

Discurso ritual tepehua, plegaria poética chamánica

Introducción. Etnografía, discurso ritual y poesía

Las emociones no forman parte del horizonte convencional de los estudios etnográficos (antropológicos). El etnógrafo investido de escritor no suele esperar comunicar ni siquiera una mínima parte de las emociones que embargan a los sujetos que observa y escucha, con quienes habla y a quienes describe, ni siquiera cuando el objeto central de su investigación es un ejercicio desbordado de emociones como, por ejemplo, el rito fúnebre o la celebración festiva; la migración o el exilio que aleja de la familia y del terruño; el despojo a manos de los proyectos de muerte neoliberales. El lector de etnografías no suele emocionarse cuando lee, ni siquiera cuando lo descrito es terrible o fantástico. Aun las mejores plumas etnográficas suelen ser mediocres practicantes de literatura, con apenas unos cuantos párrafos excepcionalmente sentidos, cuando sus obras suman dos o tres mil páginas publicadas. Lo más cercano a una emoción en el plano de la escritura y la lectura etnográficas suele ser el argumento claro que conecta datos que antes parecían inconexos o la descripción de hechos socioculturales exóticos que asombran porque ilustran la magnitud de la diversidad humana. Experiencias etnográficas como éstas ofrecen alguna emoción, pero fundamentalmente racional.

La de la etnografía suele ser, en el mejor de los casos, la emoción racional del descubrimiento intelectual, no la emoción que experimentan los actores sociales, como alegría, deseo o desamparo, y tampoco la emoción estética que los textos literarios comunican por vía de la palabra precisa, la expresión justa o una imagen de conjunto lograda con acierto. A pesar de la imbecilidad emocional debida en este sentido a las taras profesionales de las que soy portador,

en calidad de autor de esta traducción (C. Heiras), presento y comentario sobre lo que conocí con emoción durante mi investigación etnográfica entre los *ma'álh'amanín* (tepehuas orientales), habitantes de la Huasteca veracruzana y también, en menor cuantía, la poblana.¹ Es a los veracruzanos a quienes he escuchado versar en su idioma materno, una lengua de la familia lingüística totonacana.² Muchas veces, esa poesía es pronunciada con acompañamiento de sonos de Costumbre, música ritual ejecutada casi siempre por dúo de guitarra quinta huapanguera y violín. Poetas milenarios, los *ma'álh'amanín*, reservan el oficio de poeta para sus chamanes, artistas de la palabra. A los chamanes y a los hablantes de *lhichiwíin* (lengua tepehua oriental) que reconocen el arte verbal chamánico es a quienes se debe lo que aquí presento; en este artículo, específicamente a dos hombres *ma'álh'amanín* de San Pedro Tziltzacuapan, municipio de Ixhuatlán de Madero, Veracruz. En primer lugar, Severo Téllez Mónica, chamán y campesino, cuya plegaria grabé en ocasión de su enunciación real (no solicitada artificiosamente fuera de ocasión ritual). En segundo lugar, Conrado García Fernández,

¹ Las comunidades tepehuas orientales se encuentran en el municipio veracruzano de Ixhuatlán de Madero y en el poblano de Francisco Z. Mena, pero muchos *ma'álh'amanín*, tepehuas orientales, también habitan en el municipio poblano de Pantepec. En estos últimos dos municipios poblanos también viven descendientes de los tepehuas meridionales (originarios de Huehuetla, Hidalgo, igualmente autonombrados *ma'álh'amanín*) que se avicindaron desde hace un siglo, poco más o menos, en diversas comunidades totonacas y totonacas-mestizas de la Huasteca poblana. Los tepehuas noroccidentales, *masipijnín*, tienen por territorio histórico porciones de los municipios veracruzanos de Tlachichilco, Zontecomatlán de López y Fuentes, y Texcatepec. Sobre el gentilicio que significa precisamente tepehua tanto en el dialecto meridional de la lengua tepehua como en el dialecto oriental del mismo idioma, agregó que *ma'álh'amanín* (o *ma'álh'amán*) significa "tepehuas", en plural; *ma'álh'amá'* significa "tepehua", en singular. Probablemente se trata de un pronombre del tipo "nosotros" (Albert Davletshin, comunicación personal, 2008).

