachia, xitlalamiki 10
 Ma viki moesso, ma viki modapalo
 Ma viki matlaktli ivan ome mositlal, ma viki matlaktli ivan ome motonal
 Te istakkonetl mich tiavilli, mich tikamanali
 Hasta ipan chikome loma, chikome kamalivik, itech chikavalistli ivan tlamamikilistli
 tiktsatsilis tlaltikpakkoneh, hasta ompa tipanotih 15
 ipan in tlaltikpakkoneh Naty tikkuikuilis
 ma tlamamiki, ma viki itlachialis
 Ye okiteochiuh Totatsin Jesus ivan Tonatsi la Virgen
 para tlaltikpak kahkokulis
 hasta moalas kahkokulis 20
 Hasta tlavanas, hasta tsatsis
 para vits itlachialis ivan itlalamikilis tlaltikpakkonetl Naty ipan in tlaltikpaktli
 ma viki itlalamikilis, ma viki itlachialis
 Naty xitlachia, xitlalamiki
 Ma viki moesso, ma viki motlapalo. 25
 Ma viki matlaktli ivan ome mositlal, ma viki matlaktli ivan orne motonal
 ipan Tlahko yuvak vitz itlalamikilis, itlachialtis
 (Romero, 2006: 273).

Naty mira, recuerda 1
 Que vengan tus doce estrellas, que vengan tus doce tonal

Que no esté ahí tu sangre, que no esté ahí tu color rojo
 No estés allá cansándote, no estés allá llorando
 Ahí viene el niño blanco 5
 ya no es broma, ya no es un juego
 Para que venga su mirada de tu hija que está en la Tierra
 Naty que estás en la Tierra
 Que vengan sus pulsos, que venga su mirada
 Naty mira, recuerda 10
 Que venga tu sangre, que venga tu color rojo
 Que vengan tus doce estrellas, que vengan tus doce tonal
 Tú niño blanco, no eres un juego, no eres una broma
 Hasta donde están las siete lomas, las siete cuevas, con la fuerza y el recuerdo
 le gritarás al niño que está en la Tierra, hasta donde vas pasando 15
 tú a alguien le vas a arrebatar a Naty en esta Tierra
 que recuerde, que venga su mirada
 Ya lo bendijo Nuestro Padre Jesús y Nuestra Madre la Virgen
 para que se lo alce de la Tierra
 hasta que tus alas lo alcen 20
 hasta que se emborrache, hasta que grite
 para que venga a la Tierra su mirada y su recuerdo de la niña Naty
 Que venga su recuerdo, que venga su mirada
 Naty mira, recuerda
 Que venga tu sangre, que venga tu color rojo 25
 Que vengan tus doce estrellas, que vengan tus doce tonal
 a la media noche que venga su recuerdo, que venga su mirada.
 (Romero, 2006: 273-274)

c13.5)

Xiviki Chano 1
 Amo nika xisotlavatok, amo nika xichokatok
 Ompa yivi chikome teksistli
 Axka tias mokalihktik
 Ompa yivi chikome blanquillos 5
 Axka tiaskeh tokalihktik
 Ompa yivi tlapatkayotl
 Amo nika xichokatok, amo nika xisotlavatok
 ¡Chano tivi! ¡Chano tivi mokalihktik! ¡Tivi!
 (Romero, 2006: 275)

Chano ven 1
 No estés aquí cansándote, no estés aquí llorando
 Ahí van siete huevos
 Ahora vete a tu casa
 Ahí van siete blanquillos 5
 Ahora vámonos a nuestra casa
 Ahí va el tlapatkayotl

No estés aquíllorando, no estés aquí cansándote
¡Chano, vámonos! ¡Chano, vámonos a tu casa! ¡Vámonos! (Romero, 2006: 276).

c14) Vogth, Evan (1993). *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinantecos.* Sección de Obras de Antropología FCE, México.

Presentación

El rezo se encuentra dentro del capítulo de “Los rituales de aflicción: descripción”. El autor escribe que los datos entográficos corresponden a la suma de observaciones de cuatro celebraciones entre los años 1962 y 1969, además de las entrevistas con los especialistas de Zinacantan, Chiapas en 1957. En el caso del rezo siguiente, forma parte del ritual de “llamado del alma” o *Lok'Ezel Ta Balamil*, cuyo significado literal es “extracción de la tierra”.

El rezo contiene otras secciones previas pues el autor menciona que el chamán “reza rogando a los dioses ancestrales” y al “Señor de la Tierra”, sin embargo aquí no se incluyen dichas secciones, solamente aquellas palabras dirigidas al alma del paciente, en este caso, llamado Juan (Vogt, 1993: 98-99, 119-120).

Ahora ven, Juan,
ven de donde has estado en la Tierra,
de donde estabas sólo sentado,
de donde estabas sólo acurrucado,
de donde estabas asustado,
de donde estabas afligido,
tus pies estaban asustados,
tus manos estaban asustadas.

Cerca de ti,
delante de ti,
el divino cielo,
la divina Tierra;
el divino Padre te acompaña,
la divina Madre te acompaña,
los seis divinos mayores,
los seis divinos ayudantes,
seis divinos pies,
seis divinas manos.

Ahora ven, Juan,
no sólo puedes estar allí echado boca abajo,
no sólo puedes estar allí echado de lado,
la medida en que fuiste asustado en semejante lugar,
en que fuiste afligido en semejante lugar.

En cualquier lugar,

en cualquier dirección,
sea un lugar de abajo,
sea un lugar de arriba,
recuerda tu casa,
recuerda tu morada...

Ahora ven, Juan,
ven.

(Vogt, 1969: 442-444 citado en Vogt, 1993: 120)

c15) Weitlaner, Roberto J. (1994). “La ceremonia llamada ‘levantar sombra’ ”, en M. Matías Alonso (comp.). *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos xvixx)*. Ciesas, México, pp. 131-152.

Presentación

Los textos fueron recogidos durante trabajo de campo. El rezo c15.1 corresponde a la enunciación en “mexicano” del señor José Fernando de 55 años edad. El autor junto con otros antropólogos tuvieron oportunidad de escuchar parte de su trabajo mientras estaba en la plaza del pueblo de Mexala en el año de 1941. El rezo como tal se recogió en la casa del curandero.

El rezo c15.2 se recogió en el pueblo de Apastla en el año de 1948. La descripción fue relatada por el curandero Antonio Félix Aldai. El autor agregó una nota para este texto sobre la traducción, declara que se debió a la “bondad” de Miguel León Portilla. No se puede saber si también realizó el trabajo del primer rezo (Weitlaner, 1994: 131, 133, 136, 152).

c15.1)

Primera versión

Texto:

chichiitik yeyakaλ

λiltik yeyakaλ

xoxojki yeyakaλ

kostik yeyakaλ

istak yeyakaλ

Traducción:

(aire colorado: Oriente)

(aire negro: Poniente)

(aire verde: Sur)

(aire amarillo: Norte)

(aire blanco: Centro)

majakai yeyakaλ

λal kosa yeyakaλ

totonka yeyakaλ

kuwasiwis yeyakaλ

seseiki yeyakaλ

se espanta su cuerpo

lo tiene arriba (?)

calentura

cuando le duelen sus huesos

fríos (?)

Segunda versión:

chichillik yeyakaλ

aire colorado (Oriente)

<i>nikan neki</i>	quiero que me la dejes (ya está buena)
<i>lilli yeyakaλ</i>	aire negro (Poniente)
<i>kosti yeyakaλ</i>	aire verde (Sur)
<i>istak yeyakaλ</i>	aire blanco (Centro)
<i>ama mahkai yeyakaλ</i>	espanta su cuerpo (tiembla su cuerpo)
<i>lal kosal yeyakaλ</i>	le sueltan está buena,
<i>nechumakawili</i>	no es hijo de ustedes
<i>totonka yeyakaλ</i>	(que la (leja) la calentura
<i>kuwasewis yeyakaλ</i>	dolores del cuerpo
<i>sesek</i>	fríos
<i>nikisλi yeyakaλ</i>	la muerte
<i>wa nijai yeyakaλ</i>	que no esté agarrando
<i>yawal yeyakaλ</i>	de noche (espantos de la noche)
<i>kochisλi yeyakaλ</i>	no puede dormir
<i>tinawis yeyakaλ</i>	cuando se cae en la calle (y tiene vergüenza)
<i>sesepojka yeyakaλ</i>	espantado el cuerpo (morado el cuerpo)
<i>royaktik yeyakaλ</i>	cuando uno va apenas amaneciendo
<i>china yeyakaλ</i>	pido que la dejes
<i>ipran alauh yeyakaλ</i>	en una barranca
<i>ipran se lapitsakλi yeyakaλ</i>	atravesando una loma
<i>komalakó pitsawak</i>	
<i>tetsijtik yeyakaλ</i>	remolino de aire arriba
<i>komalakó tomaivak yeyakaλ</i>	quiero que me la dejes
<i>tsiλal Cruz tekakwalkan</i>	sur de mañana
<i>tsiλal kweyu</i>	estrella de matutina
<i>tsekakwalkan yeyakaλ</i>	de mañana
<i>de kwalispan yeyakaλ</i>	a las doce
<i>yeye yeyakaλ</i>	de oración
<i>ipran kayi tikonkískitikaλ</i>	en las calles que lo está agarrando
<i>aλ yeyakaλ</i>	agua
<i>aman alamatsin awewentsin</i>	que la deje la viejita (del agua)
<i>λiλ yeyakaλ</i>	(cuando hay un incendio)
<i>λi lamatsin</i>	lumbre?
<i>λiλ wewentsin</i>	
<i>yayakaλ chichitsin</i>	perros del agua
<i>yeyakaλ</i>	torito
<i>kaway yeyakaλ</i>	caballos
<i>tikonkitskitikak</i>	lo está agarrando.

Añade finalmente:

quiero que me la dejes, ya está buena, ya se mantuvo unos días,
no es hija de ustedes.

nekix (?)

nechmakaoli

xna mukone

nechperdunar

que las dejes (seltas)

no es hijo de ustedes

que la perdone.

(Weitlaner, 1994: 134-135)

c15.2)

Texto:

1. *Axakan tonalli*

2. *niwis na lapaloo*

3. *nikwalika se lapaloli*

4. *para ma lakwaske*

5. *para na iskamiliski*

6. *kaman kukwiteje*

7. *pa ilsontekontse*

8. *nangu kwiteje*

9. *pa i telolotsi*

10. *nangu kwikwiteteje*

11. *pa kamaksi*

12. *sente i kwerpu tsitsiwa*

13. *axka namusloka*

wewe inti

14. *namanti wewe inti*

15. *weyi lakame*

16. *namanti amu namoanti*

17. *amu nayake*

18. *la kxuatekelisli*

19. *pampino na itskilike*

20. *itonalh ini laktipa*

Cristiano

21. *pampino namus*

nechkawilika

22. *nalh niauh namus*

toka notsa

23. *tsonteko kwasiyoke*

yeyekame

24. *mas malaka yeyekame*

25. *iwamas totonki yeyekame*

26. *mas yeyekame isoλalh*

yeyekame

27. *mas ren yeyekame*

28. *iwamas barrigones*

yeyekame

Traducción:

Ahora de día.

Yo vengo a saludaros,

yo traigo un saludo,

para que coman ellos,

para que vosotros os lo comáis todo.

Vosotros lo herís

en su cabecita,

vosotros lo herís

en sus ojitos,

vosotros lo herís

en su boquita,

todo su cuerpo le aderezáis.

Ahora yo veo a los ancianos

a vosotros ancianos entrados en años,

grandes hombres

a los entrados en años, no a vosotros,

no a vosotros que os habéis ido.

La cabeza lavada,

porque os la habéis restregado.

Su destino cristiano aquí en la tierra,

Porque vosotros me habéis traído,

os vengo a leer, os vengo a invocar:

primero a los vientos (...)

Más a los vientos que hacen

remolinos,

y también a los vientos calientes,

y a los vientos que vomitan vientos

y a los vientos (...)

Y también a los vientos barrigones

29. <i>iwamas</i> ciego <i>yeyekame</i>	y a los vientos ciegos	
30. <i>mas istak yeyekame</i>	y a los vientos blancos	
31. <i>iwamas tsotso grano</i> y	a los vientos que se llevan los granos	
32. <i>iwamas kekexki yeyekame</i>	y a otros tantos vientos	
33. <i>iwamas koraje yeyekame</i>	más los vientos corajudos	
34. <i>iwamas chichiltik yeyekame</i>	más los vientos rojos	
35. <i>iwamsa chochoktik yeyekame</i>	y los vientos que lloran	
36. <i>iwamsa kokostik yeyekame</i>	más los vientos amarillos	
37. <i>iwamas liltik yeyekame</i>	más los vientos negros	
38. <i>iwamas xilexui yeyekame</i>	y los vientos gruesos	
39. <i>mas waje yeyekame</i>	y más los vientos (¿waje?)	(Weitlaner, 1994: 137-138)

d) Rezos para el tratamiento terapéutico de Aires

d1) Aramoni, Ma. Elena (1990). *Talocan tata, talocan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indúgena.* Dirección General de Publicaciones, Conaculta, INAH, México.

Presentación

La autora coloca en un apéndice las “oraciones, súplicas y ofrendas”. Anota el nombre del o la especialista y declara que las grabaciones son suyas, aunque no hay nota sobre el trabajo de transcripción y traducción de los textos, también escribe el lugar y fecha de tales grabaciones. El siguiente rezo fue grabado en 1985 en el pueblo de San Miguel Tzinacapan en el municipio de Cuetzalan, Puebla.

Oración contra el mal aire

Primeramente se rezan nueve padres nuestros y luego se dice:

Santos Arcángeles,
 Santos Arcángeles ompa iluikak
 santos arcángeles del cielo,
 Santos Arcángeles ompa iluikak ejekachichinani,
 santos arcángeles del cielo los chupadores del [viento,

ejekapipinani,
 los que absorben el aire,

ejekamalakachouani
los que le dan vuelta al aire

uan señor San Camilo,
y señor san Camilo,

señor san Agustín,

señor san Vicente,

señor san Ramón,

ejekakixtiani, ejekachipauani,
los que sacan el aire, los que limpian el aire,

noj ejekachipaua yejuan,
también pueden hacer limpias del aire,
compañeros noj
ellos son compañeros también

noj compañeros para in ejekat
son compañeros también para el aire

noj kikixtiaj.
también lo sacan.

Xinechacompañarokan,
Acompáñenme,

nikixtilitij nejin Margarita Mora,
le voy a sacar [el aire] a esta Margarita Mora,
nikchipauati,
la voy a limpiar,

tej xinechacompañarokan maj tikchipauatij,
acompáñenme ustedes [a] que la limpiemos,

xikmakakan bendición,
denle bendición,
ximoketsakan xinoabogados,
conviértanse en mis abogados,

ximoketsakan xinoabogados,
párense de mis abogados,

xinechacompañarokan,

acompañenme,

nonakastan xietokan cuando nikchipaus,
estense a mi lado cuando la limpie,

cuando nikixtilis amo kuali ejekat.
cuando le saque el mal aire.

Ejekasantos Arcángeles,
Santos arcángeles del aire.

ejekakixtiani, ejekachipauani,
que sacan el aire, que limpian el aire,
ejekamalakachouani, ejekapipinani,
que rodean el aire, que chupan el aire,

Namechmaktilia uan namechnauatilia Margarita [Mora,
Se las entrego [las oraciones] y les encargo a [Margarita Mora,

xikchipauakan uan xikixtilikan in ejekat kipia,
limpiénla y sáquenle el aire que tiene,

akonin kitalilij?
¿quién se lo puso?

akonin kitamolilij?
¿quién la maltrató?

pos xinechacompañarokan maj tikixtilikan
pues acompañenme que se lo saquemos [el aire, [el mal]
Señor san Camilo,
señor san Agustín,

señor san Ramón,

señor san Vicente,

Xinechacompañarokan!
¡acompañenme!
Namejuan nan ejekakixtiani,
Ustedes que sacan el aire,

namejuan nan ejekachipauani,
ustedes que limpian el aire,

xinechacompañarokan maj tikixtilikan

acompañenme a que se lo saquemos

in Margarita Mora in ejekat.
a Margarita Mora el aire.

Cuando nias nikmatokatiuj
Cuando la vaya yo a tocar

uan cuando nias nikitatiuj,
y cuando la vaya yo a ver,

no-nakasta xinechyeualokan,
pónganse a mi alrededor,

nonakasta xiyetokan,
estense a mi lado,

ximoketsakan xinoabogados,
pónganse de mis abogados,

xitokan xinoabogados,
estense de mis abogados,

maj amo nej notechpano,
que no pase a mí [la enfermedad, el mal aire],

maj amo nej nechkuij,
que no me agarre a mí,

maj amo nej notech kalakij,
que no me entre a mí,

maj amo nej notech ajsi.
que no llegue a mí. (Aramoni, 1990: 255-258).

d2) González Rojas, Margarita Jessica (2014). *Construcción sociocultural del padecimiento “escapulario” o “santo”, en niños de 1-4 años, en Coatetelco, Miacatlán, Morelos.* Tesis de Maestría, Facultad de Medicina, UNAM, México.

Presentación

Producto del trabajo de campo de la autora (2012), menciona que no se trata propiamente de oraciones religiosas, sino de una invocación e insultos al difunto.

Aire de muerto (aire de calle)

“¡Mira pinche cabrona no me hagas esto a mí ¿Por qué lo haces? Yo te lo dije que me hicieras caso, yo siempre te preguntaba a dónde ibas y no me querías decir, una vez hasta me dejaste plantada, no querías que supiéramos dónde estabas, no quisiste entender!” (González, 2014: 137).

d3) Gubler, Ruth (2007). “Vientos y aires en la terapéutica maya yucateca: del ritual de los bacabes a la ritualidad moderna”, en *Ketzalcalli* núm. 1, pp. 76–99.

Presentación

La ceremonia se registró con fotografías y fue grabada en 1998. La ejecución fue llevada a cabo por el *h-men* don Felipe. La autora declaró que los textos se utilizan bajo su “permiso expreso” (Gubler, 2007: 97).

[...] el *h-men* empieza con una invocación de la Santa Trinidad: “En el nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo, Dios por todos los siglos de los siglos. Amen” [...] Después del último Amén, el *h-men* prosigue en maya, alternando su oración con algunas expresiones en español:

Buenos días	Buenos días
<i>yum ki'neex</i>	señores del día
<i>kin t'anik bakan</i>	llamo entonces
a dios padre, dios hijo	a Dios Padre, a Dios Hijo
dios espíritu santo	a Dios Espíritu Santo
<i>le ikil bakan</i>	por lo que entonces
<i>in xolanpixtik ikil</i>	estoy arrodillado
<i>in k'atik le bendición</i>	para pedir la bendición,
<i>le ikil in k'atik le salvación</i>	para pedir la salvación,
<i>le ikil in pa'ik'tik kin wach'ik'</i>	para destruir este mal viento
<i>ti' kin ch'och'ik</i>	lo desamarro, se lo deshago,
<i>ti'kin mistik ti' bakan</i>	se lo barro entonces
tu cuerpo hermanito [nombre del paciente]	del cuerpo del hermanito.

(Gubler, 2007: 88)

El *h-men* llama a todos los vientos, uno por uno: a los dioses del viento de los cuatro puntos del cielo, al dios viento del oriente, dios viento del norte, dios de los vientos del poniente, al viento tornado, a los vientos nuevos, a los vientos del cerro, a los vientos guardianes de los caminos, guardianes de los montes, guardianes de los corrales, “porque le pisaron su sombra a este hermanito, mi Dios”.

<i>...ko'one'ex tun</i>	Vamos entonces,
<i>desocuparte'ex le cuerpo</i>	desocupen el cuerpo,
<i>kó one'ex tun</i>	vamos entonces,
<i>desocuparte'ex le cuerpo</i>	desocupen el cuerpo,

tumen bakan ka le cuerpo'
tumen bakan le cuerpo
ka ocuparte'exa'
u ti'al dios padre,
dios hijo,
dios espiritu santo

porque este cuerpo,
porque este cuerpo,
que ocuparon,
es del Dios Padre,
Dios Hijo,
Dios Espíritu Santo

[...] Una y otra vez el *h-men* implora la salvación, la bendición de su paciente: “Me arrodillo ante los cuatro puntos del cielo, por lo que llamo para una santa curación, Padre mío, regala la santa bendición, mi dios, lo estoy pidiendo en el nombre del hermanito [nombre del paciente]. ¡Despierta, vive, hermano mío!” [...]

... in kil in pa'ik'tik
kin ch'och'ik ti'
kin mistik ti'
kin pulik ti'
kin t'anik bakan
u ti'al bakan in pa'ik'tik bakan
le cuerpo
kin ch'och'ik ti' bakan le cuerpo
kin mistik ti'
tu k'aba' dios padre
Dios Hijo,
Dios Espíritu Santo,
Dios por todos los siglos de los siglos amen...

por eso destruyo,
deshago,
barro
tiro
y llamo
para destruir [el viento]
de este cuerpo,
lo destruyo del cuerpo,
lo barro
en el nombre del Padre,
del Hijo,
del Espíritu Santo
(Gubler, 2007: 89)

d4) Gubler, Ruth (2010). “El oprobio de las palabras equívocas: no se debe confundir a los curanderos y h'menob con los brujos y hechiceros”, en *Ketzalcalli*, núm. 1, pp. 89–114.

Presentación

La autora anota que las notas y el trabajo de transcripción y traducción al español de ambos textos fue realizado por Ana Patricia Martínez Huchim, “a quien se le respetó su grafía en maya”. Aclara en cambio que el rezo d4.1 formó parte de una ceremonia realizada por el *h-men* don Adol (Gubler, 2010: 104, 106, 109).

d4.1)

Santigua

Dios mejembil,
dios nukuchbil,
dios espiritu santo.
[...]
way kin t'aanke'ex
way ti' lu'um
kexi santo
ki'ichkelem jajal jun.

Dios hijo,
Dios padre,
Dios espíritu santo.
[...]
aquí te imploro (ruego, invoco)
en esta tierra
espiritu al santo espíritu
del hermoso único dios.

way uchik t'aankech
way ti' u sáasil a wich
tu ka'anle',
ti' ki'ichpam ko'ole maria
Úuchik u ki' taal utia'al a juntat ko'on
way cruz ik'o'
x cristian iko'
wale'ex k'anp'ep'en ik'o';
x moson ik'o'
x kanp'ep'en ik'o'ba'
leti' kin t'aanko'ob xan
utia'al u lu'sko'ob
way ku xul u jéets'kunta'aba'ex,
in yuumilen.
in ki t'aanke'ex
way tu táanil bey ti' in sujuy
táan púusik in sujuy t'aan
yéetel santo pixan,
ki'ichkelem jajal dios,
jajal k'u'
 [...]

ki'ichkelem
u je' ki'ilich wüinkil
way tun a ts'amilo'
u sáastal yok'o kaabe.
tu máani u k'iin
tu máani u áak'ab xane',
in yuumen,
tia'al k'áat tech
jun p'e' nojoch poder,
ka tsikbanako'on
utia'al u púustik
u santo k'oja'anil
u cargartik le máako'
en el nombre de jesús de nazaret,
amén.

d4.2)

*Hets' lu'um*¹³

yuumen
tu noj kajkaajbilo'
tix uak'lilo'.
kex tun yuben
jéets' lu'um
le santo kantitis lu'umil

aquí te imploro (ruego, invoco)
 en la luminosidad de tu rostro
 en las alturas,
 De la hermosa Virgen María
 que reúna aquí
 a los vientos de los cuatro lados:
 A los vientos cristianos
 los vientos, uno detrás de otro;
 vientos remolinos,
 vientos variados,
 a quienes llamo
 para que quiten
 terminen de aplacarse,
 mi señor.
 Te llamo amorosamente
 mesa aquí delante de mi sagrada mesa,
 estoy soplando mi sagrada palabra
 a tu santa alma,
 hermoso verdadero Dios,
 verdadero Dios.
 [...]

hermoso dios.
 tu sagrado cuerpo
 fue enviado aquí
 en la tierra para iluminar
 el día
 y la noche también.
 Mi señor,
 te pedimos
 un gran poder,
 para conversar
 y limpiar con aire (vientos)
 la santa enfermedad
 que carga esa persona.
 en el nombre de Jesús de Nazaret,
 amén. (Gubler, 2011: 102-104)

mi señor,
 en la gran tierra
 estamos de pie
 para hacer
 jéets' lu'um,
 las cuatro esquinas

¹³ La autora considera la oración parte de la celebración agrícola, aunque el sentido preciso del rezo es “curar” al terreno que está “enfermo” (Gubler, 2011: 102, 106).

tu noj corralo
ti' tun chuumuk corralo'
sayumen
u santo sujuy peteno'
utia'al u bin u santo joochibila'
u bak'el le u ba'alche'o'.
le santo sujuy noj corral
ti santo jéets' lu'umil,
 [...]

yuumen
tia'al jo'osbil
u santo baalche'ilo'
ti' u nachkunta'aj
ti' iik' ku tso'otso'
ti' un tso'otsi le k'áak'
ti' tun chi'ibalo'.
bey tun chan yuumen,
ich u jatal (acaba)
xan yuumen
u yuumil
le santo sujuy kaajtalilo'
bey ti' xan u noj mayóolil
xa yuumen
u luk's le k'i'inam
mix jun p'él chi'ibaj
ti' síisa jool ti',
t'ubuk nakanaknak
jéets'eknak
xananak,
ku k'ubul
ti' santo sujuy lu'umilo',
in yuum.
tu'ux tun ku k'áataj,
sanyuumen,
un p'e sa'sa si'ipil
un p'e santo sujuy óolaj
sanyuumen
t'ubuk nakanaknak
jéets'eknak
xananak,
ku k'ubul
ti' santo sujuy lu'umilo',
in yuum.
tu'ux tun ku k'áataj,
sanyuumen,
un p'e sa'sa si'ipil

del gran corral,
 en medio del corral,
 señor,
 en el santo círculo,
 se pone la santa cosecha
 de carne de animales.
 En el santo gran corral
 hacemos jéets' lu'um.
 [...]

Señor,
 ofrendamos
 los santos animales.
 para alejar
 los vientos que giran,
 las llamas de fuego
 que muerden.
 Así también pequeño señor,
 con la rotura,
 señor,
 del dueño
 de este santo lugarcito.
 también da salud,
 señor.
 quita el dolor,
 que no quede ningún dolor
 en la entrada (del terreno/lugar),
 para que haya
 armonía
 también
 ofrendamos
 al santo suelo,
 mi señor.
 donde pedimos,
 señor,
 perdón
 y un sagrado ánimo,
 señor.
 para que haya
 armonía
 también
 ofrendamos
 al santo suelo,
 mi señor.
 donde pedimos,
 señor,
 perdón

un p'e santo sujuy óolaj
sanyuumen
ti' lik óola'
le tun le p'aak meyajó'ba'
k'áabet k beet un p'e
u k'ub óolaj,
yéete k níib óolaj,
yéete k puksi'ik'aj,

un sagrado ánimo,
señor,
para tener ánimo,
este trabajo
lo debemos hacer
con el ánimo dispuesto,
con nuestro agradecimiento,
con nuestro corazón

(Gubler, 2011: 108-109)

d5) Gutiérrez Morales, Francisco y Yañez Moreno, Pedro (2011). “La oración curativa para el espanto y el mal aire –San Andrés Huixtac, Guerrero–”, en *Ketzalcalli*, núm.1, pp. 75-97¹⁴

Presentación

Los autores recurrieron a dos especialistas del pueblo, quienes mediante entrevistas dieron a conocer las “oraciones”. El especialista mayor es don Ernesto, él le confió sus oraciones a don Emiliano, por lo que los autores no mencionan algún cambio o variación de las mismas. Los rezos son enunciados en español. Cabe señalar que los rezos se encuentran resguardados no solo en la memoria de sus portadores, don Emiliano las tiene escritas en un manuscrito.

d5.1)

En el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo, amén. Señor mío Jesucristo o dios y señor del cielo y de la tierra piadosísimo señor dueño de todas las cosas buenas y malas, padre mío, el dios de Abraham, el dios de Isaac, el dios de Jacob, padre espiritual del cielo, en nombre de tu santísimo hijo y señor Jesucristo te pido que tengas piedad y misericordia de tu hijo (y se nombra al paciente; JFGM&PYM) fulano de tal, que se encuentra enfermo, se encuentra decaído de sus enfermedades de aire y espanto y otras enfermedades mas que tenga, te lo suplico señor tengas misericordia de él y que le concedas su alivio en el nombre del padre del hijo y del espíritu santo, amén.

Esclarecido San Luis Beltrán muy querido de dios como uno de los cortesanos de la patria celestial intercede por el señor nuestro dios que sanes esta criatura de todos sus males que padezca de espanto, de aire, de muchas enfermedades que tenga en todo su cuerpo, así sea, amén.

Omnipotente y sempiterno dios que nos concediste con solemnidad a que veneráramos a tu cortesano del cielo cómo las estrellas al glorioso San Luis

¹⁴ La clasificación de este texto fue complicada, como es evidente, el rezo señala tanto el padecimiento de mal aire como de susto o espanto, decidí incluirla en este apartado por la constante exigencia de salida de las entidades aires del cuerpo del paciente. Reconozco que al menos los dos primeros dos textos de mi enumeración, bien podrían estar en el apartado de rezos para el tratamiento de susto. Esta complicación no hace más que evidenciar lo imbricadas que están las creencias y las ideas sobre los aires y su capacidad para afectar a los pobladores en las comunidades de distintas maneras.

Beltrán que es médico para todas las enfermedades que padeces en todo tu Cuerpo, así sea, gloria al padre, gloria al hijo, gloria al espíritu santo, amén.

d5.2)

Después se resalta el llamado por el nombre de la persona enferma al *espíritu* y *sombra* del paciente. La oración menciona:

Ahora pues dios nuestro oye la oración de tu siervo y ruegos, padre mío haz que resplandezca tu rostro sobre tu santuario a tu lado por ti señor inclina tus oídos y mira los soleamientos de mis ruegos padre santo derrama tu misericordia sobre esta criatura y cólmalo de bendiciones ahora y siempre por los siglos de los siglos, amén.

Yo te curo y te ensalmo del mal espanto y de aire que padeces en tu cabeza y todo tu cuerpo, no te espantes; fulano de tal que yo te curo del mal espanto que padeces y de aire, no te espantes; fulano de tal que yo te curo del mal espanto que padeces, espíritu y sombra de fulano de tal ven, ven que yo te llamo y te curo del mal espanto que padeces, así sea, amén.

d5.3)

Así una vez llamados el *espíritu* y la *sombra* del enfermo, se les llama a los *aires* de la región, como lo muestra el siguiente párrafo:

Aires de la región aquí los llamo, todos en unión, a que vengan a percibir este alimento convidado ¿quién lo da? lo da; fulano de tal, con todo su corazón a que se dignen soltarlo, no lo sigan lastimando, ni lo sigan enfermando porqué es hijo de dios y semejanza de mi dios, así sea, amén, gloria al padre, gloria al hijo, gloria al espíritu santo, así sea, amén.

d5.4)

A continuación se muestra una petición de fuerza para poder combatir a los *aires* de la región:

Dame señor la fuerza contra todos mis enemigos visibles e invisibles, Jesucristo rey, vino en paz y la guerra encendida de su causa es la paz de las armas que nunca la conocieron, Jesucristo reina, que Jesucristo aleje todo mal que ansío, he aquí la cruz de Jerusalén huyan que el león de la tribu de Juda ha triunfado, rosa de David, aleluya, aleluya Salvador del mundo, sálvalo, porque tu preciosa sangre (...) socórrelo, por tu cruz bendita dios misericordiosa e inmortal protégeme dios mío, dios de hebreos o asios de atanatus elizon (¿?) y mas dios, fuerte dios de mi salvacion ayudame siempre así sea, amén. Juan de dios Itocachi, Juan de dios Ipilchi, Juan de dios Muchiguano, santo, santo, santo dios y señor mio con verdadera fe te he ensalmado a este enfermo con las palabras decimas te suplico señor tengas piedad y misericordia de ésta tu criatura que se encuentra enfermo concédele tu gracia y concédele el bienestar, concédele que esté bueno y sano, así sea, amén. Bien aventurado San Ignacio de Loyola que recibisteis mayores pruebas de amor con nuestro señor Jesucristo y por este está tu divina confianza que fue extendida en toda

la cristiandad con el dulce nombre de Jesús, así sea amen. Gloria al padre gloria al hijo gloria al espíritu santo amen. Y también por las tres horas que estuviste pendiente en el árbol de la cruz hasta que entregaste tu santísimo espíritu en manos de tu eterno padre por las benditas y angustias lagrimas de tu querida madre Maria santísima al pie de la cruz cuando te vio expirar y que esta criatura sea buena y sana de sus enfermedades así sea amen. Gloria al padre, gloria al hijo, gloria al espíritu santo, amen.

d5.5)

Padre y señor de los cielos y la tierra y de todas las cosas, te pido señor que retires estos espíritus desconocidos, espíritus inmundos, espíritus del demonio estos aires negros, aires rojos, aires pintos, aires sordos mudos, aires de las barrancas de casamalotes de viento, de lumbre y cuanto mas hubiere, retíralos en nombre de cristo Jesús de nazareno sean retirados todos estos espíritus, misericordia señor, misericordia todo el día, clamo de ti todo el día me impugna y molesta señor, apiádate de él, socórrelo, bendícelo derrama tus bendiciones sobre él para que este bueno y sano así sea, fortalécele su cuerpo, fortalécele su alma y quede fortalecido por medio del espíritu santo así sea, amén.

d5.6)

Dios todo poderoso que con solo querer hace cuanto quiere te ruego y suplico por la intersección de los santos San Ignacio de Loyola, San Francisco de Padua, San Luis Gonzaga, Santa Lugarda, Santa Teresa, Jesus y Santa Cecilia que ofrecieron sus benditos corazones a tu majestad, el que sea libre y sano esta criatura de sus enfermedades que tiene desde la punta de su cabeza hasta los pies, así sea amen, yo te curo y ensalmo –fulano– con aquel dulce nombre de Jesús, Maria y Jose, Joaquín y Ana y que estos cinco señores estén en tu cuerpo y alma quedando bueno y sano de todos tus enfermedades así sea amen. Gloria al padre al hijo y al espíritu santo amen Jesús el santísimo sacramento derrame sus bendiciones en este cuerpo, así sea amen. Madre santísima virgin de Guadalupe también te pido que tengas piedad y misericordia de tu hijo fulano de tal que se encuentra enfermo concede el bienestar, concédele la paz así sea amén, amén, amén.

(Gutiérrez y Yañez, 2001: 86-89)

d6) Ichon, Alain [1973] (1990). *La religión de los totonacas de la sierra*. Colección Presencias 24, Instituto Nacional indigenista, Secretaria de Educación Pública, México.

Presentación

Los textos pertenecen a contextos etnográficos, los rezos que siguen están enunciados por una curandera. El autor no presenta los rezos en totonaco, solamente su traducción en español.

d6.1)

Al Viento del este:

Tú eres el Biento Mayor,
tú eres el Viento Grande,
¿quién es el Relampagueador?
El Relampagueador que sale del Mar.

Con las nubes blancas,
con las nubes negras,

Con el arco iris blanco,
con el arco iris colorado.
Te vamos a envolver,
te vamos a enrebozar
con 11, 12, 13 ramitas,
con 11, 12, 13 manojitos.

...
Fuimos a trabajar,
fuimos a calentar las rodillas,
no vayas a echar basura,
no vayas a deshacer otra vez.

No lo dejes entrar en lagunas,
no lo dejes entrar en lugares feos
al que dio la ofrenda.
No tienes por qué enfermarle de nuevo
dándole escalofríos,
pues te estamos haciendo la ofrenda de los hombres.

d6.2)

A los Vientos malignos del oeste:

Adonde se mete el Sol,
abajo de la tierra,
vengo parado,
vengo sentado.

Tú eres 17-Viento,
tú eres 17-Remolino,
17-Aire Muerto,
17-Viento Negro.

Te vamos a envolver,
te vamos a enrebozar,
no tienes por qué deselvolverte,
no tienes por qué desamarrarte.

Pues te hemos dado de comer,
pues te hemos dado de beber.

¿Quién es el 17-Viento Grande?
¿Quié es el 17 Relampagueador?
¿Quién es el que tiene espinas en su cabeza? (Ichon, 1990: 144-145).

d7) Macuil García, María del Carmen. Trabajo de campo, varias temporadas 2014-2017. Amatlán de Quetzalcoátl, Tepoztlán, Morelos.

Presentación

Los rezos que presento fueron grabados en varias ocasiones entre los años 2014 y 2017. La especialista doña Flavia permitió estas grabaciones. Todas se realizaron en el momento de la curación, es decir, todas las versiones fueron enunciadas como parte de la ejecución de su práctica terapéutica con el paciente. Todos los rezos se enuncian en español. Las transcripciones son mías.

d7.1) Oración principal contra aires, limpia con huevo
En unidad de mis queridos seres Guadalupe Tlaxcaltepa
espíritu Mercurio
espíritu Donai
Virgencita de Guadalupe
María Martha
María Magdalena de la Cruz
San Cipriano
Santa Agustina
Los Santos Varones Cuates
Gildardo y Meldardo
Por el amor de Dios padre,
Dios hijo
Dios espíritu Santo
la Salud quede en esta hermano /criatura/
Divino maestro Jesus
Quien como tu señor
que todo lo puedes
y todo lo vences
vence toda clase de brujerías
hechicerías que haigan puesto en su cuerpo de esta criatura
Por Jesucristo nuestro señor
Tenga yo poder
y virtud de deshacer encantamientos
miramientos
hechizos

obcecaciones y toda maldad
o tirado que haiga en su cuerpo de esta criatura
Límpialo señor de toda maldad
Purifícame su salud
y su buena suerte /Su salud se componga/
y en todo le vaya bien
así sea
En el nombre del Padre del hijo y del espíritu santo,
yo conjuro la sal de siete casas, [la especialista sopla]
la tierra de los muertos
yo conjuro flores, [la especialista sopla]
velas,
alfileres,
fotografías,
telas
y muñecos, [la especialista sopla]
caracteres y fisonomías,
quedarán conjuradas para siempre donde jamás hagan daño en el cuerpo de esta criatura

d7.2) Contra aires usando fuego:

Fuego divino
Fuego sagrado
Aquí te entrego toda maldición,
toda brujería
quémalo
quémalo,
disuélvelo como la sal en el agua
como la cera en el calor del fuego
quémalo
quémalo
purifícale su salud de esta criatura
y me lo dejen en paz
Aire de los cuatro vientos
Caballo blanco
Caballo negro
quémame todo lo malo que haiga en el cuerpo de esta criatura
quémalo
quémalo,
purifícale su salud
y su buena suerte
y en todo le vaya bien, así sea

d7.3) Contra aire casihuistle usando un cirio:

Todo tipo de brujas
hechiceras
quedarán atadas

y amarradas para siempre
para que no vuelvan a hacer mal en el cuerpo de esta criatura
Padre, hijo y espíritu santo.
Quema toda clase de casihuistles que haiga en el cuerpo de esta criatura

d8) Paulo Maya, Alfredo (2003). “Claclasquis o aguadores de la región del Volcán de Morelos”, en B. Albores y J. Broda (coord.). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 255-287.

Presentación

El rezo forma parte de una descripción entográfica más amplia de la ejecución de Verón, especialista que tuvo que realizar una limpia a otro especialista o “claclasqui”. No hay más datos del registro, parece que fue enunciado en español.

Ser maligno que te encuentras en el cuerpo de
Martín, yo te ordeno que salgas. Invoco el poder
de nuestros hermanos rayistas, santos y nuestra
madre santísima. (Paulo, 2003: 271)

d9) Ramos Valencia, Jimmy (2011). “La difícil tarea de ser h'men”, en *Ketzalcalli*, núm. 2, pp. 93-114.

Presentación

No hay datos precisos del registro. Se menciona sobre la labor de traducción a una joven mayahablante, Asunción Quintal, estudiante de la universidad Auntonoma de Yucatán, pero no es claro si a ella se debe la traducción del rezo que aquí cito, pues la información se ubica en una nota localizada en un texto anterior.

En otra nota, el autor habla acerca de la enunciación y contenido de los rezos católicos del especialista don Mario Balám, parecería entonces que él es el autor del rezo “Payalchí” (Ramos, 2011: 111).

PAYALCHÍ

1	Ay in Jalbe 'ensil cuatro ángeles y siete vírgenes <i>k 'ilic k 'aba 'ex</i> Santísima Cruz	Manifiéstate santos nombres
5	Cruz Verde Cruz Milagrosa Cristo de la transfiguración Virgen <i>ki'ichpan ko'olel</i>	 Virgen, mujer hermosa

10	Santo Cristo Justo Pastor San Antonio San Luis San Bautista Sagrado Corazón	
15	Niño de Atocha, Niño Dios San Pablo Santo Gloria Jesucristo	
20	cuatro ángeles y siete vírgenes <i>tich 'ka'te'ex u beelo 'ob</i> señalen donde pasan, donde viven, donde trabajan, sobre...que será santiguada,	alumbren sus caminos
25	sobre los dolores de su cuerpo, de los vientos malos, de las tentaciones <i>yokol xan u ki 'inalo 'ob...</i> <i>jatskate'ex u ki'inalo'ob</i> <i>a jats' ka'te'ex u beel</i>	también sobre los dolores o dolencias... que le aparten los dolores que le abran paso en su camino
30	<i>tu'ux ku tal le k'ak'as ik'o'ob</i> <i>tata yuum ki'ilich k'aaba'</i> <i>ma' chaik'ex u tsaipachtalo'ob</i> <i>wa u t'ut'u'ul pachta'al</i> <i>men le k'j'ak'as ik'o'ob</i>	donde vienen los malos vientos Padre Dios, Santo nombre no permitas que la alcancen o la persigan
35	Virgen María San Lucas San Jerónimo San Pedro San Pablo	por los malos vientos
40	San Bartolomé Santiago Salomé San Marcos San Agustín	
45	San Martín Caballero San Miguel Arcángel Juan Diego Reyes Magos San Damián	
50	San Jorge San Sebastián San Francisco de Asís <i>ts'a u máatan olal kuxtal</i> <i>ts'a u máatan tóoj olal kuxta</i>	permítele una vida saludable permítele salud en su vida

- 55 *ki'ilich k'jaaba'* Santo nombre
ma' a cha'aik u t'u'ut'ul no permitas que la persigan las malas cosas
pachko 'ob men le k 'ak 'as ba 'alo 'ob
- Menciona la hora santa 4:10 pm y continúa solicitando la intervención de:
 Virgen Guadalupe
 Virgen Candelaria
- 60 Virgen Adelaida
 Virgen Natividad
 Virgen Mercedes
 Virgen Verónica
 Virgen Braida
- 65 Virgen Fátima (Ramos, 2011: 106-107).

d10) Signorini, Italo y Lupo, Alessandro (1989). *Los tres ejes de la vida, Almas, cuerpo, enfermedad, entre los Nahuas de la Sierra de Puebla.* Universidad Veracruzana, Xalapa.

Presentación

El rezo contra un *ehecat* fue enunciado por Miguel Cruz ante únicamente el etnográfico que realizó la grabación, ello ocurrió el 8 de noviembre de 1985, con una duración total de 31'05'', pues la grabación contempla también las oraciones católicas. Aquí el especialista “imagina ser él mismo la víctima de un *ehecat*”. Todo se efectuó frente al altar doméstico (Signorini y Lupo, 1989: 226, 274).

Súplica contra un *ehecat*

Señor Jesucristo,
 nechtapohpolhui miac.
 Nimitztatauhiti itech nehin tonal,
 itech nehin cemilhuit,
 itech nehin moecahuiltzi. 5
 Queniuh nimoahci itech ne cocoliz?
 Neh nimoahci itech ne chahuiz.
 Queyeh, cani hualehua?
 Cani hualquiza?
 Xaaczacenocnitzinechtahtanilia? 10
 Xa acza ce nocnitzi nechaxcatilihtoc nehin [cocoliz?
 Por eso nican neh mhuetztoc,
 nican neh nitahyohuihtoc,
nican neh nimotequipachohtoc.
 Queyeh o tacan nechnochilihtoc 15
 namo cuali *ehecat*,
 tein amo cualtia?
 Tacan nechnochilihtoc nocuilime,
 tacan nechnochilihtoc canachi oculime.

Ica nehon, Jesús Nuestro Señor, nimitztatauhitia.	20
Tehuatzin xechihcuanili! Tehuatzin xinechpalehui! Xinechífá quemeh nimoconeuh. Xinechita quemeh nimoezyoh.	25
Xinechita quemeh no nehua nimoneton Queyeh neh nican nitahyohuiztoz? Queyeh neh nican nihuetztoz? Cani hualehua nehin cocoliz? Cox teh tinechtotoquilia? Cox teh tinechaxcatilia?	30
Ozo xa oc ce notalticpac icnitzi? Ica nehon nimitztatauhititi, nimitzaxcatilití mooraciones itech nehin hora, itech nehin momento campa tehuatzin tiyetica, notepixeatzin Jesucristo.	35

TRADUCCION

Señor Jesucristo, perdóname mucho. Te voy a suplicar en este día, en esta fiesta, en esta tu sombrita.	5
¿Cómo me encuentro en esta enfermedad? Yo me encuentro en este mal. ¿Por qué? ¿De dónde viene? ¿De dónde sale?	10
¿ Acaso algún hermanito mío lo está solicitando para mí ? ¿Acaso algún hermanito mío me está haciendo dueño de esta [enfermedad? Por eso aquí yo estoy acostado, aquí yo estoy sufriendo, aquí yo me estoy preocupando.	15
¿Por qué? ¿Acaso está llamando para mí un mal viento, El que no sirve? Tal vez me está llamando las bestias, tal vez me está llamando quién sabe cuántas bestias. Por eso, Jesús Nuestro Señor, te suplico.	20
¡Tú, quítame (la enfermedad)! ¡Tú, ayúdame! Mírame como si fuera tu hijo.	

Mírame como si fuera tu sangre. 25
Mírame como si fuera tu sudor.
¿Por qué aquí yo estaré sufriendo?
¿Por qué aquí yo estaré acostado?
¿De dónde viene esta enfermedad?
¿Acaso tú me la estás transmitiendo? 30
¿Acaso tú me estás haciendo daño (de ella)?
¿ O tal vez (me la transmite) otro hermanito mío terrenal?
Por eso te voy a suplicar,
te voy a hacer dueño de tus oraciones
en esta hora, 35
en este momento, ahí donde Tú estás, defensor mío Jesucristo.

**1 Señor mío Jesucristo, 1 Gloria, 1 jaculatoria,
1 Padrenuestro, 10 Avemarias, 1 Gloria, 1 jaculatoria**

Señor, Nuestro Señor Jesucristo,
nican nimitztatauhli nehin mooraciones, 40
nican nimitzaxcatili,
nican nimitzpohuili orne eyi **oraciones**
lo que tein neh nihueli,
lo que tein neh nicmati.
Ica nehon nitahtani favor: 45
Xinechpalehui!
Xinechquitzqui!
Tacan ce nexicol noca mahuiltihtoc.
Tacan oc ce nexicol nechhuihuicaltihtoc,
nechnochilihtoc namo cuali ehecat, 50
nechnochiíhtoc tein amo cuali.
Ica nehon nitahtani **favor, Señor.**
Tehuatzin xinechpalehui!
Tehuatzin xinechquitzqui!
Xinechita quemeh nimoconeuh. 55
Xinechita quemeh nimoezyoh,
Dios Nuestro Señor Jesucristo.
Ica nehon nimitztatauhlia itech nehin hora,
itech nehin punto.

Axcan tehuatzin, no**Madre Santísima,** 60
Madre Virgen Dolorosa.
No nican nimitzaxcatiliti nehin mooraciones.
Tehuatzin huan moconetzin Jesucristo,
Ica nehon nimitztatauhiti,
ica nehon nimitzaxcatiliti nehin mooraciones, 65
motahtoltzin.

Neh nimoahci itech nehin cama,
 neh nimoahci itech nehin petat.
Neh nimoahci nican nihuetztica,
 neh nican nitahyohuihtoc. 70
 Queyeh; cani hualehua nehinocoliz?
 Cani hualehua nehin chahuz?
 Cani hualehua nehin tecocohcayot
 tein nehua nican nitahyohuihtoc ica?
 Ox teh tinechaxcatilihtoc. 75
 Ox namehuan nanechaxcatilihtoqueh.

**1 Señor mío Jesucristo, 1 Gloria, 1 jaculatoria,
 1 Padrenuestro, 10 Avemarias, 1 Gloria, 1 jaculatoria**

Señor, Nuestro Señor Jesucristo,
 aquí te he suplicado (con) estas tus oraciones, 40
 aquí te he hecho dueño (de ellas),
 aquí te he enumerado dos o tres oraciones
 de las que yo puedo,
 de las que yo sé.
 Por eso solicito el favor: 45
 ¡Ayúdame!
 ¡Agárrame!
 Tal vez un envidioso está jugando conmigo.
 Tal vez otro envidioso me está maldiciendo,
 me está llamando un mal viento, 50
 me está llamando el Mal.
 Por eso solicito el favor, Señor.
 ¡Tú, ayúdame!
 ¡Tú, agárrame!
 Mírame como si fuera tu hijo. 55
 Mírame como si fuera tu sangre,
 Dios Nuestro Señor Jesucristo.
 Por eso te suplico en esta hora,
 en este punto.
 Ahora Tú, Madre mía Santísima, 60
 Madre Virgen Dolorosa.
 También a ti te voy a hacer dueña aquí de tus oraciones.
¡Tú y tu hijo Jesucristo.
 Por eso te voy a suplicar,
 por eso te voy a hacer dueña de estas tus oraciones, 65
 (de estas) tus palabras.
 Yo me encuentro en esta cama,
 yo me encuentro en este petate.
 Yo me encuentro aquí acostado,

yo aquí estoy sufriendo.	70
¿Por qué? ¿De dónde viene esta enfermedad?	
¿De dónde viene este mal?	
¿De dónde viene este dolor	
por el cual aquí yo estoy sufriendo?	
Tal vez tú me estás haciendo dueño de él.	75
Tal vez vosotras me estáis haciendo dueño de él.	
Ox namehuan nanechtotoquilihtoqueh.	
Ozo xa ce notalticpac icnitzi,	
xa ce notalticpac nohuampoy.	
Queyeh namechxolopihhuihtoc?	80
Nechnochilihtoc namo cuali ehecat,	
nechnochilihtoc zanteinamo.	
Nechhuihuicaltihtoc.	
Amo teh nicchihuihtoc,	
amo teh nicfaltarohotoc.	85
Ica nehon nimitztatauhititi, no Madre Santísima,	
Virgen Guadalupe,	
Virgen Dolorosa.	
Ica nehon namechaxcatilia namooraciones	90
itech nehin hora , itech nehin punto .	
Tehuatzin Madre Santísima,	
Virgen Guadalupe,	
Madre Dolorosa,	95
namechaxcatiliti namooraciones.	
1 Padrenuestro, 10 Avemarias, 1 Gloria, 1 jaculatoria	
Madre Santísima Dolorosa,	
Madre Virgen Guadalupe,	
nican namechaxcatili namooraciones	
itech nehin hora ,	100
itech nehin punto .	
Namehuantzitzin nantechpixtoqueh itech talticpac,	
namehuantzitzin nantechaxcatilihtoqueh,	
namehuan nantechcauhtoqueh itech nehin talmanic.	
Namehuan, amo acah oc ce tohuampoy techcauhtoc itech	
in talmanic.	105
Namehuan nantechmacatoqueh totanex,	
namehuan nantechmacatoqueh totahuil,	
itech nepantah yohual, nepantah tonal.	
Ica nehon namehuan nantechtahuilihtoqueh,	110
nantechpixtoqueh cuidado .	
Ica nehon nitahtani favor .	
Xa acza ce nohuampoy noca mahuiltihtoc,	
xa acza ce nohuampoy nechhuihuicaltihtoc,	

nechmalihotoc. Ica nehon nican namechaxcatilihtoc namosantas oraciones	115
itech nehin hora, itech nehin tonal, itech nehin punto. Hasta campa namehuannanmocehuihtoqueh, hasta campa namehuan namochantzinco, hasta campa namehuan nayetoqueh. Ica nehon namechtatauhitia, Madre Santísima Dolorosa, Madre Virgen Guadalupe. Namehuan nanquimatizqueh, nantechcuidarozqueh itech nehin hora, itech nehin tonal. Ica nican namechaxcatilihtoc namosantas [oraciones.	120 125
Axcan tehuatzin papacito Señor San Antonio Milagroso, Señor San Antonio de Padua. Tehuatzin no timilagroso, tehuatzin no más tipoderoso, tehuatzin tictzacuilia cuahcuali desgracias, cuahcuali ehecat, cuahcuali nexicolme, cuahcuali tepiani, cuahcuali soldados, cuahcuali itzcuime, cuahcuali judiciales; tehuatzin tiquintzacuiliani, Señor San Antonio de Milagro, Ica nehon nimitztatauhititi, no nimitzaxcatiliti nehin mo oraciones. Nechtatzacuilili! Nechtapepehui! Mah amo ce nexicol noca tahuelquiztoc, mah amo ce nexicol nechhuihuicaltihtoc. Amo teh nicchiuhtoc itech talticpac, amo teh nitahuica, amo teh acah nic faltar ohtoc teiza.	130 135 140 145 150
me está mal-diciendo. Por eso aquí os estoy haciendo dueñas de vuestras [santas oraciones	115

en esta hora,
 en este día,
 en este punto.

Hasta ahí donde vosotras estáis descansando, 120
 hasta ahí donde vosotras moráis,
 hasta ahí donde vosotras estáis.

Por eso os suplico,
 Madre Santísima Dolorosa,
 Madre Virgen de Guadalupe. 125
 Vosotras lo sabréis,
 nos cuidaréis
 en esta hora,
 en este día.

Por eso aquí os estoy haciendo dueñas de vuestras
 [santas oraciones. 130

Ahora Tú, papacito,
 Señor San Antonio Milagroso,
 Señor San Antonio de Padua.
 Tú también eres milagroso,
 Tú también eres más poderoso 135
 Tú atajas las desgracias más tremendas,
 los (mal) vientos más insidiosos,
 los envidiosos más pérfidos,
 los guardianes más inquebrantables,
 los soldados más sanguinarios, 140
 los perros más feroces,
 los judiciales más despóticos;
 Tú los atajaste,
 Señor San Antonio de los Milagros.

Por eso te voy a suplicar, 145
 y también te voy a hacer dueño de estas tus oraciones.
 ¡Apártalos de mí!
 ¡Recházalos de mí!
 Que un envidioso no se esté enfureciendo conmigo,
 que un envidioso no me esté maldiciendo. 150
 No estoy haciendo nada en la Tierra,
 no debo nada,
 no he cometido ninguna falta contra nadie.

