

**ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA**

-

**EPHE
École Pratique de Hautes Études**

**Dottorato di ricerca in
STORIA - STUDI RELIGIOSI:
SCIENZE SOCIALI E STUDI STORICI DELLE RELIGIONI
XXIV Ciclo**

***Rituali indigeni in Mesoamerica.
La festa di Petición de Lluvias nella Montaña di Guerrero (Messico)***

Relatori:

Chiar.ma Prof.ssa ADRIANA DESTRO
Chiar.ma Prof.ssa DANIELE DEHOUE

Coordinatore del dottorato:

Chiar.ma Prof.ssa CRISTIANA FACCHINI

**Tesi presentata da:
GREGORIO SERAFINO**

11/A5
M-DEA/01
Esame Finale 2012

UNIVERSITÉ
FRANCO
ITALIENNE

UNIVERSITÀ
I T A L O
FRANCESE

Indice

Introduzione	7
Capitolo I	13
Il contesto geo-politico contemporaneo della Montaña di Guerrero	
1.1 Profilo storico-politico e socio-economico	13
1.2 La frammentazione della struttura politico-amministrativa della Montaña	17
1.3 <i>Excursus</i> storico: l' <i>Encomienda</i> nella regione della Montaña (XVI Sec.)	20
1.4 La riforma tributaria: aspetti economici e politici (XVI-XVIII Sec.)	25
1.5 Municipi indigeni e <i>Pueblos Cabeceras</i>	30
1.6 La società civile nel municipio di Tlapa de Comonfort	32
Capitolo II	36
Ciclo festivo e ciclo agricolo nella Montaña di Guerrero	
2.1 Il campo antropologico: luoghi, spazi, tempi	36
2.2 Le comunità di San Pedro Petlacala e Acuilpa (Guerrero)	39
- San Pedro Petlacala	
- Acuilpa	
2.3 Le feste indigene	44
2.4 La suddivisione del tempo	49
2.5 Il santo e la Montagna	51
- Malinaltepec	
- Xalpatláhuac	
2.6 Gli specialisti rituali	57
2.7 Il rituale di <i>Petición de Lluvia</i> di Xalpatláhuac, località <i>cerro de Tototepetl</i>	62
Capitolo III	69
La festa di <i>Petición de Lluvias</i>	
3.1 La comunità di San Pedro Petlacala	69
3.2 Il sistema dei <i>Cargos</i> all'interno della comunità	72
- La "teoria" della "regalità sacra"	
3.3 L'organizzazione del rituale di <i>Petición de Lluvia</i>	78

- Preparativi	
- Tempi e Spazi	
3.4 L'Ofrenda: preparazione e struttura	85
- Elementi dell'ofrenda	
3.5 Svolgimento della cerimonia	93
- Il sacrificio animale	
3.6 La conclusione del rituale di <i>Petición de Lluvia</i> a San Pedro Petlacala	99
Capitolo IV	105
<i>Petición de Lluvia</i> ad Acuilpa. Raffronti ed analisi	
4.1 La comunità di Acuilpa	105
- Tempi e Spazi	
4.2 La fiesta di <i>Petición de lluvia</i> di Acuilpa	110
- I rituali della vigilia	
- Cueva di « <i>Aquiltepetl</i> »	
- Barranca, Ojo de agua e Manantial	
- L'ofrenda dedicata a « <i>Tecamalzalco – Coheczualthepec</i> »	
4.3 Il sacrificio notturno	117
- 25 aprile. <i>Día de San Marcos</i>	
- Aspetti conclusivi della <i>Petición de Lluvias</i> di Acuilpa: nomi propri di persone e luoghi.	
4.4 Caratteristiche peculiari dell'ofrenda: Acuilpa e La Montaña di Guerrero	123
- L'« <i>ahuehuete</i> »	
- Le candele nella Montaña di Guerrero	
- La musica nei rituali della Montaña di Guerrero	
Capitolo V	131
Alcune peculiarità dei «<i>Tlahmáquetl</i>» o “saggi dimenticati” e di altre personalità nelle comunità indigene di Guerrero.	
5.1 « <i>Tlahmáquetl</i> », gli eruditi dimenticati o los sabios olvidados	131
5.2 Caratteristiche generali del « <i>Tlahmáquetl</i> »	134
5.3 Comunità di San Pedro Petlacala: Don Jose (2009)	137
5.4 Comunità di Acuilpa: Don Pepe	141
5.5 Riti e credenze del « <i>Tlahmáquetl</i> » : le sombras	146
- Uno schema interpretativo	
5.6 Le quattro <i>Mujeres Popochtlamatzin</i>	152
5.7 L'ultimo « <i>Tlahmáquetl</i> » di Petlacala: come si riorganizza la comunità	

di fronte al passare del tempo	154
Capitolo VI	158
Le preghiere nella <i>Petición de Lluvias</i> tra i <i>Nahuas</i> della Montaña di Guerrero (prima parte)	
6.1 Presentazione delle preghiere	158
6.2 Le parole rituali in <i>náhuatl</i>	160
6.3 Caratteristiche generali delle <i>plegarias</i>	162
6.4 Parallelismo, <i>difrasismo</i> e metafore: la struttura delle preghiere in <i>náhuatl</i>	163
6.5 La “metafora” nei rituali di Guerrero	166
6.6) Preghiera di <i>Petición de Lluvia</i> per <i>San Marcos</i> (San Pedro Petlacala)	169
6.7 Commento alla preghiera	192
Capitolo VII	198
Le preghiere nella <i>Petición de Lluvias</i> tra i <i>Nahuas</i> della Montaña di Guerrero (seconda parte)	
7.1 Preghiera di <i>Petición de Lluvia</i> per <i>San Marcos</i> (Acuilpa)	198
7.2 Commento alla preghiera	220
Conclusioni	224
Appendice I	230
<i>Voci dal campo: interviste, colloqui, scambi di vedute.</i>	
Appendice II	250
<i>Mappe, cartine geografiche, materiale fotografico</i>	
Glossario	281
Bibliografia	289

Introduzione

L'elaborazione di questa tesi è partita da un forte interesse per i rituali della pioggia ancora oggi celebrati nelle comunità indigene messicane. Nel marzo 2008, quando ancora non sapevo che avrei frequentato un dottorato di ricerca e nemmeno che sarei tornato per lunghi periodi nell'affascinante repubblica del Messico, rimasi profondamente colpito da un affresco a grandezza naturale che abbellisce la facciata del municipio di Tlapa de Comonfort. L'edificio, che ospita i principali funzionari politici e governativi del luogo, non è per nulla interessante da un punto di vista estetico ed è identico alle moltissime strutture adibite a questa funzione presenti nelle cittadine messicane. Considerando le caratteristiche della località nel quale si trova, un agglomerato urbano disordinato e piuttosto modesto, il palazzo civico è molto grande, con un porticato coperto che sovrasta tutta la facciata principale, un portone di legno al centro ed una scalinata antistante che comunica con il parco pubblico. Lo stile coloniale spagnolo è lo stesso di moltissimi altri centri disseminati nel "Nuovo Mondo", tuttavia un ex-presidente municipale amante dell'arte ha bandito nel 1999¹ una gara per affrescare la facciata principale con le immagini pittografiche del Codice Azoyu 1 e 2, che narrano la storia del regno di «*Tlachinollan*» (oggi Tlapa) dal 1300 al 1565². Tlapa- «*Tlachinollan*» è stato un *señorio* multi-etnico di dimensioni considerevoli situato nella regione *Mixteca-Tlapaneca-Nahua* di cui il Codice Azoyu, documento pittorico ritrovato nella località di Azoyu da cui prende il nome, racconta la storia politica. Le pitture sono molto belle, dai colori sgargianti, e ritraggono fedelmente i disegni come sono raffigurati nel Codice.

In un tardo pomeriggio del marzo 2008, mentre, cercando un po' di riparo all'ombra del porticato, guardavo come di consueto le immagini del Codice Azoyu dipinte sull'edificio, rimasi folgorato da una scritta. Sotto una croce, raffigurata sulla cima di una montagna, vi era disegnato in corsivo e con lettere minuscole, quasi discrete, "*San Marcos*". Avevo precedentemente osservato

¹ Jesus Rodriguez. *Deteriorado por el tiempo y la apatia se pierde el mural del Codice Azoyu en la comun de Tlapa*. La Jornada Guerrero del 17/08/2008

² Gerardo Gutiérrez Mendoza, Costantino Medina Lima. *Toponimia náhuatl en los códigos Azoyu 1 y 2. Un estudio crítico*. Ciesas, Publicaciones de la Casa Chata, México, 2008.

tante volte quel disegno ma solo in quel preciso momento, ormai in procinto di abbandonare Tlapa de Comonfort per tornare in Italia, mi venne un dubbio: e se il santo di *San Marcos* festeggiato ed acclamato in tutte le comunità della zona fosse semplicemente un acronimo oppure un “prestanome” per invocare la divinità preispanica dell’acqua e delle piogge, conosciuta dagli archeologi con il nome di *Tlaloc*? Ben presto mi resi conto che la mia “sconvolgente” scoperta era in realtà un banalissimo luogo comune: probabilmente ero l’unico in tutta Tlapa de Comonfort, per giunta antropologo e straniero, a non sapere che la corrispondenza tra *Tlaloc* e *San Marcos* era cosa assodata e risaputa. Si tratta di fatto di una strategia dissimulata messa in atto dalle comunità indigene per continuare a celebrare almeno in parte i propri riti nei secoli attraversati dall’evangelizzazione e dalla Santa Inquisizione, che metteva al bando le cerimonie locali considerate sanguinose ed inumane. Qualche attimo dopo mi si presentò un nuovo interrogativo: perché nei luoghi in cui mi trovavo era così comune il santo *San Marcos*, e perché vi erano così tante feste in suo onore?

Nel 2008 avevo solo una scarsa conoscenza delle comunità indigene situate nella regione della Montaña di Guerrero. Quest’area arida, montagnosa ed isolata, dal clima caldo torrido a causa della sua posizione sud-occidentale molto vicina all’Oceano Pacifico, era per me fonte di curiosità e mistero. Ad aumentare la curiosità era il fatto che la regione è stata per lunghi decenni quasi ignorata dagli antropologi, che hanno invece prodotto monografie dettagliatissime su luoghi come gli stati del Chiapas o di Oaxaca, la penisola dello Yucatan oppure il complesso del Gran Nayar nello stato di Nayarit che ospita i famosi *Huichol* insieme ai meno conosciuti *Cora*.

Da quel lontano pomeriggio del 2008 è ormai passato molto tempo e tante altre volte ho viaggiato attraverso la regione della Montaña di Guerrero e le sue comunità. Il dilemma sulla strana popolarità del santo *San Marcos* è diventata una ricerca sui rituali di *Petición de Lluvia* o richiesta della pioggia, nelle comunità indigene di etnia *Nahuas* situate nelle vicinanze della cittadina di Tlapa de Comonfort. Per analizzare queste interessanti cerimonie è stato opportuno indagare sulle credenze degli abitanti che le mettono in pratica, prestare attenzione alle appartenenze religiose autoctone ma anche alle rivendicazioni politiche, spesso espresse in forme dissimulate, come alle domande identitarie di un gruppo nei confronti di un altro. Contestualizzare la

ricerca sul campo in una realtà socio-culturale complessa e conflittuale, come quella della Montaña di Guerrero, non è stato compito facile. Come non lo è riuscire ad ottenere, con delicatezza, la fiducia e l'amicizia di persone solo in apparenza inospitali a causa della triste storia di crudeltà e abusi d'ogni sorta che ha caratterizzato l'epoca coloniale e, purtroppo, sembra oggi riportata in auge dalle politiche capitaliste promosse dal governo centrale messicano.

Nell'aprile del 2009, tornato a Tlapa de Comonfort, in seguito ad un breve soggiorno nella comunità di San Pedro Petlacala sono stato coinvolto da un'improvvisa ondata di eccitazione collettiva, che si era impossessata di tutta la popolazione. Stavo per cominciare la ricerca sul campo e mi trovavo in quel delicato momento nel quale è necessario delineare il progetto per i mesi futuri e, soprattutto, individuare una località adeguata a compiere il lavoro. Si trattava del mio primo soggiorno nella comunità *nahuas* di San Pedro Petlacala, che tutto sommato si era svolto in maniera discreta, nonostante alcune incomprensioni con gli abitanti ed un forte terremoto per fortuna senza conseguenze che mi aveva svegliato nel cuore della notte. Ancora suggestionato dalla prima esperienza in comunità, non potevo sapere che sarei quasi fuggito da Tlapa e successivamente dal Messico a causa di una nuova febbre d'origine suina non meglio identificata. La paura ed il timore di un contagio dalle caratteristiche apocalittiche si era ormai impossessata della popolazione come delle autorità. Le prime pagine dei giornali di tutto il mondo erano molto allarmanti, il nuovo virus sembrava letale ed inarrestabile.

Quei pochi giorni, tuttavia, furono per fortuna sufficienti per impostare un lungo periodo di campo, dal mese di gennaio a quello di giugno 2010 ed ancora dal mese di febbraio a quello di giugno del 2011, che si è dimostrato fruttuoso. La ricerca sul campo e l'analisi antropologica delle cerimonie comunitarie per la *Petición de Lluvia* hanno cercato di approfondire questo argomento ricco di elementi interessanti e relativamente poco conosciuti dagli specialisti. La bibliografia sul tema, in una regione con un alto tasso di popolazione indigena come quella della Montaña di Guerrero, è relativamente scarsa, come peraltro uno studio esaustivo sul rituale delle piogge e le sue implicazioni di carattere socio-culturale. Infine vi è la speranza che questo studio sulle pratiche rituali possa essere interessante per l'antropologia culturale nel suo complesso, e riesca a metterne in luce le originali

caratteristiche. “Fare ricerca” nel contesto indigeno messicano significa inevitabilmente affrontare alcune problematiche di carattere etico e metodologico, amplificate dalla difficile situazione politica ed economica attuale. Il contesto economico e sociale di un’area indigena e periferica come quella della Montaña è preoccupante; di conseguenza gli antichi rituali comunitari e le pratiche di culto locali sono sempre maggiormente minacciate dalla povertà, dall’emigrazione e dalla violenza provocata dalla criminalità organizzata dedita al commercio illegale di droga. Per salvaguardare un immenso patrimonio immateriale come quello conservato nelle affascinanti pratiche rituali indigene è necessario un chiaro impegno civile e politico, in primo luogo da parte delle stesse autorità messicane.

La tesi in ambito dottorale che cerco qui di presentare, riguarda, come già accennato, la persistenza dei rituali comunitari di *Petición de Lluvia*, caratterizzati sia dal sacrificio animale che da una specifica relazione di causa-effetto con l’ambiente circostante. Nel primo capitolo - *La situazione geo-politica contemporanea della Montaña di Guerrero* - cerco di presentare una regione indigena periferica e poco considerata dagli studiosi. La storia politica e sociale della Montaña è caratterizzata dalla conflittualità tra i gruppi indigeni che già abitavano la regione prima della Conquista, rivalità esasperata ed utilizzata strategicamente dai nuovi *leaders* europei. E’ necessario volgere lo sguardo, almeno in forma preliminare, al corso degli eventi che hanno caratterizzato la storia morfologica del territorio. Queste sono state tali da modellare lo spazio in comunità e raggruppamenti così come li conosciamo oggi, non senza complesse implicazioni politiche e socio-culturali.

Nel secondo capitolo – *Ciclo festivo e ciclo agricolo nella Montaña di Guerrero* – in un processo di delimitazione dello sguardo mi avvicino al contesto sociale ed umano principalmente del gruppo etnico *Nahuas*, evidenziando le caratteristiche del campo. L’ambiente geografico influenza fortemente la vita dei suoi abitanti, regolando il lavoro nei campi come le attività religiose. I luoghi, gli spazi ed i tempi nei quali si sviluppa l’azione umana e rituale delle popolazioni indigene della Montaña necessitano di un’accurata descrizione. Finalmente il campo antropologico è inquadrato, nelle comunità di San Pedro Petlacala ed Acuilpa, insieme all’oggetto del discorso, i rituali di *Petición de Lluvia*. Viene analizzata l’organizzazione delle festività

della regione, che dipende dalla coltivazione dei campi e dal susseguirsi delle stagioni. Il ciclo agricolo, come è definito dalla comunità scientifica, è strettamente collegato con il calendario festivo, nel quale si inserisce anche la cerimonia di *Petición de Lluvia* per invocare le piogge.

Il terzo capitolo - *La festa di Petición de Lluvia* – insieme al quarto - *Petición de Lluvia ad Acuilpa. Raffronti ed analisi* – si pongono l’obiettivo di presentare un’analisi del rituale, non senza esaminare le fonti esistenti. Tale compito non può non esser preceduto dalla descrizione etnografica del rituale e dei suoi principali “attori” protagonisti, cercando di privilegiare allo stesso tempo sia il punto di vista degli osservati che quello dell’osservante, l’antropologo. L’etnografia è il prodotto più originale del lavoro di campo finalizzato, nei tempi, nei modi e nelle azioni, alla descrizione dell’evento rituale di *Petición de Lluvia*, basata su una percezione non etnocentrica ed il più possibile “distaccata”. L’esecuzione della cerimonia si contraddistingue da due elementi: l’*ofrenda* (offerta o deposito rituale) ed il sacrificio animale. L’*ofrenda* è un’offerta in cibo (*tortillas*, cioccolato, candele, etc..) ed utensili di varia natura predisposti su di una piattaforma geometrica preparata appositamente sul terreno. Il sacrificio consiste nell’uccidere alcune capre e qualche tacchino con una coltellata alla giugulare, che provoca la morte per dissanguamento, nel luogo specifico dove avviene il rituale, con una precisa connotazione geografica ed ambientale. Particolare attenzione è stata dedicata alla figura del «*Tlahmáquetl*» o specialista religioso, senza il quale tutta la cerimonia non potrebbe aver luogo.

Nel quinto capitolo – *Alcune peculiarità dei «Tlahmáquetl» o “saggi dimenticati” e di altre individualità nelle comunità indigene di Guerrero* – si focalizza l’attenzione sulle caratteristiche del principale specialista religioso e dei suoi aiutanti che, nella pratica, realizzano la *Petición de Lluvia*. Queste antiche e sagge figure appartenenti alla tradizione indigena rappresentano oggi un fondamento identitario nel quale la comunità si riconosce e si rispecchia. Il “processo di ricostruzione dell’identità autoctona”, nella definizione di Marcello Carmagnani,³ passa attraverso la funzione di “intermediario” tra la natura, in tutte le sue forme, e gli esseri umani, mediata dall’azione rituale

³ Carmagnani, Marcello. *El regreso de los Dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, Siglos XVII y XVIII*. FCE, Mexico, 1998.

dello specialista. Quest'ultimo, in genere un uomo anziano, ha dimostrato in seguito ad un lungo processo di iniziazione di possedere quelle particolari facoltà che ne fanno un custode di antichi valori e principi fondanti per l'identità collettiva e comunitaria.