² Las dos distintas lenguas llamadas tepehuas y las más de ocho lenguas llamadas totonacas conforman una familia lingüística que unos llaman totonaco-tepehua y otros llamamos totonacana. El *lhichiwíin* y el *lhima'álh'amá'* (los dialectos oriental y meridional de la lengua tepehua suroriental) constituyen una lengua de esa familia lingüística totonacana que el INALI (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas) considera aislada, y que diversos lingüistas agrupan con otras familias del gran conjunto de lenguas amerindias.

cazador y campesino, lego (no especialista ritual) con quien trabajé aproximadamente durante un año, cuando él tradujo del *lhichiwíin* al español una muestra del discurso ritual chamánico que he grabado en el curso de una década de trabajo de campo etnográfico en San Pedro Tziltzacuapan y otras comunidades tepehuas orientales.³

Estereotipado como es, lleno de fórmulas mil veces repetidas y metáforas fosilizadas, el discurso ritual chamánico tepehua oriental deja, sin embargo, un espacio suficientemente amplio para que sus practicantes introduzcan en su enunciación variaciones libres y adecuaciones según la ocasión. Califico de poesía al discurso ritual chamánico por su composición en verso, su enunciación ritmada y su prolífico uso de difrasismos y paralelismos que, a pesar de mi cortísimo entendimiento de la lengua vernácula, me despierta una emoción honda que, influida por la emoción que embarga a quienes participan en el rito chamánico, sólo puedo entender como reconocimiento de la belleza del discurso poético ritual. A esa emoción mía agrego el asombro que repetidas veces expresó Conrado García mientras traducía la poesía ritual de su coterráneo: asombro por las — en su opinión — ingeniosas, inusuales y elegantes — cultas, agregaría yo —

³ He realizado trabajo etnográfico con los tepehuas orientales gracias a sucesivos honorarios, becas y diversos financiamientos del INAH (a través de la ENAH y el MNA), el CONACYT (a través del INAH, el ICSH-BUAP y la UAM Iztapalapa), el CONACULTA (a través del IVEC) y la SEP (a través de la Fundación UDLAP), de 2005 a la fecha. De mediados de 2012 a principios de 2014 trabajé con Conrado García en la elaboración de un vocabulario *lhichiwíin*-español y la traducción de discurso ritual chamánico, trabajo especializado por el que don Conrado recibió, como sueldo, parte de la beca para estudios de posgrado que CONACYT (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología) me concedió a través de la ENAH (Escuela Nacional de Antropología e Historia). Desde 2005 y hasta la fecha, he tenido como uno de mis principales objetos de investigación las prácticas rituales chamánicas tepehuas orientales, por lo que he grabado discurso ritual chamánico *in situ* de distintos legos y especialistas rituales, entre ellos el de Severo Téllez, quien — como otros chamanes *ma'álh'amanín* — me ha permitido grabar las ocasiones rituales en que se pronuncia ese discurso. Aunque muchas veces colaboré, como cualquier otro vecino pedreño, con la financiación de dichas ocasiones rituales cuando fueron de interés comunitario, nunca pagué a don Severo por su permiso para grabar su palabra, y siempre lo hice con su conocimiento expreso y su permiso concedido. El permiso para hacer público este material etnográfico y lingüístico me fue concedido por la asamblea comunitaria de San Pedro Tziltzacuapan, además, también, de don Severo y don Conrado.

construcciones verbales en las plegarias e invocaciones de don Severo. Puedo mencionar a manera de ejemplo que, conmovido cuando trabajamos con la plegaria a la que están dedicadas las siguientes páginas, don Conrado tradujo la expresión *aní mállhni, aní lhamaqanín* como “aquí está esto por lo que se entristecen” (ver última línea del noveno párrafo). Hombre sumamente sensible, don Conrado se conmovió al borde de las lágrimas –no exagero– cuando, tras escuchar la grabación del segmento señalado y ofrecerme su traducción, agregó su observación: “es a la vez bonito y a la vez triste”.