Ica nehon nimitztatauhititi,
Señor San Antonio de Padua. 155
 Tehuatzin xinechtzacuilili nochin cocoliz!
 Tehuatzin xinechihcuanili nochin **tentaciones**,
 canachi oculilime nechinchilihtozech,
 canachi eheca cocoliz,

¡Tú, bendice! 165
 ¡Que vaya a otro lado,
 que acabe en otro lado!
 Donde lo buscan, donde lo quieren,
 donde les gusta, 170
 donde les deleita.
 Por eso te voy a suplicar,
 Señor San Antonio, en esta hora,
 en este punto, 175
 allí donde Tú estás,
 Señor San Antonio de Padua.

1 Padrenuestro, 10 Avemarias, 1 Gloria, 1 jaculatoria

Señor San Antonio de Padua,
 aquí te he hecho dueño de estas tus oraciones
 en esta hora, 180
 en este día,
 en este punto por parte mía.
 Yo me encuentro en el mal,
 yo me encuentro en la enfermedad.

¿De dónde vino? 185
 ¿De dónde salió?
 Tú te darás cuenta.
 Porque tú, Señor San Antonio,
 Tu eres más milagroso.
 A Ti nadie te engañará, 190
 nadie puede decirte mentiras.
 Tú te estás dando cuenta

que neh amo teh nicchiuhtoc,
 amo teh nitahuica.
 Huan queyeh? 195
 Huan tacan nitahuica?

Pues xinechperdonarocan!
 Queyeh nehin cocoliz nechpechia?
 Queyeh nehin cocoliz nican nihuetztoc?
 Queyeh nican nicsufrirtohtoc? 200

Queyeh nican nicsufrirtohtoc
 itech in petat,
 itech in **cama?**
 Tehuatzin xinechahcocui, **Señor San Antonio!**
 lea **momilagro,** 205
 ica motatiochihualiz,
 ica **mofuerzas.**
 Ica nehon nitahtani favor ica namonahuac.

Namehuan notepixeatzitzin nanechpixtoqueh itech mozta, tayohua, taneci, itech nepantah tonal, nepantah yohual. Ica nehon nimitztatauhua, Señor San Antonio de Padua.	210
Nechihcuanilican nehin cocoliz, nechihcuanilican nehin chahuiz. Mah amo nech pechihto, mah amo nitayocoxto. Mah no nipaqui, mah no ninemi quemeh cequi noenihuan nemih. Queyeh neh nican nimoahci itech nehin cocoliz? Queyeh mimoahci itech in chahuiz, papacito Señor San Antonio de Padua?	215
Axcán tehuatzin, Señor Santiago Milagroso, no nican nimitzaxcatiliti nehin mooraciones. No nican nimitzaxcatiliti nehin motahtoltzin tein Dios nechaxcatilia, tein Dios nechmactilia, tein nechmachilti to Dios , tein nechhuelilti. Ica nehon nimitztatauhua itech nehin hora , no tehuatzin papacito Señor Santiago Milagroso.	220
Axcán tehuatzin, Señor Santiago Milagroso, no nican nimitzaxcatiliti nehin mooraciones. No nican nimitzaxcatiliti nehin motahtoltzin tein Dios nechaxcatilia, tein Dios nechmactilia, tein nechmachilti to Dios , tein nechhuelilti. Ica nehon nimitztatauhua itech nehin hora , no tehuatzin papacito Señor Santiago Milagroso.	225
de que yo no estoy haciendo nada, no debo nada. ¿Y porqué? ¿Y si acaso debo algo? ¡Pues, perdonadme! ¿Por qué esta enfermedad me atenaza? ¿Por qué (con) esta enfermedad yo aquí estoy acostado? ¿Por qué aquí yo estoy sufriendo? ¿Por qué aquí yo estoy sufriendo en el petate, en la cama? ¡Tú, levántame, Señor San Antonio! Con tu milagro, con tu bendición, con tus fuerzas. Por eso pido el favor ante vuestra presencia. Vosotros, defensores míos, me estáis protegiendo a diario, de noche, por la mañana, al mediodía, a media noche. Por eso te suplico,	230
de que yo no estoy haciendo nada, no debo nada. ¿Y porqué? ¿Y si acaso debo algo? ¡Pues, perdonadme! ¿Por qué esta enfermedad me atenaza? ¿Por qué (con) esta enfermedad yo aquí estoy acostado? ¿Por qué aquí yo estoy sufriendo? ¿Por qué aquí yo estoy sufriendo en el petate, en la cama? ¡Tú, levántame, Señor San Antonio! Con tu milagro, con tu bendición, con tus fuerzas. Por eso pido el favor ante vuestra presencia. Vosotros, defensores míos, me estáis protegiendo a diario, de noche, por la mañana, al mediodía, a media noche. Por eso te suplico,	235
de que yo no estoy haciendo nada, no debo nada. ¿Y porqué? ¿Y si acaso debo algo? ¡Pues, perdonadme! ¿Por qué esta enfermedad me atenaza? ¿Por qué (con) esta enfermedad yo aquí estoy acostado? ¿Por qué aquí yo estoy sufriendo? ¿Por qué aquí yo estoy sufriendo en el petate, en la cama? ¡Tú, levántame, Señor San Antonio! Con tu milagro, con tu bendición, con tus fuerzas. Por eso pido el favor ante vuestra presencia. Vosotros, defensores míos, me estáis protegiendo a diario, de noche, por la mañana, al mediodía, a media noche. Por eso te suplico,	200
de que yo no estoy haciendo nada, no debo nada. ¿Y porqué? ¿Y si acaso debo algo? ¡Pues, perdonadme! ¿Por qué esta enfermedad me atenaza? ¿Por qué (con) esta enfermedad yo aquí estoy acostado? ¿Por qué aquí yo estoy sufriendo? ¿Por qué aquí yo estoy sufriendo en el petate, en la cama? ¡Tú, levántame, Señor San Antonio! Con tu milagro, con tu bendición, con tus fuerzas. Por eso pido el favor ante vuestra presencia. Vosotros, defensores míos, me estáis protegiendo a diario, de noche, por la mañana, al mediodía, a media noche. Por eso te suplico,	205
de que yo no estoy haciendo nada, no debo nada. ¿Y porqué? ¿Y si acaso debo algo? ¡Pues, perdonadme! ¿Por qué esta enfermedad me atenaza? ¿Por qué (con) esta enfermedad yo aquí estoy acostado? ¿Por qué aquí yo estoy sufriendo? ¿Por qué aquí yo estoy sufriendo en el petate, en la cama? ¡Tú, levántame, Señor San Antonio! Con tu milagro, con tu bendición, con tus fuerzas. Por eso pido el favor ante vuestra presencia. Vosotros, defensores míos, me estáis protegiendo a diario, de noche, por la mañana, al mediodía, a media noche. Por eso te suplico,	210

Señor San Antonio de Padua. Quitadme esta enfermedad, quitadme este mal. Que no me esté atenazando, que yo no me esté entristeciendo. Que yo también me alegre, que yo también viva como viven mis otros hermanos.	215
¿Por qué aquí yo me encuentro en esta enfermedad? ¿Por qué yo me encuentro en el mal, papacito Señor San Antonio de Padua?	
Ahora Tú, Señor Santiago Milagroso, también a ti te voy a hacer dueño aquí de estas tus oraciones. También a ti te voy a hacer dueño aquí de estas tus palabras de las que Dios me hace dueño, que Dios me presenta, que me hizo saber el Dios nuestro, de que (Dios) me hizo capaz. Por eso te voy a suplicar en esta hora, a Ti también, papacito Señor Santiago Milagroso. Tehuatzin más tipoderoso, tehuatzin más timilagroso. Nechihcuanili nehin cocoliz, nechihcuanili nehin chahuiz! Mah amo teh nechpechihto, mah amo teh necheocohto. Mah amo nican nitahyohuihto, mah amo nican nihuetzto itech nehin petat, mah amo nihuetzto nican. Queyeh, toni nitahuica? Toni nifaltarohtoc? Cani hualehua nehin cocoliz? Cani hualquiza? Xa acza ce notalticpac icnitzi	225
	230
	235
	240
	245
	250
	255

[nehtahtanilia?

Xa acza ce notalticpac icnitzi

[nechaxcatilihtoc ?

Namehuan nanquimatizqueh, namehuan nanmomacazqueh cuenta. Namehuan más nanpoderosos, namehuan más nanmilagrosos. Amo acah namechcahcahuaz. Ica nehon namechtahtanilia favor: nechihcuanilican canachi cocoliz nicpia,	250
	255

diario en este petate, al mediodía, a media noche. Yo me estoy entristeciendo, y o os estoy gritando: ¡vosotros, ayudadme! ¡Agarradme! Porque yo sé que no debo nada, sé que no estoy haciendo nada.	265
¿Por qué un hermanito mío terrenal me maldecirá? ¿Por qué un hermanito mío terrenal me enviará un mal viento? ¿Por qué me llamará al que no sirve? Por eso os solicito el favor.	270
Namehuan nanquimatih queniuh nanquichihuazqueh. Nechtzacuilican ica namo machete , nechtzacuilican ica namo espada , nechtzacuilican ica namo caballo , nechtzacuilican ica namo lazada , ica namo milagro , ica namotatiochihualiz.	275
Nechihcuanilican nochi nehin cocoliz, notemaquixtihcatzin Señor Santiago Milagroso . Nican nimitzaxcatiliti mos santas oraciones .	280
1 Padrenuestro, 10 Avemarias, 1 Gloria, 1 jaculatoria	
Señor Santiago Milagroso , nican nimitzmactili mo oraciones , nican nimitzmactili motahtoltzin tein tehuatzin titechaxcatilihtoc mos santas oraciones . Ica nehon nimitztatauhia: nechtzacuilili nehin cocoliz, nechtzacuilili nehin chahuiz, nechtzacuilili nehin tecocohcayot tein neh nican nitahyohuihtoc, tein neh nican nihuetztoc itech nehin petat, itech nehin cama , itech nehin talmanic.	285
Quehey, por aconi iteno? Namehuan nanmomacazqueh cuenta por aconi iteno nican [ica nihuetztoc.	290
Cox tamelahua, namehuan namotenohcopa. O xa ce notalticpac icnitzi nechtahtanilihtoc namo [cuali ehecat.	295
	300

Xa teiza nechhuihuicaltihtoc, xa teiza nechihthouilihtoc, xa teiza acza nechhuihuicaltia. Ica nehon namechaxcatilia itech nehin hora namosantas [oraciones]	305
para namehuan xinechpalehuican, para namehuan xinechquitzquican, para namehuan xinechmahpachocan. Itech nepantah yohual, itech nepantah tonal,	
Vosotros sabréis como lo haréis. Protegedme con vuestro machete, protegedme con vuestra espada, protegedme con vuestro caballo, protegedme con vuestra lazada, con vuestro milagro, con vuestra bendición.	275
Quitadme toda esta enfermedad, salvador mío Señor Santiago Milagroso. Aquí te voy a hacer dueño de tus santas oraciones.	280
1 Padrenuestro, 10 Avemarias, 1 Gloria, 1 jaculatoria	
Señor Santiago Milagroso, aquí te he presentado tus oraciones, aquí te he presentado tus palabras, tus santas oraciones de las que Tú nos estás haciendo dueños. Por eso te suplico: Aparta de mí esta enfermedad, aparta de mí este mal, aparta de mí este dolor por el cual aquí yo estoy sufriendo, por el cual aquí yo estoy acostado en este petate, en esta cama, en este mundo.	285
¿Por qué? ¿Por boca de quién? Vosotros os daréis cuenta por boca de quién estoy yo [acostado aquí.	290
Tal vez es justo, (sois) vosotros por boca vuestra (que lo [queréis).	
O tal vez un hermanito mío terrenal está solicitando un mal [viento para mí.	295
Tal vez con algo me está maldiciendo, tal vez me está diciendo algo (en contra), tal vez alguien me maldice con algo.	300

Por eso os hago dueños en esta hora de vuestras santas oraciones para que vosotros me ayudéis, para que vosotros me agarréis, para que vosotros me retengáis. A media noche, al mediodía,	305
nechpalehuican! Canachi namotepixcahuan, canachi namo ángeles canachi namo apóstoles , canachi namo milagros , canachi namo sebastianes ,	310
ángeles serafines , ángeles sebastianes , ángeles protestas , ángeles santos .	315
Nechihcuanilican itech nehin hora , nechihcuanilican itech nehin tonal. Mah amo nechpechihto nehin cocoliz. Amo teh nicnequi nicmahtoz. No nichuelita nimotatemoliz, no nichuelita nipaquiz	320
quemeh oc cequi nocnihuan paquih, quemeh oc cequi nocnihuan nemih. Ica nehon nitahtani favor ica namonahuac, Señor Santiago Milagroso .	325
Axcan tehuatzin, papacito Señor San Miguel Arcángel . No nican nimitzaxcatiliti mos antas oraciones itech nehin hora , itech nehin tonal , itech nehin punto .	330
Por parte de nehin cocoliz neh nimoahci itech nehin chahuiz, neh nimoahci itech nehin cama , neh nimoahci itech nehin petat. Nican nitahyohuihtoc mozta, tayohua, taneci,	335
itech nepantah tonal, itech nepantah yohual. Neh nimoahci itech nehin cama . Queyeh, cani hualehua?	340
Tehuatzin más timilagroso , tehuatzin más tipoderoso .	345
Ica nehon tiematiz, papacito Señor San Miguel Arcángel . Cani hualehua nehin cocoliz?	

Ica nehon namechtatauhitia: xinechihcuanilican!	
Tiacompañero nopapacito Señor Santiago Milagroso.	350
¡ayudadme!	
(Con) cuantos (son) vuestros defensores, cuantos vuestros ángeles, cuantos vuestros apóstoles, cuantos vuestros milagros, cuantos vuestros Sebastianes,	315
ángeles serafines, ángeles Sebastianes, ángeles protestas, ángeles santos.	
Quitádmela (la enfermedad) en esta hora, quitádmela en este día.	320
Que no me esté atenazando esta enfermedad. No quiero estar cargando nada.	
También me gusta conseguirme de comer, también me gusta alegrarme como se alegran mis otros hermanos, como viven mis otros hermanos.	325
Por eso solicito el favor ante vuestra presencia, Señor Santiago Milagroso.	
Ahora Tú, papacito Señor San Miguel Arcángel.	330
También a ti te voy a hacer dueño aquí de tus santas oraciones en esta hora, en este día, en este punto.	
A causa de esta enfermedad yo me encuentro en este mal, yo me encuentro en esta cama, yo me encuentro en este petate.	335
Aquí estoy sufriendo a diario, de noche, por la mañana, al mediodía, a media noche.	340
Yo me encuentro en esta cama. ¿Por qué? ¿De dónde viene?	
Tú eres más milagroso, Tú eres más poderoso.	345
Por eso lo sabrás, papacito Señor San Miguel Arcángel. ¿De dónde viene esta enfermedad?	
Por eso os suplico: ¡quitádmela!	
Acompaña a mi papacito, el Señor Santiago Milagroso	350

Nechihcuanilican ica namomachete, nechihcuanilican ica namoespada, nechihcuanilican ica namolazada, ica namocaballo. Mahyohui oc ce lado!	355
Chuicacan cani quitemoa, cuicacan cani tahtani. Porque neh amo teh nitahtantoc. Neh nican tamelahua.	360
Nichuelita nimotequipanoz, nichuelita nipaquiz, nichuelita ninemiz, quemeh oc cequi nocnihuan nemih. Amo acah teh nictemolia mal, amo acah teh nichuihhuicaltia.	365
Tacan oc ce nocnitzi nechhuihhuicaltia, nechaxcatilihtoc teiza tein amo cuali ehecat, tein amo cuali.	370
Teiza nechaxcatilihtoc namo cualime, nechinochilihtoc. Mah ompa yacan! Namehuan xiquincahuatih ompa, campa quitemoa, campa quinehnequi;	375
neh amo teh nictemohtoc, papacito Señor San Miguel Arcángel. Nican nimitzmactiliti mosantas oraciones.	

1 Padrenuestro, 10 Avemarias, 1 Gloria, 1 jaculatoria

Señor San Miguel Arcángel, nican nimitzaxcatili mosantas oraciones por nehin motivo que neh nimoahci itech nehin cocoliz, neh nimoahci itech nehin chahuiz, neh nimoahci itech nehin petat, neh nimoahci itech nehin cama.	380
Queyeh, cani hualehuac? Queyeh nitahyohuihtoc? Queyeh nican nicastigado nyetoc? Tehuatzin timomacaz cuenta papacito Señor San Miguel Arcángel.	385

Quitádmela con vuestro machete,
quitádmela con vuestra espada,

quitádmela con vuestra lazada,
con vuestro caballo. 355
¡Que vaya a otro lado!
Llevadla donde la buscan,
llevadla donde la solicitan.
Ya que yo no estoy pidiendo nada.
Aquí yo (vivo) con rectitud. 360
Me gusta sustentarme,
me gusta alegrarme,
me gusta vivir,
como viven mis otros hermanos.
No busco ningún mal para nadie 365
no maldigo a nadie.
Tal vez otro hermanito mío me maldice,
me está haciendo dueño
de algo que es un mal viento,
que es el Mal. 370
Algo me está haciendo dueño de los demonios,
me los está llamando.
¡Que vayan allá!
Vosotros (id a) dejarlos alla,
donde lo busca; 375
donde lo desea;
yo no estoy buscando nada, papacito Señor San Miguel Arcángel.
Aquí te voy a presentar tus santas oraciones.

1 Padrenuestro, 10 Avemarias, 1 Gloria, 1 jaculatoria

Señor San Miguel Arcángel, 380
aquí te he hecho dueño de tus santas oraciones
por este motivo, que yo me encuentro en esta enfermedad,
yo me encuentro en este mal,
yo me encuentro en este petate,
yo me encuentro en esta cama.
¿Por qué? ¿De dónde vino? 385
¿Por qué estoy sufriendo?
¿Por qué aquí estoy castigado?
Tú te darás cuenta,
papacito Señor San Miguel Arcángel

Xa acza ce notalticpac icnitzi 390
[nechtahtanilihtoc.

Xa acza ce notalticpac icnitzi 390
[nechaxcatilihtoc.

Xa acza ce notalticpac icnitzi namechcahcayauhtoc.

Ica nehon nitahtani favor: namehuan nechihcuanilican!	
Nechihcuanilican nehin chahuiz.	395
Nechihcuanilican nehin cocoliz.	
Nechihcuanilican nehin amo cuali ehecat.	
Amo nichuelita niepiaz, amo nichuelita nitahyohuiztoz.	
Nichuelita nipaquiz,	400
nichuelita ninemiz, nichuelita nimotequipanoz.	
lea nochin nopilhuan, ica nochin noconeahuan.	
lea nehon namechaxcatilihtoc itech nehin hora namosantas [oraciones,	405
papacito Señor San Miguel Arcángel.	
Axcan nican namechaxcatiliti oc ce namooraciones para ica nochin totepixcahuan:	
Nuestro Señor Jesucristo,	
Madre Santísima Virgen Guadalupe,	410
Madre Santísima Virgen Dolorosa,	
Señor Santiago Milagroso,	
Señor San Miguel Arcángel,	
Señor San Antonio de Padua.	
Nican namechaxcatiliti namosantas oraciones	415
ica nochin namehuan, ica nochin namoángeles, ica nochin namotepixcahuan, ica nochin namotamatcahuan	
tein tamandaroah talticpac,	420
tein tacuidaroah, tein teehpiaah itech nepantah yohual, tein teehpiaah itech nepantah tonal.	
Nantechcuidaroohtoqueh mozta, tayohua, taneci.	425
Ica nehon nitahtani favor. Namehuan nantechmacatoqueh tanexilot,	
Tal vez algún hermanito mío terrenal lo está solicitando [para mí	390
Tal vez algún hermanito mío terrenal me está haciendo [dueño (de este mal)	
Tal vez algún hermanito mío terrenal os está egañando. Por eso os solicito el favor: ¡vosotros, quitádmelo!	
Quitadme este mal.	395

Quitadme esta enfermedad. Quitadme este mal viento. No me gusta tenerlo, no me gusta estar sufriendo.	400
Me gusta alegrarme, me gusta vivir, me gusta sustentarme. Con todos mis niños, con todos mis hijos Por eso te estoy haciendo dueño en esta hora de tus [santas oraciones.	405
papacito Señor San Miguel Arcángel	
Ahora aquí os voy a hacer dueños de otras vuestras oraciones para todos nuestros defensores: Nuestro Señor Jesucristo, la Madre Santísima Virgen de Guadalupe la Madre Santísima Virgen Dolorosa, el Señor Santiago Milagroso, el Señor San Miguel Arcángel, el Señor San Antonio de Padua.	410
Aquí os voy a hacer dueños de vuestras santas oraciones para todos vosotros, con todos vuestros ángeles, con todos vuestros defensores, con todos vuestros sabios que mandan en la Tierra que (nos) cuidan, que nos protegen a media noche, que nos protegen al mediodía. Nos estáis cuidando a diario, por la noche, por la mañana. Por eso os solicito el favor. Vosotros nos estáis dando la luz,	415
namehuan nantechmacatoqueh totahuil, namehuan nantechtahuilihtoqueh. Amo oc ce talticpac nocnitzi nechtahuilia más qque namehuan. Amo acah oc ce notalticpac icnitzi nechamaca. Amo acah oc ce notalticpac incitzi nechezyotia. Amo ecah oc ce notalticpac incitzi nechnacayotia más que namehuan nanechnacayotihtoqueh, más que namehuan nanechezyotihtoqueh. Notalticpac icnitzi campa neh niezyohtoc, no ompa ezyohtoc.	420
	425
	430
	435

Campa neh nicayohtoc, no impa nacatohtoc.	440
Ica nehon, queyeh yehua nanquitacamatzqueh? Queyeh yehua nanquichihuilzqueh cuenta nochi nehon tein yon nechtahtaniliz?	
Ica nehon nimotatauhitia mah namonahuac. lea nehon nimoquitzaquia ica namonahuac. Xinechihcuanilican nehin cocoliz!	445
Ángeles santos de mi guarda ángeles divinos, ángeles Sebastianes, ángeles profetas.	450
Nican namechazcatiliti namosantas oraciones itech nehin tonal, itech nehin punto, para nanochoin.	455
1 Padrenuestro, 1 Salve, 1 Gloria, 1 jaculatoria, 1 Credo, 1 jaculatoria	
Señor temaquixtihcatzitzin, namechtatauhitoc itech nehin hora, namechtatauhitoc itech nehin hora, nosantas oraciones namechaxcatili.	
Nechchihuilican favor lo que tein namechtahtania. Nechchihuilican favor lo que tein namechtzahtzilia favor.	460
Nechihcuanilican nehin cocoliz ica namotatiochihualiz,	465
vosotros nos estáis dando nuestra claridad, vosotros nos estáis iluminando.	
Ningún otro hermanito mío me ilumina más que vosotros.	430
Ningún otro hermanito mío terrenal me da agua (para beber). Ningún otro hermanito mío terrenal me abastece de sangre. Ningún otro hermanito mío terrenal me abastece de carne más de lo que vosotros me estáis abasteciendo de carne, más de lo que vosotros me estáis abasteciendo de sangre.	435
Mi hermanito terrenal ahí, donde yo estoy sacando mi sangre, ahí también está sacando su sangre. Ahí donde yo estoy sacando mi carne, ahí también está sacando su carne.	440

Por eso, ¿por qué le iráis a obedecer? ¿Por qué le váis a hacer caso a todo lo que solicitará para mí? Por eso suplico ante vuestra presencia.	445
Por eso me agarro a vosotros. ¡Quitadme esta enfermedad! Angeles santos de mi guarda, ángeles divinos, ángeles sebastianes, ángeles profetas.	450
Aquí os voy a hacer dueños de vuestras santas oraciones en este día, en este punto, para todos (vosotros).	455
1 Padrenuestro, 1 Salve, 1 Gloria, 1 jaculatoria, 1 Credo, 1 jaculatoria	
Señores salvadores, os estoy suplicando en esta hora, os estoy haciendo dueños (de vuestras oraciones) en esta hora, os he hecho dueños de mis santas oraciones. Hacedme el favor que os solicito.	460
Hacedme el favor que os grito, por favor. Quitadme esta enfermedad con vuestra bendición,	465
ica namo milagro , ica namo espada , ica namo caballo , ica namo machete , ica namo lazada , ica ce relámpago .	470
Nehihcuanilican nochin cocoliz, nechihcuanilican nochin tecocohcayot, tein neh nican nitahyohuihtoc, tein neh nican nihuetztica, tein neh nican nimayantoc, tein neh nican niamihtoc.	475
Amo nihueli nimotequipanoa. Amo nihueli nimos serviroa . Queyeh nimoahci itech nehin cama , nimoahci itech nehin cocoliz?	480

Ica nehon namechtahtani **favor**.

1 Gloria, 1 señal de la cruz

con vuestro milagro,
con vuestra espada,
con vuestro caballo,
con vuestro machete,
con vuestra lazada, 470
con un relámpago.
Quitadme toda enfermedad,
quitadme todo dolor,
a causa del cual aquí estoy sufriendo,
a causa del cual aquí estoy acostado, 475
a causa del cual aquí tengo hambre,
a causa del cual aquí tengo sed.
No puedo sustentarme, no puedo servir.
¿Por qué me encuentro en esta cama, 480
me encuentro en esta enfermedad?
Por eso os solicito (este) favor.

1 Gloria, 1 señal de la cruz

(Signorini y Lupo, 1989: 248-273).

e) Rezos complementarios

e1) Baytelman Bernardo (1977-1982). *Etnobotánica en el estado de Morelos. Metodología e introducción al estudio de 50 plantas de la zona norte del estado de Morelos*. Secretaria de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Presentación

El autor grabó el rezo dentro de una entrevista realizada a un “ministro espiritualista”, aunque también se refieren a él como curandero. El especialista pronunció de hecho dos versiones con algunos cambios. Baytelman presenta la transcripción intercalada con sus preguntas, todo fue dicho en español (1977-1982: 44, 46, 52).

Ven ¡oh! Espíritu Santo
y llena los corazones de tus fieles
y encima en ellos el fuego de tu amor.
Envía tu espíritu.

Será creado y será renovado.
Paz en la tierra.
Oh, Dios, ilumina a los corazones de tus fieles
con la luz del Espíritu Santo

Danos a conocer rectamente
según el mismo espíritu
para gozar siempre de consuelo
y curación con nuestro Señor Jesucristo. (Baytelman, 1977-1982: 46)

e2) Macuil García, María del Carmen (2007). *Enfermedad y práctica terapéutica de doña Flavia, especialista de la medicina tradicional en Amatlán de Quetzalcóatl, Morelos*. Tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH, México.

Presentación

He tenido la oportunidad de presenciar y grabar en numerosos ocasiones el rezo principal durante la práctica médica de doña Flavia desde el año 2006, y a partir de entonces, en distintas temporadas de campo. También he podido realizar registro fotográfico de su enunciación-ejecución, es decir, todas las grabaciones corresponden a situaciones etnográficas de curación. El rezo se enuncia en español. La transcripción es responsabilidad mía.

En el nombre de mi Señor
Dios Padre todo poderoso
Padre, Hijo y Espíritu Santo
Solo Dios en esencia en trino y en persona,
yo te invoco Espíritu, Espíritu Bienhechor,
para que tú seas su ayuda y su apoyo de este hermano
protege Señor su cuerpo y su alma
en tu nombre, Padre Santísimo, Rey Solar,
yo te conjuro astro solar, para que le retires brujerías hechicerías
que estén en contra de esta criatura /hermano/
Fuego divino, fuego de todo el mundo,
Fuego de la vida y de la luz de los mortales,
Salve Solecito, yo estoy contigo y tú quedarás en esta criatura,
ilumina señor este cuerpo, ilumínalo como aquél emperador
de la edad media y concédele su deseo Señor en que todo le vaya bien
En unidad de Jesús de Nazareno
Dios por delante, Dios por atrás
la cruz /luz/ de Jerusalén, hable y responda por este hermano
vence Señor aquellos corazones que están en contra de este hermano
Jesucristo la acompañe en la Santísima Trinidad,
con dos miramos esas brujas /enemigos/, con tres las atamos,
su sangre les bebemos, el corazón les partimos

Jesucristo va a vernos /valernos/ y darnos la paz
Dios omnipotente, quien cómo Dios,
Agió satanatos
Alfa omega, soter tegrana principio y fin,
La sombra del señor San Pedro y San Pablo,
Señor San Juan Bautista, Santiago, Jacobo
San Miguel Arcángel desenvaina tu espada a/en/ favor de esta criatura
y decidir la pérdida de aquél Mal Espíritu rebelde y mundano
que ha traicionado su ser
En el nombre del Padre, Hijo Espíritu /espíritu/ Santo,
yo conjuro la sal de siete casas, /ella sopla/
la tierra de los muertos,
yo conjuro flores, velas, alfileres, fotografías,
telas y muñecos, /ella sopla/ caracteres y fisonomías,
quedarán conjuradas para siempre donde jamás hagan daño
en el cuerpo de esta criatura.

(paciente)

En el nombre de mi creador,
yo me lavo las manos,
saca la sal de mi cuerpo y
la tierra de los muertos,
dame fuerza /suerte/, trabajo y dinero,
las aguas que riego, en las palmas de mis manos,
se conviertan en felicidad, fortuna, salud, trabajo y dinero. (Macuil, 2007: 61-62)

f) Rezos asociados al complejo de la milpa

f1) Ichon, Alain [1973] (1990). *La religión de los totonacas de la sierra*. Colección Presencias 24, Instituto Nacional indigenista, Secretaria de Educación Pública, México.

Presentación

Los textos pertenecen a contextos etnográficos. El autor no presenta los rezos en totonaco, solamente su traducción en español.

5. Serpiente:

Donde apareció parado,
donde apareció tu Costumbre,
lo que te gusta, las flores.

Eres 5-Víbora, eres la carne de nosotros.

Lo van a acompañar,
lo van a cuidar

Donde te dan los 12 y los 13,
donde re dan las ofrendas de flores.

Donde él salió del mar
con todo, con los Vientos grandes,
y los Relámpagos.

Adonde te siembran sentado,
adonde te siembran parado.
¿Quiénes son los hombres que te meten?
¿Quiénes son los hombres que te sacan? (Ichon, 1973: 107).

f2) Oettinger, Marion y Parsons, P. Amanda (1982). “Una guía para rituales de la lluvia en Petlacala, Guerrero”, en *Tlalocan*, vol. IX, pp. 373-384.

Presentación

Las investigadoras durante su visita al pueblo de Petlacala, en el estado de Guerrero en la primavera de 1979, tuvieron acceso a un pequeño libro titulado “Idolatría.. secretos de la mitología del pasado...”, el cual constaba de una pasta color rosa, las ocho hojas del librito estaban “fijadas por chapas de hierro”. Aunque su origen no pudo ser aclarado, sucede que dicho libro es utilizado para la celebración de petición de lluvia en los días 24 y 25 del mes de abril. La única pista posible fue proporcionada por un miembro de la familia del difunto especialista o “shamán” como lo llaman las autoras, quien dijo que el librito provenía del pueblo de Tototepec. Esta localidad mixteca se ubica al sureste de Petlacala, en donde también hay una celebración propiciatoria en el día de San Marcos, el 25 de abril, y que por ello guarda una fuerte similitud con la de Petlacala. Con lo anterior, las autoras señalan que es posible que dicha información sea cierta (Oettinger y Parsons, 1982: 373-374).

f2.1)

ORACION PARA PEDIR EL MAIZ Y EL FRIJOL.
(PARA PEDIR ESTO SE HACE ASI)
SEÑOR DEI MAS AILA, ESCUCHAME Y RECIBID-
ESTE PRESENTE DE TUS HIJOS QUE TE ACLAMAN
Y TE PIDEN ABUNDANCIA DE MAIZ Y FRIJOL, -
Que germinen las semillas sobre la natura
leza por medio de tu poder, y a cambio de
esto te ofrecemos los riñones de esta—

criatura. (RIÑONES DE LA CABRA).

Recibid y tomad la sangre de los riñones.

(Los riñones se entierran cerca del Idoio que se colocará de espaldas al Este o sea por donde sale el sol).....

Cuando esto se está haciendo el Señor del

Dón y todos los adoradores besarán la tie

rra o solo el el señor, y después levanta

rá la cabeza levantando el Idolo y dice

SEÑOR DADNOS A TUS HIJOS LO QUE TE PEDI-
MOS, HAS DE LOS CAMPOS LA RIQUEZA PARA NO-
SOTROS, HAS DE LOS CERROS UNA FORTUNA Y RI-
QUEZA, QUE LOS VIENTOS TRAIGAN AGUA PARA-
REGAR LOS CAMPOS SECOS Y ESTÉRILES.

f2.2)

COMO PEDIR LA ABUNDANCIA DE LA CALABAZA.

(JUNTO AL IDOLO SE COLOCA LA CABEZA DE LA

CABRA Y EL SEÑOR DICE:).....

SEÑOR CHAC: recibe la cabeza de tu criatura

y dadnos abundancia de calabaza en este

año y que nuestros campos se cubran de ri-

cas hiervas para nuestros animalitos.

Tenemos Fé en tí señor de la abundancia.

Has que nuestros campos se cubran de ca-

labazas dulces para nuestros campecinos.

Y recojan el fruto que les das para sus -

hijos para sus semejantes y para los que

sufren de hambre.

Has de esto una felicidad que no haya ham-

bre que la semilla de la calabaza sea el

complemento de aliment detus seres en

la tierra. Que los vientos no arranquen

Las semillas sembradas y que los vientos

buenos traigan mucho agua y no la alejen.

DIOS CHAC CUBRE DE RIQUEZA LA TIERRA

QUE LA TIERRA SEA FERTIL ABUNDANCIA DE

FRUTOS PARA EL ALIMENTO DE TUS SERES. (Oettinger y Parsons, 1982: 379-381)

f3) Reyes García, Luis y Christensen Dieter [1976] (1990). *El anillo del Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los estados de Veracruz y Puebla.* CIESAS, FCE, Estado de Puebla, Puebla,.

Presentación

Las oraciones f3.1 y f3.2 fueron grabadas en el pueblo de Yupiltila del municipio de Benito Juárez, en el estado de Veracruz, la primera, en el mes de julio 1967 y la segunda en diciembre del mismo año. Fueron enunciadas por Juan Bautista Reyes, entonces contaba con 40 años de edad. Los textos se presentan en náhuatl y español.

f3.1)

ORACION A LA TIERRA ANTES
DE SEMBRAR EL MAIZ

Ay maria purisima
por de la señal
de la santa cruz
de nuestro enemigo
libranos señor dios
nombre
del padre
del hijo
del espíritu santo
amen
ay maria purisima tu·atl titlaltikpaktle
titatah
titlaltikpaktle
nanah
ika se teska kopal·i
ika se teska iwitl
nikan tu·atl nimitskamawes
tu·atl nikan nimitsonotsas
tu·atl nikan nimitsonmakas
se teska kopal·i
se teska tlawil·i
tikonit·as in chikome
 xochiatl
inka nikan tu·atl
weyi titata
weyi tinana
inka tu·atl
amo kanah tu·atl timokwehsos
amo kanah tu·atl timotekipachos
ika se teska tlawil·i
ika inon mitskahke

toteko dios
asta umpa ilbikak
santos mitskahkeh

totatawan
tonanawan
wan santos tepemeh
mitskahkeh
mitskohkeh
kenin ke tu·atl
kenin mitstlakentihkeh
kenin ke mitskichkentihkeh
mitskamsahtihkeh
mitskwetihkeh
kenin ke tu·atl
mitstlapatihkeh
tu·atl weyi titlaltikpak-
tata
titlaltikpaknana
ika nikan
ipanaman nin ora
ipanaman nin tonati
tu·atl ika se teska kopal-i
ika se teska tlawil-i
ika se kwal-i chikome
xochiatl
tikitas
tiktlachiles
ika nikan tiktlaxtlawaseh
ika chikome ciento mil pesos
asta nochi santos tepemeh

asta nochi santos ilbikak

primero totah
primero tonanah
ixko nikan tu·atl
weyi titlaltikpaktle
in chikome xochitlatoktle
kampa yu·atl ika
mitsahpantiseh
mitskamsahtiseh
mitskwetiseh
initschaketahtiseh
mitskalsontiseh
mitskechkentiseh
mitstlakenpatlaseh
tu·atl kampa tieltikah
tiweyi titata
tu·atl tiweyi tinana

amo timokwehsos
amo timotekipachos
amo tikmahkawas
amo tiktlawisos
in chikome xochitlatoktata
chikome xochitlatoknana
chikome xochiokichpil
chikome xochisiwapil
chikome sintektata
chikome sinteknana
chikome xochitlatoktata
chikome xochitlatoknana
chikome xochisiwapil
chikome xochiokichpil
santo axkatl
santo tlatoktle
señor san antonio
kampa yu·atl kiyehyeko
senor san jose
kampa yu·atl kitlale
jesucristo rotata dios
señor san juan
kiyolite
kichamanalte
asta kampa yu·atl kipixtok
asta weyi laguna
kampa yu·atl
monelwayotihtok
moxikolotihtok
mometsoyotihtok
ika yehyektsi
ika kwahkwaltsi
kweponiten
kawaniten
mokwitlapantsi
molomohtipantsi
moixkotipantsi
kampa kontlalantewaseh
konahkokwitewaseh
ni chikome xochitlatoktle
kitlalite mokwitlapan
kitlalite momiyotipan
kitlalite motlahtsontipan
tu·atl momatlaxkalixkotipan
moixitlaxkaltipan
moatipantipan

mokechpantipan
mokwitlapan tipan
molomohtipan
motepotsomiyotipan
moketspantipan
kampa yu·atl kontlaliten
kwaxochiketsaten

kwaxochitekpanaten
kwaxochitlalite
tu·atl weyi titlaltikpaktle
mokwitlapantsi
molomohtipantsi
moixkotipantsi
ika pan naman ni ora
pan naman nin tonati
tu·atl nochi tikwalnamikis
ika yehyektsi
ika kwahkwaltsi
axkana tu·atl timokwehsos
axkana timotekipachos
axkana ika poliworten
axkana ka tlamiten
axkana san palanite
axkana san poyewiyate
axkana san axkaneliineh
axkana san kiinichimeh
axkana san totochimeh
axkana san tokatsawalyewaten
axkana san totomeh
axkana san tlakwaneh
axkana san axkanelimeh
kinamikiseh
yehyektsi kweponite
yehyektsi kawanite
yehyektsi yekawite
ni chikome xochitata
chikome xochinana
chikome xochiokichpil
chikome xochisiwapil
kampa yu·atl eliten
kweponite
kawanite
yekawiten
momahtipan
mokxitipan

tu·atl titlaltikpaktata
titlaltikpaknana
ika yehyektsi
tikwalkweponaltis
tikwalkawanaltes
tikwalyekawiltes
tikwalmiakiles
tikwalxinachos
tu·atl tikwaltiales
tu·atl tikwalit·as
tu·atl tikwalachiles
tikmokwitlawes
tiktlachpanes
ika yawali
ika tonati
metstlapowaltonati
ilapu·al·e xiwitl
tlapu·al·e monamikite
asta panin junio
panin julio
panin agosto
panin septiembre
asta pan nawi mesti-
tonati
tlapu·altonati
metstlapu·al·i
rnonamiktite
walkweponite
kawanite
asta kampa yu·atl mochika-
waliten
momiakilite
motlakachiwate
momasewalchiwate
ika yehyektsi
ika kwahkwaltsi
yu·atl kainpa yu·atl kweponis
kawanis
yu·atl walmochikawalite
walmomiakilite
walmoxinachote
walmoteyotilite
walmochantlales

walmokwepate
walmosewike noha

keni kitlalentewaseh
keni kiahkokwitewaseh
kiwikaseh
kitlalite nupeka
nupeka kitlalite
kwatsonlsintla
kitlalite tetsintla
kitlalite tekpami
kitlalite kwatsonixko

kitlalite fiero
chaparro
kwatsala
kwapecchah
kitlalite owihka
pero axkana poliwite
axkana tlamite
axkana mokwehsote
axkana motekipachote
ika yehyektsi
ika kwahkwaltsin
kampa yu·atl kweponite kawanite
tu·atl weyi tichikome xochitata
chikomc xochinana
tu·atl nikan
tu·atl tikweponis
tu·atl tikawanis
ika yehyektsi
ika kwahkwaltsi
inka nika tu·atl nochi
tu·atl santos mitspiaseh
santos mitstlachiliseh
santos initskweponaltiseh
santos mitskawanaltiseh
santos mitsmokwitlawiseh
santos initstlachpaniseh
santos mitsmokwitlawiseh
santos mitspiaseh
santos mitstlachiliseh
señor san antonio
señor san jose
jesucristo totata dios
ay maria purisima
tu·atl weyi titlaltikpaktle
amo timokwehsos

mas mitsxolotilihke
mas.mitspepesohkeh
mas mitstlakenkixtihkeh

mas mitsomiyotlatihkeh

mas mitstlaxotlatihkeh
mas mitstlakayotlahtihkeh
pero nin chikome xochitla-
toktata
chikome xochitlatoknana
yaya ika mitstlakenpatla-
seh
yaya ika mitskechken-
tiseh
yaya ika mitskamsahtiseh
yaya ika mitskwetiseh
yaya ika mitskalsontiseh
yaya ika mitsekawiltiseh

yaya ika mitstonalkaltiseh
amo timokwehsos
amo timotekipachos
pampa totata
pampa tonana
ika inon mitskahke
ika inon mitsyekoh
ika inon mitstlaleh asta umpa ilbikak
santos santos tepemeh
nochi ikinon yewantin
mokamawihkeh
para mitssohkeh
mitskanahkeh
para tu·atl nochi tonati
ika timotlakentihtos
ika tirnokechkentihtos

ika timokamisahtihtos
inin chikome xochitata
chikome xochinana
chikome xochiokichpil
chikome xochisiwapil
sintektata
sinteknana
kampa kweponiten
karnpa kawanite

kampa yekawiten
mokwitlapantsi
molomohtipantsi
moixkotipantsi
inka nikan tu·atl
ika yehyektsi
ika kwahkwaltsi
nochisantos
nikan nochi nikinolinis
wan tu·atl titlaltikpaktle
nochi tikselis kostumbre
ika yehyektsi
ika nochi
tu·atl mitstlapaloseh
initskamawiseh
ika se chikome xochiatl
initskamawiseh
ika se kwali cera
mitskainawiseh
nochi mitskainawiseh
ika ni chikome xochiatl
ika se kwali xochitsi
ika se kwali xochimekatl

se kwali xochikostli

ika nochi yu·atl
ika kopal initskamawiseh
ika tepakayektli
ika nika nochi
tu·atl tikwalit·as
tu·atl tikwalachiles
ika tepakayektli
amo kanah tikinahkawas
amo kanah tiktlawisos
nochi tikwalmahkwis

ni chikome xochitata
chikome xochinana
chikome xochiokichpil
chikome xochisiwapil
asta wev lakuna
kampa yu·atl
walmoketsas
wey tata
wey nana

wey tlatoktle
ay maria purisima
primero dios
asta nochi
santos tepemeh
nochi inyewantin santos ilbikak
nochi yewantin walmonech-
kawiseh
kampa yu·atl
yewantin kiwalbikaseh
kiwalpiaseh
kiwalachiliseh
noha kiwalmokwitlawiseh
kiwaitlachpaniseh
ika tepakayektle
wey tonantsi maria
santisima
tonantsi kosesision
tonantsi la purisima
tonantsi virgin
tonantsi santisima
tonantsi solera
tonantsi san antonio
tonantsi atochi
tonantsi esperanza
tonantsi isabela
tonantsi dolores
tonantsi pascuala
tonantsi santa Rosa
tonantsi virgin
tonantsi santisima
tonantsi santo niño de
atochi
tonantsi kosesision
tonantsi la purisima
tonantsi santo niño de
atochi
tonantsi guadalupe
nochi mowantin
wai motekpanaseh
santo dios
santo san jose
santo jesucristo
santo san jorge
san martin
san isigro

san bartoro
san chenko
san juan
san pedro
san camilo
san nicolas
san mateo
sehor sanbrasio
sehor Santiago
senor san pedro
senor san antonio
asta nochi señor san jose
jesucristo
asta nochi totata dios
asta nochi santos
imowantin walinotekpanaseh

nochi mowantin
kampa mowantin
kikweponaltiseh

kikawanaltiseh
kiyekawiltiseh
inkimiakiliseh
kixinachoseh
inkihtiyoltiseh

inkixiwiyotiseh
inkiinetsoyotiseh
inkikwayotiseh
axkana sari kwayopalanite
axkana san kwayotochonite
axkana san ihtiyolpalanite
axkana san nelwayopoyewiyate
ika yehyektsi
kweponis
iyehyektsi
momiakilite
moxinachote
walmotlamite
walmochikawalite
walmotlakachiwate
walmomasewalchiwate
asta imako totata
asta imako tonana
primero santos

nochi imowanti
walmotekpamaseh
inkitaseh
inkitlachiliseh
ax inkimahkawaseh
ax inkitlawisoseh
ni chikome xochitata
mosanto axka
mosanto tlatoktle
mosanto tlatokaxka

mosanto tlatokxinach
mosanto tlatoksiwapil
mosanto tlatokokichpil
kampa yu·atl
kweponite kawanite
asta pan tlaltikpaktle
ay maria purisima
wan nochi santos
imowantin walmotekpanaseh
nochi santos tepemeh
para korostepetipan
chanehkeh
xochikotepetipan chanehkeh
korostepe
ehakayantepe
tiotepe
sokoltepe
koyometepe
chikawastepe
kampanariotepe
xikowatepe
solera
san antonio
tlamakwilpa
lamahtlasotoltepe
tlawelompatepe
santo tres
san agustin
san guadalupe
hasta nochi imowantin
para tzontetepe
huayatepe
para tsilakatipan
para tototenamikoya
santa maria

para ayotochtla
tsikatla
para teska
para toto
para asta nochi mowantin
asta mexico xalapa
tepetipan chanehkeh

senores santos tepemeh
imowantin nochi walmonecha-
kawiseh
ipan naman nin ora
inkitaseh
ankitlachiliseh
ini motlatokaxka
motlatokxinachtle
motlatokchopilka
rnotlatokchamanka
asta nochi mowantin
ipan naman nin ora
ipan naman nin tonati
nochi mowantin
walmonichikoseh
mowantin ipan naman nin tonati
asta nochi mowanti
para nikan
welotitlantepe
kwichakotepe
tiahkotepe
kakaloko
tsapoyotepe
tlachikilapantepe
para tlakoyontoktepe
sayoltepe
tamasolintepe
postektitepe
san jua tepe
tepetzintla
tepenawak
xiwikalko
tiopankawai
binasko
flakestlan
tepetipan chanehkeh

para asta laguna mundorey

asta suluama
asta wey lamar
asta wey lakuna
nochi mowantin
santos senores
tlatomontewah
tlapetlantewah
auh imowantin
kitlallantewah
alipamitl
akwemitl
imowantin kitlallantewah
nin chikome xochitlatoktata
chikome xochitlatoknana
imowantin kiwalikah
nochi kostik tlatoktle
chipawak tlatoktle
nochi yawiktsi tlatoktle
tlatonaltsi tlatoktli
nochi kiwalika
yawiktsi tlatoktli
kiwalika nochi mowanti
chichimeka tlatoktle
pitsahetl tlatoktle
sandia tlatoktle
melon tlatoktle
nochi chichimeca tlatoktle

epatlaxtlatoktle
inkiwalika nochi mowantin
pananman nin ora
panaman nin tonati
nochi tlapetlantiwalas
tlatomontiwallas
inkiwalika nochi mowantin
pichachiltlatoktle
kwachiltlatoktle
nochi inkiwalika
nochi uatlatoktli
kwaxilotlatoktle
inkiwalika nochi
ayohtlatoktle
kwalanto tlatoktle
nochi inkiwalikah
alaweno tlatoktle
nochi xonakatlatoktle

nochi inkiwalika mowantin
epatlatlatoktle
nochi papayatlatoktle
nochi imowantin inkiwalika
nochi mowanti
xokotlatoktle
nochi mowantin
ipanaman ni ora
nochi mowantin
tlaitioltiwalaweh
tlachamanaltiwalaweh
tlametsoyoltiwalaweh
tlaxikolotiwalaweh
semanawak tlaltentle
nochi totatawan
nochi tonanawan
walmoketsah
nochi inkiyolitiah
nochi inkichamanaltiah
nochi inkiixwaltiah
nochi mowantin kinkawa
nochi mowantin
nochi kinimaktiah
nin chikome xochitlatoktata
chikome xochitlatoknana
ay maria purisima
ma ax san kenin nikan
nochi mowantin namech-
nohnotsas
namechonkamawis
semanawak tlaltentle
asta teskatsintipan
teskatsontipan
asta tlaltikpakixtla-
palyan
teskaixtlapalyan
nochi mowantin
xikwalitaka
xikwalachilika
kampa towantin
nochi tikitaseh
tiktlachiliseh
ni mosanto axka
mosanto tlatoktle
mosanto chamanka
mosanto puchinka

mosanto konen
ay maria purisima
primero dios
por de la serial
de la santa cruz
nuestro enemigo
libranos senor dios
nombre del padre
del hijo
del espiritu santo
amen
ay maria purisima
nimitsmatilana
momatipan
titlaltikpaktle
wan nochi santos
momantipan
mokxitipan
namechmatilana
namechmatilanas
ipan naman nin ora
san umpa tlame notlahtol
namechonkamawi
ay maria purisima
primero dios

¡Ay, Marfa Purisima!
Por la senal de la Santa Cruz
de nuestro enemigo
libranos senor Dios.
En el nombre
del Padre, del Hijo,
del Espiritu Santo;
amen.

¡Ay, Maria Purisima!
Tú, superficie terrestre,
eres padre;
superficie terrestre,
eres madre.
Con un *copal* divino,
con una fiesta divina,
aqui te hablaré,
te llamaré;
aqui te daré
un *copal* divino,

una luz divina.
Verás el agua de Flor
Siete
aquí, tú
que eres gran padre,
que eres gran madre.
Tú
no vayas a entristecerte,
no vayas a preocuparte.
Una luz divina te ofrendamos.
Para éso te dejaron,

nuestro Señor Dios
de allá del cielo,
los santos te dejaron,

nuestros padres,
nuestras madres,
y los santos cerros
te dejaron,
te compraron.
A tí,
a tí te vistieron,
te colocaron el kichkemitl,
te colocaron la camisa,
te vistieron la falda:
a tí
te cambiaron el ropaje,
a tí, gran padre superficie
terrestre,
madre superficie terrestre.

Aquí,
ahora en esta hora,
ahora en este día,
con un copal divino,
con una luz divina,
con una buena agua de Flor

Siete
mirarás,
verás
con lo que pagaremos:
con siete veces cien mil pesos,
incluyendo a todos los santos
cerros,
incluyendo a todos los santos del
cielo;

primero a nuestro padre,
primero a nuestra madre y
ante tí,
gran superficie terrestre.
Con el cultivo Flor Siete,
con él
te adornarán,
te pondrán camisa,
te pondrán falda,
te pondrán chaqueta,
te pondrán calzon,
te pondrán *kichkemitl*:
te cambiaran de ropaje.
A ti donde te encuentres,
gran padre,
tu que eres gran madre
no te entristezcas,
no te aflijas;
no sueltes,
no arrojes
al padre cultivo Flor Siete,
a la madre cultivo Flor Siete,
al niño Flor Siete,
a la niña Flor Siete,
al padre Maiz Siete,
a la madre Maiz Siete,
al padre cultivo Flor Siete,
a la madre cultivo Flor Siete,
a la niña Flor Siete,
al niño Flor Siete.
Propiedad santa, cultivo santo.
Señor San Antonio:
¿dónde lo pensó?
Señor San José:
¿dónde lo dispuso?
¡Jesucristo, nuestro Padre Dios!
Señor San Juan
que le dió vida,
que lo hizo brotar
allá donde lo custodia
en la gran laguna,
donde el cultivo
está echando raíces,
le está brotando yema,
le están naciendo piernas.
Con hermosura,

con belleza
brotará,
florecerá
en tu espalda,
en tu lomo,
en tu rostro.
Tomarán,
levantarán
este cultivo Flor Siete
para ponerlo en tu espalda,
para ponerlo en tus huesos,
para ponerlo en tu cabeza,
en la palma de tus manos,
en la planta de tus pies,
en tu fontanela,
en tu cuello,
en tu espalda,
en tu lomo,
en tu columna vertebral,
en tus piemas.
En donde lo coloquen,
allí el (cultivo) establecerá
sus limites,
alineará sus limites,
colocará sus limites.
Tú, gran superficie terrestre,
en tu espalda,
en tu lomo,
en tu rostro,
en esta hora,
en este día,
recibirás todo
con belleza,
con hermosura.
No vayas a entristecerte,
no vayas a afligirte.
Que el cultivo no se pierda,
no se acabe, no se pudra,
no encuentre sal en el suelo.
Que ni las hormigas,
ni los ratones,
ni los conejos,
ni las telaranas,
ni los pajaros,
ni los comedores,
ni las hormigas

lo reciban.
Con belleza brotará,
con belleza florecerá;
con belleza se completará
este padre Flor Siete,
madre Flor Siete,
niño Flor Siete,
niña Flor Siete.
¿Dónde va a producirse,
a brotar,
a florecer,
a coinpletarse?
En tus manos,
en tus pies.
Tú, padre superficie terrestre,
madre superficie terrestre,
con perfeccion
lo harás brotar,
lo harás florecer,
lo harás completarse,
lo multiplicarás,
lo inseminarás;
tú lo colocarás,
tú lo mirarás,
tú lo verás,
tú lo atenderás,
lo limpiaras
de noche,
de día:
en los días de la cuenta del mes,
en la cuenta del año,
hasta redondearse la cuenta;
en junio,
en julio,
en agosto,
en septiembre;
hasta que los días de cuatro
meses,
la cuenta de días,
la cuenta de meses
se complete.
Brotará,
florecerá
hasta fortalecerse,

hasta multiplicarse,

hasta que su cuerpo se desarrolle,
se haga *macehual*.

Con perfeccion,
con belleza
donde el brote,
florezca,
se fortalecerá,
se multiplicará,
se insemínará,
tendrá un corazón,
se establecerá en su

hogar,
volverá,
vendrá a descansar otra vez.

Lo tomarán,
lo levantarán,
lo llevarán,
lo pondrán por ahí,
por ahí lo colocarán
junto a un tronco.

Lo pondrán junto a una
piedra,

lo pondrán en surcos,
sobre los troncos lo
pondrán:

en un lugar fiero,
chaparro,
entre troncos,
en el monte.

En un lugar difícil lo
pondrán,

pero no se perderá,
no se acabará,
no estará triste,
ni se afligirá.

Que tenga belleza
y hermosura
el lugar donde brote,
donde florezca.

Tú gran padre Flor Siete,
madre Flor Siete,
tu aquí,
tú aquí brotarás,
tú aquí florecerás
con perfección,
con hermosura.