Nel sesto e nel settimo capitolo – *Le preghiere nella Petición de Lluvia tra i Nahuas della Montaña di Guerrero* – si affronta un'altra delle principali prerogative che caratterizzano il rituale: le preghiere orali in lingua indigena *náhuatl*, pronunciate dallo specialista religioso o «*Tlahmáquetl*» prima di compiere un sacrificio sulla cima della montagna oppure in onore di un deposito rituale. Le preghiere rappresentano una testimonianza unica, originale ed esclusiva del pensiero indigeno; inoltre fanno parte della pratica del rituale in un insieme eterogeneo che comprende azioni, gesti, sacrifici, offerte e preghiere. Sono state registrate sul campo in diverse fasi della cerimonia e, per le loro caratteristiche, rappresentano uno strumento efficace nell'indagine antropologica che affianca ed illumina l'etnografia. L'analisi del testo in *náhuatl* e la successiva traduzione in spagnolo ed in italiano è stata coadiuvata da un interprete locale e dal preziosissimo aiuto della Prof.ssa co-direttrice della tesi, Mme. Danièle Dehouve.

Capitolo I

Il contesto geo-politico contemporaneo della Montaña di Guerrero

1.1 Profilo storico-politico e socio-economico

Lo stato messicano di Guerrero è infelicamente noto per via dei suoi frequenti episodi di cronaca nera: omicidi, regolazioni di conti e abusi dell'esercito sulla popolazione inerme hanno terrorizzato negli ultimi anni l'intera società civile. Attualmente tutto il Messico è coinvolto in una guerra senza frontiere contro un nemico comune che è allo stesso tempo invisibile ed onnipresente: *il narcotraffico*. Sebbene gli stati più colpiti siano quelli del nord, nelle vicinanze della frontiera con gli Stati Uniti d'America, anche a Guerrero il fenomeno è in preoccupante aumento: complice l'estrema povertà, sono sempre di più i *campesinos* che coltivano il redditizio papavero da oppio piuttosto che i tradizionali mais e fagioli⁴. Le autorità governative, sia d'ordine federale che statale, sembrano completamente incapaci di porre un freno a tale situazione ed appaiono indifese di fronte alla forza ed alla crudeltà delle bande criminali.

La popolazione messicana vive questo difficile momento in maniera tragica e cerca di opporsi in base alle proprie possibilità economiche e sociali, caratterizzate da differenze culturali specifiche di ogni regione. Le *élite* politiche trovano nell'insicurezza diffusa un'ulteriore pretesto per non occuparsi dei nevralgici problemi del paese, che nel frattempo stanno assumendo enormi proporzioni; le autorità federali operano esclusivamente nelle grandi città o nelle zone che hanno un'importanza economica strategica, come le località turistiche. Proprio il turismo ha svolto un ruolo importante nella storia moderna dello stato di Guerrero: la regione si è sviluppata fin dal 1940 intorno alla città di Acapulco, località balneare famosa in tutto il mondo fino alla fine degli anni '80, periodo nel quale si è registrato un declino a favore di altre mete internazionali. La città continua ancora oggi ad essere un

⁴ Jornada de Guerrero, 5/03/2010. www.jornadaguerrero.com.mx

elemento importante per l'economia dello stato: gli hotel e le spiagge dotate di ogni servizio sono diventate una delle principali attrazioni sia per i messicani in cerca di vacanze a buon mercato che per i *colleges* americani attratti dal *low-cost*. In Guerrero si è poi costruita un'altra area dedicata al turismo di massa, il complesso di Ixtapa-Zihuatanejo, che insieme alla città coloniale di Taxco (nota per le sue miniere d'argento) formano il famoso *triangulo del sol*.

Difficile immaginare che lontano dalle spiagge assolate, nascoste tra montagne accidentate e polverose, esistano antiche popolazioni che abitano i propri villaggi da moltissimi anni. La Montaña di Guerrero è situata nel cuore della catena montuosa della Sierra Madre Occidental nel Messico sud-occidentale, ad ovest della capitale Chilpancingo, e confina con lo stato di Oaxaca. Insieme alla regione della Costa Chica, che delimita il territorio costiero a sud di Acapulco (chiamato invece Costa Grande) ospita fin dall'epoca preispanica un numero impressionante di persone che parlano lingue antiche e quasi indecifrabili come il *me'phaa* o *tlapaneco*, il *tun savi* o *mixteco*, il *náhuatl* ed infine l'*amuzgo*. Purtroppo questo territorio, chiamato anche *mixteca-nahua-tlapaneca*, è sempre stato trascurato dalle autorità governative e dai politici di ogni schieramento sia a livello nazionale che locale. Le istituzioni si sono preoccupate per molti anni unicamente del *business* relativo all'attività del porto di Acapulco. Nonostante il governatore dello stato di Guerrero, Zeferino Torreblanca,⁵ abbia sempre dichiarato in pubblico le proprie buone intenzioni per risollevare la regione da una marcata emarginazione e conseguente povertà, i risultati del suo governo (2005-2010) non sono stati all'altezza delle aspettative.⁶ Nel mese di maggio del 2010 le uniche opere concluse ed utili alla società civile della Montaña riguardavano la pavimentazione di una buona parte della rete stradale. Mancano ancora infrastrutture essenziali come ospedali o strutture mediche di primo ausilio, fognature o sistemi idraulici d'acqua destinata ad uso umano. Le condizioni della sanità e dell'educazione scolastica nella regione sono, se possibile, ancor più allarmanti. Inoltre la massiccia militarizzazione del territorio non ha avuto l'effetto auspicato di contrastare la criminalità organizzata, ma al contrario,

⁵ Le nuove elezioni si sono svolte nel 2011 ed hanno registrato la vittoria del candidato Ángel Aguirre Rivero appartenente allo stesso partito politico del suo predecessore.

⁶ V *Informe di Gobierno, Olinalà. Convoca Torreblanca a la población a votar "en paz y masivamente" En 2011*. Jornada di Guerrero del 24/04/2010. www.lajornadaguerrero.com.mx

come nei vicini stati di Oaxaca e Chiapas, l'esercito è stato accusato dalle principali associazioni non governative di aumentare la soglia della percezione dell'insicurezza⁷. Le autorità statali si sarebbero avvalse degli uomini in divisa come un forte deterrente a carattere repressivo contro la popolazione, invece che al suo fianco. Gli omicidi di personaggi pubblici, come leader politici democraticamente eletti, opinionisti, giornalisti, attivisti e anche antropologi impegnati per la salvaguardia dei diritti umani delle popolazioni indigene,⁸ continuano ad essere frequenti ed impuniti. La corruzione politica, pericolosamente diffusa, insieme alla criminalità organizzata è una delle principali cause dello sfruttamento della regione tanto che la popolazione è ostaggio di una paura diffusa e per lo più quasi irrazionale. Infine, il riciclaggio di denaro sporco e la mancanza di leggi che gestiscano la spesa pubblica, rendono la vita nella Montaña ancora più complicata e precaria.

Il territorio della Montaña è afflitto da numerosi problemi di difficile soluzione, dovuti alla recente storia economica ma anche causati da un complesso passato coloniale, caratterizzato dallo sfruttamento territoriale ed umano. L'antropologo messicano Guillermo Bonfil Batalla nella sua opera *México Profundo* descrive fedelmente le condizioni di vita degli attuali gruppi indigeni messicani, da lui considerati i veri ereditieri dell'antica civilizzazione mesoamericana sebbene spesso la controversa cultura nazionale lo neghi. Bonfil (1990, pag. 11) scrive :

“...el México profundo resiste apelando a las estrategias más diversas según las circunstancias de dominación a que es sometido. No es un mundo pasivo, estático, sino que vive en tensión permanente. Los pueblos del México profundo crean y recrean continuamente su cultura, la ajustan a las presiones cambiantes, refuerzan sus ámbitos propios y privados, hacen suyos elementos culturales ajenos para ponerlos a su servicio, reiteran cíclicamente los actos

⁷ *La guerra cruel*, 22/02/2010. www.tlachinollan.org

⁸ L'antropologo messicano Miguel Ángel Gutiérrez Ávila è stato assassinato nel 2008 in circostanze mai chiarite. Esperto conoscitore dello stato di Guerrero da diversi anni si occupava delle popolazioni indigene della Costa Chica, in particolare dell'etnia *Amuzgos*. *Vida y obra académico-social del antropólogo Miguel Ángel Gutiérrez Ávila (1995-2008)*. Jose C.Tapia Gomez. *Revista Oxtotitlán*, anno 1, numero 3, UAG, novembre 2008.

*colectivo que son una manera de expresar y renovar su identidad propia; callan o se revelan, según una estrategia afinada por siglos de resistencia”*⁹

In quest’area di *méxico profundo*, scrive lo scrittore messicano Carlos Montemayor,¹⁰ il lato oscuro del capitalismo mondiale si scopre nella sua drammaticità, come d’altronde in molti altri luoghi della repubblica messicana e del continente latinoamericano. La mancanza di controllo da parte del governo centrale, spesso complice, ha favorito se non addirittura facilitato il lavoro sporco delle grandi imprese multinazionali. Nella Montaña, ad esempio, esistono enormi problemi ambientali legati all’inquinamento del territorio ed alla contaminazione delle falde acquifere e dei campi adibiti alla coltivazione. L’inquinamento è un fenomeno recente: gli abitanti non conoscevano fino a pochi anni fa l’uso di prodotti come i fertilizzanti chimici. Un altro problema è l’enorme presenza di prodotti di scarto non riciclabili a base di sostanze plastiche: non esiste in tutta la regione nessun programma per lo stoccaggio e lo smaltimento dei rifiuti. La spazzatura, che è un prodotto nuovo, è spesso abbandonata dalla gente nei campi e nei crepacci in mezzo alle montagne, poichè nessuno sa come liberarsene e le stesse autorità suggeriscono alla popolazione di bruciare a cielo aperto i propri rifiuti.

In questo scenario a dir poco drammatico vivono più di 300.000 persone¹¹ suddivise in quattro etnie principali che occupano una vasta area di approssimativamente 9.214,4 km quadrati.¹² La regione della Montaña di Guerrero è la principale zona indigena di tutto lo stato e comprende 19 municipi che a loro volta contano tra le 50 o le 100 località ciascuno (García Leyva, 2008). La maggior parte di queste comunità ha una popolazione

⁹ Bonfil Batalla, Guillermo. *México Profundo. Una civilización negada*, 1990. Trad: ..il Messico profondo continua a resistere appellandosi alle strategie più diversificate secondo le circostanze di sottomissione alle quali è costretto. Non è un mondo passivo, statico, al contrario vive in un perenne stato di tensione. Le popolazioni del Messico profondo creano e ricreano continuamente la propria cultura, aggiustandola secondo le nuove pressioni, rinforzando gli ambiti specifici e privati; fanno proprie elementi culturali lontani per utilizzarli a propria convenienza, ripropongono ciclicamente pratiche collettive che sono una maniera di esprimere e rinnovare la propria identità; nascondono o rivelano (le pratiche collettive), secondo una strategia affinata da secoli di resistenza.

¹⁰ Carlos Montemayor. *Los Pueblos Indios de México*. Debolsillo, 2008.

¹¹ INEGI, *Cuaderno Estadístico Municipal Tlapa de Comonfort, Guerrero, GEG-INEGI-HACTC, Mexico 2001*, p.9.

¹² Questo dato, del 2001, non tiene conto dei municipi come Iliatenco o Cochoapa el Grande di nuova formazione. La superficie della Montaña di Guerrero è simile a quella della regione italiana delle Marche. Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, *Gobierno del Estado de Guerrero*, 2005.

compresa tra le 200 e le 600 persone.¹³ Metlatonoc e Cochoapa el Grande¹⁴ hanno raggiunto da poco il triste primato di municipi più poveri dell'intera repubblica messicana se non addirittura di tutto il continente latinoamericano.¹⁵ Come è possibile che nello stato di Guerrero, famoso in tutto il mondo per le sue località turistiche,¹⁶ esista una tale discriminazione economica? Quali sono le cause di tale situazione? Come vedremo le fonti preispaniche e coloniali suggeriscono uno scenario ben diverso da quello contemporaneo. Il regno di «*Tlachinollan*» (nome con il quale era denominata la regione dagli Aztechi) era un'importante "colonia" dell'impero Azteco rinomata per le sue merci preziose. Il popolo *Me'phaa*, mai sottomesso dai *Mexicas* o Aztechi, risiedeva in un posto d'onore nel magnifico complesso del *Templo Mayor*, nell'antica città di Tenochtitlàn (Rubí Alarcón, 2000).

1.2 La frammentazione della struttura politico-amministrativa della Montaña

Il territorio della Montaña di Guerrero è formato da 19 municipi raggruppati in quattro sub-regioni, suddivise secondo la diversità dell'ambiente e dei suoi abitanti.¹⁷ La prima, chiamata la *Cañada*, comprende i municipi di Olinalá, Cualac, Huamuxtitlán, Xochihuehuetlán, Alpoyeca e Tlalixtaquilla ed è abitata da popolazioni *nahuas*¹⁸ e meticcie. Si contraddistingue per le terre fertili e per le maggiori risorse ambientali di cui dispone rispetto ad altre regioni limitrofe. La seconda partizione comprende i municipi nelle adiacenze della città di Tlapa de Comonfort fino al confine con lo stato di Oaxaca. Tra questi vi sono le comunità capoluogo di Atlixac, Copanatoyac, Xalpatláhuac e Alcozauca de Guerrero. I principali gruppi etnici

¹³ INEGI, *Instituto Nacional de Estadística Y Geografía, Censo de Población y Vivienda 2005*. Il nuovo censimento INEGI è stato effettuato nel periodo dal 31 maggio al 25 giugno 2010; l'INEGI è recentemente stato travolto da forti polemiche, principalmente etiche, riguardanti la sua attività e la sua validità in quanto principale istituto governativo nazionale.

¹⁴ Quest'ultimo, insieme ad Acatepec, è stato istituito di recente.

¹⁵ INEGI, *Anuario Estadístico del Estado de Guerrero del año 2000*. www.inegi.org.mx

¹⁶ E' noto il detto *Acapulcazo*. Cecilia Martino, "Triangolo del Sole", *Stile.it* 04/04/2005.

¹⁷ Beatriz Canabal, "Estrategias de sobrevivencia y el contorno regional", in Beatriz Canabal (coord.), *Los caminos de la Montaña: formas de reproducción social en la Montaña de Guerrero*, CIESAS-UAM Xochimilco, México, 2001.

¹⁸ I *nahuas*, popoli che parlano la lingua *náhuatl*, appartengono a varie etnie molto vicine agli aztechi di cui il *náhuatl* era la lingua principale.

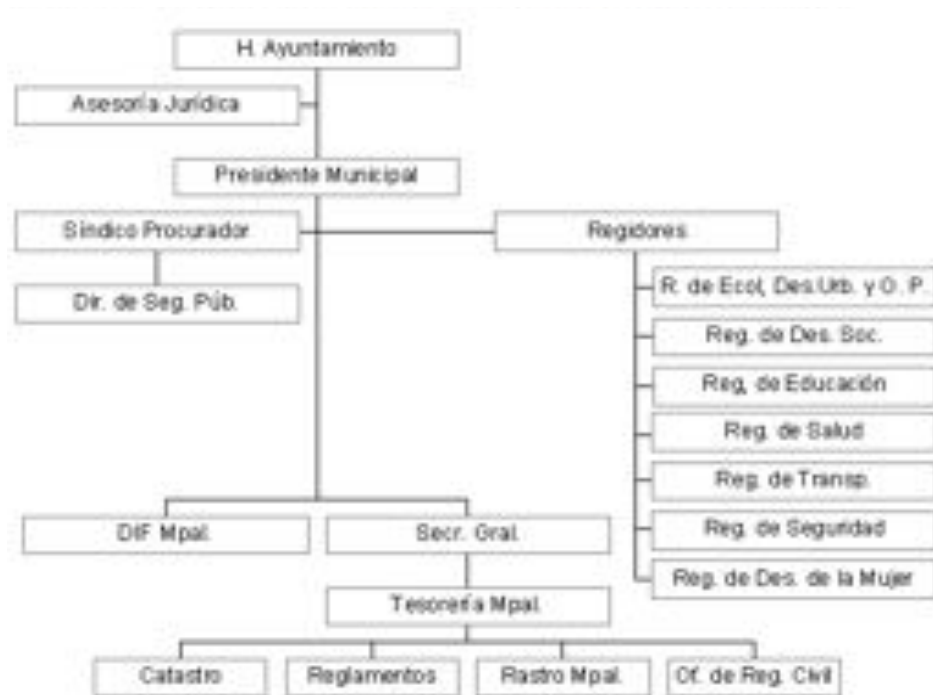
che vivono in questa area sono *mixtecos*, *nahuas* e *tlapanecos*¹⁹ come in tutta la Montaña. La terza sub-regione, anch'essa abitata da mixtechi e tlapanechi, contiene i municipi di Metlatónoc, Cochoapa el Grande, Atlamalalcingo del Monte e Malinaltepec. Infine l'ultima circoscrizione vede la presenza di municipi popolati principalmente da tlapanechi tra cui Tlacoapa, Iliatenco, Zapotitlán Tablas e Acatepec.

La struttura politico-amministrativa dello stato di Guerrero è suddivisa in municipi che rappresentano le principali unità governative nelle quali è organizzato lo spazio-territorio della Montaña (Dehouve, 1995). Questa divisione, che ha origine nella colonia spagnola, è rimasta in vigore in Messico principalmente nelle aree indigene. Il potere politico, coercitivo, viene esercitato all'interno di queste unità definite geograficamente. Le giurisdizioni hanno il loro centro nevralgico nelle comunità capoluogo dette *cabeceras* dalle quali, secondo un'impostazione coloniale ancora in uso, governano un territorio spesso molto ampio. I municipi indigeni dello stato di Guerrero si differenziano nella loro struttura da quelli tipici oaxaqueñi e chiapanechi per dimensioni e caratteristiche; la popolazione media di un municipio guerrerense è di circa 30000 abitanti, dunque queste unità amministrative, pur di media grandezza, si distinguono da quelle oaxaqueñe che spesso non superano i 5000 abitanti (che è un valore intermedio di un villaggio-*cabecera* di normali dimensioni). In Chiapas esistono invece circoscrizioni municipali più grandi di quelle degli stati vicini che contano fino a 100.000 residenti. Nonostante le diverse caratteristiche permane in tutti gli stati la stessa relazione conflittuale tra il *pueblo cabecera* e le comunità subalterne, che sono cioè governate dal capoluogo.

Ogni *cabecera municipal* è sede del governo guidato dal *Presidente Municipal*, massima autorità dell'*ayuntamiento* (edificio pubblico nel quale svolge le sue mansioni il presidente di turno) e organizza la vita sociale delle comunità appartenenti al proprio territorio. Riporto uno schema nel quale sono illustrate le principali cariche costituzionali dell'*ayuntamiento* e la loro struttura gerarchica:

¹⁹ Popolazioni indigene che danno il nome alla regione, chiamata infatti anche *mixteca-nahua-tlapaneca*. I termini "tlapanechi" e "mixtechi" sono "italianizzati" e per questa ragione non vengono riportati in *corsivo*.