La ocasión ritual cuyo discurso poético llena las páginas que siguen es la de un rito chamánico de Costumbre, realizado el 22 de septiembre de 2013 en la cima del Cerro del Aire, Laka’úun (*laka* = lugar; ‘úun = aire), localizado aproximadamente a mitad de camino entre las comunidades tepehuas orientales de San Pedro Tziltzacuapan y Pisaflores. Como otros ritos chamánicos sudhuastecos, cuando las condiciones son propicias, los procesos rituales tepehuas se desarrollan en tres tiempos: comienzan con un rito previo de apertura, siguen con el rito que concentra las principales actividades del caso y terminan con un rito de clausura. La ocasión principal del proceso ritual completo –previa al rito de clausura de aquel 22 de septiembre de 2013– fue el Costumbre de Elotes, rito campesino realizado todos los años entre el 15 y el 16 o 17 de septiembre para que, reunida, la comunidad celebre la aparición de los frutos tiernos del maíz: los elotes. A manera de apertura, un rito del mismo tipo pero de menor envergadura suele ser realizado una o dos semanas antes. Para clausurar el proceso ritual, una o dos semanas después del Costumbre de Elotes se realiza un tercer rito de Costumbre, también modesto como el de apertura, tras lo cual se lleva una última ofrenda a uno o varios de los cerros que circundan la comunidad. Una semana después “del mero Costumbre de Elotes” de 2013, en la cima de Laka’úun y con la sola compañía de su ayudante y dos etnógrafos,⁴

⁴ Además del autor de esta introducción, el lingüista y etnógrafo Albert Davletshin también estuvo presente en esa ocasión.

Severo Téllez Mónica dispuso flores y velas encima y alrededor de la Mesa – una piedra que constituye un pequeño altar apenas por encima del suelo –, ofreció bebidas (refresco, aguardiente) y comida “sencilla” (pan) para Ellas y Ellos; habló con las Madres y los Padres, las divinidades acuáticas – marinas y celestes al tiempo que subterráneas – que se encuentran al oriente, en el Golfo de México: el rumbo por donde sale el sol.

Me abstengo de incluir un análisis lingüístico del discurso ritual que transcribo, porque estoy lejos de haberlo concluido. Es posible que la falta de un análisis riguroso haya pasado por alto errores en la traducción, particularmente en las marcas deícticas, aunque Conrado García, traductor, y el autor de esta introducción, en calidad de colaborador, pasamos muchas horas procurando no errar en la persona (quién habla, de quién habla, a quién o quiénes se dirige) ni en el tiempo (presente, pasado, futuro) de la enunciación. He optado asimismo por no homogeneizar la traducción de determinadas palabras, procurando respetar las preferencias del traductor por una u otra traslación sinónima. A pesar de las inconsistencias voluntarias o no, y los posibles errores en la traducción, me parece pertinente apresurar la difusión de este valioso material poético ritual que, confío, contribuirá sin dilación a la valoración de las literaturas y tradiciones orales amerindias, y en general de la diversidad lingüística de México y del continente. Particular razón me asiste este 2019, proclamado por la ONU como Año Internacional de las Lenguas Indígenas.

Para escribir las palabras en lengua *lhichiwíin*, utilizo la ortografía práctica propuesta por la AVELI (Academia Veracruzana de las Lenguas Indígenas) y seguida por el INALI (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas).⁵ Escribo en cursivas las palabras en *lhichiwíin*. Escribo sin

⁵ Las grafías que utilizo en este artículo son las que escribo a continuación en cursivas y entre barras, seguidas de las grafías aceptadas por la AFI (Asociación Fonética Internacional) entre corchetes, y la descripción técnica de los sonidos que representan: /lh/ = [l̥] fricativo lateral alveolar sordo c.a.p.e. (con aire pulmonar egresivo); /j/ = [h] fricativo glotal sordo c.a.p.e.; /x/ = [χ] fricativo postalveolar sordo c.a.p.e.; /ch/ = [tʃ] africado postalveolar sordo c.a.p.e.; /' / = [ʔ] oclusivo glotal sordo c.a.p.e.; /q/ = [q] oclusivo uvular sordo c.a.p.e.; /t' / = [t̥]

