

Danièle Dehouve

ANALOGÍA Y CONTIGÜIDAD EN LA PLEGARIA INDÍGENA MESOAMERICANA

Resumen: La plegaria pertenece al género de los discursos rituales que se diferencian del lenguaje cotidiano y representa un rasgo cultural de gran importancia en el área mesoamericana. Según varias interpretaciones, las oraciones se basan en procedimientos lingüísticos incluyendo, según los autores, el formalismo, los difrasismos, el paralelismo y la repetición, cuyas funciones serían principalmente mnemotécnicas y de transmisión. Este artículo pretende desarrollar un nuevo punto de vista y demostrar que la función principal de las plegarias es construir significados con el fin de convencer las potencias de ayudar a los hombres y de producir efectos de eficacia mágica. Para el efecto, se consideran los procedimientos lingüísticos bajo una nueva perspectiva que permite sacar a luz las categorías siguientes: metáfora y metonimia, definición por extensión, ordenamiento estructurado de frases y palabras polisémicas. El análisis descubre sus reglas rituales de manejo en una muestra de plegarias indígenas contemporáneas en varios idiomas (náhuatl, mixteco, tlapaneco y tzeltal). En base a numerosos ejemplos, muestra que los procedimientos generalmente presentados como expresiones del formalismo del discurso pueden analizarse como medios de la construcción del sentido en el marco del ritual, recurriendo a la analogía (que incluye las metáforas y el uso de palabras polisémicas) y la contigüidad (que incluye la metonimia y la disposición de frases y palabras a proximidad).

Palabras clave: plegarias, metáfora, metonimia, ritual, náhuatl, tlapaneco, mixteco, tzeltal

Title: Analogy and Contiguity in the Indigenous Mesoamerican Prayer

Abstract: The prayer belongs to the kind of the ritual speeches that differ from the daily language and represents a cultural feature of great importance in the mesoamerican area. Several interpretations assume that the prayers are based on linguistic procedures including, according to the authors, the formalism, the difrasismos, the parallelism and the repetition, which functions would be principally mnemonic and of transmission. This article tries to develop a new point of view and to demonstrate that the principal function of the prayers is to construct meanings in order to convince the supernatural powers to help the men and to produce effects of magic efficiency. For the effect, the linguistic procedures are considered under a new perspective that allows to purpose the following categories: metaphor and metonymy, definition for extension, structured order of phrases and polysemic words. The analysis tries to discover the ritual rules of managing in a sample of indigenous contemporary prayers in several languages (náhuatl, mixteco, tlapaneco and tzeltal). On the basis of numerous examples, it shows that the procedures generally presented as expressions of the formalism of the speech can be analyzed as means of the construction of the sense in the frame of the ritual, through the analogy (that includes the metaphors and the use of polysemic words) and the contiguity (that includes the metonymy and the disposition of phrases and words to proximity).

Key words: Prayers, metaphor, metonymy, ritual, náhuatl, tlapaneco, mixteco, tzeltal

Los rituales de los indígenas de México van acompañados de discursos ceremoniales extensos, elaborados y elegantes. Cuando estos discursos están dirigidos a las potencias sobrenaturales (deidades prehispánicas, santos católicos o entidades de la naturaleza) se les da el nombre de “plegarias” o “rezos”. Muchas plegarias indígenas han sido recopiladas entre el siglo XVI y nuestros días, en varias lenguas indígenas de México¹. A pesar de la diferencia de época y de idioma, todas estas plegarias poseen características comunes y su estilo se reconoce de inmediato y a simple vista. Compuesto por grupos de palabras y frases metafóricas, el lenguaje ritual dista del lenguaje cotidiano.

El desciframiento de estas plegarias ha sido considerado como un problema difícil desde los primeros años de la evangelización. “Palabras admirables”, “metáforas oscuras”, “aberraciones antiguas”, “lenguaje disfrazado”, no han faltado las calificaciones desde Olmos a Sahagún y Ruiz de Alarcón. Hoy en día, los términos de los cuestionamientos siguen siendo: ¿cómo rastrear la significación y elucidar las reglas de composición de los discursos ceremoniales?

El interés de estas preguntas concierne en primera instancia a los antropólogos interesados en el estudio de la ritualidad. En efecto, considero que una ceremonia indígena es la conjunción de actos, gestos, objetos y palabras y, por lo tanto, mi análisis de los rituales tlapanecos ha consistido en poner estos elementos en relación unos con otros. El grupo lingüístico tlapaneco (que pertenece a la familia otomangüe) ocupa la parte oriental del estado de Guerrero y se distingue por la práctica de un tipo específico de ceremonia, a la cual he dado el nombre de “depósito ritual”. Consiste en depositar en el suelo conjuntos de objetos vegetales en número contado, siguiendo configuraciones orientadas en el plano horizontal y en niveles verticales sobrepuestos. El último nivel recibe los restos de animales sacrificados. Para entender el significado general otorgado a dichos depósitos rituales –y los números, formas y colores de los objetos ceremoniales que los conforman– he basado mi análisis en las plegarias pronunciadas en el curso del ritual (Dehouve 2007). Este tipo de método puede aplicarse a cualquier ritual indígena, y necesita buscar el significado de las plegarias.

El presente trabajo pretende establecer las bases de una metodología de análisis de la plegaria indígena mesoamericana. En vista de la homogeneidad del lenguaje ceremonial mesoamericano, a pesar de la diferencia de idiomas y de su persistencia a lo largo del tiempo, considero que este método puede tener una aplicación generalizada. Basaré la mayor parte de mis reflexiones en las plegarias tlapanecas que conforman una colección inédita, y propondré ejemplos representativos de otras tradiciones indígenas y otros idiomas contemporáneos², con la intención de mostrar las posibilidades de aplicación del método a un material más amplio.

¹ El *Códice Florentino*, elaborado a mediados del siglo XVI, proporciona varias plegarias a Tláloc y Tezcatlipoca en lengua náhuatl, y el *Tratado...* del cura Hernando Ruiz de Alarcón, redactado a principios del siglo XVII, contiene plegarias numerosas y variadas en la misma lengua. Del siglo XX, tenemos testimonios de plegarias en varios idiomas como tlapaneco, mixteco, tzeltal y tzotzil, entre otros.

² En tlapaneco (rezos inéditos recopilados por Dehouve en Acatepec, Guerrero), náhuatl (rezos inéditos recopilados por Dehouve en Xalpatláhuac, Guerrero, y Gregorio Serafino en los alrededores de Tlapa, Guerrero), mixteco (García Leyva 2003, Tepecocatlán, Guerrero) y tzeltal (Figuerola 1996, Cancuc, Chiapas). La lengua náhuatl pertenece a la familia uto-azteca, el mixteco y el tlapaneco al tronco otomangüe y el tzeltal a la familia maya. Estas lenguas se hablan en el sur de México, en los estados de Guerrero y Chiapas.

LA PLEGARIA Y LA CONSTRUCCIÓN DE SIGNIFICADOS

Desde el estudio que el etnólogo francés Marcel Mauss le consagró en 1909 (1968), se considera que la plegaria es un “rito oral”. Los ritos pueden ser definidos como “actos tradicionales eficaces refiriéndose a las cosas denominadas sagradas” (Mauss 1968: 409). En consecuencia, la plegaria es un “rito religioso, oral, refiriéndose directamente a las cosas sagradas” (Mauss 1968: 414). El antropólogo insistió en la imposibilidad de analizar el rezo sin conocer el contexto ritual al que acompaña y complementa. Por mi parte diré de una manera aun más explícita que *la plegaria representa la parte oral del ritual*. En consecuencia, cualquier rezo, y el rezo mesoamericano en particular, debe analizarse, no como una sencilla pieza de retórica, sino refiriéndose al objetivo del ritual. Además, como Mauss (1968 [1909]) y Tambiah (1968), adopto una definición amplia de la plegaria que incluye los rezos, fórmulas, conjuros, bendiciones, etcétera, que acompañan el acto ritual, y no procuro distinguir entre ellos.

Los investigadores reconocen generalmente que el rezo es un lenguaje formalizado. Mauss ya decía, pensando en la voz católica *in nomine patris* que el rezo se basa en el formalismo y saca su eficacia de la forma. Entre los autores más recientes que han desarrollado esta idea figura Maurice Bloch (1974 y 2005) quien asume que el lenguaje ritual se caracteriza por su arcaísmo; la estilización basada en la fórmula y la repetición lo diferencian del lenguaje cotidiano. Esto produce un efecto de *deference*, palabra definida como “*reliance on the authority of others to guarantee the value of what is said or done. [...] Rituals are orgies of conscious deference*” (Bloch 2005: 126). De esta manera, los actores del rito dejan que otros (como los ancestros) hablen por su intermediario, abandonan el potencial creativo del lenguaje y renuncian a sus facultades individuales de comunicación. Walter Ong (2001: 32-41), por su parte, ha subrayado la especificidad de la oralidad como tecnología verbal que permite la conservación y la estabilidad de un conocimiento transmitido de generación en generación mediante la repetición de formularios, el uso de mnemotecnias y el ritmo de la lengua.

Estas propuestas son de índole general y se refieren a cualquier tipo de texto oral ritualizado en el mundo. Sin embargo, aunque la formalización de las plegarias sea indudable, deja abierta la cuestión de la construcción de los significados. Desconozco si, en algún lugar, dichos discursos pueden funcionar sobre la única base de procedimientos estilísticos y mnemotécnicos, sin necesidad de tener un sentido, pero considero que, en Mesoamérica, las fórmulas repetidas están llenas de una búsqueda consciente de significación, por lo tanto, la construcción de los significados en la plegaria es el tema que quiero desarrollar en este artículo.

En lo que a México se refiere, el tema remite al estilo muy particular de los discursos rituales, basado en una serie de procedimientos que han sido descritos bajo distintos nombres. En efecto, siguiendo las propuestas del padre Garibay a propósito del náhuatl (1961), los investigadores se han dado cuenta que varios idiomas mesoamericanos comparten los mismos rasgos estructurales (Montes de Oca 2004) y han elaborado sus propias terminologías y tipologías. De manera general, se puede decir que los *difrasismos*

(también llamados “pares metafóricas”, “binomios” o “dobletes”) consisten en la asociación de dos vocablos para expresar un tercer sentido (por ejemplo, la voz nahua “la falda la camisa”, *in cueitl in huipilli*, designa a la mujer). Las frases obedecen a una estructura precisa, que muchos autores califican de “paralelismo”. Recientemente, algunos investigadores han utilizado el término “paralelismo” como una manera genérica de designar la estructuración de un texto mediante fórmulas constantes y variaciones, tanto en lo que se refiere a las palabras como a las frases (Severi 2007; Monod Becquelin 2010). Por su parte, Montemayor (1998) da el nombre de “fórmulas” a las combinaciones de palabras repetidas que los otros autores califican de “paralelas”.

Existe sobre el lenguaje ritual una amplia bibliografía que subraya sus múltiples funciones. El “paralelismo” distingue el lenguaje ritual del cotidiano, cumple con propósitos mnemotécnicos y de transmisión (Montemayor 1995, 1996, 1998; Monod Becquelin 2010; Severi 2007), es vehículo de emociones (Haviland 1994) y expresa la cosmovisión indígena (Lupo 1995, 2009). Sin embargo, a mi entender, ninguno se ha puesto a considerar el estilo paralelístico desde el punto de vista del significado que comunica a la plegaria. Si bien los rezos están hechos de fórmulas o pares constantemente repetidos, ¿cuáles son los efectos de sentido buscados y obtenidos mediante estos procedimientos?, ¿en qué medida contribuyen a la eficacia ritual? El reto para el antropólogo consiste en reconocer la formalización, indudable, del discurso ritual y simultáneamente explicar cómo se construyen las significaciones. Para contestar esta pregunta consideraré que los procedimientos lingüísticos implementados por el rezo se basan en la analogía y la contigüidad, y trataré de sacar a la luz sus usos y modos de creación de sentido en el ritual.