Por éso aquí a tí
los santos te cuidarán,
los santos te verán,
los santos te harán brotar,
los santos te harán florecer,
los santos te atenderán,
los santos te limpiarán,
los santos te atenderán,
los santos te cuidarán,
los santos te mirarán.
Senor San Antonio,
Senor San José,
Jesucristo, nuestro Padre Dios.
¡Ay, Maria Purisima!
Tú, gran superficie terrestre,
no te entristezcas
aunque te hayan desvestido,
aunque te hayan desnudado,
aunque te hayan quitado tu
ropaje,
aunque hayan quemado tus
huesos,
aunque te hayan incendiado,
aunque hayan quemado tu
cuerpo;
pues con este padre cultivo
Flor Siete,
con esta madre cultivo Flor
Siete,
con él te cambiarán de
ropaje:
él sera tu *kichkemitl*,
él será tu camisa,
él será tu falda,
él será tu calzón.
Con él te harán sombra,

él será tu quitasol.
No te entristezcas,
no te aflijas,
pues nuestro padre,
pues nuestra madre
para éso te dejó,
para éso te pensó,
para éso te dispuso.
Allá en el cielo

todos los santos y los santos
cerros
por ello
conversaron:
para extenderte,
para adelgazarte;
para que todos los días
con el (cultivo) te cubras,
que él te esté sirviendo de
kichkemitl,
que él sea tu camisa.
Este padre Flor Siete,
madre Flor Siete,
niño Flor Siete,
niña Flor Siete,
padre maíz,
madre maíz:
¿dónde brotará? ,
¿dónde florecerá? ,
¿dónde se completará?
En tu espalda,
en tu lomo,
en tu rostro.
Por ti,
con perfección,
con belleza,
a todos los santos
aquí invocaré;
y tú, superficie terrestre,
recibirás todo el *costumbre*
con rectitud.
Con todo (esto)
te saludarán,
te invocara (la gente):
con el agua de Flor Siete
te invocarán;
con una buena vela
te invocarán;
todos te invocaran
con el agua Flor Siete,
con una flor bella;
con un hermoso collar de
flores,
con una hermosa corona de
flores,
con todo ello,

con copal te invocarán.
Con alegría perfecta
aquí todo
verás,
mirarás
con alegría perfecta.
No vayas a soltarlo,
no vayas a dejarlo caer:
cabalmente tomarás con la
mano
a este padre Flor Siete,
madre Flor Siete,
niño Flor Siete,
niña Flor Siete
de la gran laguna
donde él
esta en pie:
el gran padre,
la gran madre,
el gran cultivo.
¡Ay Maria Purisima!
Primero dios
todos los santos cerros,
todos ellos,
los santos del cielo,
todos ellos se acercarán

hacia él.
Ellos lo llevarán,
lo cuidarán,
lo verán;
tambien lo atenderán
lo limpiarán,
con alegría perfecta.
Gran madre nuestra María
Santísima,
madre nuestra de la Concepción,
purísima madre nuestra,
nuestra madre la Virgen,
santisima madre nuestra,
nuestra madre de la Soledad,
nuestra madre San Antonio,
nuestra madre de Atocha,
nuestra madre de la Esperanza,
nuestra madre Isabel,
nuestra madre de los Dolores, nuestra madre Pascuala,

nuestra madre Santa Rosa,
nuestra madre la Virgen,
nuestra madre santísima, nuestra madre del Niño de
Atocha,
nuestra madre de la Concepción,
purísima madre nuestra,
nuestra madre del Niño de
Atocha,
nuestra madre de Guadalupe.

Todos vosotros
os colocaréis en fila:
Santo Dios,
Santo San José,
Santo Jesucristo,
Santo San Jorge,
San Martín,
San Isidro,
San Bartftlo,
San Chenko,
San Juan,
San Pedro,
San Camilo,
San Nicolás,
San Mateo,
Señor San Ambrosio,
Señor Santiago,
Señor San Pedro,
Señor San Antonio,
hasta el Señor San José,
Jesucristo
e incluso nuestro Padre Dios.

Y todos los santos
os colocaréis en fila,
todos vosotros.
¿En dónde
haréis brotar (el cultivo),

lo haréis florecer,
lo haréis completarse,
lo multiplicaréis,
lo insemínaréis,
le haréis tener un
corazón,
le haréis tener hojas,
le haréis tener piernas,
le haréis tener cabeza?

Que no se pudra su cabeza,
que crezca bien,
que no se pudra su corazón,
que no encuentren sal sus raíces,
sino que con hermosura
brote,
que con hermosura
se multiplique,
se insemine,
se complete,
se fortalezca,
sea hombre,
sea *macehual*
en las manos de nuestro padre,
en las manos de nuestra madre.
Primero, los santos,
todos vosotros
os colocaréis en fila
y veréis,
y miraréis;
no soltaréis,
no dejaréis caer
a este padre Flor Siete,
santa propiedad vuestra,
santo cultivo vuestro,
santo cultivo de vuestra
propiedad,
santa semilla de vuestro cultivo,
vuestro santo cultivo niña,
vuestro santo cultivo niño:
¿Dónde
brotará,
florecerá?
En la superficie terrestre.
¡Ay, Marfa Purisima!
Y todos los santos
os colocaréis en fila,
todos los santos cerros.
Habitantes de la cima de
Crustepetl,
habitantes de la cima de Xochiko,
Crustepe,
Ehakayantepe,
Tiotepe,
Sokoltepe,
Coyometepe,

Chichahuastepe,
Campanario tepe,
Xicohuatcepe,
Soledad,
San Antonio,
Tlamacuilpa,
Lamahtlasotoltepe,
cerro de Tlahuelompa,
Santo tres (¿San Andrés?),
San Agustín,
Guadalupe,
y todos vosotros
cerro de Tzontecomatlan,
cerro de Huayacocotla,
Tzilacatipan,
Tototenicoyá,
Santa María,
Ayotochtla,
Tsikatla,
Tescatepec,
Toto,
y hasta todos vosotros
de México y Xalapa,
habitantes de las cimas de los
cerros.
Senores cerros santos,
todos vosotros os acercaréis.

Ahora en esta hora
veréis,
miraréis
a este cultivo propiedad vuestra,
semilla de vuestro cultivo,
cultivo hijo vuestro,
cultivo retoño vuestro.
Y todos vosotros
ahora en esta hora,
ahora en este día,
todos
os reuniréis
ahora en este día,
todos vosotros
aquí:
cerro de Huelotitlan,
cerro de Cuichako,
cerro de Tlahco, cerro de Cacaloco,

cerro de Tzapoyo,
cerro de Tlachiuilapan,
cerro de Tlacoyontoc,
Sayoltepe,
cerro de Tamazolin,
cerro de Postectitla,
cerro de San Juan,
Tepetzintla,
Tepenawak,
Xihuicalco,
Tiopanchual,
Vinasco,
Tlaquestlan,
habitantes de las cimas de los
cerros,
laguna de Monterrey,
Ozuluama,
el gran mar,
la gran laguna.
Todos vosotros,
santos señores,
allá tronáis,
allá relampagueáis.
Y vosotros
allá levantáis
ráfagas de lluvia,
surcos de agua.
Allá levantáis
a este padre cultivo Flor Siete,
madre cultivo Flor Siete.
Vosotros traéis
todo el cultivo amarillo,
el cultivo blanco,
todo el cultivo azul,
cultivo de la época seca:
todo traéis.
Cultivo azul:
todo lo traéis vosotros.
Cultivo de *frijol chichimeca*,
cultivo de frijol delgado,
cultivo de sandía,
cultivo de melón,
todo el cultivo de frijol
chichimeca,
cultivo de frijol ancho:
todo lo traéis vosotros.

En esta hora,
en este día
todo vendrá relampagueando,
vendrá tronando:
todo lo traéis vosotros.
Cultivo de chile delgado,
cultivo de chile mateado:
todo lo traéis vosotros.
Todo el cultivo de caña dulce,
cultivo de plátano:
todo lo traéis vosotros.
Cultivo de calabaza,
cultivo de cilantro:
todo lo traéis vosotros.
Cultivo de yerbabuena,
cultivo de cebolla:
todo lo traéis vosotros.
Cultivo de frijol ancho,
cultivo de papaya:
todo lo traéis vosotros,
todo vosotros.
Cultivo de naranja:
todo lo traéis vosotros.
En esta hora
a todo
le dáis corazón,
lo hacéis brotar,
le dáis piemas,
le dáis yemas.
En la orilla del mundo
todos nuestros padres,
todas nuestras madres,
se ponen en pie;
a todo dan vida,
a todo hacen brotar,
a todo hacen germinar.
Vosotros dejáis todo,
todo;
entregáis a los humanos
este padre cultivo Flor Siete,
madre cultivo Flor Siete.
¡Ay, Maria Purisima!
No de cualquier modo aquí
a todos vosotros hablaré.

Os invocaré.

A ti, confin del mundo
parte baja del espejo (oriente),
parte alta del espejo (occidente);
a través de la superficie
terrestre,
a través del espejo (cielo),
todos vosotros
ved,
mirad
hacia donde todos nosotros
miraremos.
Veremos
esta santa propiedad vuestra,
santo cultivo,
santo retono,
santo brote,
santo hijo vuestro.
¡Ay, Maria Purisima!
Primero Dios.
Por la señal
de la Santa Cruz
de nuestro enemigo
líbranos Señor Dios.
En nombre del Padre,
del Hijo,
del Espiritu Santo
amén
¡Ay, Maria Purisima!
Tomo tus manos,
superficie terrestre,
y a todos los santos
de las manos,
de los pies
los tomo.
Los tomaré
en esta hora.
Ya aquí mi voz termina;
los invoqué.
¡Ay, Maria Purisima!
Primero Dios.

f3.2)
ORACION DE PURIFICACION
FRENTE AL ALTAR ANTES DE
RECIBIR EL MAIZ NUEVO
Ay dios tlen mochiwas

ipa naman ni ora
ipa naman nin tonati
imowantin nikan molinihtokeh
mowantin nantsahtsitokeh
mowantin motenpitstokeh

mowantin motlatokxochiehaka-
ketsah
hasta pan tlahko milah
motlatokxochiehakaketsah

asta pan nawe tlaeskina
motlatokxochiehakaketsah

asta pan milpuerta
nochi mowantin wahkapayomeh
antiwayomeh
mikineh
poliwinih
tlamineh
pero nikan nesis

se kwali tlakwali
se kwali atlili
nikan se kwali moteska
kantela
ika se kwali moserbilleta

nikan nochi nantlakwaltiloseh
nikan nochi nanatlitiloseh

kampa walas
ni chikome xochitlatoktata
chikome xochitlatoknana
axkana mowantin mokwehsoseh
axkana imowantin motekipachoseh
axkana imowantin moahkomanaseh
mowantin mosanto ehekaketsa
axkana mowantin
kiwalikaseh totonik
xixtle
ihsotlalis
axkana imowantin
ankiwalikaseh tlakwahkwalo-
kayotl
tlakochmikayotl

ixpoyahkayotl
ipa naman nin ora
nikan nochi namechkotonas
namechpostekis
hasta teska tlaixpamitl
asta pan arko asta pan kalteno
nochi mowantin nantla-
 kwaltiloseh
nanatlitoloseh
nikan pa naman ni ora
kampa walas
ni chikome xochitlatoktata
chikome xochitlatoknana
walmozewiken
ika yehyektsi
ika kwahkwaltsi
kampa yewantin kiwali-
 kaseh
santos tepemeh
santos ilwikak
señor san jose
jesucristo
wan totata dios
walahkokwi
walkwalikah
in chikome xochitlatoktli
kichantlaliah
wan kiwalyeyantilia
kiwalyekawiltiken
señor san antonio
señor san jose
kiwalwalas
kiwalikas nin chikome xochi-
 tata
chikome xochinana
kampa yu atl kichantlaliken
kiyeyantiken
wan mowantin axwelis
imowantin antlahtolnamikiseh
ax welis imowantin antlahtol-
 kotonaseh
ax welis imowantin
namoehekaketsaseh
ax welis imowantin
ankimahkawaseh
in pitsahka

mokokoka
moxochoka
moalahka
nikan nochi mowantin
motlatokxochiehekaketsah

nochi mowantin ipan tlaixpamitl
ipan kalteno
ipan arco
pero nikan namechkotonas

nikan namechpostekis
nikan namechahchiwas
nikan nochi antlakwartilos

anatlitilos
in iaHSiyan tonati
kisaya tonati
witsiya tonati
ixtlapalyan
nupeka pan ehekatl
ipan mixtli
ipan yawixtle
ipan ahkomalakatl
anpoliwiti
antlamiti
nikan nikwalthales
se kwali chikome xochiatl
chikome xochixwinti
wan tu atl
namowintiseh
namokwaixpoyawaseh
pa naman ni ora
pa naman nin tonati
wahkapayomeh
antiguayomeh
mikineh
poliwineh
tlamineh
nochi mowantin
miktlan nochitekitineh
miktlan nochi tlaineH

tlaixtekineh
miktlan tokaneh
miktlan nochi mowantin

toknewani
tokpalewiani
miktlan nochi mowantin
elotekini
elowalikani
nochi mowantin
miktlan nochi elokala-
kiani
miktlan nochi mowantin
elonamikineh

xochitlahtlalianih
tlawiltlahtlalianih
chikome miktlan
nochi mowantin
antiwameh
wahkapayomeh
nochi puro animas
imowantin moketsah
imowantin moliniah
imowantin mokamaktiah
imowantin moxayaktiah
pero nikan nochi mowantin
kotoniseh
anpostekiseh
kampa walas walmozewiken
ni chikome xochitlatoktle
ax imowantin tlanamikiseh
ax imowantin antlaseliseh
ax imowantin mokamaktiseh
ax imowantin moxayaktiseh
nikan nochi anyaseh
ipan ehekatl
ipan mixtli
ipan yawixtle
nupeka anpoliwite
nupeka antlamite
ipa naman ni ora
nikan nikawas
imowantin primeramente
mowantin ankita
ankitlachiliah
ahsitok tlakwali
ahsitok atlili
se kwali chikome xochiatl
chikome xochixwintik

nikan nochi mowantin
walnamowintiseh
miktlan eloihtotianih

miktlan mapachihtianih

miktlan nochi elotekpichoanilh

elokalakianih
miktlan nochi elotlatlakwal-
tiani
mowantin moketstokeh
molinihtokeh
wan miktlan tekitineh
nochi mowantin
asta pan tlahko milah
moketsah
nikan nochi mowantin
namechkotonas
namechpostekis
namechahchiwas
mowantin moketsah
pan tlixiktli
moketsah pan kalteno

asta ipan arco
asta pan tlaixpamitl
asta pan tlapamitl
asta pan ameli
asta pan tlahko santo puerta
imowantin moketsah
pero nikan mowantin
kotoniseh
postekiseh
namahchiwaseh
pa naman ni ora
nikan nochi mowantin anyaseh
ipan ehekatl
ipan mixtli
ipan yawixtle
tonati kisayan
tonati ixtlapalyan
nupeka poliwite
nupeka antlamite
Ay, Dios ¿qué sucedera?
Ahora en este instante,

ahora en este día
aquí vosotros os estáis moviendo,
vosotros estáis gritando,
vosotros estáis silbando con
vuestras bocas.
Vosotros, vientos polícromos del
cultivo que os ponéis en pie
en el centro de la *milpa*,
vientos polícromos del cultivo que
os ponéis en pie
en las cuatro esquinas;
vientos polícromos del cultivo que
os ponéis en pie
en la puerta de la *milpa*,
todos vosotros de lejanos tiempos;
sóis antiguos,
mortales,
percederos,
finitos,
pero aún así aquí aparecerá
una buena comida,
una buena bebida.
Aquí esta una buena candela
vuestra.
Con una buena servilleta
vuestra
todos aquí seréis alimentados,
a todos se os hará beber
aquí
a donde vendrá
este cultivo padre Flor Siete,
este cultivo madre Flor Siete.
No os vayáis a entristecer,
no os vayáis a preocupar,

no os vayáis a alborotar,

vosotros divinos vientos que os
poneis en pie.
En ningún momento
vayáis a traer fiebre,
diarrea,
vomito.
En ningun momento
vayáis a traer dolor,

mal del sueño,
ceguera.
En este instante
aquí a todos vosotros os cortaré,
os despedazaré
frente al divino altar,
en el arco,
en la puerta de la casa.
Todos vosotros seréis
alimentados,
libaréis
ahora, en este instante, aquí
a donde vendra
este cultivo padre Flor Siete,
cultivo madre Flor Siete
que vendrá a descansar
con perfección,
con hermosura,
al lugar al que ellos lo
traerán:
los santos cerros,
los santos del cielo,
el señor San José,
Jesucristo,
y nuestro Padre Dios.
Lo levantan,
traen
al cultivo Flor Siete,
lo colocan en el hogar
y lo asientan;
bajo la sombra lo colocan.
El señor San Antonio,
el señor San José
harán venir,
traerán a este padre Flor
Siete,
madre Flor Siete.
En donde él lo colocará,
donde lo asentará
vosotros no podréis
hablar con el,
vosotros no podreis interrumpir
la conversación;
vosotros no podréis
poneros en pie cual vientos;
vosotros no podréis

soltar
el enflaquecimiento,
la enfermedad,
el llanto: el peligro.
Aquí, todos vosotros,
vientos polícromos, os ponéis
 en pie
sobre el altar,
en la puerta de la casa,
en el arco,
pero aquí yo os cortaré,
aquí os despedazaré,
de aquí os expulsaré.
Aquí a todos vosotros os
 alimentaré,
os haré beber.

Donde llega el sol,
en el oriente,
en el occidente,
a través del cielo,
por alia sobre el viento,
sobre las nubes,
sobre la niebla,
sobre el remolino de viento
irés a perecer,
iréis a terminar.
Aquí pondré
una buena agua de Flor Siete,
embriaguez de Flor Siete,
y vosotros
os embriagaréis,
perderéis el sentido.
Ahora, en este instante,
ahora en este día
vosotros, los de lejanos tiempos,
antiguos,
mortales,
perecederos,
finitos;
todos vosotros
los trabajadores del inframundo,
todos los que rozais en el
 inframundo,
los que cortais sobre la
 superficie,

sembradores del inframundo,
todos vosotros los del inframundo:
los que levantáis el cultivo,
los que ayudáis al cultivo;
todos vosotros los del inframundo:
los que cortáis el *elote*,
los que traéis el *elote*;
todos vosotros:
los que en el inframundo metéis
elotes;
todos vosotros los del inframundo:
los que dáis la bienvenida al elote,
los que colocáis flores,
los que colocáis luces.
Séptimo inframundo,
todos vosotros
antiguos,
los de lejanos tiempos,
todos espíritus,
vosotros os ponéis en pie,
os movéis,
mostráis vuestras bocas,
mostráis vuestros rostros.
Pero aquí todos vosotros
seréis cortados,
seréis despedazados
en el lugar donde descansará
este cultivo Flor Siete.
No iréis a su encuentro,
no lo recibireis,
no mostraréis vuestras bocas,
no mostrareis vuestros rostros.

Aquí todos vosotros os iréis
sobre el viento,
sobre las nubes,
sobre la niebla:
por allí pereceréis,
por allí terminaréis.
Ahora, en este instante,
aquí dejaré
lo que primeramente
véis,
miráis:
comida completa,
bebida completa,







buena agua de Flor Siete,
embriaguez de Flor Siete.
Aquí todos vosotros
os embriagaréis:
los que en el inframundo danzáis
 portando *elotes*,
los que en el inframundo os disfra-
 záis de *mapaches*,
los que en el inframundo acomodáis
 el *elote*,
los que metéis el *elote*,
los que alimentais el *elote* en el
 inframundo.
Vosotros estáis en pie,
os estáis moviendo,
trabajadores del inframundo;
todos vosotros
os ponéis en pie enmedio de la
 milpa.
Aquí a todos vosotros
os cortaré,
os despedazaré,
os expulsaré.
Vosotros, que os ponéis en pie
en el centro del fuego,
que os ponéis en pie sobre
 la puerta,
sobre el arco,
sobre el altar,
sobre el zarzo,
sobre la fuente,
sobre el centro de la santa puerta
vosotros os ponéis en pie.
Pero ahora vosotros aquí
seréis cortados,
seréis despedazados,
seréis expulsados.
Ahora, en este instante,
todos vosotros os iréis
sobre el viento,
sobre las nubes,
sobre la niebla,
por el occidente,
a través del sol.
Allí pereceréis,
terminaréis allí. (Reyes y Christensen, 1990: 71-74)







ANEXOS

ANEXO 1

REGISTRO DE PLANTAS MEDICINALES

Cuadro 2.3
Compuestos de hierbas medicinales, mercado de Tepoztlán

Indicación terapéutica	Planta	Foto
Aliviar nervios, pesadez y dolor de cabeza	te nervina 7 azares hoja de mantra valeriana palo Brasil tila flor de hinojo	
Aliviar úlcera y gastritis	te de la salud coachalalate	
Aliviar nervios, corazón, insomnio y presión	7 azares salvia palo brasil	
Aliviar bilis, cólicos, vómitos y boca amarga	alcachofa tila pingüica manrubio quina amarilla prodigiosa	
Aliviar riñones, "mal de orín" y cálculos renales	pingüica granjel diente de león palo azul	
Aliviar "ovarios", golpes e inflamación	azotepacle cualote diente de león palo azul carricilla	

Aliviar reumas y frialdad ¹	damina de San Luis	
Aliviar parásitos y amibas	ajenjo te negro	
Curar diabetes	tronadora nopál guayacón (rojo, amarillo) quina roja (también conocida como cáscara sagrada o copalche)	
Aliviar la tos, bronquios, asma, tosferina	gordolobo anacahuite zauco tejocote palo mulato	
Aliviar el hígado y el mal aliento	alcachofa menta manzanilla damiana anís boldo	
Aliviar la circulación de la sangre	zarza parrilla cola de caballo cancerina quina amarilla cuachalalate muicle	

¹ La señora Esther mencionó “fríos”, aunque la referencia terapéutica es propiamente “frialdad”.

² originalmente: *Anda Cristata*

³ originalmente: *presi*

⁴ Otros nombres *clancuayo*, *tlacancuayo* según la Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana: <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=&id=8000>

⁵ En el listado de Baytelman aparece Cedro, doña Vicenta hizo la corrección/sugerencia por la hierba de nombre cedrón.

⁶ Doña Vicenta no conoce el nombre, quizá puede ser *Aloysia triphylla*

Cuadro 2.4
Plantas identificadas por doña Vicenta Villalba en Amatlán de Quetzalcoatl.

Nombre común	Nombre científico	Uso/características
1. Aceitillo	<i>Bidens pilosa</i>	para la memoria y favorecer la coagulación
2. Hoja de aguacate	<i>Persea americana</i>	antiparasitario
3. Ahuehuete o sabino	<i>Taxodium mucronatum</i>	antihemorrágico
4. Alate morado	<i>Anoda Cristata</i> ²	caída de pelo, lavado de heridas
5. Amate	<i>Ficuss sp.</i>	para hacer papel, látex para verrugas
6. Árnica	<i>Heteroteca inoloides</i>	heridas y golpes internos
7. Sauco o azomiate	<i>Sambucus mexicana prest</i> ³	antifebrífugo
8. Axihuitl	<i>Eupatorium sp</i>	cicatrizante
9. Tlaconcuayo ⁴	<i>Iresine calea</i>	purgante
10. Ayoyote o codo de fraile	<i>Thavetia thevetioides</i>	tóxico
11. Belladona	<i>Nicandra physalodes</i>	sedante, es tóxica.
12. Bugambilia	<i>Bougainvillea spectabilis</i>	en té para la tos
13. Cacaloxóchitl/flor de mayo	<i>Plumeria acutifolia</i>	látex, la flor se usa para la vista
14. Canela	<i>Cinnamomun zeylanicum</i>	antiparasitario, aromatizante
15. Capulín	<i>Pronnus capuli</i>	expectorante, puede ser irritante
16. Capitaneja	<i>Verbesina pedunculosa</i>	en te para la tos
17. Cazahuate negro	<i>Ipomea murucoides</i>	se usa el látex como vehículo para emplasto
18. Cedrón ⁵	<i>desconocido</i> ⁶	calmar el dolor y los nervios
19. Coatli o palo dulce	<i>Eysenhardtia polystachya</i>	en te, diurético, ayuda la vías urinarias
20. Cordoncillo o gordoncillo	<i>Piper psilorhachis</i>	antiparasitario
21. Cuachalalate	<i>Amphimtherigiumadstringens</i>	cicatrizante
22. Coronilla	<i>Caléndula officinalis</i>	planta tóxica
23. Copal	<i>Bursera sp</i>	cicatrizante, sedante
24. Epazote morado	<i>Teloxys ambrosioides L.</i>	antiparasitario, tóxico en gran cantidad
25. Eucalipto	<i>Eucalitus globulus labill</i>	para tratar gripe, expectorante

² originalmente: *Anda Cristata*

³ originalmente: *presi*

⁴ Otros nombres *clancuayo*, *tlacancuayo* según la Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana: <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=&id=8000>

⁵ En el listado de Baytelman aparece Cedro, doña Vicenta hizo la corrección/sugerencia por la hierba de nombre cedrón.

⁶ Doña Vicenta no conoce el nombre, quizá puede ser *Aloysia triphylla*

26. Espinocilla	<i>Loeselia coceinea</i> ⁷	caída de cabello
27. Gordolobo	<i>Gnaphlium sp</i>	gripa, expectorante, antiinflamatorio
28. Granada	<i>Punica granatum</i>	contra solitaria
29. Guaje rojo	<i>Leucaena esculenta</i>	cicatrizante, antiparasitario
30. Hedondilla	<i>Cestrum dumetorum</i>	antiinflamatorio, tóxica en gran cantidad
31. Hierbabuena	<i>Menta piperita</i>	dolor de estómago
32. Hierba dulce	<i>Lippia dulcis</i>	expectorante
33. Hierba del golpe	<i>Oenothera kunthiana</i>	cualquier golpe o herida
34. Hierba de la Puebla	<i>Senecio canicida</i>	planta tóxica
35. Hierba del monte	<i>desconocido</i>	gripa
36. Lentejilla	<i>Lepidium</i>	para vías respiratorias
37. Manzanilla	<i>Matricaria recutita</i>	para el estómago y usos dermatológicos
38. Marihuana	<i>Cannabis sativa</i>	reumatitis
39. Nopal	<i>Opuntia sp</i>	antidiabético, asma bronquial
40. Ocotillo	<i>Dodonaea viscosa</i>	en temazcal para los huesos
41. Pericón	<i>Tagetes lucida</i>	analgésico, repelente
42. Pingüica	<i>Arctostaphylos pungens</i>	diurético
43. Romero	<i>Rosmarinus sp</i>	desinfectante
44. Ruda	<i>Ruta chalepensis</i>	analgésico, tóxica en gran cantidad
45. Santa María	<i>Chrysanthemum</i>	vías respiratorias, el estómago y en limpias
46. Siempreviva	<i>Sedum dendroideum</i>	antiinflamatorio
47. Tabaquillo	<i>Hedeoma piperita</i>	para la diarrea
48. Toloache	<i>Datura stramonium</i>	dolores musculares, muy tóxico
49. tlatlazcametl ⁸	<i>Montanoa frutescens</i>	abortivo
50. Zábila	<i>Alore vulgaris</i>	antiinflamatorio, quemaduras, para el cabello

⁷ La *Biblioteca Digital*, registra otro nombre científico para espinocilla *Loeselia mexicana*

⁸ En la página de Conabio, aparece con el nombre principal de Tronadora, pero también *Cuasosomocle*, *Cuatotsomocli*, *Tlatasco* y el mencionado por Doña Vicenta. Fecha de consulta: 12 de noviembre de 2017 <http://enciclovida.mx/especies/6045157>

ANEXO 2

COMPILACIÓN DE TEXTOS

a) Rezos del ciclo agrícola. Petición de lluvia

a1) Barrios, Miguel (1949). “Textos de Hueyapan, Morelos”, en *Tlalocan*, vol. 3, núm. 1, pp. 53-75.

Presentación

El autor presenta los textos en náhuatl y a mitad de página su traducción. No hay más datos sobre la forma de registro de los materiales. En el caso del rezo, éste se encuentra en la sección II. “Relatos etnográficos”, y forma parte del relato “PETICION PARA EL AGUA”, relato de una pedidora de agua del pueblo, la señora María de los Santos (Barrios, 1949: 64, 67).

TETLAHPALWILISTLE:

aguadores y serafines: ¡ave maria purísima! otasikoh nikan ipan inin kiawaktle, artal sagrado iwan templo; tiklahtlani se tetelehpawilistle ika tlen tikwalikah. xitechwalmanilihtsinokan ika miak pakilistle, ika miak tlanekilistle; xitechwalmotlapohpolwilitsinokan in otiwalpanotahkeh ika in ammonawaktsinko ipampa se tetlahpalolistle tikwalchiwah”. tammechanilihtsinoskeh ika miak pakilistle in tlon antediwalmakiliskeh tlen ika tipanokeh, tlen ika tinemiskeh. tla in dios oksepa techwalmomakilis chikawalistle, oksepa tiwalpanoskeh ika okse tetlahpalolistle.

Salutación:

Aguadores y serafines: ¡Ave María purísima! Llegamos aquí en este patio, altar sagrado y templo; pedimos un saludo con lo que traemos. Recíbannos con mucho gusto, con mucha atención, perdónesenos por haber venido pasando ante ustedes por un saludo que venimos a hacer”. “Les recibiremos a ustedes con mucho gusto lo que nos brinden para sobrevivir, con lo que debemos vivir. Si Dios otra vez nos vuelve a dar fuerzas, nuevamente pasaremos con otra visita.

TLAKALAKILLE:

satepan totlankwakersah, titlankwanchnemih, tikihtlanih tlapohpolwilistle ika teochiwalle; toteochiwah ika in letanía mayor, señor mío jesukristo, kreo en dios padre, yo pecador; inimneh mihtoah nochi ika kastiya.

Ofrenda:

[...] pedimos perdón con oraciones; rezamos con la letanía mayor, señor mío Jesucristo, creo en Dios padre, yo pecador; esto se dice todo en castellano.

TLAIHTLANILISTLE IWAN TSINKIXTILISTLE:

ehkatsitsintih, chichiltikeh, istakeh, kostikeh, nextikeh, kapotstikeh iwan nochi kolores: xitechmotlawililitsinokan tlahko chipinalle atl ik ipan nochi tonawak inin tlaltekpaktle, para in rikos iwan pobres, ¡ave maría purísima! tiklahtlanih lesensia, man tipanotakan, xitechmo-makilihtsinokan se kwalle ohtle. ¡ave maría purísima! madre santísima! man kiowi, man tlaxiloti, man tlayeloti; tlen amnehwantsitsin ammotlanawatiliskeh.

Petición y despedida:

Señores aires, colorados, blancos, amarillos, azules, negros, y de todos colores: tengan el favor de regalarnos media gota de agua para todos nuestros alrededores de este mundo; para ricos y para pobres. ¡Ave María purísima! Pedimos permiso, que ya vayamos pasando, sírvanse darnos un buen camino. ¡Ave María purísima! ¡Madre Santísima! Que llueva, que haya jilotes, que se hagan elotes; lo que ustedes dispongan. (Barrios, 1949: 68-69)

a2) Good Eshelman, Catharine (2013). “La circulación de la fuerza ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas”, en J. Broda (coord.). “*Convocar a los dioses*”: ofrendas mesoamericanas. *Estudios antropológicos, históricos y comparativos*. Colección Voces de la Tierra, Conaculta, Instituto Veracruzano de la Cultura, México, pp. 45-81.

Presentación

El texto corresponde originalmente a una parte de la grabación realizada por Raúl Hellmer en 1962 en Ameyaltepec, Guerrero. La información forma parte de una entrevista inedita, donde bajo solicitud de Hellmer se dio como ejemplo la “manera de pedir lluvia en náhuatl dentro los rituales agrícolas”. La autora declaró que se trataba de las mismas peticiones que ella había escuchado entre 1970 y 1980, aunque éstas no fueron grabadas. También señaló su similitud con

las peticiones contemporáneas. Good presenta la transcripción de la entrevista y la traducción libre del texto es de su autoría (2013: 68).

Xi-tech maka tlin ticuaskeh, ti mitz tlatlanilian huey ipan toyolh, ica noche to yoloh timitztlatlanilian.... Nonantzin tohua ti.hueye, solo tohuatzin timitz tlatlanilia. Tohuan tech panoltif ipan in tlaltipac ipan cano o ti tech cau, nican...Solo tonua mas ti hueye tlatatl, nican ipan in tlaltipac, xoc unca mas oc ce tlatatl, solo tohua tihueye, *padricito, nican xtechitak. Notatzin Dios, xtech itak, Tonantzin, xinech rnaka chicahualiztli, ica noche noconetzitzihuan, ica noche Tonantzin huan notatzin, ica noche nocnihuan ipan in pueblo. Xiquim maka tlin quicuaskeh. ..Xtech hauli-tik, xtechpopolhui ica noche tohuame totlatlacol, xtikmatian cano ti mitz cuepiliskeh de tlin tohuame otiktlatlatoque, san mo pampa ye tikpixqueh...Titlanilian atltzintli nican para tlatipac cano o tech cau totatzin Dios. Maka ti tech cauhuas, siempre timitztlatlanilian hueye, san yetli, san tona tonancayotl, ne, pan intlalli, ne, ipan nican campo.*

Danos lo que vamos a comer, te lo suplicamos, te lo pedimos con todo nuestro deseo y añoranza, con todo nuestro corazón, estamos pidiendo nuestra comida... Mi venerada madre (*nonantzin*), tú eres grande y poderosa, sólo a ti te lo estamos pidiendo. Tú pasaste a dejarnos aquí, sobre la tierra (*tlaltipac*), aquí en esta tierra, es aquí donde nos has dejado, aquí estamos... Sólo tú eres grande, el mas grande *tlatatl*, aquí sobre la tierra (*tlaltipac*) no hay otro ser (*tlatatl*), sólo tú eres grande, nuestro venerado padre, míranos aquí, véanos. Mi padre Dios, míranos, véanos. Venerada madre, dame fuerza (*chicahualiztli*), concede fuerza para mí y para todos mis hijos pequeñitos. También para mi madre, para mi padre, para todos mis hermanos aquí en el pueblo. Sólo tú eres grande, el ser mas grande, aquí sobre la tierra, no hay otro ser más grande, sólo tú eres poderoso, venerado padre. Por favor denles lo que pueden comer... Ven a vernos, discúlpanos por todos nuestros pecados (*totlatlahcol*), nosotros no sabemos como reciprocaremos (*cuepiliskeh*) por todo lo que estamos pidiendo, sólo por ti vamos a tener algo... Nosotros estamos pidiendo el agüita aquí, en la tierra, donde tú nos has dejado, venerado padre Dios. No nos abandones ni nos olvides, siempre con gran anhelo estamos pidiendo, sólo nuestro frijol, sólo nuestra madre *tonacayotl*, el maíz, allí, en esta tierra, allí en el campo aquí. (Good, 2013: 68-69)

a3) Gubler, Ruth (2007). “Vientos y aires en la terapéutica maya yucateca: del ritual de los bacabes a la ritualidad moderna”, en *Ketzalcalli*, núm. 1, pp. 76–99.

Presentación

La ceremonia se registró en fotografía y fue grabada en 1998. La ejecución fue llevada a cabo por el *h-men* don Felipe. La autora declaró que los textos se publican bajo su “permiso expreso”. En el caso del rezo a3.2, Gubler agradece el trabajo de María Mercedes Cruz Bohórquez por realizar la transcripción y traducción del texto (2007: 97-98).

a3.1)

En el nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo, Señor mío, Jesucristo, dios, hombre verdadero creador, redentor mío, por ser vos quien so[is], [a] quien amo por sobre todas las

cosas, a mí me pesa, pésame
 señor de todo corazón de haberos
 ofendido, propongo firmemente
 enmendarme, confesarme,
 hace tiempo antes fuere
 satisfacción en vuestra divina
 bondad misericordia infinita me
 los perdonarás por vuestra preciosísima
 sangre, les das la gracia
 para nunca más pecar y perseverar
 por vuestro santo amor
 y servicio hasta el fin de mi vida,
 Amen. En el nombre del
 Padre, del Hijo, del Espíritu
 Santo, Dios por todos los siglos
 de los siglos, Amén.

a3.2)

*Buenas tardes yumtzile´ex
 kin t´anik bakan
 dios padre
 dios hijo
 dios espiritu santo
 kin xolampixtik
 bakan desde u ka´an
 yum kalan k´aak´aboob inkil
 in t´anik bakan tulakal yum
 ik´oob bakane´
 in yumen
 ikil bakan in primificiartik bakan
 ump´el santo ok´ol
 chaako´ob bakan
 ump´el ok´ol ja´ bakan
 kin wokol k´atik bakan
 tu chun u ka´anche´
 yum kalan k´aak´aboob
 in yumen
 le kin xolampixtik
 inkil in t´anik
 ti´lak´in ik´oob,
 xaman ik´oob,
 chik´in ik´oob,
 nojol ik´oobe´,
 padre mio bey
 tun le bendición
 tu k´inil ump*

Buenas tardes, señores,
 llamo a la grandeza,
 a Dios Padre,
 Dios Hijo,
 Dios Espíritu Santo
 me arrodillo
 ante (desde) la grandeza
 de los guardianes de la prosperidad,
 llamo a todos los dioses
 de los vientos,
 mi Dios,
 estamos haciendo la primicia,
 de un santo, ruego
 a los dioses [chaques],
 un ruego de lluvia,
 pido con devoción,
 junto al altar de
 los dioses guardianes de la prosperidad,
 mi Dios
 me arrodillo,
 para llamar
 a los vientos del oriente,
 vientos del norte,
 vientos del poniente,
 vientos del sur,
 padre mio,
 esta bendición
 en un día,

el santo *k'iniloob*
inkil in wokol k'atik
le te'e santo xunan ja' bakana
in yumen
pul wa a bendicone'
 señor *kin t'anik bakan*
bejlae' tu k'inil ump'
 el santo jueves'
 [...]

kin t'anikech bakane' padre mío,
yo'olal le bendición bakan
in kil in k'atiktech bakan
le santo xunan ja
u ti'al le hermanoso'
bakan ti' le xk'inin chakoob bakano'
in yumen le
xk'inin chako' le bakan
alkab muyal ik'oobo' le bakan e
lak'in ik'oobo'
xaman ik'oobo' a
chik'in ik'oobo'
in yumen
le bakan ti'ob tin
wokol k'atik bakan
 le santo *xunan*

de los santos días,
 en que con fe pido
 esta santa lluvia.
 Mi Dios
 echa tu bendición,
 Señor te pido
 hoy en este
 santo día jueves.

te llamo Padre mío
 para esta bendición,
 en la cual te pido
 la santa lluvia,
 para los hermanos,
 a los días lluviosos.
 Mi Dios,
 a los días lluviosos,
 a los vientos que empujan las nubes,
 a los vientos del oriente,
 los vientos del norte,
 vientos del poniente.
 Mi Dios,
 a ellos pido,
 con devoción,
 esta santa lluvia (Gubler, 2007: 93-94)

a4) Ichon, Alain [1973] (1990). *La religión de los totonacas de la sierra*. Colección Presencias núm. 24, Instituto Nacional indigenista, Secretaría de Educación Pública, México.

Presentación

Los textos pertenecen a contextos etnográficos, la “pleglaria” que sigue está dedicada a los “Truenos” en el transcurso de un rito agrario que precede a la siembra. El autor no presenta los rezos en totonaco, solamente su traducción en español.

¿Quiénes son los Sembradores?
 ¿Quiénes son los Plantadores?
 ¿Quiénes son los Goteadores?
 ¿Quiénes son los acarreadores de agua?

Donde me vengo a parar,
 donde me voy a sentar,
 donde trabajan los hombres,
 donde se calientan las rodillas.

¿Quién es el Creador de todo?
¿Quién es el Sembrador del maíz?

No tienes que llamar al viento grande,
no tienes que llamar al remolino,
que va a quebrar la milpa,
que va a patear la milpa.
Aquí está tu Costumbre,
aquí está la ofrenda de los hombres.

Lo vas a fortalecer,
lo vas a madurar,
allí donde salieron
los tres fortalecedores.
Allí donde se metieron en la tierra,
donde entraron en el mundo de los hombres. (Ichon, 1990: 141-142)

a5) Juárez Becerril, Alicia María (2010b). *Los aires y la lluvia*. Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Colección Investigaciones, México.

Presentación

Los textos a5.1, a5.2 y a5.6 aparecen en su tesis doctoral (2010a: 186) y en la publicación de la misma más tarde (2015: 236-237). El trabajo etnográfico de Juárez se realizó en varias temporadas desde el año 2004. Los rezos fueron presenciados por la autora durante la celebraciones realizadas por la señora Jovita, entonces especialista principal del pueblo.

a5.1)

Persígnense... Señores Yeyécatl-Yeyecame, no venimos haciendo nada, venimos de buena fe... dennos permiso. Señores, venimos a dejar humildemente esta ofrenda para que la merezcan. Ahora... en este nuevo lugar... que es suyo... venimos pidiendo por un buen temporal... buena agua... les ruego, les pido buena agua sin granizo ni malos vientos. Hagan que llueva, se los suplicamos. Bueno... ustedes saben, ustedes dicen, ustedes disponen, ustedes mandan. Dennos permiso a mí y a estas personas que también están aquí, unos conociendo nuestras tradiciones... las que tienen mucho tiempo desde nuestro dios Tláloc, que están interesados en conocer lo que hacemos, que son gente honesta. Y los otros que ya ustedes conocen. Somos gente de bien. Por favor ayúdenos señores trabajadores. (Juárez, 2010b: 178)

a5.2)

Señores, reciban estos niños lindos... sus sirvientes... sus ayudantes para que trabajen para ustedes Señores del Tiempo... Reciban también con gusto esta fruta, la más rica... la más olorosa... váyanse arrimando a la mesa santa Señores Trabajadores... vean qué linda y bien servida está quedando... Está este molito que prepararon con mucha humildad, para que nos

socorran... su bebida también está lista... Todo esto lo mandaron las personas del pueblo que con mucho trabajo ahorran su dinerito... que cooperaron de buena voluntad y los que no... perdónenlos Señores Trabajadores porque no saben lo que hacen. (Juárez, 2010b: 178-179)

a5.3)

Tengan y dennos siempre luz Señores Trabajadores... la luz de Nuestro Padre Santísimo... Aquí está su ofrenda en la barranca de Santa Catarina... reciban la pólvora para que trabajen... Los animalitos de agua para que nos den mucha lluvia buena... no mala... relámpagos y truenos calmados para nuestro temporal... Viboritas, sapitos, tortuguitas, trabajen. Señores, por favor, escúchenos... Soldaditos a trabajar... cuiden de esta santa ofrenda, que sólo los Señores la disfruten y ustedes los guarden... Amén.

a5.4)

Señores Trabajadores, ahora sí acérquense a la mesa... arrímense, es para ustedes Señores... En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, Amén. Ave María Purísima, Ave María Santísima... Dios mío perdónanos y socorre nuestras súplicas que te hemos hecho en este Santísimo lugar y en los demás, en las cuevas, en el cerro de La Corona. No te olvides de nosotros, ni de nuestras peticiones. Gracias Señores Trabajadores. (Juárez, 2010b: 179)

a5.5)

Señores Trabajadores... venimos de buena fe... con sumisión... con respeto... a aquí, a este Sagrado lugar, aquí donde está el agua que riega nuestros campos... que sirve para nuestros arbolitos, nuestras florecitas, nuestros animalitos, nuestros alimentos, nuestros maicitos. Les pedimos Señores que de esta agüita se llene nuestra tierra... No les pedimos nada más así, no Señores Trabajadores, les traemos su ofrenda... su mesa... pasen y vengan a ver todo lo que les traigo, su humilde servidora, junto con estas personas.

5.6)

Bien Señores Trabajadores, Señores del Temporal, Señores Portadores del Viento, Señores Yeyécatl Yeyecame... pasen, pasen a merecer esta pequeña, pero con todo respeto, ofrenda que les hemos preparado. Nosotros nada más les pedimos agua, no granizo, no tormentas, ni nos quiten el agua, tampoco eso, no queremos secas, no, sólo agua que nos mandan con los aires, que haya suficiente para todas nuestras tierras, nada más⁹. Santísima Trinidad: Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo. Santísima Madre de Dios, Santa Virgen Purísima, tengan piedad. Gracias Señores Trabajadores, ahora pasen y merezcan. Nosotros ya nos retiramos y concédenos Señor, ¡oh Santísimo Señor!, que el próximo año podamos regresar todos los que estamos aquí. Que así sea. Amén. (Juárez, 2010b: 180-181)

a5.7)

“Venimos a pedir agua porque aquí sí... Dios nos está dando este pedazo de terreno... nuestra vida... Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo. Señor te pedimos... que nos des vida señor... que nos des el pan de cada día... que no nos falte... que siempre tengamos... Padre Divinísimo San Andrés, Divino Salvador, Señor Santiago Caballero, cuida a tus hijos Señor... Señor Padre mío, Padre Verdadero, Dios y Verdadero Hombre, Nuestra Madre, Madre de nuestro Padre

⁹ Hay una variante a partir de este punto en el rezo, se agrega una frase más y se termina con ella: “... nada más ... ahora pasen y merezcan”. (Juárez, 2010b: 234).

Jesucristo, Nuestro Señor que está aquí con nosotros porque lo necesitamos, porque lo amamos... que nos dé vida, que nos dé salud... tengamos la paz en todas las familias... en mi casa... Divino Padre te lo pedimos... Señor te rogamos... Señor de que nos des el pan de cada día. Padre Divinísimo Señor es todo lo que pido Padre mío... Es todo lo que pido Padre Eterno. Para todos tus hijos que están aquí... en la vida, en este mundo, Señor. Señor Padre, Divino Señor, Santo San Andrés apóstol, Divino Salvador. Salva a tus hijos Divino Señor y a estas personas que nos están escuchando. Los aires, señores y señoras, niños y niñas trabajen para sus hijos del Señor, de Nuestra Madre María Santísima. Nombre del Padre, del Hijo y Espíritu Santo. Amén”... (Juárez, 2010b: 206-207)

a5.8) “Señores... Yeyécatl-Yeyecame... venimos a dejar humildemente esta ofrenda para que la merezcan... venimos pidiendo por un buen temporal... buena agua... les ruego, les pido buena agua sin granizo ni malos vientos. (Juárez, 2010b: 234)

a6) Lupo, Alessandro (1995a). *La tierra nos escucha: la cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales.* Colección Presencias núm. 69, INI, CNCA, México.

Presentación

El autor durante su investigación contó con el apoyo de varios informantes, estos curadores le permitieron conocer sus rezos completos, los cuales fueron grabados y enunciados en lengua náhuatl, y el autor anota siempre la fecha y lugar donde fueron grabados.

En el caso del rezo a6.1, Lupo recogió en dos sesiones la ejecución de M.C., la primera el 24 de noviembre de 1988 y la segunda en 1 de diciembre del mismo año. El autor aclara que se trata de un contexto imaginario, es decir, el especialista enuncia su rezo sin corresponder a la situación etnográfica de facto (1995a: 243). El rezo a6.2, pertenece al especialista P.Q, aunque no hay más datos de su registro.

a6.1)

Súplica por la lluvia

Notemaquixtihatzin <i>Jesucristo,</i>	1
Mi Salvador Jesucristo,	
nican nimitztatauhititi itech nchin tonal,	
aquí voy a suplicarte en este día,	
itech nchin <i>hora,</i>	
en esta hora,	
<i>por parte de nchin tiempo.</i>	
a causa de este tiempo.	
¿Queniuh hualahtoc?	5
¿Cómo está viniendo?	
¿Queyeh mocenquetza nchin totonic?	
¿Por qué se ha plantado [instalado] este calor?	
¿Queyeh mocenquetza itech nehin tacahuan?	

¿Por qué se ha plantado [detenido] en este calor?
 Ica nehon cemi titapolohtoquehya.
 Por esto ya estamos perdiendo mucho.
 Tehhuan tiamiemiquih.
 Nosotros morimos de sed,
 tiamictamih. 10
 nos consumimos de sed.
 Ica nehon
 Por eso
 nican nimitztatauhitia itech nehin tonal
 aquí te suplico en este día
para mah huetzi natzin.
 para que caiga el Agua.
 ¡Xtechtayocoli natzin!
 ¡Regálanos el Agua!
 Mah hualehua *desde* ne 15
 Que venga de allá
 campa teh tiyetoc,
 donde tú estás.
 xa ne elhuiac.
 quizá allá en el cielo.
 Mah huetziqui itech *toplantitas*,
 Que venga a caer sobre nuestras plantitas,
 mah huetziqui itech totaoltzin.
 que venga a caer sobre nuestro Maíz.
 ‘Tos ¿queniuh titacuazqueh? 20
 Si no ¿cómo comeremos?
 ¿Queniuh timotamacazqueh
 ¿Cómo nos daremos de comer
como huaqui,
 si se seca,
como tayocoya,
 si se entristece,
como miqui itech ne talmanic?
 si se muere en la tierra?
De amo teh ica celiya, 25
 Por eso [por el calor] nada brota,
 amo teh ica moyolcui,
 por eso nada se aviva,
 amo teh ica moezyotia.
 por eso nada se provee de sangre.
 Ica nehon
 Por eso
 nimitztatauhitia itech nehin tonal.
 te suplico en este día.
Nuestro Señor Jesucristo, 30

Nuestro Señor Jesucristo,
nimitzaxcatiliti motahtoltzin,
te voy a hacer dueño de tus Palabras,
pero xnechchiuili in favor:
pero hazme el favor:
mah huetzi nehin atzin.
que caiga esta Agua.
Tehhuan tiamiquih.
Nosotros nos morimos de sed.
Tanto quemeh tehhuan 35
Tanto nosotros
quenameh totatochuan.
como nuestras siembras.
No ilicon ychhuan no tayocoyah
También ellas así se entristecen
campa ihcatoqueh
donde están paradas
itech talmanic,
sobre la tierra,
itech *Juan Antonio Trinidad,* 40
sobre Juan Antonio Trinidad,
itech *María Nicolasa Trinidad.*
sobre María Nicolasa Trinidad.
Ompa tzineuhtoqueh, ompa celiztoqueh.
Allá están brotando, allá están germinando.
Huan *de huaqui* no yehhua,
Y se seca el también,
no amictami nehon *Juan Antonio Trinidad,*
también padece la sed ese Juan Antonio Trinidad,
no amictami nehin *María Nicolasa Trinidad.* 45
también padece la sed esta María Nicolasa Trinidad.
¿Queniuh quiceliltiz nehin toyolotzin,
¿Cómo hará brotar este Corazón nuestro,
toyoliatzin?
(ese) Principio vital nuestro?
¿Queniuh quizcaltiz?
¿Cómo lo desarrollará?
Huan amo huel mozcaltia in *toplantita*
Y no puede desarrollarse nuestra plantita
tein ica timotamacazqueh, 50
con la (pie nos daremos de comer,
tein ica timotequipanozqueh.
con la que nos sustentaremos,
Ica nehon nican nimitztatauhitia
Por eso aquí te suplico
Nuestro Señor Jesucristo.

Nuestro Señor Jesucristo.
 Xquintatauhti nachihuanime,
 Suplica a los hacedores del agua,
 xquintatauhti nehin apiani, 55
 suplica a estos cuidadores del agua,
 xquintatauhti naconime quiauhteyome:
 suplica a (aquellos) que son los rayos:
 mah quihualcuitih,
 que la traigan (aquí),
 mah quihualcuitih ne campa noncac nat,
 que la traigan de allá donde hay agua,
 mah techhualcuilican,
 que nos la traigan,
 mah huetzi inahuac in totalmanictzin 60
 que caiga cerca de [sobre] nuestra Tierra
para cuali mah celiya in toplantita.
 para que brote bien nuestra plantita.
 Mah motacatiliti.
 Que se genere,
 Ica nehon nican nimitzaxcatiliti nehin motahtoltzin.
 Por eso aquí te voy a hacer dueño de estas tus Palabras.

[Un Padrenuestro, diez Avemarias, un Gloria, una jaculatoria.]

Namehhuan quiauhteyome,
 Ustedes rayos,
 namehhuan achihuanime, 65
 ustedes hacedores del agua,
 namehhuan nican namechaxcatiliti nehin namotahtoltzin,
 a ustedes aquí los voy a hacer dueños de estas sus Palabras,
 namehhuan namechaxcatiliti.
 a ustedes los voy a hacer dueños (de ellas).
 ¡Xichualmalacachotih natzini!
 ¡Vengan a girar alrededor del Agua!
 Xichualehualotih
 Vengan 70
 campa oncaz,
 adonde habrá,
 campa yetoz,
 adonde estará,
 itech mar,
 en el mar,
 o cani noncac at.
 o donde hay agua.
 Xteehhualcuilican nc itech hueyi at.
 Tráigannosla de allá en el mar.

Xichualmalacachotih ica namotapetanilot. 75
 Vengan a girar con su relámpago.
 Xichualmalacachotih ica namofuerzas.
 Vengan a girar con sus fuerzas.
 Xichualcuican nat ica namoahtapalhuan.
 Traigan el agua con sus alas.
 ¡Xichualcuican!
 ¡Tráiganla!
 Xirociaroquih
 Rocíen
 tomila, 80
 nuestra milpa,
 totatoc.
 nuestra siembra.
 ¡Xrociaroquih toplantitas!
 ¡Rocíen nuestras plantitas!
 Xrociaroquih nehin totalmanic
 Rocíen esta tierra nuestra
para mah quicelilti toalimento,
 para que haga brotar nuestro alimento,
 toyolchicauhca. 85
 la fuerza de nuestro corazón.
Como amo, ¿toni ica timoyolchicahuazqueh,
 Si no, ¿con qué fortaleceremos nuestro corazón,
 toni ica tinemizqueh?
 con qué viviremos?
 Yeh totalmanic no amicinictoc,
 Nuestra tierra también se está muriendo de sed,
 yeh totalmanic no tahyohuihtinemi,
 nuestra tierra también vive en la tristeza,
 no miqui de amic. 90
 también (ella) se muere de sed.
 Ica nehon titahtanih
 Por eso rogamos
para quiceliltiz totatoctzin.
 para que haga brotar nuestra Siembra.
Pues ica nehon tamechtahtaniliah favor.
 Y es por eso que les pedimos con insistencia el favor.
 Xtechchihuilican *favor.*
 Hágannos el favor.
 Xtechcualcuilitih natzin. 95
 Tráigannos el Agua.
 Xtahtanitih ne natmalin
 Vayan a rogarle a aquella “atmalin”
 mah namechtayocoli.
 que se la regale.

Xtahtaniti ne natmalin

Vayan a rogarle a aquella “atmalin”
mah namechmaca ica namoahatapal.

(pie se la dé con su ala (de ustedes).

Xichualcuican

100

Tráiganla huan *xrociaroquih* in *toplantitas*.

y rocíen nuestras plantitas.

Huan nican namechaxcatiliti namotahtoltzin.

Y aquí los voy hacer dueños de sus Palabras.

[Un Padrenuestro, diez Avemarias, un Gloria, una jaculatoria.]