cursivas tanto la traducción al español como las palabras españolas enunciadas por el chamán como parte de su discurso ritual en lengua totonacana. El chamán interrumpió varias veces la enunciación de su rezo poético para llevar a efecto alguna actividad ritual o para indicar – a su ayudante o a los etnógrafos que observábamos – que la hicieran, pero he omitido toda referencia a lo que se dijo e hizo en esas pausas. No obstante esa omisión en la transcripción, todos los cortes de párrafo indican una pausa de menor o mayor duración; cuando es menor, para que el chamán poeta pueda respirar e iniciar un nuevo enunciado; cuando es de mayor duración, para hacer algo u ordenar que se hiciera. Cada párrafo es una enunciación realizada con apenas pausas brevísimas que tienden a coincidir con el salto de una línea a la siguiente dentro del mismo párrafo, pero estos saltos de línea en línea con distintas sangrías buscan facilitar que el lector reconozca visualmente las rimas y no indicar cambios en la entonación ni el volumen u otros componentes no verbales. Con el objeto de facilitar las referencias al texto en los comentarios finales, he numerado los párrafos.

CARLOS GUADALUPE HEIRAS RODRÍGUEZ,*
colaboración en traducción,
transcripción, introducción, conclusión y notas

SEVERO TÉLLEZ MÓNICA,
enunciación poética ritual en lengua *lhichiwíin*
(tepehua oriental)

CONRADO GARCÍA FERNÁNDEZ,
traducción del *lhichiwíin* al español y transcripción

oclusivo implosivo alveolar sonoro c.a.g.i. (con aire glotal ingresivo);/k'/= [q] oclusivo implosivo velar sonoro c.a.g.i.;/p'/= [b] oclusivo implosivo bilabial sonoro c.a.g.i. Agradezco las asesorías de los lingüistas Albert Davletshin, Juanita Watters y Cathy Marlett, en lo relativo a la identificación de los fonemas y la transcripción de algunas palabras en *lhichiwíin*. Los posibles errores son, por supuesto, sólo responsabilidad de Carlos Heiras.

* Becario posdoctoral del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Socio de Perspectivas Interdisciplinarias en Red, A.C. www.pired.org

I

Ave María santísima,
yúucha chawái
lhi lakatampújtijlayán,
jamak'aminintijlái chawái
tanchún tukán katapainíkalh,
tanchún tukán kata'oxtúkalh,
tanchún tukán kask'ínkalh
aní lamapainín,
tanchún tukán sk'ínkalh
aní lalakatampujún,
tanchún tukán wachú'
ixsk'ín lamapainín
aní Pedro Agustín.

II

Yuuchanúu tanchún klhiskín
aní lamapainín,
chawái tanchúni tukáncha
xtayatijlái tawanáncha,
kutáncha,
t'uxámp'cha.
Yuuchanúu klhiskín'ojói
aní lamapainín,
chawái klhiskín'ojóini
lalhi laakaputayán,
chawái kaka'ilhtukájni
aní lamapainín.

III

Kakama'axták'alh.
Kumutútu'úu la'alhikánta,
jántu tu'ú lakt'ilhikán,
kaalaksní katap'ast'ak'á'a.
Tanchúni aní jaxánat.

I

Ave María santísima,
 por eso ahora
 me inclino ante ti,
 te saludo ahora
 donde mero pidieron ayuda,
 donde mero sacaron este pensamiento,
 donde mero pidieron
 este favor,
 donde mero pidieron
 este apoyo,
 donde mero también
 pedía favor
 aquí Pedro Agustín.

II

Por eso ahora donde quiera pido
 este favor,
 ahora mero donde
 pasaba hace tiempo,
 ayer,
 antier.
 Por eso les pido
 este favor,
 ahora les pido
 que me ayuden,
 ahora háganme
 este favor.

III

Les entrego.
 No hemos fallado en nada,
 no hay delito,
 ya lo pensarán poco a poco.
 Aquí está esta flor.

¿Táni kalthitayajtjilakanáach?
 Yuuchanúu lhiskín
 aní lamapainín,
 yuuchanúucha lhiskín
 aní lhaalakaputái.

¿Cómo le vamos a hacer para
 presentarnos?
 Por eso les pido
 este favor,
 por eso les pido
 este apoyo.

IV
 Chawái tanchúni katayatijláicha
 aní 'úun,
 tanchúni xalakatsukunúuch,
 pero yúucha lhiskín aní
 lamapainín.

IV
 Ahora donde pasa
 este aire,
 quién sabe adónde anda,
 pero por eso les pido
 este favor.