DEFINICIONES

La plegaria indígena está, pues, constituida por grupos de palabras o de frases, repetidos y ordenados. Es importante precisar la terminología aquí usada, por una parte porque la variedad de términos empleados es fuente de confusión y, por la otra, porque la búsqueda del significado de los rituales me ha llevado a precisar mis propias definiciones.

Metáforas y metonimias

Las metáforas y metonimias representan, desde mi punto de vista, el recurso semántico fundamental de las plegarias mesoamericanas. Son las más importantes figuras de retórica establecidas en el Occidente por la famosa *Institución oratoria* de Quintilien (1975), en el primer siglo después de Cristo. Según la definición clásica, la metáfora se basa en una comparación o similitud que establece una relación entre el concepto y la imagen (“Este hombre ha actuado como un león”). Al suprimir la palabra “como”, se obtiene una metáfora (“Digo de este hombre, es un león”). De esta manera, se produce el desplazamiento o “transporte” del sentido de una cosa a otra que es típico del procedimiento metafórico. En el siglo XX, los trabajos de George Lakoff y Mark Johnson (1985 [1980]: 15) han “extraído” esta figura de la retórica para considerarla como un procedimiento cognitivo: “La esencia de la metá-

fora es que permite entender algo (y experimentarlo) en los términos de otra cosa”. Así definida, la metáfora deja de ser una cuestión de palabras. El sistema conceptual humano está estructurado y definido de manera metafórica, o dicho de otro modo, el hombre no puede pensar una cosa más que en los términos de otra cosa. Basándome en este punto de vista, he considerado que la metáfora –procedimiento no exclusivo del lenguaje– interviene en el ritual bajo la forma de objetos y actos (Dehouve 2007, 2009, 2011b).

La metonimia es un tropo por conexión basado en una relación de inclusión o contigüidad, como en el ejemplo, tomado por Lakoff y Johnson (1985 [1980]), del cliente de un restaurante que pide su cuenta después de haber comido su torta de jamón: “la torta de jamón pide su cuenta”, dice el mesero. En este caso, se trata precisamente del tropo llamado sinécdoque (“la parte por el todo”); otras clases de figuras metonímicas ponen en relación las diferentes partes del todo.

Dicho de otro modo, la metáfora se basa en la analogía entre rasgos que pertenecen a conjuntos distintos, por lo cual se requiere el “transporte” de sentido. Así, la fórmula nahua “jade, turquesa” (*chalchihuitl, xihuitl*) que designa la vegetación, es metafórica, dado que se trata de pensar algo [las plantas] en términos de otra cosa [las piedras preciosas]. La metonimia, si bien tiene un componente metafórico, establece la comparación entre los elementos del mismo conjunto, como en la sinécdoque nahua “la falda la blusa” (*in cueitl in huipilli*) para designar a la mujer³.

La definición por extensión y las series metonímicas y metafóricas

Los “difrasismos”, también llamados binomios, pares y dobletes, existen en contexto ceremonial en todos los idiomas mesoamericanos, en los ejemplos de “la falda, la blusa” para designar a la mujer, “noche, día” para el día, “mano, pie” para el cuerpo humano... He mostrado en otros lugares (2007: 85-86, 2009) que es necesario ir más allá del dualismo aparente de estas fórmulas para hacer aparecer los mecanismos lógicos (o cognitivos) que lo fundamentan. ¿Qué hace la lengua indígena al referirse a la mujer como “falda, blusa”? Designa algo por la enumeración de sus componentes. Otros difrasismos designan una acción por medio de la enumeración de sus manifestaciones: vivir es “comer-beber” y ser viejo es “andar encorvado, hacerse cabeza blanca”.

La forma de pensamiento que expresa la totalidad por medio de la enumeración de sus partes recibe, en lógica, el nombre de “definición por enumeración o por extensión”: “por extensión de una palabra, se entiende la totalidad de los seres o de las cosas designadas por este nombre” (*Le Petit Robert*, entrada “extensión”). En los ejemplos tomados arriba, reconocemos definiciones por extensión: ¿qué es una mujer? Alguien que lleva una falda y un huipil. ¿Qué es un día? La sucesión de un día y una noche. ¿Qué es un cuerpo humano? Pies y manos.

³ Tambiah (1968) considera los términos “metáfora” y “metonimia” exclusivamente como procedimientos lingüísticos y habla de “magia imitativa por substitución” y “magia contagiosa por contigüidad” para referirse a los actos rituales. En mi terminología, hablo sencillamente de procedimientos metafóricos y metonímicos. En el fondo, nuestras posiciones coinciden, ya que la metáfora y la magia por substitución recurren a procedimientos de tipo analógico, y la metonimia y la magia por contigüidad utilizan la contigüidad.

Sin embargo, una definición por extensión puede, y de cierta manera, debe, comprender un número de elementos mayor que dos. Así, a la pregunta: ¿qué es una mujer?, otro texto nahua contesta: alguien que lleva una falda y un huipil, que practica el tejido, es decir utiliza el cuchillo del telar, el huso, la varilla del telar, el algodón y el huso⁴. En este caso, la definición por extensión comprende un inventario de los rasgos que definen a la mujer. La lista completa se puede resumir y su simplificación abre paso a varias posibilidades: la lista de seis, cinco o cuatro términos, el “trifrasismo” (si la lista se reduce a tres términos), el “difrasismo” (si se reduce a dos términos) y el “monofrasismo” (si se reduce a un solo término). Así, la definición por extensión conlleva virtualmente un abanico semántico que se despliega entre el inventario y el monofrasismo. El difrasismo, representando la expresión mínima de un conjunto por medio de dos términos, es particularmente apreciado en los discursos rituales indígenas. Mis conclusiones coinciden con las de Mikulska (2010) quien ha descubierto, de manera independiente, la misma distinción que yo, dando al “inventario” el nombre de “*communicative accumulation*” y a su simplificación el nombre de “*reduction*”.

La forma por excelencia de la definición por extensión es la serie metonímica, dado que se trata de enumerar las características observables de una cosa o una acción. Existen también series metafóricas, que aparecen cuando se opera un “transporte” de sentido a otro tipo de conjunto, como en el ejemplo de la vegetación designada como “jade, turquesa”.

El ordenamiento estructurado de frases

Los grupos de palabras forman parte de una estructura mayor constituida por frases ordenadas en bloques, a la cual algunos investigadores dan el nombre de “paralelismo”. Para no multiplicar los ejemplos, se puede recordar la voz nahua referida en la nota 4:

Sobre alguien extendiendo [la falda, la camisa]
sobre alguien acuesto [el cuchillo del telar, el huso, la varilla del telar],
de la mano de alguien amarro [el algodón, el huso]. (Olmos 1875: 218)

Los elementos de la definición por extensión se reparten en tres bloques introducidos por un verbo, conformando una estructura mayor.

El lugar de colocación de las palabras y el ordenamiento de las frases crean efectos de contigüidad y analogía, como bien lo han demostrado Tambiah (1968) y Sales (1991), el primero al retomar el material lingüístico recopilado por Malinowski en las islas Trobriand y la segunda al estudiar los discursos rituales de una población de Nepal. Según mis conocimientos, nadie hasta la fecha ha tratado de demostrar los efectos semánticos aportados por el ordenamiento de las frases en las plegarias indígenas de México; es uno de los propósitos de este trabajo.

⁴ Me baso en un texto del franciscano Andrés de Olmos que proporciona un inventario de voces expresando el verbo “dar mujer a alguno”: “Sobre alguien extendiendo la falda, la camisa, sobre alguien acuesto el cuchillo del telar, el huso, la varilla del telar, de la mano de alguien amarro el algodón, el huso” (*Tepan niczoa in cueitl, in huipilli, auh tepan nictca in tzotzopatzli, in malacatl, in tezcatl, temac noconpiloa in ichcatl, in malacatl*, Olmos 1875: 218).

Las palabras polisémicas

Por fin, he puesto en evidencia un recurso que considero inédito hasta la fecha. Se trata de palabras aisladas dotadas de polisemia. Por ejemplo, la voz tlapaneca *xabu ani*, “persona padre”, que se puede traducir por “señor”, es capaz de designar seres de distinta categoría, como los hombres y las potencias naturales. Un ejemplo comparable en náhuatl clásico sería la palabra *tlacatl*, “persona”, que se refería tanto a los nobles como a los dioses. Dichas palabras ofrecen un recurso precioso para los rezanderos que quieren construir ciertos efectos rituales, como se demostrará a continuación.

Mi análisis pretende descubrir las reglas rituales de manejo de estos procedimientos lingüísticos. Asumo que dicho esfuerzo es exactamente el mismo que debe producir un nuevo rezador durante su aprendizaje. En efecto, estoy convencida que, al contrario de lo que se piensa a menudo, el aprendizaje de su oficio no consiste en aprender fórmulas o binomios de memoria, sino que exige captar la lógica ritual, es decir, aprender a utilizar las fórmulas para otorgarles eficacia.

LA PLEGARIA COMO DESARROLLO DE UNA “MACRO METÁFORA”

El ritual es un acto performativo. Por definición, parte de una situación dada al principio para transformarla y lograr, al final, la nueva configuración anhelada. En consecuencia, todo ritual se presenta como un proceso.

La plegaria ritual expresa este proceso, en primer lugar, al enunciar una construcción metafórica estructurante, una “macro metáfora”. La plegaria tlapaneca que acompaña la confección del depósito ritual (Dehouve 2007) construye una metáfora estandarizada, que consiste en la invitación honorífica de una potencia a la cual se construye un asiento, se le adorna con un collar de flores, se le presenta la luz de la vela y el humo de copal, se le sacrifica un animal y se le paga un tributo de oro. A cambio de este don, se pide a la potencia un contra don. Así, el proceso de confección del depósito ritual consiste en construir el asiento con la ayuda de objetos ceremoniales, y presentar en ofrenda un collar, luz, humo, comida y oro. Al mismo tiempo que se depositan y se ofrecen los objetos, la plegaria no deja de describir la invitación y marcar sus momentos claves. Para eso sirve la enunciación repetida de las palabras “petate, banco, silla, mesa”⁵. Estos tipos de asientos, de origen prehispánico para el primero y español para los siguientes, representan los elementos esenciales de la invitación y, como tales, son repetidos bajo la forma de difrasismos o trifrasismos a lo largo de la plegaria: “asiento santo, asiento sagrado” (*xkanejti kajsu, xkanejti kurigu*), “mesa limpia, banca limpia” (*mesa xngiya, skaña xngiya*), etcétera. De esta manera, el desarrollo de la invitación representa la expresión metafórica del cambio de la situación inicial y del logro de los deseos humanos.

⁵ Agu (“petate”), *xkanejti* (“banco”, corrupción de “escaño”, “una clase de banco antiguo”), *skaña* (“silla”, variación sobre “escaño”) y *mesa* (“mesa”).

Una plegaria recopilada en la comunidad tzeltal de Cancuc (Chiapas) por Helios Figueroa (1996), procura ayudar al parto y promover el nacimiento del niño. La macro metáfora equipara el vientre de la mujer con una caja cerrada que el ritual pretende abrir para sacar al niño. Para tal efecto, la plegaria compara la *kaja* (“caja” o vientre de la mujer) y el *kajon* (“cajón” que contiene la imagen de San Juan, un santo patrón del pueblo, guardado en la iglesia). Del mismo modo que el mayordomo del santo saca la imagen, el curandero procura sacar al bebé. La macro metáfora corre a lo largo de la plegaria mediante la repetición de las voces “en el medio de la caja, en el medio del cajón” (*ta y-ohlil kaja, ta y-ohlil kajon*). Al principio, la caja está descrita como cerrada y, al final, como abierta.

En todo caso (y no proseguiremos con otros ejemplos por falta de espacio) el proceso ritual que conduce de la situación inicial a la situación deseada debe encontrar una expresión metafórica, la cual se enuncia en los grupos de palabras repetidas a lo largo del rezo.