Axcan tehhuatzin *San Juan Bautista*,

Y ahora Tú San Juan Bautista,
no nican nimitzaxcatiliti.

También a ti aquí voy a hacerte dueño.

Tehhuatzin tiachihque,

105

Tú eres el hacedor del agua,

tehhuatzin ticmati campa ticpiva nat,

Tú sabes dónde tienes el agua,

tehhuatzin limero *Vidueño de nehin at*,

Tú eres el mero dueño de esta agua,
a hueyilme, de los ríos, ne huehhueyi *mares*.
de aquellos grandes mares allá.

Tehhuatzin *ticmandarohtoc*.

Tú los estás mandando,
tehhuatzin *ticpixtoc*.

Tú los estás custodiando.

Ica nehon

Por eso

ica nehin yahuih nehin taapiiani,

por eso van estos cuidadores del agua,
nehin achihuanime.

estos hacedores de agua.

Por favor,

115

Por favor,

de que xquinmaca *poder*

dales el poder

mah cualcuican natzin,

que traigan (aquí) el Agua,

mah huetzic itech *toplantita*,

(pie caiga sobre nuestra plantita,

mah huetzic itech totatoctzin.

(pie caiga sobre nuestra Siembra.

Porque nochi tahuactoc *ya*,

120

Porque ya está toda seca,

nochin tayocoxtoquch,
 todas (las plantas) se están entristeciendo,
 chocatoqueh.
 están llorando.
 Amo teyi taccliya,
 No hay (nada) que brote,
 amo teyi ica ixpetani;
 no hay (nada) con que (el maíz) vuelva en sí;
 tayocoya, 125
 está triste, cuetahuic.
 está marchito.
 Ica nehon nimitztalitaniliti nehin mooraciones itech nehin tonal.
 Por eso te voy a rogar con estas tus oraciones en este día,
 itech nehin *hora*,
 en esta hora,
 ica nimitzaxcatiliti motahtoltzin.
 y te voy a hacer dueño de tus Palabras.

[Un Padrenuestro, diez Avemarias, un Gloria, una jaculatoria.]

Nican namechaxcatiliti nehin namotahtoltzin 130
 Aquí voy a hacerlos (a ustedes) dueños de estas sus Palabras
 itech nehin tonal,
 en este día,
 itech nehin *hora*,
 en esta hora,
para nanochin.
 para todos (ustedes).
Tanto quemeh tehhuá,
 Tanto a ti.

Nuestro Señor Jesucristo 135
 Nuestro Señor Jesucristo
 temaquixtihcatzin,
 Salvador,
 huan *tanto* quemeh tehhuá,
 y tanto a ti [ustedes],
rayitos,
 rayitos,
 achihuanime.
 hacedores de agua.

Huan xtahtohuican natmalin: 140
 Y ruéguele a la “atmalin”:
Por favor,
 Por favor,
 xichualtotoca natzin.
 ven a perseguir [manda] el Agua.

Mah namechmacacan ica namoahatapal.
 Que se la den con su ala (de ustedes).
 Mah namechmacacan ica namoahatapal,
 Que se la den con su ala (de ustedes).
 Itech namoahatapal xichualcuican. 145
 Tráiganla sobre su ala.
 Huan ximotzetzeloquih ne campa tomila,
 Y sacúdanse allá donde está nuestra milpa.
 campa totatoc.
 donde está nuestra siembra.
Para mah mochihua totatoctzin,
 Para que se haga [crezca] nuestra Siembra,
para mah celiya,
 para que brote,
 huan techpalehuiz. 150
 y nos ayude,
 Ica nehon nican namechaxcatili.
 Para eso aquí los he hecho dueños.
 Huan tehhuatzin
 Y Tú
papacito San Juan Bautista.
 papacito San Juan Bautista.
 No nican namechaxcatili namooraciones
 También (a ustedes) los he hecho dueños de sus oraciones
para, nanochin. 155
 para todos (ustedes).
 Mah namotech ahci.
 Que (mi oración) llegue hasta ustedes,
 mah namotech pohui.
 que les pertenezca.
 Huan xtechchiuilican *favor*
 Y hágannos el favor
lo que tein nican tamechtahtanilihtoqueh,
 lo que aquí les estamos pidiendo con insistencia,
lo que tein namechtahtanilihtoc itech nehin tonal, 160
 lo que les estoy pidiendo con insistencia en este día,
 itech nehin *hora*,
 en esta hora,
 campa neh *Dios* nechpixtoc,
 donde Dios me está teniendo,
 campa neh *Dios* nechiecahuilihtoc.
 donde Dios me está dando su sombra [amparo].
 Ica nehon nican namechtahtanilihtoc *favor*.
 Por eso aquí estoy pidiéndoles con insistencia el favor.
 Xnechchiuilican *favor*. 165
 Háganme el favor.

¡Xtechcualcuilican natzin!
 ¡Tráigannos el Agua!
 Xtechtayocolican ne atzin
 Regálenos esa Agua
para in toplantitas mah tacelijah.
 para que nuestras plantitas broten.
 Mah amo timiquican *de* mayan,
 Que no nos muramos de hambre,
 mah amo timiquican *de* amic. 170
 que no nos muramos de sed.
Porque como amo, ¿queniuh titacuazqueh?
 Porque si no, ¿cómo comeremos?
 Ica nehon nican namechtatauhitia itech nehin *hora.*
 Por eso aquí les suplico en esta hora.
 Huan nican namechaxcatiliti
 Y aquí voy a hacerlos dueños
 ica nochin namotahtoltzin,
 de todas sus Palabras,
 ica nochin namooraciones 175
 de todas sus oraciones
para nanochin,
 para todos,
para nanochin namehhuan.
 para todos ustedes.
 Mah namotech pohui,
 Que les pertenezca,
 mah namotech ahci,
 que llegue hasta ustedes,
para nechchihuilican favor. 180
 para que me hagan el favor.
 Xichualtotocacan nehin quiahuitzini,
 Vengan a perseguir [manden] esa Lluvia,
 mah huetziqui itech noplantitas,
 que caiga sobre mis plantitas,
 mah huetziqui itech notatoctzin,
 que caiga sobre mi Siembra,
para titacuazqueh,
 para que comamos,
para timoyolcehuizqueh.
 para que descansemos nuestro corazón,
 Huan nican namechmactiliti namotahtoltzin.
 Y aquí les voy a presentar sus Palabras.

[Un Padrenuestro, una Salve, un Gloria, una jaculatoria, un Credo.]
 (Lupo, 1995: 233-243)

a6.2)

Súplica a San Juan Bautista por la lluvia

Señor San Juan Bautista,

Señor San Juan Bautista,
tehhua *tidueño de nehin* acat,
tú eres el dueño de esta caña,
tehhua *ticnezcayoti*.

tú la mostraste [regalaste].

Tehhua *titahtanic totahtzin Jesucristo,*

Tú rogaste a nuestro Padre Jesucristo,
tehhua *titahtanic Nuestro Señor de los trabajos,*
tú rogaste a Nuestro Señor de los trabajos,
tictahtanic nehin semilla.

rogaste [que nos diera] esta semilla [el maíz] (Lupo, 1995: 253).

a7) Maldonado Jiménez, Druzo [2001] (2007). “Cerros y volvanes que se Invocan en el culto a los “aires” en Coatetelco, Morelos”, en J. Broda, S. Iwanoszewki y A. Montero (coord.). *La Montaña en el paisaje ritual*. IIH, UNAM, ENAH, INAH, CONACULTA, México, pp. 395-417.

_____ (2005). *Religiosidad indígena. Historia y etnografía Coatetelco*. Morelos, Colección Científica, Serie Etnografía, INAH, México.

Presentación

El autor explica que realizó trabajo de campo de 1996 a 1998 (2007: 395). Datos que vuela a recordar en 2005; también aclara que en aquellas temporadas pudo realizar registros fotográficos y grabaciones en casetes de entrevistas y de los “ritos indígenas”, desde la preparación y hasta la culminación de los mismos (2005: 15). El rezo que aquí se cita corresponde a dos informantes, cuyos nombres originales no son presentados para mantener anónimos a los enunciantes. La última línea del rezo no fue incluida en la publicación de 2005, el resto del texto es idéntico en ambos trabajos consultados.

Al invocarse a los “aires” en cada uno de los oratorios “para que vengan a comer y a beber”, en primer término se les llama para que se presenten”

Pilachichincales (piltzintzintli[s]), pilachichincales sorditos y pilachichincales muditos [...]

Luego se identifican todos los nombres de los cerros o volvanes distantes en donde se cree que habitan, en el siguiente orden:

En la versión de don Juan, correspondiente a la región norte del territorio ejidal:

*Pilachichincales (piltzintzintli[s]),
pilachichincales sorditos y pilachichincales
muditos del cerro de Zempoala,*

del Cerro Frío y
del Cerro de la Campana.

En la versión de don Pedro, correspondiente a la región sur del territorio ejidal:

Pilachichincales (*piltzintzintli[s]*),
pilachichincales sorditos y *pilachichincales* muditos
del cerro Tepozteco,
del cerro de Zempoala,
del volcán Nevado de Toluca,
del cerro *Tepuztli* (la Campana),
del volcán Pico de Orizaba.

Inmediatamente se llama a los “aires” del paraje señalado en el territorio ejidal de Coatetelco y al elemento geográfico (arquitectónico, hidrográfico, etcétera) al cual están asociados. Por ejemplo:

Pilachichincales (*piltzintzintli[s]*),
pilachichincales sorditos y
pilachichincales muditos

- (del paraje) del *Momoztli* del museo. O
- (del paraje) de Las Pozas, de la barranca del Mango. O
- (del paraje) del Capire, de la barranca del Capire. O
- (del paraje) del Amate Prieto, de la barranca las Habillas. O
- (del paraje) de la Candelaria, de la laguna de Coatetelco.

En tercer término se les habla, se les nombran los ofrecimientos y se les pide “de favor”:

— Aquí les traemos su huentlecito, *pilachichincales* del [...] (se dan los nombres de los cerros y volcanes lejanos y de los parajes del territorio ejidal que se invocan).

— Aquí estamos, les traemos sus “banderitas” para que jueguen.

— Aquí estamos, les traemos su molito, su pollito, sus tamalitos nejos [o, *quanextli*], sus jarritos de tepache.

— Ustedes saben ahí cómo se reparten.

— Queremos que, por favor, nos regalen tantita agua.

— Queremos que nos regalen tantita agua porque estamos muriéndonos de sed.

— Les suplicamos que nos manden más *agüi-ta* porque los tiempos han venido medio resecos.

— Ayúdenos a echar el agua para este lado.

— Queremos pedir un favor, un favor señor san Pedro que venga con las llaves y les abra las puertas del cielo (a los “airecitos”) para que nos echen el agua; usted como regador del campo debe ayudarnos también.

— Que Dios nos acompañe. Gracias.

[Las variantes de la invocación son mínimas en cada oratorio].

(Maldonado, 2001: 406, 407; 2005: 75-76)

a8) Oettinger, Marion y Parsons, P. Amanda (1982). “Una guía para rituales de la lluvia en Petlacala, Guerrero”, en *Tlalocan*, vol. IX, pp. 373-384.

Presentación

Las investigadoras durante su visita al pueblo de Petlacala, en el estado de Guerrero en la primavera de 1979, tuvieron acceso a un pequeño libro titulado “Idolatría.. secretos de la mitología del pasado...”, el cual constaba de una pasta color rosa, las ocho hojas del librito estaban “fijadas por chapas de hierro”. Aunque su origen no pudo ser aclarado, sucede que dicho libro fue utilizado para la celebración de petición de lluvia de los días 24 y 25 del mes de abril. La única pista posible fue proporcionada por un miembro de la familia del difunto especialista o “shamán” como lo llaman las autoras, quien dijo que el librito provenía del pueblo de Tototepec. Esta localidad mixteca se ubica al sureste de Petlacala, en donde también hay una celebración propiciatoria en el día de San Marcos, el 25 de abril, y que por ello guarda una fuerte similitud con la de Petlacala. Con lo anterior, las autoras señalan que es posible que dicha información sea cierta (Oettinger y Parsons, 1982: 373-374).

a8.1)

PRIMER CAPITULO DE LA ORACION.

1. El poseedor del Dón o sea un Señor ...

Este Señor se presenta y se inca en la cima de un cerro y se inclina hacia el..

ESTE por donde sale el Sol, y dice:

Señor Chac Dios de la Naturaleza o de la abundancia dadles a tus hijos lo que te piden en este día y recibe este presente que tú mismo les das.

a8.2)

ORACION.

PARA PEDIR LA LLUVIA.

Esto se hace sacrificando una cabra— viva, diciendo esto: SEÑOR CHAC, vierto esta sangre de esta criatura para ti, también mandes la lluvia para bañar los campos y puedan así tus hijos sembrar sus semillas, no los desampares, dadnos abundancia y recibe este corazón de tu criatura.

(El corazón se toma con la mano izquierda y con un cuchillo se abre, y la sangre se vierte sobre el IDOLO y todos callan y en silencio piden agua al DIOS DE LA LLUVIA. y con las manos extendidas o brazos se— inclinan al ESTE cuando el Sol va saliendo o sea cuando va amaneciendo.¹⁰

¹⁰ En 1994 apareció de nuevo publicado el trabajo de las autoras en una compilación hecha por Matias Alonso, sin embargo, entre ellas hemos encontrado varias diferencias, la más notable es que en la recopilación de Alonso, en la tercera línea de la oración para pedir lluvia se agregó entre corchetes como sigue: “vierto esta sangre de esta criatura

8.3)

ORACION AL DIOS CHAC (IDOLO)
SEÑOR Y DIOS DE LA NATURALEZA
DAME EL PODER PARA COMUNICARME CON-
TIGO Y DAME LA DICHA DE PODER HABLARTE—
SEÑOR DE LA NATURALEZA.

Señor oidme donde te encuentres.
escUchame necesito de tu poder,
hagadme poderoso con tu fuerza dios CHAC.
Permitidme hoy y siempre ser uno de tu s
ser sobre la naturaleza.
Nubes del cielo bajad y regad el suelo.
Rayos del Sol y del allá avisad la llegada
del agua que pronto convertirá los campos
verdes tiernos, para el campecino que espe
ra de ti esa gracia divina.
Rayos del sol entrad a mi cuerpo para poder
hablarle al Dios Chac: Dadles a tus hijos
lo que te piden: abundancia y riqueza.

a8.4)

ORACION AL DIOS CHAC (IDOLO)
DIVINO SEÑOR DE LA NATURALEZA.
CHAC, SEÑOR, DIOS DE LA NATURALEZA.
LA AURORA AVISA LA LLEGADA DE OTRO DIA

Las estrellas avisan la llegada e ida de
la noche oscura y silenciosa.
Las nubes avisan la llegada de la lluvia
Señor divino permitidme pedir en nombre de
tus hijos ia llegada de tu lluvia.
Ya pronto tendremos el agua por tu poder
señor de la Fuerza de la Naturaleza.
Tomad esta ofrenda para que alimentes tu
cuerpo y vivas con nosotros hasta la lle
gada de otro nuevo día en cosecharemos.
Los estériles terrenos se conviertan en
fértils, para los campesinos de tu suelo.
Escuchadme señor dadnos el fruto de tus -
campos: abundancia de maíz y frijol que-
vendrán a alimentarnos y cubras de pastos
los campos para los animales, tus criaturas

para ti, [quiero que tú] también mandes la lluvia”. No sabemos a qué se debe este cambio, pues no hay aclaración del compilador al respecto.

pobres, que esperan de tí señor. (Oettinger y Parsons, 1982: 377-381)

a9) Reyes García, Luis y Christensen Dieter [1976] (1990). *El anillo del Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los estados de Veracruz y Puebla.* CIESAS, FCE, Estado de Puebla, Puebla.

Presentación

El texto fue grabado en junio 1967, fue proporcionado por el señor Leonardo Martínez de 45 años de edad, el relato se llevó a cabo en el pueblo de Hueycuatitla, municipio de Benito Juárez, en el estado de Veracruz. El texto se presenta íntegro, en náhuatl y español.

RELATO SOBRE LA CELEBRACION DEL COSTUMBRE LLAMADO ATIATLAPA HTILISTLE “CURACION DEL AGUA”

Nikani ni lugar kalako
towantin tikchiwah ni kostumbre
tetahmen tenameh
timonohnotsah
matimokawikan
porke ya tiempo tiitstokeh
axtle tlakwaltia
ax weli wetsi atl
ax tikpiah tlake ika timotlakwaltiseh
matimotlahtlanilikan ika dios
ni tiahpalole kostumbre
para no matikpiakan
tlake ika tipanoseh
matimotlahtlanilikan ka totata dios
ipan nochi ipan tepetl
para matechmaka
ni señores tlatomonianih tlapetlanianih
matechwalikiiika atl
mawetsi atl pan tomilah

para tlaelis
para tikpiaseh tlake ika tipanoseh
matemotetilikan ika totomi

ika toserah
ika tokopal
totetlahpalole tiktlaliseh

timowentiseh

tlamantli tlen totechpu·e

tlaliseh se pilpiyotsi matimowentikan
matiktlatikan se tehkistli
se tormi
tle weli tñe tikiwisch

serah tomi
ku·aseh se wino
tle weli nochi ahsitok

tle tlaonilistle
tikiwiah se jeres anisado
se likor se wino
moneki tikiwis
para no timotetlahpalolwiliseh
ipa ni tepetl
matechmaka atl
mawala kwale yawitl
matechnechkawe
matechmaka ahwachtle yehyektsi
ni totiotsi
wa yeka para mamochiwa
ni tlamantli bien para towanti
amo kanah kihtoseh
komo seki itstokeli
tlakaktokeb
san tckitl tlakwahtokeh
amo kimateh kampa wala ni atl
amo kimateh kan ika wala ni tlatoktli
tle weli tlamantli
wan yeka para towanti
matikchiwakan ni kostumbre tlahpalole
matimokostumbrarokan
moneki kintemokan
palachmeh
siwatotolimeh
tenanpiomew kwapelechmeh
tikinchiwaseh tamal·e
para tikiwisch pa nepa tepepah
yas se totilin
se pio pane tepetl
tetlahpaloseh
wan yeka para moneki tlatsotsonkemeh
ximotetilikan
ximotetlanewikan

tekichiwanih
tekiwahkemeh
moneki tikixpiaseh se orne
eyi nawe yawali
wan tiaseh pan tepetl
chiwaseh ni pahchiwale
atlatlapahtilistle
para ma no wetsi atl
ma no technechkawiya ni ahwachtle
señores tikintlahpaloseh
nochi tepemeh
a ver tlen dios kinekis
technankiliseh

wan techmakaseh se ahwachtsi
bien para towantin
waihkinno mochiwas
timosentiliah pa ni lugar
timopu·iliah ni tlamantli
bueno nomas ni mantsi
matikchiwaka ni tlamantle
para ma eli ini kostumbre

pero niman
timowentiseh
se pio se tie weli

matimotetilikan
para ma wetsi atl
no moneki tikchiwaseh se tlaixpiale
tle ni chikome xochitl ilwitl
matikixpiakan ni yawali
matimosentilikan
agente juez
tlatenochikan nochi pa ni rancho
matimowentikan
serah nochi tlen itech pu e
mochiwas ni kostumbre

ximihtotikan chikawak
ximosiawiltikan
pampa ni itech pu e
pampa timayanah
pampa no tikneki tle ika tipanoseh
ximihtotika
amo san xikawilmatika

amo san ximosewika
ximosiawiltika
ximokwatotonika
keh ni tiknike se achi atsi
tiamiki timayanah
motlalia mesah
mochiwa se tle weli tlamantli
para moneki se kafe
se tlakwalistle
se anisado se ligor
tle weli para motikiwiah pa mesa
para moneki tetlahpalole
kichiwa ni mesa
ximihtotikan
para imowantin in moaxka ni mesa
para ika tipanoseh
ika timotekipanoseh
se tlen toteko dios techmakas
pero siempre ipan tepetl
nupaya monechkawia
ni señores tlatomoniamh tlapetlanianih
walaweh kiwalika ahwachtle ipantsintla ramal
walaweh tlatomonianih
moketsah pan se tepetl

techwalikiliah ahwachtle
yehyektsi motlakentia se tepetl
ika ayawitl
wetsi atl para towantin
ika timotekipanoseh
pero napa pampa dios techmaka
wan pampa timotlahtlaniliah
nochi walas xinachtle
moesotia ipan tlalle
walas yamanik ehekatl
walas atl
ipan tepetl
yehyektsi tlasewi
yaya ni timotlahtlaniliah
ma axtle kimilawa tomilah
ma axtle ehekatl
amo se tie weli
kimilawas tomilah
tikneki para yehyektsi
nelia ma eli
chikome xochitl konetsi

para ya techmokwitlawis
nochipa tonatih
walaseh tlatomonianih
tikintlahpaloseh
pani tepetl
kiwalikase kwali ayawitl
kwali atl
tlaolinis ipa ramal
tlaolinis yehyektsi
kitlaliseh tlapetlankayotl tlatomonkavotl
para ihkino yehyektsi
unkas tlatoktle xinachtli
para no tiyolpakiseh

no tikpiaseh in pakilistle
amo seme san titenoseh
tikpia para no tikmotlahtlaniliseh
ya ni imokostumbre
wan mosenkawas nochi ini kostumbre
panupa tepetl
se tonati tonyaseh ihkino titetlahpaloteh
ini kostumbre
imowantin imotetlahpalolis
ini kostumbre
in imowanti m'oaxka
imowanti nimotomi
ximowentikan ihkini tlamantli
ihkino para dios matechtlapohpolwe
ika nochi señores
tle itstokeh panitepetl
tepepan señores matechmakaka
kwale tle ika tipanoseh
no tikneki se kilitsi
no tikneki se chikintetsi
no tikneki se tlewehikatsi
para ika tipanoseh
pan tlaltikpak trabajo
para tiyoltokeh
moneki matimotlahtlanilikan
ini kostuinbre
inkiixmatiseh kenihkatsi

techtlaxtlawes ni toteko dios
ika nochi señores
tlatomonianih
tlapetlanianih

yeka ihkino matimosiawiltika
matimihtotika
matimotlaxikoltika
pampa timayanah
pampa tiamikih
pampa tikneki tleika tipanoseh
pampa tikneki tle titlakwaseh
ximihtotikan
ximihtotikan
ni imowantin in moaxka

ni mesah timotlahtlaniliah
ika nochi señores
tamazolingó señores
kapemuch señores
kampa ni tieltokéh
nika titetlahpalua
pani kapemuch señores
mamonechkawikan
nochi tepemeh señores
tamazolingó señores
postektli señores
laguna señores
tepepan señores
nochi nepa altepetl
nupeka kampa unka
tlen wehweyi altepeme
nochi mamonechkawikan señores
para nikan eltok ni momesa
ximihtotika
ximosiawiltika
ximotlaxikoltikan
yaya ni tikneki
pampa ti amiki

Aquí, en este lugar llamado Calaco,
nosotros hacemos este costumbre.
Los progenitores, las progenitoras
platicamos.
Conversemos,
porque ya hace tiempo que estamos
sin que se produzca nada.
No puede llover.
No tenemos con qué alimentarnos.

Pidámosle a Dios
con esta ofrenda *costumbre*
que tengamos
con qué vivir.
Pidámosle a nuestro padre Dios
en la cima de cada cerro
que nos mande
a los señores tronadores,
relampagueadores,
para que nos traigan agua
para que llueva sobre nuestras milpas,
para que produzcan,
para que tengamos con qué pasarla.
Pidamos que trabajen con nuestro dinero,
con nuestras velas,
con nuestro incienso.
Pondremos nuestra ofrenda.

Ofendaremos
las cosas que nos corresponden.

Pondremos un pollito.
Ofendémonos.
Pongamos un huevo, dinero.
Haremos uso de lo que podamos:
velas, dinero.
Compraremos vino,
lo que podamos, que todo esté completo
en cuanto a bebida.
Usaremos jerez, anisado,
licor, aguardiente.
Necesitamos usar ésto
para hacer nuestro saludo
sobre este cerro;
para que nos dé agua,
para que venga buena niebla,
para que se acerque a nosotros,
para que nos dé rocío hermoso este dios nuestro.
Y por eso, hacer
esta cosa es para nuestro bien.
Que no vayan a decir
que somos como algunos que están
oyendo
y comiendo solamente,
sin saber de dónde viene esta agua,
sin saber de dónde viene este cultivo

y todas las cosas posibles.
Por éso,
hagamos nosotros este *costumbre*,
este saludo y ofrenda:
hagamos *costumbre*.
Es necesario que busquéis *guajolotes*,
pipilas,
gallinas, gallos.
Los haremos *tamales*
para usarlos allá en los cerros
Un *totole*,
un pollo, allá sobre el cerro,
se ofrendarán.
Por eso son necesarios los músicos,
pidamos que trabajen.
Invitad
a los hacedores del trabajo:
las autoridades.
Es necesario que bailemos una, dos,
tres, cuatro noches;
e iremos a la cima del cerro,
haremos esta „medicina“,
esta „curación del agua“
para que llueva,
para que también se acerque el rocío.
Saludaremos a los señores,
a todos los cerros, a ver cuál es la voluntad de Dios.
Nos responderán (los señores cerros)
y nos darán rocío
para nuestro bien.
Y así se hará:
nos reunimos en este lugar
para platicar de este asunto.
Bueno, pero se hará inmediatamente.
Hagamos esta cosa,
este *costumbre*, para que haya producción;
pero de inmediato.
Nos ofrendaremos,
un pollo o lo que se pueda,
haremos trabajar
para que llueva.
También es necesario que hagamos
el baile que es la fiesta para Flor Siete.
Esta noche mantengámonos en vela.
Reunámonos.
Agente, Juez,

avisad a toda la gente de este rancho.
Ofrendémonos
con velas y todo lo correspondiente
al *costumbre* que haremos.
Bailad con fuerza
hasta que os canséis,
porque ésto es lo que corresponde,
porque tenemos hambre,
porque queremos tener con qué sobrevivir.
Bailad
y no lo toméis sólo como un juego.
No descanséis,
cansaos,
calentáos la cabeza.
Deseamos un poco de agua,
tenemos sed, tenemos hambre.
Se pone un altar,
se hacen las cosas que se pueden,
pero se necesita café,
comida,
anisado, licor.
Lo que se puede se usa en el altar.
Se necesita ofrenda
para hacer este altar.
Bailad,
que este altar es propiedad vuestra.
Con él tendremos con qué vivir,
con él trabajaremos:
con lo que nuestro Señor Dios nos dé.
Siempre sobre el cerro,
allá, se acercan
los señores tronadores, relampagueadores.
Vienen, traen rocío
sobre las ramas.
Vienen los tronadores.
Se detienen en la cima del cerro,
nos traen rocío.
En forma hermosa un cerro se
cubre
de niebla;
cae agua para nosotros,
con ella trabajamos.
Pero éso sucede porque Dios nos lo da
y porque nosotros lo pedimos. Vendrá toda la simiente
a tomar su sangre de la tierra; vendrá viento suave,
vendrá agua;

sobre el cerro
el calor hermosamente cesa.
Esto es lo que solicitamos:
que nada le pase a nuestra milpa,
no la azote el viento,
que no le pase cualquier cosa a nuestra milpa.
Que hermosamente
en verdad se produzca
el niño Floor Siete
para que él nos atienda
todos los días.
Vendrán los tronadores.
Los saludaremos
sobre este cerro;
ellos traerán una buena niebla,
una buena agua.
Las ramas se moverán
se moverán de modo hermoso. Pondrán un relámpago,
un trueno,
para que así, en forma perfecta,
haya cultivos, semillas;

para que también se alegren nuestros corazones,
para que también tengamos alegría
No nos quedemos inmóviles:
tenemos también que pedir

con este *costumbre* vuestra.
Y se completará todo este *costumbre*
allá sobre el cerro:
un día iremos así
a presentar nuestras ofrendas.
Este *costumbre*
es vuestro saludo;
este *costumbre*
es de vuestra propiedad;
este dinero es de vosotros.
Ofrendáos con este asunto
para que así nos perdone Dios,
junto con todos los señores que están sobre este cerro.
Para que los señores de los cerros nos den
algo bueno para vivir.
Queremos legumbres,
queremos hongos,
queremos lo que sea
para con ello sobrevivir.

En el trabajo terrenal,
para estar vivos,
es necesario que pidamos.
Este *costumbre*,
que veréis como se realiza,
nos será recompensado por nuestro Señor Dios
con todos los señores
tronadores,
relampagueadores.
Por eso, de esta manera cansémonos,
bailemos,
desfallezcamos.
Porque tenemos hambre,
porque leñemos sed,
porque queremos tener con qué vivir,
porque queremos tener con qué
comer.
Bailad,
bailad.
Esto os pertenece (señores de los cerros):
Ante este altar pedimos
a todos los señores:
señores de Tamazolingó,
señores de Kapemuch.
donde estamos
aquí saludamos,
sobre los señores de Kapemuch.
Que se acerquen
todos los señores de los cerros:
señores de Tamazolingó,
señores de Postektitla,
señores de La Laguna,
señores de las montañas,
de todos los pueblos de por ahí,
por allí donde están
los grandes pueblos.
Que todos los señores se reúnan,

porque aquí está vuestro altar.
Bailad,
cansáos,
desfalleced.
Esto es lo que queremos
a causa de nuestra sed. (Reyes y Christensen, 1990: 55-59)

a10) Ruiz Rivera, César Augusto (2001). *San Andrés de la Cal: Culto a los Señores del Tiempo en Rituales Agrarios. Historia y Antropología de un pueblo de Tepoztlán Morelos.* Ayuntamiento Municipal de Tepoztlán, Cuernava.

Presentación

Los rezos a10.1, a10.2 y el a10.3 fueron pronunciados por la señora Jovita, entonces principal especialista de la comunidad, estas versiones fueron grabadas en mayo de 1997. Mientras que el rezo a10.4 fue enunciado por el especialista Felipe; aquella ocasión fue la primera participación del señor Felipe. El rezo a10.5 fue realizado por última vez por el señor Angel en mayo 1995. El señor Angel fue relevado del cargo por Javier, a quien corresponde la versión del rezo a10.6, cuya grabación corresponde a mayo 1997.

a10.1)

Señores trabajadores del tiempo, Dios todo poderoso, vengo a pedirles buen temporal.

Aquí está tu hijo, amen. (coloca la Cruz, y a la pareja primigenia). Aquí está esta niña linda para que les haga el quehacer, como sirvienta para ustedes, señores trabajadores. Esta niña sáquenla a trabajar, que les ayude.

Señores trabajadores arrímense a esta mesa santa, aquí están estas ofrendas: Pólvora, para los señores trabajadores, para que trabajen.

Soldados van a trabajar, no los traje para que vengan a descansar; hoy descansan, pero mañana van a trabajar y toda la temporada.

Y esta viborita; tú eres el primero, para los relámpagos, calmados. (tres silbidos con el silbato y coloca 3 muñecas pequeñas).

Estas niñas para que trabajen, que les hagan de comer.

(Tres silbidos).

Dulce y pescado. para los señores del tiempo.

(Tres silbidos, coloca las flores y enciende una vela).

Nuestro Padre, Santísimo Sacramento.

Nuestro Padre, la Santísima Trinidad.

Nuestro Padre Santísimo.

Nuestro Padre santo.

Nos van a perdonar, nunca nos van a asustar, señores.

Santo templo, Santa cueva.

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, amén.

Ave María Purísima. Ave María Santísima.

Que Dios nuestro señor nos perdone, nos socorra en lo que pedimos.

Gracias señores del tiempo, perdónanos señor.

(Tres silbidos).

Termina de colocar la ofrenda en la primera cueva). (Ruiz, 2001: 168-169)

a10.2)

(Tres silbidos y comienza a colocar la ofrenda)

Señores trabajadores.

Señores trabajadores del tiempo.

Señores aires de la temporada.

Señores, [n]osotros queremos pedirles, de favor les rogamos y suplicamos que llueva.

Buenamente, que Dios nos dé el agua sin aire y sin granizo.

Bueno to diría, pero si ustedes no quieren, ustedes saben, ustedes disponen.

Nosotros estamos aquí, hijos de Eva, estamos desterrados.

Señores ustedes no, pero nosotros hijos de Eva estamos desterrados aquí en esta tierra, donde la tierra y el cielo.

Señores trabajadores ayúdennos, socórranos por los inocentes, por los niños, por los jóvenes, por las jovencitas, por las señoritas, viejitos y viejitas.

Nos deberían de ayudar

Dios nuestro Padre Jesucristo tiene tres clavos y los clavos se respetan.

¿Cuáles son los clavos?

Los que tiene en las sagradas manos y sus sagrados pies.

¿por qué? Porque lo clavaron los judíos, sufrió por nosotros y nosotros debemos sufrir también.

Señores trabajadores les ruego y les suplico por otros, mis prójimos, otros humanos, mis hermanos, que no nos den el agua muy exagerada, buenamente, señores les suplico.

Dios nuestro Señor nos conceda.

Dios nuestro Señor escuche mis palabras.

Dios nuestro Señor, les estoy pidiendo muy encarecidamente, escuchen mis ruegos y súplicas, escuchen, que hasta el cielo lleguen mis palabras, ayuden a nuestra Madre Eva, a nuestro Padre Adán, por lo tanto tú estás aquí Señor, tu nos escuchas dondequiera que estés.

Niño Dios.

Señor danos la mano.

Señor danos tu bendición con tus divinas manos.

No te olvides de nosotros.

No nos desampares de día y de noche.

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, amén.

Nuestro Padre Jesús.

Nuestro Padre lindo.

Divino Señor Santo.

San Andrés Apóstol.

Nuestra María Santísima.

Nuestra María Dolorosa.

Jesús nuestro Salvador.

Hasta aquí hemos terminado con el respeto de ustedes y de nosotros. Nuestro Señor Jesucristo está aquí con nosotros, con todos sus hijos. Dios mío, Virgen María Santísima, Madre de Guadalupe, Madre Reina de los cielos. Perdón Padre, perdón Madre, perdón Padre eterno, misericordioso. Bendito sea a ti Señor, gracias a ti mi Dios. (Ruiz, 2001: 170-171)

a10.3)

Tres silbidos para llamar a los “Señores del Tiempo”, “Ave María Purísima, Ave María Santísima (tres silbidos. Pide los animalitos y coloca la ofrenda).

Señores trabajadores merezcan lo que les traje, lo que mandan las personas del pueblo que trabajan y ganan sus centavos, los que piensan y no piensan deben de perdonarlos y dispensarlos, no saben lo mal que hacen y lo malo que dicen, yo los disculpo porque no cooperaron, socórranlos con más fuerza y felicidades, que tengan paz en su casa, que trabajen contentos, felices en sus labores. (Tres silbidos y lágrimas).

Ave María Purísima que el Señor esté siempre con todos sus hijos aquí en la tierra, porque nosotros necesitamos de Dios, nuestro señor, que no nos olvide nunca, y no nos desampare.

Dios de misericordia.

Señor nuestro Padre Dios.

Señor, nuestro Padre Santo, danos el pan de cada día, no nos desampares, no nos olvides.

Padre, divino Señor, Santo apóstol.

Padre, divino Salvador.

María Santísima, nuestra Madre de Guadalupe.

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, amén.

(Termina con tres silbidos)

(Ruiz, 2001: 171-172)

a10.4)

[...] Ahuaques, Señores del Tiempo, vengo en representación del pueblo de San Andrés de la Cal a ofrecer esta humilde ofrenda, para que nos manden de las corrientes marinas del Golfo de México y del Pacífico buenas temporadas de lluvia.

Que los vientos de Quetzalcóatl, y las aguas de Tláloc, beneficien los campos de cultivo.

Discúlpenos o Señores del Tiempo por no cuidar como se debiera el medio ambiente, no se molesten, porque también hay personas buenas que tratan de hacer lo posible por cuidar el medio ambiente, la tierra y que no haya mucha contaminación. Disfruten de esta ofrenda, para que la cosecha sea abundante este año.

En el nombre del Padre.

En el nombre del Hijo.

Y en el nombre del Espíritu Santo.

Santísima Virgen de Guadalupe.

Tláloc.

Quetzalcóatl.

Les pedimos de corazón un buen temporal de lluvia y una abundante cosecha este año, amen.

(Ruiz, 2001: 175-176)

a10.5)

Mientras Don Angel colocaba la ofrenda, hacia su petición de la siguiente manera:

...Señores del tiempo, que no nos falte el agua, van a comer la ofrenda que se les preparó, y que aquí nos mandaron las señoras y personas de San Andrés de la Cal. Señores del tiempo que traen el viento, Señores del agua y humo que traen la lluvia, no nos manden aguaviento, ni secas, queremos buen temporal, ahuaques que andan con los aires y truenos trabajando, que no falte el agua en nuestra tierra, que haya suficiente agua.

Señor Dios Padre.

Señor Dios Hijo.

Señor Espíritu Santo.

Ave María Purísima, amen.

Tengan piedad de nosotros.

Vengan a disfrutar de su ofrenda para que nos concedan el buen temporal, y la cosecha abundante, amén. (Ruiz, 2001: 180)

a10.6)

Señores del tiempo, y del viento, antiguos dioses y espíritus; Tláloc y Quetzalcóatl, venimos a ofrecerles esta ofrenda para que nos llenen de sus energías que nos hacen mucha falta y nos manden un buen temporal de lluvias, sin aguaviento sin granizo, que no haya sequía y que no haya demasiada agua, sólo lo necesario para una buena cosecha.

En el nombre del Padre, del hijo y del Espíritu Santo, Amen. (Ruiz, 2001: 180)

a11) Schultze Jena, Leonhard (1994). “Plegaria tlapaneca”, en M. Matías Alonso (comp.). *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos xvixx)*. Ciesas, México, pp.117.

Presentación

No hay datos acerca del registro, se aclara que el texto es traducción de Schultze y que la publicación original es del año 1938.

En la hora de este día en que llegué a tus pies, a tus manos, te traigo hojas y flores.
Naciste tú, Aku, allá donde duerme la siembra del maíz bajo tus costados, allá donde brotarán todas las semillas y los granos bajo tus costados.
¡Naciste tú, Aku de tierra, anciano Aku de la tierra! allí donde la siembra recogerá la grasa de tus costados, allá donde brotará, donde germinará el grano sembrado; allí donde el maíz, el brote de la calabaza y el zarcillo del frijol hundirán sus raíces. Todos ellos los sembré bajo tus costados.
¡Ah! que brotasen y germinasen, que floreciesen y madurasen.
¡Ay! que la neblina riegue con rocío, ¡ay! que germinen los granos en tus pies, en tus manos.
Así vine en este día con fuego para alumbrar, para que haya luz en tu altar, luz en donde descansas, luz donde te encuentras.
Aquí están tus flores, aquí está tu vela, aquí el humo del copal, para que el primoroso aroma perfume tus manos y tus pies. (Schultze, 1994: 117)

a12) Sepúlveda, María Teresa (1994). “Petición de lluvia en Ostotepa”, en M. Matías Alonso (comp.). *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos xvixx)*. Ciesas, México, pp. 67-81.

Presentación

El rezo siguiente se llevó a cabo dentro de la iglesia de Atliaca, y fue enunciado por uno de los tres grupos de rezanderos, en este caso por mujeres del pueblo. La autora describe que cada grupo rezó por separado aunque simultáneamente y en voz alta (Sepúlveda, 1994: 78). No hay más datos precisos sobre su registro.

Pan de ahora, pan de día,
Pan de la montaña, pan del sótano,
Pan de Ostotempa,
Bendice nuestras milpas este primero de mayo.
Vengo a ofrecerte en este lugar a estas
horas (se persignan), en esta capilla que está
en el campo.

Alabanza:

Al pie de la Santa Cruz, lloremos nuestros pecados.
Aquel que adora la Cruz, queda con Cristo Crucificado.
Al pie de la Santa Cruz, lloremos nuestros pecados.
Ellos serán perdonados por la muerte de Jesús.
Abrazado a la Cruz en sincera penitencia
iremos a la presencia de nuestro Señor Jesús.
Al pie de la Santa Cruz, lloremos nuestros pecados.
Ellos serán perdonados por la muerte de Jesús.
La Cruz será nuestra guía.
La Cruz será nuestro amparo.
La Cruz será nuestra noche y día.
La Cruz será nuestra estrella y nuestro amparo.
(A! pie de la Santa Cruz...)
El que adora la Cruz,
adora a su redentor en ella.
Por su bondad infinita
perdona nuestro pecados.
(Al pie de la Santa Cruz...)
Pidamos, pues, con anhelo.
Pidamos con confianza.
Es la Cruz la esperanza (Sepúlveda, 1994: 78)

a13) Serafino, Gregorio (2015). “Las plegarias en náhuatl de La Montaña de Guerrero: testimonios y recopilaciones”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 50, julio-diciembre, pp. 329-353.

Presentación

El siguiente texto se encuentra incompleto, el autor decidió presentar sólo un fragmento por considerarlo significativo para los propósitos de su trabajo. El autor explica que fue grabado aunque no con buena calidad, lo que dificultó el trabajo de transcripción y traducción. La transcripción fue posible gracias a la labor del maestro bilingüe Alfonso García Salgado de la escuela preparatoria ubicada en Tlapa, quien además le proporcionó una primera traducción al español del rezo. Serafino aclara que si bien el maestro no es originario de la comunidad donde fue grabada la “plegaría”, él pertenece a una comunidad cercana también de habla náhuatl.

PLEGARIA DE PETICIÓN DE LLUVIA POR SAN MARCOS

Ave María Purísima, Ave María Santísima, nixkatsintli ixtla motlajtolti ixtla motlanauatilti,

Ave María Purísima, Ave María Santísima, aquí no hay todavía tu palabrita (palabra), todavía no hay tu avisito (aviso),

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

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

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

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

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

Yejeyekaltepetl, Sempoaltepec, Gobernador, kanon ualkisaskej nosantos angeles.
Yejeyekaltepetl, Sempoaltepetl, Gobernador, donde van a salir mis Santos Ángeles.

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

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

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

xitla itlajtolti, xitla itlanauatilti, itlanauatilti padre eterno,

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

Santísima Cruz Sacramento, Santísima Cruz Xilocruz, ya ualmoyauis tonakayosiuatsintli, Santísima Cruz Sacramento, Santísima Cruz la Cruz del Jilote, ya se va a distribuir en maíz/ito,

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

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

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

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

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

hasta tlapoyaualmoualketsaskej, hasta tlapoyaualkisaskej, hasta por la noche se van a parar, hasta por la noche van a salir,

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

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

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

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

Yejekekasiuatsintli, ualtlaseseyas, ualtlakomontias ual tlapetlanis ka in kiyauitl, (la mujercita del viento), va a refrescar, va a venir retumbando, va a relampaguear

con esta lluvia,

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

Padre Eterno, vino macho kampa timokixtinojtika, timonejnemokixtinojtika,
Padre eterno, vino macho, donde te estás asomando, te estás apareciendo,

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

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

tlaxtlaueyientepetl Gobernador moseuitsinontika, tlasolteotl Gobernador,
en la loma del grande cerro Gobernador está descansando, Dios precioso Gobernador,

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

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

in yejyekasemalotsintli, yejyekaxolotl, ixnokixtijijsinotika, ikaxilis ka itlajtoli
ika itlanauatili,
este arco iris de viento, viento de Xolotl, no se está asomando, su comprensión con su palabra con su aviso,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

mokxiltlantsinko, matlantsinko ika atsintli, ixtla omotlajtoltzi,
cerca de tus pies, cerca de tus manos, con agu(a)ita, no hay tu palab(a)rita,

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

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

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

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

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

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

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

a14) Villela, Samuel (2007). “El culto a los cerros en la Montaña de Guerrero”, en J. Broda, I. Iwaniszewski y A. Montero (coord.). *La montaña en el paisaje ritual*. IIH, UNAM, CONACULTA, ENAH, INAH, México, cap. 15

Presentación

Villela reconoce el apoyo de Faustino Ahuixtle en una primera transcripción y traducción del texto, así como la posterior revisión y corrección por parte de Eustaquio Celestino. Aunque no hay más datos del registro de los rezos, es claro a lo largo del capítulo que el autor ha realizado un fuerte trabajo de campo en la región.

[...] y gracia Padre Eterno, Santísima Cruz, Sacramento, Xinantépetl Yeyecatépetl, Zempualtépetl *timocichinatica noche ompa acis notatzin hasta Iztacahuatl campa timocichinatica*, Malintzin Orizaba *timocichinatica ipan im horas in presente ye nican onca ipan in nahuatzinco Iztaczihuatzintle, Yeyeczihuatzintle campa mocichinatica, Tlazoltéotl gobernador ye nican onca in presente tlinca tlaceceyas, tlin ca tlaceliyaz, tlin ca tlahuillayaz ipan in senahuac mundo ipan in tlaltipac yenican onca in presente tlananca ti cuamoquitquilichinoz, tla nonca ticua mahocuilis ipan horas ipan in tonale ma catla motlatoltzin ma ca tla motlanahuatiltzin, Iztaccihuatl, Tuxpantépetl Veracruz, *campa ti mocichinatica hasta nohuelica gracia, Lucerna timocichinatica ye nican onca in presente, ye nican onca in ofrenda.**

(y gracia Padre Eterno, Santísima Cruz, Sacramento, Xinantépetl, Yeyecatépetl, Zempualtépetl, tus pies quemando, todo llegará a ti dios mío, hasta la Iztaccihuatl donde está descansando, Malintzin Orizaba, tus pies quemando. En estos momentos te traemos este presente para ti *Iztaccihuatzintle, Yeyeczihuatzintle*, donde tus pies quemando. *Tlazolteotl* gobernador, ya está aquí el presente para refrescar, para reverdecer, con que se olerán las cosas, en este mundo único y en esta tierra. Ya está aquí el presente: ¡ven! ¡tómalo! ¡levántalo con las manos! en esta hora, en este día. Ni una palabra tuya, ni una orden tuya [en] *Iztaccihuatl* y *Tuxpantépetl* de Veracruz, donde tus pies se están quemando. Con la gracia *Lucerna*, tus pies se están quemando, ya está aquí el presente, ya está aquí esta ofrenda). (Villela, 2007: 339)

b) Rezos para evitar daños a los cultivos

b1) Bravo Marentes, Carlos (2003). “Iniciación por el rayo en Xalatlaco, Estado de México”, en B. Albores y J. Broda (coord.). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas*

de Mesoamérica. El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 359-277.

Presentación

Bravo escribe que el trabajo y por lo tanto los rezos, le fueron proporcionados por el “ahuizote” llamado Tío Goyito, por lo que el registro es producto de largas entrevistas y narraciones con el especialista y el autor.

b1.1)

Estos son los primeros ruegos que aprendí para pedir a Dios:

Xhuitz caballerotltzi Santiago	Ven caballero Santiago
Xhuitz caballerotltzi San Miguel	Ven caballero San Miguel
Ne tatatu xhuitz socorrerohua	Mi señor Dios ve a socorrerme
Santiago mietitica in mixtli	Santiago pelea con la nube
Cuitlaplia hután tepoztlalgui	Cola de agua con tu fierro
Moquetza in miqui	Que se clava, pégale y destrúyela, máatala
San Miguel xquita te pilhuaz	San Miguel, mira a tus hijos
Ixmocototzo, tlaqxuita, mixtli	Escogidos, mira a la nube
Tliltic xquita patiani nica	Mírala volar y mírame a mí
Neecencamatl cacán	Hablarte, óyeme. (Bravo, 2003: 367)

b1.2)

Padre Dios, ayúdanos a destruir esta nube mala. Santiago, San Miguel, miren que el no bueno nos quiere destruir nuestras milpas para que padezcamos hambre. Por eso te pido que con su fierro que se clava, me ayuden a destruir esta nube no buena para el maíz...

En el nombre de Dios destrúyete granizo, pues cuento con la ayuda del Cerro Caballero, del Cerro Cuahuatl, del Cerro Selva, del Cerro Teconte, del de la Coyota, del de Apilueto ...

Padre Dios, ayúdanos a destruir esta nube mala ... etc. En nombre de Dios destrúyete

granizo ... etc.

(Bravo, 2003: 368)

b2) Lorente, David (2006). *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima (el complejo ahuaques-tesiftero en la Sierra de Texcoco, México)*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México.

Presentación

Lorente comenta que ambas versiones corresponde al señor don Lupe, pudo grabarlo “con fines de instrucción”, en dos ocasiones diferentes, el 10 de abril del año 2004 y el 30 de enero del año siguiente (2006: 174).

Los textos aparecen originalmente en la tesis citada, pero el autor continuó su estudio en trabajos posteriores (véase Lorente, 2010 y 2013). En la publicación de 2013, hay un cambio en la línea 4 de la Versión A, entre corchetes dice “cosechar” en lugar de “comer”, palabra que sí aparece en 2006 y 2010.

b2.1)

Versión A:

Virgen de Santa Bárbara, ayúdame, 1a
protégeme,
ayúdame para retirar a mis hermanos duendes, /
que los duendes quieren [comer con el granizo las semillas],
[y son] muy fuertes para [que por medio d]el hermano bendito va[ya]n a ir; 5a
ese espíritu [es muy fuerte] pa’ que lo lleve yo,
trato de retirar a los hermanos que trabajan para otro lado. /
Y hago un esfuerzo, mi destino viene por mí,
tengo que hablar por ellos, mis hermanos duendes:
¡Retírense, retírense ustedes por allí a un lugar con más trabajo! / 10a
En estas semillas,
cuando coman, comamos,
tantitos arvejones, comida de arvejones,
tenemos que pedir permiso para comer y para sacar en donde hay,
aquí tenemos poquitos; no podemos dar a los hermanos que vive en la Tierra Humanidad.

/15a

Yo, como hermanos,
yo tengo mi[s] espíritus con ustedes,
hago un esfuerzo para ustedes,
vamos a sacar sacrificio por allá,
sacar [qué] comer, qué comer para nosotros, 20a
porque también tenemos hambre como ustedes;
también [nosotros] comemos juntos. /
Yo y ustedes le van a convidar después [yo a ustedes les voy a convidar después],
ahora no,
más después tenemos que comer. 25a

b2.2)

Versión B:

La Virgen Santa Bárbara, ayúdame. 1b
Señora Virgen Santa Bárbara, ayúdame,
protégeme,
ayúdame [para] que se retiren estos hermanos duendes, /
porque aquí no queremos que caiga su arvejón de ellos, 5b
porque es su comida,
que puede perjudicar en estas nuestras semillas. /
Nosotros no queremos que se caiga,
retírelo que se vayan a otro lado nuestros hermanos duendes.
Ayúdame Señora Virgen Santa Bárbara, 10b
protégeme,
ayúdame con la Estrella del Mar [para] que se retiren los hermanos duendes, /
porque no podemos regañarles,
que se vayan retirando poco a poco.

(Lorente, 2006: 174-175)

b3) Martínez Rojas, Adelina (2010). “*Pedimento en las cúspides sagradas*”: *Análisis de la plegaria de la petición de lluvia en Xalpatláhuac, Guerrero*. Ensayo de Maestría en Antropología Social, ENAH, México.

Presentación

No se hallaron datos precisos del registro, transcripción y traducción de los textos.

1	In yejyekatsintli	Que este viento
2	maka tanto ma kimapehua	no sople muy fuerte
3	maka tanto ma ki tlajtlakali	que no tumbe mucho
4	maka tanto ma kixpolo in tonakayotl	Que no maltrate mucho las milpitas
5	oksekan kanan kitlajkaliskej	llévenlo por otro lado
6	ka oksekan kanan kitlachialtiskej	llévenlo por otro camino
7	in yejyekatsintli	este viento
8	ka oksekan ka ma yahui	que se vaya por otro lado
10	ihuan maka ma moyolkoko	pero que no se ponga triste
		que no se enoje vamos a dar
11	maka kualani no tik makaskej	también
		lo que él quiere
12	tlen yejua ki kineki	lo que él pide
13	tlen yejua ki tlajtlani	también quiere comer
14	No kineki tlakuas	

(Martínez, 2010: 69)

c) Rezos para el tratamiento terapéutico de Susto

c1) Aramoni, Ma. Elena (1990). *Talocan tata, talocan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena.* Dirección General de Publicaciones, Conaculta, INAH, México.

Presentación

La autora coloca en un apéndice las “oraciones, súplicas y ofrendas”. Anota el nombre del o la especialista y declara que las grabaciones son suyas, aunque no hay nota sobre el trabajo de transcripción y traducción de los textos, también escribe el lugar y fecha de tales grabaciones. En lo que toca a los rezos aquí citados, fueron grabados entre 1984 y 1985 y pertenecen al pueblo de San Miguel Tzinacapan (c1.1, c1.4) y Tecoltepec (c1.2, c1.3.) del municipio de Cuetzalan en el estado de Puebla.

c1.1)

Comienza la oración con la señal de la cruz: Por la señal de a santísima cruz, de nuestros enemigos, líbranos señor, Dios nuestro, en el nombre del padre y del hijo y del espíritu santo, amén Jesús.

Señor Talmanik, Señor Taltikpak
Señor del mundo, señor de la tierra
Semanauak Talmanik, Semanauak Taltikpak
En todo el mundo, en toda la tierra

San Juan Talmanik, San Juan Taltikpak
San Juan del mundo, san Juan de la tierra

Salvador del mundo,

padre trinidad, madre trinidad,

santísima trinidad,

José María Sacramento,

José María Trinidad,

José Natividad

Juan Manuel Martín

Juan Manuel Antonio

San Juan Crescendo Dios

San Juan de la Luz, lucero de la mañana.

Agua bendita,

virgen Soledad, virgen Natividad, virgen Piral

Señor san Andrés apóstol, “abuseador” [“apescador”

Señor Santiago, señor san Cristobal [L] Oló [Colón]?

Axkan Namechtiliaj nejin oraciones namechmaktiliaj
Ahora aquí estas santísimas oraciones se las [entrego.

Namechnauatiliaj
Se las ofrezco.

Maj namotech ajsi maj namotechpouij
Que llegue [n] a ustedes y que en ustedes [cuenta [n].

Nomomakotsinko pouij xinechmotsitskilikan
Que llegue [n] en sus manos y tengan la bondad de tomarla [s].

Xinechmotakachiuilikan,
Acéptenlas,

Tejuatsin San Juan Cresencio Dios
Usted san Juan Cresencio Dios

San Juan de la Luz, lucero de la mañana.

Tejuaj tikitstok uan tejuaj tikmattok
Tú lo estas viendo y lo sabes

Kani yetok uan kani ꝑn pialotok
A dónde está y a dónde lo tienen

Nejin espíritu María Margarita Mora
Este espíritu [de] María Margarita Mora

Margarita Mora, ximeuayaj,
Margarita Mora, levántate ya,

Margarita Mora ximokejtsaya,
Margarita Mora párate ya,

Margarita Mora, Xiuijkiaj,
Margarita Mora, vente ya,

Margarita Mora, ximajkokuijaj,
Margarita Mora, álzate ya,

Margarita Mora, ximoketsayaj,
Margarita Mora, ya ponte de pie,

Margarita Mora, ximeuayaj uan xiuijkia
Margarita Mora, levántate y vente ya.