V
 Chawái aní antachálh aní laméte,
 tanyúu' paráasku,
 tanyúu' wachú',
 putapainitijláí,
 puta'oxitijláí,
 tanyúu' puskintijláí
 aní lamapainín,
 puskintijláí
 aní lhaalakaputái.

V
 Ahora, ahí les va esta botella,
 este frasco,
 estos también,
 con los cuales les pido el favor,
 con los cuales les agradezco
 estos con los cuales les pido
 este favor,
 con los cuales les pido
 este apoyo.

VI
 Lhiskíntijláí aní lamapainín,
 kakamaqt'ayanánánt'a wachú'.
 ¿Tichíni ka'alltayanánántacha?
 ¿Tichíni kach'apói xtoqoyánta,
 aní maqxánti?

VI
 Estoy pidiendo este favor,
 allá lo vas a recibir también.
 ¿Quién va a responder allá?
 ¿Quién va a recibir todo,
 este ramo de flor?

VII
 ¿Kontáwa náncha?
 Kutáncha,

VII
 ¿Que desde cuándo?
 Ayer,

t'uxámcha.
Tanchúncha kalhkatamajlákallh.
tanchúncha laklhka'ulatilhákalh,

k'askínk'alh ani lamapainín.

VIII

Kantuká tu'úu
tuchí akhlalakatampujúnulh.
Wayú' akila'illhtuniú
aní lamapainín,
ka'akilamakaxaniú,
ka'akilamalakmixiniú.

IX

Chawái jántu láini
kataksái,
tanyúcha aní lhalakatampujún.
Aní mállhni
aní lhamaqanín.

X

Ave María santísima,
chawáicha kalaqtsínkanlh,
kakilhkatsákalh
tanyúucha tukán aní paráasku,
jántu kanaunap'ít'it
jántu laqtsintáwilh
iklaqtsintáyalh,
jántu Dios katíwalh,
jántu Dios katijúnlh.
Kata'alhpaxtoqtauláuni chawái,

kata'alhpaxtoqtaayáuni chawái.

antier.

Quién sabe adónde fueron a demostrar
el tendido en el suelo,
Quién sabe adónde fueron a enseñar
los ancestros que dejaron huella,
que pidieron este favor.

VIII

Todavía no tengo
con qué ofrecer con humildad.
Quiero me hagan
este favor,
que me perdonen,
que olviden cualquier daño que se les
haya hecho.

IX

Ahora tal vez no completamos
lo que se debe dar,
esto tal cual es necesario ofrendar.
Aquí está
esto por lo que se entristecen.

X

Ave María santísima,
ahora véanlo,
pruébenlo
tal cual es este mero frasco,
no digan "lo vi..."
"...o no lo vi",
Dios no lo quiera,
Dios no lo permita.
Ustedes ahora van a convivir bebiendo,
sentados,
Ustedes ahora van a convivir bebiendo,
de pie.

XI

Ave María purísima, santísima,
kalaqtsínt'it,
kamáski waxkáancha,
tuchi ajník'acha
 putapainiyáucha,
puta'oxtijláini
 chawái,
tanchún, laxmáqni.

XII

Aní 'úun,
tanchúni kalaqpusántacha,
tanchúni kaa laqpúsmalcha.
 Aní 'úun,
tanchúni kalaqpusántacha,
tanchúni laqpúsmalcha.
Yuuchanúu
lhilakatampujunún'untijlái,
 lhijamaqaninintijlái.

XIII

Lhijala'axa'álan'antijla'ojói
tichíni kaja'alhtayanánantach,
tichíni kachapaxtumixto'oyántalh,
tachún aní mimaqxánti,
tanyúcha pamaqanín,
tanyúcha palakatampujún
tama'átsastut'át'i
 laxmákni kinpaik'an Dios;
tama'átsastut'át'i
 laxmákni kijapax Katnatikán.

XI

Ave María purísima, santísima,
 véanlo,
 aunque sea agua,
 algo con lo que
 pedimos favor,
 vengo por bien
 ahora,
 aquí, en sus manos.

XII

Este aire,
 por donde vaya pasando,
 por donde vaya pasando a ras de tierra.
 Este aire,
 por donde vaya pasando,
 por donde vaya pasando al ras de la
 tierra,
 Por eso es que
 me inclino ante ustedes pidiéndoles
 perdón,
 paso con sentimiento.