LA PLEGARIA COMO CONSTRUCCIÓN DE UN CONJUNTO

El proceso ritual consiste también en construir el mundo ideal deseado y describirlo como una totalidad. Para tal efecto, el material de base de la construcción verbal –lo que podemos llamar el ladrillo de la plegaria– es la serie metonímica de la definición por extensión. La mayor parte de las fórmulas repetidas a lo largo de la plegaria consisten en series, cuya finalidad es conformar subconjuntos completos que se asocian para conformar un “super conjunto” completo. Todo pasa como si el rezandero fuera un niño que encima los módulos de un juego de construcción.

El tipo de conjuntos construidos depende de la macro metáfora escogida. La plegaria que acompaña el depósito ritual tlapaneco construye el conjunto de los protagonistas de la invitación ceremonial, conformado por el subconjunto de potencias y deidades por una parte y el subconjunto de los vecinos del pueblo por la otra. Para ello, se mencionan por grupos⁶:

<i>Tunga waja, tunga ra'on, ridú waja, ridú rajma...</i>	El comisario, el suplente, el primer regidor, el segundo regidor... [el cuerpo de las autoridades políticas]
<i>comandante, pita waja, pita ragajma...</i>	El comandante, primer capitán, segundo capitán... [el cuerpo de los policías]
<i>si'pa tímba, si'pa ragajma...</i>	El primer principal, segundo principal... [los ancianos del pueblo], etcétera. (Dehouve, plegarias tlapanecas inéditas)

⁶ Los fragmentos de rezos se presentan en el idioma indígena con su traducción al español. Un punto de separación entre las frases indica que éstas han sido tomadas de partes distintas del rezo o de rezos distintos, pues mi corpus de plegarias tlapanecas consta de varias decenas de piezas; tres puntos indican varias palabras o frases no mencionadas en el curso de un mismo rezo. La transcripción del tlapaneco sigue a grandes rasgos las normas establecidas en *Cómo se escribe el tlapaneco* (1988) a partir de la variante dialectal de Malinaltepec, la que se transcribe aquí pertenece a la variante de Acatepec. La ortografía en náhuatl es la clásica establecida por Launey (1980). Las citas en otros idiomas (mixteco, tzeltal) siguen las normas escogidas por sus autores.

Las potencias invitadas llegan una tras otra, empezando por el dios de la lluvia y de los cerros, invocado bajo varios nombres, en tlapaneco o en español, al principio del rezo:

Xabu ejkon [“dios del cerro”]... Señor San Marcos... Santo San Marcos, Santo San Lucas, Santo San Juan, Santo Angel. (Dehouve, plegarias tlapanecas inéditas)

Cuando se encienden y presentan las velas, llegan las demás potencias –Manantial, Madre Tierra, santos católicos– de manera que, al finalizar el rezo, el conjunto de potencias se encuentra completo:

Madre del Agua... Padre Tierra, Madre Tierra... San Juan Jesús, San Juan Copala... Padre San Nieves... Virgen Reina de México, Nana Concepción, Nana Carmen, Cecilia, Santo Niño, Perdón de Igualapa, Padre Jesús, San Salvador, Santo Viernes... Nana Magdalena, Señor San José, Padre Jesús, Santuario, Santo Entierro, San Miguel, San José, Señor Santísimo, Madre Santísima... Señor Santo Rosalma. (Dehouve, plegarias tlapanecas inéditas)

En el transcurso del rezo, también ha sido necesario reconstruir la lista completa de las manifestaciones de la riqueza: cultivos, ganado, vestidos y adornos personales.

<i>Magwádi múgú, magwádi xé’ di, magwádi</i>	Tendrán sus borregos, tendrán su ganado,
<i>caballo, magwádi burro, magwádi pato,</i>	tendrán sus caballos, tendrán sus burros,
<i>magwádi siwi...</i>	tendrán sus patos, tendrán sus loros...
<i>dowámágáni ma’ni soton sási xúdi yaja...</i>	tendrán chivos gordos, sin parásitos...
<i>Modo ixi kafe, modo ixi ndxama...</i>	Sembrarán café, plátano... etcétera.
	(Dehouve, plegarias tlapanecas inéditas)

Se nota que las series largas son frecuentes y conllevan la idea de “plenitud”, término que define una totalidad, es decir, una entidad completa. Sin embargo, un difrasismo (es decir, un par) puede remplazar una lista y conservar la misma idea de “plenitud”, como lo muestran los ejemplos en los cuales el binomio desempeña el papel de expresión mínima de la integridad.

<i>Ná makuwa sóton, ná makuwa mogon</i>	Se van a reproducir sus chivos, a reproducir sus borregos [ganado].
<i>Dí makano xtíñú, dí makano xtédxo</i>	Para que tengan ropa, para que tengan sombbrero [vestido]
	(Dehouve, plegarias tlapanecas inéditas).

Entre el difrasismo y el inventario, encontramos el “trifrasismo” o conjunto de tres términos, corriente también en los rezos tlapanecos, los cuales utilizan con frecuencia el término “todo” en tercer lugar, para expresar la plenitud.

<i>Makumba ino xúxwa, makumba ino da, makumba ino rutón</i>	Se va a multiplicar la tortilla, multiplicar la olla, multiplicar la bebida.
<i>Nagajma nomo xaxton, gajma nomo gandajon, gajma nomo xúgwi</i>	Por la milpa, por la roza, por todo.
<i>Rígi nakha dí misú, rígi nakha dí migi, nakha xúgwi</i>	Aquí viene lo que vas a comer, viene lo que vas a beber, viene todo (Dehouve, plegarias tlapanecas inéditas).

Tomemos ahora un ejemplo chiapaneco. El rezo tzeltal de parto procura abrir la caja representada por el vientre de la mujer y, para el efecto, construye un conjunto de remedios.

(241) <i>Ta oxlajuneb permiso</i>	(241) Con mis trece permisos
(242) <i>oxlajuneb wamal yo'tik</i>	(242) con trece hierbas, ahora
(243) <i>ta oxlajuneb axux asukal</i>	(243) con trece ajos, azúcar
(244) <i>ta oxlajuneb pimienta</i>	(244) con trece pimientos
(245) <i>ta oxlajuneb sensible ak yo'tik</i>	(245) con trece té limón
(246) <i>ta oxlajuneb ch'ul pom</i>	(246) con trece incienso de pom
(247) <i>tsa'jal ch'iliwet</i>	(247) pinole para parto
(248) <i>ta y-ohlil kaja, ta y-ohlil kajon</i>	(248) en el medio de la caja, en el medio del cajón
(249) <i>ta (s)-ne j'uch, j-k'opoj-on yo'tik</i>	(249) con cola de tlacuache hablo ahora (Figuerola 1996: 150-151, versos 241-249)

Es necesario precisar que en tzeltal, como en varias poblaciones contemporáneas, la mención del numeral “trece” indica que el conjunto está bien completo, ya que trece era el paradigma de la serie completa de numerales del calendario ritual prehispánico (Dehouve 2011a)⁷.

En el mismo rezo tzeltal, un simple binomio puede representar el conjunto: “Pedimos el favor de tus pies, el favor de tus manos” (*k'an-tik y-utsil-ik aw-ok-tik, y-utsil-ik a-k'ab-ik*; Figuerola 1996: 147, versos 68 y 69) es un difrasismo que significa: pedimos todos tus favores, sin restricción. El término “trece” puede añadirse a un binomio, logrando el mismo efecto de plenitud: “pedimos trece favores de tu boca, pedimos trece favores de tu corazón” (*k'an-tik oxlajuneb y-utsil-ik a-ti', k'an-tik oxlajuneb y-utsil-ik aw-o'tan*; Figuerola 1996: 145, verso 5 y 6) también significa que se solicita la ayuda entera y completa de la potencia.

Como último ejemplo, presentaré el caso de la acogida ceremonial de las almas de los difuntos, realizada en un pueblo mixteco de Guerrero el día de Todos Los Santos (García Leyva 2003). El objetivo del rezo es construir el conjunto completo de “almas”, es decir, las de todos los difuntos que fueron vecinos del pueblo, a fin de recibirlos y pedir sus favores en el marco de una macro metáfora del tipo “invitación”. No hay que olvidar a ninguna alma. Varias clases de series metonímicas construyen este conjunto.

⁷ Todas las interpretaciones que presento a propósito de los estudios antropológicos de varios autores sobre tzeltales, nahuas y mixtecos son mías, pero basadas en los comentarios de los autores.

- (78) *Ánima ndee tu'un, ánima ndee tachi, ánima ndee ndusu* *Ánima de palabra fuerte, ánima de aliento fuerte, ánima de voz fuerte*
(García Leyva 2003, verso 78)

El trifrasismo construye el conjunto de las almas que ocuparon puestos de poder político o religioso durante su vida, dicho poder siendo representado metonímicamente por la palabra, el aliento y la voz, es decir, los discursos ceremoniales o políticos pronunciados en el puesto.

- (60) *Ta ni ka'an vii, ta ni ka'an latnuu, ta ni ka'an ndií, ta ni ka'an ndichi, ta ni ka'an sha'vi, ta ni ka'an nuu banca nuu mesa* *El que habló bien, el que habló bonito, el que habló con cuidado, el que habló sabio, el que habló diplomáticamente, el que habló en la banca en la mesa*
(García Leyva 2003, verso 60)

El inventario construye el mismo conjunto de cargueros difuntos que las voces anteriores, con la ayuda de la misma metonimia –la palabra, es decir, los discursos–.

- (15) *Ta ni xinu xa'a, ta ni xinu koachi, ta ni xi ku comisario, ta ni xi ku regidor, ta ni xi ku comandante, ta ni xi ku mayordomo..., ta ni xi kuu fiscal* *El que anduvo rápido, el que anduvo despacio, el que fue comisario, el que fue regidor, el que fue comandante, el que fue mayordomo, el que fue fiscal*
(García Leyva 2003, verso 15)

La lista de los difuntos que ocuparon puestos políticos y religiosos en el pueblo durante su vida contiene un difrasismo (“anduvo rápido, anduvo despacio”; porque el hecho de “andar” define el desempeño de un cargo; rápido y despacio alude a todas las maneras de cumplir con esta obligación); sigue una enumeración de los puestos (comisario, regidor, comandante, mayordomo y fiscal).

- (25) *Ánima vii, ánima ndatu, ánima kutu, ánima kuika, ánima ndixi, ánima námi* *Ánima buena, ánima bonita, ánima adornada, ánima rica, ánima vestido, ánima agua*
(García Leyva 2003, verso 25)

El inventario está compuesto por varios tipos de almas potentes; la serie metonímica alude a la riqueza y la muerte por el agua.

- (65) *Ta ni xi'i yichi, ta ni xi'i ya'ya, ta ni xi'i ve'e kaá* *El que murió en el camino, el que murió en el camino real, el que murió en la cárcel*
(García Leyva 2003, verso 65)

El trifrasmismo alude al conjunto de los que murieron de manera violenta, que son considerados como peligrosos y potentes.

(44) [...] *Ánima nda'vi, ánima na'un* [Fuiste un] ánima grande, [fuiste un] ánima humilde
(García Leyva 2003, verso 44)

El difrasismo construye el conjunto de todas las almas, sean fuertes (es decir, en su vida ricas y potentes) o humildes (pobres y sin poder)⁸.

En todo caso, el rito tiene un desarrollo cronológico, el cual construye pieza por pieza una totalidad con la ayuda de varios subconjuntos enumerados uno tras otro. La construcción está considerada como completa al terminar la plegaria, y dicha plenitud e integridad garantizan una eficacia ceremonial.

LA PLEGARIA COMO CONJUNTO DE ACCIONES POSITIVAS Y NEGATIVAS

El conjunto debe incluir a la vez elementos fastos (considerados como buenos y deseables) y elementos nefastos (malos y rechazados). El ritual es simultáneamente un acto de obtención de los primeros y de expulsión de los segundos.

Esto explica que las plegarias tlapanecas estén constituidas por listas de desgracias casi tan nutridas como las listas de los elementos deseables relacionados con la riqueza, la fertilidad y la salud. En primer lugar, una voz puede expresar el mismo deseo de una manera a la vez positiva y negativa: “El pueblo tendrá que comer, no tendrá hambre, no tendrá sed” (*xúgwí xwají maka'na, xwají xakha xáxkiyu, xwají xakha ndao*). Además, la negatividad se construye en conjuntos con la ayuda de verbos, tiempos verbales y negaciones que expresan el rechazo.