Niktemakayaj mo remplazo.
Ya entrego [como] tu remplazo.

Nejin santísima oración
Esta santísima oración

San Juan Cresencio Dios,

San Juan de la Luz, lucero de la mañar

Tejuatsin tikitstok
usted la está viendo
uan Tejuatsin tikmattok kanin pialotok
y usted lo sabe[en] dónde la tienen.

Kani yetok?
¿Dónde está?

Ox kipixtokej ;tech majtaktionauij tepejxioj
A la mejor la tienen en los catorce cerros.

Ox dipixtokej ;tech majtaktionauij barrancas
A la mejor la tienen en las catorce barrancas.

Ox kipixtokej itech majtaktionauij ostokmej
A la mejor la tienen en las catorce cimas.

Ox kipixtokej majtaktionauij cuevas
A la mejor la tienen en las catorce cuevas.

Kanin yetok?
¿Dónde está?

Kanin pialotok?
¿A dónde la tienen?

Xikualkuitikisaj, xikualmalakachojtikisaj
Pásala a traer, date una vuelta,

Xikualyeualojtikisaj ika motasojmauisraya
rodéala con tu sagrada raya [red],

Ika motasojmauis fuerza
con tu sagrada fuerza.

San Juan Crescencio Dios, san Juan de la Luz,

Lucero de la mañana
Xikualajkoktikisaj
pasa a levantarla,

Xikualmalakachojtikisaj,
pasa a rodearla,

Xikualtekuilijtikisaj kanin kikokojtokej
pasa a quitárselas a donde la están lastimando,

Kanin kixokolijtokej
(a) donde la están machucando.

Kanin kimalchiujtokej
(a) donde la están maltratando,

Tejuatsin tikitstok uan Tejuatsin tikmattok
usted la está viendo y usted lo sabe.

Kanin kixokolijtokej
Dónde la están hiriendo,

Kanin kikokojtokej
dónde la están lastimando,

Kanin kimalchiujtokej
dónde la están maltratando.

Xikualkuitikisaj
Pásala a traer,

Xikualmalakachotij
date una vuelta.

Uan xikualyeualojtikisaj
Y rodéala

Talokan santos Evangelios
Talokan san Juan Evangelios

Talokan santos Arcángelos

Ximotemouikan, xiualpantaksakan
Bájense, den su paso para abajo,

Xikualkuitij,
vayan a traerla,
Xikualmalakachotij in espíritu Margarita Mora
dense una vuelta al [a donde está] espíritu [Margarita Mora

Kanin yetok?
¿Dónde está?

Kanin pialotok?
¿Dónde la tienen?

Tejuaj Talokan Noteiskaltijkanatsin
Usted Talokan Madre creadora,

Tejuaj Talokan Noteiskaltijkatajtsin
usted Talokan Padre creador.

Takan namejuan namech axkatilijkej
A la mejor ustedes se la apoderaron [les [encomendaron el espíritu]

Takan name jua nankipixtokej
A la mejor ustedes la tienen.

Takan namejuan namechmaktilijkej
A la mejor [a] ustedes [se] lo entregaron.

Xinechmaktilikan!
¡Entrégenmela ya!

Xinechentregarouilikanyaj!
¡entrégenmela!

Niktemaktiaya i remplazo
Les entrego su remplazo

Nikauaj i remplazo nejin santísima oración
Dejo [como] su remplazo esta santísima oración.

Niktemakan i remplazo uan nikauaj i remplazo in [Margarita Mora
Entrego su remplazo y dejo su remplazo [de] [Margarita Mora.

Xikajkauakaya uan xinechmaktilijkayaj, maj uikiaj
Suéltenla ya y entrégenmela ya, que ya se venga

Talokan noteiskaltijkatajtsin
Talokan Padre creador
Tolokan Noteiskaltijkanatsin
Talokan Madre creadora
Komo namejuan nan kinapalojtoke
Si ustedes la están abrazando [abrazando],

Uan namejuan nan kitsitskijtokej
y ustedes la están agarrando,

Xikajkauakan
suélténla ya,

Xinechmaktilika maj uijkiaj
entrégenmela y que ya se venga.

Xinechentregarouiljkanyaj,
Entrégenmela,

Talokan Jesucristo,
Talokan presidente,

Talokan jueces,

Talokan mandamientos,

Talokan eregidores [regidores],

Talokan policías,

Talokan mayores,

Talokan topiles.

Ximajkokuikan uan ximoketsakan
Levántense y párense,

Uan xikualkuitij uan xikualmalakachotij
y vayan a traerla y vayan a darle vuelta.

Namejuan nan kitstokej
Ustedes la están viendo,

Uan Namejuan nan kimattokej
y ustedes están sabiendo

Kanin yetok, kanin pialotok in Margarita Mora
dónde está, dónde la tienen [a] Margarita Mora.

Xikualkuitij,
Vayan a traerla,

Xikualmalakachotij in Margarita Mora
vayan a darle vuelta a Margarita Mora,
Xikualajkokuitij
vayan a levantarla,

Maski semij kualij yetoyaj kampa yetok,
aunque estaba muy bien donde está,

xikualkixtijij,
vayan a sacarla,

Xikualtekuilijij
vayan a quitársela [a] donde la tienen.

Ox kipixtokej itech majtaktionauij achiauit
A la mejor la tienen en los catorce pantanos,

Ox kipixtokej itech majtaktionauij ayegual
a la mejor la tienen en las catorce aguas [redondas,

Ox kipixtokej itech majtaktionauij aposoj
a la mejor la tienen en los catorce pozos,

Ox kipixtokej itech majtaktionauij akuechkoch
a la mejor la tienen en los catorce fondos de agua,

Ox yetok itech majtaktionauij ueiat
o está en los catorce ríos,

Ox yetok itech majtaktionauij akanak
o está en los catorce arroyitos [ríos bajitos].

Ox yetok itech majtaktionauij ameyal
o está en los catorce manantiales.

Kani yetok, kanin pialotok?
¿Dónde está, dónde la tienen?
Ox yetok itech majtaktionauij cuevas
O está en las catorce cuevas,

Ox yetok itech majtaktionauij altepet
o está en las catorce comunidades,

Ox yetok itech majtaktionauij xolal
o está en los catorce pueblos,

Ox yetok itech majtaktionauij ciudad
o está en las catorce ciudades,

Ox yetok itech majtaktionauij kuaujta

o está en los catorce montes,
Ox yetok itech majtaktionauij barrancas
o está en las catorce barrancas,

Ox yetok itech majtaktionauij San Juan Tepeyolos
o está en los catorce San Juan Corazón del Cerro.

Kanin yetok, kanin pialotok?
¿Dónde está, dónde la tienen?

Xikualkuitij
Vayan a traerla,

Xikualmalakachotij
vayan a darle vuelta,

Xikualyeualotij semanauak talmanik
vayan a rodearla en todo el mundo,

Maj uikiaj, maj ejekoyaj Margarita Mora
que se venga, que ya llegue Margarita Mora.

Niktemakaya ; remplazo
Ya lo entrego su remplazo,

Uan nikauaya ; remplazo
y lo dejo tu remplazo.

Xikualajkokuitij
Vayan a levantarla,

Xikualmalakachotij, xikualyeualotij
vayan a dar vuelta, vayan a rodearla.
San Juan Talmanik
San Juan del mundo

Tejuaj tikitstok uan Tejuaj tikmattok
tú la estás viendo y tú lo sabes.

Tejuaj moixko kitkijke
En presencia de ti la llevaron,

Uan moixko kipanoltijkej
y enfrente de ti la pasaron,
Uan moixko kimajchankej
y delante de ti la pasaron de las manos.

Ox kipixtokej itech sej tepejxit
A la mejor la tienen en un cerro,

Ox kipixtokej itech sej kuaujtaj
a la mejor la tienen en un monte.

Tejuaj moixko kitkijkej
Fue en tu presencia,

Uan Tejuaj moixko kipanoltijkej
Y en tu presencia la pasaron.

Tejuaj tikitstok uan Tejuaj tikmattok
Tú la estás viendo y tú lo sabes.

Xikualkuitij, xihualmalakachotij
Ve a traerla, ven a dar vuelta.

A ver si katin ojtij kimaktijkej
A ver en qué camino la entregaron,

Uan katin ojtij kikuiltijkej
y qué camino la hicieron agarrar.

Ox kikuiltijkej majtaktiomome kuokuooj
Si la hicieron agarrar los doce caminos de toro,

Ox kikuiltijkej majtaktiomome piooj
si la hicieron agarrar los doce caminos de pollo,

Ox kikuiltijkej majtaktiomome ;tskuinoj
si la hicieron agarrar los doce caminos de perro,
Ox kikuiltijkej majtaktiomome caballoj
si la hicieron agarrar los doce caminos de caballo,

Ox kikuiltijkej majtaktiomome chivooj
si la hicieron agarrar los doce caminos de chivo,

Ox kikuiltijkej majtaktiomome borregooj
si la hicieron agarrar los doce caminos de borrego,
Ox kikuiltijkej majtaktiomome mistonoy
si la hicieron agarrar los doce caminos de gato.

Katin ojtij kimaktijkej?
¿[En] qué camino la entregaron?

Katin ojtij kiyaltijkej?
¿[en] qué camino la hicieron ir?

Katin ojtij kikuiltijkej?
¿Qué camino la hicieron agarrar?

Xikualkuitikisakan
Pásenla a traer.

Xikualmalakachojtikisakanya
váyanse a dar vuelta,

Xikualyeualotij
vayan a rodearla,

Xikualajkokoitij Margarita Mora
vayan a levantarla [a] Margarita Mora.

Kanin yetok, kanin pialotok?
¿Dónde está, dónde la tienen?

Kanin kixokotijtokej?
¿A dónde la estarán lastimando?

Uan kanin kikokojtokej?
Y, ¿dónde la están machucando?

Xikajkuakan uan xinechmaktilikaya!
¡Suéltenla y entrégenmela ya!

Maj uijkia
Que ya se venga.
Margarita Mora, xiukiaj!
Margarita Mora, ¡vente ya!

Margarita Mora, ximoketsayaj!
Margarita Mora, ¡párate ya!

Margarita Mora, ximeuayaj!
Margarita Mora, ¡levántate ya!

Niktemakaya mo remplazo
Ya lo entregué su remplazo,
Nejua niktemaktia in oraciones para manochin
yo [las] entrego las oraciones para todos ustedes.

Semanauak talmanik
En todo el mundo.

Moixko kitkijke uan moixko kipanoltijkej
En presencia de tí la llevan y delante de tí la [pasaron,

Uan Tejuaj tikmattok uan Tejuaj tikitstok
y tú lo sabes y tú la estás viendo.

Komo tetok itech sej tepejxit
Si está en un cerro,

Komo kipiaj itech sej mar
si está en un mar.

Maj kikajkauakanya!
¡Que la suelten ya! (Aramoni, 1990: 217-229).

c1.2)

Uan komo semi tel mokokoa in kokoxkej,
y si un enfermo se encuentra muy grave,

tel mokokoa uan yetok ok de ixpetanis
muy grave y aun hay posibilidades de que se [recupere
maski ipa amo ok no siquiera takuaya,
aunque ya no comiera siquiera alimentos,

in taltikpaktsin tikiluijaj:
a la tierra sagrada se le dice:

tiknotsas in ne Martín de la Luz,
tendrás que llamar a Martín de la Luz,

Manuel Martín de la Luz,

uan Juan Antonio Martín de la Luz,
y [a] Juan Antonio Martín de la Luz,

José Antonio Martín de la Luz,
Martín de la Luz,

nauin talokankaj.

[a los] cuatro talokes.

Uan Talokan Popan, Talokan Moman:

Y [a] Talokan papá, Talokan mamá:

In oraciones nimitsmaktia,
Estas oraciones te entrego,

Juan Antonio Martín de la Luz,

José Antonio Martín de la Luz,

Manuel Martín de la Luz,

Martín de la Luz,

Nauin talokankaj, xiketsaka
cuatro talokes [se les dice], párenlo [al enfermo]

uan xikajliluika, xinechmaktika ya
y levántenlo, entrégenmelo ya,

maj amo kanaj tajyouijto nikan namokonetsin
que no esté sufriendo aquí, su hijo.

keyej in uetstok? keyej in tajyouijtok?
¿Por qué está en cama?, ¿por qué está sufriendo?

Pos axkan xiketsaya uan xikeuaya uan xikajkokuia.
Pues ahora párenlo ya y levántenlo ya y levántenlo [cúrenlo].

Nochin tonantsitsin. Santas Américas,
Todas nuestras madres preciosísimas, santas [Américas,

Totasojmouisnantsin Santa Magdalena,
nuestra respetada madre, santa Magdalena,

Totasojmouisnantsin Santa Isabel,
nuestra respetada madre santa Isabel,

Totasojnantsin Santa Socorro,
amada madrecita santa Socorro,

Santa Ágata,
Totasojnantsin Santa Catalina,
Amada madrecita santa Catalina,

makuil tonantsitsin, Santas Américas,
[son] cinco nuestras madres preciosísimas, [santas Américas,

tein mankipajtijkej in Jesucristo
las que curaron a Jesucristo

cuando kikojkokojkaj jodios
cuando lo habían lastimado los judíos.

uan meuak uan moselij, yajki ilukak.
y se levantó y volvió a reunirse, fue al cielo.

Pos axkan xikmakakan
Pues ahora déñle remedio [al infierno],

maski xiujsin, maski teptsin atsin,
aunque [sean] yerbitas, aunque [sea] tantita [agüita],

maj se kipaka, uan maj youi ya nojón kokolis.
[para] que lo lave uno y que se vaya ya esa [enfermedad].

Entos komo yetok de ixpetanis, ixpetani, meua.
Entonces si todavía se puede curar, sana, se levanta. (Aramoni, 1990: 230-232).

c1.3)

Llamada para curar el susto de agua
Uan kemej in se momoujtia itech at,
Y cuando uno se espanta en el agua,

ne la virgen sayo:
a la virgen solamente [hay que invocar]:
Nechmokauijtsino mokonetsin,
Déjame [a] ese hijito tuyo,

uan satepan ika nejatsin.
y después de él déjame libre a mí.

Amo xinechilochtili uan amo xinechpololkachiuli.
No lo detengas y no hagas que se pierda,

maj nikuika, uan maj ajsi
déjame llevarlo, y que llegue

nokalijtik kampa ualajka,
a mi casa de donde salió,

kampa ualkisteuj maj ompa ajsi sepa,
de donde salió que allí vuelva otra vez.

Ta kimattok kani kualkaujteuj ikaltsin.
Él sabe a dónde dejó sola su casita.

Kampa uetsik? kampa tapoloj?
¿A dónde cayó?, ¿a dónde perdió [su destino]?
Amo ika ximauilti,
No le hagas daño,

nechkauili maj nikuika
déjame que lo lleve

uan maj ajsi iselti sepa kemej ualeujka.
y que regrese sólo otra vez como salió de su casa.

Yejua yon niktasojkamati miak
Eso es lo que agradezco mucho

nimotataujtiko mouan nejin espirito,
y pido a ti este espíritu,

kampa timoseujtsinotok.
allá a donde tú descansas.

Tejuatsin nauani.
Tú, precioso hacedor del agua,

takeponaltianij, uan taseliltianij,
que haces brotar las plantas, y las haces crecer,

namomoyauanimej,
tú que repartes el agua,

xinechmokauilijtsinokan nejin namokonetsin
déjame [a] este hijo tuyo

uan satepan ika nejuatsin!
¡y después ayúdame a mí!

Yejua yoni.
Eso es. (Aramoni, 1990: 246, 247).

c1.4)

Llamada para curar el susto de fuego

Timiauatsin, Tiauiltsin, komo ompon tikpiaj no pilij,

Flamita del fogón, jueguito del fogón, si ahí lo [tienes [a] mi niño,

(uan tiktokaytisyaj mopilij)
(y lo nombras ya [a] tu niño).
Komo ompon tikpiaj, xikajkauaj!
Si lo tienes ahí, ¡suéltalo!

maj nechajsikij nikan,
que me venga [a] alcanzar aquí,

amo ompon xikpiakan.
no lo tengan ahí.

Namechtajtaniaj nejin favor,
Les pido este favor,

xikchiuakan milagro, xikajkauakan,
hagan milagro, suéltalo,

maj uikij nikan...
que venga aquí...
Y pongo agua bendita, bendita agua

para brasas sej,
para las brasas,
kitekiliaj agua para seui brasas,
se le echa agua para enfriar las brasas.

cuando sej killamaroua den nombre moneki.
cuando “llama” uno el nombre [del enfermo] en la [lumbre.

Maj onka miak brasa.
Se necesita que haya mucha brasa,

entonces cuando sej resaroua, sej kitekilia in agua
entonces cuando uno reza, le echa uno el agua

bendito brasas,
bentida [a las] brasas.
Primer vez tirrezaros uan tiktekilis,
Rezas la primera vez y le echas,

tiktekilis in agua bendita
le echas el agua bendita

uan tiknotsas ompa kemaj;

y la “llamas” allí [a la persona enferma];

timomachiotis uan tiktokaytis in nombre keniuj [monotsa:

te persignarás y nombrarás el nombre como se [llame:

Dios Tetajtsin, Dios Ipiltsin,

Dios padre, Dios hijo,

señor San Antonio Tioxochit,

señor san Antonio de las Chispas,

señor San Antonio Tikoxiktsin,

señor san Antonio Ombliguito del fogón,

señor San Antonio Timeyotsin,

señor san Antonio reflejo de la lumbre,

señor San Antonio Tikouatsin,

señor san Antonio rayito de lumbre,

[Nombras aquí el *te/amaste*, el conjunto que hace [al fogón]

Dios Tetajtsin, Dios Ipiltsin, Dios Espíritu Santo.

Dios padre. Dios hijo. Dios espíritu santo.

Tiktaliliaj in incienso en cruz

Le echas el incienso en forma de cruz

kemaj tiktekiliayaj in agua bendita

y luego ya le echas el agua bendita

uan tiknotsaya in enfermo.

y lo “llamas” al enfermo.

Maj kikajkauakanyaj,

Que ya lo suelten,

maj amo kikauantijtoker ompa,

que no lo estén calentando allí,

maj amo kipixtokanok,

que no lo tengan allí,

maj amo kikauantijtoker,

que ya no lo estén calentando,

maj kikajkauakanyaj.

que ya lo suelten.

Uan no remplazo in tatiochiualat
y su remplazo es el agua bendita

ika sej kiseuij ;n brasas uan tiseuij.
con eso se apagan las brasas y se enfría.

El *reemplazo* es:

Como taizpatka, kemej eskia remplazo,
Como un cambio, como un remplazo,

tej timokauaj ompa kikauayaj in espirito,
tú te quedas allí y ya lo dejan el espíritu.

Remplazo ;n cera, cera de tatiochiual,
El remplazo es la cera, la cera bendita,

bendita den palma,
la palma bendita,

y tabaco mero importancia,
y tabaco muy importante,

como yejuaj eskia remplazo para kikauaj in espirito,
como si fuera su remplazo para que lo dejen el [espíritu,
porque yetok in tabaco,
porque está el tabaco,

yetk in ajos,
están los ajos,

yetok in palma bendito,
está la palma bendita,

yon yejuayaj remplazo.
eso es ya el remplazo.

Yejuaya mokuaua ompa
Se queda allí ya

uan kikauajya in espirito,
y ya lo dejan el espíritu,

por eso importante,
por eso es importante.

La palma bendita, la cera bendita, el tabaco y los ajos se ponen debajo de la tierra; se tiene enterrado ahí, junto a la tinaja, adentro de la tierra, todo el tiempo, no se saca nunca. Eso se queda allí para que dejen el espíritu, porque está bendita la cera y está bendita la palma, bendita sí, y un veladora. Sí, para que lo dejen ya ese espíritu se queda su remplazo; y ya lo sueltan el espíritu porque el ajo es fiero. Sí no puede, no puede estar ahí el espíritu; no lo pueden tener ahí porque huele feo el ajo. Luego le dicen: vete, vete, porque no te podemos tener aquí porque estás apestando mucho. Sí, sí, vete, tú tienes olor, ¡mejor vete ya! (Aramoni, 1990: 248-252).

c2) Cifuentes, Erique; **Salazar**, Hermelindo y **Salazar** Eleuterio (1989). “Etnomedicina en la Sierra Norte de Puebla. Oniromancia y plegarias para la recuperación del tonalli”, en *América Indígena*, vol. XLIX, núm. 4, octubre-diciembre, pp. 675-682.

Presentación

Los autores anotan que el texto que presentan es un fragmento del “testimonio original”. No se ofrecen más datos del registro ni de la transcripción y traducción del fragmento.

Tanotsalis itech at, tal uan tit

Uan kemaj se peua ya ika señor mío Jesucristo *sesaj* diez padrenuestros *uan* diez avemarías.

Uan kemaj se kinotsa, *Ateska* bendita, san Antonio *tixochitsin*, *tikoselotsin*, santa Martha de la luz del mar, Santísima Trinidad, Dios padre, Dios hijo, Dios Espíritu Santo, *Talokan Tataj*, *Talokan Nanaj*, San Juan *Tepeyolo*, santa María Cristina.

Namechmaktilia nejin santo misterio, santo rosario, santa oration, *namechmaktilia uan namechtajtania* favor *nejin* santa promesa, *xiktakachiukaan ika kualtsin*, *ika chipaujatsin*.

Uan namechtajtania favor *xinechtapojpoluikan*, *namechkuejmoloua ika nejin* dios *ikoneuj*, *xikauakan* dios *iluikak uan taltikpak*, amo *xikyolkitskijtokeran*, amo *xikyolxokolikan nejin* dios *ikoneuj*, dios *ipillsin*, *xikauakan* libre *iixkotsin taltikpak*, *talmanik*.

Uan kemaj se kitokaytia uan se kinaga cuatro varazos *in tal uan se kinotsa*, *ximoktsa*, *ximeua*, *ximoajkokui*, *tiyouiji mokalijlik*, *mitstemouaj mota tajuan*.

Llamados en el agua, tierra y fuego

Al hacer un llamado se reza un señor mío Jesucristo, diez padrenuestros y diez avemarías.

Se nombra al agüita bendita cristalina, a san Antonio de las lucecitas, al fogón de la lucecita tiernita, a santa Martha de la luz del mar, a la Santísima Trinidad, al Dios padre, al Dios hijo, al Dios Espíritu Santo, al padre Talokan, a la madre Talokan, a san Juan Tepeyolo y a santa María Cristina.

A ustedes santos les entrego este santo misterio, santo rosario, santa oración; les encomiendo y les pido de favor que esta petición la reciban con cariño y con limpieza.

Les ruego que me perdonen por esta petición, la molestia que les hago por este hijo de Dios, suéltelo; a ti Dios del cielo y de la tierra, no lo detengan, no lo lastimen a este hijo de Dios, hijo del padre, déjenlo libre en la faz de la tierra, en el mundo.

Al hacer el llamado se nombra a la persona y se dan cuatro varazos en la tierra y se dice: ¡párate! ¡levántate! hazte levantar, vámonos a tu casa, en tu casa te extrañan tus padres. (Cifuentes; et. al, 1989: 678-679)

c3) García de León, Antonio (1996b). “Jáltipan: en busca del alma perdida”, en *Son del Sur*, núm. 3, Coatzacoalcos, Ver., pp. 33-35.

Presentación

García de León escribe que grabó el “ensalmo” en junio de 1967, su autor, Juan de Dios, un espacialista “chamán” de por aquel entonces 71 años de edad. El investigador describe que Juan de Dios “cantaba sus versos en mexicano con una jaranita”. La transcripción y traducción es del investigador.

Ensalmo

*"Jesús en el nombre de la santísima Trinidad, tres personas distintas, un Solo Dios verdadero...āt, tājli, tōnatij, semānāwak,
In ompa onok nimitschijtiwits,
pan seok buelta, pan ōme, pan majtakti, chigōme buelta.
en ompa tinechtālilis, pan toye', totaj .
pan se mopilin, pan se māmegat, se tapostik, majtakti, chigōme tapostik.
In ompa wits se wēysītalīn, se wēymētsti...
ompa tinejtalilis pan toye', totaj,
pan se mopilin, pan ōme, majtakti, chigōme pilin.
Teje tiXōchigetsal titajtāntiwits anta nigitas anta nikmatis.
In ompa tinechnāpalos, in ompa tinechsegaltiwiga, in gan tiaj ojti melawak.
In ompa nimitsmagatiwits se mopresente, se mosiya de oro, se tapostik,
se mosogal,
in se yōwaltaj, in se taniknāmōl,
in aman ye nimitstajkokwits,
amo tinejmagatos se maltagayōt.
In se tiōjāt in semoāgalohxōchit.
In ōme, majtakti, chigōme āgalohxōchit.
In ompa nimitsmagatiwits se xōchimantelex. In ōme, majtakti,
chigōme xōchimantelex..."*

Algo que en buen romance significa:

*"Jesús en el nombre de la Santísima Trinidad, tres personas distintas, un Solo Dios verdadero...
Agua, tierra, sol, universo...
Allí estoy esperándote,
En otra vuelta, en dos, en diez, siete vueltas ...
Allí me dispones, en nuestra madre, en nuestro padre,
En uno tu mechón de pelo, en un lazo de pescar, una cosa trozada, diez, siete cosas trozadas.
Allá viene una gran estrella, una gran luna...
Allí me dispones, en nuestra madre, nuestro padre,
en uno tu mechón de pelo, en dos, diez, siete mechones de pelo.
Tú Xochiquetzal vienes preguntando si veré, si acaso sabré:
Allí me abrazarás, allí me llevarás bajo del sobaco, en donde vas, por el camino correcto. . .
Allí te vendré a dar uno tu regalo, una tu silla de oro, una cosa trozada, una tu soga, un lugar de la noche, un inframundo (lo común de abajo):
Ahora te vendré levantando y no me des una mala avispa.
Con el agua bendita con tu flor acanalada.
En dos, diez, siete flores acanaladas de "agalohxochit".
Allí te vendré a dar estos tus manteles floridos: dos, diez, siete manteles floridos."*

c4) González Rojas, Margarita Jessica (2014). *Construcción sociocultural del padecimiento "escapulario" o "santo", en niños de 1-4 años, en Coatetelco, Miacatlán, Morelos.* Tesis de Maestría, Facultad de Medicina, UNAM, México.

Presentación

Producto del trabajo de campo de la autora (2012), menciona que además de las palabras siguientes, se reza la Magnífica y la oración de las Tres Cruces, –aunque no están incluidas en el texto–, aclara que el llamado se proclama en la cabeza. Es posible que la autora haya pedido expresamente el ejemplo de la curación pues es su nombre el que se enuncia.

"Jessica en el nombre de Dios y María Santísima yo te lo mando, vente, no te vayas, no te espantes, acá está tu sombra, Jessica en el nombre de Dios y María Santísima yo te lo mando, vente, no te vayas, no te espantes, acá está tu sombra, San Antonio de Padua, Santo Domingo tráiganme la sombra de esta criatura, en el nombre del padre, del hijo, del espíritu santo, amen." (González, 2014: 133)

c5) Lorente, David (2006). *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima (el complejo ahuaques-tesiftero en la Sierra de Texcoco, México).* Tesis de Mestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México.

Presentación

Lorente presenta el siguiente rezo como parte de las entrevistas y observaciones que realizó sobre el trabajo de don Lupe, un “tesiftero” de 63 años de edad. El autor tuvo oportunidad de grabar aquellos encuentros, la transcripción también es suya.

Padre nuestro que estás en los cielos, santificado sea tu nombre

Venga nuestro reino

mi señor Jesús Médico, acompáñame

en mis manos encomiendo mi espíritu, va a regresar

María Guillermina [nombre de la paciente]

con su espíritu

Guillermina no te espantes, porque se va a regresar tu espíritu santo

que no te espantes, que los hermanos duendes que ya me lo dieron tu espíritu

que yo cumplo con los mandamientos, con lo que me mandan

ya va a llegar,

está sana,

pero no te espantes; ahorita se va a regresar tu espíritu así en tu sueño. (Lorente, 2006: 186)

c6) Lupo, Alessandro (1995a). *La tierra nos escucha: la cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales.* INI, CNCA, Presencias núm. 69, México.

Presentación

El autor durante su investigación contó con el apoyo de varios informantes, estos curadores le permitieron conocer sus rezos completos, los cuales fueron grabados y enunciados en lengua náhuatl, y el autor anota siempre la fecha y lugar donde fueron grabados.

En el caso del rezo para susto o *nemohuitl*, Lupo aclara que fue enunciado por el curandero P.Q., a petición suya, es decir fue pronunciada el “29 de noviembre de 1988, imaginando que tenía que curar” a un “imaginario paciente llamado José Alcántara” (1995a: 137), aunque el rezo fue ejecutado frente al altar doméstico, como ocurre con numerosos curanderos de otras regiones que también llevan a cabo sus trabajos frente a su altar.

5.1.2 Súplica contra el nemouhtil

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

Talticpactzin,

Tierra,

talmanictzin.
 Tierra llana,
 talcuechactzin,
 Tierra húmeda,
sagradísima tierra,
 sagradísima tierra,
Antonio Martín Marqués 5
 Antonio Martín Marqués
 huan tehhuatzin *María Madre Trinidad*.
 y Tú María Madre Trinidad.
 Nican nimitztatauhua ica...
 Aquí te suplico que...
 Nican nimitztatauhua ica miac *favor*.
 Aquí te voy a suplicar un gran favor.
 Xinechnezcayotili cani mocahuac
 Muéstrame dónde se ha quedado
niespíritu de nehin *José Alcántara*, 10
 el espíritu de este José Alcántara,
 cani *modetenero*,
 dónde se ha detenido
 cani moilochti,
 dónde se ha demorado,
 cani mocahuac.
 dónde se ha quedado.
 Mah amo nechtatilican itech talocan tahpiani,
 Que no me lo escondan los guardianes del “talocan”,
 mah amo nechtatilican itech tepeyohcal tahpiani, 15
 que no me lo escondan los guardianes de las cuevas,
 mah amo nechtatilican inchayohcan tepehuani,
 que no me lo escondan en la morada de los señores de los cerros,
 mah amo nechtatilican inchayohcan huehhueyi ahuani,
 que no me lo escondan en la morada de los grandes señores de las aguas,
 mah amo nechtatilican inchayohcan huehhueyi rayohtzitzin,
 que no me lo escondan en la morada de los grandes Rayos,
 mah amo nechtatilican inchayohcan huehhueyi mixahuani,
 que no me lo escondan en la morada de los grandes señores de la llovizna,
 mah amo nechtatilican inchayohcan huehhueyi ehecame, 20
 que no me lo escondan en la morada de los grandes vientos,
 mah amo nechtatilican inchayohcan huehhueyi ticohuame,
 que no me lo escondan en la morada de los grandes rayos,
 mah amo nechtatilican inchayohcan huehhueyi tapetaniloyan,
 que no me lo escondan en la morada de los grandes relámpagos,
 mah amo nechtatilican inchayohcan huehhueyi tepeyohcal tahpiani.
 que no me lo escondan en la morada de los grandes guardianes de las cuevas.
 Nimitztatauhua ica miac *favor*:
 Te suplico un gran favor:

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

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

Nican nimitzmactiliti nehin *oraciones*
Aquí te voy a presentar estas oraciones
talticpactzin *de mi alma*.
Tierra de mi alma.
Amo ceco ximoixquepa, xinechcaqui tein nimitztatauhiti, 30
Non voltees la cara a otra parte, escucha lo que te voy a suplicar,
ihuan monamictzin
también tu Esposa
María Madre Trinidad.
María Madre Trinidad.

[Siete Padrenuestros, siete Avemarias.]

Nican nimitzmactilia nehin *oraciones*
Aquí te presento estas oraciones
talticpactzin *de mi alma*.
Tierra de mi alma.
Amo xinechmahpehua. 35
No me desprecies.
Xinechcaqui tein nimitztatauhitia.
Escúchame lo que te suplico.
Xinechmaca *cuenta*.
Dame cuenta [de dónde está].
Xinechnezcayotili cani mocahuac.
Muéstrame dónde se ha quedado,
cani moilochti
dónde se ha detenido
niecahuiltzin nehin *José Alcántara*. 40
la Sombra de este José Alcántara.
Amo nicahci.
No la encuentro.
Iluehcauh ya nictemohtoc
Ya hace tiempo que la estoy buscando
huan amo nicahci.
y no la encuentro.
¿Cani mocahuac?
¿Dónde se ha quedado?

Xa itech ahueyil, 45
 Tal vez en el [río] Apulco,
 xa itech atahuit,
 tal vez en un barranco,
 xa itech ohti,
 tal vez en un camino,
 xa itech *carretera*,
 tal vez en una carretera,
 xa itech hueyoh,
 tal vez en un “camino real” [sendero importante],
 xa itech *hospital*, 50
 tal vez en el hospital,
 ozo xa tiopan mocahuac,
 o tal vez se ha quedado en la iglesia,
 xa *de repente* itech ehecat mocahuac.
 tal vez de repente se quedó en el viento.
 ¿Cani mocahuac?
 ¿Dónde se ha quedado?
 Xa inchayohcan *rayohtzitzin*,
 Tal vez en la morada de los Rayos,
 xa inchayohcan huehhueyi tepehuani. 55
 tal vez en la morada de los grandes señores de los cerros.
 Mah quicahuacan.
 Que [ellos] la dejen.
 Nimotatauhitia ica miac *favor* ica nehin *oraciones*.
 Suplico un gran favor con estas oraciones.
 Mah amo nechcuilican,
 Que no me la quiten,
 mah amo quitatican.
 que no la escondan.
 Nehhua nitahtani ica miac *favor* huan ica nehin *oraciones*. 60
 Yo pido un gran favor con estas oraciones.
 Tehhua talticpactzin
 Tú Tierra
 xinechcaqui.
 escúchame.
 Nimitztatauhitia ica nochin *fuerzas de noyolo*.
 Te suplico con todas las fuerzas de mi corazón,
 Ica nochin *fuerzas de noalma* nimitztatauhitia
 Con todas las fuerzas de mi alma te suplico 65
para xicnexti cani mocahuac,
 para que reveles dónde se quedó,
 cani moilochti nehin *José Alcántara*.
 dónde se detuvo este José Alcántara.
 Huan tehhuatzin,
 Y Tú,

Señor San Miguel Arcángel,
 Señor San Miguel Arcángel,
San Gabriel Arcángel,
 San Gabriel Arcángel, 70
San Cristóbal,
 San Cristóbal,
San Rafael,
 San Rafael,
San Gabriel,
 San Gabriel,
Santo Ángel de María,
 Santo ángel de María,
Santo Ángel de nuestra guarda.
 Santo ángel de nuestra guarda.

Tehua namehhuan xicuitih, ximalacachotih, xicualcuitih cani mocahuac, 75
 Tú, ustedes, vayan a buscarlo, vayan a darle vueltas alrededor,
 vengán a traerlo (de) donde se quedó,
 cani moilochti.
 (de) donde se detuvo.
 Xa itech ehecatzin.
 Tal vez en el Viento,
 xa itech hueyiat,
 tal vez en un río,
 xa itech ameyal,
 tal vez en un manantial,
 xa itech aichhual, 80
 tal vez en un pozo,
 xa itech *tanque de at*,
 tal vez en un tanque de agua,
 xa itech atecomit,
 tal vez en una cisterna,
 o xa calihtic mocahuac,
 o tal vez se quedó en la casa,
 xa itech talticpactzin,
 tal vez en la Tierra,
 xa itech ehecatzin. 85
 tal vez en el Viento.

¿Cani momouhti?
 ¿Dónde se asustó?
 ¿Cani mocahuac *niespíritu*
 ¿Dónde se quedó el espíritu
nehin José Alcántara?
 de este José Alcántara?
 ¡Namehhuan xichualmalacachotih!
 ¡Ustedes, vengán a dar vueltas! 90
 ¡Namehhuan xichualcuitih!

¡Ustedes, vengan a traerlo!
 ¡Xiquehcoltican nican!
 ¡Háganlo llegar aquí!
 Nican nicnotza.
 Aquí lo llamo,
 nican nicnequi niquitaz,
 aquí quiero verlo,
porque quitemoah nifamiliares,
 porque lo buscan sus familiares,
 quinotzah, quitemoah, 95
 lo llaman, lo buscan, quinequih quitazqueh.
 quieren verlo.
Porque moahci mal yequintzin itech nehin cocoliz.
 Porque se encuentra mal ahora en esta enfermedad,
 Ica yon nimotatauhitia:
 Por eso suplico:
 ¡xinechnezcayotili huan xinechmactili!
 ¡muéstramelo y preséntamelo!
 ¡Amo xictati, 100
 ¡No lo escondas,
 amo xinechcahcahahua!
 no me engañes!
 ¡Xinechmactili!
 ¡Preséntamelo!
 Tehhua tiemattoe cuali cani mocahuac,
 Tú sabes bien dónde se ha quedado,
 tehhua moixcotzinco moilochti nehin *cristiano*.
 delante de Ti se detuvo este cristiano.
 Tehhua xinechilhui cani mocahuac, 105
 Tú dime dónde se quedó,
 huan ompa nitanotzati,
 y allí voy a llamar,
 ompa nicnotzati.
 allí voy a llamarlo.
Como itech atzin, ompa nicnotzati.
 Si (está) en el Agua, allí voy a llamarlo.
 Axcán tehhua, *Señor Santiago Apóstol*,
 Y ahora tú. Señor Santiago Apóstol,
San Pedro, San Andrés, Señor San Juan. 110
 San Pedro, San Andrés, Señor San Juan.
 Namehhuan *que* cuali nanquicruzarohqueh
 Ustedes que cruzaron fácilmente
chicóme mares cuando ihuan nanenqueh in *Jesús*.
 siete mares cuando anduvieron junto con Jesús.
 ¡Namehhuan xichualcuitih, xictemotih
 ¡Ustedes tráiganlo (aquí), búsqenlo

cani mocahuac!
 donde se quedó!
 Xa itech ehecat. 115
 Tal vez en el viento,
 xa itech chicóme *mar*.
 tal vez en los siete mares.
 Xictemotih
 Búsquenlo.
 Xichualcuitih.
 Tráiganlo (aquí).
 Xicmahchanatih. Xiquixtitih.
 Tráiganlo de la mano. Libérenlo.
 Xichualcuican nican itech nehin 120
 Tráiganlo aquí en esta
 atzin nicnotza.
 Agua (en que) lo llamo.
 [Toma el vaso de agua con la moneda adentro, le acerca los labios y llama el nombre del
 paciente.]
 ¡José Alcántara!
 [Sopla en el vaso.]
 ¡José Alcántara!
 [Sopla en el vaso.]
 ¡José Alcántara!
 [Sopla en el vaso, después lo coloca en el suelo, hace la señal de cruz encima y la repite sobre
 el suelo.]
 Talticpactzin *de mi alma*,
 Tierra de mi alma,
 nican nimitzmactilia nehin *oraciones*.
 aquí te presento estas oraciones.
 Amo xiquelcahua nehin *favor* tein nimitztatauhitia.
 No olvides este favor que te suplico.
 Xinechnezcayotili cani mocahuac.
 Muéstrame dónde se quedó,
 xa itech titzin,
 tal vez en el Fuego,
 xa itech tixochit,
 tal vez en el fogón,
 xa itech at,
 tal vez en el agua,
 xa itech ehecat,
 tal vez en el viento,
 xa itech atahuit,
 tal vez en un barranco,
 xa itech *carretera*,
 tal vez en una carretera,
 o xa itech ohpitzac,

o tal vez en un sendero,
xa itech hueyoh.
tal vez en un “camino real”.
Como ompaca huin mocahuac.
Si se quedó allá,
xinechmaca *cuenta*,
dame cuenta,
para ompa nitanohnotzaz.
para que allá (yo) llame.
Tazohcamatic.
Gracias.
[Concluye con la señal de la cruz.] (Lupo, 1995: 128-136)

c7) Macuil García, María del Carmen (2012b). *Tradición oral y Medicina tradicional en la zona norte del estado de Morelos y en el sur del Distrito Federal: el caso de los “aires”*. Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Presentación

El siguiente rezo fue registrado en diversas ocasiones, el susto es un padecimiento recurrente en los pacientes que atiende doña Flavia. Aunque no en todas las sesiones he podido grabar el rezo, cuento con el registro de varios casos, también he podido realizar el registro fotográfico de su enunciación-ejecución. Todas las grabaciones corresponden a situaciones etnográficas de curación. El rezo se enuncia en español. La transcripción es responsabilidad mía.

En el nombre de mi creador señor dios padre todo poderoso
Alzaré mis ojos al cielo de donde vendrá /la ayuda y la salud/ la sombra de esta criatura
/La salud/ la sombra viene de mi creador Yahveh que hizo el cielo y la tierra
Su pie de esta criatura no dará resbaladero, ni se dormirá lo guarde israel
Yahveh será su guardador su sombra y su mano derecha el que
el sol no le fatigará de día
ni la luna de noche
Yaveh la liberará de todo mal, le guardará su alma
será su salida y su entrada
Desde ahora para siempre así sea
Señor padre santísimo dame licencia a levantar la sombra de esta criatura
[Sopla fuerte dos veces y en la segunda]
Espíritus apóstoles yo les llamo y les suplico encarecidamente me ayuden a levantar la sombra
de esta criatura purificar su salud y su buena suerte
[sopla]
María [nombre pronunciado muy largo, con sonido lírico, cantado]
¡Ven acá yo te llamo! en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo,
los santos espíritus apóstoles, señor San Pedro, señor San Pablo, señor San Juan bautista, señor
Santiago Jacobo, San miguel arcángel, los seres espíritus Melchor Gaspar y Baltasar

levanten esta criatura de espanto /y de todo mal/

[sopla]

María [nombre pronunciado muy largo, con sonido lírico, cantado]

¡Ven acá yo te llamo! en nombre del Padre del Hijo y del Espíritu Santo,

los santos espíritus apóstoles, señor San Pedro, señor San Pablo, señor San Juan bautista, señor Santiago Jacobo, San Miguel arcángel, los espíritus reyes Melchor Gaspar y Baltasar

levanten esta criatura de espanto /y de todo mal/

[sopla]

María [nombre pronunciado muy largo, con sonido lírico, cantado]

¡ven acá yo te llamo! ¡vuelve tu ser!

/en el nombre del padre del hijo y del espíritu santo/

/¡vuelve tu ser!

(Macuil, 2012: 123,124)

c8) Anguiano, Marina (2003). *Las culturas indígenas vistas por sus propios creadores. Capacitación para el desarrollo cultural indígena.* Universidad Pedagógica Nacional, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México.

Presentación

El trabajo pertenece a Adrián Ramírez Hernández, hablante de lengua náhuatl, desafortunadamente no encontramos la revista en la que apareció originalmente publicado en 1983. El rezo se volvió a publicar casi inmediatamente, fue incluido en un trabajo de mayor divulgación en el mismo año pero bajo la firma de G. Münch, aunque es prácticamente igual salvo por un mínimo cambio en la quinta línea, ya que Münch prefiere titularlo “Plegaria para el chaneque” (1983: 234). Escogí entonces para este estudio, la versión de 2003 de M. Anguiado, por tratarse de la reproducción completa del trabajo original, pero sobre todo porque fue en el marco del trabajo realizado por la investigadora que fue posible la labor de Ramírez. En la publicación de Anguiano se halla la versión en lengua náhuatl del “ensalmo”, amplios comentarios alrededor de la enfermedad y el tratamiento médico que se requiere, y un dibujo del autor donde retrata a una “anciana ensalmadora” atendiendo a un niño enfermo. Otra reproducción del trabajo aunque no completo, apareció dos años después de la obra de Münch véase Sedeño y Becerril (1985).

Tapopoch-uilisti

Iniin tapopoch-uilisti ijkin tsinti:¹¹

Amej-uan talyooloj ue-uetkej, ompa kan
ankikontepachojtokej no seepiltsin.

Xikmajka-uacanya iga ma-uiikiy nigaj kalijti’.

Aayo’ya maa nikneki iga maajo’ xik iknoo-
chi-uakan no seepiltsin.

Amej-uan talchanekojmej poxsay anki iknoo-
chi-uakej nopiltsin.

11

Amej-uan talyooloj ue-uetkej nigaj nia'a'
nimits tatilitij iniin costí' xochi' yej
poxsay uee-lia'i'.
Tajko nia-uj nimitsmakatij iga xiktalíkan
ipan amotsontekomej.
Masa'an ankimajka-uayaj inon no seepiltsin,
komati maaj xochi' nimitsmakayaj.
Amej-uan aachanejkej nimitsmakaj iniin
piotsin, iga itoonal no seepiltsin.
Xinetapo-uiliikanya inon nopiltsin, amej-uan
talyooloj ilamatkej i-uan ejeka ilamatkej.
Xinetapo-uilikanya nopiltsin i-uan xiktita-
nikanya iga ma'aasiya iichan.

Ensalmo

Este ensalmo empieza así;

Ustedes viejos terrones de tierra,
ahí en el cántaro donde lo tienen
encerrado a mi único hijo, suéltlenlo
para que venga aquí a la casa.
Yo ya no quiero que ustedes le sigan
haciendo sufrir a mi único hijo.
Ustedes Chanecos de tierra, ya lo
hicieron sufrir bastante a mi hijo
Ustedes viejos terrones de tierra,
aquí voy a quemar flores para ustedes,
estas flores amarillas son muy aromáticas.
Algunas se las voy a dar para que se las
pongan en la cabeza.
Si pudiera soltar a mi único hijo,
bastantes más flores, les íbamos a dar.
Ustedes que viven en el agua, les doy
este pollito para simbolizar la sombra
de mi único hijo.
Suéltlenlo a mi hijo, ustedes terrones
de tierra vieja y viento viejo.
Suelten a mi hijo y mándenmelo
para que llegue a su casa. (Anguiano, 2003: 114, 115)

c9) Münch Galindo, Güido (1983). *Etnología del Istmo de Veracruzano*. Colección Etnología, Serie Antropológica 50, IIA, UNAM, México.

Presentación

La mayoría de los textos pertenecen a otros trabajos citados por el autor. Así ocurre con el c9.2, corresponde a una publicación de Antonio García de León (1976). En cambio el c9.1 parece ser recogido por Münch pero no se describe los datos precisos del registro o transcripción del mismo.

c9.1)

Ensalmo para el cheneque

Domina mi santo dios chaney huehuey, suelta el espíritu de ..., te prometo una polla negra virgen, te prometo pero devuélveme el espíritu. Ya después nos veremos, ya después platicaremos Jesús. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. (Müch, 1983: 234 versión del autor)¹²

c9.2)

Plegaria al chaneque

Tierra, Universo de mi alma, donde la levantaste en donde la estás espantando... Suéltame a la mucha... Dámela para que la traiga, para que la lleve en brazos... Alguien también te está llevando en brazos... Suéltamela, no me la estés reteniendo... suéltala. Yo y tú soltarémos a esta muchacha... Yo te iré a ver... te dajeré tu regalo, pero a esta joven suéltala desde donde la estás cubriendo con el sobaco. No le hagas de esa manera a esa joven, tú la quieres asustar... Muchacha, levántate, desde donde estás mirando tristemente... Levántate, incorpórate... siéntate, Universo de mi alma, suéltamela, dámela para que yo la cubra con el sobaco... Aquí te voy a dejar tu jícara florida, donde la estoy agarrando, donde la estoy llevando en brazos. Después de que me la sueltes, a los siete a media noche iré yo... Pero suéltame a esta joven... no la tengas ahí presa... La tienes agarrada de los cabellos... Dámela, suéltala... fue a llegar esta joven donde tú me la sueltas... Yo la suelto igual que tú, yo también soltaré una prenda, una ofrenda que tengo... más valiosa que los tesorres que tienes... Quizá no puedes salir de día... sólo de noche puedes salir... Pero como te voy a llevar esta prenda, podrás salir, podrás pedirme lo que quieras... Si a esta joven quieres, me lo dices y tendré que dejártela. (Müch, 1983: 235-236).

c10) Ojo Comunicación INALI, Amith Jonathan (Productores), **Olivares Ruiz** Roberto (director) y **Amith** Jonathan (codirector). *Silvestre Pantaleón* [Documental] México, 2011. Cuadernillo adjunto, pp. 25-31.

Presentación

El trabajo recupera gran parte de la curación a la que es sometido el señor Silvestre Pantaleón, por lo que el documental es una excelente oportunidad para conocer parte de la vida de Silvestre y su familia. El video registra las ceremonias y los rezos que deben ser enunciados en varios sitios para recuperar su salud. Los textos se hallan transcritos y traducidos en un cuadernillo adjunto al video. Los realizadores agregan una interesante nota sobre la lengua náhuatl de San Agustín Oapan, Guerrero, pueblo donde fue filmado el documental.

¹² El diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana (1994: 400) lo volvió a publicar pero el texto fue versificado, a diferencia de la versión original de Münch.

c10.1)

xix. Tētlākāwilia Eugenio kāmpa tlitl

Señor San Macario, Camilo, Alejandro...

Āman nikān namēchnōtsa: tliwēwentsīn,
tlilamatsīn.

Nikān tamēchnōtsan ipan īn tōnahli
santo sábadō.

Nikān nochi nanwameh, ipan kēch
nanemin ipan īn mundo,
nochi tamēchnōtsan
para nochi xtlakwākin.

¡Māka sā mās nankichīwaltīskēh
Silvestre Pantaleón!

Āman nikān ōnekok para nokwitēwas,
para nokalmārōs kānōn kikokotok, mā sā
mās seguīrōs, para ma sēwtiw.

Nikān tamēchnōtsan nochi, xsan sē,
xsan ōme. Nikān nochi nanwameh
namēchnōtsa:

pīnāwiskāyeyekatl, tlayōkolkāyeyekatl,
poxāhkāyeyekatl, isihkāyeyekatl.

Nikān timitsnōtsan.

¡Māka sā mās, māka kasis isīkalistli, māka
kasis tewāhkākilistli, māka kasis
wāhkātlatlaxistli!

Nikān nochi ma kīsa, nochi ma ya.
¡Ma kwīka ātl, ma kwīka yeyekatl!

Nēika ma wetsiti, nēika ma kīsa,
nēika ma ya.

Kanah kinekisia sepa sē lado ma ya.
Mā sā nikān ma nemi, mā sā nikān pan īn.
Sē lado ma kalakiti, kān xi yaw.
Mejor sē lado ma ya.

Nikān tihkīxtiah, nikān āman
t'kwitēwaskeh īn, Silvestre Pantaleón.

XIX. Eugenio levanta la sombra frente al fogón

Señor San Macario, Camilo, Alejandro...

Aquí los invoco, señor del fuego,
señora del fuego.

Aquí los invocamos, en este día
sábado santo.

A todos ustedes que viven en este
mundo, los invoco a todos

para que vengan a recibir estas ofrendas.
¡Ya no hagan daño
a Silvestre Pantaleón!
He venido aquí para que se levante,
para que se calme su dolor. Que no siga,
que se vaya calmando.
Los invocamos a todos, no sólo a uno
ni a dos, sino a todos los aires:

aire de la vergüenza, de la tristeza, del
desmoronamiento, del apuramiento.
Aquí los invocamos
para que ya no se sofoque,
no adelgace y no sufra de tos seca.

¡Que se vaya todo, que se lo lleve el agua,
que se lo lleve el viento!
¡Que todo se vaya a otro lado!

¡Que se vaya por dondequiera!
¡Que no esté aquí!
¡Que vaya a morar a otro lado,
a donde todavía no ha ido!
Aquí ahuyentamos a los aires y aquí
levantaremos a Silvestre Pantaleón.

c10.2)

XX. Tētlākāwilia Eugenio kāmpa tsíkameh

Āman sapa nikān tamēchnōtsan,
yeyekameh nikān nanemih ipan īn
kēch mundo, pan īn nanemin pan īn,
yeyekameh.

Nochi tamēchnótsan īpan īn mundo,
kēch nanemin. Xsan sē, xsan ōme.
Nikān tamēchnōtsan: amankāyeyekatl,
sepōhkāyeyekatl,
kuwasihkāyeyekatl, tsitsilkayeyekatl,
tematilkāyeyekatl, kuwatsilkáyeyekatl,
tomáhkáyeyekatl.
Amankākomalakōtsīn, sepōhkākomalakōtsīn,
kuwasihkākomalakōtsīn,
tsitsilkakomalakōtsīn,
kostik komalakōtsīn,
kuwasihkākomalakōtsīn,
tlīlihkākomalakōtsīn,

kōtsīlkākōmalakōtsīn,
 pīnāwiskākōmalakōtsīn,
 tlayōkolkākōmalakōtsīn,
 tsitsilkakōmalakōtsīn.
 Nikān pan īn hora, pan īn tōnahli dia
 santo sábadō tihkāwān īn.
 Parte de ūn, ītōkā kokoxki Silvestre
 Pantaleón, yewa ōt'kāwilīkon
 pan īn tōnahli, īn hora.
 ;Āman nikān namātīiskeh!
 ;Xmokwitēwa Silvestre Pantaleón!
 ;Órale, tiaweh, xmokwitēwa Silvestre
 Pantaleón! ;Órale, tiaweh, xmokwitēwa!
 Āman, ya i tikimimakaskeh īn...
 ...yōlkātsitsīntih, tsīkatsitsīntih.
 Āman x'kwākān īn, tīn welis
 nankikwāskeh.
 Tīn xōwel, xkitakān.
 Pero x'kwākān.
 Mā nankitōskeh xnankikwāskeh.
 ;X'mākāwakān Silvestre Pantaleón! Mā sā
 mās nankiseguīrōskeh, mā sā mās.
 T'kumpīirohtokeh tīn polihtoya.
 Āman nikān tamēchmakan.
 ;X'kwākān īn!

xx. Eugenio levanta la sombra junto a las hormigas

Nuevamente los invocamos, aires
de este mundo.