XIII

Una vez más los saludo a todos
 quienes vayan a responder,
 quienes vayan a recibir conjuntamente
 todos los objetos ofrendados,
 cuantos ramos de flor sean,
 tal cual es por la tristeza,
 tal cual es para inclinarme frente
 a las cuatro esquinas,
 en manos de nuestro padre Dios;
 a las cuatro esquinas,
 en manos de nuestras Madres.

XIV

Layuchaníu kllhiskín
aní lamapainín,
layuchaníu kllhiskín
aní lhaalakaputái.
Aní chawái
jántu watsóqs akila'ilhtú...
jántu watsóqs
akilalhitamaqchapú.
Yuuchaníu kllhiskín
aní lamapainíni chawái,
kllhiskíni lhaalakaputáini wachú'.

XV

Kakilhkatsáakalh,
Ka kalaqtsínkalh
tanyúcha aní putapainín,
tanyúcha aní puta'oxtám.
Kakalhawá'alhpaxto'ótauláu,
Ka kalhawata'alhpaxtoqtayáuni
chawái.

XVI

Yuuchaníu
lhiskín ojóini
lamapainíni chawái.
lhiskín ojóini
lhaalakaputáini chawái,
ka aní
lamapainíni chawái,
yuuchaníu
lhiskín'ojóini
lalakaputáini chawái.

XIV

Por eso les pido
 este favor,
 por eso les pido
 este apoyo,
 Aquí ahora
 no traten de hacerme...
 no traten de hacernos
 daño.

Por eso les pido
 este favor ahora,
 les pido apoyo también.

XV

Hay que probar,
 hay que ver
 qué es esto con que se pide favor,
 qué es esto para quedar bien.
 Juntos lo vamos a beber sentados,
 juntos lo vamos a beber de pie ahora,

XVI

Por eso
 les pido
 favor ahora.
 les pido
 apoyo ahora,
 pues lo vamos a hacer este
 favor ahora,
 por eso
 les pido
 apoyo ahora.

Conclusión. Notas sobre la plegaria poética tepehua en el Lugar del Aire

Como habrá notado el lector, la plegaria y muchas de sus estrofas comienzan con un “Ave María”, enunciado claramente católico que, sin embargo, no cuestiona la profunda raigambre amerindia de la plegaria en su conjunto.⁶ De raíces milenarias previas a la invasión europea sobre América, tanto la forma como el contenido de la plegaria dan fe de su carácter indio. Por cuanto a su forma, destacan sus innumerables paralelismos y difrasismos, rasgos propios de la retórica mesoamericana de larga data. El profuso uso del paralelismo constituye el esqueleto mismo del ritmo y los versos del poema. Resulta notable el efecto aliterativo cuando los paralelismos recurren al difrasismo, como ejemplifica el segundo párrafo allí donde la imagen sonora del pasado es bellamente construida con armoniosa insistencia, a manera de reiteración: *tawanáncha, kutáncha, t’uxámp’cha* = “hace tiempo, ayer, antier”.

Para citar a Déléage, puede decirse que los antecedentes son referencia fundamental en la “cadena de transmisión [...] que garantiza la legitimidad y la veracidad” del ejercicio chamánico (2018: 31). Ese pasado legitimador es varias veces puesto de relieve en la plegaria. La aliteración antes mencionada es un bello ejemplo, pero no el único. En el primer párrafo, se trata del lugar de “donde mero sacaron este pensamiento” = *tanchún tukán kata’oxtúkalh*, es decir, donde se inventó el discurso poético chamánico y las restantes actividades rituales; “donde mero pidieron este apoyo” = *tanchún tukán sk’ínkalh aní lalakatampujún*, esto es, donde en el pasado hacían ofrenda y pedían la ayuda de las divinidades, tal como hacía Pedro Agustín – antiguo chamán *ma’álh’amá’* mencionado en la última línea de ese párrafo –, a

⁶ Se trata, por lo demás, de un rasgo generalizado entre los varios pueblos indios de la región sudhuasteca, que se observa también en el discurso ritual de los chamanes ñühú (otomíes orientales), vecinos de los *ma’álh’amanín* (Heiras, 2011a: 69-76).

quien Severo Téllez hace remontar los antecedentes de la tradición. *¿Kontáwa náncha?* = “¿Que desde cuándo?” — se pregunta don Severo en el séptimo párrafo de su poema —; cuándo habrá comenzado esa tradición “que fueron a enseñar los ancestros que dejaron huella” = *laklhka'ulatilhákalh*. Habrá comenzado en tiempos míticos, sin duda.