Xá wiji xabu kayo chilo, xá wiji xabu kayo chidi No va a haber persona con cuchillo, no va a haber persona con machete
(Dehouve, plegarias tlapanecas inéditas)

El difrasismo construye de manera metonímica una situación peligrosa en la cual las autoridades del pueblo están agredidas por algún vecino enojado.

⁸ Se presentan aquí ejemplos de procedimientos (inventarios, trifrasmismos y difrasismos) sirviendo para expresar la plenitud de un conjunto. La plegaria ofrece una variedad mucho mayor de voces.

*Xakha ga kwédi, xakha ga ku mįjka,
xa'kha ña ku nixi*

No venga dolor de cabeza, no venga
calentura, no venga vómito
(Dehouve, plegarias tlapanecas inéditas)

En forma de trifrasmismo, la fórmula rechaza con términos metonímicos los malestares y las enfermedades que pueden afectar a las autoridades del pueblo. Los términos se vuelven metafóricos cuando la lista de malestares designa todos los tipos de problemas que pueden surgir en el ejercicio del poder.

La plegaria tzeltal del parto construye los conjuntos negativos como listas de personajes maléficis, introducidas por una interrogación, a los cuales se oponen listas benéficas, como la de los remedios presentados arriba.

(208) *Jun Lerico xi bal*

(209) *jun Obispo xi bal*

(210) *jun Teniente xi bal*

(211) *jun Domine xi bal*

(208) ¿Será un Lerico [Rey]? decía

(209) ¿Será un Obispo? decía

(210) ¿Será un Teniente? decía

(211) ¿Será un Domine?

(Figuerola 1996: 150, versos 208-211)

Según el autor, la mayoría de estos personajes son mestizos –rey, obispo, teniente– considerados como peligrosos para el parto y relacionados con la muerte.

(187) *Me k'atal, me ts'ehel*

(188) *me tehk'-el ta y-ohlil*

(187) Si está atravesado, si está de lado

(188) si parado está

(Figuerola 1996: 150: 149, versos 187-188)

El trifrasmismo alude a las malas posiciones del feto adentro del vientre; en el verso que sigue, el rezador endereza al feto.

La plenitud de la plegaria se mide, pues, por su capacidad para enunciar lo bueno y lo malo, a fin de conseguir el uno y expulsar el otro.

LA PLEGARIA COMO CONSTRUCCIÓN DE EQUIVALENCIAS

Existe, además, un complejo amplio de procedimientos ingeniosos y diversificados, que tienen la finalidad de trazar vínculos entre los hombres y las potencias, entre los actos rituales y sus efectos deseados. Se trata del aspecto más rico e interesante de las plegarias mesoamericanas. Cada lugar y cada tipo de ritual privilegia uno o varios de los procedimientos que siguen.

Equivalencias entre seres

En ciertos casos, las equivalencias entre el rezandero y la potencia invocada se reivindican como un hecho desde el principio del rezo.

Las equivalencias proclamadas

Es el caso de la plegaria de curación de la picadura de alacrán que recogí en 1967 en el pueblo nahua de Xalpatláhuac, Guerrero. El rezo corto empieza por las palabras:

- | | |
|--|---|
| (1) <i>¡Zan quen titlahuililoc, huan nitlahuililoc, hua campa titlacat, umpa nitlacat,</i> | (1) ¡Como eres diablo [<i>tlahueliloc</i>], yo soy diablo, y donde naciste, allí nació yo, |
| (2) <i>cuauhehuatitla[n], umpa nitlacat!</i> | (2) bajo la cáscara de árbol, allí nació yo! |
| (3) <i>¡Axa, coloteyantzin, amo hueliz tic-hualtzàtzitiz, amo hueliz tic-hualtetziloz!</i> | (3) ¡Ahora, jefe de los alacranes, no lo podrás hacer gritar, no podrás entumir su cuerpo! |
| (4) <i>¡Ya quen tèhua titlahuililoc, hua nitlahuililoc!</i> | (4) Porque como eres diablo, yo soy diablo! |
| (5) <i>Ya quen axa tinech-hualtencaquiz... ¡ya quen tèhua nitlahuililoc, coloteyantzin, hua titlacat zoquititla[n], umpa nitlacat!</i> | (5) Ahora me vas a escuchar... ¡porque como tú soy diablo, jefe de los alacranes, y naciste en medio del lodo, allí nació yo! (Dehouve, plegarias inéditas en náhuatl de Xalpatláhuac). |

La eficacia ritual descansa precisamente en el hecho de que la curandera y el alacrán tienen rasgos en común. Según me aclaró la curandera, el alacrán responsable de la picadura sólo escuchará a uno de sus homólogos; por eso, le asegura que ella ha nacido en un lugar de alacranes, bajo la cáscara de árboles y en el lodo, lo que le confiere el derecho de hablar con el alacrán. Si no logra engañar al alacrán con estas palabras, él nunca le hará caso ni la escuchará⁹.

Las equivalencias construidas

En las plegarias tlapanecas contemporáneas, las equivalencias entre los seres no se presentan como el punto de partida del ritual, sino que más bien, se construyen a lo largo del rezo. Los especialistas utilizan dos tipos de procedimientos lingüísticos basados en la contigüidad y la analogía.

Por contigüidad

La contigüidad se realiza al colocar en proximidad varias frases o palabras escogidas para obtener efectos semánticos. De esa manera, los tlapanecos de Acatepec establecen una comparación entre los vivos y los difuntos que ocupan y ocuparon un puesto político en la comunidad.

⁹ El establecimiento de una equivalencia entre sí y el alacrán no significa la búsqueda de una identificación. En este caso, la curandera no afirma que ella es un alacrán, sino que comparte con el animal su lugar de nacimiento y su carácter malo: se trata de un simple argumento en su discurso. En otras ocasiones, al revés, los actores rituales pueden buscar una verdadera identificación fuerte con un animal potente, como ocurre en ciertos casos de *nahualismo*, por ejemplo.

*Ánima xiña, ánima xiñu wajiú, na'khi
wa'si, na'khi di m'bi'i ti'ga, sí nima
niwa ajngo, sí nima niwa giton...,
nijmambo ajngo, nijmambo giton...*

*mawa ajngo mawa giton, majra'a si'gu,
ma mambó dí mati, mawa dí mati*

Ánima del abuelo, ánima de la abuela de antes, de cuando amaneció, cuando aclaró, él que sonó su espíritu, sonó su voz..., se cumplió su voz, se cumplió su espíritu [logró lo que él quiso]... va a sonar mi voz mi espíritu con mi gente, van a terminar su año, se va a cumplir lo que van a decir (Dehouve, plegarias tlapanecas inéditas).

Se trata, por el intermediario de las frases, de colocar a los vivos en proximidad con los difuntos, de manera que obtengan su fuerza y logren lo que lograron sus ancestros.

Por analogía

Existe un proceso analógico muy utilizado para establecer vínculos entre los seres. Se basa en la formación de palabras polisémicas capaces de designar a unas entidades distintas.

– Los señores

En tlapaneco, el término *xabu ani* (“personas padres”) es un término reverencial que se traduce al español por “señores”. Su polisemia es intrínseca ya que designa a todos los hombres respetados. En las plegarias, se aplica a los ancianos del pueblo y a los dioses de los cerros, autorizando efectos como el que sigue:

*Ajku rajkha numba, bajndi kuba kajti
xabu ani...
xabu ani na' magimbi, xabu ani
magiexndowa, mi'sa nakuwi músico*

En las cuatro esquinas de la tierra, en los cerros están los **señores**... los **señores** se van a reunir, van a reír, van a estar contentos con los músicos (Dehouve, plegarias tlapanecas inéditas)

La primera frase se refiere a las deidades de los cerros; la segunda describe a los señores sentados con los músicos, es decir, los ancianos del pueblo durante la fiesta. El hecho de compartir la misma apelación crea un efecto de equivalencia entre unos y otros, cuanto más existe una relación analógica entre los ancianos, cuya cabeza está cubierta con canas, y los cerros, cuya cumbre está coronada por nubes blancas.

– Los niños

Del mismo modo, en las plegarias, los términos tlapanecos *ada* (“niño”) y *ejen* (“hijos”) se refieren a los niños, hijos de los vecinos del pueblo, y a los dioses de los cerros, quienes, como deidades de la vegetación nueva, son representados como infantes. La metáfora parece contradictoria con la que precede y que equipara los cerros con ancianos, pero no lo es. En efecto, la búsqueda de analogías procura construir equivalencias, lo cual se realiza a través de muchas comparaciones distintas que no buscan tener coherencia entre sí. En este caso, el término “niño” permite realizar el efecto siguiente.

*Dí ña'do xngi'ya, naka mecha xngi'ya,
kiriga kha'ò,
dí magiwa bólson eji xwají*

Para el **niño** puro, aquí está la mecha limpia, pura, como lo que tendrán en su bolsillo **los hijos** del pueblo [es decir, dinero: definición descriptiva] (Dehouve, plegarias tlapanecas inéditas)

El niño puro de la primera frase es la deidad del cerro y de la vegetación joven; los niños del pueblo de la segunda frase son los vecinos; es dinero lo que tendrán en su bolsillo. Para volverse efectiva, la comparación requiere el uso de otra palabra polisémica –lo puro–, como mostraré más adelante.

– El *tlamacazqui*

Este procedimiento ha sido difundido en los rezos de tradición prehispánica en idioma náhuatl. Las plegarias recopiladas por el cura Hernando Ruiz de Alarcón en la parte central del actual estado de Guerrero emplean de manera sistemática la palabra *tlamacazqui* (proveedor, “el que da”), para calificar a todos los seres mencionados por el especialista ritual: el hombre que reza, las potencias invocadas, las herramientas, los instrumentos y objetos rituales enumerados –cal, tabaco, semillas...– y los animales –venados cazados y abejas– (Ruiz de Alarcón 1891; Dehouve 2010). El empleo del mismo nombre para todos representa un medio claro y sencillo de establecer vínculos entre ellos.

De esa manera, son numerosos y sutiles los procedimientos indirectos que instrumentan juegos de equivalencia entre los hombres y las potencias. Otros procedimientos establecen equivalencias entre acciones.

Equivalencias entre acciones

La equivalencia deseada se establece entre la acción de ofrendar o realizar un depósito ritual y los efectos esperados de este acto ceremonial. Al utilizar la contigüidad de términos por medio de frases entrelazadas, se intenta crear un efecto de causalidad, y hacer aparecer la felicidad como la consecuencia directa del acto ritual, como se va a mostrar.

Por contigüidad

Algunas configuraciones tlapanecas logran este efecto al colocar una frase describiendo la ofrenda, seguida de otra frase describiendo su supuesto efecto.

*Nakha ina agwa, nimba xagi notamo,
nimba xagi nojmo*

Viene tu flor, tu petate [el depósito ritual], [para que] nada les pase, que nada les ocurra (Dehouve, plegarias tlapanecas inéditas)

Otro procedimiento invierte los términos, colocando primero el resultado y luego la acción ritual.

*Dí mani sí'ma ajkion xabu ani, rigi
nakha dí misú, rigi nakha dí migi*

Para que estén contentos los señores, viene lo que vas a comer, a beber (Dehouve, plegarias tlapanecas inéditas)

Por analogía

Un efecto semejante se obtiene con la ayuda de una palabra polisémica capaz de referirse a la vez a la supuesta causa y su consecuencia.

– La mesa

Los términos que describen el asiento figuran, como hemos dicho, entre los más importantes de la plegaria tlapaneca que acompaña el depósito ritual, porque éste desarrolla la macro metáfora de la invitación. Pero, además de eso, la mesa representa el atributo honorífico compartido por todos los seres de poder, sean las potencias naturales, sean las autoridades del pueblo. De ahí surgen varios efectos. Entre ellos, el término “mesa” puede describir el depósito ritual (como mesa construida por los hombres para las potencias) y el lugar donde residen las potencias.