Organigramma dell'amministrazione pubblica municipale



20

Questo schema grafico si riferisce al municipio di Tlapa de Comonfort, di grosse dimensioni, ma è valido per tutti i municipi della Montaña. E' interessante notare come certe cariche, ad esempio quelle dei *regidores*, hanno un forte valore coercitivo nei confronti del *síndico procurador* e del *presidente municipal*.²¹ Spesso i pubblici impieghi, nei municipi indigeni, non si ottengono mediante elezioni ma per merito o per anzianità (tramite un'organizzazione basata sul sistema dei *Cargos* o *Usos y Costumbres* sulla quale ritorneremo più avanti). Anche nello stato di Guerrero come in quello di Oaxaca, dove la *cabecera* è presumibilmente un villaggio di pochi abitanti molto simile alle comunità secondarie, si manifesta spesso il malcontento popolare delle comunità subordinate che denunciano la minor disponibilità di risorse e la mancanza di vie di comunicazione rispetto al *pueblo cabecera* (Dehouve, 2001:70). Lo spazio-territorio della Montaña è organizzato secondo questi discutibili criteri che hanno una chiara impostazione coloniale e

²⁰ Figura 1. Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de Guerrero, 2005

²¹ Trad: "amministratori; sindaco procuratore, presidente municipale".

riflettono la presenza di una struttura gerarchica che non si addice ad una moderna democrazia.

1.3 *Excursus* storico: l'*Encomienda* nella regione della Montaña (XVI Sec.)

In un'epoca contrassegnata da un forte processo di globalizzazione lo sguardo sulla dimensione locale –sia essa una regione o una comunità – è in linea generale sempre più problematico e restio ad ogni definizione. L'antropologia, grazie ai suoi strumenti teorici ed alla ricerca sul campo di cui si avvale, offre probabilmente una visione vicina alla realtà riuscendo ad affrontare l'oggetto in questione da diverse prospettive afferenti a più discipline. La regione della Montaña di Guerrero è formata, come abbiamo visto, da un territorio difficile da definire e classificare, caratterizzato fortemente da almeno tre dimensioni: politica, civile e culturale.

Soffermiamoci sul primo dei tre aspetti: il quadro politico è stato più volte repentinamente mutato dal corso della storia. La multiethnica regione guerrerense, formata nel periodo precedente alla Conquista da 14 circoscrizioni politiche e semi-autonome (somiglianti ai *pueblos cabeceras* contemporanei) già tributarie degli Aztechi di Tenochtitlán, fu gravemente sfruttata dalle *Encomiendas* spagnole (Jiménez García, 1998; Charlton, 2003:224).

Il sistema delle *Encomiendas*, d'origine feudale, viene utilizzato per la prima volta con questo nome nella *Guerra di Reconquista* contro gli arabi nella penisola iberica del XIII secolo (Rubí Alarcón, 2000:80). La corona spagnola utilizzava questo metodo per assegnare ai fedeli cavalieri le nuove terre su cui aveva ottenuto la giurisdizione. La superficie della *Nueva España*, suddivisa in *Encomiendas*, era di proprietà della *Corona* che la donava in usufrutto ai condottieri spagnoli, senza però mai perderne i diritti. I tributi in oro e le altre merci ottenute da questi nuovi possedimenti erano così suddivisi tra gli *Encomenderos* ed il regno di Spagna secondo delle precise regole. Due erano i documenti principali che regolavano il funzionamento delle *Encomiendas*: la bolla papale di Alessandro VI con data 4 maggio 1493 e la *Real Cédula* del 1526 (Rubí Alarcón, 2000:71). Il documento vaticano, precedente alla spedizione di Hernán Cortés, ufficializzava i diritti formali di

dominio della corona spagnola sulle terre del Nuovo Mondo.²² Simultaneamente questo documento manifestava l'obbligazione del regno spagnolo nei confronti della Chiesa a cristianizzare gli abitanti delle americhe conquistate. Senza dubbio questo fu soprattutto uno stratagemma della Corona per regolare e controllare l'avidità e la sete di potere dei *Conquistadores*. Con lo stesso proposito, le norme della *Real Cédula* del 1526 disciplinavano le esigenze degli *Encomenderos* ed affermavano anche che questi ultimi non potevano avvalersi della popolazione indigena per compiere lavori forzati. L'unica vera conseguenza della *Real Cédula* fu quella di garantire alla corona spagnola la proprietà della terra come se questa fosse prestata ai *conquistadores* in termini di usufrutto. Le regioni messicane furono velocemente raggiunte e saccheggiate dai condottieri spagnoli, in nome anche di un precedente accordo tra gli esploratori e la corona chiamato *Capitulación* o *Asentio* secondo il quale la terra scoperta e sottomessa era di proprietà del Re e le merci che vi si trovavano dell'esploratore (Rubí Alarcón, 2000:75; Alexander, 2003).

Dunque l'*Encomienda* si può interpretare in termini giuridici come una assegnazione di comunità indigene ad un colonizzatore designato. Egli aveva il dovere di garantire fedeltà alla corona, controllare militarmente il territorio ed assicurare la sottomissione delle popolazioni indigene: inoltre facilitare l'opera dei missionari di conversione al cattolicesimo degli indigeni. In cambio si avvaleva del diritto, in maniera indiscriminata, di ricevere la maggior parte dei tributi dai locali nonostante questi non fossero considerati di sua proprietà ma individui giuridicamente liberi, vassalli del Re. Gli spagnoli ricevevano queste terre come ricompense alle loro fatiche legate alla *Conquista* (*gracia o merced de tierra*). La *Encomienda* inoltre non poteva essere venduta o regalata (fu solamente per un certo periodo ereditabile) e, morto il proprietario, tornava di proprietà della *Corona*.

I conquistatori spagnoli incontrarono in Mesoamerica una società complessa e millenaria che si era sviluppata sullo sfruttamento intensivo dell'agricoltura e dove esistevano principalmente due "classi sociali". La maggior parte della popolazione lavorava la terra (*campesinos* o *macehuals*) o svolgeva altre mansioni comuni mentre una *élite* nobiliare si tramandava per successione il

²² Le Americhe erano chiamate *Nuevo Mundo* dagli europei.

controllo politico, militare e religioso come anche l'accesso ai tributi. Questa caratteristica fondamentale della società preispanica non ebbe termine con la *Conquista* ma, al contrario, fu sfruttata dagli spagnoli per sottomettere i nativi. I dominatori europei stabilirono degli accordi con i reggenti locali che si svilupparono, nei secoli, con l'istituzione di nuovi titoli attribuiti a personalità indigene o meticce. Questi consistevano in incarichi amministrativi per conto degli spagnoli che riservavano ai loro intermediari trattamenti di favore (Dehouve 2002; Gruzinski, 1994). La *Conquista* nella Montaña di Guerrero fu caratterizzata da una non resistenza da parte dei nativi che di fatto facilitò l'invasione spagnola, a causa anche delle divisioni etniche già presenti. La provincia di Tlapa nel 1521 era solamente da pochi decenni obbligata al tributo degli Aztechi di Tenochtitlán che vedevano nella regione un accesso strategico all'Oceano ed ai beni delle regioni sud-tropicali. Tuttavia Tlapa rappresentava una breccia in un'area ancora *rebelde* (ribelle) nella quale coesistevano popoli come gli *Yopi* ad occidente e l'importante civiltà *Mixteca* ad oriente (l'odierno territorio di Oaxaca) che si rifiutavano di pagare i tributi. Esattamente per queste ragioni le relazioni interetniche erano (e sono) molto complesse ed in continua evoluzione (Dehouve, 2002). Al tempo della *Conquista*, per decidere dove formare le nuove *Encomiendas* si tenne conto delle condizioni economiche, politiche, e sociali della Montaña: in primo luogo si scelsero le province già tributarie del decaduto impero Azteca. La Montaña di Guerrero, come abbiamo visto, fu soggetta ai tributi dei *Mexicas* che controllavano militarmente l'area grazie anche alle migrazioni di gruppi di lingua *náhuatl* che si erano stabiliti nella zona. Le due province principali della regione si chiamavano Tlahupa (od anche Tlappan o Tlachinollan; oggi Tlapa) e Quiyauhteopan (Olinalà). Dei 14 *pueblos cabecera*²³ in cui era divisa la provincia di Tlapa prima della conquista spagnola, tra cui la stessa città, solamente 8 continuarono a svolgere la loro funzione (successivamente furono aggregate all'*Encomienda* di Tlapa altri tre *pueblos cabecera* delle vicinanze). Cronologicamente il primo assegnatario della provincia di Tlapa fu niente di meno che il famoso condottiero Hernán Cortés. E' interessante notare, al di là della successione storica degli *Encomenderos* di Tlapa, come fino al 1560 la provincia fu stimata una delle più ricche della *Nueva España*. Hernán Cortés

²³ L'origine dei *pueblos cabecera* con questo nome è relativo a questo specifico periodo storico.

considerava la regione “*como un pueblo con sujetos de lo principal daca*” (H. Cortés 1963:509) e cioè come un’area che si distingueva per l’avanzato livello culturale dei suoi abitanti (Rubí Alarcón, 1984:429-432; Van Young, 2003:232). Ogni ottanta giorni i *pueblos cabeceras* che controllavano a loro volta ampi territori erano tenuti a versare enormi quantità d’oro e di tributi. L’oro, ossessione dei *Conquistadores*, era presente nelle montagne e nei fiumi della zona anche se, come vedremo, in quantità moderate. Di seguito riporto la lista dei tributi a cui erano obbligate le comunità indigene:

“ -*Tlapa (Tlachinola) con doce estancias*²⁴, *cada ochenta días tributaba ciento noventa y un peso y 6 tomines*²⁵ *de oro en polvo, para los encomenderos y la Corona.*

- *Atlimaxaque y doce estancias, cada ochenta días tributaba doscientos sesenta pesos y cuatro tomines de oro en polvo*

- *Acoyuque tributaba cincuenta y dos pesos y medio de oro en polvo*

- *Chipetlan tributaba cuarenta y dos pesos y medio de oro en polvo*

- *Cuytlapa y cinco estancias, cada ochenta días tributaba treinta y seis pesos de oro en polvo*

- *Petlacala con cinco estancias, cada ochenta días tributaba cuarenta y cinco pesos y medio de oro en polvo*

- *Tenango cada ochenta días tributaba cuarenta y cuatro pesos de oro en polvo*

- *Totomixtlahuaca tributaba noventa pesos y medio de oro en polvo.*”²⁶

Nel caso in cui il tributo in oro non fosse sufficiente le comunità erano obbligate a versare anche altre merci come cotone, prodotto in grandi quantità, miele, mais, cera, cacao etc...Ogni anno, solamente dall’ *Encomienda* di Tlapa,

²⁴ Località subordinate.

²⁵ Unità di misura del periodo coloniale.

²⁶ Rafael Rubí Alarcón. *La encomienda en la Montaña*, in *Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero*, INAH, 1984. Trad: “Tlapa (Tlachinola) con dodici località annesse, ogni 80 giorni versava 190 e 1 peso e 6 tomini di oro in polvere, per gli *encomenderos* e la corona; Atlimaxaque con dodici località, ogni 80 giorni versava 260 peso e 4 tomini; Acoyuque versava 50 e 2 peso più mezzo in polvere d’oro; Chipetlan tributava 40 e 2 peso più mezzo in polvere d’oro; Cuytlapa e cinque località, ogni 80 giorni versava 30 e 6 peso in polvere d’oro; Petlacala con cinque località, pagava il tributo ogni 80 giorni di 40 e 5 peso più mezzo in polvere d’oro; Tenango ogni 80 giorni versava 40 e 4 peso in polvere d’oro; Totomixtlahuaca versava 90 peso più mezzo in polvere d’oro”.

venivano pagati tributi per un totale di “*tres mil ochocientos cuarenta y tres pesos y cuarenta y cinco tomines de oro en polvo; ciento treinta cargas de miel, ciento ventiséis jarritos más cuatro cántaros y medio conteniendo miel, sesenta y siete cargas y media de cera en pellas; etc...*”.²⁷ La maggior parte di questi innumerevoli beni diventava di proprietà dell’*Encomenderos* e solo una piccola parte era destinata alla *Corona*.

Sebbene solo parzialmente, l’*Encomienda* ha ripreso ed riutilizzato a suo vantaggio alcune prassi comuni del periodo preispanico. Da un lato gli spagnoli delegarono a esponenti della nobiltà indigena, *Calpixque* e *Tlatoani*, il compito di riscuotere i tributi, e fu così che si mantennero inalterate molte delle antiche relazioni sociali precedenti all’*Encomienda*; dall’altro il tributo in lavoro o denaro, come vedremo nel prossimo paragrafo, rimase vigente come unica forma di estorsione mentre il commercio era attività esclusiva dell’*Encomenderos* e dell’*élite* spagnola che ne esercitava il monopolio (Dehouve 2002:105).

La montagna indigena tuttavia perse ben presto agli occhi dei conquistatori l’enorme interesse che aveva provocato. Le fonti riportano che già dal 1560 la quantità di tributi versata dalla popolazione era inferiore di circa la metà rispetto agli anni precedenti. La ragione di tale tracollo è legata probabilmente alla inesauribile sete di ricchezza dei conquistatori (che tra l’altro nei rapporti ufficiali con i quali erano tenuti a informare la madrepatria si dichiaravano poveri e nullatenenti). Il lavoro estenuante al quale era costretta la popolazione per riuscire a soddisfare le richieste eccessive dell’*Encomienda* provocò in breve tempo una netta riduzione delle risorse. In primo luogo mancava la forza lavoro: la popolazione si era velocemente dimezzata a causa delle nuove epidemie d’origine europea e dell’eccessivo sforzo al quale era sottoposta. La situazione degenerò così bruscamente che gli stessi spagnoli, nonostante continuassero a sfruttare l’area per almeno altri due secoli, in particolare attraverso le miniere, ammettevano che i tributi richiesti erano eccessivi.

²⁷ Edgar Pavía Guzmán. *Tlapan una provincia guerrerense. Datos y Hechos Históricos (Siglos XVI al XVIII)*, in *Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero*, INAH, 1984. Trad: “3840 e 3 peso e 45 tomini in polvere d’oro, 130 recipienti di miele, 126 brocche più 4 mezzo contenenti miele, 67 e mezzo di cera..”

*“Hacia 1560 los tributos de la provincia tlapaneca habían disminuido considerablemente....Podemos pensar que la tendencia a la disminución de los tributos es por varias causas, pero por el momento consideramos que la causa principal fue la constante disminución de la población indígena por la exagerada explotación que ejercían los españoles y que entre ellos mismos reconocían”*²⁸

Tutto ciò può forse essere considerato l’inizio di una concatenazione di cause che hanno portato alla tragica situazione attuale della Montaña di Guerrero. Sebbene i fattori da analizzare siano molteplici, in primo luogo l’arrivo – recente nella Montaña - del capitalismo moderno e la reticenza del governo ad applicare una politica che incentivi infrastrutture pubbliche e ponga freno all’emarginazione sociale, è probabile che la sfrenata sete di ricchezza dei colonizzatori abbia già nella seconda metà del XVI secolo irrimediabilmente compromesso la fragile, seppur inizialmente cospicua, economia locale ed i suoi delicati meccanismi riproduttivi.

1.4 La riforma tributaria: aspetti economici e politici (XVI-XVIII Sec.)

La catastrofe demografica provocata dalle violente epidemie di vaiolo e tubercolosi obbligò ben presto gli amministratori spagnoli ad abbandonare il sistema delle *Encomiendas*. La Montaña non era più in grado di soddisfare l’eccessivo ammontare dei tributi richiesti dagli *Encomenderos*, inoltre i nuovi scompensi economici imposti dal commercio e dai prodotti d’origine europea verso il Messico e Guerrero fecero il resto. In parte anche la *Corona*, desiderosa di limitare i profitti degli avidi *Conquistadores*, adottò un nuovo sistema. Questo venne chiamato *Corregimiento*²⁹ e stabilì delle nuove leggi secondo le quali i possedimenti non si potevano più ereditare oltre alla terza generazione; in questo modo la corona spagnola si riappropriò della maggior parte dei tributi provenienti dalle terre indigene incentivando di fatto la

²⁸ Rafael Rubí Alarcón, 1984, pag. 436. Trad: Verso il 1560 i tributi della provincia tlapaneca erano diminuiti considerevolmente... Possiamo pensare che la tendenza alla diminuzione dei tributi è causata da vari fattori; tra le cause principali vi è la costante diminuzione della popolazione indigena a causa dell’esagerato sfruttamento che esercitavano gli spagnoli e che per primi riconoscevano.

²⁹ Trad: “ammonizione/accomodamento”. Dehouve 2002:129.

riforma tributaria. In primo luogo si incentivò l'utilizzo del denaro: la riscossione dei tributi non avveniva più in polvere d'oro o cotone ma in monete. La maggioranza delle merci prodotte nella Montaña furono contabilizzate in denaro tramite una riforma dell'inizio del XVII secolo con una doppia conseguenza: la trasformazione dei beni e della forza-lavoro, o mano d'opera, in mercanzia. Gli indigeni vennero obbligati a vendere i propri prodotti per procurarsi il denaro, incrementando in maniera consistente la crescita del commercio mercantile. Il lavoro degli *indios* era forzato ed obbligatorio e soggetto alle disposizioni degli spagnoli o dei *Caciques* sotto la loro protezione (Dehouve 2002:116,117). Sebbene sia difficile ipotizzare quale fosse la concezione ed il conseguente trattamento economico della “forza-lavoro” indigena in un'epoca dove, di fatto, esisteva ancora la schiavitù, queste caratteristiche economiche trasformarono gradualmente la regione dando origine a due circuiti commerciali distinti che, secondo Danièle Dehouve, avrebbero coesistito.

*“..el primero, basado en los repartimientos de mercancías, que consistía en promover las producciones indígenas por medio del trueque forzado. El segundo, basado en el tributo, se fundaba sobre intercambio mercantiles <voluntarios>, iniciados con el propósito de procurarse moneda a fin de pagar los tributos obligatorios y, secundariamente, adquirir ciertos productos españoles”*³⁰

Dalla quantificazione delle merci si passò dunque alla “monetizzazione” forzata dei beni e del lavoro. L'agricoltura e l'allevamento, principali attività della regione, furono così controllate e “calmierate” da queste nuove riforme. La circolazione dei prodotti d'origine europea (frumento, avena, canna da zucchero, ortaggi, sementi, mucche, cavalli, maiali, animali da allevamento etc..) modificò radicalmente l'economia della Montaña e quella della Costa di Guerrero. La nuova riforma regolarizzò almeno in parte la suddivisione dei tributi tra la nobiltà indigena («*tlatoani, tecutli, pilli..*») gli amministratori spagnoli, il clero e le stesse comunità. La casta nobiliare indigena proveniva

³⁰ Danièle Dehouve. *Cuando los banqueros eran santos. Historia económica y social de la provincia de Tlapa, Guerrero*. Universidad Autónoma de Guerrero, Chilpancingo, México, 2002, p.125.

dai fasti del passato impero Azteco nel quale si trovava, al primo livello, la figura del «*Tlatoani*» (al plurale «*Tlatoque*») corrispondete al Re secondo l'interpretazione spagnola coloniale. Su di un gradino più basso risiedeva il «*Tecutli*» (Pl.« *Tetecutin*») mentre con il termine «*Pilli*» si considerava la nobiltà in generale (Dehouve, 2002:86).