Es imposible pasar por alto que la mayor parte del poema es una plegaria en la que el chamán pide a las divinidades el favor, la ayuda, el apoyo, en beneficio de la comunidad que no sólo es San Pedro Tziltzacuapan, el asentamiento en el que el especialista ritual es uno más de los vecinos, sino que es entera la comunidad humana. Muchos de los paralelismos del ruego, en efecto, explotan con obstinación la misma estructura sintáctica para, de un enunciado a otro, cambiar la última — o la primera — palabra de la oración, por otra sinónima. Por ejemplo, al final del tercer párrafo: *Yuuchanúu lhiskín aní lamapainín, yuuchanúucha lhiskín aní lhaalakaputái* = “Por eso les pido este favor, por eso les pido este apoyo”.

Allí donde, fiel a la antiquísima teología mesoamericana, las divinidades son duales — o, mejor aún, son parejas conyugales —, el paralelismo encuentra cauce natural para decir de unos lo mismo que dice de otros. Ignoro por qué los Padres han desaparecido parcialmente de la plegaria de Severo Téllez para ceder su lugar a un Dios de apariencia cristiana, pero es claro que allí siguen aquellos Padres, detrás de ese Dios llegado hace no más de cinco siglos, allí donde de Él se dice lo mismo que de las Madres que, Ellas sí, habitan estas tierras desde hace milenios. Es claro que lo que se dice de Ellas se dice necesariamente de Ellos, los Padres, aunque sólo a Él, en singular, se le mencione: *tama'átsas tut'át'i laxmákni kinpaik'an Dios, tama'átsas tut'át'i laxmákni kijapax Katnatikán* = “a las cuatro esquinas, en manos de nuestro padre Dios; a las cuatro esquinas, en manos de nuestras Madres”. De forma paralelística y con el dualismo por contenido, corren de la mano forma y contenido. Por cierto que, como bien se sabe, los cuatro rumbos del universo son coordenadas básicas del espacio mesoamericano, tanto como el dualismo y la conyugalidad

constituyen un rasgo fundamental de la sociabilidad y el orden cósmico amerindio.

Sobre el contenido con antecedentes prehispánicos del discurso ritual tepehua contemporáneo, son de destacar también los “tendidos”, altares a ras de suelo mencionados en el párrafo número siete: *kalhkamatijlálakalh* = “demostrar el tendido en el suelo” (*lhkamai* = “medir el tendido”). Cabe recordar aquí que, mientras el chamán Severo Téllez, sentado, dirigía su plegaria a los Padres y las Madres del levante, disponía ofrendas y parafernalia ritual encima y alrededor de una piedra prácticamente al ras del suelo, pequeño altar referido asimismo como Mesa. Dehouve identifica como rasgo diagnóstico de la región mesoamericana el altar tendido al que llama “depósito ritual” y en el que, según propone, se condensan el sacrificio y la ofrenda que la tradición judeocristiana separa como dos actos distintos (Dehouve, 2007: 14-15).

Los párrafos décimo y penúltimo del poema concluyen con paralelismos en los que se describe a los Padres (o a Dios, si se prefiere) y las Madres, y acaso también a otras divinidades de menor jerarquía: las primeras sentadas; las últimas, tal vez, de pie. Los describe bebiendo, sin duda consumiendo las bebidas ofrendadas por el chamán; las bebidas ofrecidas en última instancia por la comunidad humana de la que el chamán es el vocero e intermediario frente a los dioses. “Ustedes ahora van a convivir bebiendo, sentados, Ustedes ahora van a convivir bebiendo, de pie” = *Kata’alhpaxtoqtauláuni chawái, kata’alhpaxtoqtaayáuni chawái*, en el décimo párrafo de la plegaria. “Juntos lo vamos a beber sentados, juntos lo vamos a beber de pie ahora” = *Kakalhawá’alhpaxto’ótauláu, kakalhawata’alhpaxtoqtayáuni chawái*, en el penúltimo párrafo del poema. Citaré de nuevo a Dehouve, quien advierte que “la posición sentada, propia de los seres potentes, dioses y gobernantes, constituye la estructura general del depósito ritual” a lo largo y ancho de la Mesoamérica pretérita y presente (2018: 242). Si la posición sedente es la de los más altos jefes, a quienes podemos imaginar sobre un petate o sobre un trono, parece dable imaginar que los subordinados estarán de