*Si'ma akuma du **mexa**, si'ma makha
ruwa,
giríga **mexa** dí 24, dí kixno ramo, ni
nimbañi xabu ani*

Está feliz la nube en su **mesa** de donde
va a venir el agua,
Está tu **mesa** de 24, bien contado,
arreglado por los señores
(Dehouve, plegarias tlapanecas
inéditas)

Así, la “mesa de la nube” es la formación meteorológica que produce la lluvia, y la “mesa de 24” es el depósito ritual designado por el número de sus manojos contados. Eso permite trazar una relación de causalidad entre el depósito y la llegada de las lluvias.

– Lo limpio, lo puro

Tres epítetos tlapanecos conllevan los sentidos de “limpio, puro y bonito”: *kha'o*, *mi'sa*, *xngiya*. Lo que se califica de este modo es tanto la misma potencia como los vecinos del pueblo y lo que quieren obtener (dinero, cosecha, ganado, fertilidad...). Esa polisemia permite los efectos siguientes.

*Dí ña'do **xngi'ya**, naka mecha **xngi'ya**,
kiriga **kha'o**,
dí magiwa bólson eji xwají*

Para el niño **puro**, aquí está la mecha
limpia, pura,
como lo que tendrán en su bolsa los
niños del pueblo [es decir, **dinero**:
definición descriptiva, véase arriba].

*Nuxnaxi mbá dí **kha'o**, nuxnaxi mbá
dí **mi'sa**,
nandú xtíñon, nandú xtédxon, dí magú
mi'sa ejí xwají*

Te dan algo **limpio**, te dan algo **bonito**,
porque quieren vestidos, quieren
sombrosos, para ser **bonitos**
(Dehouve, plegarias tlapanecas
inéditas)

– Refrescar

He tomado prestado un ejemplo en lengua náhuatl de un rezo recopilado por Gregorio Serafino en 2010 en un pueblo de la cercanía de Tlapa, Guerrero, durante una petición

de lluvias realizada en el mes de abril¹⁰. El radical verbal *cehuia* significa “refrescar”. Se utiliza de manera metafórica de dos modos; en forma reflexiva, *mo-cehuia*, significa “refrescarse”, palabra de uso cotidiano para decir “descansar”. En forma transitiva, *[qui][tla]-cehuia*, significa “refrescar [algo]”, se utiliza en el rezo para aludir a la lluvia refrescante que manda la potencia invocada. De esta manera el verbo circula entre los actores rituales, cambiando de sentido cada vez: el santo descansa [reside en un lugar], los hombres se sientan para hablarle, le extienden el depósito ritual, el santo hace llover y la tierra recibe la lluvia.

- | | |
|--|--|
| (1) <i>Campa timocephuitzinòtica...</i> | (1) En el lugar donde te estás refrescando [<i>en el lugar donde vives estás descansando</i>]... |
| (2) <i>Campa otihualmocehuiqué, tihualnahuatizqué...</i> | (2) Donde venimos a refrescarnos [<i>nos venimos a sentar</i>], vamos a escucharnos... [<i>alusión a la plegaria rezada durante el ritual</i>] |
| (3) <i>Ompa ticoncehuizqué ipan ce xochimesa ipan ce xochibanca...</i> | (3) Allí lo refrescaremos [<i>sentaremos</i>] en una mesa florida, una banca florida... [<i>alusión al depósito ritual</i>] |
| (4) <i>Campa hualtlaceceyaz, campá hualtlatzopeliyaz hasta cemanahuac mundo...</i> | (4) En el lugar donde refrescaré, donde endulzará todo el mundo [<i>lloverá</i>]... |
| (5) <i>Ceceyaz on tlalticpatli...</i> | (5) Se refrescará la tierra [<i>recibirá la lluvia</i>]...
(Gregorio Serafino, rezos en náhuatl de Guerrero, s.f.) |

La palabra polisémica –o sea el juego de palabras– introduce una equivalencia que desemboca en la mención de una causalidad entre la ceremonia concebida como invitación de las potencias y sus consecuencias, la lluvia, la fertilidad y el buen temporal.

“Caja-cajón”: un ejemplo de construcción de equivalencias entre acciones

La plegaria tzeltal de parto (Figuerola 1996) está estructurada, como se ha dicho, por medio de la macro metáfora “caja-cajón”. En ningún momento el rezo busca la identificación del rezador con el santo. La equivalencia se construye entre dos acciones: la acción de ayudar al parto, es decir, abrir la “caja” representada por el vientre de la mujer, y la acción de abrir en la iglesia el cajón donde se conserva la imagen del santo San Juan.

Para el efecto, se aprovechan todos los procedimientos que hemos señalado anteriormente: la semejanza fonética entre las palabras “caja” y “cajón”, la semejanza metafórica entre estos dos tipos de cajones cerrados; así se construye una analogía entre dos procesos técnicos, el que consiste en sacar el niño del vientre de la mujer y la apertura del cajón por el mayordomo del santo. Además, es una manera elegante de comprometer al santo en el nacimiento; estos juegos de equivalencias tienen la finalidad de mostrar al santo que, lejos de ser ajeno a este proceso, tiene algo que ver en el asunto, ya que él también

¹⁰ Agradezco a Gregorio Serafino su autorización para citar su trabajo, todavía no publicado.

suele ser beneficiario de la apertura de un cajón, cuando se saca su imagen para darle de comer y festejarle. Finalmente, Figuerola señala que el término “caja” se refiere tanto al vientre de la mujer como al de la madre tierra, lo que representa, en mi terminología, la polisemia de la palabra que liga el mundo humano a las potencias naturales.

Objetos metafóricos

Otro procedimiento consiste en nombrar unos objetos metafóricos, que forman parte de la construcción metafórica o “macro metáfora” que estructura el ritual. En los rituales tlapanecos, los objetos referidos forman realmente parte del depósito ceremonial; en otras regiones y contextos, son solamente nombrados.

El algodón

Los tlapanecos que construyen el depósito ritual al mismo tiempo que rezan, acostumbran a depositar un pedazo de algodón en el momento en que enuncian la palabra “algodón”. El interés del rezo es que proporciona la explicación de la doble metáfora contenida en el algodón, que remite a las canas de los ancianos y a las nubes blancas que coronan los cerros:

Rígí dí magaja, dí mané dòn

Por eso se volverán viejos, por eso se
formarán las nubes
(Dehouve, plegarias tlapanecas inéditas)

Llave, remedios y cuchillos

El rezo tzeltal del parto menciona varias series de instrumentos para ayudar al parto. El primero, más sencillo, es una llave, semejante a la llave que abre el cajón del santo:

(235) *ta jun yave s-k'opon yo'tik*

(235) Hablo como una llave

(236) *ta y-ohlil kaja, ta y-ohlil kajon*

(236) en el medio de la caja, en el medio
del cajón

(237) *je' k'ax-el, jam k'ax-el*

(237) se abre, acaba de pasar, se abrió,
acaba de pasar
(Figuerola 1996: 150, versos 235-237)

Otro conjunto está conformado por los remedios (véase *supra*). Un tercer conjunto contiene una lista de instrumentos cortantes.

(275) *tat-at te ju', lajuneb lihlin lok'-el
yo'tik*

(275) Logras sacar y esparcir diez
rebanadas, mi padre

(276) *oxlajuneb sesen lok'-el yo'tik*

(276) saco trece rebanada ahora

(277) *oxlajuneb kaxlan kuchiyo*

(277) trece cuchillos automáticos

(278) *oxlajuneb kaxlan navaja*

(278) trece navajas

(279) *oxlajuneb texerex tak'in*

(279) trece tijeras de metal

(280) *oxlajuneb limon tak'in*

(280) trece piedras para afilar el metal

(281) *oxlajuneb xilete tak'in...*

(281) trece hojas de afeitar metálicas...

(295) *oxlajuneb serucha*

(296) *oxlajuneb sekate*

(295) trece serruchos

(296) trece seguetas

(Figuerola 1996: 151, versos 275-281,
1996: 152, versos 295-296).

Con la ayuda de varios instrumentos de metal (*kaxlan*, es decir, castellano), que comprenden cuchillos, navajas y láminas “gilettes”, el rezandero saca el feto por pedazos (trece rebanadas).

La llave para abrir la caja representa un proceso metafórico, dado que el vientre de la mujer no es realmente un cajón. Los otros medios son de naturaleza metonímica, ya que representan formas posibles y reales de arreglar el problema de la salida del niño, sacarlo “a la buena” con remedios y, en caso de fracaso, “a la mala”, con cuchillos. De acuerdo con la costumbre de enunciar todas las posibilidades en series metonímicas, el rezo menciona a la vez los remedios y los cuchillos.

CONCLUSIÓN

Las plegarias analizadas utilizan procedimientos basados en la contigüidad (la cual consiste en construir un conjunto agrupando palabras, frases, seres o cosas, por proximidad) y la analogía (basada en la comparación entre los elementos de dos conjuntos distintos). A la contigüidad pertenecen la metonimia y el hecho de colocar palabras y frases en posición contigua; a la analogía pertenece la metáfora, plasmada en palabras, objetos y acciones.

El acto ritual echa mano de estos procedimientos para producir varios efectos. En primer lugar, para poder transformar la realidad por medios ceremoniales, el hombre da una lectura metafórica del proceso ritual e inventa la “macro metáfora”, que estructura el rito y su plegaria (la invitación de los seres potentes y la apertura de cajones cerrados, por ejemplo). Reconstruye así un mundo imaginario, el cual debe ser completo. Para ello, las series metonímicas construyen conjuntos de seres (las potencias, las autoridades del pueblo, las ánimas de los vecinos difuntos...) enumerando todos sus integrantes; dibujan las situaciones especificando su contenido (los animales, vestidos y adornos personales deseados por los hombres...); consideran todas las posibilidades, incluyendo lo malo (para rechazarlo) y lo bueno (para conseguirlo). Una vez terminados, el acto ritual y la plegaria han construido una totalidad, y la “plenitud” representa un *sine qua non* de su eficacia.

Para convencer a las potencias de ayudar a los hombres, la analogía establece vínculos entre las dos categorías de seres, habilitando procedimientos que varían según los lugares y la finalidad de los rezos. Unos invocan un rasgo compartido por la potencia y el actor ritual (“nací donde tú naciste”, por ejemplo). Otros procuran mostrar que todos los seres que intervienen en la ceremonia comparten una misma naturaleza (son “señores” o “niños”) y tienen experiencias en común (se sientan en una “mesa”, utilizan lo “limpio”, “refrescan”); las palabras polisémicas son las que trazan relaciones entre todos ellos.

Poner las palabras y las frases en contigüidad produce otros efectos; uno es la analogía construida, en el ejemplo tomado *supra*, a fin de equiparar el destino de los difun-

tos potentes al de las autoridades actuales. La proximidad permite también trazar una relación de causalidad entre el acto ritual y sus consecuencias deseadas, colocando lado a lado las frases que se refieren al uno y a las otras, de manera reiterada.

Los procedimientos puestos al servicio de la eficacia ritual son los mismos que han sido vistos como simples fórmulas repetidas y estructuradas por el paralelismo. Espero haber mostrado que, cuando un rezo empieza por la enumeración de muchos nombres de santos, como es común entre los indígenas mexicanos, no se trata solamente de repetición y formalización, sino de construir el conjunto completo de los seres sobrenaturales que van a intervenir en el ritual. Del mismo modo, la disposición de las frases no obedece a un simple estilo paralelístico, sino que busca crear vínculos, establecer equivalencias, y construir relaciones de causalidad, todos medios destinados a asegurar la eficacia ritual.

Entender esta lógica, es lo que permite al rezandero inventar metáforas, rezos y procedimientos nuevos. Es cierto que sobreviven difrasismos antiguos en los rezos contemporáneos, pero llama la atención la importancia de las imágenes sincréticas, cuya expresión ha sido pedida prestada al español, desde la “banca” y la “mesa” de los tlapanecos, hasta la “caja” y el “cajón”, los “cuchillos” y “gilettes” de los tzeltales.