Ben presto gli interessi economici della Corona combaciarono con quelli di secolarizzazione del clero missionario. Non era possibile far pagare le tasse ad una popolazione indigena di cui ancora non si conosceva l'entità demografica; inoltre gli *indios* vivevano di caccia, agricoltura e raccolta “come selvaggi”, sparpagliati nella vastità del territorio della Montaña, senza abitare in veri e propri villaggi. La coincidenza delle necessità secolari e delle esigenze spirituali condusse a aggregazioni forzate della popolazione, fenomeno conosciuto con il nome di *Congregaciones*, che successivamente diedero luogo ai villaggi poi denominati *pueblo-cabecera*, dei quali il retaggio coloniale è ancora oggi visibile nella realtà attuale. Inevitabilmente, i rapporti tra la popolazione e le classi nobiliari indigene presenti all'arrivo degli spagnoli cominciarono a mutare. I nuovi dominatori sfruttarono a proprio vantaggio le differenze già esistenti tra la nobiltà ed i contadini nell'impero Azteco modificandole gradualmente ma, senza dubbio, in forma irreversibile. Una delle prime fondamentali “novità” fu la trasformazione dello “spazio” geopolitico della regione. Per “spazio” si intende il territorio geografico e morfologico che venne suddiviso in nuove circoscrizioni (*Encomiendas*, *Corregimientos*, *pueblo-cabeceras*) per amministrare e controllare le popolazioni indigene.

Le principali strategie politiche utilizzate dai colonizzatori per raggiungere gli obiettivi prefissati furono due. La prima, innovatrice, creò nel territorio conquistato circoscrizioni territoriali provviste di obbligazioni politico-amministrative. La seconda trasformò letteralmente il contesto sociale dell'epoca: si riconobbe legittima la tradizione esistente per modificarla, dividendo la nobiltà indigena in varie categorie con privilegi speciali e dotata di appellativi spagnoli.³¹ In questo modo i colonizzatori sottomisero le pratiche locali già consolidate al potere dominante senza, almeno inizialmente, cambiarle drasticamente. I *Caciques* ed i *Principales* sostituirono in maniera

³¹ Urvin, 2001. *Reading the Rwandan Genocide*. International Studies Review, Vol. 3, No. 3 (Autumn, 2001), pp. 75-99.

definitiva i precedenti governatori prima indigeni e spagnoli dopo. Grazie a questo stratagemma, per ottenere un riconoscimento ufficiale, le popolazioni autoctone finirono per adattarsi alla nuova concezione dello spazio geografico imposta dai conquistatori. Queste congregazioni o *pueblos cabeceras* erano amministrate dal *Cacique* o *Principales* che controllava un determinato territorio, ne riscuoteva i tributi e di fatto rendeva vigente la divisione spagnola degli spazi. Il *Tlayacanqui*, che ancora esiste nella comunità di Xalpatláhuac, è una figura peculiare di questo periodo.

“ Como la colonia española necesitaba tener un control, había comunidades indígenas donde no se podías meter un alcalde o un corregidor entonces decidió de respetar la figura del «Tlayakanki». Aquí (en Xalpatlahuac) se llama así, en otro lugares caciques. Es decir alien que nos ayuden ad administrar la cuestión económica, la cuestión política y social y la cuestión judicial de la comunidad. El tiene el poder de decir, de mandar (...) si hay un grupo rebelde, el nos va avisar de robo de ganado... Hay un problema y es el que nos va a avisar, es decir esta es su función y por esto va a tener ciertos privilegios. No se le habla como a los demás indígenas; igual no va a dar tributos y incluso se queda con parte de ellos, muy poco... Se le van a respetar ciertas prerrogativas.

- Es elegido por el pueblo?

No, bueno en algún momento el pueblo lo designa porque tiene que ser una persona que a llevado una vida recta, que ya tiene ciertos años, que sea un ejemplo para la comunidad (...) Pues, como antes que llegaron los españoles, los ancianos eran las cabeza, en este caso (el «Tlayakanqui») es una persona que pasó por diferentes cargos y haya servido la comunidad, ósea topil, fiscal..Entonces ya puede ser « Tlayakanki». (...)

- El territorio estaba dividido en municipios como ahora? Y el «Tlayakanqui» estaba en las cabeceras o en las pequeñas comunidades?

Provincias. Dependiendo del tamaño de la comunidad. Por ejemplo en Tlapa no hubo, porque era grande en comparación a Xalpa. Aquí ya estaba todo el poder y todo el aparato, el cacique, el alcalde, el encomendero en aquel tiempo, incluso Hernán Cortés fue encomendero de esta región, desde el principio. Como Tlapa era un lugar estratégico y era grande, aquí se trasladaron los poderes coloniales, aquí hubo una representación colonial, y por esto no hubo «Tlayakanki» como en Xalpa. Este (el «Tlayakanqui») es mas un rollo de las comunidades nahuas; entre los mixtecos y tlapanecos hay otra dinámicas y otras figuras (...) La figura del comisario empieza a tener muchas importancias desde el 1950 por acá, es reciente.”³²

La nuova struttura del *pueblo- cabecera* era in grado di garantire un controllo ulteriore sul numero degli indigeni che abitava in un certo spazio ed in questo modo era anche possibile far pagare loro i tributi. Dunque i *pueblo-cabecera* rappresentano una nuova unità tributaria-amministrativa pensata appositamente per riscuotere dalla colonia le imposte previste. Così definita la *cabecera* rappresentava un'unità fiscale su di un territorio prestabilito al quale erano soggetti i villaggi minori situati in quel determinato circondario geografico. Questa divisione amministrativa fu vigente per più di un secolo fino a quando in maniera molto graduale le comunità indigene si trasformarono, ed incominciarono a rivendicare diritti collettivi in qualità di entità autonome, in funzione di interessi comuni a tutti gli abitanti. A grandi linee³³ le comunità col passare dei secoli divennero luoghi nei quali si svolgevano diverse funzioni; da semplici unità fiscali si erano trasformate in centri economici, politici e religiosi coinvolti nell'economia della *Nueva España* per conto di corporazioni commerciali che attuavano con meccanismi autoritari. Questa era la situazione, in sintesi, della Montaña di Guerrero all'inizio del XIX secolo, periodo che sancì nel 1810 l'indipendenza messicana dalla madre patria spagnola.

³² Intervista a Gabino Santiago Jiménez del 3/05/2010.

³³ Per ulteriori approfondimenti si veda Dehouve 2002.

1.5 Municipi indigeni e *Pueblos Cabeceras*

Dehouve (1995:12) dimostra come l'organizzazione delle municipalità nella regione indigena della Montaña, nelle aree circostanti della *Cañada* (che comprende in primo luogo i municipi di Olinalá, Cualac, Huamuxtitlán) o dell'*Alta Montaña* (Metlatónoc, Atlamalalcingo del Monte e Malinaltepec) non sia sempre stata quella attuale. L'entità amministrativa del municipio sorge verso la fine del periodo coloniale (secoli XVIII e XIX) ed è attraversata da eventi storici di larga portata, quali la creazione dello stato di Guerrero nel 15 maggio del 1849 – in seguito all'indipendenza Messicana del 1810 – e la rivoluzione zapatista del 1910 (alla quale fa seguito l'importante riforma agraria). Senza entrare nel dettaglio della complessa ripartizione territoriale è necessario evidenziare alcune costanti.

Nella lotta per il potere che ha ridisegnato i confini dei municipi attuali vi sono due principi che si ripropongono in continuazione: da una parte notiamo la tendenza dinamica-entropica delle comunità indigene, che nella Montaña si concentra quasi esclusivamente nella disputa per il controllo del territorio e lo sfruttamento delle sue risorse, e dall'altra la suddivisione coloniale del territorio per conto delle opere missionarie (in *primis* Agostiniani e Domenicani). Abbiamo visto come si stabilirono nella regione delle unità amministrative, presiedute da un governatore indigeno³⁴ designato direttamente dall'*Alcalde* (principale autorità coloniale) che esercitava le sue funzioni nella comunità *cabeceras*. D'altra parte la prerogativa degli ecclesiastici, impegnati nell'arduo compito dell'evangelizzazione, era quella di designare alcune comunità in cui costruire la parrocchia dove tutti gli abitanti di una vasta circoscrizione potevano ricevere i sacramenti, frequentare la messa ed apprendere il catechismo. Questa arbitraria ripartizione territoriale sfociò ben presto in ripetuti scontri tra le comunità, che si affrontavano *in primis* per ottenere il titolo di *cabeceras* e successivamente per far parte di un determinato municipio (Dehouve, 2006). Per questa ragione sono ancora oggi così frequenti i conflitti agrari, come vengono denominati, nella Montaña di Guerrero.

³⁴ Nella località di Xalpatlahuac esiste ancora oggi la figura del *Tlayakanqui*. Intervista a Gabino Santiago Jiménez del 3/05/2010

L'ultimo municipio è stato creato appena negli anni '90: il villaggio di Acatepec si è dissociato dal municipio di Zapotitlán Tablas al quale apparteneva, e ne ha creato uno autonomo, acquisendo il titolo di *pueblo cabecera*. A partire dagli anni '80, con la nascita di nuovi schieramenti politici che segnano la fine dell'egemonia del PRI (Partito Rivoluzionario Istituzionale) come modello basato su un unico partito di governo, l'instabilità dei municipi ha raggiunto il suo apice (Tapia Gómez, 2006). La geopolitica della regione è in continua evoluzione, rimodellata da numerosi conflitti, spesso armati. Danièle Dehouve (2006:140) ha definito due parametri, una propensione centripeta ed un'altra centrifuga, per raffigurare l'inclinazione dei municipi ad inglobare villaggi minori e viceversa la tendenza delle comunità di accorparsi ad un municipio diverso da quello d'origine. Una circoscrizione municipale infatti non può essere tale se comprende una sola comunità. Molte frazioni, al contrario, tentano di migliorare le proprie condizioni economiche o piuttosto di risolvere conflitti diplomatici associandosi ad un nuovo municipio.

La lotta per il territorio e la supremazia, alla quale il titolo di *cabecera* dà diritto, sono tra le principali cause di questa evoluzione. Dentro una prospettiva locale, o più specificatamente micro-regionale, si susseguono ancora oggi numerose battaglie spinte dalla necessità economica e dalla ricerca di una dignitosa sopravvivenza. Questo fenomeno ha fin dalla *Conquista* ripetutamente sconvolto la regione e ridisegnato i suoi parametri. Nonostante ciò, d'accordo con Dehouve, non si deve parlare di conflitti interetnici. Le lotte agrarie sono sempre state, e continuano ad essere, la principale causa di tale instabilità politica, sebbene negli ultimi anni vi siano molti nuovi fattori da analizzare tra cui la massiccia emigrazione, il commercio e le imprese multinazionali (Flores Félix, 2002). La continua ridefinizione dello spazio ha d'altronde contribuito a rimescolare e confondere i confini etnici della regione. I gruppi *nahuas*, *mixtechi*, *tlapanechi* e *amuzgos* hanno diverse origini, storie differenti e tratti culturali specifici, come per esempio le lingue; tuttavia la colonizzazione non ha "creato" gruppi etnici ma si è piuttosto inserita nel contesto politico secondo la prassi *divide and rule*.³⁵ E' altrettanto comprovato dalle fonti³⁶ come l'*élite* dominante abbia sfruttato ed esasperato i conflitti

³⁵ Urvin, 2001:83.

³⁶ Edgar Pavia Guzmán. *Tlappan una Provincia Guerrerense Datos Y Hechos Historicos (Siglos XVI AL XVIII)*, in *Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero*, INAH, 1984.

etnici già presenti nella regione, appoggiando e rinforzando a sua volta i *nahuas*, il gruppo etnico prevalente nella metà del XVI secolo. Scrive Edgar Pavia Guzman:

*“El nacimiento del siglo XVI encuentra a la provincia de Tlappan con un paisaje que, a diferencia de casi la totalidad de Mesoamérica, no cuenta con el rasgo típico del Posclásico: urbes planificadas y construcciones monumentales. Aquí solo encontramos pequeños asentamientos humanos, relativamente distantes unos de otros, sus construcciones son sencillas hechas con materiales perecederos.”*³⁷

e ancora:

*“Permanecerían los caciques y los principales pero muchos de sus poderes pasarían a los gobernadores indios, éstos últimos aunque aparentemente eran electos, realmente eran designados y controlados por las autoridades españolas”*³⁸

Nonostante i frequenti episodi di razzismo in un contesto nel quale la discriminante dell'appartenenza indigena, in positivo od in negativo, rimanga fortissima, sarebbe riduttivo e forse anche sbagliato parlare di scontro etnico nella Montaña di Guerrero. Le cause della difficile situazione politica, economica e sociale sono molteplici e, come abbiamo visto, hanno radici profonde nella complessa storia della regione.

1.6 La società civile nel municipio di Tlapa de Comonfort

Tra le comunità che hanno la denominazione di *cabecera*, designate dalle autorità coloniali ed ecclesiastiche in epoche remote oppure nominate più

³⁷ Edgar Pavia Guzmán, Op. Cit, pag. 408. Trad: “All’inizio del XVI secolo la provincia di Tlappan non era caratterizzata, differenziandosi dalla quasi totalità del Mesoamerica, dai tratti tipici del Post-Classico: città urbanizzate e costruzioni monumentali. Qui troviamo solo piccoli insediamenti umani, relativamente distanti gli uni dagli altri, costruiti in maniera semplice e con materiali deperibili.”

³⁸ Edgar Pavia Guzmán, Op. Cit, pag. 413 Trad: “I “cacique” ed i “principali” rimasero al loro posto però la maggior parte dei loro possedimenti passarono di mano ai governatori indigeni; questi ultimi sebbene formalmente fossero eletti dal popolo, erano scelti e controllati dalle autorità spagnole.”

recentemente con l'avvento dei municipi, vi è la città di Tlapa de Comonfort. La *cabecera* di Tlapa de Comonfort, che dà il nome all'omonimo municipio, è il capoluogo della Montaña, essendo il centro urbano più grande ed importante economicamente. Fin dall'epoca della *Conquista* fu segnalata come un centro con potere politico, e successivamente economico, per la sua posizione strategica riguardante le vie di comunicazione. Il centro abitato sorge in un'ampia vallata circondata da aspre montagne, ed è bagnata dal *Rio Tlapaneco*, fiume di medie dimensioni nel quale scorre acqua anche durante la stagione secca. La valle che fin dall'antichità ha garantito abbondanza di cibo grazie alle sue fertili pianure, le sole di tutta la zona, rappresenta l'unico varco per accedere a tutte le altre comunità disseminate nelle montagne.

Negli ultimi trent'anni Tlapa è cresciuta in maniera caotica e ha raggiunto un'estensione urbana ragguardevole, sebbene assomigli più ad una *favela* disordinata che ad una moderna città. Per le sue dimensioni è carente di strade, che sono polverose e non asfaltate, e di spazi pubblici usufruibili dalla cittadinanza. Il frastuono proveniente dalle affollate vie centrali richiama l'attenzione, come l'impressionante numero di esercizi commerciali di ogni tipo ed il viavai incessante. I residenti di Tlapa sono stimati intorno alle 30000 persone e tutto il municipio conta 65763 abitanti³⁹ malgrado questi dati, forniti dall'istituto messicano demografico INEGI, non siano del tutto attendibili a causa delle caratteristiche geografiche del capoluogo che ne fanno un luogo di passaggio: la presenza diffusa di case disabitate costruite da persone provenienti da altre comunità contribuisce a complicare lo stato delle cose.

Tlapa dista circa nove ore in autobus dalla capitale Città del Messico e otto dalla città di Puebla, principale metropoli contemporanea dell'omonimo stato. Per raggiungere la capitale amministrativa dello stato di Guerrero, Chilpancingo, si impiegano minimo cinque ore. Nonostante le distanze siano relativamente brevi per una repubblica grande come quella messicana (i km. di tragitto da Tlapa a Città del Messico sono circa 350) gli autobus ed i mezzi pesanti sono costretti a percorrere a velocità bassissime le strade malandate e piene di curve che si avventurano arrampicandosi nelle dimenticate montagne di Guerrero. Il capoluogo della Montaña è in effetti, come d'altronde tutta la regione, isolato e periferico rispetto ai principali centri urbani messicani. Gli

³⁹ INEGI, *Instituto Nacional de Estadística Y Geografía, Censo de Población y Vivienda 2005*.

stessi cittadini difficilmente percorrono queste strade che non raggiungono nessun luogo con rinomate attrattive turistiche o culturali.

In città si possono osservare negozi che vendono telefoni cellulari e *laptop* dotati delle più moderne tecnologie, importate direttamente dagli Stati Uniti, affiancati dal tradizionale mercato di carni e verdure presente in tutte le cittadine messicane. La maggior parte delle abitazioni sono incomplete e modeste, spesso carenti di acqua e luce, nonostante esistano alcune residenze lussuose e dotate di ogni *comfort*, costruite dai politici locali. La principale attività della città è il commercio che presumibilmente è anche la prima causa della sua crescita frenetica e disordinata. La maggioranza dei commercianti non è originaria della Montaña, ma ha aperto in questo luogo una propria attività. Qui, fatta eccezione per i principali alimenti e qualche piccola bottega d'artigianato, non esistono fabbriche e non si producono merci; tutta la mercanzia, d'ogni genere, è importata dalle moderne megalopoli.

Nonostante, come abbiamo visto, la Montaña sia una regione estremamente povera, vivere a Tlapa è molto più caro che nella maggior parte delle altre città messicane. La ragione di questi indiscriminati aumenti rispetto alla media nazionale è, almeno ufficialmente, incomprensibile. Le associazioni dei mercanti o i singoli esercenti hanno sempre affermato che la causa degli alti prezzi nei generi di prima necessità è da attribuirsi all'isolamento stradale e geografico di cui soffre Tlapa de Comonfort. In Messico, tuttavia, esistono davvero moltissime città più grandi di Tlapa che sono più economiche anche se relativamente più lontane dai grandi centri industriali e manifatturieri. Se prendiamo in considerazione l'indice di sviluppo registrato nei municipi della Montaña⁴⁰ possiamo osservare che la povertà diffusa dei suoi abitanti è elevatissima come anche la distribuzione disuguale della ricchezza. Purtroppo il problema economico è allarmante: all'aumento ingiustificato ed incontrollato dei prezzi della mercanzia (generi alimentari, elettrodomestici, tecnologia varia, fertilizzanti etc) si sommano gli altissimi stipendi ricevuti dalla classe politica⁴¹ (all'incirca 40000 pesos al mese per gli amministratori pubblici) e le esorbitanti parcelle, ad esempio, di uno specialista medico, nei rari casi in cui sia disponibile.