pie, razón por la que puedo elucubrar que las divinidades que beben de pie estarían subordinadas a las primeras. Pero Ichon opina de otra manera con respecto de las divinidades descritas en las plegarias chamánicas de los totonacas noroccidentales, vecinos de los tepehuas y herederos de una tradición discursiva cercanamente emparentada con la que este artículo aborda. En opinión de Ichon (1990 [1969]: 161-162):

La fórmula *de pie-sentado* caracteriza a todo propósito la actitud de los Dioses, y, por reflexión, la del oficiante [chamán]. Hemos visto que el Sol Dios del Maíz crea al mundo “levantándose” en el Este. De pie, o levantado, parece caracterizar, pues, la actividad creadora del Dios, o la acción del Semi-Dios, Trueno, Viento, Fuego... que realiza su función. Sentado o asentado, caracteriza, por el contrario, al Dios inactivo, pero no pasivo, pues está en posición de recibir las ofrendas que se le deben por el trabajo terminado (o por los daños evitados). Cuando está sentado se le da “a comer y a beber”. La expresión “de pie”, por otra parte, frecuentemente es asociada a la idea de “completo”.⁷

Ya de pie, ya sentados, los Padres y las Madres de los *ma'álh'amanín* se encuentran, como los de los totonacos, en el rumbo —en la esquina— del este. Sentado en la cima del Lugar del Aire y viendo hacia el oriente, Severo Téllez les habla dirigiéndoles la poesía tradicional que aprendió de los chamanes que le precedieron,

⁷ Cabe precisar que Ichon no reconoce al especialista ritual totonaco como chamán, pero es sin duda a él a quien se refiere aquí como “oficiante”. En español, los tepehuas lo mismo que los otomíes, totonacos y nahuas de la Huasteca y el Totonacapan llaman a los especialistas rituales “curanderos”, “adivinos” o, sin necesario sentido peyorativo, “brujos”; incluso “sacerdotes”. A los que tantos otros antropólogos, yo incluido, llamamos chamanes o especialistas rituales, los tepehuas orientales los llaman en su propio idioma *jaapapaan'a'* = “la/el que hace a los hombres viejos”, sobre todo a los chamanes varones, o *jaat'akuunú'* = “la/el que hace a las mujeres”, en especial a las mujeres chamanes. También usan expresiones descriptivas, como por ejemplo *mayúchan yumaustayanín has'at'án* = “la/el que levanta a los niños a una posición vertical” (traducciones de Albert Davletshin, comunicación personal, 2010; ver Heiras, 2011b: 64-69).

como Pedro Agustín, pero que reinventa cada vez que la recita, ya de pie, ya sentado.

Bibliografía

- DEHOUE, Danièle, 2007. *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: UAG/ PyV/ CEMCA.
- DÉLEAGE, Pierre, 2018. "Préface". En Alfonso M. García Téllez, *Écrits. Manuscrits à miniatures otomi*, presentación y traducción al francés de Pierre Déleage, postfacio de Jacques Galinier. Normandía: Société d'Ethnologie (col. Écritures, no. 3, dirigida por Brigitte Bapandier), 7-41.
- HEIRAS RODRÍGUEZ, Carlos Guadalupe, 2011a. "Las voces múltiples del chamán otomí oriental". En Laura Romero, coord. *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*. Puebla: FFYL-BUAP, 61-82.
- HEIRAS RODRÍGUEZ, Carlos Guadalupe, 2011b. "The Eastern Tepehua shamans. Traditional healers and diviners who make women and old men". *Voices of Mexico* 91: 64-69.
- ICHON, Alain, 1990 [1969]. *La religión de los totonacas de la sierra*, José Arenas (trad.), México: INI/ CONACULTA (col. Presencias, no. 24).