BIBLIOGRAFÍA

- BLOCH, Maurice (1974) “Symbols, Song, Dance and Features of Articulation. Is religion an extreme form of traditional authority?”. *Archives européennes de sociologie – European Journal of Sociology*. 15: 55-81.
- (2005) “Ritual and Deference”. En: Maurice Bloch (ed.) *Essays on Cultural Transmission*. Berg, London School of Economics Monographs on Social Anthropology: 123-138.
- Códice Florentino (1979) Edición facsimile. 3 vols. México, Secretaría de Gobernación.
- Cómo se escribe el tlapaneco (1988) Malinaltepec (Guerrero), Asociación para la promoción de lecto-escritura tlapaneca.
- DEHOUE, Danièle (2007) *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México, Plaza y Valdés – UAG – INAH – CEMCA.
- (2009) “El lenguaje ritual de los mexicas: hacia un método de análisis”. En: Sylvie Peperstraele (ed.) *Image and Ritual in the Aztec World*. Oxford, BAR International Series 1896: 19-33.
- (2010) “Un ritual de cacería: el conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón”. *Estudios de Cultura Náhuatl* (IIH-UNAM). 40: 299-331.
- (2011a) *L’imaginaire des nombres chez les anciens Mexicains*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- (2011b) “La pensée analogique des missionnaires et des Indiens en Nouvelle-Espagne au XVI^e siècle”. En: Charlotte de Castelneau L’Estoile, Marie-Lucie Copete e Ines Zupanov (dirs.) *Missions d’évangélisation et circulation des savoirs XVI^e-XVIII^e siècles*. Madrid, Éditions de la Casa Velázquez: 231-241.
- FIGUEROLA, Helios (1996) “L’enfant, les hommes et les dieux: histoire d’une lutte pour la vie. Une prière d’accouchement à Cancuc (Chiapas, Mexique)”. *Journal de la Société des Américanistes* (Paris). 82: 129-158.

- GARCÍA LEYVA, Jaime (2003) *Ritual y Oralidad en la fiesta de los muertos en Tepecocatlán, Guerrero*. Tesis de maestría en antropología social, CIESAS, México (inédita).
- GARIBAY, Angel María (1961) *Llave del Náhuatl*. México, Ed. Porrúa.
- HAVILAND, John (1994) "Lenguaje ritual sin ritual". *Estudios de Cultura Maya* (IIF-UNAM). XIX: 427-442.
- LAKOFF, George y JOHNSON, Mark (1985 [1980]) *Les métaphores dans la vie quotidienne* [título original *Metaphors we live by*]. París, Les Éditions de Minuit.
- LAUNEY, Michel (1980) *Introduction à la langue et la littérature aztèque*. 2 vols. París, L'Harmattan.
- Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la Langue Française* (1978) París, Société du Nouveau Littre.
- LUPO, Alessandro (1995) *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, INI – CNCA.
- (2009) *Il mais nella croce. Pratiche e dinamiche religiose nel Messico indigeno*. Roma, CISU.
- MAUSS, Marcel (1968) "La prière (1909)". *Œuvres*. Presentación de Victor Karady. Vol. I: *Les fonctions sociales du sacré*. París, Les Editions de Minuit: 357-477.
- MIKULSKA DABROWSKA, Katarzyna (2010) "Secret Language in Oral and Graphic Form: Religious-Magic Discourse in Aztec Speeches and Manuscripts". *Oral Tradition* (en línea). 25 (2): 325-363. <http://journal.oraltradition.org/issues/25ii/dabrowska>
- MONOD BECQUELIN, Aurore et al. (2010) *Figuras mayas de la diversidad*. Mérida (Yucatán), UNAM – LESC – LAA.
- MONTEMAYOR, Carlos (1996) "Los rezos de curación en las lenguas indígenas de México. Arte y composición en un conjuro tzotzil". *Fractal* (México). Enero: 3-21.
- (1998) *Arte y trama en el cuento indígena*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1995) *Arte y composición de los rezos sacerdotales mayas*. Mérida (Yucatán), Universidad Autónoma de Yucatán, Facultad de Ciencias Antropológicas.
- MONTES DE OCA, Mercedes, ed. (2004) *La metáfora en Mesoamérica*. México, IIF-UNAM.
- OLMOS, Andrés de (1875) *Grammaire de langue nahuatl ou mexicaine, composée en 1547*. Ed. de Rémi Siméon. París, Imprimerie Nationale.
- ONG, Walter (2002 [1982]) *Orality and literacy: the technologizing of the word*. London – New York, Routledge.
- QUINTILLEN (1975) *Institution oratoire* Ed. de Jean Cousin. París, Les Belles Lettres: VIII, 6.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando (1891) *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España*. México, Imprenta del Museo Nacional.
- SALES, Anne de (1991) *Je suis né de vos jeux de tambours. La religion chamannique des Margar du nord*. Nanterre, Société d'ethnologie.
- SCHULTZE JENA, Leonhard (1938) *Indiana*. t. III. Jena, G. Fischer-Verlag.
- SERAFINO, Gregorio (s.f.) *Rituels indigènes de Mésoamérique*: Tesis de doctorado en curso en la École Pratique des Hautes Études (París, Sorbona).
- SEVERI, Carlo (2007) *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*. París, Aesthetica.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja (1968) "The magical power of words" *Man* (Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland). 3: 175-208.

Danièle Dehouve

ANEXO: UNA PLEGARIA TLAPANECA

A fin de dar a conocer una plegaria completa, se publica a continuación un rezo recopilado en la comunidad de El Tejocote (municipio de Acatepec, estado de Guerrero) durante la noche del viernes 28 al sábado 29 de 2004, en la víspera del “día de Espíritu” (Pentecostés). Está dirigido a la “potencia” responsable de las lluvias, llamada *ajku* en tlapaneco y San Marcos en español, celebrada en los cerros que rodean la comunidad, que aparece como el equivalente tlapaneco de las deidades mexicas llamadas Tlaloc y *tlaloquê*. El viernes por la tarde, el especialista ritual distribuye los bultos que encierran los objetos ceremoniales a los ancianos que realizarán los depósitos rituales en los puntos sagrados del territorio durante la noche del viernes al sábado.

Esta plegaria fue rezada por uno de estos ancianos, para acompañar la realización de un depósito ritual hecho de niveles verticales: en la base unas grandes hojas de palma, luego, por estratos encimados, manojos de hojas de palma, pedazos de cadenas de hojas, mechas de hilo de algodón, trocitos de cáscara de copal y collares, todos ellos contados por conjuntos de veinticuatro elementos. Esta parte termina por la colocación de un pedazo de algodón y de un gran collar. Empieza entonces la segunda parte del ritual con la presentación de las velas encendidas: en esa etapa la plegaria resume quién presenta la ofrenda, a quién y con qué objetivo. La tercera parte es la del sacrificio animal –aquí no se mató un chivo ni un pollo, sencillamente se quebró un huevo, lo que equivale a un sacrificio de poco precio–. La cuarta parte consta del “pago” a la potencia de un polvo metálico llamado “oro”. La plegaria que acompaña el ritual termina por una conclusión recapitulativa.

Los depósitos rituales han sido presentados en un libro (Dehouve 2007) basado en el estudio de más de sesenta depósitos rituales realizados en una decena de comunidades del municipio de Acatepec, estudio llevado a cabo durante diez años. La metodología ha consistido en analizar de manera conjunta la parte visual y material (el depósito) y la parte oral (la plegaria) del ritual. Aquí se publica por primera vez *in extenso* una de estas plegarias.

La primera parte del ritual escenifica la construcción de un asiento (llamado *petate*, banco y mesa) para la deidad, y termina por la colocación de un pedazo de algodón que representa un mantel depositado sobre una mesa y un gran collar honorífico para el potente huésped. Las velas figuran un don de luz, el sacrificio es el don de comida y bebida, el “oro” es un pago. Al mismo tiempo se observa que los seres sobrenaturales llegan uno por uno. En primer lugar llega *ajku*, invocado bajo varios nombres: San Marcos, San Juan, San Mateo y San Lucas representan cuatro momentos distintos de la época de lluvias (respectivamente 24 de abril, 24 de junio, 21 de septiembre y 18 de octubre) y moran

en los cerros que rodean el territorio; Santo Ángel de la nube encarna las nubes. Luego se invoca y convoca a *bokwáya* o *nyajwa*, la “madre del agua”, potencia estrechamente ligada a los *ajku*; luego a *kumba*, la “madre tierra”, sobre la cual descansan los *ajku*; y por fin a Santa Cruz Calvario, porque este depósito se realizó debajo de una cruz. Al empezar la segunda parte del ritual y prender las velas, se hace presente el Fuego, llamado “padre del color precioso”, “de color morado o azul fuerte”, lo que recuerda el nombre del fuego en náhuatl clásico (Xiuhtecuhtli). Por último se mencionan a las almas de los difuntos que moran junto a Santa Cruz Calvario. De esta manera, al finalizar, todas las potencias han sido convocadas, reunidas e invitadas a compartir el asiento y la comida.

Al mismo tiempo, el rezador construye el conjunto completo de los habitantes de la comunidad, nombrando en su turno al comisario, al suplente, a los regidores y al comandante (es decir, las autoridades municipales), al secretario y los mayordomos, a los vecinos en general (que siembran, tienen ganado, manejan coches), a los ancianos (*xabu ani*, “señores grandes”, “principales”) y sus ayudantes rituales llamados *somayos*, a los niños de la escuela y sus maestros. Más allá de una simple petición de lluvias, es el objetivo del ritual alejar el mal y asegurar la vida de cada una de estas categorías sociales.

Como se ha dicho en el artículo (*supra*), los conjuntos de seres (potentes y humanos) y deseos se construyen con la ayuda de series metonímicas o metafóricas. Se utilizan además palabras polisémicas (como la voz *xabu ani*, “señores grandes”, que se refiere tanto a los ancianos que depositan las ofrendas como a los *ajku* que las reciben). La construcción de frases entrelazadas permite crear efectos de causalidad entre el ritual y sus consecuencias deseadas. Algunos ejemplos de los procedimientos mencionados arriba han sido sacados de esta plegaria: vienen señalados en negritas.

La transcripción está basada en *Cómo se escribe el tlapaneco* (1988) realizado con base en otra variante dialectal (la del municipio de Malinaltepec). No existen diccionarios de tlapaneco basados en la variante de Acatepec ni incluyendo un vocabulario ritual. He tratado de uniformizar la ortografía, pero conservando en algunos casos los matices de la pronunciación. Existen tres tonos básicos (bajo, medio, alto), he marcado solamente el tono alto con el acento ´ (como en *giríga*). Transcripción y traducción han sido realizadas con la ayuda de Tomás Santiago Santiago, originario de la comunidad de El Tejocote y mi intérprete habitual desde 2002. Entre corchetes viene la explicación de varios modismos o metáforas.

PRIMERA PARTE: CONSTRUCCIÓN DEL PETATE, DEL BANCO Y DE LA MESA

Presentación de la ofrenda en el aire a los cuatro puntos por el anciano:

- | | |
|--|--|
| 1) <i>Santo San Marcos, Santo San Lucas, Santo San Juan, Santo Angel</i> | 1) Santo San Marcos, Santo San Lucas, Santo San Juan, Santo Ángel |
| 2) <i>Ma'khatáruwā gajma numa trabajo</i> | 2) Va a llover por el trabajo |
| 3) <i>Giríga agwa, giríga riya</i> | 3) Aquí está tu petate, aquí está tu hoja [el depósito ritual que representa el asiento de las deidades] |

- | | |
|---|---|
| 4) <i>Gajma nindxu xwají, gajma nomo trabajo, gajma nomo gidu</i> | 4) Por el pueblo, por el trabajo, por la roza [los cultivos] |
| 5) <i>Xúgwi rukwi marudixi</i> | 5) Todo va a estar verde |
| 6) <i>Makra'á agúni</i> | 6) Se va a derramar el rocío |
| 7) <i>Gixungwa drígu xabu ani</i> | 7) Aquí está lo que te mandan los señores |
| 8) <i>Gekha agú gajma nomo trabajo</i> | 8) Aquí viene el petate por el trabajo [el depósito dado para conseguir cultivos] |

Termina de poner en el suelo las hojas de base. Pone los manojos.