A todos los invocamos,
 no a uno ni a dos.
 Aquí los invocamos: aire de la preocupación,
 del entumecimiento,
 de las reumas, del hormigueo,
 aire de las torceduras, de los calambres.
 El aire grueso.
 Los invocamos: remolino de la preocupación,
 del entumecimiento, de las reumas,
 del hormigueo,
 remolino amarillo,
 de las reumas,
 remolino negro,
 de los calambres,
 remolino de la vergüenza,

de la tristeza,
 del hormiguelo.
 Aquí, en esta hora, en este día,
 sábado santo, dejamos esta ofrenda.
 De parte del enfermo, Silvestre
 Pantaleón, se la venimos a dejar
 en este día, en esta hora.
 ¡Aquí, para que beban!
 ¡Levántate Silvestre Pantaleón!
 ¡Órale, nos vamos, levántate Silvestre
 Pantaleón! ¡Órale, nos vamos!
 Ahora les vamos a dejar una ofrenda...
 ...a las hormiguitas.
 Ahora coman lo que puedan.
 Lo que no puedan, ustedes verán.
 Pero reciban la ofrenda.
 ¡No digan que no!
 ¡Suelten a Silvestre Pantaleón! ¡No
 lo sigan afligiendo!
 Estamos cumpliendo con lo que faltaba.
 Les dejamos esta ofrenda.
 ¡Recíbanla!

c10.3)

XXI. Tētlākāwilia Eugenio ātēnko
 Āman nikān namēchnōtsas, timitsnōtsas
 nikān āwēwentsīn iwān ālamatsīn,
 Āwēwentsīn wān ālamatsīn,
 amankāyeyekatl, sepōhkāyeyekatl,
 kuwsihkāyeyekatl, chīchīlkāyeyekatl,
 tsitsilkayeyekatl, pīwāwiskāyeyekatl,
 tlayōkolkāyeyekatl, isihkāyeyekatl,
 tomāhkāyeyekatl, pitsāhkāyeyekatl.
 Nikān tamēchnōtsan pan īn tōnahli,
 día santo sábado, ipan īn día,
 nikān tamēchnōtsan:
 tlayōkolkāyeyekatl, pīnāwiskāyeyekatl,
 tsitsilkayeyekatl, tematilkāyeyekatl,
 isihkāyeyekatl.
 Kwātepasolkāyeyekatl, tlankwītskāyeyekatl,
 mēkoyeyekatl.
 Amankākomalakōtsīn,
 sepōhkākomalakōtsīn,
 kuwiskākomalakōtsīn.
 Tīlīhkākomalakōtsīn,
 kwitlanexkākomalakōtsīn,

kwitlanexkākomalakótsīn,
tsitsilkakomalakōtsīn,
tomāhkākomalakōtsīn,
tsitsilkakomalakōtsīn,
tomāhkākomalakōtsīn.

Nochi nikān tamēchnōtsan:
tomāhkākomalakētsīn,
tsitsilkakomalakōtsīn,
kōtsīItik komalakōtsīn.

Pitsāhkākomalakōtsīn,
;sihkākomalakōtsīn,
pīnāwiskākomalakōtsīn,
tlayōkolkākomalakōtsīn.

Nochi nikān tamēchnōtsan pan īn hora.

X' recibirōkān īn tonān
tōnakāyōw
para ma nanwameh n'kwāskeh,
h' mākāwaskeh.

Silvestre Pantaleón, nankimākāwaskeh
mā sā mās kiséguīrōs kikokōs.

;San nikān ma wātlami,
san nikān ma tlami ya!

Ōtikānakon. Nikān x' piakān paciencia ika
tamēchkwitēwaskeh ipan īn.

Nikān timitsnōtsan tlakpak chānekeh:
sītlalkruz, sītlalkwēyeh.

Ipan īn día santo timitsnōtsan.

Ōtamēchitakon,
ōtamēchnōtsakon iwān īn āwēwentsīn,
ōn ālamatsīn, para nanwameh ma...,
xtlatókān para ma..., tikwīkaskeh
itōnal Silvestre Pantaleón.

X' mastokān āman t'kwistēwaskeh
pan īn día.

Ahora nān tinemin.

Āman kēmah sā ika tamēchpachiwītian.
Tewameh i t'wīkaskeh.

XXI. Eugenio levanta la sombra en la ribera del río

Ahora aquí los voy a invocar:

señor del agua y señora del agua,
Señor del agua y señora del agua,
aire de la preocupación, del entumecimiento,
de las reumas, el aire rojo,
aire del hormigueo, de la vergüenza,

de la tristeza, del apuramiento,
el aire grueso, el aire delgado.
Los estamos invocando
en este día, sábado santo.
Aquí los invocamos:
aire de la tristeza, de la vergüenza,
del hormigueo, de las torceduras,
del apuramiento,
el desgredado, el de dientes pelados,
el mugriento,
remolino de la preocupación,
del entumecimiento,
de las reumas,
remolino negro,
remolino gris,
remolino gris,
remolino del hormigueo,
remolino grueso
remolino del hormigueo,
remolino grueso.
Aquí invocamos a todos:
remolino grueso,
del hormigueo,
de los calambres,
remolino delgado,
del apuramiento,
de la vergüenza,
de la tristeza.
Los invocamos a todos en esta hora.
Reciban este maíz sagrado,
nuestra madre,
para que ustedes se lo coman, para
que suelten a Silvestre Pantaleón.
Por favor, ¡suéltelo!
¡Que no siga con dolor!
¡Que aquí termine su sufrimiento!
¡Que ya termine aquí!
Hemos venido por su espíritu. Tengan
paciencia, que con su permiso
lo vamos a levantar.
Aquí los invocamos, moradores del cielo:
cruz de estrellas, falda de estrellas,
en este día santo los invocamos.
Los venimos a visitar,
los venimos a invocar junto al señor
del agua y a la señora del agua.

Ahora dennos permiso de levantar
la sombra de Silvestre Pantaleón.
Sepan que ahora la vamos a levantar,
en este día.
Ahora aquí estamos
Ahora sí, con esto nos despedimos
de ustedes.
Ya vamos a levantar su sombra.

c10.4)

XXII. Tetlakáwilia Eugenio camposanto
Nikān tamēchnōtsan
chiknāwtipan chānekeh:
chiknāwtipan ichpōxtli,
chiknāwtipan tēlpōxtli,
kochistli, koxtēmiktli.
Sītlalkrus, sītlalkwēyeh,
ikxinekwilin,
sītlaltekwisiri,
sītlalkōlōtl,
sītlalpóyoh,
sītlalwexólótl,
ikxinekwilin iwān yewa ūn aradītoh
wān yewa ūn, ¿kēnōn itōkā?
tolkopetli.
Nochi nikān tikiminōtsan ipan īn tōnahli,
ipan īn día santo.
Ōtiwāhlakeh parte de don Silvestre
Pantaleón para ke ma pati,
ma nosēwīkān, ke kanah oksē lado
ma kalakiti,
oksē lado ma ya, ma ya nēika.

¡Ma kwīka yeyekatl, ma kānika!
Nēika ma ya ipan tepētl,
ipan tlakōyoh, ipan kuwyoh.
Pero māka sā mās pa nē ipan
ūn kahli kān nentok.

¡Ma kaīsa!
Āman ika ōtiwāhlakeh,
tikwāhkīxtikeh.
Āman nikān ōt'kāwakon.
Nikān namāch'nōtsa, alma difuntos.
¡Mā x'nemilīkān, mā x'nemilīkān kētla
tewameh tikchīhtokeh mal
noso kēnkah xkwahli!

Āman tikchíhtokeh bueno porque
 tamāchnōtsan,
 tamēchtlātlawtlan.
 Āmantsīn nikān xta, i tinentokeh
 timitstlātlawtlan, señor José Pantaleón,
 papá de don Silvestre Pantaleón.
 Ifamilla, nochi xkiminōtsa,
 xnēchlntlātlawtili.
 Māka īpan wālnomāsowakān,
 māka sā mās yeyetīyas.
 Āman ōtlwālklskeh,
 ōtlhkāwakon nikān,
 como xōtiwāhlakeh
 tlā sepa t'wīkaskeh.
 Āman nokāwas, nikān ma nokāwa.
 ¡Nochi! ¡Yeyekameh!
 Nochi tlīn ¡ka tiwāhlaweh tikwāhkeh
 para nikān ma nokāwa.
 Tlā kanatsīn sapa sē kokolistli
 wel wālnemls, ¡ma ya!
 ¡Māka kinekis mopan nokwepas!
 ¡Kāyuweh!
 Nikān timotlātlawtlan.
 Don Silvestre Pantaleón
 kitowa kētla nō namana.
 Kikokōsneki ikxiwān.
 Kikokōsneki ikexpan.
 Nochi tēh, vaya, kitowa kas kētla,
 hkōn tēh, kētla nō yeyetlyasneki.
 Ika mollcencia, señor.
 Señor San Jorge, San Ramón, San Judas,
 Señor San Macario, nikān tihkakiskeh īn,
 ma tihkakikān. Ma h'tlālīkān
 san sé Padre Nuestro.
 Wān ya, sahkōn.
 Tlā nikān: Padre nuestro que estás
 en los cielos.
 santificado sea tu nombre,
 venga tu reino...

XXII. Eugenio levanta la sombra en el camposanto
 Aquí los invocamos,
 moradores de los nueve cielos:
 doncella de los nueve cielos,
 doncel de los nueve cielos,
 somnolencia, ensueño,

cruz de estrellas, falda de estrellas,
osa mayor,
cangrejo de estrellas,
alacrán de estrellas,
gallo de estrellas,
guajolote de estrellas,
osa mayor y cinturón de Orion,
y también estrellas que forman
la cabeza de Tauro.
A todos ellos los invocamos en este día,
este día santo.
Venimos de parte de don Silvestre
Pantaleón para que se alivie,
para que sus dolores se calmen,
que se muden a otro lado,
que se vayan a otro lado.
¡Que se vayan por allá!
¡Que se los lleve el viento por ahí!
Que se vayan por los cerros,
por los matorrales, por los bosques,
pero que ya no se queden
en la casa donde está.
¡Que salgan!
Por eso venimos,
para ahuyentar sus aflicciones.
Venimos a dejar la ofrenda.
Aquí las invoco, almas de los difuntos.
No vayan a pensar
que estamos haciendo
algo malo o no bueno.
Ahora estamos haciendo algo bueno
porque las estamos invocando,
les estamos suplicando.
Ahora ya estamos aquí.
Le rogamos señor José Pantaleón,
padre de don Silvestre Pantaleón.
De mi parte suplique
a toda su familia difunta
que no posen las manos sobre él,
que él no vaya a sentir su peso.
Ahora estamos aquí,
venimos a dejar la ofrenda.
No venimos simplemente para
llevárnosla de regreso.
Aquí se va a quedar, que se quede aquí.
¡Todo! ¡Oh, aires!

Y todo lo que trajimos, lo trajimos
para que se quede.
Si por algún lado apareciera
otro mal, ¡que se vaya!
¡Que no lo vuelva a afligir!
¡No!
Aquí estamos rogando.
Don Silvestre Pantaleón
está sufriendo.
Le duelen las piernas,
le duelen los hombros.
Todo le duele, pues.
Siente el cuerpo pesado.
Con su licencia, señor.
Señor San Jorge, San Ramón, San Judas,
Señor San Macario,
aquí vamos a rezar
un Padre Nuestro.
¡Y ya! Terminamos, así nada más.
Comencemos: Padre nuestro que estás
en los cielos,
santificado sea tu nombre,
venga tu reino...

c11) Pitarch, Pedro (2013). *La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales.* Serie literaria, Libros de la Espiral de Artes de México, México.

Presentación

El autor escribe que los textos fueron recogidos en trabajo de campo. En el caso del “canto” c11.1 y c11.2 fueron pronunciados por la señora María Ruiz Ijk’al para curar a un niño pequeño, ocurrió en mayo de 2004 en la aldea de Palma. La transcripción fue realizada por Miguel Gómez Gómez (Pitarch, 2013: 111).

c11.1)

CHUKEL TA NEJ AJAWCHAN

yos jesukristo tatoni
yos jesukristo kajwaloni
jalame’ ch’ul santa mariya
sme’ ch’ulchanoni
sm’ balumilaloni
tat ch’ul santísima kurus tatoni
tat ch’ul kurus kajwaloni
yala patajib yo’tikoni

yala kuxajib yo'tikoni
chaneb anjel me' yo'tikoni
chaneb anjel tat yo'tikoni
chaneb kuxul yos yo'tikoni
chaneb kuxul kajwal yo'tikoni
yame awala tsakboniki
yame awala japuyboniki
cheb ch'ul nichim yo'tikoni
cheb ch'ul asusena yo'tikoni
wajalix ku'un tatuchoni
chololix ku'un tatuchoni
ta ye'tal awokikoni
ta ye'tal axanabikoni
ja'me ya awil yo'tikoni
bik'itel jti' yo'tikoni
bik'itel ko'tan yo'tikoni
ya awala atsakbonik yo'tikoni
ya awala japuybonik yo'tikoni
nichimuk yakan k'oel
jijtsuk yok k'oel
ye'tal awokikoni
ye'tal axanabikoni
ya awala apetboniki
ya awala japuyboniki
ayuk at'exanbon aba yo'tikoni
jayanbon aba yo'tikoni
ta yilel yo'tik stukeloni
ta ya'ayel yo'tik stukeloni
bantiwan abajt xchukbonik
bantiwan abajt snot'bonik
kabey kiltik
chukel ta nej ajawchan
ta nej pukuj
teyme tik'il ta swinkilel abi
ta yajch'alel abi
teyme tsakal stukel
ta nej ajawchan stukeloni
ta nej pukuj stukeloni

teyme jkuts'inbeytik
sme'baal xch'uileli
sme'baal anjeli
teyme xkiltik ya'lel sit
teyme xkiltik teme xtojob yu'une
binti kati ut'il ma xkilbeytik yo'tani
binti kati ut'il majtabeytik yo'tani

xiwan abajt bik'tal ti'etikoni
bik'tal o'tanetikoni

ja'wan yakal ta wokolejel
sme'baal xch'uleli
sme'baal anjeli
ja'wan telel xanixi
ja'wan metsel xanixi
melel xanix stukel aj
kuxul yos tat
kuxul yos kajwal yo'tikoni
ja'me ya awil bik'itel jti'
ayuk la bit'il tilbiluktel yoki
ayuk la bit'il tilbiluktel sk'abi
bantiwan xchukobonik stukeli
ta nej ajawchan yo'tik stukeli
ta nej pukuj yo'tik stukeli
ja'wan telel y'tikoni
ja'wan metsel yo'tikoni
ta xi'el sme'baal xch'ulel
sme'baal anjel yo'tik stukeloni
manix, chaneb kuxul yos tatoni
manix, chaneb kuxul yos kajwaloni
chaneb anjel me'oni
chaneb anjel tatoni
xa tejk'anbon abaj
xa jayanbon abaj
ta yileltel yo'tikoni
ta ya'ayeltel yo'tikoni
bantiwan yakal ta wokolejel
yala me'baal xch'uleloni
yala me'baal anjeloni
jawal telel xanix yo'tikoni
jawal metsel xanix yo'tikoni
banti yakal yuts'inbeliki
banti yakal yalak'inbeliki
yakal xiwtesbelik yoki
yakal xiwtesbelik sk'abi
jayeb bik'tal ti'etik
jayeb bik'tal o'tanetik
jayeb ch'ujch'ul o'tanetik
kilibeytik yo'tanoni
tajibeytik yo'tanoni
kiltik teme ma xbik'taje
kiltik teme ma xch'ujch'uleje
banti bajt te sti'e

banti bajt te ya'ayeje
tebtobal sti' te state
tebtobal sti' sme' yo'tikoni

xiwan abajt sjak'beyik smulik yo'tik
bajt sjak'beyik sti'ik yo'tik
teytowan abajt xchukbonik aj
teytowan abajt snot'bonik aj
banti mukul xchaniki
banti chukul spukujiliki
balumilal yalak'ik bik'tal ti'etikoni
balumilal bik'tal o'tanetikoni
yos jesukristo tatoni
yos jesukristo kajwal
jamaltel jti' yo'tik stukeloni
jamaltel ko'tan yo'tik stukeloni
xa tejk'anbon abaj yo'tikoni
xa jayanbon abaj yo'tikoni
ta yileltel yo'tik stukeloni
ta ya'ayeltel yo'tik stukeloni
chaneb anjel me' yo'tikoni
chaneb anjel tat yo'tikoni
chaneb kuxul yos tatoni
chaneb kuxul yos kajwaloni
sjoyokat stukel
ak'olok lametel yo'tan yo'tikoni
bujts'anuk lametel yo'tan yo'tikoni
ayuk lame bit'il spetbontel yo'tikoni
ayuk lame bit'il xloch'bontel yo'tikoni
chaneb anjel me' yo'tikoni
chaneb anjel tat yo'tikon
ta yala kajonil yo'tikoni
ta yala jo'benal yo'tikoni
yos jesukristo tatoni
yos jesukristo kajwaloni
ja'me ya awil bik'itel ti'oni
ja'me ya awil bik'itel ko'tanoni
ta sjeltayel jilel yoki
ta sjeltayel jilel sk'abi
sjelolok lame jilel
sme'baal xch'uileli
sme'baal anjeli
yu'un cheb ch'ul nichime
yu'un cheb ch'ul asusenae
sok kojt yala mutil yo'tikoni
sok kojt yala alak' yo'tikoni

teytowan abajt xchukbonik aj
teytowan abajt snot'bonik aj

kabey kiltik chukel ajawchani
kabey kiltik chukel pukuji
kabeytik chukel kaskabel
kiltik teme stajbeytel sjelole
banti mala jkilbeytik yo'tan
banti mala jtajbeytik yo'tan
binti kati ut'il xwe'otik
binti kati ut'il x-ujch'otik
tajbeytik yo'tan abi
tebtobal sti'
tebtobal yo'tan
xiwan te bik'tal ti'e
xiwan te bik'tal o'tane

manime stukel
chaneb kuxul yos tat
manime stukel
chaneb kuxul yos kajwal
manime stukel
chaneb anjel me'
manime stukel
chaneb anjel tat
k'axtik to ya yuts'inbonik
koltaybonik yoki
ak'oloktel yo'tan
bujts'anuktel yo'tan
xlaplojokjulel
xch'iklojokjulel
ta yalajo'benal
ta yala kajonil
manchuk ja'uk balumilal ti'il xanix k'inal
telexanix
metsel xanix
sme'baal xch'ulel
sme'baal anjel stukel
banti abajt xchukbonik
banti abajt snot'bonik
bik'tal ti'
bik'tal o'tan
jtatoni
kajwaloni
xwalk'ojonix
sutp'ejonix

banti abajt snot'bonik
bik'tal ti'
bik'tal o'tan
jtatoni
kajwaloni
xwalk'ojonix
sutp'ejonix.

EN EL CASCABEL DE LA SERPIENTE

Dios Jesucristo, padre
dios Jesucristo, señor mío
madrina sagrada santa María
madre del cielo
madre de la tierra
sagrada santísima Cruz, padre
sagrada santísima Cruz, señor mío
en el amanecer
al despuntar el día
cuatro madres-ángeles
cuatro padres-ángeles
cuatro dioses vivos
cuatro señores vivos
tengan la bondad de recibir
tengan la bondad de aceptar
dos sagrados ramos de flores
dos sagrados ramos de azucenas.
Ya los he puesto en orden, padre
ya los he puesto en fila, señor mío
ante tus pies
ante tus zapatos
puedes ver cómo
vengo con mi modesta palabra
vengo con mi modesto corazón.
Los miras al recibirlos
los miras al aceptarlos.
Llegan floridos mis pies
llegan adornados mis pies
ante tus pies
ante tus zapatos
para que me los abrace
para que me los aceptes.
Colócate en posición
colócate en ademán
de poder ver
de poder escuchar
dónde le han encarcelado

dónde le han encadenado
para que descubramos
esa prisión en la cola de una cascabel
en la cola de un demonio
donde han puesto su imagen
donde han puesto su existencia
completamente encerrada
en la cola de una cascabel
en la cola de un demonio.

“Así atormentaremos
a su pobre alma
a su pobre ángel
para ver llorar sus ojos
para ver pagar su falta
veamos sufrir su corazón
hagamos sufrir su corazón
—dirían los celosos cuando se la llevaron los de corazón mezquino.

Acaso por eso está sufriendo
su pobre alma
su pobre ángel
tal vez está tendida
tal vez está tumbada
así se encuentra ahora
dios vivo, padre
dios vivo, señor mío
frente a ti ruego con mi modesta palabra
para que se desaten sus pies
para que se desaten sus manos
donde se encuentra encarcelada.
En la cola de una cascabel
en la cola de un demonio
tal vez está desfallecida
tal vez está extenuada
espantada su pobre alma
espantado su pobre ángel.
No lo permitan los cuatro dioses, padre
no lo permitan los cuatro dioses, señor mío.
Cuatro madres-ángeles
cuatro padres-ángeles
coloquéense
dispónganse
para encontrar
para escuchar
el lugar donde está sufriendo

su pobre alma
su pobre ángel
que está desfallecida
que está extenuada
allí donde la están atormentando
donde la están afligiendo.
Espantados sus pies espantadas sus manos.
¿Cuántos son los celosos?
¿Cuántos son los mezquinos?
¿Cuántos son los ruines?

“Veamos cómo sufre
veamos cómo padece
cómo se humilla
cómo se doblega
hasta dónde llega la palabra
hasta dónde llega el lenguaje
de las murmuraciones de su padre
de las murmuraciones de su madre.”

Acaso es ésa la falta que castigan
la palabra que persiguen.
Lejos le han encarcelado
lejos le han encadenado
donde se encuentra la gran serpiente
donde se encuentra el gran demonio
por su inmenso resentimiento
por su inmenso rencor.
Dios Jesucristo, padre
dios Jesucristo, señor mío
vengo con la palabra abierta
vengo con el corazón abierto.
Colócate frente a mí
levántate frente a mí
para encontrarlo
para escucharlo
con cuatro madres-ángeles
con cuatro padres-ángeles
cuatro dioses vivos, padre
cuatro dioses vivos, señor mío.
Acompáñalo
que llegue con el corazón sereno
que llegue con el corazón fragante
que me lo traigan abrazado
que me lo traigan envuelto
las cuatro madres-ángeles

los cuatro padres-ángeles
hasta depositarlo en su cajón
hasta depositarlo en su seno
dios Jesucristo, padre
dios Jesucristo, señor mío.
Traigo mi modesta palabra
vengo con mi modesto corazón
para cambiarlo por sus pies
para cambiarlo por sus manos
para trocarlos por
su pobre alma
su pobre ángel
junto con dos sagrados ramos de flores
junto con dos sagrados ramos de azucenas
junto con un pollo
junto con una ofrenda animal.
Lejos le encarcelaron
lejos le encadenaron.

“Pongámoslo en la cárcel de una cascabel
pongámoslo en la cárcel de un demonio
pongámoslo en la cárcel de una serpiente
para obtener un rescate.
¿Dónde depositaremos su corazón?
¿Dónde disfrutaremos de su sufrimiento?
¿Cuándo gozaremos de nuestra comida?
¿Cuándo gozaremos de nuestra bebida?
Que sufra su corazón
por causa de sus palabras mezquinas
por causa de su corazón insolente”
—dirían los de la palabra celosa
—dirían los del corazón resentido.
Pero no puede ser cuatro dioses vivos, padre.
No puede ser
cuatro dioses vivos, señor mío.
No puede ser cuatro madres-ángeles.
No puede ser cuatro padres-ángeles.
Ya ha sufrido demasiado liberen sus pies.
Traigan su corazón contento
traigan su corazón fragante
que se aloje deprisa
que se aloje de una vez
en su modesto seno
en su modesto cajón
para que no siga sufriendo esta intensa agonía
que mantiene vencida

que mantiene abatida
a su pobre alma
a su pobre ángel.
¿Dónde fueron a encarcelarlo?
¿Dónde fueron a encadenarlo?
Los de la palabra celosa
los de corazón resentido
padre
señor mío
ya me doy la vuelta
ya me regreso. (Pitarch, 2013: 105-110)

c11.2)

SK'OPLALTESEL JILEL

k'ax ch'ul ora stukeloni
k'ax ch'ul ajk'abal stukeloni
wik'iltelyala sit
wik'iltelyala chikin
ba'ay yala jo'benale
ba'ay yala kajonili
mame ja'uk
ay xanix stsa'nelaloni
ay xanix xenelaloni
yu'un ate sikil witsetike
yu'un ate sikil ajawetike
la'me choj
la'me ik'
t'una metel ak'u
t'una metel apak'
mame xiwat
mame xa xi' mut
mame xa xi' chanbalam
mame xa xi' wakax
mame xa xi' kawayu
ay ba'ay la ataj ta bej
na'a meixtel anaj
na'a meixtel alum
na'a meixtel awinkilel
na'a meixtel awajch'alel
na'a meixtel awe'el
ja'me xa na'ixtel to
la'me, la'me
ay ba'ay la ataj ta bej
ja'me xa na'ix anaj
ja'me xa na'ix alum

ja'me xa na'ix achanul
ja'me xa na'ix ak'u'
ja'me xa na'ix apak'
la'me, la'me
la'me, mame xwayat. (Pitarch, 2013: 110-111)

ENSALMO PARA EL REGRESO DEL ALMA

Que discurra el tiempo
que termine la noche
que llegue con la mirada abierta
que llegue con el oído atento
a su modesto seno
a su modesto cajón.
Que no sufra
la diarrea
el vómito
del frío de los cerros
del frío de las montañas.
Ven, jaguar
ven, viento
busca tu ropa
busca tu vestimenta.
No te asustes
no te asustes de los pájaros
no te asustes de los animales
no te asustes del ganado
no te asustes de los caballos.
Debes encontrar el camino.
Reconoce tu casa
reconoce tu pueblo
reconoce tu cuerpo
reconoce tu carne
reconoce tu comida
reconoce ya todo esto.
Ven, ven.
Debes encontrar el camino
para llegar a tu casa
para llegar a tu pueblo
para llegar a tu animal
para llegar a tu ropa
para llegar a tu vestimenta.
Ven, ven
ven, no te quedes en el sueño. (Pitarch, 2013: 110-111)

c12) Tiedje, Kristina (2008). “Curación y maleficio entre los nahuas potosinos”, en P. Gallardo Arias (coord.). *Curanderos y Medicina Tradicional en la Huasteca*. Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, CONACULTA, México, pp. 17-54.

Presentación

La autora aclara que el rezo del especialista José se trata de una “selección”, la cual fue enunciada en náhuatl. La traducción fue realizada por Tiedje, no presenta entonces la transcripción original en dicha lengua, únicamente la traducción (2008: 43).

A ti padre celestial
Es a donde hablamos desde aquí
Donde está un joven y le quitaron su espíritu
Aquí te lo presentamos en una silla
Aquí en una mesa
Aquí en una luz,
Aquí en un corazón donde están ellos.

Es donde sus pies se resbalaron
Allá cayó, donde cayó allá
Y ahora está llorando su espíritu
Donde lo amarraron
Allá no puede levantarse
Allá no puede pararse
Aquí bajito se encuentre en este hoyo.

Tú, Gran Padre, aquí uno lo junta
Uno lo lleva
Uno lo alcanza
Donde se da vida
Es donde la vida cambia
Donde estás Gran Padre y Gran Madre
Ustedes se ponen para todos.

Ahora las grandes autoridades
Les pedimos que lo levanten
Para ayudarlo a llegar aquí
En la silla
En la mesa
En la luz
En donde su madre no puede ir
No se puede ir allá
Donde anda llorando
Allá donde anda perdido
Allá en la noche y allá de día.

En ti estás Gran Padre
Estás delante de todo
Aquí donde nos dan la vida
Donde dan la vida
Donde nos dan la fuerza.

Aquí hacemos llegar su espíritu en una silla
Ponemos la mesa, está servilleta
Allá abajo está una luz de este Tobías
Es donde cayó, donde resbaló
Allí sigue acostado
No puede pararse.
Es allí adonde llamamos para que ya se venga
Que ya llegue aquí.
Háganlo llegar aquí.

Nosotros te estamos llamando
Adonde caíste
Donde estás llorando
Ahora aquí nos presentamos en esta silla
En la mesa
Por eso lo llamamos a tu espíritu
Donde tú estás
Allá en la piedra
En el árbol.

Allí en el Oriente
Es donde estás tú Gran Padre
Allá en Xomocunco
En donde están
En donde están
Ustedes Grandes Padres (Teyotatame)
Grandes Madres (Teyonaname)
Allá en Xomocunco.
Salimos de aquí, les saludamos, aquí llegamos
Aquí en la casa
En una silla
En una mesa.
Allá es donde le dan su luz, le dan su espíritu
Le dan todo para donde quiera anda
Aquí le van a hacer
Todo lo que quieras
Todo lo que ocupas
Pedimos la vida
Por eso nosotros llegamos aquí
Para pedir de regresar su espíritu dentro de su cuerpo

Y ya no le pasa nada [...]

Llamamos a nuestro señor Jesucristo
Para saber cómo haremos si tu espíritu no está
Pero hay cuidado
Te autorizarán
Por eso aquí nos presentamos
Aquí en este Xomocunco
Por eso llegamos aquí en este cerro
En una mesa
En una luz
En una silla.

Aquí en esta silla está Tobías
Donde está su espíritu
Donde está su vida
Donde cantará
Traemos una planta medicinal
Para que se alivie don hierbas exprimidas
Allí tu vienes Tobías,
Allí tu vienes enfrente en ti Gran Padre
No hay otro quien este
Allí sale tu espíritu y nadie más.

Allí hablamos solamente a ti Dios Padre.
Eres Dios, Espíritu Santo, donde está presente
Donde alumbras
Donde están todos los espíritus (tonalli),

De donde todo el tiempo nos estás cuidando
Donde estás presente para mirarnos.

En tu puerta
En tu casa
Allí también está tu puerta
Donde está tu cuerda
Donde está tu mesa
Donde está tu casita
Donde estás tú.
Eres el sol
Eres el niño
Aquí nos enfilamos
Eres el Gran Padre
Allí también lo sabrán, lo sabrán [...]

Allí está llorando su espíritu

No se puede parar
Ya mucho lo tienen con una medicina
Sólo Gran Padre le darás un lugar
Tú les das su espíritu
Sólo tú lo sabes como se hace.
Como tú le das su espíritu,
Tú le das su pensamiento de allá.

Venimos allí
Nos presentamos en ti Gran Padre, Gran Madre
Allí nos paramos
Allí donde estás
Allí te presentas
Cuando está el sol aquí
Estás en el Oriente [...]
Allá en el Oriente
Ahora Gran Padre llegamos para presentarte a este Tobías
Allí venimos
Tú eres el sol prendido
También donde estás nos alumbras
Donde se ha caído allí
Lo ves en este lado
Donde se anda cayendo.

Allí en el Oriente estás, Gran Padre
Pero en donde hay oscuridad
Anda perdiéndose
Aquí está la vida
Le das la vida
Para levantarlo y llevarlo aquí.

Tobías ven aquí a esta pobre casita
Aquí está tu silla
Aquí está la mesa
Aquí está la luz
Aquí está tu mamá y tu papá
¿Dónde estás?, ¿dónde?
Tú estás presente donde está la Gran Madre
Tú allí te presentaste. (Tiedje, 2008: 43-48).

c13) Romero López, Laura E. (2006). *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. CONACULTA, INAH, México.

Presentación

Todos los textos fueron recopilados en trabajo de campo, varios mientras que los especialistas atendían a sus pacientes, es decir, dentro del contexto de curación. La autora tiene cuidado de presentar las nomas que utilizó para la transcripción de los rezos, y de agradecer el apoyo de

Polo Valiñas por las sugerencias que el investigador hizo al trabajo de traducción (Romero, 2006: 15, 52).

c13.1)

Cabeza

I. El nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo

Blanca xitlachia

Blanca ximeva, ximoketsa

Dios Nuestro Señor de Jesucristo xiktlachialti motlaltikpakhoneh

Kan itonal xitintok, kan wetsito itech atl

Ma meva, ma tlachia, ma tlalnamiki.

II. Nuca

Xitlachia Blanca, ximoketsa mi alma, ¿kanin itonal xitintok?

Wilika timevas, wilika titlachias

III. Muñeca derecha

Kimeva, kanin otiwetsi

Xitlalnamikti

ompa itonal xitintok, ompa tonal ochpantok,

Xitlalnamikti

IV. Muñeca izquierda

Ximeva, Ximoketsa, Xitlachia

V. Antebrazo derecho tlanamiki

VI. Antebrazo izquierdo

Ximeva Blanca, Xitlalnamikti

VII. Rodilla derecha

Xitlachia, Ximeva, Xitlalnamikti

VIII. Rodilla izquierda

Ompa can motonal oxitintok, ochpantok

IX. Tobillo derecho

Xitlachia mi alma, kanin itonal oxitintok, kanin itonal ochpanok

X. Tobillo izquierdo

Xitlalnamikti Blanca, ximeva. ¿Kanin otimomohti, kanin otiwetsito? Xitlalhamikti itech atl, kan atendí otiwetsito

XI. Boca del estómago

Ximoketsa mi alma ompa itonal xitintok

XII. Ombligo

Xitlachia mi alma, xitlalnamiki

I. Cabeza

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo

Blanca mira

Blanca levántate, párate

Dios Nuestro Señor de Jesucristo haz que mire tu hija que está en la Tierra

Donde su tonal se fue a regar, junto al agua donde fue a caer

Que se levante, que vea, que recuerde.

II. Nuca

Mira Blanca, párate mi alma, ¿dónde está regado su tonal?

A fuerza te vas a parar, a fuerza vas a mirar

III. Muñeca derecha

Levántate de donde te caíste

Recuerda

Allá está regado su tonal, allá está disperso su tonal

Recuerda

IV. Muñeca izquierda

Levántate, párate, mira

V. Antebrazo derecho

Recuerda

VI. Antebrazo izquierdo

Levántate, Blanca, recuerda

VII. Rodilla derecha

Mira, levántate, recuerda

VIII. Rodilla izquierda

Allá donde tu tonal está regado, está disperso

IX. Tobillo derecho

Mira mi alma, dónde está su tonal regado, dónde está su tonal disperso

X. Tobillo izquierdo

Recuerda Blanca, levántate. ¿Dónde te espantaste, dónde te fuiste a caer?

Recuerda, junto al agua, en la orilla del río donde te fuiste a caer

XI. Boca del estómago

Párate mi alma, allá donde su tonal está regado

XII. Ombligo

Tira mi alma, recuerda. (Romero, 2006: 259-261)

c13.2)

Casiano xitlachia, xitlalamiki

Ma viki moesso, ma viki motlapalo

Ma viki matlaktli ivan ome motlalamikilis, ma viki matlaktli ivan ome mositlal

Xitlachia, xitlalamikti

Ipan nin hora, ipan nin tonal

Tlahko yuvak hora ma viki motlachialis, ma viki motlalamikilis. (Romero, 2006: 261)

Casiano mira, recuerda

Que venga tu sangre, que venga tu color rojo

Que vengan tus doce pulsos, que vengan tus doce estrellas

Mira, recuerda

En esta hora, en este día

Que a media noche venga tu mirada, que vengan tus pulsos. (Romero, 2006: 262)

c13.3)

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo 1

Dulce xitlachia

Dulce ximeva, ximoketsa

Xitlachialti motlaltikpakkoneh

¿Kanin itonal xitintok? ¿ Kanin wetsito itech atl? 5

Ma meva, ma tlachia, ma tlalamiki.

Wilika timevas, wilika titlachias

Ximeva, ¿kanin otiwetsi?

Xitlalamikti

ompa itonal xitintok, ompa itech ochpantok 10

xitlalamikti, ximeva,

ximoketsa, xitlachia,

Xitlalamikti, ximeva Dulce

Xitlalamikti, xitlachia

Ximeva, xitlalamiki 15

Ompa kan motonal xitintok, ochpantok

Xitlachia mi alma, ¿kanin itonal xitintok?,¿kanin itonal ochpantok?

Xitlalamiki Dulce, ximeva kan otimomohti, kan otiwetsito

Xitlalamiki itech atl, can atentli otiwetsito

(Romero, 2006: 268-269)

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo 1

Dulce mira

Dulce levántate, párate

Haz que mire tu hija que está en la tierra

¿dónde está regado su tonal?, ¿junto al agua se fue a caer? 5

Que se levante, que mire, que recuerde

A fuerza te vas a levantar, a fuerza vas a mirar

Levántate, ¿dónde te caíste?
 Recuerda
 allá donde su tonal está regado, donde está disperso 10
 Recuerda, levántate Párate, mira
 Recuerda, levántate Dulce
 Recuerda, mira
 Levántate, recuerda 15
 Allá donde tu tonal está regado, está disperso
 Mira mi alma ¿dónde está regado su tonal?, ¿dónde está disperso su tonal?
 Recuerda Dulce, levántate de donde te espantaste, de donde te fuiste a caer
 Recuerda junto al agua, en la orilla del río en donde te fuiste a
 caer
 (Romero, 2006: 269)

c13.4)

Naty xitlachia, xitlalamiki 1
 Ma viki matlaktli ivan ome mositlal, ma viki matlaktli ivan ome motonal
 Amo ompa ma yito moesso, amo ompa ma yito motlapalo
 Amo nepa xisotlavatok, amo nepa xichokatok
 Ompa yivi iztakkonetsintli 5
 Ye mich kamanali, Ye mich avilli
 Para vits itlachialis motlaltikpakkoneh
 Naty ipan tlaltikpaktli
 Ma viki itlalamikilis, ma viki itlachialis
 Naty xitlachia, xitlalamiki 10
 Ma viki moesso, ma viki modapalo
 Ma viki matlaktli ivan ome mositlal, ma viki matlaktli ivan ome motonal
 Te istakkonetl mich tiavilli, mich tikamanali
 Hasta ipan chikome loma, chikome kamalivik, itech chikavalistli ivan tlamamikilistli
 tiktsatsilis tlaltikpakkoneh, hasta ompa tipanotih 15
 ipan in tlaltikpakkoneh Naty tikkuikuilis
 ma tlamamiki, ma viki itlachialis
 Ye okiteochiuh Totatsin Jesus ivan Tonatsi la Virgen
 para tlaltikpak kahkokulis
 hasta moalas kahkokulis 20
 Hasta tlavanas, hasta tsatsis
 para vits itlachialis ivan itlalamikilis tlaltikpakkonetl Naty ipan in tlaltikpaktli
 ma viki itlalamikilis, ma viki itlachialis
 Naty xitlachia, xitlalamiki
 Ma viki moesso, ma viki motlapalo. 25
 Ma viki matlaktli ivan ome mositlal, ma viki matlaktli ivan orne motonal
 ipan Tlahko yuvak vitz itlalamikilis, itlachialtis
 (Romero, 2006: 273).

Naty mira, recuerda 1
 Que vengan tus doce estrellas, que vengan tus doce tonal

Que no esté ahí tu sangre, que no esté ahí tu color rojo
 No estés allá cansándote, no estés allá llorando
 Ahí viene el niño blanco 5
 ya no es broma, ya no es un juego
 Para que venga su mirada de tu hija que está en la Tierra
 Naty que estás en la Tierra
 Que vengan sus pulsos, que venga su mirada
 Naty mira, recuerda 10
 Que venga tu sangre, que venga tu color rojo
 Que vengan tus doce estrellas, que vengan tus doce tonal
 Tú niño blanco, no eres un juego, no eres una broma
 Hasta donde están las siete lomas, las siete cuevas, con la fuerza y el recuerdo
 le gritarás al niño que está en la Tierra, hasta donde vas pasando 15
 tú a alguien le vas a arrebatara a Naty en esta Tierra
 que recuerde, que venga su mirada
 Ya lo bendijo Nuestro Padre Jesús y Nuestra Madre la Virgen
 para que se lo alce de la Tierra
 hasta que tus alas lo alcen 20
 hasta que se emborrache, hasta que grite
 para que venga a la Tierra su mirada y su recuerdo de la niña Naty
 Que venga su recuerdo, que venga su mirada
 Naty mira, recuerda
 Que venga tu sangre, que venga tu color rojo 25
 Que vengan tus doce estrellas, que vengan tus doce tonal
 a la media noche que venga su recuerdo, que venga su mirada.
 (Romero, 2006: 273-274)

c13.5)

Xiviki Chano 1
 Amo nika xisotlavatok, amo nika xichokatok
 Ompa yivi chikome teksistli
 Axka tias mokalihktik
 Ompa yivi chikome blanquillos 5
 Axka tiaskeh tokalihktik
 Ompa yivi tlapatkayotl
 Amo nika xichokatok, amo nika xisotlavatok
 ¡Chano tivi! ¡Chano tivi mokalihktik! ¡Tivi!
 (Romero, 2006: 275)

Chano ven 1
 No estés aquí cansándote, no estés aquí llorando
 Ahí van siete huevos
 Ahora vete a tu casa
 Ahí van siete blanquillos 5
 Ahora vámonos a nuestra casa
 Ahí va el tlapatkayotl

No estés aquíllorando, no estés aquí cansándote
¡Chano, vámonos! ¡Chano, vámonos a tu casa! ¡Vámonos! (Romero, 2006: 276).

c14) Vogth, Evan (1993). *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinantecos.* Sección de Obras de Antropología FCE, México.

Presentación

El rezo se encuentra dentro del capítulo de “Los rituales de aflicción: descripción”. El autor escribe que los datos entográficos corresponden a la suma de observaciones de cuatro celebraciones entre los años 1962 y 1969, además de las entrevistas con los especialistas de Zinacantan, Chiapas en 1957. En el caso del rezo siguiente, forma parte del ritual de “llamado del alma” o *Lok'Ezel Ta Balamil*, cuyo significado literal es “extracción de la tierra”.

El rezo contiene otras secciones previas pues el autor menciona que el chamán “reza rogando a los dioses ancestrales” y al “Señor de la Tierra”, sin embargo aquí no se incluyen dichas secciones, solamente aquellas palabras dirigidas al alma del paciente, en este caso, llamado Juan (Vogt, 1993: 98-99, 119-120).

Ahora ven, Juan,
ven de donde has estado en la Tierra,
de donde estabas sólo sentado,
de donde estabas sólo acurrucado,
de donde estabas asustado,
de donde estabas afligido,
tus pies estaban asustados,
tus manos estaban asustadas.

Cerca de ti,
delante de ti,
el divino cielo,
la divina Tierra;
el divino Padre te acompaña,
la divina Madre te acompaña,
los seis divinos mayores,
los seis divinos ayudantes,
seis divinos pies,
seis divinas manos.

Ahora ven, Juan,
no sólo puedes estar allí echado boca abajo,
no sólo puedes estar allí echado de lado,
la medida en que fuiste asustado en semejante lugar,
en que fuiste afligido en semejante lugar.

En cualquier lugar,

en cualquier dirección,
sea un lugar de abajo,
sea un lugar de arriba,
recuerda tu casa,
recuerda tu morada...

Ahora ven, Juan,
ven.

(Vogt, 1969: 442-444 citado en Vogt, 1993: 120)

c15) Weitlaner, Roberto J. (1994). “La ceremonia llamada ‘levantar sombra’ ”, en M. Matías Alonso (comp.). *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos xvixx)*. Ciesas, México, pp. 131-152.

Presentación

Los textos fueron recogidos durante trabajo de campo. El rezo c15.1 corresponde a la enunciación en “mexicano” del señor José Fernando de 55 años edad. El autor junto con otros antropólogos tuvieron oportunidad de escuchar parte de su trabajo mientras estaba en la plaza del pueblo de Mexala en el año de 1941. El rezo como tal se recogió en la casa del curandero.

El rezo c15.2 se recogió en el pueblo de Apastla en el año de 1948. La descripción fue relatada por el curandero Antonio Félix Aldai. El autor agregó una nota para este texto sobre la traducción, declara que se debió a la “bondad” de Miguel León Portilla. No se puede saber si también realizó el trabajo del primer rezo (Weitlaner, 1994: 131, 133, 136, 152).

c15.1)

Primera versión

Texto:

chichiitik yeyakaλ

λiltik yeyakaλ

xoxojki yeyakaλ

kostik yeyakaλ

istak yeyakaλ

Traducción:

(aire colorado: Oriente)

(aire negro: Poniente)

(aire verde: Sur)

(aire amarillo: Norte)

(aire blanco: Centro)

majakai yeyakaλ

λal kosa yeyakaλ

totonka yeyakaλ

kuwasiwis yeyakaλ

seseiki yeyakaλ

se espanta su cuerpo

lo tiene arriba (?)

calentura

cuando le duelen sus huesos

fríos (?)

Segunda versión:

chichillik yeyakaλ

aire colorado (Oriente)

<i>nikan neki</i>	quiero que me la dejes (ya está buena)
<i>lilli yeyakaλ</i>	aire negro (Poniente)
<i>kosti yeyakaλ</i>	aire verde (Sur)
<i>istak yeyakaλ</i>	aire blanco (Centro)
<i>ama mahkai yeyakaλ</i>	espanta su cuerpo (tiembla su cuerpo)
<i>lal kosal yeyakaλ</i>	le sueltan está buena,
<i>nechumakawili</i>	no es hijo de ustedes
<i>totonka yeyakaλ</i>	(que la (leja) la calentura
<i>kuwasewis yeyakaλ</i>	dolores del cuerpo
<i>sesek</i>	fríos
<i>nikisλi yeyakaλ</i>	la muerte
<i>wa nijai yeyakaλ</i>	que no esté agarrando
<i>yawal yeyakaλ</i>	de noche (espantos de la noche)
<i>kochisλi yeyakaλ</i>	no puede dormir
<i>tinawis yeyakaλ</i>	cuando se cae en la calle (y tiene vergüenza)
<i>sesepojka yeyakaλ</i>	espantado el cuerpo (morado el cuerpo)
<i>royaktik yeyakaλ</i>	cuando uno va apenas amaneciendo
<i>china yeyakaλ</i>	pido que la dejes
<i>ipran aλauh yeyakaλ</i>	en una barranca
<i>ipran se λapitsakλi yeyakaλ</i>	atravesando una loma
<i>komalakó pitsawak</i>	
<i>tetsijtik yeyakaλ</i>	remolino de aire arriba
<i>komalakó tomaivak yeyakaλ</i>	quiero que me la dejes
<i>tsiλal Cruz tekakwalkan</i>	sur de mañana
<i>tsiλal kweyu</i>	estrella de matutina
<i>tsekakwalkan yeyakaλ</i>	de mañana
<i>de kwalispan yeyakaλ</i>	a las doce
<i>yeye yeyakaλ</i>	de oración
<i>ipran kayi tikonkískitíkaλ</i>	en las calles que lo está agarrando
<i>aλ yeyakaλ</i>	agua
<i>aman alamatsin awewentsin</i>	que la deje la viejita (del agua)
<i>λiλ yeyakaλ</i>	(cuando hay un incendio)
<i>λi lamatsin</i>	lumbre?
<i>λiλ wewentsin</i>	
<i>yayakaλ chichitsin</i>	perros del agua
<i>yeyakaλ</i>	torito
<i>kaway yeyakaλ</i>	caballos
<i>tikonkitskitikak</i>	lo está agarrando.

Añade finalmente:

quiero que me la dejes, ya está buena, ya se mantuvo unos días,
no es hija de ustedes.

nekix (?)

nechmakaoli

xna mukone

nechperdunar

que las dejes (seltas)

no es hijo de ustedes

que la perdone.

(Weitlaner, 1994: 134-135)

c15.2)

Texto:

1. *Axakan tonalli*

2. *niwis na lapalooa*

3. *nikwalika se lapaloli*

4. *para ma lakwaske*

5. *para na iskamiliski*

6. *kaman kukwiteje*

7. *pa ilsontekontse*

8. *nangu kwiteje*

9. *pa i telolotsi*

10. *nangu kwikwiteteje*

11. *pa kamaksi*

12. *sente i kwerpu tsitsiwa*

13. *axka namusloka*

wewe inti

14. *namanti wewe inti*

15. *weyi lakame*

16. *namanti amu namoanti*

17. *amu nayake*

18. *la kxuatekelisli*

19. *pampino na itskilike*

20. *itonalh ini laktipa*

Cristiano

21. *pampino namus*

nechkawilika

22. *nalh niauh namus*

toka notsa

23. *tsonteko kwasiyoke*

yeyekame

24. *mas malaka yeyekame*

25. *iwamas totonki yeyekame*

26. *mas yeyekame isoalalh*

yeyekame

27. *mas ren yeyekame*

28. *iwamas barrigones*

yeyekame

Traducción:

Ahora de día.

Yo vengo a saludaros,

yo traigo un saludo,

para que coman ellos,

para que vosotros os lo comáis todo.

Vosotros lo herís

en su cabecita,

vosotros lo herís

en sus ojitos,

vosotros lo herís

en su boquita,

todo su cuerpo le aderezáis.

Ahora yo veo a los ancianos

a vosotros ancianos entrados en años,

grandes hombres

a los entrados en años, no a vosotros,

no a vosotros que os habéis ido.

La cabeza lavada,

porque os la habéis restregado.

Su destino cristiano aquí en la tierra,

Porque vosotros me habéis traído,

os vengo a leer, os vengo a invocar:

primero a los vientos (...)

Más a los vientos que hacen

remolinos,

y también a los vientos calientes,

y a los vientos que vomitan vientos

y a los vientos (...)

Y también a los vientos barrigones

29. <i>iwamas</i> ciego <i>yeyekame</i>	y a los vientos ciegos	
30. <i>mas istak yeyekame</i>	y a los vientos blancos	
31. <i>iwamas tsotso grano</i> y	a los vientos que se llevan los granos	
32. <i>iwamas kekexki yeyekame</i>	y a otros tantos vientos	
33. <i>iwamas koraje yeyekame</i>	más los vientos corajudos	
34. <i>iwamas chichiltik yeyekame</i>	más los vientos rojos	
35. <i>iwamsa chochoktik yeyekame</i>	y los vientos que lloran	
36. <i>iwamsa kokostik yeyekame</i>	más los vientos amarillos	
37. <i>iwamas liltik yeyekame</i>	más los vientos negros	
38. <i>iwamas xilexui yeyekame</i>	y los vientos gruesos	
39. <i>mas waje yeyekame</i>	y más los vientos (¿waje?)	(Weitlaner, 1994: 137-138)

d) Rezos para el tratamiento terapéutico de Aires

d1) Aramoni, Ma. Elena (1990). *Talocan tata, talocan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indúgena*. Dirección General de Publicaciones, Conaculta, INAH, México.

Presentación

La autora coloca en un apéndice las “oraciones, súplicas y ofrendas”. Anota el nombre del o la especialista y declara que las grabaciones son suyas, aunque no hay nota sobre el trabajo de transcripción y traducción de los textos, también escribe el lugar y fecha de tales grabaciones. El siguiente rezo fue grabado en 1985 en el pueblo de San Miguel Tzinacapan en el municipio de Cuetzalan, Puebla.

Oración contra el mal aire

Primeramente se rezan nueve padres nuestros y luego se dice:

Santos Arcángeles,
 Santos Arcángeles ompa iluikak
 santos arcángeles del cielo,
 Santos Arcángeles ompa iluikak ejekachichinani,
 santos arcángeles del cielo los chupadores del [viento,

ejekapipinani,
 los que absorben el aire,

ejekamalakachouani
los que le dan vuelta al aire

uan señor San Camilo,
y señor san Camilo,

señor san Agustín,

señor san Vicente,

señor san Ramón,

ejekakixtiani, ejekachipauani,
los que sacan el aire, los que limpian el aire,

noj ejekachipaua yejuan,
también pueden hacer limpias del aire,
compañeros noj
ellos son compañeros también

noj compañeros para in ejekat
son compañeros también para el aire

noj kikixtiaj.
también lo sacan.

Xinechacompañarokan,
Acompáñenme,

nikixtilitij nejin Margarita Mora,
le voy a sacar [el aire] a esta Margarita Mora,
nikchipauati,
la voy a limpiar,

tej xinechacompañarokan maj tikchipauatij,
acompáñenme ustedes [a] que la limpiemos,

xikmakakan bendición,
denle bendición,
ximoketsakan xinoabogados,
conviértanse en mis abogados,

ximoketsakan xinoabogados,
párense de mis abogados,

xinechacompañarokan,

acompañenme,

nonakastan xietokan cuando nikchipaus,
estense a mi lado cuando la limpie,

cuando nikixtilis amo kuali ejekat.
cuando le saque el mal aire.

Ejekasantos Arcángeles,
Santos arcángeles del aire.

ejekakixtiani, ejekachipauani,
que sacan el aire, que limpian el aire,
ejekamalakachouani, ejekapipinani,
que rodean el aire, que chupan el aire,

Namechmaktilia uan namechnauatilia Margarita [Mora,
Se las entrego [las oraciones] y les encargo a [Margarita Mora,

xikchipauakan uan xikixtilikan in ejekat kipia,
limpiénla y sáquenle el aire que tiene,

akonin kitalilij?
¿quién se lo puso?

akonin kitamolilij?
¿quién la maltrató?

pos xinechacompañarokan maj tikixtilikan
pues acompañenme que se lo saquemos [el aire, [el mal]
Señor san Camilo,
señor san Agustín,

señor san Ramón,

señor san Vicente,

Xinechacompañarokan!
¡acompañenme!
Namejuan nan ejekakixtiani,
Ustedes que sacan el aire,

namejuan nan ejekachipauani,
ustedes que limpian el aire,

xinechacompañarokan maj tikixtilikan

acompañenme a que se lo saquemos

in Margarita Mora in ejekat.
a Margarita Mora el aire.

Cuando nias nikmatokatiuj
Cuando la vaya yo a tocar

uan cuando nias nikitatiuj,
y cuando la vaya yo a ver,

no-nakasta xinechyeualokan,
pónganse a mi alrededor,

nonakasta xiyetokan,
estense a mi lado,

ximoketsakan xinoabogados,
pónganse de mis abogados,

xitokan xinoabogados,
estense de mis abogados,

maj amo nej notechpano,
que no pase a mí [la enfermedad, el mal aire],

maj amo nej nechkuij,
que no me agarre a mí,

maj amo nej notech kalakij,
que no me entre a mí,

maj amo nej notech ajsi.
que no llegue a mí. (Aramoni, 1990: 255-258).

d2) González Rojas, Margarita Jessica (2014). *Construcción sociocultural del padecimiento “escapulario” o “santo”, en niños de 1-4 años, en Coatetelco, Miacatlán, Morelos.* Tesis de Maestría, Facultad de Medicina, UNAM, México.

Presentación

Producto del trabajo de campo de la autora (2012), menciona que no se trata propiamente de oraciones religiosas, sino de una invocación e insultos al difunto.

Aire de muerto (aire de calle)

“¡Mira pinche cabrona no me hagas esto a mí ¿Por qué lo haces? Yo te lo dije que me hicieras caso, yo siempre te preguntaba a dónde ibas y no me querías decir, una vez hasta me dejaste plantada, no querías que supiéramos dónde estabas, no quisiste entender!” (González, 2014: 137).

d3) Gubler, Ruth (2007). “Vientos y aires en la terapéutica maya yucateca: del ritual de los bacabes a la ritualidad moderna”, en *Ketzalcalli* núm. 1, pp. 76–99.

Presentación

La ceremonia se registró con fotografías y fue grabada en 1998. La ejecución fue llevada a cabo por el *h-men* don Felipe. La autora declaró que los textos se utilizan bajo su “permiso expreso” (Gubler, 2007: 97).

[...] el *h-men* empieza con una invocación de la Santa Trinidad: “En el nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo, Dios por todos los siglos de los siglos. Amen” [...] Después del último Amén, el *h-men* prosigue en maya, alternando su oración con algunas expresiones en español:

Buenos días	Buenos días
<i>yum ki'neex</i>	señores del día
<i>kin t'anik bakan</i>	llamo entonces
a dios padre, dios hijo	a Dios Padre, a Dios Hijo
dios espíritu santo	a Dios Espíritu Santo
<i>le ikil bakan</i>	por lo que entonces
<i>in xolanpixtik ikil</i>	estoy arrodillado
<i>in k'atik le bendición</i>	para pedir la bendición,
<i>le ikil in k'atik le salvación</i>	para pedir la salvación,
<i>le ikil in pa'ik'tik kin wach'ik'</i>	para destruir este mal viento
<i>ti' kin ch'och'ik</i>	lo desamarro, se lo deshago,
<i>ti'kin mistik ti' bakan</i>	se lo barro entonces
tu cuerpo hermanito [nombre del paciente]	del cuerpo del hermanito.