⁴⁰ INEGI, *Anuario Estadístico del Estado de Guerrero del año 2000*. www.inegi.org.mx

⁴¹ Guerrero, *primer lugar nacional con niños que trabajan: Inegi*, Jornada di Guerrero del 14/06/2010 www.lajornadaguerrero.com.mx

A Tlapa de Comonfort si trovano anche le principali organizzazioni non governative attive nella regione della Montaña. La più importante ONG è il centro di ricerche per i diritti umani *Centro para los Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan A.C.* che si occupa prevalentemente di difendere i diritti degli abitanti indigeni della Montaña all'interno dei propri territori e di appoggiare istituzionalmente questi ultimi nelle frequenti estorsioni o soprusi subiti da parte dei militari o dal *narcos*, purtroppo all'ordine del giorno. Il presidente della ONG, l'antropologo Abel Barrera, promuove da diversi anni politiche di integrazione culturale e di supporto economico - assistenziale nella speranza di migliorare le condizioni di vita nelle comunità.

Capitolo II

Ciclo festivo e ciclo agricolo nella Montaña di Guerrero

2.1 Il campo antropologico: luoghi, spazi, tempi

Uno scenario complesso e variegato come quello della Montaña di Guerrero offre un'innumerevole quantità di dati che possono essere utilizzati in prospettive di ricerca e d'analisi differenti. Dunque, scegliere un tema ed un luogo specifico sul quale approfondire la ricerca è un compito obbligato per evitare il rischio di una visione generica. Nonostante la Montaña di Guerrero sia classificata come una micro-regione⁴², probabilmente anche a causa della scarsa considerazione nazionale di cui soffre, la superficie geografica che ricopre è di notevoli dimensioni.

Il clima caldo secco che la caratterizza per quasi otto mesi l'anno, determinato dalla vicinanza della *Sierra Madre del Sur y Oriental*⁴³ al litorale pacifico, influenza la vita dei suoi abitanti ed il ritmo lavorativo. L'agricoltura di sussistenza nella montagna indigena è stata per almeno due millenni la principale risorsa alimentare sfruttata dall'uomo. Il Messico d'altronde è la culla del mais, è il luogo in cui sono stati trovati i più antichi resti di domesticazione di questa pianta. La vita delle comunità indigene e contadine ruota intorno ai cicli del mais che ha acquisito nel tempo profondi significati simbolici ed è un elemento centrale nell'ambito religioso: intorno a questa pianta si raccolgono miti, conoscenze ancestrali, precetti morali, categorie estetiche (Neurath, 2008). Nella maggioranza delle comunità rurali della Montaña il mais viene coltivato in un appezzamento insieme ad altre piante come fagioli, amaranto e zucchine. Questo insieme di coltivi, chiamato *milpa*, è frutto di una tradizione antica che evita l'impoverimento del terreno causato

⁴² Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de Guerrero, 2005.

⁴³ Il complesso montuoso della Sierra Madre del Sur y Oriental fa parte della catena della Sierra Madre. Questa enorme catena montuosa attraversa tutto il Messico da nord a sud. In realtà la catena montuosa è ancora più estesa e arriva, anche se cambia di nome, fino all'istmo di Panama.

dalle grandi monoculture;⁴⁴ inoltre le famiglie contadine hanno a disposizione una discreta quantità di prodotti di consumo avvantaggiandosi della disponibilità d'acqua nei mesi da giugno a settembre. Gli indigeni si tramandano di generazione in generazione le conoscenze necessarie per prendersi cura della milpa e della ricca simbologia ad essa associata che ha radici nel passato precoloniale.

La Montaña di Guerrero, a causa dell'elevate temperature tipiche del clima sub-tropicale e delle alte quote raggiunte dalle sue cime, è caratterizzata da scarse risorse idriche. La temperatura media annuale registrata nei principali municipi varia da un minimo di 19° gradi, in località vicine ai 2000 metri d'altezza, fino ad un massimo di 31° nelle vallate più basse (800 metri Huamuxtitlán; 1100 metri Tlapa de Comonfort).⁴⁵ I fiumi presenti sul territorio sono prevalentemente di carattere stagionale e si seccano per la maggior parte dell'anno. La stagione delle piogge (chiamata *temporada de lluvia*) in cui viene coltivata la *milpa*, comincia verso la fine di maggio e si conclude all'incirca nelle ultime settimane di settembre. Le medie annuali delle precipitazioni pluviali sono in genere scarse: si registrano 760 mm. annui nel municipio di Tlapa, tra i meno piovosi, e circa 2400 mm. annui nel distretto di Malinaltepec. Pertanto le piogge sono concentrate in un breve periodo, fatta eccezione per le sporadiche perturbazioni atlantiche durante la stagione secca (chiamate dai messicani *fronte frío*). Le caratteristiche meteorologiche organizzano il lavoro dei campi che, soprattutto in una regione montagnosa, è obbligatoriamente legato alla presenza d'acqua. La vita delle famiglie indigene di conseguenza si è sviluppata nei secoli intorno a queste costanti.

Abbiamo visto come le stagioni scandiscono i tempi dell'agricoltura e delle principali attività lavorative. Recenti etnografie evidenziano come le società autoctone contemporanee considerino le risorse naturali un punto di riferimento nella produzione della vita simbolica, rituale e sociale (Dehouve, 2008). Le piogge e l'acqua rappresentano l'elemento cardine di un sistema comunitario autonomo ed autosufficiente che ha sviluppato una propria religiosità intorno a questi concetti. Le cerimonie di *Petición de Lluvia* (richiesta/preghiera della pioggia) sono il soggetto privilegiato di questa

⁴⁴ Luis Eduardo Pérez Llamas. *La autosuficiencia alimentaria como eje de desarrollo*, Jornada del Campo del 19/06/2010.

⁴⁵ *Conapo, la población de los municipios de México 1950-1990*.

ricerca poiché raffigurano di anno in anno il rafforzarsi del rapporto uomo-natura finalizzato alla sopravvivenza: salvaguardare il territorio, il paesaggio e l'ambiente significa proteggere il proprio habitat e le sue risorse. Dehouve utilizza il termine “rituale-agricolo”⁴⁶ per esprimere efficacemente e sinteticamente questa relazione propria delle pratiche indigene. La definizione è collegata a quella di “ciclo agricolo”, che si identifica nell'insieme di elementi sociali presenti nella vita quotidiana delle comunità indigene. Il legame di interdipendenza, simbiosi, tra l'uomo e la natura viene riproposto e sottolineato nell'azione rituale (Good Eshelman, 2001). Nell'intento di interpretare queste pratiche e poter intendere le dinamiche sociali che da esse scaturiscono Johanna Broda propone lo studio del paesaggio,⁴⁷ cioè del campo nel quale viene scritta l'etnografia, come se questo fosse un contenitore simbolico, un *paisaje ritual*⁴⁸ (“paesaggio o ambiente rituale”) (Broda, 2001). Il concetto di “paesaggio” o “ambiente” in Broda è affine a quella visione biologica della cultura come insieme di fattori o *pattern*, ovvero “l'intreccio di organismo più ambiente”,⁴⁹ centrale nel pensiero di Tim Ingold (2001). Nelle regioni indigene messicane praticamente ogni comunità ha il suo luogo prescelto per svolgere le proprie attività culturali e religiose che coincide con un punto geografico di particolare importanza, di solito la cima di un monte o una caverna. Le caverne e le vette delle montagne sono considerate luoghi di culto perché rappresentano le parti della superficie terrestre più vicine al mondo ultraterreno e quindi alla divinità (López Austin, 1994). Questi luoghi simbolici, considerati sacri dagli abitanti, sono segnalati con la collocazione di una croce o di una cappella. (Broda, 2001; Dehouve, 2008).

Sebbene la ritualità indigena sia una pratica diffusa nella Montaña di Guerrero e si registri un'abbondanza di feste comunitarie, si è deciso di concentrarsi sull'evento *Petición de Lluvia* realizzato in due piccole comunità appartenenti al municipio di Tlapa de Comonfort. La centralità del rituale agricolo prescelto ha definito tale scelta. I luoghi designati sono la comunità di

⁴⁶ Dehouve, Daniele. Op. Cit., 2008.

⁴⁷ Paesaggio inteso come ambiente culturale dotato di una propria vitalità. Tim Ingold nei suoi famosi saggi sull'ambiente ci parla del paesaggio come di uno spazio contenitore caratterizzato da una relazione reciproca e mutuale tra l'ambiente e l'abitante. Il concetto di *paisaje rural* di Broda è molto simile a quello proposto da Ingold.

⁴⁸ Broda, Johanna. Op. Cit., 2001.

⁴⁹ *Introduzione* di Cristina Grasseni, Tim Ingold. *Ecologia della cultura*. Meltemi, 2001.

San Pedro Petlacala e la comunità di Acuilpa. Entrambi sono villaggi di modeste dimensioni e popolati dallo stesso gruppo etnico *Nahua*. Inoltre, a causa della loro vicinanza, hanno sviluppato un lungo rapporto di fratellanza e coesistenza sociale.

2.2 Le comunità di San Pedro Petlacala e Acuilpa (Guerrero)

- San Pedro Petlacala

San Pedro Petlacala si trova a circa 27 km di distanza dal municipio di Tlapa de Comonfort al quale appartiene insieme ad Acuilpa ed altre 72 località e si raggiunge prendendo una deviazione sulla *carretera federal* Tlapa-Chilapa. Secondo l'ultimo censimento disponibile, risalente all'anno 2000,⁵⁰ la comunità ha una popolazione di 731 abitanti (gli informatori affermano nelle interviste che la popolazione avrebbe superato oggi le 1000 unità).⁵¹ Il villaggio è abitato nella sua totalità da indigeni che parlano la lingua *náhuatl* ed è situato al centro di una piccola valle circondata da alte ed insidiose montagne. Come spesso accade nella zona è impossibile risalire alla data della fondazione che in ogni caso, sostengono gli abitanti, deve essere stata precedente alla *Conquista*. La leggenda orale⁵² narra di una segreta migrazione di un gruppo *nahuas* proveniente da qualche località sconosciuta situata all'incirca nelle prossimità del grande bacino del *valle de Mexico*.⁵³

Il centro abitato, di modeste dimensioni, è formato dall'*ayuntamiento*, da un campo sportivo polivalente e da un piccolo spaccio di comuni generi alimentari. La chiesa principale si trova su una piccola altura ed è stata costruita in epoca recente⁵⁴ per sostituire quella vecchia di cui rimangono le rovine pericolanti proprio all'entrata del paese. Le rovine rimandano ad un passato illustre,⁵⁵ come abbiamo visto nel primo capitolo, nel quale Petlacala era uno dei *pueblos cabeceras* della Montaña, in seguito subordinato a Tlapa e

⁵⁰ INEGI, *Cuaderno Estadístico Municipal Tlapa de Comonfort, Guerrero, GEG-INEGI-HACTC, Mexico* 2001, p.9.

⁵¹ Intervista a N.A. del 15/04/2010

⁵² Intervista a N.A. del 15/04/2010

⁵³ Il *valle de Mexico* è l'immenso altopiano nel quale oggi si trova la metropoli di Città del Messico.

⁵⁴ Intervista a Don. F. del 18/02/2010

⁵⁵ Intervista a Don. S. del 18/04/2010

costretto a pagare un'alta quantità di polvere d'oro. Nel lato nord, in direzione opposta all'entrata del paese, si trovano una profonda *barranca* (burrone) ed un lago dalla sagoma insolita, situato ai piedi di una montagna, che i locali affermano assomigli ad un corpo di donna supino. Questo luogo, insieme alle cime delle montagne che circondano San Pedro Petlacala, è considerato un punto nevralgico della località in quanto rappresenterebbe, secondo un'altra leggenda paesana,⁵⁶ il nascondiglio del diavolo.

La festa più importante di San Pedro Petlacala è la *Petición de Lluvia* che si svolge in onore del santo cattolico *San Marcos* pressappoco intorno al 25 aprile. Gli abitanti del villaggio hanno l'abitudine di festeggiare la *Petición de Lluvia* su ogni montagna che li circonda almeno due volte all'anno (questi luoghi simbolici rappresentano tra l'altro i limiti territoriali della comunità). Durante l'anniversario di *San Marcos*, 25 aprile, viene scalata la cima del «*Petlacaltepetl*», montagna più alta del territorio comunale che dà il nome alla località (dal *náhuatl* "cima di Petlacala" o "cima di *Petate*", secondo la traduzione degli abitanti di Petlacala).⁵⁷ La parola *náhuatl* «*Petlacaltepetl*» è formata da «*petlacalli*» e «*tepetl*» (monte); «*petlacalli*» è a sua volta composta da «*petate*» (cofanetto, baule) e «*calli*», che significa "casa". La cerimonia si ripete nella giornata del 1 di giugno, data simbolica dell'inizio della semina. Come prevedono le norme del *Usos y Costumbre* (usanze e tradizioni) il rituale è riprodotto sulla cima di un'altra montagna chiamata «*Chichitepetl*» (dal *náhuatl* "cima del cane") il 27 aprile ed il 3 giugno o comunque dopo un giorno, dedicato al riposo, dal primo festeggiamento sulla cima del «*Petlacaltepetl*». Le altre ricorrenze invece, relative al calendario liturgico, si svolgono di consueto nelle diocesi delle cabeceras di Xalpatláhuac o Tlapa de Comonfort a causa delle piccole dimensioni della chiesa locale. Mentre il culto cattolico si affermò nelle città e nei capoluoghi principali, le *cabeceras* municipali, i riti agricoli che mostravano una continuità con le pratiche indigene ancestrali si trasferirono dai centri urbani alla provincia (Gruzinski, 1994:24).

⁵⁶ Ringrazio la prof.ssa Francoise Neff per il caloroso l'aiuto ed il suggerimento.

⁵⁷ Il *petate* è una canna di palma strigliata simile al bambù con la quale si costruivano case, capanne o tutto quanto fosse necessario all'economia domestica. «*Petlacalli*» in *náhuatl* significa "cofanetto, baule" ed era un utensile molto simbolico tra i mexicas che ci conservavano ricchezze e mais. Fonte: Vocabolario Alexis Wimmer.

*“Los años de 1525 a 1540 fueron la época de las persecuciones violentas y espectaculares. Quince años durante los cuales partes enteras de las culturas indígenas se hundieron en la clandestinidad para adquirir, frente al cristianismo de los vencedores, el estatuto maldito y demoniaco de la “idolatría”. En unos cuantos años, algunos señores indígenas tuvieron que proceder a una readaptación total de sus prácticas ancestrales. Le fue necesario abandonar los santuarios de las ciudades, elegir lugares apartados, el secreto de las grutas y las montañas, las orillas desiertas de los lagos y la protección de la noche.”*⁵⁸

A causa delle accuse di idolatria luoghi inospitali ed al riparo da occhi indiscreti come aspre montagne o caverne hanno avuto un ruolo importante nella vita sociale delle comunità ed hanno contribuito a plasmare il territorio dando corpo alla teoria dell’ “ambiente rituale” (Broda, 2001; Good Eshelman, 2001). San Pedro Petlacala è dunque uno degli scenari privilegiati nel quale avvengono i riti agricoli, ma non l’unico. La tradizione di festeggiare *San Marcos* ed altre cerimonie che poco hanno in comune con le pratiche cristiane permane nella maggior parte delle località della Montaña con le più alte percentuali di popolazione indigena.

La comunità di Petlacala, secondo i parametri legislativi attualmente in vigore nello stato di Guerrero, è subalterna alla *cabecera* di Tlapa de Comonfort ma, nonostante ciò, alla pari delle altre comunità della regione, gode di ampia autonomia che esercita tramite istituzioni interne sia politiche che religiose. La massima autorità comunale è rappresentata dalla figura del *comisario municipal*: egli è eletto annualmente dagli abitanti tramite le regole imposte dal sistema di *Cargos* (cariche) e *Usos y Costumbres* (usanze e tradizioni). I *Cargos* sono specifici ruoli all’interno della vita politica e religiosa ai quali ogni residente non si può sottrarre, pena l’esclusione e l’allontanamento dalla comunità.⁵⁹ Secondo questo sistema ogni abitante deve

⁵⁸ Gruzinski, 1994, Op.Cit, pag. 24. Trad: “Gli anni dal 1525 al 1540 furono segnati da persecuzioni violente e spettacolari. Quindici anni durante i quali gruppi interi delle culture indigene sprofondarono nella clandestinità per ottenere, al cospetto del cristianesimo dei vincitori, lo statuto maledetto e demoniaco di “idolatria”. In pochi anni diversi capi indigeni dovettero procedere ad una riadattazione totale delle loro pratiche ancestrali. Fu loro necessario abbandonare i santuari nelle città, scegliere luoghi appartati, nel segreto delle grotte e delle montagne, le sponde deserte dei laghi e la protezione della notte.”

⁵⁹ Intervista a N.A. del 15/04/2010

sottomettersi ai doveri, rispettare obblighi ed usufruire dei diritti previsti che variano da luogo a luogo e sono sintetizzati nell'espressione *Usos y Costumbres*. Per esempio, la comunità di Petlacala decide in maniera collegiale, tramite un consiglio di anziani chiamati *Principales* che hanno già ricoperto la carica di commissario, di accettare o rifiutare la richiesta di nuovi concittadini che si vogliono trasferire a Petlacala. Sempre di generale accordo, il consiglio legifera sulle politiche comunitarie riguardo alle opere collettive, come la costruzione di una nuova via, l'utilizzo di soldi comuni per comprare fertilizzante, etc.⁶⁰ Le cariche necessarie al compimento del *cursus honorum* per diventare commissario e poi principale sono quelle di *topil*, *topil mayor*, *regidor o comisión*, *comandante*, *segundo comisario*, *comisario o representante de los bienes comunales*, *principales*.⁶¹ Ogni persona, in base alle proprie capacità professionali ed al grado di preparazione scolastica, deve ricoprire tutte le cariche per sdebitarsi da gli oneri comuni (chiamati *servicios-servizi*-) e rispettare le usanze comunitarie.⁶² Esistono poi altri incarichi in ambiti diversi da quello politico-amministrativo, come per esempio la *junta catolica* (assemblea che si occupa della chiesa e delle sue attività) o la *policia comunitaria* (organo di polizia autonomo sul quale, in questi anni, sono in corso importanti dispute riguardo la sua legittimità) che funzionano allo stesso modo. Queste cariche non sono previste dalla legge e non esistono al di fuori delle comunità. La "polizia comunitaria" in forza nel villaggio di Petlacala ed autogestita dagli stessi abitanti non deve essere confusa con la CRAC, ovvero il "Sistema di sicurezza e giustizia comunitaria, polizia comunitaria della Costa Chica e Montaña de Guerrero". Quest'ultimo organo intracomunitario risale al 1995, quando in seguito ad una terribile ondata di violenza nella regione, spesso proporzionata anche dalle autorità ufficiali, diverse comunità tlapaneche, mixteche e *nahuas* decisero di dotarsi di un autonomo sistema di sicurezza.⁶³ E' importante anticipare che a San Pedro Petlacala, come in molte altre analoghe comunità indigene, le sfere del potere politico e religioso non sono entità del tutto distinte: come dimostreremo nel corso della ricerca, queste coincidono in molte occasioni.