- | | |
|---|--|
| 9) <i>Xkanejti kajsu, xkanejti kurigu</i> | 9) Asiento sagrado |
| 10) <i>De veinticuatro digí xnoramo</i> | 10) De 24 está bien contado [el depósito ritual hecho de objetos rituales contados por 24] |
| 11) <i>Diki xnojmo síma</i> | 11) Lo que está contado [<i>idem</i>] |
| 12) <i>Gajma nomo xajxto, gajma nomo si'gu'</i> | 12) Por la milpa, por el año |
| 13) <i>Manomo xabu ñejō</i> | 13) Por las autoridades |
| 14) <i>Gajma nomo rancho, gajma nomo cuadrilla Tejocote</i> | 14) Por el rancho, por la cuadrilla Tejocote |
| 15) <i>Xúgwi xa'kha dí magi nojma</i> | 15) Para que nada les pase |
| 16) <i>Gajmo imo xajxtu'</i> | 16) Por la milpa |
| 17) <i>Madxo ajkiō, sima contento</i> | 17) Para que tengan el corazón feliz, que estén contentos |
| 18) <i>Santo San Lucas, Santo San Juan</i> | 18) Santo San Lucas, Santo San Juan |
| 19) <i>Díma maxa ino kuba</i> | 19) Van a reverdecer los cerros |
| 20) <i>Ta'nimba ajkia</i> | 20) Haz grande tu corazón [discúlpalos] |
| 21) <i>ma tata San Marcos patrón</i> | 21) Señor San Marcos patrón |
| 22) <i>Kuba mosa, kama kuba Cerro Gachupín</i> | 22) Que estás en el cerro, él que está en el Cerro Gachupín |
| 23) <i>Bokwáya na ino lamar</i> | 23) Madre del agua en el mar |
| 24) <i>Bokwáya kajsu</i> | 24) Madre del agua sagrada |
| 25) <i>Aon lama xta Santo San Marcos, San Lucas, San Juan</i> | 25) Dentro del mar están el Santo San Marcos, San Lucas, San Juan |
| 26) <i>Ta'nimba ajkia, Señor patrón</i> | 26) Haz grande tu corazón [discúlpalos], Señor patrón |

Terminan los manojos, empiezan los pedazos de cadenas.

- | | |
|--|---|
| 27) <i>Kumba kajsu, kumba kurigu</i> | 27) Madre tierra sagrada |
| 28) <i>Ná kikiriga ba xtada</i> | 28) Donde están sembradas unas milpas |
| 29) <i>Na triga ajma xtada</i> | 29) Donde están dos sembradíos |
| 30) <i>Marugirama</i> | 30) Va a retoñar |
| 31) <i>Señor Patrón San Marcos</i> | 31) Señor Patrón San Marcos |
| 32) <i>Ta'nimba ajkia, ta'nimba kuma</i> | 32) Haz grande tu corazón, haz grande tu espíritu [discúlpalos] |

Terminan los pedazos de cadenas, empiezan las mechas.

- | | |
|--|---|
| 33) <i>Giríga dí ndela xkanejti kajsu</i> | 33) Aquí está el hilo del asiento sagrado [las mechas del depósito] |
| 34) <i>Xkanejti kajsu, ramo kurigu</i> | 34) Asiento sagrado, ofrenda sagrada |
| 35) <i>Gajmi ridú ninimbanō tunga</i> | 35) Donde está con sus regidores el comisario |
| 36) <i>Manomo gidu, manomo xajxtu rígi</i> | 36) Por la milpa, por la roza |
| 37) <i>Madxio ajkiō gajma ridú</i> | 37) Van a estar felices con sus regidores |
| 38) <i>Trímō ajtrakwa ajkiō</i> | 38) Vas a poner felicidad en su corazón |
| 39) <i>Sima magiō</i> | 39) Van a estar contentos |
| 40) <i>Naxta suplente, naxta comisario mayor</i> | 40) Donde está el suplente, el comisario mayor |
| 41) <i>Naxta primer regidor, comandante</i> | 41) Donde está el primer regidor, el comandante |
| 42) <i>Ba rancho vecino</i> | 42) En el rancho con los vecinos |
| 43) <i>Mbogida mugíu</i> | 43) Él que tiene borregos |
| 44) <i>Xúgwi ikhá matambayé</i> | 44) En todo los vas a ayudar |
| 45) <i>Kumba kajsu, kumba kurigu</i> | 45) Madre tierra sagrada |
| 46) <i>Tambaño ejña</i> | 46) Ayuda a tus hijos |
| 47) <i>Adiá mbo gurigo kayo carro</i> | 47) Tu hijo que anda en carro, que maneja |
| 48) <i>Xáxkajma xámbíxi</i> | 48) No lo toques, que no se voltee |
| 49) <i>Xukwe bo gido xédiu</i> | 49) Así como él que tiene su ganado |
| 50) <i>Xáxkajma</i> | 50) No lo toques |
| 51) <i>Askama xúxta xumbiriga</i> | 51) Aunque anden en tu costilla |
| 52) <i>Askama súda xumbirama</i> | 52) Aunque anden en tu lomo |
| 53) <i>Ikha ngo na ba sú veinticuatro</i> | 53) Por eso está el 24 [el depósito] |
| 54) <i>Xúgwi matambayí secretario</i> | 54) Los vas a ayudar a todos, al secretario |
| 55) <i>Xúgwi bokwi rakámbawi adia</i> | 55) A todos tus hijos donde estén |
| 56) <i>Noxna xúgwi édi</i> | 56) Por eso te mandan la sangre [el sacrificio] |
| 57) <i>Dí kayájmo kajsu, dí kayájmo kurigu</i> | 57) Lo que viene en el bulto sagrado [el depósito] |
| 58) <i>Matambayí xúgwi</i> | 58) A todos vas a ayudar |

Terminan las mechas, empiezan las cáscaras de copal.

- | | |
|---|---|
| 59) <i>Giríga dí xtugwa kajsu ramo</i> | 59) Aquí está la cáscara del copal sagrado |
| 60) <i>Nakúwi maestro, nakúwi escuela</i> | 60) Donde está el maestro, donde están los escolares |
| 61) <i>Xakha ga kwédi</i> | 61) Qué no venga dolor de cabeza |
| 62) <i>Xakha ga ku mójka</i> | 62) Qué no venga calentura [enfermedades o problemas] |
| 63) <i>Como ikhá tata nindxa</i> | 63) Como tú eres el padre |
| 64) <i>Como ikhá patrón</i> | 64) Como tú eres el patrón |

- | | |
|--|---|
| 65) <i>Manomo gidu, manomo trabajo,
manomo xúgwi</i> | 65) Por la roza, por el trabajo, por todo |
| 66) <i>Xámi dí mop'ho</i> | 66) No se les va a acabar el sustento |
| 67) <i>Xakwe eñō</i> | 67) Que no se les acabe |
| 68) <i>Mambáñō xajxtō</i> | 68) Vas a ayudar en la milpa |
| 69) <i>Musi xédiō</i> | 69) Van a comprar ganado |
| 70) <i>Makánō centaviō, makánō xúgwi</i> | 70) Van a conseguir centavos, van a conseguir todo |
| 71) <i>Xági notámō</i> | 71) Que nada les pase |
| 72) <i>Xakwe eñō ejña</i> | 72) Que no se les acabe [el sustento] |
| 73) <i>Nakúwe xabu ani principal mayor</i> | 73) Donde están los señores grandes, el principal mayor |

Terminan las cáscaras de copal, empiezan los collares.

- | | |
|--|---|
| 74) <i>Kumba kajsu Patrón</i> | 74) Madre tierra sagrada, patrón |
| 75) <i>San Marcos, San Lucas, San Juan, San Mateo</i> | 75) San Marcos, San Lucas, San Juan, San Mateo |
| 76) <i>Xoombí'i ginakha riya, ginakha ina</i> | 76) En este día te traen la flor, te traen la hoja [el depósito ritual] |
| 77) <i>Naa riga bispe drígo Santo Patrón</i> | 77) En la víspera del Santo Patrón |
| 78) <i>Makuma dí mop'ho xabia</i> | 78) Para que tenga que comer tu gente |
| 79) <i>Gomo ikhá giyaramo</i> | 79) Como tú eres él que hace caer la lluvia |
| 80) <i>Du rumba xabu ejkō</i> | 80) Padre sagrado de la nube |
| 81) <i>Ka'ma ino kuba ñajmba</i> | 81) Que está encima del cerro Compuerta |
| 82) <i>Xabu ejkō</i> | 82) Padre sagrado |
| 83) <i>Ka'ma inon kuba snondi</i> | 83) Que está encima del Cerro Gachupín |
| 84) <i>Ta'nimba ajkia bokoaya kajsu</i> | 84) Disculpa Madre del Agua sagrada |
| 85) <i>Xúgwi xabu ani kajti ino mekwi</i> | 85) Todos los señores grandes que están en el cielo |
| 86) <i>San Mateo primero</i> | 86) San Mateo primero |
| 87) <i>Na'kama Santo San Marcos, Santo San Lucas, Santo Angel du rumba</i> | 87) Donde están Santo San Marcos, Santo San Lucas, Santo Ángel de la nube |
| 88) <i>Bokwi trabajō</i> | 88) Gracias a Uds existe el trabajo [se dan los cultivos] |
| 89) <i>Gajma nomo gidu, gajma nomo gandaju</i> | 89) Por el terreno, por la roza |
| 90) <i>Bo gídí mogo, bo gídí xajxtō</i> | 90) Él que tiene borregos, él que tiene milpa |
| 91) <i>Bo gído bujka, gído xúgwi trabajo xukwe</i> | 91) Él que tiene dinero, tiene todo el trabajo [los cultivos] |
| 92) <i>Ga tambaa ajkia</i> | 92) Haz grande tu corazón [discúlpalos] |

Terminan los collares, se deposita el algodón.

- | | |
|--|---|
| 93) <i>Como ikhá giríga mesa</i> | 93) Como aquí está tu mesa [el depósito] |
| 94) <i>Gō ratamino</i> | 94) Aquí estoy sentado [es decir, la deidad ya está sentada en su depósito y el rezador está sentado también: es la construcción de una identificación] |
| 95) <i>Como ikhá tata patrón</i> | 95) Como eres el patrón |
| 96) <i>Giríga mexa ángele du rumba</i> | 96) Aquí está tu mesa Ángel de la nube [se refiere al algodón semejante a la nube, nube que trae la lluvia deseada] |
| 97) <i>Giríga dí bujka xngiya</i> | 97) Aquí está el dinero limpio |
| 98) <i>Giríga dí bujka kha'o</i> | 98) Aquí está el dinero puro [se refiere al algodón puro como el dinero, dinero que es deseado] |

Se tiende el collar.

- | | |
|---|---|
| 99) <i>Giríga ri'i xa'bi xngiya</i> | 99) Aquí está el collar limpio |
| 100) <i>Señor Santo Patrón, Santa Cruz Calvario</i> | 100) Señor Santo Patrón, Santa Cruz Calvario |
| 101) <i>Señor Santo San Marcos kwaa na ínu lama</i> | 101) Señor Santo San Marcos que está dentro del mar |
| 102) <i>San Mateo, ajku wekú nindxa</i> | 102) San Mateo, eres el Rayo sagrado |
| 103) <i>Ta'nimba ajkia, ta'nimba koma</i> | 103) Haz grande tu corazón, haz grande tu espíritu [disculpa] |
| 104) <i>Matrigú iya</i> | 104) Recibe la flor |

SEGUNDA PARTE : PRESENTACIÓN DE LAS VELAS

Enciende las velas.