(Gubler, 2007: 88)

El *h-men* llama a todos los vientos, uno por uno: a los dioses del viento de los cuatro puntos del cielo, al dios viento del oriente, dios viento del norte, dios de los vientos del poniente, al viento tornado, a los vientos nuevos, a los vientos del cerro, a los vientos guardianes de los caminos, guardianes de los montes, guardianes de los corrales, “porque le pisaron su sombra a este hermanito, mi Dios”.

<i>...ko'one'ex tun</i>	Vamos entonces,
<i>desocuparte'ex le cuerpo</i>	desocupen el cuerpo,
<i>kó one'ex tun</i>	vamos entonces,
<i>desocuparte'ex le cuerpo</i>	desocupen el cuerpo,

tumen bakan ka le cuerpo'
tumen bakan le cuerpo
ka ocuparte'exa'
u ti'al dios padre,
dios hijo,
dios espiritu santo

porque este cuerpo,
porque este cuerpo,
que ocuparon,
es del Dios Padre,
Dios Hijo,
Dios Espíritu Santo

[...] Una y otra vez el *h-men* implora la salvación, la bendición de su paciente: “Me arrodillo ante los cuatro puntos del cielo, por lo que llamo para una santa curación, Padre mío, regala la santa bendición, mi dios, lo estoy pidiendo en el nombre del hermanito [nombre del paciente]. ¡Despierta, vive, hermano mío!” [...]

... in kil in pa'ik'tik
kin ch'och'ik ti'
kin mistik ti'
kin pulik ti'
kin t'anik bakan
u ti'al bakan in pa'ik'tik bakan
le cuerpo
kin ch'och'ik ti' bakan le cuerpo
kin mistik ti'
tu k'aba' dios padre
Dios Hijo,
Dios Espíritu Santo,
Dios por todos los siglos de los siglos amen...

por eso destruyo,
deshago,
barro
tiro
y llamo
para destruir [el viento]
de este cuerpo,
lo destruyo del cuerpo,
lo barro
en el nombre del Padre,
del Hijo,
del Espíritu Santo
(Gubler, 2007: 89)

d4) Gubler, Ruth (2010). “El oprobio de las palabras equívocas: no se debe confundir a los curanderos y h'menob con los brujos y hechiceros”, en *Ketzalcalli*, núm. 1, pp. 89–114.

Presentación

La autora anota que las notas y el trabajo de transcripción y traducción al español de ambos textos fue realizado por Ana Patricia Martínez Huchim, “a quien se le respetó su grafía en maya”. Aclara en cambio que el rezo d4.1 formó parte de una ceremonia realizada por el *h-men* don Adol (Gubler, 2010: 104, 106, 109).

d4.1)

Santigua

Dios mejembil,
dios nukuchbil,
dios espiritu santo.
[...]
way kin t'aanke'ex
way ti' lu'um
kexi santo
ki'ichkelem jajal jun.

Dios hijo,
Dios padre,
Dios espíritu santo.
[...]
aquí te imploro (ruego, invoco)
en esta tierra
espiritu al santo espíritu
del hermoso único dios.

way uchik t'aankech
way ti' u sáasil a wich
tu ka'anle',
ti' ki'ichpam ko'ole maria
Úuchik u ki' taal utia'al a juntat ko'on
way cruz ik'o'
x cristian iko'
wale'ex k'anp'ep'en ik'o';
x moson ik'o'
x kanp'ep'en ik'o'ba'
leti' kin t'aanko'ob xan
utia'al u lu'sko'ob
way ku xul u jéets'kunta'aba'ex,
in yuumilen.
in ki t'aanke'ex
way tu táanil bey ti' in sujuy
táan púusik in sujuy t'aan
yéetel santo pixan,
ki'ichkelem jajal dios,
jajal k'u'
 [...]

ki'ichkelem
u je' ki'ilich wüinkil
way tun a ts'amilo'
u sáastal yok'o kaabe.
tu máani u k'iin
tu máani u áak'ab xane',
in yuumen,
tia'al k'áat tech
jun p'e' nojoch poder,
ka tsikbanako'on
utia'al u púustik
u santo k'oja'anil
u cargartik le máako'
en el nombre de jesús de nazaret,
amén.

d4.2)

*Hets' lu'um*¹³

yuumen
tu noj kajkaajbilo'
tix uak'lilo'.
kex tun yuben
jéets' lu'um
le santo kantitis lu'umil

aquí te imploro (ruego, invoco)
 en la luminosidad de tu rostro
 en las alturas,
 De la hermosa Virgen María
 que reúna aquí
 a los vientos de los cuatro lados:
 A los vientos cristianos
 los vientos, uno detrás de otro;
 vientos remolinos,
 vientos variados,
 a quienes llamo
 para que quiten
 terminen de aplacarse,
 mi señor.
 Te llamo amorosamente
 mesa aquí delante de mi sagrada mesa,
 estoy soplando mi sagrada palabra
 a tu santa alma,
 hermoso verdadero Dios,
 verdadero Dios.
 [...]

hermoso dios.
 tu sagrado cuerpo
 fue enviado aquí
 en la tierra para iluminar
 el día
 y la noche también.
 Mi señor,
 te pedimos
 un gran poder,
 para conversar
 y limpiar con aire (vientos)
 la santa enfermedad
 que carga esa persona.
 en el nombre de Jesús de Nazaret,
 amén. (Gubler, 2011: 102-104)

mi señor,
 en la gran tierra
 estamos de pie
 para hacer
 jéets' lu'um,
 las cuatro esquinas

¹³ La autora considera la oración parte de la celebración agrícola, aunque el sentido preciso del rezo es “curar” al terreno que está “enfermo” (Gubler, 2011: 102, 106).

tu noj corralo
ti' tun chuumuk corralo'
sayumen
u santo sujuy peteno'
utia'al u bin u santo joochibila'
u bak'el le u ba'alche'o'.
le santo sujuy noj corral
ti santo jéets' lu'umil,
 [...]

yuumen
tia'al jo'osbil
u santo baalche'ilo'
ti' u nachkunta'aj
ti' iik' ku tso'otso'
ti' un tso'otsi le k'áak'
ti' tun chi'ibalo'.
bey tun chan yuumen,
ich u jatal (acaba)
xan yuumen
u yuumil
le santo sujuy kaajtalilo'
bey ti' xan u noj mayóolil
xa yuumen
u luk's le k'i'inam
mix jun p'él chi'ibaj
ti' síisa jool ti',
t'ubuk nakanaknak
jéets'eknak
xananak,
ku k'ubul
ti' santo sujuy lu'umilo',
in yuum.
tu'ux tun ku k'áataj,
sanyuumen,
un p'e sa'sa si'ipil
un p'e santo sujuy óolaj
sanyuumen
t'ubuk nakanaknak
jéets'eknak
xananak,
ku k'ubul
ti' santo sujuy lu'umilo',
in yuum.
tu'ux tun ku k'áataj,
sanyuumen,
un p'e sa'sa si'ipil

del gran corral,
 en medio del corral,
 señor,
 en el santo círculo,
 se pone la santa cosecha
 de carne de animales.
 En el santo gran corral
 hacemos jéets' lu'um.
 [...]

Señor,
 ofrendamos
 los santos animales.
 para alejar
 los vientos que giran,
 las llamas de fuego
 que muerden.
 Así también pequeño señor,
 con la rotura,
 señor,
 del dueño
 de este santo lugarcito.
 también da salud,
 señor.
 quita el dolor,
 que no quede ningún dolor
 en la entrada (del terreno/lugar),
 para que haya
 armonía
 también
 ofrendamos
 al santo suelo,
 mi señor.
 donde pedimos,
 señor,
 perdón
 y un sagrado ánimo,
 señor.
 para que haya
 armonía
 también
 ofrendamos
 al santo suelo,
 mi señor.
 donde pedimos,
 señor,
 perdón

*un p'e santo sujuy óolaj
sanyuumen
ti' lik óola'
le tun le p'aak meyajó'ba'
k'áabet k beet un p'e
u k'ub óolaj,
yéete k níib óolaj,
yéete k puksi'ik'aj,*

un sagrado ánimo,
señor,
para tener ánimo,
este trabajo
lo debemos hacer
con el ánimo dispuesto,
con nuestro agradecimiento,
con nuestro corazón

(Gubler, 2011: 108-109)

d5) Gutiérrez Morales, Francisco y Yañez Moreno, Pedro (2011). “La oración curativa para el espanto y el mal aire –San Andrés Huixtac, Guerrero–”, en *Ketzalcalli*, núm.1, pp. 75-97¹⁴

Presentación

Los autores recurrieron a dos especialistas del pueblo, quienes mediante entrevistas dieron a conocer las “oraciones”. El especialista mayor es don Ernesto, él le confió sus oraciones a don Emiliano, por lo que los autores no mencionan algún cambio o variación de las mismas. Los rezos son enunciados en español. Cabe señalar que los rezos se encuentran resguardados no solo en la memoria de sus portadores, don Emiliano las tiene escritas en un manuscrito.

d5.1)

En el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo, amén. Señor mío Jesucristo o dios y señor del cielo y de la tierra piadosísimo señor dueño de todas las cosas buenas y malas, padre mío, el dios de Abraham, el dios de Isaac, el dios de Jacob, padre espiritual del cielo, en nombre de tu santísimo hijo y señor Jesucristo te pido que tengas piedad y misericordia de tu hijo (y se nombra al paciente; JFGM&PYM) fulano de tal, que se encuentra enfermo, se encuentra decaído de sus enfermedades de aire y espanto y otras enfermedades mas que tenga, te lo suplico señor tengas misericordia de él y que le concedas su alivio en el nombre del padre del hijo y del espíritu santo, amén.

Esclarecido San Luis Beltrán muy querido de dios como uno de los cortesanos de la patria celestial intercede por el señor nuestro dios que sanes esta criatura de todos sus males que padezca de espanto, de aire, de muchas enfermedades que tenga en todo su cuerpo, así sea, amén.

Omnipotente y sempiterno dios que nos concediste con solemnidad a que veneráramos a tu cortesano del cielo cómo las estrellas al glorioso San Luis

¹⁴ La clasificación de este texto fue complicada, como es evidente, el rezo señala tanto el padecimiento de mal aire como de susto o espanto, decidí incluirla en este apartado por la constante exigencia de salida de las entidades aires del cuerpo del paciente. Reconozco que al menos los dos primeros dos textos de mi enumeración, bien podrían estar en el apartado de rezos para el tratamiento de susto. Esta complicación no hace más que evidenciar lo imbricadas que están las creencias y las ideas sobre los aires y su capacidad para afectar a los pobladores en las comunidades de distintas maneras.

Beltrán que es médico para todas las enfermedades que padeces en todo tu Cuerpo, así sea, gloria al padre, gloria al hijo, gloria al espíritu santo, amén.

d5.2)

Después se resalta el llamado por el nombre de la persona enferma al *espíritu* y *sombra* del paciente. La oración menciona:

Ahora pues dios nuestro oye la oración de tu siervo y ruegos, padre mío haz que resplandezca tu rostro sobre tu santuario a tu lado por ti señor inclina tus oídos y mira los soleamientos de mis ruegos padre santo derrama tu misericordia sobre esta criatura y cólmalo de bendiciones ahora y siempre por los siglos de los siglos, amén.

Yo te curo y te ensalmo del mal espanto y de aire que padeces en tu cabeza y todo tu cuerpo, no te espantes; fulano de tal que yo te curo del mal espanto que padeces y de aire, no te espantes; fulano de tal que yo te curo del mal espanto que padeces, espíritu y sombra de fulano de tal ven, ven que yo te llamo y te curo del mal espanto que padeces, así sea, amén.

d5.3)

Así una vez llamados el *espíritu* y la *sombra* del enfermo, se les llama a los *aires* de la región, como lo muestra el siguiente párrafo:

Aires de la región aquí los llamo, todos en unión, a que vengan a percibir este alimento convidado ¿quién lo da? lo da; fulano de tal, con todo su corazón a que se dignen soltarlo, no lo sigan lastimando, ni lo sigan enfermando porqué es hijo de dios y semejanza de mi dios, así sea, amén, gloria al padre, gloria al hijo, gloria al espíritu santo, así sea, amén.

d5.4)

A continuación se muestra una petición de fuerza para poder combatir a los *aires* de la región:

Dame señor la fuerza contra todos mis enemigos visibles e invisibles, Jesucristo rey, vino en paz y la guerra encendida de su causa es la paz de las armas que nunca la conocieron, Jesucristo reina, que Jesucristo aleje todo mal que ansío, he aquí la cruz de Jerusalén huyan que el león de la tribu de Juda ha triunfado, rosa de David, aleluya, aleluya Salvador del mundo, sálvalo, porque tu preciosa sangre (...) socórrelo, por tu cruz bendita dios misericordiosa e inmortal protégeme dios mío, dios de hebreos o asios de atanatus elizon (¿?) y mas dios, fuerte dios de mi salvacion ayudame siempre así sea, amén. Juan de dios Itocachi, Juan de dios Ipilchi, Juan de dios Muchiguano, santo, santo, santo dios y señor mio con verdadera fe te he ensalmado a este enfermo con las palabras decimas te suplico señor tengas piedad y misericordia de ésta tu criatura que se encuentra enfermo concédele tu gracia y concédele el bienestar, concédele que esté bueno y sano, así sea, amén. Bien aventurado San Ignacio de Loyola que recibisteis mayores pruebas de amor con nuestro señor Jesucristo y por este está tu divina confianza que fue extendida en toda

la cristiandad con el dulce nombre de Jesús, así sea amen. Gloria al padre gloria al hijo gloria al espíritu santo amen. Y también por las tres horas que estuviste pendiente en el árbol de la cruz hasta que entregaste tu santísimo espíritu en manos de tu eterno padre por las benditas y angustias lagrimas de tu querida madre Maria santísima al pie de la cruz cuando te vio expirar y que esta criatura sea buena y sana de sus enfermedades así sea amen. Gloria al padre, gloria al hijo, gloria al espíritu santo, amen.

d5.5)

Padre y señor de los cielos y la tierra y de todas las cosas, te pido señor que retires estos espíritus desconocidos, espíritus inmundos, espíritus del demonio estos aires negros, aires rojos, aires pintos, aires sordos mudos, aires de las barrancas de casamalotes de viento, de lumbre y cuanto mas hubiere, retíralos en nombre de cristo Jesús de nazareno sean retirados todos estos espíritus, misericordia señor, misericordia todo el día, clamo de ti todo el día me impugna y molesta señor, apiádate de él, socórrelo, bendícelo derrama tus bendiciones sobre él para que este bueno y sano así sea, fortalécele su cuerpo, fortalécele su alma y quede fortalecido por medio del espíritu santo así sea, amén.

d5.6)

Dios todo poderoso que con solo querer hace cuanto quiere te ruego y suplico por la intersección de los santos San Ignacio de Loyola, San Francisco de Padua, San Luis Gonzaga, Santa Lugarda, Santa Teresa, Jesus y Santa Cecilia que ofrecieron sus benditos corazones a tu majestad, el que sea libre y sano esta criatura de sus enfermedades que tiene desde la punta de su cabeza hasta los pies, así sea amen, yo te curo y ensalmo –fulano– con aquel dulce nombre de Jesús, Maria y Jose, Joaquín y Ana y que estos cinco señores estén en tu cuerpo y alma quedando bueno y sano de todos tus enfermedades así sea amen. Gloria al padre al hijo y al espíritu santo amen
Jesús el santísimo sacramento derrame sus bendiciones en este cuerpo, así sea amen. Madre santísima virgin de Guadalupe también te pido que tengas piedad y misericordia de tu hijo fulano de tal que se encuentra enfermo concede el bienestar, concédele la paz así sea amén, amén, amén.

(Gutiérrez y Yañez, 2001: 86-89)

d6) Ichon, Alain [1973] (1990). *La religión de los totonacas de la sierra*. Colección Presencias 24, Instituto Nacional indigenista, Secretaria de Educación Pública, México.

Presentación

Los textos pertenecen a contextos etnográficos, los rezos que siguen están enunciados por una curandera. El autor no presenta los rezos en totonaco, solamente su traducción en español.

d6.1)

Al Viento del este:

Tú eres el Biento Mayor,
tú eres el Viento Grande,
¿quién es el Relampagueador?
El Relampagueador que sale del Mar.

Con las nubes blancas,
con las nubes negras,

Con el arco iris blanco,
con el arco iris colorado.
Te vamos a envolver,
te vamos a enrebozar
con 11, 12, 13 ramitas,
con 11, 12, 13 manojitos.

...
Fuimos a trabajar,
fuimos a calentar las rodillas,
no vayas a echar basura,
no vayas a deshacer otra vez.

No lo dejes entrar en lagunas,
no lo dejes entrar en lugares feos
al que dio la ofrenda.
No tienes por qué enfermarle de nuevo
dándole escalofríos,
pues te estamos haciendo la ofrenda de los hombres.

d6.2)

A los Vientos malignos del oeste:

Adonde se mete el Sol,
abajo de la tierra,
vengo parado,
vengo sentado.

Tú eres 17-Viento,
tú eres 17-Remolino,
17-Aire Muerto,
17-Viento Negro.

Te vamos a envolver,
te vamos a enrebozar,
no tienes por qué deselvolverte,
no tienes por qué desamarrarte.

Pues te hemos dado de comer,
pues te hemos dado de beber.

¿Quién es el 17-Viento Grande?
¿Quié es el 17 Relampagueador?
¿Quién es el que tiene espinas en su cabeza? (Ichon, 1990: 144-145).

d7) Macuil García, María del Carmen. Trabajo de campo, varias temporadas 2014-2017. Amatlán de Quetzalcoátl, Tepoztlán, Morelos.

Presentación

Los rezos que presento fueron grabados en varias ocasiones entre los años 2014 y 2017. La especialista doña Flavia permitió estas grabaciones. Todas se realizaron en el momento de la curación, es decir, todas las versiones fueron enunciadas como parte de la ejecución de su práctica terapéutica con el paciente. Todos los rezos se enuncian en español. Las transcripciones son mías.

d7.1) Oración principal contra aires, limpia con huevo
En unidad de mis queridos seres Guadalupe Tlaxcaltepa
espíritu Mercurio
espíritu Donai
Virgencita de Guadalupe
María Martha
María Magdalena de la Cruz
San Cipriano
Santa Agustina
Los Santos Varones Cuates
Gildardo y Meldardo
Por el amor de Dios padre,
Dios hijo
Dios espíritu Santo
la Salud quede en esta hermano /criatura/
Divino maestro Jesus
Quien como tu señor
que todo lo puedes
y todo lo vences
vence toda clase de brujerías
hechicerías que haigan puesto en su cuerpo de esta criatura
Por Jesucristo nuestro señor
Tenga yo poder
y virtud de deshacer encantamientos
miramientos
hechizos

obcecaciones y toda maldad
o tirado que haiga en su cuerpo de esta criatura
Límpialo señor de toda maldad
Purifícame su salud
y su buena suerte /Su salud se componga/
y en todo le vaya bien
así sea
En el nombre del Padre del hijo y del espíritu santo,
yo conjuro la sal de siete casas, [la especialista sopla]
la tierra de los muertos
yo conjuro flores, [la especialista sopla]
velas,
alfileres,
fotografías,
telas
y muñecos, [la especialista sopla]
caracteres y fisonomías,
quedarán conjuradas para siempre donde jamás hagan daño en el cuerpo de esta criatura

d7.2) Contra aires usando fuego:

Fuego divino
Fuego sagrado
Aquí te entrego toda maldición,
toda brujería
quémallo
quémallo,
disuélvelo como la sal en el agua
como la cera en el calor del fuego
quémallo
quémallo
purifícale su salud de esta criatura
y me lo dejen en paz
Aire de los cuatro vientos
Caballo blanco
Caballo negro
quémallo todo lo malo que haiga en el cuerpo de esta criatura
quémallo
quémallo,
purifícale su salud
y su buena suerte
y en todo le vaya bien, así sea

d7.3) Contra aire casihuistle usando un cirio:

Todo tipo de brujas
hechiceras
quedarán atadas

y amarradas para siempre
para que no vuelvan a hacer mal en el cuerpo de esta criatura
Padre, hijo y espíritu santo.
Quema toda clase de casihuistles que haiga en el cuerpo de esta criatura

d8) Paulo Maya, Alfredo (2003). “Claclasquis o aguadores de la región del Volcán de Morelos”, en B. Albores y J. Broda (coord.). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 255-287.

Presentación

El rezo forma parte de una descripción entográfica más amplia de la ejecución de Verón, especialista que tuvo que realizar una limpia a otro especialista o “claclasqui”. No hay más datos del registro, parece que fue enunciado en español.

Ser maligno que te encuentras en el cuerpo de
Martín, yo te ordeno que salgas. Invoco el poder
de nuestros hermanos rayistas, santos y nuestra
madre santísima. (Paulo, 2003: 271)

d9) Ramos Valencia, Jimmy (2011). “La difícil tarea de ser h'men”, en *Ketzalcalli*, núm. 2, pp. 93-114.

Presentación

No hay datos precisos del registro. Se menciona sobre la labor de traducción a una joven mayahablante, Asunción Quintal, estudiante de la universidad Auntonoma de Yucatán, pero no es claro si a ella se debe la traducción del rezo que aquí cito, pues la información se ubica en una nota localizada en un texto anterior.

En otra nota, el autor habla acerca de la enunciación y contenido de los rezos católicos del especialista don Mario Balám, parecería entonces que él es el autor del rezo “Payalchí” (Ramos, 2011: 111).

PAYALCHÍ

1	Ay in Jalbe 'ensil cuatro ángeles y siete vírgenes <i>k 'ilic k 'aba 'ex</i> Santísima Cruz	Manifiéstate santos nombres
5	Cruz Verde Cruz Milagrosa Cristo de la transfiguración Virgen <i>ki'ichpan ko'olel</i>	 Virgen, mujer hermosa

10	Santo Cristo Justo Pastor San Antonio San Luis San Bautista Sagrado Corazón	
15	Niño de Atocha, Niño Dios San Pablo Santo Gloria Jesucristo	
20	cuatro ángeles y siete vírgenes <i>tich 'ka'te'ex u beelo 'ob</i> señalen donde pasan, donde viven, donde trabajan, sobre...que será santiguada,	alumbren sus caminos
25	sobre los dolores de su cuerpo, de los vientos malos, de las tentaciones <i>yokol xan u ki 'inalo 'ob...</i> <i>jatskate'ex u ki'inalo'ob</i> <i>a jats' ka'te'ex u beel</i>	también sobre los dolores o dolencias... que le aparten los dolores que le abran paso en su camino
30	<i>tu'ux ku tal le k'ak'as ik'o'ob</i> <i>tata yuum ki'ilich k'aaba'</i> <i>ma' chaik'ex u tsaipachtalo'ob</i> <i>wa u t'ut'u'ul pachta'al</i> <i>men le k'j'ak'as ik'o'ob</i>	donde vienen los malos vientos Padre Dios, Santo nombre no permitas que la alcancen o la persigan
35	Virgen María San Lucas San Jerónimo San Pedro San Pablo	por los malos vientos
40	San Bartolomé Santiago Salomé San Marcos San Agustín	
45	San Martín Caballero San Miguel Arcángel Juan Diego Reyes Magos San Damián	
50	San Jorge San Sebastián San Francisco de Asís <i>ts'a u máatan olal kuxtal</i> <i>ts'a u máatan tóoj olal kuxta</i>	permítele una vida saludable permítele salud en su vida

- 55 *ki'ilich k'jaaba'* Santo nombre
ma' a cha'aik u t'u'ut'ul no permitas que la persigan las malas cosas
pachko 'ob men le k 'ak 'as ba 'alo 'ob
- Menciona la hora santa 4:10 pm y continúa solicitando la intervención de:
 Virgen Guadalupe
 Virgen Candelaria
- 60 Virgen Adelaida
 Virgen Natividad
 Virgen Mercedes
 Virgen Verónica
 Virgen Braida
- 65 Virgen Fátima (Ramos, 2011: 106-107).

d10) Signorini, Italo y Lupo, Alessandro (1989). *Los tres ejes de la vida, Almas, cuerpo, enfermedad, entre los Nahuas de la Sierra de Puebla.* Universidad Veracruzana, Xalapa.

Presentación

El rezo contra un *ehecat* fue enunciado por Miguel Cruz ante únicamente el etnográfico que realizó la grabación, ello ocurrió el 8 de noviembre de 1985, con una duración total de 31'05'', pues la grabación contempla también las oraciones católicas. Aquí el especialista “imagina ser él mismo la víctima de un *ehecat*”. Todo se efectuó frente al altar doméstico (Signorini y Lupo, 1989: 226, 274).

Súplica contra un *ehecat*

Señor Jesucristo,
 nechtapohpolhui miac.
 Nimitztatauhiti itech nehin tonal,
 itech nehin cemilhuit,
 itech nehin moecahuiltzi. 5
 Queniuh nimoahci itech ne cocoliz?
 Neh nimoahci itech ne chahuiz.
 Queyeh, cani hualehua?
 Cani hualquiza?
 Xaaczacenocnitzinechtahtania? 10
 Xa acza ce nocnitzi nechaxcatilihtoc nehin [cocoliz?
 Por eso nican neh mhuetztoc,
 nican neh nitahyohuihtoc,
nican neh nimotequipachohtoc.
 Queyeh o tacan nechnochilihtoc 15
 namo cuali *ehecat*,
 tein amo cualtia?
 Tacan nechnochilihtoc nocuilime,
 tacan nechnochilihtoc canachi oculime.

Ica nehon, Jesús Nuestro Señor, nimitztatauhitia.	20
Tehuatzin xechihcuanili! Tehuatzin xinechpalehui! Xinechífá quemeh nimoconeuh. Xinechita quemeh nimoezyoh.	25
Xinechita quemeh no nehua nimoneton Queyeh neh nican nitahyohuiztoz? Queyeh neh nican nihuetztoz? Cani hualehua nehin cocoliz? Cox teh tinechtotoquilia? Cox teh tinechaxcatilia?	30
Ozo xa oc ce notalticpac icnitzi? Ica nehon nimitztatauhititi, nimitzaxcatilití mooraciones itech nehin hora, itech nehin momento campa tehuatzin tiyetica, notepixeatzin Jesucristo.	35

TRADUCCION

Señor Jesucristo, perdóname mucho. Te voy a suplicar en este día, en esta fiesta, en esta tu sombrita.	5
¿Cómo me encuentro en esta enfermedad? Yo me encuentro en este mal. ¿Por qué? ¿De dónde viene? ¿De dónde sale?	10
¿ Acaso algún hermanito mío lo está solicitando para mí ? ¿Acaso algún hermanito mío me está haciendo dueño de esta [enfermedad? Por eso aquí yo estoy acostado, aquí yo estoy sufriendo, aquí yo me estoy preocupando.	15
¿Por qué? ¿Acaso está llamando para mí un mal viento, El que no sirve? Tal vez me está llamando las bestias, tal vez me está llamando quién sabe cuántas bestias. Por eso, Jesús Nuestro Señor, te suplico.	20
¡Tú, quítame (la enfermedad)! ¡Tú, ayúdame! Mírame como si fuera tu hijo.	

Mírame como si fuera tu sangre. 25
 Mírame como si fuera tu sudor.
 ¿Por qué aquí yo estaré sufriendo?
¿Por qué aquí yo estaré acostado?
 ¿De dónde viene esta enfermedad?
 ¿Acaso tú me la estás transmitiendo? 30
 ¿Acaso tú me estás haciendo daño (de ella)?
¿ O tal vez (me la transmite) otro hermanito mío terrenal?
 Por eso te voy a suplicar,
 te voy a hacer dueño de tus oraciones
 en esta hora, 35
 en este momento, ahí donde Tú estás, defensor mío Jesucristo.

**1 Señor mío Jesucristo, 1 Gloria, 1 jaculatoria,
 1 Padrenuestro, 10 Avemarias, 1 Gloria, 1 jaculatoria**

Señor, Nuestro Señor Jesucristo,
 nican nimitztatauhli nehin mooraciones, 40
 nican nimitzaxcatili,
 nican nimitzpohuili orne eyi **oraciones**
lo que tein neh nihueli,
lo que tein neh nicmati.
Ica nehon nitahtani favor: 45
 Xinechpalehui!
 Xinechqitzqui!
 Tacan ce nexicol noca mahuiltihtoc.
 Tacan oc ce nexicol nechhuihuicaltihtoc,
 nechnochilihtoc namo cuali ehecat, 50
nechnochiíhtoc tein amo cuali.
 Ica nehon nitahtani favor, Señor.
Tehuatzin xinechpalehui!
Tehuatzin xinechqitzqui!
 Xinechita quemeh nimoconeuh. 55
 Xinechita quemeh nimoezyoh,
Dios Nuestro Señor Jesucristo.
 Ica nehon nimitztatauhlia itech nehin hora,
 itech nehin punto.

Axcan tehuatzin, no**Madre Santísima,** 60
Madre Virgen Dolorosa.
 No nican nimitzaxcatiliti nehin mooraciones.
 Tehuatzin huan moconetzin Jesucristo,
 Ica nehon nimitztatauhiti,
 ica nehon nimitzaxcatiliti nehin mooraciones, 65
 motahtoltzin.

Neh nimoahci itech nehin cama,
 neh nimoahci itech nehin petat.
Neh nimoahci nican nihuetztica,
 neh nican nitahyohuihtoc. 70
 Queyeh; cani hualehua nehinocoliz?
 Cani hualehua nehin chahuz?
 Cani hualehua nehin tecocohcayot
 tein nehua nican nitahyohuihtoc ica?
 Ox teh tinechaxcatilihtoc. 75
 Ox namehuan nanechaxcatilihtoqueh.

**1 Señor mío Jesucristo, 1 Gloria, 1 jaculatoria,
 1 Padrenuestro, 10 Avemarias, 1 Gloria, 1 jaculatoria**

Señor, Nuestro Señor Jesucristo,
 aquí te he suplicado (con) estas tus oraciones, 40
 aquí te he hecho dueño (de ellas),
 aquí te he enumerado dos o tres oraciones
 de las que yo puedo,
 de las que yo sé.
 Por eso solicito el favor: 45
 ¡Ayúdame!
 ¡Agárrame!
 Tal vez un envidioso está jugando conmigo.
 Tal vez otro envidioso me está maldiciendo,
 me está llamando un mal viento, 50
 me está llamando el Mal.
 Por eso solicito el favor, Señor.
 ¡Tú, ayúdame!
 ¡Tú, agárrame!
 Mírame como si fuera tu hijo. 55
 Mírame como si fuera tu sangre,
 Dios Nuestro Señor Jesucristo.
 Por eso te suplico en esta hora,
 en este punto.
 Ahora Tú, Madre mía Santísima, 60
 Madre Virgen Dolorosa.
 También a ti te voy a hacer dueña aquí de tus oraciones.
¡Tú y tu hijo Jesucristo.
 Por eso te voy a suplicar,
 por eso te voy a hacer dueña de estas tus oraciones, 65
 (de estas) tus palabras.
 Yo me encuentro en esta cama,
 yo me encuentro en este petate.
 Yo me encuentro aquí acostado,

yo aquí estoy sufriendo.	70
¿Por qué? ¿De dónde viene esta enfermedad?	
¿De dónde viene este mal?	
¿De dónde viene este dolor	
por el cual aquí yo estoy sufriendo?	
Tal vez tú me estás haciendo dueño de él.	75
Tal vez vosotras me estáis haciendo dueño de él.	
Ox namehuan nanechtotoquilihtoqueh.	
Ozo xa ce notalticpac icnitzi,	
xa ce notalticpac nohuampoy.	
Queyeh namechxolopihhuihtoc?	80
Nechnochilihtoc namo cuali ehecat,	
nechnochilihtoc zanteinamo.	
Nechhuihuicaltihtoc.	
Amo teh nicchihuihtoc,	
amo teh nicfaltarohotoc.	85
Ica nehon nimitztatauhititi, no Madre Santísima,	
Virgen Guadalupe,	
Virgen Dolorosa.	
Ica nehon namechaxcatilia namooraciones	90
itech nehin hora, itech nehin punto.	
Tehuatzin Madre Santísima,	
Virgen Guadalupe,	
Madre Dolorosa,	95
namechaxcatiliti namooraciones.	
1 Padrenuestro, 10 Avemarias, 1 Gloria, 1 jaculatoria	
Madre Santísima Dolorosa,	
Madre Virgen Guadalupe,	
nican namechaxcatili namooraciones	
itech nehin hora,	100
itech nehin punto.	
Namehuantzitzin nantechpixtoqueh itech talticpac,	
namehuantzitzin nantechaxcatilihtoqueh,	
namehuan nantechcauhtoqueh itech nehin talmanic.	
Namehuan, amo acah oc ce tohuampoy techcauhtoc itech	
in talmanic.	105
Namehuan nantechmacatoqueh totanex,	
namehuan nantechmacatoqueh totahuil,	
itech nepantah yohual, nepantah tonal.	
Ica nehon namehuan nantechtahuilihtoqueh,	110
nantechpixtoqueh cuidado.	
Ica nehon nitahtani favor.	
Xa acza ce nohuampoy noca mahuiltihtoc,	
xa acza ce nohuampoy nechhuihuicaltihtoc,	

nechmalihotoc. 115
Ica nehon nican namechaxcatilihtoc namosantas **oraciones**

itech nehin hora,
itech nehin tonal,
itech nehin punto.
Hasta campa namehuannanmocehuihtoqueh, 120
hasta campa namehuan namochantzinco,
hasta campa namehuan nayetoqueh.

Ica nehon namechtatauhitia,
Madre Santísima Dolorosa,
Madre Virgen Guadalupe. 125
Namehuan nanquimatizqueh,
nantechcuidarozqueh

itech nehin hora,
itech nehin tonal.
Ica nican namechaxcatilihtoc namosantas
[oraciones. 130

Axcán tehuatzin papacito
Señor San Antonio Milagroso,
Señor San Antonio de Padua.
Tehuatzin no **timilagroso,**
tehuatzin no **más tipoderoso,** 135
tehuatzin tictzacuilia cuahcuali **desgracias,**

cuahcuali ehecat,
cuahcuali nexicolme,
cuahcuali tepiani,
cuahcuali **soldados,** 140
cuahcuali itzcuime,
cuahcuali **judiciales;**

tehuatzin tiquintzacuiliani,
Señor San Antonio de Milagro,
Ica nehon nimitztatauhititi, 145
no nimitzaxcatiliti nehin mooraciones.

Nechtatzacuilili!
Nechtapepehui!
Mah amo ce nexicol noca tahuelquiztoc,
mah amo ce nexicol nechhuihuicaltihtoc. 150
Amo teh nicchiuhtoc itech talticpac,
amo teh nitahuica,
amo teh acah nic**faltar**ohtoc teiza.

me está mal-diciendo. 115
Por eso aquí os estoy haciendo dueñas de vuestras
[santas oraciones

en esta hora,
 en este día,
 en este punto.
 Hasta ahí donde vosotras estáis descansando, 120
 hasta ahí donde vosotras moráis,
 hasta ahí donde vosotras estáis.
 Por eso os suplico,
 Madre Santísima Dolorosa,
 Madre Virgen de Guadalupe. 125
 Vosotras lo sabréis,
 nos cuidaréis
 en esta hora,
 en este día.
 Por eso aquí os estoy haciendo dueñas de vuestras
 [santas oraciones. 130

Ahora Tú, papacito,
 Señor San Antonio Milagroso,
 Señor San Antonio de Padua.
 Tú también eres milagroso,
 Tú también eres más poderoso 135
 Tú atajas las desgracias más tremendas,
 los (mal) vientos más insidiosos,
 los envidiosos más pérfidos,
 los guardianes más inquebrantables,
 los soldados más sanguinarios, 140
 los perros más feroces,
 los judiciales más despóticos;
 Tú los atajaste,
 Señor San Antonio de los Milagros.
 Por eso te voy a suplicar, 145
 y también te voy a hacer dueño de estas tus oraciones.

¡Apártalos de mí!
 ¡Recházalos de mí!
 Que un envidioso no se esté enfureciendo conmigo,
 que un envidioso no me esté maldiciendo. 150
 No estoy haciendo nada en la Tierra,
 no debo nada,
 no he cometido ninguna falta contra nadie.

Ica nehon nimitztatauhititi,
Señor San Antonio de Padua. 155
 Tehuatzin xinechtzacuilili nochin cocoliz!
 Tehuatzin xinechihcuanili nochin **tentaciones**,
 canachi oculilime nechinchilihtozech,
 canachi eheca cocoliz,

¡Tú, bendice! 165
 ¡Que vaya a otro lado,
 que acabe en otro lado!
 Donde lo buscan, donde lo quieren,
 donde les gusta, 170
 donde les deleita.
 Por eso te voy a suplicar,
 Señor San Antonio, en esta hora,
 en este punto, 175
 allí donde Tú estás,
 Señor San Antonio de Padua.

1 Padrenuestro, 10 Avemarias, 1 Gloria, 1 jaculatoria

Señor San Antonio de Padua,
 aquí te he hecho dueño de estas tus oraciones
 en esta hora, 180
 en este día,
 en este punto por parte mía.
 Yo me encuentro en el mal,
 yo me encuentro en la enfermedad.

¿De dónde vino? 185
 ¿De dónde salió?
 Tú te darás cuenta.
 Porque tú, Señor San Antonio,
 Tu eres más milagroso.
 A Ti nadie te engañará, 190
 nadie puede decirte mentiras.
 Tú te estás dando cuenta

que neh amo teh nicchiuhtoc,
 amo teh nitahuica.
 Huan queyeh? 195
 Huan tacan nitahuica?

Pues xinechperdonarocan!
 Queyeh nehin cocoliz nechpechia?
 Queyeh nehin cocoliz nican nihuetztoc?
 Queyeh nican nicsufrirtohtoc? 200

Queyeh nican nicsufrirtohtoc
 itech in petat,
 itech in **cama?**
 Tehuatzin xinechahcocui, **Señor San Antonio!**
 lea **momilagro,** 205
 ica motatiochihualiz,
 ica **mofuerzas.**
 Ica nehon nitahtani favor ica namonahuac.

Namehuan notepixeatzitzin nanechpixtoqueh itech mozta, tayohua, taneci, itech nepantah tonal, nepantah yohual. Ica nehon nimitztatauhua, Señor San Antonio de Padua.	210
Nechihcuanilican nehin cocoliz, nechihcuanilican nehin chahuiz. Mah amo nech pechihto, mah amo nitayocoxto. Mah no nipaqui, mah no ninemi quemeh cequi noenihuan nemih. Queyeh neh nican nimoahci itech nehin cocoliz? Queyeh mimoahci itech in chahuiz, papacito Señor San Antonio de Padua?	215
Axcán tehuatzin, Señor Santiago Milagroso, no nican nimitzaxcatiliti nehin mooraciones. No nican nimitzaxcatiliti nehin motahtoltzin tein Dios nechaxcatilia, tein Dios nechmactilia, tein nechmachilti to Dios , tein nechhuelilti. Ica nehon nimitztatauhua itech nehin hora , no tehuatzin papacito Señor Santiago Milagroso.	220
Axcán tehuatzin, Señor Santiago Milagroso, no nican nimitzaxcatiliti nehin mooraciones. No nican nimitzaxcatiliti nehin motahtoltzin tein Dios nechaxcatilia, tein Dios nechmactilia, tein nechmachilti to Dios , tein nechhuelilti. Ica nehon nimitztatauhua itech nehin hora , no tehuatzin papacito Señor Santiago Milagroso.	225
de que yo no estoy haciendo nada, no debo nada. ¿Y porqué? ¿Y si acaso debo algo? ¡Pues, perdonadme! ¿Por qué esta enfermedad me atenaza? ¿Por qué (con) esta enfermedad yo aquí estoy acostado? ¿Por qué aquí yo estoy sufriendo? ¿Por qué aquí yo estoy sufriendo en el petate, en la cama? ¡Tú, levántame, Señor San Antonio! Con tu milagro, con tu bendición, con tus fuerzas. Por eso pido el favor ante vuestra presencia. Vosotros, defensores míos, me estáis protegiendo a diario, de noche, por la mañana, al mediodía, a media noche. Por eso te suplico,	230
de que yo no estoy haciendo nada, no debo nada. ¿Y porqué? ¿Y si acaso debo algo? ¡Pues, perdonadme! ¿Por qué esta enfermedad me atenaza? ¿Por qué (con) esta enfermedad yo aquí estoy acostado? ¿Por qué aquí yo estoy sufriendo? ¿Por qué aquí yo estoy sufriendo en el petate, en la cama? ¡Tú, levántame, Señor San Antonio! Con tu milagro, con tu bendición, con tus fuerzas. Por eso pido el favor ante vuestra presencia. Vosotros, defensores míos, me estáis protegiendo a diario, de noche, por la mañana, al mediodía, a media noche. Por eso te suplico,	235
de que yo no estoy haciendo nada, no debo nada. ¿Y porqué? ¿Y si acaso debo algo? ¡Pues, perdonadme! ¿Por qué esta enfermedad me atenaza? ¿Por qué (con) esta enfermedad yo aquí estoy acostado? ¿Por qué aquí yo estoy sufriendo? ¿Por qué aquí yo estoy sufriendo en el petate, en la cama? ¡Tú, levántame, Señor San Antonio! Con tu milagro, con tu bendición, con tus fuerzas. Por eso pido el favor ante vuestra presencia. Vosotros, defensores míos, me estáis protegiendo a diario, de noche, por la mañana, al mediodía, a media noche. Por eso te suplico,	200
de que yo no estoy haciendo nada, no debo nada. ¿Y porqué? ¿Y si acaso debo algo? ¡Pues, perdonadme! ¿Por qué esta enfermedad me atenaza? ¿Por qué (con) esta enfermedad yo aquí estoy acostado? ¿Por qué aquí yo estoy sufriendo? ¿Por qué aquí yo estoy sufriendo en el petate, en la cama? ¡Tú, levántame, Señor San Antonio! Con tu milagro, con tu bendición, con tus fuerzas. Por eso pido el favor ante vuestra presencia. Vosotros, defensores míos, me estáis protegiendo a diario, de noche, por la mañana, al mediodía, a media noche. Por eso te suplico,	205
de que yo no estoy haciendo nada, no debo nada. ¿Y porqué? ¿Y si acaso debo algo? ¡Pues, perdonadme! ¿Por qué esta enfermedad me atenaza? ¿Por qué (con) esta enfermedad yo aquí estoy acostado? ¿Por qué aquí yo estoy sufriendo? ¿Por qué aquí yo estoy sufriendo en el petate, en la cama? ¡Tú, levántame, Señor San Antonio! Con tu milagro, con tu bendición, con tus fuerzas. Por eso pido el favor ante vuestra presencia. Vosotros, defensores míos, me estáis protegiendo a diario, de noche, por la mañana, al mediodía, a media noche. Por eso te suplico,	210

Señor San Antonio de Padua. Quitadme esta enfermedad, quitadme este mal. Que no me esté atenazando, que yo no me esté entristeciendo. Que yo también me alegre, que yo también viva como viven mis otros hermanos.	215
¿Por qué aquí yo me encuentro en esta enfermedad? ¿Por qué yo me encuentro en el mal, papacito Señor San Antonio de Padua?	
Ahora Tú, Señor Santiago Milagroso, también a ti te voy a hacer dueño aquí de estas tus oraciones. También a ti te voy a hacer dueño aquí de estas tus palabras de las que Dios me hace dueño, que Dios me presenta, que me hizo saber el Dios nuestro, de que (Dios) me hizo capaz. Por eso te voy a suplicar en esta hora, a Ti también, papacito Señor Santiago Milagroso. Tehuatzin más tipoderoso, tehuatzin más timilagroso. Nechihcuanili nehin cocoliz, nechihcuanili nehin chahuiz! Mah amo teh nechpechihto, mah amo teh necheocohto. Mah amo nican nitahyohuihto, mah amo nican nihuetzto itech nehin petat, mah amo nihuetzto nican. Queyeh, toni nitahuica? Toni nifaltarohtoc? Cani hualehua nehin cocoliz? Cani hualquiza? Xa acza ce notalticpac icnitzi	225
	230
	235
	240
	245
	250
	255

[nehtahtanilia?

Xa acza ce notalticpac icnitzi

[nechaxcatilihtoc ?

Namehuan nanquimatizqueh, namehuan nanmomacazqueh cuenta. Namehuan más nanpoderosos, namehuan más nanmilagrosos. Amo acah namechcahcahuaz. Ica nehon namechtahtanilia favor: nechihcuanilican canachi cocoliz nicpia,	250
	255

diario en este petate, al mediodía, a media noche. Yo me estoy entristeciendo, y o os estoy gritando: ¡vosotros, ayudadme! ¡Agarradme! Porque yo sé que no debo nada, sé que no estoy haciendo nada.	265
¿Por qué un hermanito mío terrenal me maldecirá? ¿Por qué un hermanito mío terrenal me enviará un mal viento? ¿Por qué me llamará al que no sirve? Por eso os solicito el favor.	270
Namehuan nanquimatih queniuh nanquichihuazqueh. Nechtzacuilican ica namo machete , nechtzacuilican ica namo espada , nechtzacuilican ica namo caballo , nechtzacuilican ica namo lazada , ica namo milagro , ica namotatiochihualiz.	275
Nechihcuanilican nochi nehin cocoliz, notemaquixtihcatzin Señor Santiago Milagroso . Nican nimitzaxcatiliti mos santas oraciones .	280
1 Padrenuestro, 10 Avemarias, 1 Gloria, 1 jaculatoria	
Señor Santiago Milagroso , nican nimitzmactili mo oraciones , nican nimitzmactili motahtoltzin tein tehuatzin titechaxcatilihtoc mos santas oraciones . Ica nehon nimitztatauhia: nechtzacuilili nehin cocoliz, nechtzacuilili nehin chahuiz, nechtzacuilili nehin tecocohcayot tein neh nican nitahyohuihtoc, tein neh nican nihuetztoc itech nehin petat, itech nehin cama , itech nehin talmanic.	285
Quehey, por aconi iteno? Namehuan nanmomacazqueh cuenta por aconi iteno nican [ica nihuetztoc.	290
Cox tamelahua, namehuan namotenohcopa. O xa ce notalticpac icnitzi nechtahtanilihtoc namo [cuali ehecat.	295
	300

Xa teiza nechhuihuicaltihtoc, xa teiza nechihthuilhtoc, xa teiza acza nechhuihuicaltia. Ica nehon namechaxcatilia itech nehin hora namosantas [oraciones]	305
para namehuan xinechpalehuican, para namehuan xinechquitzquican, para namehuan xinechmahpachocan. Itech nepantah yohual, itech nepantah tonal,	
Vosotros sabréis como lo haréis. Protegedme con vuestro machete, protegedme con vuestra espada, protegedme con vuestro caballo, protegedme con vuestra lazada, con vuestro milagro, con vuestra bendición.	275
Quitadme toda esta enfermedad, salvador mío Señor Santiago Milagroso. Aquí te voy a hacer dueño de tus santas oraciones.	280
1 Padrenuestro, 10 Avemarias, 1 Gloria, 1 jaculatoria	
Señor Santiago Milagroso, aquí te he presentado tus oraciones, aquí te he presentado tus palabras, tus santas oraciones de las que Tú nos estás haciendo dueños. Por eso te suplico: Aparta de mí esta enfermedad, aparta de mí este mal, aparta de mí este dolor por el cual aquí yo estoy sufriendo, por el cual aquí yo estoy acostado en este petate, en esta cama, en este mundo.	285
¿Por qué? ¿Por boca de quién? Vosotros os daréis cuenta por boca de quién estoy yo [acostado aquí.	290
Tal vez es justo, (sois) vosotros por boca vuestra (que lo [queréis).	
O tal vez un hermanito mío terrenal está solicitando un mal [viento para mí.	295
Tal vez con algo me está maldiciendo, tal vez me está diciendo algo (en contra), tal vez alguien me maldice con algo.	300

Por eso os hago dueños en esta hora de vuestras santas oraciones para que vosotros me ayudéis, para que vosotros me agarréis, para que vosotros me retengáis. A media noche, al mediodía,	305
nechpalehuican! Canachi namotepixcahuan, canachi namo ángeles canachi namo apóstoles , canachi namo milagros , canachi namo sebastianes ,	310
ángeles serafines , ángeles sebastianes , ángeles protestas , ángeles santos .	315
Nechihcuanilican itech nehin hora , nechihcuanilican itech nehin tonal. Mah amo nechpechihto nehin cocoliz. Amo teh nicnequi nicmahtoz. No nichuelita nimotatemoliz, no nichuelita nipaquiz	320
quemeh oc cequi nocnihuan paquih, quemeh oc cequi nocnihuan nemih. Ica nehon nitahtani favor ica namonahuac, Señor Santiago Milagroso .	325
Axcan tehuatzin, papacito Señor San Miguel Arcángel . No nican nimitzaxcatiliti mos antas oraciones itech nehin hora , itech nehin tonal , itech nehin punto .	330
Por parte de nehin cocoliz neh nimoahci itech nehin chahuiz, neh nimoahci itech nehin cama , neh nimoahci itech nehin petat. Nican nitahyohuihtoc mozta, tayohua, taneci,	335
itech nepantah tonal, itech nepantah yohual. Neh nimoahci itech nehin cama . Queyeh, cani hualehua?	340
Tehuatzin más timilagroso , tehuatzin más tipoderoso .	345
Ica nehon tiematiz, papacito Señor San Miguel Arcángel . Cani hualehua nehin cocoliz?	

Ica nehon namechtatauhitia: xinechihcuanilican!	
Tiacompañero nopapacito Señor Santiago Milagroso.	350
¡ayudadme!	
(Con) cuantos (son) vuestros defensores, cuantos vuestros ángeles, cuantos vuestros apóstoles, cuantos vuestros milagros, cuantos vuestros Sebastianes,	315
ángeles serafines, ángeles Sebastianes, ángeles protestas, ángeles santos.	
Quitádmela (la enfermedad) en esta hora, quitádmela en este día.	320
Que no me esté atenazando esta enfermedad. No quiero estar cargando nada.	
También me gusta conseguirme de comer, también me gusta alegrarme como se alegran mis otros hermanos, como viven mis otros hermanos.	325
Por eso solicito el favor ante vuestra presencia, Señor Santiago Milagroso.	
Ahora Tú, papacito Señor San Miguel Arcángel.	330
También a ti te voy a hacer dueño aquí de tus santas oraciones en esta hora, en este día, en este punto.	
A causa de esta enfermedad yo me encuentro en este mal, yo me encuentro en esta cama, yo me encuentro en este petate.	335
Aquí estoy sufriendo a diario, de noche, por la mañana, al mediodía, a media noche.	340
Yo me encuentro en esta cama. ¿Por qué? ¿De dónde viene?	
Tú eres más milagroso, Tú eres más poderoso.	345
Por eso lo sabrás, papacito Señor San Miguel Arcángel. ¿De dónde viene esta enfermedad?	
Por eso os suplico: ¡quitádmela!	
Acompaña a mi papacito, el Señor Santiago Milagroso	350

Nechihcuanilican ica namomachete, nechihcuanilican ica namoespada, nechihcuanilican ica namolazada, ica namocaballo. Mahyohui oc ce lado!	355
Chuicacan cani quitemoa, cuicacan cani tahtani. Porque neh amo teh nitahtantoc. Neh nican tamelahua.	360
Nichuelita nimotequipanoz, nichuelita nipaquiz, nichuelita ninemiz, quemeh oc cequi nocnihuan nemih. Amo acah teh nictemolia mal, amo acah teh nichuihhuicaltia.	365
Tacan oc ce nocnitzi nechhuihhuicaltia, nechaxcatilihtoc teiza tein amo cuali ehecat, tein amo cuali.	370
Teiza nechaxcatilihtoc namo cualime, nechinochilihtoc. Mah ompa yacan! Namehuan xiquincahuatih ompa, campa quitemoa, campa quinehnequi;	375
neh amo teh nictemohtoc, papacito Señor San Miguel Arcángel. Nican nimitzmactiliti mosantas oraciones.	

1 Padrenuestro, 10 Avemarias, 1 Gloria, 1 jaculatoria

Señor San Miguel Arcángel, nican nimitzaxcatili mosantas oraciones por nehin motivo que neh nimoahci itech nehin cocoliz, neh nimoahci itech nehin chahuiz, neh nimoahci itech nehin petat, neh nimoahci itech nehin cama.	380
Queyeh, cani hualehuac? Queyeh nitahyohuihtoc? Queyeh nican nicastigado nyetoc? Tehuatzin timomacaz cuenta papacito Señor San Miguel Arcángel.	385

Quitádmela con vuestro machete,
quitádmela con vuestra espada,

quitádmela con vuestra lazada,
 con vuestro caballo. 355
 ¡Que vaya a otro lado!
 Llevadla donde la buscan,
 llevadla donde la solicitan.
 Ya que yo no estoy pidiendo nada.
 Aquí yo (vivo) con rectitud. 360
 Me gusta sustentarme,
 me gusta alegrarme,
 me gusta vivir,
 como viven mis otros hermanos.
 No busco ningún mal para nadie 365
 no maldigo a nadie.
 Tal vez otro hermanito mío me maldice,
 me está haciendo dueño
 de algo que es un mal viento,
 que es el Mal. 370
 Algo me está haciendo dueño de los demonios,
 me los está llamando. 375
 ¡Que vayan allá!
 Vosotros (id a) dejarlos alla,
 donde lo busca;
 donde lo desea; 375
 yo no estoy buscando nada, papacito Señor San Miguel Arcángel.
 Aquí te voy a presentar tus santas oraciones.

1 Padrenuestro, 10 Avemarias, 1 Gloria, 1 jaculatoria

Señor San Miguel Arcángel, 380
 aquí te he hecho dueño de tus santas oraciones
 por este motivo, que yo me encuentro en esta enfermedad,
 yo me encuentro en este mal,
 yo me encuentro en este petate,
 yo me encuentro en esta cama.
 ¿Por qué? ¿De dónde vino? 385
 ¿Por qué estoy sufriendo?
 ¿Por qué aquí estoy castigado?
 Tú te darás cuenta,
 papacito Señor San Miguel Arcángel

Xa acza ce notalticpac icnitzi 390
[nechtahtanilihtoc.]

Xa acza ce notalticpac icnitzi 390
[nechaxcatilihtoc.]

Xa acza ce notalticpac icnitzi namechcahcayauhtoc.