⁶⁰ Intervista a N.A. del 15/04/2010.

⁶¹ In ordine: aiutante, aiutante maggiore, responsabile della commissione, commissario in seconda, commissario o rappresentante dei beni comunali, principale. Intervista a N.A. del 15/04/2010.

⁶² Intervista a N.A. del 15/04/2010.

⁶³ Per maggiori informazioni si consiglia di visitare il sito www.policiacomunitaria.org

Infine è bene porre l'accento sulle particolarità della proprietà territoriale nelle comunità amerindiane. Nelle regioni con alte percentuali di popolazione indigena non esiste la proprietà privata. La terra appartiene al contadino o, più in generale, a chi la coltiva. I terreni agricoli di Petlacala sono comunali e si tramandano tra gli abitanti di generazione in generazione, a parte alcune rare eccezioni.⁶⁴ Una legge di stato ha successivamente stabilito la possibilità di mutare l'ordinamento dei terreni da comunitario a *ejidal*, in seguito alla creazione dell'*ejido* (appezzamento) (Dehouve, 2006). Gli indigeni hanno tuttavia la facoltà di decidere sulla natura dei propri possedimenti, in forma collegiale o privata. Ciò non pregiudica, almeno teoricamente, l'appartenenza delle comunità alla repubblica federale messicana di cui hanno l'obbligo di rispettare le leggi.

- Acuilpa

Acuilpa è un piccolo borgo in prossimità della via federale che dalla città di Tlapa porta a Chilapa e successivamente a Chilpancingo. La strada asfaltata ha letteralmente tagliato a metà i possedimenti terrieri della comunità che tra l'altro non ne ha tratto nessun beneficio; sebbene sia più facile raggiungere Acuilpa che Petlacala, servita da una mulattiera, la desolazione regna sovrana. Il borgo, a circa 10 Km da Petlacala e quasi 40 Km da Tlapa, è abitato da approssimativamente 500 persone che parlano una variante dialettale⁶⁵ del *náhuatl* e si trova al centro di una piccola depressione circondata dalle montagne. Si contano una cinquantina di case costruite in *adobe*, i tradizionali mattoni di fango e pietre, con tetti in fronde di banano, palme e residui della milpa. Molte sono prive della luce elettrica, manca l'acqua potabile, come d'altronde in tutta la Montaña, il sistema fognario, il telefono comunitario ed ogni altro servizio di base. Acuilpa condivide con Petlacala l'organizzazione politico-religiosa e una stretta rete di relazioni conviviali, nonostante le differenze causate dalla lingua siano a volte causa di incomprensioni.

⁶⁴ Intervista a N.A. del 15/04/2010

⁶⁵ Nella Montaña comunità anche molto vicine spesso hanno un linguaggio e modi di dire molto differenti. Questo fenomeno avviene indistintamente nei municipi nahuas, tlapanechi e mixtechi della regione.

Acuilpa, parola *náhuatl* che deriva dal nome «*Aquiltepetl*» della montagna più alta in zona, ha attirato la mia attenzione a causa dei racconti e degli aneddoti degli abitanti di Petlacala sui rituali che qui sono praticati. Nell'immaginario collettivo di Petlacala i rituali di Acuilpa rappresentano un modello esemplare da seguire: nella piccola comunità non si è ancora manifestato il disinteresse per le antiche tradizioni da parte delle nuove generazioni, come invece secondo i residenti accade a Petlacala. Effettivamente nelle ricorrenze di Acuilpa vi è una eccezionale partecipazione che sorprende anche considerando le abitudini della Montaña di Guerrero. Il territorio comunale è formato da una complessa rete di luoghi nevralgici: nell'attività rituale durante la *Petición de lluvia*, anche qui festeggiata il 25 aprile, è abitudine recarsi in una profonda caverna, una sorgente (*manantial*) e infine sulla cima di una montagna. La cerimonia è più lunga, complessa ed esauriente che nella vicina comunità di Petlacala: le attività cominciano nel giorno della vigilia di *San Marcos*, 24 aprile, e continuano ininterrottamente fino alla tarda sera del 25. Vi sono dunque interessanti divergenze che, ipoteticamente, possono essere interpretate come elementi distintivi della comunità o agenti che non sono andati perduti col trascorrere del tempo e l'avvento delle nuove generazioni.

2.3 Le feste indigene

In Messico il concetto di *fiesta* è solenne e non viene trascurata nessuna commemorazione civile o religiosa. Nelle aree indigene questa tradizione è ancora più marcata: nella Montaña di Guerrero le feste sono numerose ed hanno una cruciale importanza per gli abitanti. Bisogna però sottolineare come tali ricorrenze siano per le famiglie indigene qualcosa di più che un'occasione spensierata: l'organizzazione di questi eventi è infatti complicata e le sue derive semantiche sono molteplici (Díaz Vázquez 2006: 29-30; Gutiérrez Ávila 2006: 48).

“Podemos distinguir cuatro tipos de fiestas que se clasifica según su origen y su función, aunque hayan llegado a compartir muchas de sus características de otros tipos: las primeras son las que se ligan al antiguo calendario ritual

*agrícola y que se tradujeron en determinados ciclos festivos y santorales católicos; las segundas son las patronales, cuyo santo o virgen protege a un pueblo, barrio o gremio u oficio; despues los santuarios procesionales, producto también de las dos tradiciones religiosas; y las últimas, que son las familiares, abocadas a ciertos rituales del ciclo de vida: bautismo, comunión, matrimonio y muerte.”*⁶⁶

Le peregrinazioni e le processioni associate a questo tipo di eventi trasformano i santuari in luoghi nevralgici, punti del territorio di particolare interesse sociale. Durante le giornate festive alla liturgia cerimoniale si sovrappongono la vendita e la produzione di prodotti artigianali di ogni sorta. Alimenti locali, candele, piccole statuette votive, stampe di immagini religiose, polvere magica, ciondoli metallici miracolosi a forma d'animale o di arti umani (gambe, braccia, mani e anche occhi e cuore)⁶⁷ utilizzati per chiedere ai santi salute e benessere, cappelli tipo *sombreros* dalle più svariate misure e modelli, scarpe e cinture da *vaqueros*⁶⁸ etc. sono venduti nella piazza antistante alla chiesa. L'ambiente cerimoniale è tutt'uno con la fiera, di dimensioni eccezionali, pronta per accogliere i pellegrini. Gutiérrez Ávila (2006) osserva come per le comunità indigene la religione rappresenti qualcosa di più intenso della sola fede; la concentrazione di persone nei pressi del santuario è un importante momento collettivo per abitanti di luoghi molto diversi che solo in queste rare occasioni lasciano le loro case. I vestiti, per quanto umili, sono quelli della festa: la celebrazione religiosa è innanzitutto un'occasione per riunirsi, centinaia di uomini e donne si ritrovano e sono portatori, attraverso il proprio corpo e gli ornamenti, di significati e significanti.

Il trascorrere del tempo nella vita quotidiana delle comunità è scandito

⁶⁶ Díaz Vázquez, *Prendiendo velas, pidiendo vida: Contexto Ceremonial y festivo de La Montaña de Guerrero* 2006. Trad: “Possiamo distinguere quattro tipi di feste in base alla loro origine e funzione, anche se molte caratteristiche si confondono e sono comuni alle quattro tipologie: le prime sono quelle che si relazionano all'antico calendario rituale-agricolo e che si manifestano attraverso determinati cicli festivi e santi cattolici; le seconde sono le feste patronali, dove il santo o la vergine proteggono un paese, un quartiere od un'attività; vi sono le processioni ai santuari, anch'esse correlate alla tradizione religiosa; infine le ultime, che sono quelle di tipo familiare, legate alle diverse epoche della vita umana: battesimo, comunione, matrimonio e morte.”

⁶⁷ Si veda Appendice II, fotografia n°12.

⁶⁸ Lo stile *vaqueros* (*cow-boy*) è influenzato dagli stati del Nord nei quali si pratica l'allevamento in grandi pascoli di un unico proprietario.

dalle attività definite dal ciclo agricolo; queste si sovrappongono, in forma distinta o sincretica, con le funzioni stabilite dal calendario religioso, entrambe organizzate minuziosamente come si addice ad un evento importante. Il ciclo agricolo è a sua volta determinato dalla stagione delle piogge che separa le diverse attività lavorative, come ad esempio la semina od il raccolto (quest'ultimo coincide con la fine delle piogge e l'inizio della stagione secca). Il ciclo agricolo e il calendario liturgico annuale sono dunque nella *cosmovisione* indigena (visione del mondo - *weltanschauung*) strettamente relazionati e interconnessi (López Austin, 1994). Nelle ricorrenze specificatamente religiose vengono affermati concetti cardine per la vita comunitaria, quali il sacrificio attraverso il lavoro come gesto di disponibilità e di solidarietà nei confronti della comunità, la fertilità della terra, l'abbondanza della *milpa* e del raccolto in generale. L'antropologa francese Francoise Neff (1994) scrive a proposito della Montaña di Guerrero:

*“La fiesta de Semana Santa tiene menos auge que los Viernes de Cuaresma, que dan lugar a peregrinaciones masivas, como es el caso de Xalpatláhuac, durante la fiesta en honor al Santo Entierro, que constituye una impresionante feria donde los indígenas acuden desde pueblos lejanos. El poco afán para festejar la semana santa en la montaña se atribuye a la significación no sacrificial que subyace a la ceremonia pascual.”*⁶⁹

L'evento della festa di Xalpatláhuac avviene ogni anno verso la fine del mese di febbraio e l'inizio di marzo ed è tra gli appuntamenti più importanti di tutta la regione. Neff osserva come le imponenti celebrazioni siano anche maggiori di quelle dedicate alla processione per la *Semana Santa*, ovvero la Pasqua. Secondo l'autrice il *Santo Entierro*⁷⁰ festeggiato a Xalpatláhuac, entità considerata dalla cultura popolare della Montaña tra le più potenti e miracolose,⁷¹ esprime meglio i significanti sacrificali cari alla tradizione indigena. Sempre sullo stesso argomento l'antropologo originario di Tlapa de

⁶⁹ Neff, Op. Cit. Pag 27. Trad: “La festa della Settimana Santa è meno significativa dei Venerdì di Quaresima, che danno luogo a pellegrinazioni di massa, come nel caso di Xalpatláhuac, durante la festa in onore al Santo Entierro, che consiste in una impressionante fiera alla quale gli indigeni partecipano fin da paesi lontani. La poca enfasi nel festeggiare la pasqua nelle montagne si attribuisce all'assenza del significante sacrificale nella cerimonia.”

⁷⁰ Trad: “Santo sepolto”.

⁷¹ Testimonianze raccolte sul campo.

Comonfort Abel Barrera (2008) riporta:

*“En Xalpatláhuac se ubica el Santuario de la Montaña, que tiene como emblema religioso al Señor Santo Entierro, el más milagroso de la región que celebra su fiesta el tercer viernes de Cuaresma. Esta fiesta se enmarca dentro del circuito religioso de los “viernes santos”, que vienen a ser expresiones de un sistema religioso cimentado en una práctica agrícola que nos remite a la civilización mesoamericana y que tiene que ver con una visión del mundo, donde la comunidad se entiende desde el maíz, la tierra, la lluvia, el rayo, el arcoíris, los vientos y el fuego.”*⁷²

Torneremo ancora sull'importante evento di Xalpatláhuac. In questo momento ci interessa sottolineare come le feste contraddistinguono la società indigena della Montaña e identificano gli appuntamenti collettivi delle comunità. In queste occasioni inoltre sono rafforzati principi come l'autonomia politica e l'identità del gruppo mentre si commemora la mitica fondazione del villaggio. L'autonomia comunitaria è un elemento indissolubile della vita politica indigena che ha attraversato fasi alterne nella recente storia nazionale ed è considerato un principio fondamentale della democrazia diretta anche in relazione ai soprusi che hanno contraddistinto il colonialismo e continuano a riempire le cronache dei giornali locali. Fare politica (*hacer política*) nelle comunità indigene dello stato di Guerrero ha un significato molto più ampio e complesso di quello di tanti altri luoghi (Gutierrez Avila, 2006). L'identità di ogni abitante si riflette nel legame con la terra d'origine, che si ripercuote anche nelle storie di vita dei migranti. Gli enormi pellegrinaggi verso il luogo della festa, insieme alla popolazione che in quel determinato periodo aumenta anche di dieci volte, ne sono un esempio. La fondazione del villaggio infine risale alla data mitica che simbolicamente rappresenta la nascita del gruppo e della comunità; a Xalpatláhuac, come nelle vicine comunità *nahuas* di Acuilpa

⁷² Barrera, Op. Cit, pag. 152. Trad: “A Xalpatláhuac si trova il Santuario della Montaña, che ha come emblema religioso il Señor Santo Entierro, il più miracoloso della regione che celebra la sua festa ogni terzo venerdì di Quaresima. Questa festa è inclusa dentro il circuito religioso dei “venerdì santi”, che sono un'espressione di un sistema religioso fondato sulla pratica agricola che ci rimanda alla civiltà mesoamericana in relazione con una visione del mondo, nella quale la comunità si identifica a partire dal mais, dalla terra, dalla pioggia e dal fulmine, dall'arcobaleno, i venti ed il fuoco.”

e San Pedro Petlacala, si rimanda alle leggende popolari che narrano delle avanscoperte degli antichi avi del XIV secolo, considerati i mitici capostipite.

Alessandro Lupo (2006), che ha studiato per molti anni la vita cerimoniale delle comunità *nahuas* della *Sierra di Puebla* situata nell'omonimo stato, osserva come gli abitanti conservino ricordi assai sbiaditi del loro passato pre-coloniale, tanto da aver sostanzialmente cristianizzato la propria tradizione mitologica e rimosso in gran parte la traccia dell'antico "paganesimo". Questo fenomeno interessa anche la regione di Guerrero ed è stato studiato da Alicia Barabas che ha addirittura coniato il termine di "cattolicesimo indigeno" nel suo studio sulle ribellioni etniche coloniali nello stato di Oaxaca (Barabas, 1990).⁷³

Ciclo festivo. Regione La Montaña de Guerrero

comunità	data/periodo	cerimonia	rituale	gruppo etnico
San Pedro Petlacala	gennaio	Nuovo commissario		Nahua
Malinaltepec	febbraio	<i>Primer Viernes de Cuaresma</i>	<i>Fiesta del Santo Entierro</i>	Tlapaneco
Ixcateopan	febbraio	Carnevale		Nahua
Xalpatláhuac	febbraio/marzo	<i>Tercer Viernes de Cuaresma</i>	<i>Fiesta del Santo Entierro; Cerro del maíz, etc.</i>	Nahua-mixteco
Acuilpa	aprile	Festa di San Marcos	<i>petición de lluvias</i>	Nahua
San Pedro Petlacala	aprile/giugno	Festa di San Marcos	<i>petición de lluvias</i>	Tlapaneco
Chiepetec	settembre	<i>Fiesta de San Miguel</i>	<i>Agradecimiento a la lluvia</i>	Nahua

74

⁷³ Barabas, Alicia. *Rebeliones e Insurrecciones Indigenas en Oaxaca: La trayectoria de la Resistencia Etnica frente al Colonialismo- siglo XVI a siglo XX*, 1990.

⁷⁴ Tabella N° 1. "Ciclo Festivo. Regione della Montaña di Guerrero"; principali comunità studiate.

2.4 La suddivisione del tempo

Le principali feste nella Montaña di Guerrero durante la stagione secca iniziano nel mese di febbraio con il carnevale⁷⁵ e sono immediatamente seguite dai più importanti *Viernes de Cuaresma* e cioè i sei venerdì di quaresima precedenti alla pasqua. E' particolarmente sentita dalla popolazione la *Fiesta del Tercer Viernes o Santo Entierro* di Xalpatláhuac durante la quale hanno luogo incredibili festeggiamenti religiosi e civili per addirittura due settimane (Dehouve, 1976 e 2008; Barrera, 2008).

In questo contesto la festa di *Petición de lluvia* rappresenta uno dei riti liminali più importanti dell'anno, perchè separa la fine di un ciclo festivo dall'inizio di un altro e divide la stagione secca da quella piovosa, il periodo della penuria da quello dell'abbondanza alimentare. Neff (1994) ribadisce come tra le principali caratteristiche del tempo nella cosmovisione indigena della Montaña ci sia quella della ciclicità: tutto è destinato a ripetersi, presente, passato e futuro si ripropongono in una sola dimensione.

*“Aparentemente lo que ha existido sigue existiendo y lo que existirá ya ha existido... La fiesta en este caso sería el tiempo en el cual se hace revivir a los muertos y morir a los vivos. Los unos acaban siendo los otros y viceversa. Se establece entonces una simbiosis entre el primer hombre, un “dios”, y las generaciones por venir, que prestan su voz a este hombre para que siga hablando a través de ellas, a menos que esta voz del inicio siga persistiendo y las atraviese a ellas. Es por esta superposición del presente con un tiempo original que el hombre se integra al universo.”*⁷⁶

Non bisogna dimenticare tuttavia che durante la stagione delle piogge esistono feste altrettanto importanti: *San Miguel Arcángel*, *Agradecimiento a la lluvia*

⁷⁵ Ho partecipato ai festeggiamenti del carnevale nella comunità di Ixcatiopan.

⁷⁶ Neff, Op. Cit. Pagg. 24-25. Trad: “Apparentemente quello che è esistito continua ad esistere e quello che dovrà succedere è già accaduto...La festa, in questo caso, dovrebbe essere il tempo nel quale si fanno ritornare in vita i morti ed i vivi muoiono. Gli uni finiscono per essere gli altri e viceversa. Si stabilisce dunque una simbiosi tra il primo uomo, il capostipite o “divinità”, e le generazioni future che prestano la propria voce in modo che possa parlare attraverso di loro. Grazie a questa fusione tra il tempo ancestrale e quello presente l'uomo si integra all'universo”

por las buenas coeschas e San Lucas⁷⁷, patrono degli animali (rispettivamente il 29 settembre, l'8 ottobre ed il 18 ottobre) celebrano *el fin del hambre o despedida* perchè il nuovo mais è quasi pronto per essere raccolto e mangiato. *El fin del hambre*, letteralmente la "fine della fame" viene festeggiato spettacolarmente ed ironicamente tramite il rituale della *despedida* (il saluto, l'addio) poichè gli ultimi mesi dell'estate sono caratterizzati dalla scarsità di cibo.