- | | |
|--|---|
| 105) <i>Señor Santo San Marcos, San Lucas, San Juan, San Mateo</i> | 105) Señor Santo San Marcos, San Lucas, San Juan, San Mateo |
| 106) <i>Giríga bop'ha tata ano miñyō</i> | 106) Aquí está la vela, padre del color precioso [el Fuego] |
| 107) <i>Ta'nimba ajkia</i> | 107) Haz grande tu corazón [disculpa] |
| 108) <i>Giríga ino mexa, giríga ino xkaña,</i> | 108) Aquí está tu mesa, aquí está tu banca |
| 109) <i>Kumba kajsu, kumba kurigu</i> | 109) Madre tierra sagrada [esta potencia está marcada de un carácter de peligrosidad] |
| 110) <i>Xátrugwá axō</i> | 110) No les quites la fuerza |
| 111) <i>Xataxkajma</i> | 111) No los toques |

- | | |
|---|---|
| 112) <i>Nawá sigi trago xa bomo ajkiō xu</i> | 112) Cuando tomaremos trago no perderemos el sentido |
| 113) <i>Xakhámba xabu kaya pistola</i> | 113) Ninguno va a venir con pistola |
| 114) <i>Xakhámba xabu chilo</i> | 114) Ninguno va a venir con cuchillo |
| 115) <i>Xági nojma dímba xakha</i> | 115) No les va a pasar nada |
| 116) <i>Madxiu ajkiō</i> | 116) Van a estar felices |
| 117) <i>Sima madxiu ajkiō xabu ani</i> | 117) Contentos de corazón los señores grandes |
| 118) <i>Bajndí dí kuba xúgwi rukwi kuwi xabu ani</i> | 118) En todos los cerros están todos los señores grandes [se refiere a los señores que fueron a presentar depósitos rituales en los cerros] |
| 119) <i>Dimba xagi notámo</i> | 119) Qué a ninguno le pase algo |
| 120) <i>Xakha da kwedi, Xakha da kwawa</i> | 120) Qué no venga dolor de cabeza, dolor de estómago [enfermedades o problemas] |
| 121) <i>Xakha ñaku mixi</i> | 121) Qué no venga vómito [<i>idem</i>] |
| 122) <i>Xagínojma primo</i> | 122) Qué no les pase nada, feliz |
| 123) <i>Atrakwa ajkiō nakúwi escuela, nakúwi maestro</i> | 123) Dales lo bueno a los escolares, a los maestros |
| 124) <i>Xúgwi como ikhá tata nyajwa, ikhá Dios Padre</i> | 124) Por todo, como eres el señor Madre del Agua, el Dios Padre |
| 125) <i>Como tata nyajwa ikhá</i> | 125) Como eres el señor Madre del Agua |
| 126) <i>Ikhá xta nariga mexa, ikhá xta nariga xúgwi</i> | 126) Estás en tu mesa, estás en todo |
| 127) <i>Ikhá taya wúgwi Dios Padre</i> | 127) Tú ves por todo, Dios Padre [del Agua] |
| 128) <i>Como tata xta inō mekwi, xta inō numba</i> | 128) Como eres el padre en el cielo, en la tierra |
| 129) <i>Asndu majñō lama staa tata San Marcos, Santo Patrón, San Lucas, San Juan, San Mateo</i> | 129) Estás dentro del mar, Señor San Marcos, Santo Patrón, San Lucas, San Juan, San Mateo |
| 130) <i>Kama ino mesa, kama ino xkaña</i> | 130) Encima de tu mesa, encima de tu silla |
| 131) <i>Xukwi matambayí, xukwi matambañō xabu ani</i> | 131) Así también vas a ayudar a todos los señores grandes |
| 132) <i>Xukwe ríga costumbre mamba xwají</i> | 132) Así también es la costumbre en cada uno de los pueblos |
| 133) <i>Mamba sí'gu', mamba dxaa</i> | 133) Cada año, cada fiesta anual |
| 134) <i>San Mateo, San Marcos, San Lucas, San Juan</i> | 134) San Mateo, San Marcos, San Lucas, San Juan |
| 135) <i>Angele dú rumba, angele dú mekho, angele dú mixa</i> | 135) Ángel de la nube, ángel del cielo, ángel de la nube blanca |
| 136) <i>Sima akuma du mexa</i> | 136) Estás feliz en tu mesa |
| 137) <i>Sima makha ruwa</i> | 137) De donde va a venir el agua [la mesa de donde viene el agua es la nube] |

- | | |
|---|---|
| 138) <i>Giríga mexa di veinticuatro</i> | 138) Aquí está tu mesa de 24 [se refiere al depósito ritual] |
| 139) <i>Dí kixno ramo</i> | 139) Lo que viene contado |
| 140) <i>Ni nimbañi xabu ani, ni nimbañi ejñi samayu</i> | 140) Lo que arreglaron los señores grandes, tus hijos los <i>somayos</i> [ayudantes rituales nombrados anualmente] |
| 141) <i>Raxnu si'gu', raxnu mbo obra</i> | 141) Dales el año, dales obra [riqueza] |
| 142) <i>Sima gani madxiú kumu</i> | 142) Contentos van a estar en el espíritu |
| 143) <i>Drigo xajxto, drigo trabajo, drigo mangi</i> | 143) Por la milpa, por el trabajo, por ellos también |
| 144) <i>Ta'nimba ajkia, tanimba kuma</i> | 144) Haz grande tu corazón, haz grande tu espíritu [discúlpalos] |
| 145) <i>Tambayi xwaji, tambayi xúgwi</i> | 145) Ayuda al pueblo, ayuda a todos |
| 146) <i>Matambañõ te ejña, matambañõ ta xabia</i> | 146) Ayuda a tus hijos, ayuda a tu gente |

Entierra las velas.

TERCERA PARTE : SACRIFICIO

Quiebra el huevo.

- | | |
|---|--|
| 147) <i>Rigi nixna vecino, rakha mbó najmidu ejña</i> | 147) Lo que dieron los vecinos, lo que pudieron dar tus hijos |
| 148) <i>si'gu' si'gu' ma exna ejña</i> | 148) Cada año te dan tus hijos |
| 149) <i>Xukwe ta'nimba ajkia, ta'nimba koma</i> | 149) Haz grande tu corazón, haz grande tu espíritu [discúlpalos] |
| 150) <i>Tata patrón San Marcos, tata patrón San Lucas</i> | 150) Señor patrón San Marcos, señor patrón San Lucas |
| 151) <i>Makuma</i> | 151) Disculpa |
| 152) <i>Mawitõ sutõ</i> | 152) Se van a reproducir los chivos |
| 153) <i>Rakhambóó najmidu</i> | 153) No es que no quisieron dar [chivos] es que no tenían [pide disculpas porque da solamente huevos y quiere que se les devuelvan chivos] |

CUARTA PARTE: "ORO"

Echa el polvo metálico.

154) <i>Señor San Marcos</i>	154) Señor San Marcos
155) <i>Dí nambii ito, dí nambii itámo</i>	155) Es lo que alumbrá, lo que brilla [el polvo metálico u "oro"]
156) <i>Señor Dios Padre</i>	156) Señor Dios Padre
157) <i>Bujka kha'o, bujka xngiya</i>	157) El dinero puro, el dinero limpio
158) <i>Mo' dí xagi nojma</i>	158) Para que nada les pase
159) <i>Xukwe arada mba ajkia Patrón San Lucas</i>	159) Así vas a disculpar mucho, Patrón San Lucas

CONCLUSIÓN DE LA PLEGARIA

160) <i>Veinticuatro nakha ina agwa</i>	160) Viene de 24 tu flor, tu petate [el depósito]
161) <i>Nimba xagi notámo, nimba xagi nojmo</i>	161) Para que nada les pase
162) <i>Xa'kha ñaku nixi</i>	162) Qué no venga vómito
163) <i>Gajma nomo xajxto, gajma nomo trabajo</i>	163) Por la milpa, por el trabajo
164) <i>Ndelō inō</i>	164) Tu vela, tu hoja [el depósito]
165) <i>Gwati nixna</i>	165) Por todos los que dieron
166) <i>Boniya ka xúgwi</i>	166) Viene todo
167) <i>Xukwe ga tambaye xwají</i>	167) Así vas a ayudar al pueblo
168) <i>Nagwada gidō, nagwada xajxtō</i>	168) Van a tener roza, van a tener milpa
169) <i>Mawiti mugyō, mawiti tañō</i>	169) Se van a reproducir los borregos, se van a reproducir los chivos
170) <i>Santo Patrón xta mekwi</i>	170) Santo Patrón que estás en el cielo
171) <i>Nagu amba</i>	171) Adentro de la casa grande
172) <i>Ajku rakha mekwi</i>	172) En las cuatro esquinas del cielo
173) <i>Ajku rakha numba</i>	173) En las cuatro esquinas de la tierra
174) <i>Bajndi kuba kajti xabu ani</i>	174) En los cerros de alrededor están los señores grandes
175) <i>Mboo nagiya mamba xwají</i>	175) Los que riegan en cada pueblo [los dioses de los cerros y de la lluvia]
176) <i>Nambayu mamba patrón bonagiya</i>	176) Ayuda cada patrón que riega [que hace llover]
177) <i>Ta'nimba ajkia</i>	177) Haz grande tu corazón [disculpa]
178) <i>Alma kajti inu rajkwa</i>	178) Las almas que están encima de tu pie
179) <i>Alma kajti inu mesa</i>	179) Las almas que están encima de tu mesa

- | | |
|--|--|
| 180) <i>Santa Cruz Calvario</i> | 180) Santa Cruz Calvario [se refiere a las almas de los difuntos encima de las cruces] |
| 181) <i>Xukwi gatañō mba ajkia</i> | 181) Así también disculpa |
| 182) <i>Como tata San Marcos</i> | 182) Como eres el Señor San Marcos |
| 183) <i>Como ikhá gajniya, como ikhá xta</i> | 183) Como eres él que riega, él que está |
| 184) <i>Naba riya rixabia</i> | 184) Recibe tu collar |
| 185) <i>Kama ino mexa</i> | 185) Encima de la mesa |
| 186) <i>Xúxi ajngo, xúxi gitō</i> | 186) Levanta mi voz, levanta mi espíritu [recibe mi plegaria] |
| 187) <i>Xabu ani na' magimbi, magiexndowa</i> | 187) Los señores grandes donde se van a reunir, van a reír |
| 188) <i>Misa nakúwi músico</i> | 188) Van a estar contentos con los músicos [se refiere a los ancianos] |
| 189) <i>Nakúwi ridú, nakúwi mayordomo</i> | 189) Con los regidores, con los mayordomos |
| 190) <i>Makumba ino xúxwa</i> | 190) La tortilla se va a multiplicar |
| 191) <i>Makumba ino da</i> | 191) La olla se va a multiplicar |
| 192) <i>Makumba ino rutón</i> | 192) La bebida se va a multiplicar |
| 193) <i>Xá gajti dimba, xá ngawa</i> | 193) Ninguno se va a perder, ninguno se va a equivocar |
| 194) <i>Xukwe mamba dxaa</i> | 194) Así en cada fiesta |
| 195) <i>Dimba xakha makhambiyu</i> | 195) Qué a ninguno le pase nada |
| 196) <i>Madxio ajkiō</i> | 196) Contentos del corazón |
| 197) <i>Nagixi skiñō</i> | 197) [Por eso] te entregan todo |
| 198) <i>Como xukwi kuwi xabu ani</i> | 198) Como así han venido los señores grandes |
| 199) <i>Como xukwi kuwi gu ani</i> | 199) Como así han venido las señoras grandes |
| 200) <i>Tá'á familia gajma goo</i> | 200) Las familias cada una en su hogar |
| 201) <i>Madxio ajkiō</i> | 201) Contentas de corazón |
| 202) <i>Xúgwi eji escuela, maestro,</i> | 202) Todos tus hijos los escolares, los maestros |
| 203) <i>Ta suplente, ta comisario mayor, ta secretario</i> | 203) El suplente, el comisario mayor, el secretario |
| 204) <i>Madxio ajkiō, madxiō komō.</i> | 204) [qué estén] contentos del corazón, contentos del espíritu. |