Quitadme esta enfermedad. Quitadme este mal viento. No me gusta tenerlo, no me gusta estar sufriendo.	400
Me gusta alegrarme, me gusta vivir, me gusta sustentarme. Con todos mis niños, con todos mis hijos Por eso te estoy haciendo dueño en esta hora de tus [santas oraciones.	405
papacito Señor San Miguel Arcángel	
Ahora aquí os voy a hacer dueños de otras vuestras oraciones para todos nuestros defensores: Nuestro Señor Jesucristo, la Madre Santísima Virgen de Guadalupe la Madre Santísima Virgen Dolorosa, el Señor Santiago Milagroso, el Señor San Miguel Arcángel, el Señor San Antonio de Padua.	410
Aquí os voy a hacer dueños de vuestras santas oraciones para todos vosotros, con todos vuestros ángeles, con todos vuestros defensores, con todos vuestros sabios que mandan en la Tierra que (nos) cuidan, que nos protegen a media noche, que nos protegen al mediodía. Nos estáis cuidando a diario, por la noche, por la mañana. Por eso os solicito el favor. Vosotros nos estáis dando la luz,	415
namehuan nantechmacatoqueh totahuil, namehuan nantechtahuilihtoqueh. Amo oc ce talticpac nocnitzi nechtahuilia más qque namehuan. Amo acah oc ce notalticpac icnitzi nechamaca. Amo acah oc ce notalticpac incitzi nechezyotia. Amo ecah oc ce notalticpac incitzi nechnacayotia más que namehuan nanechnacayotihtoqueh, más que namehuan nanechezyotihtoqueh. Notalticpac icnitzi campa neh niezyohtoc, no ompa ezyohtoc.	420
	425
	430
	435

Campa neh nicayohtoc, no impa nacatohtoc.	440
Ica nehon, queyeh yehua nanquitacamatzqueh? Queyeh yehua nanquichihuilzqueh cuenta nochi nehon tein yon nechtahtaniliz?	
Ica nehon nimotatauhitia mah namonahuac. lea nehon nimoquitzaquia ica namonahuac. Xinechihcuanilican nehin cocoliz!	445
Ángeles santos de mi guarda ángeles divinos, ángeles Sebastianes, ángeles profetas.	450
Nican namechazcatiliti namosantas oraciones itech nehin tonal, itech nehin punto, para nanochoin.	455
1 Padrenuestro, 1 Salve, 1 Gloria, 1 jaculatoria, 1 Credo, 1 jaculatoria	
Señor temaquixitihcatzitzin, namechtatauhitoc itech nehin hora, namechtatauhitoc itech nehin hora, nosantas oraciones namechaxcatili.	
Nechchihuilican favor lo que tein namechtahtania. Nechchihuilican favor lo que tein namechtzahtzilia favor.	460
Nechihcuanilican nehin cocoliz ica namotatiochihualiz,	465
vosotros nos estáis dando nuestra claridad, vosotros nos estáis iluminando.	
Ningún otro hermanito mío me ilumina más que vosotros.	430
Ningún otro hermanito mío terrenal me da agua (para beber). Ningún otro hermanito mío terrenal me abastece de sangre. Ningún otro hermanito mío terrenal me abastece de carne más de lo que vosotros me estáis abasteciendo de carne, más de lo que vosotros me estáis abasteciendo de sangre.	435
Mi hermanito terrenal ahí, donde yo estoy sacando mi sangre, ahí también está sacando su sangre. Ahí donde yo estoy sacando mi carne, ahí también está sacando su carne.	440

Por eso, ¿por qué le iráis a obedecer? ¿Por qué le váis a hacer caso a todo lo que solicitará para mí? Por eso suplico ante vuestra presencia.	445
Por eso me agarro a vosotros. ¡Quitadme esta enfermedad! Angeles santos de mi guarda, ángeles divinos, ángeles sebastianes, ángeles profetas.	450
Aquí os voy a hacer dueños de vuestras santas oraciones en este día, en este punto, para todos (vosotros).	455
1 Padrenuestro, 1 Salve, 1 Gloria, 1 jaculatoria, 1 Credo, 1 jaculatoria	
Señores salvadores, os estoy suplicando en esta hora, os estoy haciendo dueños (de vuestras oraciones) en esta hora, os he hecho dueños de mis santas oraciones. Hacedme el favor que os solicito.	460
Hacedme el favor que os grito, por favor. Quitadme esta enfermedad con vuestra bendición,	465
ica namo milagro , ica namo espada , ica namo caballo , ica namo machete , ica namo lazada , ica ce relámpago .	470
Nehihcuanilican nochin cocoliz, nechihcuanilican nochin tecocohcayot, tein neh nican nitahyohuihtoc, tein neh nican nihuetztica, tein neh nican nimayantoc, tein neh nican niamihtoc.	475
Amo nihueli nimotequipanoa. Amo nihueli nimos serviroa . Queyeh nimoahci itech nehin cama , nimoahci itech nehin cocoliz?	480

Ica nehon namechtahtani **favor**.

1 Gloria, 1 señal de la cruz

con vuestro milagro,
con vuestra espada,
con vuestro caballo,
con vuestro machete,
con vuestra lazada, 470
con un relámpago.
Quitadme toda enfermedad,
quitadme todo dolor,
a causa del cual aquí estoy sufriendo,
a causa del cual aquí estoy acostado, 475
a causa del cual aquí tengo hambre,
a causa del cual aquí tengo sed.
No puedo sustentarme, no puedo servir.
¿Por qué me encuentro en esta cama, 480
me encuentro en esta enfermedad?
Por eso os solicito (este) favor.

1 Gloria, 1 señal de la cruz

(Signorini y Lupo, 1989: 248-273).

e) Rezos complementarios

e1) Baytelman Bernardo (1977-1982). *Etnobotánica en el estado de Morelos. Metodología e introducción al estudio de 50 plantas de la zona norte del estado de Morelos*. Secretaria de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Presentación

El autor grabó el rezo dentro de una entrevista realizada a un “ministro espiritualista”, aunque también se refieren a él como curandero. El especialista pronunció de hecho dos versiones con algunos cambios. Baytelman presenta la transcripción intercalada con sus preguntas, todo fue dicho en español (1977-1982: 44, 46, 52).

Ven ¡oh! Espíritu Santo
y llena los corazones de tus fieles
y encima en ellos el fuego de tu amor.
Envía tu espíritu.

Será creado y será renovado.
Paz en la tierra.
Oh, Dios, ilumina a los corazones de tus fieles
con la luz del Espíritu Santo

Danos a conocer rectamente
según el mismo espíritu
para gozar siempre de consuelo
y curación con nuestro Señor Jesucristo. (Baytelman, 1977-1982: 46)

e2) Macuil García, María del Carmen (2007). *Enfermedad y práctica terapéutica de doña Flavia, especialista de la medicina tradicional en Amatlán de Quetzalcóatl, Morelos*. Tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH, México.

Presentación

He tenido la oportunidad de presenciar y grabar en numerosos ocasiones el rezo principal durante la práctica médica de doña Flavia desde el año 2006, y a partir de entonces, en distintas temporadas de campo. También he podido realizar registro fotográfico de su enunciación-ejecución, es decir, todas las grabaciones corresponden a situaciones etnográficas de curación. El rezo se enuncia en español. La transcripción es responsabilidad mía.

En el nombre de mi Señor
Dios Padre todo poderoso
Padre, Hijo y Espíritu Santo
Solo Dios en esencia en trino y en persona,
yo te invoco Espíritu, Espíritu Bienhechor,
para que tú seas su ayuda y su apoyo de este hermano
protege Señor su cuerpo y su alma
en tu nombre, Padre Santísimo, Rey Solar,
yo te conjuro astro solar, para que le retires brujerías hechicerías
que estén en contra de esta criatura /hermano/
Fuego divino, fuego de todo el mundo,
Fuego de la vida y de la luz de los mortales,
Salve Solecito, yo estoy contigo y tú quedarás en esta criatura,
ilumina señor este cuerpo, ilumínalo como aquél emperador
de la edad media y concédele su deseo Señor en que todo le vaya bien
En unidad de Jesús de Nazareno
Dios por delante, Dios por atrás
la cruz /luz/ de Jerusalén, hable y responda por este hermano
vence Señor aquellos corazones que están en contra de este hermano
Jesucristo la acompañe en la Santísima Trinidad,
con dos miramos esas brujas /enemigos/, con tres las atamos,
su sangre les bebemos, el corazón les partimos

Jesucristo va a vernos /valernos/ y darnos la paz
Dios omnipotente, quien cómo Dios,
Agió satanatos
Alfa omega, soter tegrama principio y fin,
La sombra del señor San Pedro y San Pablo,
Señor San Juan Bautista, Santiago, Jacobo
San Miguel Arcángel desenvaina tu espada a/en/ favor de esta criatura
y decidir la pérdida de aquél Mal Espíritu rebelde y mundano
que ha traicionado su ser
En el nombre del Padre, Hijo Espíritu /espíritu/ Santo,
yo conjuro la sal de siete casas, /ella sopla/
la tierra de los muertos,
yo conjuro flores, velas, alfileres, fotografías,
telas y muñecos, /ella sopla/ caracteres y fisonomías,
quedarán conjuradas para siempre donde jamás hagan daño
en el cuerpo de esta criatura.

(paciente)

En el nombre de mi creador,
yo me lavo las manos,
saca la sal de mi cuerpo y
la tierra de los muertos,
dame fuerza /suerte/, trabajo y dinero,
las aguas que riego, en las palmas de mis manos,
se conviertan en felicidad, fortuna, salud, trabajo y dinero. (Macuil, 2007: 61-62)

f) Rezos asociados al complejo de la milpa

f1) Ichon, Alain [1973] (1990). *La religión de los totonacas de la sierra*. Colección Presencias 24, Instituto Nacional indigenista, Secretaria de Educación Pública, México.

Presentación

Los textos pertenecen a contextos etnográficos. El autor no presenta los rezos en totonaco, solamente su traducción en español.

5. Serpiente:

Donde apareció parado,
donde apareció tu Costumbre,
lo que te gusta, las flores.

Eres 5-Víbora, eres la carne de nosotros.

Lo van a acompañar,
lo van a cuidar

Donde te dan los 12 y los 13,
donde re dan las ofrendas de flores.

Donde él salió del mar
con todo, con los Vientos grandes,
y los Relámpagos.

Adonde te siembran sentado,
adonde te siembran parado.
¿Quiénes son los hombres que te meten?
¿Quiénes son los hombres que te sacan? (Ichon, 1973: 107).

f2) Oettinger, Marion y Parsons, P. Amanda (1982). “Una guía para rituales de la lluvia en Petlacala, Guerrero”, en *Tlalocan*, vol. IX, pp. 373-384.

Presentación

Las investigadoras durante su visita al pueblo de Petlacala, en el estado de Guerrero en la primavera de 1979, tuvieron acceso a un pequeño libro titulado “Idolatría.. secretos de la mitología del pasado...”, el cual constaba de una pasta color rosa, las ocho hojas del librito estaban “fijadas por chapas de hierro”. Aunque su origen no pudo ser aclarado, sucede que dicho libro es utilizado para la celebración de petición de lluvia en los días 24 y 25 del mes de abril. La única pista posible fue proporcionada por un miembro de la familia del difunto especialista o “shamán” como lo llaman las autoras, quien dijo que el librito provenía del pueblo de Tototepec. Esta localidad mixteca se ubica al sureste de Petlacala, en donde también hay una celebración propiciatoria en el día de San Marcos, el 25 de abril, y que por ello guarda una fuerte similitud con la de Petlacala. Con lo anterior, las autoras señalan que es posible que dicha información sea cierta (Oettinger y Parsons, 1982: 373-374).

f2.1)

ORACION PARA PEDIR EL MAIZ Y EL FRIJOL.
(PARA PEDIR ESTO SE HACE ASI)
SEÑOR DEI MAS AILA, ESCUCHAME Y RECIBID-
ESTE PRESENTE DE TUS HIJOS QUE TE ACLAMAN
Y TE PIDEN ABUNDANCIA DE MAIZ Y FRIJOL, -
Que germinen las semillas sobre la natura
leza por medio de tu poder, y a cambio de
esto te ofrecemos los riñones de esta—

criatura. (RIÑONES DE LA CABRA).

Recibid y tomad la sangre de los riñones.

(Los riñones se entierran cerca del Idoio que se colocará de espaldas al Este o sea por donde sale el sol).....

Cuando esto se está haciendo el Señor del

Dón y todos los adoradores besarán la tie

rra o solo el el señor, y después levanta

rá la cabeza levantando el Idolo y dice

SEÑOR DADNOS A TUS HIJOS LO QUE TE PEDI-
MOS, HAS DE LOS CAMPOS LA RIQUEZA PARA NO-
SOTROS, HAS DE LOS CERROS UNA FORTUNA Y RI-
QUEZA, QUE LOS VIENTOS TRAIGAN AGUA PARA-
REGAR LOS CAMPOS SECOS Y ESTÉRILES.

f2.2)

COMO PEDIR LA ABUNDANCIA DE LA CALABAZA.

(JUNTO AL IDOLO SE COLOCA LA CABEZA DE LA

CABRA Y EL SEÑOR DICE:).....

SEÑOR CHAC: recibe la cabeza de tu criatura

y dadnos abundancia de calabaza en este

año y que nuestros campos se cubran de ri-

cas hiervas para nuestros animalitos.

Tenemos Fé en tí señor de la abundancia.

Has que nuestros campos se cubran de ca-

labazas dulces para nuestros campecinos.

Y recojan el fruto que les das para sus -

hijos para sus semejantes y para los que

sufren de hambre.

Has de esto una felicidad que no haya ham-

bre que la semilla de la calabaza sea el

complemento de aliment detus seres en

la tierra. Que los vientos no arranquen

Las semillas sembradas y que los vientos

buenos traigan mucho agua y no la alejen.

DIOS CHAC CUBRE DE RIQUEZA LA TIERRA

QUE LA TIERRA SEA FERTIL ABUNDANCIA DE

FRUTOS PARA EL ALIMENTO DE TUS SERES. (Oettinger y Parsons, 1982: 379-381)

f3) Reyes García, Luis y Christensen Dieter [1976] (1990). *El anillo del Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los estados de Veracruz y Puebla.* CIESAS, FCE, Estado de Puebla, Puebla,.

Presentación

Las oraciones f3.1 y f3.2 fueron grabadas en el pueblo de Yupiltila del municipio de Benito Juárez, en el estado de Veracruz, la primera, en el mes de julio 1967 y la segunda en diciembre del mismo año. Fueron enunciadas por Juan Bautista Reyes, entonces contaba con 40 años de edad. Los textos se presentan en náhuatl y español.

f3.1)

ORACION A LA TIERRA ANTES
DE SEMBRAR EL MAIZ

Ay maria purisima
por de la señal
de la santa cruz
de nuestro enemigo
libranos señor dios
nombre
del padre
del hijo
del espíritu santo
amen
ay maria purisima tu·atl titlaltikpaktle
titatah
titlaltikpaktle
nanah
ika se teska kopal·i
ika se teska iwitl
nikan tu·atl nimitskamawes
tu·atl nikan nimitsonotsas
tu·atl nikan nimitsonmakas
se teska kopal·i
se teska tlawil·i
tikonit·as in chikome
 xochiatl
inka nikan tu·atl
weyi titata
weyi tinana
inka tu·atl
amo kanah tu·atl timokwehsos
amo kanah tu·atl timotekipachos
ika se teska tlawil·i
ika inon mitskahke

toteko dios
asta umpa ilbikak
santos mitskahkeh

totatawan
tonanawan
wan santos tepemeh
mitskahkeh
mitskohkeh
kenin ke tu·atl
kenin mitstlakentihkeh
kenin ke mitskichkentihkeh
mitskamsahtihkeh
mitskwetihkeh
kenin ke tu·atl
mitstlapatihkeh
tu·atl weyi titlaltikpak-
tata
titlaltikpaknana
ika nikan
ipanaman nin ora
ipanaman nin tonati
tu·atl ika se teska kopal-i
ika se teska tlawil-i
ika se kwal-i chikome
xochiatl
tikitas
tiktlachiles
ika nikan tiktlaxtlawaseh
ika chikome ciento mil pesos
asta nochi santos tepemeh

asta nochi santos ilbikak

primero totah
primero tonanah
ixko nikan tu·atl
weyi titlaltikpaktle
in chikome xochitlatoktle
kampa yu·atl ika
mitsahpantiseh
mitskamsahtiseh
mitskwetiseh
initschaketahtiseh
mitskalsontiseh
mitskechkentiseh
mitstlakenpatlaseh
tu·atl kampa tieltikah
tiweyi titata
tu·atl tiweyi tinana

amo timokwehsos
amo timotekipachos
amo tikmahkawas
amo tiktlawisos
in chikome xochitlatoktata
chikome xochitlatoknana
chikome xochiokichpil
chikome xochisiwapil
chikome sintektata
chikome sinteknana
chikome xochitlatoktata
chikome xochitlatoknana
chikome xochisiwapil
chikome xochiokichpil
santo axkatl
santo tlatoktle
señor san antonio
kampa yu·atl kiyehyeko
senor san jose
kampa yu·atl kitlale
jesucristo rotata dios
señor san juan
kiyolite
kichamanalte
asta kampa yu·atl kipixtok
asta weyi laguna
kampa yu·atl
monelwayotihtok
moxikolotihtok
mometsoyotihtok
ika yehyektsi
ika kwahkwaltsi
kweponiten
kawaniten
mokwitlapantsi
molomohtipantsi
moixkotipantsi
kampa kontlalantewaseh
konahkokwitewaseh
ni chikome xochitlatoktle
kitlalite mokwitlapan
kitlalite momiyotipan
kitlalite motlahtsontipan
tu·atl momatlaxkalixkotipan
moixitlaxkaltipan
moatipantipan

mokechpantipan
mokwitlapan tipan
molomohtipan
motepotsomiyotipan
moketspantipan
kampa yu·atl kontlaliten
kwaxochiketsaten

kwaxochitekpanaten
kwaxochitlalite
tu·atl weyi titlaltikpaktle
mokwitlapantsi
molomohtipantsi
moixkotipantsi
ika pan naman ni ora
pan naman nin tonati
tu·atl nochi tikwalnamikis
ika yehyektsi
ika kwahkwaltsi
axkana tu·atl timokwehsos
axkana timotekipachos
axkana ika poliworten
axkana ka tlamiten
axkana san palanite
axkana san poyewiyate
axkana san axkaneliineh
axkana san kiinichimeh
axkana san totochimeh
axkana san tokatsawalyewaten
axkana san totomeh
axkana san tlakwaneh
axkana san axkanelimeh
kinamikiseh
yehyektsi kweponite
yehyektsi kawanite
yehyektsi yekawite
ni chikome xochitata
chikome xochinana
chikome xochiokichpil
chikome xochisiwapil
kampa yu·atl eliten
kweponite
kawanite
yekawiten
momahtipan
mokxitipan

tu·atl titlaltikpaktata
titlaltikpaknana
ika yehyektsi
tikwalkweponaltis
tikwalkawanaltes
tikwalyekawiltes
tikwalmiakiles
tikwalxinachos
tu·atl tikwaltiales
tu·atl tikwalit·as
tu·atl tikwalachiles
tikmokwitlawes
tiktlachpanes
ika yawali
ika tonati
metstlapowaltonati
ilapu·al·e xiwitl
tlapu·al·e monamikite
asta panin junio
panin julio
panin agosto
panin septiembre
asta pan nawi mesti-
tonati
tlapu·altonati
metstlapu·al·i
rnonamiktite
walkweponite
kawanite
asta kampa yu·atl mochika-
waliten
momiakilite
motlakachiwate
momasewalchiwate
ika yehyektsi
ika kwahkwaltsi
yu·atl kainpa yu·atl kweponis
kawanis
yu·atl walmochikawalite
walmomiakilite
walmoxinachote
walmoteyotilite
walmochantlales

walmokwepate
walmosewike noha

keni kitlalentewaseh
keni kiahkokwitewaseh
kiwikaseh
kitlalite nupeka
nupeka kitlalite
kwatsonlsintla
kitlalite tetsintla
kitlalite tekpami
kitlalite kwatsonixko

kitlalite fiero
chaparro
kwatsala
kwapecchah
kitlalite owihka
pero axkana poliwite
axkana tlamite
axkana mokwehsote
axkana motekipachote
ika yehyektsi
ika kwahkwaltsin
kampa yu·atl kweponite kawanite
tu·atl weyi tichikome xochitata
chikomc xochinana
tu·atl nikan
tu·atl tikweponis
tu·atl tikawanis
ika yehyektsi
ika kwahkwaltsi
inka nika tu·atl nochi
tu·atl santos mitspiaseh
santos mitstlachiliseh
santos initskweponaltiseh
santos mitskawanaltiseh
santos mitsmokwitlawiseh
santos initstlachpaniseh
santos mitsmokwitlawiseh
santos mitspiaseh
santos mitstlachiliseh
señor san antonio
señor san jose
jesucristo totata dios
ay maria purisima
tu·atl weyi titlaltikpaktle
amo timokwehsos

mas mitsxolotilihke
mas.mitspepesohkeh
mas mitstlakenkixtihkeh

mas mitsomiyotlatihkeh

mas mitstlaxotlatihkeh
mas mitstlakayotlahtihkeh
pero nin chikome xochitla-
toktata
chikome xochitlatoknana
yaya ika mitstlakenpatla-
seh
yaya ika mitskechken-
tiseh
yaya ika mitskamsahtiseh
yaya ika mitskwetiseh
yaya ika mitskalsontiseh
yaya ika mitsekawiltiseh

yaya ika mitstonalkaltiseh
amo timokwehsos
amo timotekipachos
pampa totata
pampa tonana
ika inon mitskahke
ika inon mitsyekoh
ika inon mitstlaleh asta umpa ilbikak
santos santos tepemeh
nochi ikinon yewantin
mokamawihkeh
para mitssohkeh
mitskanahkeh
para tu·atl nochi tonati
ika timotlakentihtos
ika tirnokechkentihtos

ika timokamisahtihtos
inin chikome xochitata
chikome xochinana
chikome xochiokichpil
chikome xochisiwapil
sintektata
sinteknana
kampa kweponiten
karnpa kawanite

kampa yekawiten
mokwitlapantsi
molomohtipantsi
moixkotipantsi
inka nikan tu·atl
ika yehyektsi
ika kwahkwaltsi
nochisantos
nikan nochi nikinolinis
wan tu·atl titlaltikpaktle
nochi tikselis kostumbre
ika yehyektsi
ika nochi
tu·atl mitstlapaloseh
initskamawiseh
ika se chikome xochiatl
initskamawiseh
ika se kwali cera
mitskainawiseh
nochi mitskainawiseh
ika ni chikome xochiatl
ika se kwali xochitsi
ika se kwali xochimekatl

se kwali xochikostli

ika nochi yu·atl
ika kopal initskamawiseh
ika tepakayektli
ika nika nochi
tu·atl tikwalit·as
tu·atl tikwalachiles
ika tepakayektli
amo kanah tikinahkawas
amo kanah tiktlawisos
nochi tikwalmahkwis

ni chikome xochitata
chikome xochinana
chikome xochiokichpil
chikome xochisiwapil
asta wev lakuna
kampa yu·atl
walmoketsas
wey tata
wey nana

wey tlatoktle
ay maria purisima
primero dios
asta nochi
santos tepemeh
nochi inyewantin santos ilbikak
nochi yewantin walmonech-
kawiseh
kampa yu·atl
yewantin kiwalbikaseh
kiwalpiaseh
kiwalachiliseh
noha kiwalmokwitlawiseh
kiwaitlachpaniseh
ika tepakayektle
wey tonantsi maria
santisima
tonantsi kosesision
tonantsi la purisima
tonantsi virgin
tonantsi santisima
tonantsi solera
tonantsi san antonio
tonantsi atochi
tonantsi esperanza
tonantsi isabela
tonantsi dolores
tonantsi pascuala
tonantsi santa Rosa
tonantsi virgin
tonantsi santisima
tonantsi santo niño de
atochi
tonantsi kosesision
tonantsi la purisima
tonantsi santo niño de
atochi
tonantsi guadalupe
nochi mowantin
wai motekpanaseh
santo dios
santo san jose
santo jesucristo
santo san jorge
san martin
san isigro

san bartoro
san chenko
san juan
san pedro
san camilo
san nicolas
san mateo
sehor sanbrasio
sehor Santiago
senor san pedro
senor san antonio
asta nochi señor san jose
jesucristo
asta nochi totata dios
asta nochi santos
imowantin walinotekpanaseh

nochi mowantin
kampa mowantin
kikweponaltiseh

kikawanaltiseh
kiyekawiltiseh
inkimiakiliseh
kixinachoseh
inkihtiyoltiseh

inkixiwiyotiseh
inkiinetsoyotiseh
inkikwayotiseh
axkana sari kwayopalanite
axkana san kwayotochonite
axkana san ihtiyolpalanite
axkana san nelwayopoyewiyate
ika yehyektsi
kweponis
iyehyektsi
momiakilite
moxinachote
walmotlamite
walmochikawalite
walmotlakachiwate
walmomasewalchiwate
asta imako totata
asta imako tonana
primero santos

nochi imowanti
walmotekpamaseh
inkitaseh
inkitlachiliseh
ax inkimahkawaseh
ax inkitlawisoseh
ni chikome xochitata
mosanto axka
mosanto tlatoktle
mosanto tlatokaxka

mosanto tlatokxinach
mosanto tlatoksiwapil
mosanto tlatokokichpil
kampa yu·atl
kweponite kawanite
asta pan tlaltikpaktle
ay maria purisima
wan nochi santos
imowantin walmotekpanaseh
nochi santos tepemeh
para korostepetipan
chanehkeh
xochikotepetipan chanehkeh
korostepe
ehakayantepe
tiotepe
sokoltepe
koyometepe
chikawastepe
kampanariotepe
xikowatepe
solera
san antonio
tlamakwilpa
lamahtlasotoltepe
tlawelompatepe
santo tres
san agustin
san guadalupe
hasta nochi imowantin
para tzontetepe
huayatepe
para tsilakatipan
para tototenamikoya
santa maria

para ayotochtla
tsikatla
para teska
para toto
para asta nochi mowantin
asta mexico xalapa
tepetipan chanehkeh

senores santos tepemeh
imowantin nochi walmonecha-
kawiseh
ipan naman nin ora
inkitaseh
ankitlachiliseh
ini motlatokaxka
motlatokxinachtle
motlatokchopilka
rnotlatokchamanka
asta nochi mowantin
ipan naman nin ora
ipan naman nin tonati
nochi mowantin
walmonichikoseh
mowantin ipan naman nin tonati
asta nochi mowanti
para nikan
welotitlantepe
kwichakotepe
tiahkotepe
kakaloko
tsapoyotepe
tlachikilapantepe
para tlakoyontoktepe
sayoltepe
tamasolintepe
postektitepe
san juan tepe
tepetzintla
tepenawak
xiwikalko
tiopankawai
binasko
flakestlan
tepetipan chanehkeh

para asta laguna mundorey

asta suluama
asta wey lamar
asta wey lakuna
nochi mowantin
santos senores
tlatomontewah
tlapetlantewah
auh imowantin
kitlallantewah
alipamitl
akwemitl
imowantin kitlallantewah
nin chikome xochitlatoktata
chikome xochitlatoknana
imowantin kiwalikah
nochi kostik tlatoktle
chipawak tlatoktle
nochi yawiktsi tlatoktle
tlatonaltsi tlatoktli
nochi kiwalika
yawiktsi tlatoktli
kiwalika nochi mowanti
chichimeka tlatoktle
pitsahetl tlatoktle
sandia tlatoktle
melon tlatoktle
nochi chichimeca tlatoktle

epatlaxtlatoktle
inkiwalika nochi mowantin
pananman nin ora
panaman nin tonati
nochi tlapetlantiwalas
tlatomontiwallas
inkiwalika nochi mowantin
pichachiltlatoktle
kwachiltlatoktle
nochi inkiwalika
nochi uatlatoktli
kwaxilotlatoktle
inkiwalika nochi
ayohtlatoktle
kwalanto tlatoktle
nochi inkiwalikah
alaweno tlatoktle
nochi xonakatlatoktle

nochi inkiwalika mowantin
epatlatlatoktle
nochi papayatlatoktle
nochi imowantin inkiwalika
nochi mowanti
xokotlatoktle
nochi mowantin
ipanaman ni ora
nochi mowantin
tlaitioltiwalaweh
tlachamanaltiwalaweh
tlametsoyoltiwalaweh
tlaxikolotiwalaweh
semanawak tlaltentle
nochi totatawan
nochi tonanawan
walmoketsah
nochi inkiyolitiah
nochi inkichamanaltiah
nochi inkiixwaltiah
nochi mowantin kinkawa
nochi mowantin
nochi kinimaktiah
nin chikome xochitlatoktata
chikome xochitlatoknana
ay maria purisima
ma ax san kenin nikan
nochi mowantin namech-
nohnotsas
namechonkamawis
semanawak tlaltentle
asta teskatsintipan
teskatsontipan
asta tlaltikpakixtla-
palyan
teskaixtlapalyan
nochi mowantin
xikwalitaka
xikwalachilika
kampa towantin
nochi tikitaseh
tiktlachiliseh
ni mosanto axka
mosanto tlatoktle
mosanto chamanka
mosanto puchinka

mosanto konen
ay maria purisima
primero dios
por de la serial
de la santa cruz
nuestro enemigo
libranos senor dios
nombre del padre
del hijo
del espiritu santo
amen
ay maria purisima
nimitsmatilana
momatipan
titlaltikpaktle
wan nochi santos
momantipan
mokxitipan
namechmatilana
namechmatilanas
ipan naman nin ora
san umpa tlame notlahtol
namechonkamawi
ay maria purisima
primero dios

¡Ay, Marfa Purisima!
Por la senal de la Santa Cruz
de nuestro enemigo
libranos senor Dios.
En el nombre
del Padre, del Hijo,
del Espiritu Santo;
amen.

¡Ay, Maria Purisima!
Tú, superficie terrestre,
eres padre;
superficie terrestre,
eres madre.
Con un *copal* divino,
con una fiesta divina,
aqui te hablaré,
te llamaré;
aqui te daré
un *copal* divino,

una luz divina.
Verás el agua de Flor
Siete
aquí, tú
que eres gran padre,
que eres gran madre.
Tú
no vayas a entristecerte,
no vayas a preocuparte.
Una luz divina te ofrendamos.
Para éso te dejaron,

nuestro Señor Dios
de allá del cielo,
los santos te dejaron,

nuestros padres,
nuestras madres,
y los santos cerros
te dejaron,
te compraron.
A tí,
a tí te vistieron,
te colocaron el kichkemitl,
te colocaron la camisa,
te vistieron la falda:
a tí
te cambiaron el ropaje,
a tí, gran padre superficie
terrestre,
madre superficie terrestre.

Aquí,
ahora en esta hora,
ahora en este día,
con un copal divino,
con una luz divina,
con una buena agua de Flor

Siete
mirarás,
verás
con lo que pagaremos:
con siete veces cien mil pesos,
incluyendo a todos los santos
cerros,
incluyendo a todos los santos del
cielo;

primero a nuestro padre,
primero a nuestra madre y
ante tí,
gran superficie terrestre.
Con el cultivo Flor Siete,
con él
te adornarán,
te pondrán camisa,
te pondrán falda,
te pondrán chaqueta,
te pondrán calzon,
te pondrán *kichkemitl*:
te cambiaran de ropaje.
A ti donde te encuentres,
gran padre,
tu que eres gran madre
no te entristezcas,
no te aflijas;
no sueltes,
no arrojes
al padre cultivo Flor Siete,
a la madre cultivo Flor Siete,
al niño Flor Siete,
a la niña Flor Siete,
al padre Maiz Siete,
a la madre Maiz Siete,
al padre cultivo Flor Siete,
a la madre cultivo Flor Siete,
a la niña Flor Siete,
al niño Flor Siete.
Propiedad santa, cultivo santo.
Señor San Antonio:
¿dónde lo pensó?
Señor San José:
¿dónde lo dispuso?
¡Jesucristo, nuestro Padre Dios!
Señor San Juan
que le dió vida,
que lo hizo brotar
allá donde lo custodia
en la gran laguna,
donde el cultivo
está echando raíces,
le está brotando yema,
le están naciendo piernas.
Con hermosura,

con belleza
brotará,
florecerá
en tu espalda,
en tu lomo,
en tu rostro.
Tomarán,
levantarán
este cultivo Flor Siete
para ponerlo en tu espalda,
para ponerlo en tus huesos,
para ponerlo en tu cabeza,
en la palma de tus manos,
en la planta de tus pies,
en tu fontanela,
en tu cuello,
en tu espalda,
en tu lomo,
en tu columna vertebral,
en tus piemas.
En donde lo coloquen,
allí el (cultivo) establecerá
sus limites,
alineará sus limites,
colocará sus limites.
Tú, gran superficie terrestre,
en tu espalda,
en tu lomo,
en tu rostro,
en esta hora,
en este día,
recibirás todo
con belleza,
con hermosura.
No vayas a entristecerte,
no vayas a afligirte.
Que el cultivo no se pierda,
no se acabe, no se pudra,
no encuentre sal en el suelo.
Que ni las hormigas,
ni los ratones,
ni los conejos,
ni las telaranas,
ni los pajaros,
ni los comedores,
ni las hormigas

lo reciban.
Con belleza brotará,
con belleza florecerá;
con belleza se completará
este padre Flor Siete,
madre Flor Siete,
niño Flor Siete,
niña Flor Siete.
¿Dónde va a producirse,
a brotar,
a florecer,
a coinpletarse?
En tus manos,
en tus pies.
Tú, padre superficie terrestre,
madre superficie terrestre,
con perfeccion
lo harás brotar,
lo harás florecer,
lo harás completarse,
lo multiplicarás,
lo inseminarás;
tú lo colocarás,
tú lo mirarás,
tú lo verás,
tú lo atenderás,
lo limpiaras
de noche,
de día:
en los días de la cuenta del mes,
en la cuenta del año,
hasta redondearse la cuenta;
en junio,
en julio,
en agosto,
en septiembre;
hasta que los días de cuatro
meses,
la cuenta de días,
la cuenta de meses
se complete.
Brotará,
florecerá
hasta fortalecerse,

hasta multiplicarse,

hasta que su cuerpo se desarrolle,
se haga *macehual*.

Con perfeccion,
con belleza
donde el brote,
florezca,
se fortalecerá,
se multiplicará,
se insemínará,
tendrá un corazón,
se establecerá en su

hogar,
volverá,
vendrá a descansar otra vez.

Lo tomarán,
lo levantarán,
lo llevarán,
lo pondrán por ahí,
por ahí lo colocarán
junto a un tronco.

Lo pondrán junto a una
piedra,

lo pondrán en surcos,
sobre los troncos lo
pondrán:

en un lugar fiero,
chaparro,
entre troncos,
en el monte.

En un lugar difícil lo
pondrán,

pero no se perderá,
no se acabará,
no estará triste,
ni se afligirá.

Que tenga belleza
y hermosura
el lugar donde brote,
donde florezca.

Tú gran padre Flor Siete,
madre Flor Siete,
tu aquí,
tú aquí brotarás,
tú aquí florecerás
con perfección,
con hermosura.

Por éso aquí a tí
los santos te cuidarán,
los santos te verán,
los santos te harán brotar,
los santos te harán florecer,
los santos te atenderán,
los santos te limpiarán,
los santos te atenderán,
los santos te cuidarán,
los santos te mirarán.
Senor San Antonio,
Senor San José,
Jesucristo, nuestro Padre Dios.
¡Ay, Maria Purisima!
Tú, gran superficie terrestre,
no te entristezcas
aunque te hayan desvestido,
aunque te hayan desnudado,
aunque te hayan quitado tu
ropaje,
aunque hayan quemado tus
huesos,
aunque te hayan incendiado,
aunque hayan quemado tu
cuerpo;
pues con este padre cultivo
Flor Siete,
con esta madre cultivo Flor
Siete,
con él te cambiarán de
ropaje:
él sera tu *kichkemitl*,
él será tu camisa,
él será tu falda,
él será tu calzón.
Con él te harán sombra,

él será tu quitasol.
No te entristezcas,
no te aflijas,
pues nuestro padre,
pues nuestra madre
para éso te dejó,
para éso te pensó,
para éso te dispuso.
Allá en el cielo

todos los santos y los santos
cerros
por ello
conversaron:
para extenderte,
para adelgazarte;
para que todos los días
con el (cultivo) te cubras,
que él te esté sirviendo de
kichkemitl,
que él sea tu camisa.
Este padre Flor Siete,
madre Flor Siete,
niño Flor Siete,
niña Flor Siete,
padre maíz,
madre maíz:
¿dónde brotará? ,
¿dónde florecerá? ,
¿dónde se completará?
En tu espalda,
en tu lomo,
en tu rostro.
Por ti,
con perfección,
con belleza,
a todos los santos
aquí invocaré;
y tú, superficie terrestre,
recibirás todo el *costumbre*
con rectitud.
Con todo (esto)
te saludarán,
te invocara (la gente):
con el agua de Flor Siete
te invocarán;
con una buena vela
te invocarán;
todos te invocaran
con el agua Flor Siete,
con una flor bella;
con un hermoso collar de
flores,
con una hermosa corona de
flores,
con todo ello,

con copal te invocarán.
Con alegría perfecta
aquí todo
verás,
mirarás
con alegría perfecta.
No vayas a soltarlo,
no vayas a dejarlo caer:
cabalmente tomarás con la
mano
a este padre Flor Siete,
madre Flor Siete,
niño Flor Siete,
niña Flor Siete
de la gran laguna
donde él
esta en pie:
el gran padre,
la gran madre,
el gran cultivo.
¡Ay Maria Purisima!
Primero dios
todos los santos cerros,
todos ellos,
los santos del cielo,
todos ellos se acercarán

hacia él.
Ellos lo llevarán,
lo cuidarán,
lo verán;
tambien lo atenderán
lo limpiarán,
con alegría perfecta.
Gran madre nuestra María
Santísima,
madre nuestra de la Concepción,
purísima madre nuestra,
nuestra madre la Virgen,
santisima madre nuestra,
nuestra madre de la Soledad,
nuestra madre San Antonio,
nuestra madre de Atocha,
nuestra madre de la Esperanza,
nuestra madre Isabel,
nuestra madre de los Dolores, nuestra madre Pascuala,

nuestra madre Santa Rosa,
nuestra madre la Virgen,
nuestra madre santísima, nuestra madre del Niño de
Atocha,
nuestra madre de la Concepción,
purísima madre nuestra,
nuestra madre del Niño de
Atocha,
nuestra madre de Guadalupe.

Todos vosotros
os colocaréis en fila:

Santo Dios,
Santo San José,
Santo Jesucristo,
Santo San Jorge,
San Martín,
San Isidro,
San Bartftlo,
San Chenko,
San Juan,
San Pedro,
San Camilo,
San Nicolás,
San Mateo,
Señor San Ambrosio,
Señor Santiago,
Señor San Pedro,
Señor San Antonio,
hasta el Señor San José,
Jesucristo
e incluso nuestro Padre Dios.

Y todos los santos
os colocaréis en fila,
todos vosotros.
¿En dónde
haréis brotar (el cultivo),

lo haréis florecer,
lo haréis completarse,
lo multiplicaréis,
lo insemínaréis,
le haréis tener un
corazón,
le haréis tener hojas,
le haréis tener piernas,
le haréis tener cabeza?

Que no se pudra su cabeza,
que crezca bien,
que no se pudra su corazón,
que no encuentren sal sus raíces,
sino que con hermosura
brote,
que con hermosura
se multiplique,
se insemine,
se complete,
se fortalezca,
sea hombre,
sea *macehual*
en las manos de nuestro padre,
en las manos de nuestra madre.
Primero, los santos,
todos vosotros
os colocaréis en fila
y veréis,
y miraréis;
no soltaréis,
no dejaréis caer
a este padre Flor Siete,
santa propiedad vuestra,
santo cultivo vuestro,
santo cultivo de vuestra
propiedad,
santa semilla de vuestro cultivo,
vuestro santo cultivo niña,
vuestro santo cultivo niño:
¿Dónde
brotará,
florecerá?
En la superficie terrestre.
¡Ay, Marfa Purisima!
Y todos los santos
os colocaréis en fila,
todos los santos cerros.
Habitantes de la cima de
Crustepetl,
habitantes de la cima de Xochiko,
Crustepe,
Ehakayantepe,
Tiotepe,
Sokoltepe,
Coyometepe,

Chichahuastepe,
Campanario tepe,
Xicohuatcepe,
Soledad,
San Antonio,
Tlamacuilpa,
Lamahtlasotoltepe,
cerro de Tlahuelompa,
Santo tres (¿San Andrés?),
San Agustín,
Guadalupe,
y todos vosotros
cerro de Tzontecomatlan,
cerro de Huayacocotla,
Tzilacatipan,
Tototenicoyá,
Santa María,
Ayotochtla,
Tsikatla,
Tescatepec,
Toto,
y hasta todos vosotros
de México y Xalapa,
habitantes de las cimas de los
cerros.
Senores cerros santos,
todos vosotros os acercaréis.

Ahora en esta hora
veréis,
miraréis
a este cultivo propiedad vuestra,
semilla de vuestro cultivo,
cultivo hijo vuestro,
cultivo retoño vuestro.
Y todos vosotros
ahora en esta hora,
ahora en este día,
todos
os reuniréis
ahora en este día,
todos vosotros
aquí:
cerro de Huelotitlan,
cerro de Cuichako,
cerro de Tlahco, cerro de Cacaloco,

cerro de Tzapoyo,
cerro de Tlachiuilapan,
cerro de Tlacoyontoc,
Sayoltepe,
cerro de Tamazolin,
cerro de Postectitla,
cerro de San Juan,
Tepetzintla,
Tepenawak,
Xihuicalco,
Tiopanchual,
Vinasco,
Tlaquestlan,
habitantes de las cimas de los
cerros,
laguna de Monterrey,
Ozuluama,
el gran mar,
la gran laguna.
Todos vosotros,
santos señores,
allá tronáis,
allá relampagueáis.
Y vosotros
allá levantáis
ráfagas de lluvia,
surcos de agua.
Allá levantáis
a este padre cultivo Flor Siete,
madre cultivo Flor Siete.
Vosotros traéis
todo el cultivo amarillo,
el cultivo blanco,
todo el cultivo azul,
cultivo de la época seca:
todo traéis.
Cultivo azul:
todo lo traéis vosotros.
Cultivo de *frijol chichimeca*,
cultivo de frijol delgado,
cultivo de sandía,
cultivo de melón,
todo el cultivo de frijol
chichimeca,
cultivo de frijol ancho:
todo lo traéis vosotros.

En esta hora,
en este día
todo vendrá relampagueando,
vendrá tronando:
todo lo traéis vosotros.
Cultivo de chile delgado,
cultivo de chile mateado:
todo lo traéis vosotros.
Todo el cultivo de caña dulce,
cultivo de plátano:
todo lo traéis vosotros.
Cultivo de calabaza,
cultivo de cilantro:
todo lo traéis vosotros.
Cultivo de yerbabuena,
cultivo de cebolla:
todo lo traéis vosotros.
Cultivo de frijol ancho,
cultivo de papaya:
todo lo traéis vosotros,
todo vosotros.
Cultivo de naranja:
todo lo traéis vosotros.
En esta hora
a todo
le dáis corazón,
lo hacéis brotar,
le dáis piemas,
le dáis yemas.
En la orilla del mundo
todos nuestros padres,
todas nuestras madres,
se ponen en pie;
a todo dan vida,
a todo hacen brotar,
a todo hacen germinar.
Vosotros dejáis todo,
todo;
entregáis a los humanos
este padre cultivo Flor Siete,
madre cultivo Flor Siete.
¡Ay, Maria Purisima!
No de cualquier modo aquí
a todos vosotros hablaré.

Os invocaré.

A ti, confin del mundo
parte baja del espejo (oriente),
parte alta del espejo (occidente);
a través de la superficie
terrestre,
a través del espejo (cielo),
todos vosotros
ved,
mirad
hacia donde todos nosotros
miraremos.
Veremos
esta santa propiedad vuestra,
santo cultivo,
santo retono,
santo brote,
santo hijo vuestro.
¡Ay, Maria Purisima!
Primero Dios.
Por la señal
de la Santa Cruz
de nuestro enemigo
líbranos Señor Dios.
En nombre del Padre,
del Hijo,
del Espiritu Santo
amén
¡Ay, Maria Purisima!
Tomo tus manos,
superficie terrestre,
y a todos los santos
de las manos,
de los pies
los tomo.
Los tomaré
en esta hora.
Ya aquí mi voz termina;
los invoqué.
¡Ay, Maria Purisima!
Primero Dios.

f3.2)
ORACION DE PURIFICACION
FRENTE AL ALTAR ANTES DE
RECIBIR EL MAIZ NUEVO
Ay dios tlen mochiwas

ipa naman ni ora
ipa naman nin tonati
imowantin nikan molinihtokeh
mowantin nantsahtsitokeh
mowantin motenpitstokeh

mowantin motlatokxochiehaka-
ketsah
hasta pan tlahko milah
motlatokxochiehakaketsah

asta pan nawe tlaeskina
motlatokxochiehakaketsah

asta pan milpuerta
nochi mowantin wahkapayomeh
antiwayomeh
mikineh
poliwinih
tlamineh
pero nikan nesis

se kwali tlakwali
se kwali atlili
nikan se kwali moteska
kantela
ika se kwali moserbilleta

nikan nochi nantlakwaltiloseh
nikan nochi nanatlitiloseh

kampa walas
ni chikome xochitlatoktata
chikome xochitlatoknana
axkana mowantin mokwehsoseh
axkana imowantin motekipachoseh
axkana imowantin moahkomanaseh
mowantin mosanto ehekaketsa
axkana mowantin
kiwalikaseh totonik
xixtle
ihsotlalis
axkana imowantin
ankiwalikaseh tlakwahkwalo-
kayotl
tlakochmikayotl

ixpoyahkayotl
ipa naman nin ora
nikan nochi namechkotonas
namechpostekis
hasta teska tlaixpamitl
asta pan arko asta pan kalteno
nochi mowantin nantla-
 kwaltiloseh
nanatlitoloseh
nikan pa naman ni ora
kampa walas
ni chikome xochitlatoktata
chikome xochitlatoknana
walmozewiken
ika yehyektsi
ika kwahkwaltsi
kampa yewantin kiwali-
 kaseh
santos tepemeh
santos ilwikak
señor san jose
jesucristo
wan totata dios
walahkokwi
walkwalikah
in chikome xochitlatoktli
kichantlaliah
wan kiwalyeyantilia
kiwalyekawiltiken
señor san antonio
señor san jose
kiwalwalas
kiwalikas nin chikome xochi-
 tata
chikome xochinana
kampa yu atl kichantlaliken
kiyeyantiken
wan mowantin axwelis
imowantin antlahtolnamikiseh
ax welis imowantin antlahtol-
 kotonaseh
ax welis imowantin
namoehkaketsaseh
ax welis imowantin
ankimahkawaseh
in pitsahka

mokokoka
moxochoka
moalahka
nikan nochi mowantin
motlatokxochiehekaketsah

nochi mowantin ipan tlaixpamitl
ipan kalteno
ipan arco
pero nikan namechkotonas

nikan namechpostekis
nikan namechahchiwas
nikan nochi antlakwartilos

anatlitilos
in iahsiyan tonati
kisaya tonati
witsiya tonati
ixtlapalyan
nupeka pan ehekatl
ipan mixtli
ipan yawixtle
ipan ahkomalakatl
anpoliwiti
antlamiti
nikan nikwalthales
se kwali chikome xochiatl
chikome xochixwinti
wan tu atl
namowintiseh
namokwaixpoyawaseh
pa naman ni ora
pa naman nin tonati
wahkapayomeh
antiguayomeh
mikineh
poliwineh
tlamineh
nochi mowantin
miktlan nochitekitineh
miktlan nochi tlaineh

tlaixtekineh
miktlan tokaneh
miktlan nochi mowantin

toknewani
tokpalewiani
miktlan nochi mowantin
elotekini
elowalikani
nochi mowantin
miktlan nochi elokala-
kiani
miktlan nochi mowantin
elonamikineh

xochitlahtlalianih
tlawiltlahtlalianih
chikome miktlan
nochi mowantin
antiwameh
wahkapayomeh
nochi puro animas
imowantin moketsah
imowantin moliniah
imowantin mokamaktiah
imowantin moxayaktiah
pero nikan nochi mowantin
kotoniseh
anpostekiseh
kampa walas walmozewiken
ni chikome xochitlatoktle
ax imowantin tlanamikiseh
ax imowantin antlaseliseh
ax imowantin mokamaktiseh
ax imowantin moxayaktiseh
nikan nochi anyaseh
ipan ehekatl
ipan mixtli
ipan yawixtle
nupeka anpoliwite
nupeka antlamite
ipa naman ni ora
nikan nikawas
imowantin primeramente
mowantin ankita
ankitlachiliah
ahsitok tlakwali
ahsitok atlili
se kwali chikome xochiatl
chikome xochixwintik

nikan nochi mowantin
walnamowintiseh
miktlan eloihtotianih

miktlan mapachihtianih

miktlan nochi elotekpichoanilh

elokalakianih
miktlan nochi elotlatlakwal-
tiani
mowantin moketstokeh
molinihtokeh
wan miktlan tekitineh
nochi mowantin
asta pan tlahko milah
moketsah
nikan nochi mowantin
namechkotonas
namechpostekis
namechahchiwas
mowantin moketsah
pan tlixiktli
moketsah pan kalteno

asta ipan arco
asta pan tlaixpamitl
asta pan tlapamitl
asta pan ameli
asta pan tlahko santo puerta
imowantin moketsah
pero nikan mowantin
kotoniseh
postekiseh
namahchiwaseh
pa naman ni ora
nikan nochi mowantin anyaseh
ipan ehekatl
ipan mixtli
ipan yawixtle
tonati kisayan
tonati ixtlapalyan
nupeka poliwite
nupeka antlamite
Ay, Dios ¿qué sucedera?
Ahora en este instante,

ahora en este día
aquí vosotros os estáis moviendo,
vosotros estáis gritando,
vosotros estáis silbando con
vuestras bocas.
Vosotros, vientos polícromos del
cultivo que os ponéis en pie
en el centro de la *milpa*,
vientos polícromos del cultivo que
os ponéis en pie
en las cuatro esquinas;
vientos polícromos del cultivo que
os ponéis en pie
en la puerta de la *milpa*,
todos vosotros de lejanos tiempos;
sóis antiguos,
mortales,
percederos,
finitos,
pero aún así aquí aparecerá
una buena comida,
una buena bebida.
Aquí esta una buena candela
vuestra.
Con una buena servilleta
vuestra
todos aquí seréis alimentados,
a todos se os hará beber
aquí
a donde vendrá
este cultivo padre Flor Siete,
este cultivo madre Flor Siete.
No os vayáis a entristecer,
no os vayáis a preocupar,

no os vayáis a alborotar,

vosotros divinos vientos que os
poneis en pie.
En ningún momento
vayáis a traer fiebre,
diarrea,
vomito.
En ningun momento
vayáis a traer dolor,

mal del sueño,
ceguera.
En este instante
aquí a todos vosotros os cortaré,
os despedazaré
frente al divino altar,
en el arco,
en la puerta de la casa.
Todos vosotros seréis
alimentados,
libaréis
ahora, en este instante, aquí
a donde vendra
este cultivo padre Flor Siete,
cultivo madre Flor Siete
que vendrá a descansar
con perfección,
con hermosura,
al lugar al que ellos lo
traerán:
los santos cerros,
los santos del cielo,
el señor San José,
Jesucristo,
y nuestro Padre Dios.
Lo levantan,
traen
al cultivo Flor Siete,
lo colocan en el hogar
y lo asientan;
bajo la sombra lo colocan.
El señor San Antonio,
el señor San José
harán venir,
traerán a este padre Flor
Siete,
madre Flor Siete.
En donde él lo colocará,
donde lo asentará
vosotros no podréis
hablar con el,
vosotros no podreis interrumpir
la conversación;
vosotros no podréis
poneros en pie cual vientos;
vosotros no podréis

soltar
el enflaquecimiento,
la enfermedad,
el llanto: el peligro.
Aquí, todos vosotros,
vientos polícromos, os ponéis
 en pie
sobre el altar,
en la puerta de la casa,
en el arco,
pero aquí yo os cortaré,
aquí os despedazaré,
de aquí os expulsaré.
Aquí a todos vosotros os
 alimentaré,
os haré beber.

Donde llega el sol,
en el oriente,
en el occidente,
a través del cielo,
por alia sobre el viento,
sobre las nubes,
sobre la niebla,
sobre el remolino de viento
irés a perecer,
iréis a terminar.
Aquí pondré
una buena agua de Flor Siete,
embriaguez de Flor Siete,
y vosotros
os embriagaréis,
perderéis el sentido.
Ahora, en este instante,
ahora en este día
vosotros, los de lejanos tiempos,
antiguos,
mortales,
perecederos,
finitos;
todos vosotros
los trabajadores del inframundo,
todos los que rozais en el
 inframundo,
los que cortais sobre la
 superficie,

sembradores del inframundo,
todos vosotros los del inframundo:
los que levantáis el cultivo,
los que ayudáis al cultivo;
todos vosotros los del inframundo:
los que cortáis el *elote*,
los que traéis el *elote*;
todos vosotros:
los que en el inframundo metéis
elotes;
todos vosotros los del inframundo:
los que dáis la bienvenida al elote,
los que colocáis flores,
los que colocáis luces.
Séptimo inframundo,
todos vosotros
antiguos,
los de lejanos tiempos,
todos espíritus,
vosotros os ponéis en pie,
os movéis,
mostráis vuestras bocas,
mostráis vuestros rostros.
Pero aquí todos vosotros
seréis cortados,
seréis despedazados
en el lugar donde descansará
este cultivo Flor Siete.
No iréis a su encuentro,
no lo recibireis,
no mostraréis vuestras bocas,
no mostrareis vuestros rostros.

Aquí todos vosotros os iréis
sobre el viento,
sobre las nubes,
sobre la niebla:
por allí pereceréis,
por allí terminaréis.
Ahora, en este instante,
aquí dejaré
lo que primeramente
véis,
miráis:
comida completa,
bebida completa,

buena agua de Flor Siete,
embriaguez de Flor Siete.
Aquí todos vosotros
os embriagaréis:
los que en el inframundo danzáis
portando *elotes*,
los que en el inframundo os disfra-
záis de *mapaches*,
los que en el inframundo acomodáis
el *elote*,
los que metéis el *elote*,
los que alimentais el *elote* en el
inframundo.
Vosotros estáis en pie,
os estáis moviendo,
trabajadores del inframundo;
todos vosotros
os ponéis en pie enmedio de la
milpa.
Aquí a todos vosotros
os cortaré,
os despedazaré,
os expulsaré.
Vosotros, que os ponéis en pie
en el centro del fuego,
que os ponéis en pie sobre
la puerta,
sobre el arco,
sobre el altar,
sobre el zarzo,
sobre la fuente,
sobre el centro de la santa puerta
vosotros os ponéis en pie.
Pero ahora vosotros aquí
seréis cortados,
seréis despedazados,
seréis expulsados.
Ahora, en este instante,
todos vosotros os iréis
sobre el viento,
sobre las nubes,
sobre la niebla,
por el occidente,
a través del sol.
Allí pereceréis,
terminaréis allí. (Reyes y Christensen, 1990: 71-74)