*"...los hombres se despiden del hambre «quitotoca mayantli» porque los ultimos meses de verano estan marcado por la penuria de maiz. Los festejos para los primeros dones marcan un tiempo de transición hasta la recolección de la totalidad de la cosecha."*⁷⁸

Infine le feste di *Todos Santos* e *Día de Muertos*⁷⁹ nei primi giorni di novembre, nelle quali si offrono i frutti del raccolto ai defunti, rappresentano un altro momento centrale del ciclo agricolo. Le date delle cerimonie, anche a causa del loro alto numero, spesso vengono spostate all'improvviso per via dei frequenti impegni comunitari che si accavallano, o più semplicemente per contrattempi di varia natura che nella Montaña sono abituali.

Diventa così forse più comprensibile immaginare come l'acqua piovana sia considerato un bene primario, una necessità essenziale in una regione montagnosa dove non è possibile irrigare i campi. Le feste precedenti alla *Petición de lluvia*, come il *Santo Entierro* di Xalpatláhuac, insieme a quelle successive formano un susseguirsi di accadimenti che hanno lo stesso obiettivo. I rituali di *ofrenda*⁸⁰ (offerta), le preghiere e le processioni sono parti di un'insieme che si combinano tra loro per provocare un lungo ed abbondante periodo piovoso segno di fertilità e ricchezza. In questa interpretazione olistica ed ipotetica la *Petición de Lluvia* si trasforma da richiesta (*pedir* = chiedere, ottenere) a preghiera di ringraziamento verso gli elementi naturali (la terra) e

⁷⁷ Trad: "San Michele Arcangelo, Ringraziamento alla pioggia per il buon raccolto, San Luca."

⁷⁸ Neff, Op. Cit. Pag. 23. Trad: "...gli uomini si accomiatano dalla fame perchè gli ultimi mesi dell'estate sono marcati dalla scarsità del mais. I festeggiamenti per i primi doni segnalano un tempo di transizione che si conclude alla fine del raccolto."

⁷⁹ Trad: "Ognissanti e I morti".

⁸⁰ Composizione rituale con oggetti di generi differenti (alimenti, candele, fiori, etc) preparata secondo un preciso ordine e schema. Per una spiegazione più esaustiva rimando al prossimo paragrafo n° 3.4.

soprannaturali (la divinità) con la speranza di sconfiggere carestia, povertà e malattie.

2.5 Il santo e la Montagna

- Malinaltepec

Durante il campo ho potuto partecipare a due tra le più importanti cerimonie della Montaña di Guerrero: il primo *Viernes de Cuaresma* nella *cabecera* tlapaneca di Malinaltepec ed il terzo *Viernes de Cuaresma* proprio a Xalpatláhuac. La comunità di Malinaltepec, a 1789 metri sopra il livello del mare, è una delle più emarginate ed isolate dello stato per via della sua lontananza da Tlapa de Comonfort e delle alte montagne che la circondano. La sua popolazione è di etnia tlapaneca e parla una delle numerose e difficilissime varianti della lingua indigena Tlapaneco, inoltre si differenzia da quella *nahuas* e mixteca per i tratti culturali specifici e la diversa origine. La lingua tlapaneca non appartiene alle grandi famiglie linguistiche presenti in centroamerica ed è parlata solo nella Montaña di Guerrero. In gran parte ancora indecifrata, è una lingua tonale nella quale cambia il significato delle parole in base alla sillaba accentata; gli ordini mendicanti agostiniani non riuscirono mai ad imparare la lingua e dunque nemmeno a relazionarsi più di tanto con la cultura tlapaneca, a causa anche delle difficoltà riscontrate per accedere ai villaggi situati in luoghi assai impervi. All'inizio del secolo scorso un importante geografo tedesco con la passione per i popoli nativi del centroamerica, Leonhard Schultze Jena, riuscì per la prima volta a stabilire un contatto con la comunità di Malinaltepec ed a osservare alcuni significativi rituali (Dehouve 2007:38).

“ Los esquemas y las descripciones realizados por el viajero se volvieron famosos cuando, en los años sesenta, el etnohistoriador Karl A. Nowotny (1961) los comparó con unas figuras enigmáticas representadas en varios manuscritos de origen prehispánico. En los códices Fejerváry-Mayer, Laud y Cospi figuran, en efecto, series de números dibujados al estilo maya con un punto para el uno y una barra para el cinco. Estas hileras numéricas

*verticalmente encimadas permanecieron misteriosas hasta que Nowotny las comparara con las descripciones de Schultze Jena y propusiera una explicación: dichas series numéricas representarían “ofrendas contadas” realizadas en honor a las deidades, antes de la Conquista.”*⁸¹

Durante la festa del primo venerdì di quaresima la principale chiesa di Malinaltepec è meta di pellegrinaggio per gli abitanti di tutta la Montaña (sebbene con un afflusso minore rispetto a quello registrato a Xalpatláhuac). Qui vengono celebrate numerose messe per tutta la settimana fin dal mercoledì delle ceneri e, in particolare, nella notte della *vispera* (attesa o vigilia) del giovedì; il santuario rimane aperto al pubblico ed è continuamente visitato dai pellegrini che pregano e portano doni al *Santo Entierro*⁸² sperando di ottenere benedizioni e benefici. Nella notte del giovedì la comunità festeggia l'evento con giochi pirotecnici spettacolari, danze in costume, rituali e tornei sportivi.

Le danze segnano il momento centrale della cerimonia e sono, insieme alla processione, l'evento più atteso delle antiche tradizioni *mee phaa*;⁸³ inoltre incarnano l'essenza della festa tlapaneca ed hanno importantissimi risvolti semantici. Le danze indigene sono diffuse nelle comunità *guerrerensi* anche se, purtroppo, in molti luoghi si stanno perdendo o tramutando in spettacoli folkloristici (per esempio in diverse comunità *nahuas* della *cañada*, come Ixcateopan). Non è il caso di Malinaltepec dove sono sceneggiate: *la danza de los doces pares de francia*; *la danza de los tliquilnes* e *la danza de los moros*.⁸⁴ Gli attori recitano la loro parte con il massimo impegno ed attenzione poiché la partecipazione è uno degli obblighi (*cargos*)⁸⁵ previsti per gli abitanti della comunità. La *danza de los doces pares de francia* è una vera rappresentazione

⁸¹ Dehouve 2007, Op.Cit; trad: “Gli schemi e le descrizioni realizzate dal viaggiatore diventarono famose quando, negli anni sessanta, l'etnostorico Karl A. Nowotny (1961) li comparò con delle figure enigmatiche rappresentate in vari manoscritti di origine preispanica. Nei codici *Fejerváry-Mayer* y *Cospi* si notano, in effetti, una serie di numeri disegnati nello stile maya con un punto per l'uno e una barra per il cinque. Queste raffigurazioni numeriche ordinate in verticale rimasero misteriose fino a quando Nowotny notò le descrizioni di Schultze Jena e propose una spiegazione: queste serie numeriche rappresenterebbero “ofrendas contadas” realizzata in onore alle divinità, prima della Conquista.”

⁸² In entrambe le comunità, Malinaltepec e Xalpatláhuac, si festeggia il Señor Santo Entierro. Tuttavia nel circuito religioso dei “venerdì santi” della Montaña vi sono molti altri santi festeggiati.

⁸³ Il nome dei Tlapanechi nella loro lingua.

⁸⁴ Trad: “La danza delle dodici coppie di Francia, la danza dei *tliquilnes* e la danza dei mori.” Si veda Appendice II, fotografie n° 28 e 29.

⁸⁵ Par. 1.2.

teatrale nella quale partecipano 2 gruppi da 12 persone dotate di *machete* o spade; il balletto, ripetuto più volte nell'arco della giornata, si svolge nel piazzale principale del paese, davanti alla chiesa, e prevede una semplice scenografia in legno formata da una torre utilizzata per rinchiudere simbolicamente i prigionieri, una forca per l'impiccagione e delle tavole rialzate raffiguranti il castello. Gli interpreti si affrontano *machete* alla mano con molta energia per simboleggiare la battaglia tra i due gruppi antagonisti. Spesso la foga degli attori, già stremati dal caldo umido incrementato dagli sgargianti vestiti di scena, può provocare ferite alle braccia o alle gambe, complice anche l'alto tasso alcolico, prerogativa delle feste nella Montaña. La danza raffigura una storia medievale francese del XIII secolo che si è diffusa in Messico durante l'epoca coloniale (Neff 1994:102). La stessa origine si può attribuire alla *Danza de los Moros y Conquista* nella quale gli indigeni, colorati di nero perchè travestiti da mori, saraceni o turchi simboleggiano la lotta contro il paganesimo (in questo caso rappresentato storicamente dall'islam) ed il trionfo del cristianesimo. L'ultimo ballo, *Danza de los Tliquilnes*, è interpretato da bambini e si riferisce specificatamente al ciclo agricolo: i ballerini-attori sono mascherati da animali e vi è la presenza di un leader travestito da "tigre". Mentre le prime due rappresentazioni sono ripetute diverse volte nell'arco delle giornate di festa dedicate al primo venerdì di quaresima, la danza de *los tliquilnes* è messa in scena solo a tarda ora, durante la notte del giovedì, vigilia della processione. Neff osserva come sia possibile comparare questi balli con i codici preispanici e le rappresentazioni pittografiche poichè vi sono in comune molte raffigurazioni semantiche: i personaggi ed i loro ornamenti possono rappresentare più cose allo stesso tempo, ad esempio il sole o la pioggia, se non addirittura un intero rituale come la *Petición de Lluvia*.⁸⁶ I danzanti tlapanechi di Malinaltepec indossano vestiti fatti a mano dai colori molto accesi che non vengono usati nelle danze *nahuas* e *mixteche*.

Nella processione del venerdì santo, che conclude questo primo ciclo festivo, tutti i pellegrini e gli abitanti di Malinaltepec, capeggiati dalle autorità governative e dal principale maggiordomo, accompagnano il *Santo Entierro* per le strade del paese. La cerimonia è inoltre seguita per tutta la sua durata

⁸⁶Comunicazione personale.

dalla musica delle bande, che per l'occasione sono vestite a festa e giungono dai luoghi più lontani. L'itinerario è caratterizzato da un percorso circolare nel quale il santo e la processione raggiungono i quattro punti cardinali del paese che sono anche i suoi confini. In ognuno di questi quattro passaggi il santo viene appoggiato su di un altare e vengono accese candele, depositate corone di fiori e recitate preghiere dal parroco e dal maggiordomo. La *mayordomia*⁸⁷ inoltre si preoccupa di accogliere i pellegrini, e per quanto possibile offrire loro un pasto caldo e qualche coperta per sopportare le basse temperature notturne.

- Xalpatláhuac

Il *Santo Entierro* è il santo festeggiato anche durante il *Tercer Viernes de Cuaresma* nella cabecera di Xalpatláhuac, capoluogo dell'omonimo municipio. La comunità di Xalpatláhuac si trova a pochi chilometri da Tlapa de Comonfort ed è abitata da circa 4500 persone di lingua e cultura *náhuatl*. La località rappresenta un luogo simbolico per l'investigazione antropologica in Guerrero poiché proprio qui Daniele Dehouve e altri antropologi hanno iniziato le loro prime, pioniere, ricerche nella regione (Dehouve, 1976 e 2008). Xalpatláhuac è ancora oggi una comunità molto vivace ed attaccata alle proprie tradizioni il che la rende interessante antropologicamente da differenti prospettive. Di etnia *Nahua* è capoluogo di un municipio abitato simultaneamente da comunità *nahuas* e mixteche: questa particolare caratteristica ha provocato negli ultimi decenni numerosi episodi di tensione tra le diverse etnie e le dispute politiche sono frequenti. Il territorio del municipio di Xalpatláhuac è coabitato da entrambi i gruppi etnici: i *nahuas* abitano nella stessa comunità di Xalpatláhuac, la *cabecera*, e nei villaggi di San Nicolás Zoyatlán, Tlacotla y Tlayahualco; i mixtechi o *na savi* si ubicano nelle località di Cahuatache, Xilotepec, Cuba Libre, Quiahuitlatzala, Taxco, Yerbasantá, Zacatipa, El Platanar, Amatitlán, Santiago del Río, Cacalotepec e La Victoria (García Leyva, 2008:200). Nonostante il municipio sia popolato principalmente da villaggi mixtechi, la *cabecera* è *nahuas*; questo fatto è sempre stato mal sopportato da molte frazioni che hanno lottato per far

⁸⁷Par. 1.3.

riconoscere la propria autonomia ed indipendenza. Nelle ultime elezioni, nel 2009, è stato eletto presidente del municipio, con sede a Xalpatláhuac, un abitante mixteco di una comunità vicina e le tensioni politiche sono aumentate sfociando anche in violenza.⁸⁸ Questa difficile situazione politica si era già presentata nel 2005, quando per la prima volta il gruppo politico del PRD (Partito della Rivoluzione Democratica), supportato dagli abitanti mixtechi delle comunità subordinate, ha sconfitto il PRI, votato dai *nahuas* della *cabecera*, scatenando un conflitto tra gli abitanti (García Leyva, 2008:192). Il problema nasce dalla suddivisione arbitraria del municipio, che risale al XIX secolo, decisa con criteri amministrativi che non hanno tenuto conto delle caratteristiche culturali e morfologiche della comunità. Per risolvere la diatriba sono intervenute le autorità del capoluogo, Tlapa de Comonfort, e anche dello stato di Guerrero, senza avere grande successo.⁸⁹

Nonostante le divergenze politiche Xalpatláhuac è uno degli scenari privilegiati per osservare la vita quotidiana e le feste religiose nella Montaña. Il paese è diviso in otto frazioni o *barrios* costruite su due ripidi versanti che si fronteggiano e sono divisi dal letto del fiume *Jale*. Il fiume, lo stesso che attraversa più a valle anche la città di Tlapa de Comonfort, è un grosso torrente completamente secco durante le stagioni aride e soggetto ad impreviste e pericolosissime piene durante la stagione piovosa. Quando non scorre l'acqua il letto del fiume è utilizzato come principale strada ed è anche il luogo dove sorge il mercato paesano, che assume dimensioni spropositate durante la festa per il *Santo Entierro*.

Le festa per il santo di Xalpatláhuac dura due settimane nelle quali si concentrano un numero altissimo di pellegrini che tornano alla Montaña dai luoghi più remoti, compresi gli Stati Uniti d'America. Meta principale del pellegrinaggio è il grande santuario nel quale è custodito il *Santo Entierro* dove, durante le giornate di mercoledì e giovedì, si forma una lunghissima coda di persone in attesa di poter entrare. Ogni visitante porta in dono fiori, candele, soldi od altri oggetti e chiede al potentissimo santo la realizzazione di un desiderio o di un miracolo. Il santuario di Xalpatláhuac è anche il punto d'arrivo di numerosissime persone invalide che invocano il loro desiderio di

⁸⁸ Intervista a Gabino Santiago Jiménez del 3/05/2010

⁸⁹ García Leyva, Jaime. *Participación política, elecciones y retos de la democracia en Xalpatláhuac*, Guerrero. UAG, 2008.

grazia. L'organizzazione meticolosa di questo evento è a cura della *junta catolica*, un gruppo di volontari⁹⁰ che si adoperano per ricevere i pellegrini ed i loro doni. La bacheca dove è custodito il *Santo Entierro* è adornata da coloratissimi fiori e profumata dall'incenso *copal* sempre acceso; inoltre è colma di soldi, in particolare biglietti di dollari americani che testimoniano come l'emigrazione ed il fenomeno delle *remesas*⁹¹ facciano parte della vita quotidiana della Montaña. Esiste anche un incaricato dalla giunta cattolica che, su richiesta dei pellegrini, colpisce chi lo voglia con un colpo di frusta con lo scopo di togliere il dolore, fisico o spirituale, tramite questa piccola penitenza. La festa raggiunge il suo apice il venerdì santo: la processione del *Santo Entierro* è seguita da migliaia di persone, accompagnata da giochi pirotecnici (che a Xalpatláhuac si chiamano *bombas*)⁹² e la musica delle bande per le strade.

In uno dei monti nei paraggi della comunità, chiamato *cerro del maiz*,⁹³ hanno luogo alcune pratiche rituali correlate ai festeggiamenti patronali, a nostro avviso particolarmente interessanti. Tanti pellegrini in cerca di fortuna, dopo aver visitato la basilica del *Santo Entierro*, si recano sulla cima del *cerro del maiz*, che però è molto ripido e si raggiunge dopo una faticosa camminata. Qui si trova una cappella dove, secondo l'immaginario collettivo, è possibile tentare la sorte in due modi: chi trova nei campi circostanti un seme di mais o di qualche altro vegetale, oppure un pelo di bestiame, crede che questo sia un segno premonitore di un anno di fertilità e cospicuo guadagno economico. Il chicco di mais augura un raccolto abbondante ed il pelo di bestiame un allevamento proficuo. In cima al *cerro del maiz* è anche possibile raggiungere un ulteriore sacrario, nascosto ed inaccessibile, tramite un sinuoso sentiero che attraversa un crepaccio. Alcuni pellegrini, devoti alla propria fede, si avventurano in questa pericolosissima prova sicuri di essere assistiti e protetti dal santo.

Questi rituali sono relazionati al ciclo agricolo e ci dimostrano come nella cosmovisione indigena il santo e l'agricoltura siano interconnessi ed inseparabili. Il *Santo Entierro* insieme agli altri *Cristos de la Pasión* (*Perdon*

⁹⁰ Parr. 1.2.

⁹¹ Con il termine *las remesas* vengono indicati i soldi che i *migrantes* mandano al *pueblo* di provenienza, specialmente durante i periodi di festa.

⁹² Trad: "bombe".

⁹³ Trad: "montagna del mais".

*de Igualapa, Padre Jesus de Copala, Santo Entierro de Xalpa, etc)*⁹⁴ appartiene al ciclo festivo relazionato con il sole e la parte ascendente dell'anno che si conclude con la festa della Santa Croce (*Santa Cruz*) in maggio. Le feste invece dedicate alle vergini, per esempio la *Virg  n de las Nieves*, festeggiata il 5 di agosto o la *Virg  n de la Concepción*, festeggiata l'8 di dicembre, simbolizzano la luna e la parte decrescente dell'anno che raggiunge il culmine nelle celebrazioni del 12 dicembre per la *Virg  n de Guadalupe*, simbolo nazionale festeggiato in tutto il paese. Sole e luna sono inoltre rispettivamente simboli di giorno e notte, il principio e la fine dell'anno. Pi   in generale i santi cattolici sono considerati facoltosi per la loro unica capacit   di suddividere cronologicamente il tempo, il ciclo annuale, e sono responsabili delle stagioni in cui vengono festeggiati (Dehouve 2007:52).

2.6 Gli specialisti rituali

Daniele Dehouve nel passaggio (2007:28) estratto dalla sua ultima monografia scrive:

*“As  , por ejemplo, los indígenas nahuas, tlapanecos y mixtecos de la región de Tlapa (estado de Guerrero) piden la lluvia a una entidad muy semejante al T  l  c prehispánico. Sin embargo la llaman San Marcos y la festejan el 25 de abril. En este caso no nos sirve de mucho hablar de sincretismo; más importante sería preguntar, como lo proponía antaño Panofsky:    Cuál es el contexto de la veneración de San Marcos?    Qué sentido le atribuyen los actores rituales? La respuesta hace aparecer que detrás del nombre del santo, de la fecha de su fiesta y, eventualmente, de su representación católica, se mantiene toda la carga semántica del señor prehispánico de la lluvia y de los cerros”*⁹⁵

⁹⁴ Trad: “Cristi della Passione”.

⁹⁵ Trad: “Cos  , per esempio, gli indigeni nahuas, tlapanechi e mixtechi della regione di Tlapa (stato di Guerrero) “chiedono” la pioggia ad una entit   molto assomigliante al T  l  c preispanico. Lo chiamano tuttavia San Marcos e lo festeggiano il 25 di aprile. In questo caso non si deve parlare solo di sincretismo; sarebbe pi   importante chiedersi, come suggeriva da tempo Panofsky: qual'   il contesto della venerazione a San Marcos? Che significato gli attribuiscono gli attori rituali? La risposta potrebbe suggerire come dietro il nome del santo, della data della cerimonia e, eventualmente, della sua rappresentazione cattolica, si conservi tuttora il significato semantico della divinit   preispanica della pioggia e delle montagne”.

Qual'è il contesto nel quale si svolge la festa di venerazione del santo di San Marcos? Che significato gli attribuiscono i partecipanti?

Proprio a queste domande la ricerca vorrebbe dare delle risposte: i rituali di Acuilpa e San Pedro Petlacala sono delle testimonianze non tanto del sincretismo che si è sviluppato negli ultimi secoli nel continente americano ma soprattutto della sopravvivenza di alcuni fondamentali valori semantici per la collettività. Questi valori, o principi, risultano attributi determinanti per l'emancipazione del gruppo, svolgono un ruolo importante nel definire sia l'identità del singolo abitante comunitario, sia l'identità del "gruppo" villaggio.⁹⁶ Ancora oggi, nonostante un lungo processo di inculturazione, molti locali preferiscono nascondere dallo sguardo dei preti gli antichi costumi ereditati dagli avi. Questo non perchè vi siano problematiche di natura teologica ma perchè "i religiosi non capirebbero" recitano in coro gli indigeni, o si mostrerebbero contrari malgrado molti di questi costumi appartengano ad un'antica tradizione inglobata nel culto cristiano. L'organizzazione sociale e religiosa prevede di norma alcune figure che, come vedremo, hanno il compito di rappresentare il gruppo e curare le relazioni diplomatiche all'interno della regione. Tali incarichi sono in genere assegnati dalla collettività al presidente municipale, ma per quanto riguarda ambiti relativi alla sfera privata o religiosa, che a Petlacala coincidono con la specifica identità sociale, sono destinati a "specialisti" del settore, iniziati per predestinazione. Questi *curanderos* o *sabios olvidados*, "custodi delle antiche tradizioni", come vengono chiamati dall'antropologo Abel Barrera,⁹⁷ sono molto diffusi nelle comunità della Montaña de Guerrero e nelle altre aree indigene messicane. Gli "specialisti" o "ritualisti" (Dehouve gli chiama "specialisti religiosi") sono di solito persone mature od anziane che ricoprono mansioni cruciali per la vita quotidiana collettiva ed hanno ognuno una sua specifica caratteristica. Arturo Gómez Martínez ne individua diversi nelle comunità di lingua *náhuatl* Chicontepecanos, situate nella Sierra de Chicontepec o Huasteca nello stato di Veracruz. Nella lingua d'origine vengono chiamati «*Tlamatineh*» o più genericamente "*sabios*" (saggi); i principali sono:

⁹⁶ Intervista a N.A. del 15/04/2010

⁹⁷ Comunicazione personale.

«Huehuetlacatl (hombre viejo)
Tepahtihketl (curandero)
TlachixKetl (adivino)
Teehketl (partera)
Tonalnotzketl (llamador de tonal)
Motiochihketl (rezador)
Texixitohketl (huesero, masajista)
Tlakhikxitihtketl (succionador)»⁹⁸

Ognuno di questi specialisti ha una propria specifica funzione e ricopre un ruolo importante all'interno del proprio villaggio d'appartenenza. Nella Huasteca come nella Montaña di Guerrero sopperiscono inoltre alla mancanza di figure professionali della società civile messicana che si prendano cura delle famiglie indigene, le più povere ed emarginate del paese. I «*Tlamatineh*» assomigliano fortemente ai «*Tlahmáquetl*» delle comunità *nahuas* di Guerrero. Questi specialisti sono gli unici custodi dell'antica conoscenza popolare indigena, un insieme di credenze religiose e narrazioni mitiche, e coltivano la speranza di diffonderla alle nuove generazioni. Il «*Tlahmáquetl*», chiamato a San Pedro Petlacala⁹⁹ anche più semplicemente *sacerdote* o *rezandero* (oratore), è lo specialista più rilevante di ogni comunità poichè il suo compito è quello di organizzare e custodire il culto della divinità protettrice, il *San Marcos*, partecipando alla preparazione ed esecuzione dei rituali.

L'espressione "sacerdote" indigeno prende spunto dal termine *sacerdote* in lingua spagnola e d'uso comune nella Montaña di Guerrero sebbene sia improprio e non paragonabile al reale significato del vocabolo nella lingua italiana. Sacerdote, stregone, mago e indovino sono termini che si affiancano al concetto di "sciamanesimo" dove lo sciamano, o specialista delle pratiche religiose, ricopre il ruolo di intermediario tra gli uomini e gli spiriti. Costui intrattiene una relazione privilegiata con la natura e gli animali selvatici, di cui può anche indossare gli emblemi nel proprio costume. Bonte e Izard nel "Dizionario di antropologia e etnologia" affermano: "Frequentemente, le interpretazioni delle pratiche magico-religiose chiamate sciamaniche, che si

⁹⁸Trad: "uomo vecchio; guaritore; indovino; levatrice; animista; oratore; massaggiatore specializzato nei dolori ossei; specialista nell'allontanare la stregoneria".

⁹⁹Intervista a Don Chano del 16/04/2010

possono trovare ovunque, nel mondo, sono elaborate a partire dalla descrizione del personaggio che le mette in atto. Da questa tendenza risulta che le definizioni di sciamanesimo derivano dagli elementi presi in considerazione per descrivere le azioni dello sciamano”.¹⁰⁰

Tra le sue specifiche abilità la più interessante è quella di prevedere o “gestire” il tempo atmosferico, in particolare l’arrivo delle piogge, e moderare la loro intensità in modo che non siano dannose per l’agricoltura. Per fare ciò il «*Tlahmáquetl*» presiede il rituale recitando le preghiere a memoria¹⁰¹ esclusivamente in lingua *náhuatl*, di cui è l’unico conoscitore, e fa uso di alcolici ed altre sostanze durante le cerimonie. Inoltre deve attenersi a regole e precetti morali molto severi: di norma non può avere rapporti sessuali con la sua compagna durante le settimane precedenti e successive al rituale e quando svolge la sua attività deve essere completamente a digiuno.

Le precipitazioni sono il cardine centrale della vita rituale delle società agricole, d’altronde in una regione caratterizzata da aspri rilievi –che si attestano tra i mille e duemila metri di altezza – e da un clima secco e arido che spesso rende l’aria praticamente irrespirabile con temperature che durante la stagione secca difficilmente scendono sotto la soglia dei 30 gradi, è facile immaginare come l’acqua, capace di rendere fertile la terra bruciata dal sole, sia il bene più prezioso. Il «*Tlahmáquetl*» insieme ai suoi aiutanti ha la responsabilità del buon esito dei rituali, destinati a scongiurare carestia e siccità, ed è dunque in questo ambito la massima autorità. Il futuro e la sicurezza della comunità devono molto al suo lavoro. A causa del ruolo che ricopre deve essere una persona anziana, carismatica, cultore della propria scienza oltre che conosciuto e rispettato nella propria località e regione. La stessa comunità ed il presidente si rivolgono al «*Tlahmáquetl*» in cerca di suggerimenti per risolvere questioni diplomatiche con altre comunità.

Questa figura religiosa, specifica della tradizione indigena, non esiste al di fuori dei villaggi; in base alla regione ed alle caratteristiche culturali o geografiche può cambiare nome od avere funzioni diverse ma non è prevista dalla diocesi cattolica messicana. La mansione di «*Tlahmáquetl*» si può acquisire di padre in figlio ma di solito si ottiene per iniziazione: la persona

¹⁰⁰ *Dizionario di antropologia e etnologia*. A cura di Pierre Bonte e Michel Izard, edizione italiana a cura di Marco Aime, Einaudi, 2009.

¹⁰¹ Per questa ragione è chiamato anche *rezandero* o *cantore*.

predestinata viene designata fin dall'infanzia attraverso alcuni segnali sovranaturali¹⁰² (Gómez Martínez 2002: 99). Questi possono essere, variando di luogo in luogo, stigate sul corpo, “*sueños*” (sogni) premonitori o altro; tuttavia, come avremo modo di spiegare più avanti, esistono delle eccezioni poiché sempre più frequentemente le comunità indigene devono affrontare nuove problematiche causate dalla modernità che mettono alla prova la loro sopravvivenza sia fisica che culturale.¹⁰³

Interpretare le forze della natura era un'azione importante nel Messico preispanico: la “religione popolare” era il principale mezzo per esprimere concetti importanti per la rappresentazione del mondo e la vita sociale indigena. Attraverso la partecipazione diretta nei rituali venivano trasmessi concetti ideologici che traducevano razionalmente i fatti della vita quotidiana rendendo possibile la riproduzione (e la sopravvivenza) della società. In questo contesto il ruolo dei guaritori o *sabios*, appartenenti al sistema dei *cargos*, era fondamentale. Tra di loro i «*Tlahmáquetl*» o “lavoratori del tempo” continuano ad avere l'importante compito di controllare il tempo atmosferico ed invocare la pioggia.

La ricca letteratura etnografica sull'argomento (Bonfil, 1968; Broda/ Iwaniszewski e Broda/ Baez-Jorge, 2001) sottolinea come vi siano prove archeologiche della presenza di diversi siti di culto in prossimità delle vette delle montagne o dei vulcani più alti del Messico nei quali presumibilmente si recavano questi particolari “meteorologi” indigeni. Glockner (2003) riporta interessantissime testimonianze di questi specialisti, chiamati *Graniceros*,¹⁰⁴ che narrano di come siano stati iniziati a questa inusuale professione. Le interviste pubblicate dall'autore dimostrano che non si diventa *Graniceros* per scelta ma bensì per predestinazione: questa consiste, nella maggioranza dei casi, nell'essere colpiti da un fulmine durante il lavoro nei campi senza riscontrare la morte. Nella regione dei vulcani situata negli stati di Puebla e del Messico così si distingue un “iniziato alla meteorologia” da una persona normale. Glockner conclude affermando che il rituale di iniziazione è il mezzo attraverso il quale la società prende consapevolezza del paesaggio simbolico e

¹⁰² Questo accade per tutte gli specialisti riportati da Gómez Martínez, come ad esempio *Huehuetlacatl*.

¹⁰³ Intervista a Don Chano del 16/04/2010.

¹⁰⁴ Dal termine grandine in spagnolo.

cerca di collocarsi nel ciclo della natura. In questo modo, tramite l'esistenza di specifici ruoli quali appunto i «*Tlahmáquetl*» oppure i *Graniceros*, l'autore cerca di stabilire un vincolo tra il concetto astratto di *cosmovisión* indigena (nel senso di cosmogonia) e gli attori umani trasformando il mito in realtà sociale (Glockner 2009:65).

2.7 Il rituale di *Petición de Lluvia* di Xalpatláhuac, località *cerro de Tototepetl*

Nella località di Xalpatláhuac non si festeggia solo il terzo venerdì di quaresima dedicato al *Santo Entierro* ma, in maniera analoga a quello che si fa a San Pedro Petlacala ed Acuilpa, si organizza la *Petición de lluvia*. Vi sono tuttavia considerevoli differenze tra il rituale di Xalpatláhuac e quello delle altre località nelle quali si è svolta la ricerca. Xalpatláhuac è una *cabeceras* di grosse dimensioni e si trova inoltre nelle vicinanze di Tlapa de Comonfort; è una comunità con uno specifico peso politico e culturale all'interno della Montaña di Guerrero anche grazie alla imponente manifestazione del terzo venerdì santo.¹⁰⁵ Per queste ragioni il processo di urbanizzazione è più avanzato che nelle altre due comunità e Xalpatláhuac è sicuramente un luogo relativamente più "aperto", nel quale rispetto agli standard della regione esistono alcune moderne infrastrutture, pur soffrendo di tutte le problematiche che affliggono l'area. Influenzato anche da questi fattori, il rituale di *Petición de lluvia* continua ad essere programmato nonostante, a mio giudizio, non rappresenti un momento tipico della vita comunitaria come accade invece a San Pedro Petlacala ed Acuilpa. Tuttavia una delegazione della *cabeceras* continua attivamente a festeggiare questa ricorrenza che, almeno simbolicamente, mantiene il proprio valore. Inoltre nel municipio di Xalpatláhuac il rituale viene ripetuto, pressappoco nella stessa forma, per ben dieci volte in altrettanti luoghi diversi verso il primo giorno di ogni mese, dal 1 di aprile al 1 di ottobre.¹⁰⁶ Probabilmente anche per questa caratteristica esclusiva ogni singolo evento è meno significativo del rispettivo festeggiato a San Pedro Petlacala od a Acuilpa.

Il rituale di *Petición de lluvia* si è svolto sabato 3 aprile 2010 sulla cima

¹⁰⁵ Parf. 2.4 "La suddivisione del tempo".

¹⁰⁶ Parf. 2.5 "Il Santo e la Montaña"

della montagna *Tototepetl* che significa dal *náhuatl* “montagna dove ci sono tacchini”.¹⁰⁷ La cerimonia si sarebbe dovuta celebrare inizialmente durante la giornata di giovedì 1 aprile ma la data è stata cambiata dagli abitanti perchè considerato *día grande* della *semana santa*,¹⁰⁸ e cioè un giorno riservato ai festeggiamenti della Pasqua cattolica. La località di Tototepetl appartiene al territorio di Xalpatláhuac, e si trova nelle prossimità di *Tlacotla*, a circa un paio d’ore a piedi da quest’ultima. Le persone che hanno partecipato al rituale, perlopiù anziani, sono state accompagnate in furgone nelle prossimità della cima di Tototepetl da un *topil* (incaricato); in questo modo il percorso a piedi si è dimezzato. Acqua, *aguardiente* (distillato di canna da zucchero), *refrescos* (bevande analcoliche) come coca-cola e simili, cibo come pane dolce e cioccolato (*pan dulce*, *chocolate*, etc), oggetti per cucinare, candele, tanti fiori di diverse qualità e, infine, gli animali da sacrificare sono stati trasportati nel luogo prescelto per mezzo di cavalli, asini e grazie anche all’aiuto degli uomini. Gli animali uccisi nel corso del rituale sono stati due: un *chivu* (caprone) di grosse dimensioni dal manto bianco ed un capretto più piccolo di colore nero. Le persone presenti erano circa una trentina, in maggioranza uomini.

Il gruppo è partito dalla comunità di Xalpa¹⁰⁹ all’alba. Appena arrivati sul monte è stata collocata l’*ofrenda* (offerta) nei pressi di un altare segnalato dalla presenza di due croci colorate¹¹⁰ mentre i *rezanderos* o specialisti¹¹¹ hanno cominciato a cantare le preghiere rigorosamente in *náhuatl*. Il luogo nel quale si trova l’altare, un cumulo di pietre annerite dal fumo delle candele, è inospitale e lontano dalle comunità circostanti: a causa dell’altezza del monte e delle conseguenti temperature estreme non vi sono alberi e non esiste nessun riparo. Le sue caratteristiche confermano dunque le tesi di López Austin (1994) e Johanna Broda (2001) che sostengono come le comunità indigene abbiano trasferito i propri centri rituali “al riparo dei monti e delle caverne”.¹¹² A Xalpatláhuac vi sono tre «*Tlahmáquetl*», i soli a conoscere le formule ed i canti necessari al buon esito del rituale, tramandate da generazione in

¹⁰⁷ *Cerro donde hay gualojotes.*

¹⁰⁸ La Pasqua, qui chiamata *Semana Santa*.

¹⁰⁹ Nomignolo affettivo di Xalpatláhuac

¹¹⁰ Appendice II, fotografia n° 14 e 17.

¹¹¹ Parf. 2.6.

¹¹² *Op. Cit.*

generazione. Nonostante i canti e le preghiere siano in *náhuatl* la maggior parte dei partecipanti non ne conosce il significato e non è in grado di ripeterli.

Sul cumulo di pietre, che chiamiamo altare, sono posati fiori e candele mentre nell'estremità adiacente alla cavità, in basso, viene predisposto un manto rettangolare di rami di «*ahuehuate*», albero sempreverde che cresce esclusivamente nei pressi dei corsi d'acqua. I rami di «*ahuehuate*» sono ordinati in *manojos* (piccoli fasci) da uno dei tre specialisti un attimo prima di essere utilizzati per comporre il tappeto verde¹¹³ sul quale lentamente si accomoda l'*ofrenda*. L'incenso *copal*, costantemente presente nei riti di tutto il Messico indigeno e ormai diventato un elemento fondamentale anche delle funzioni cristiane, è appoggiato su una pietra molto scura più grossa delle altre, al centro della struttura. Nel frattempo ognuno dei tre «*Tlahmáquetl*» recita senza sosta le preghiere¹¹⁴ secondo un ordine proprio ed indipendente. Solo apparentemente uguali tra loro i canti simultanei si sovrappongono senza che nessuno dei cerimonieri se ne curi o dimostri di essere infastidito. Questa specifica tecnica è utilizzata anche nelle vicine comunità abitate dal gruppo dei Tlapanechi, ma non invece a Petlacala (Dehouve 2007:84). Nelle canzoni si distingue chiaramente la parola *San Marcos* ripetuta frequentemente. Due anziani musicisti accompagnano i canti rituali con delle canzoni, create appositamente, suonate ad intermittenza con una chitarra ed un violino: questa musica è chiamata *musica de viento*¹¹⁵ (musica del vento). I partecipanti osservano passivamente la cerimonia in piedi o seduti in una delle dieci pietre disposte in arco semi-circolare, utilizzate come sedie.

Nella composizione dell'*ofrenda*, in seguito ad una attenta analisi schematica, si possono riconoscere delle costanti. Molti oggetti che compongono l'*ofrenda* sono infatti utilizzati in tutti i rituali delle comunità nahuas della Montaña di Guerrero. In particolare elementi come “la tazza di cioccolato”, “l'*aguardiente*”, “le sigarette”, “il pane dolce”, “i fiori e le candele” sono presenze costanti nelle feste di *Petición de Lluvia*. Queste sostanze sono collocate nell'*ofrenda* secondo un ordine che non è casuale ed hanno ognuna una precisa funzione ed un preciso significato: nemmeno il minimo dettaglio in questo tipo di celebrazioni è lasciato al caso. Allo stesso

¹¹³ Parf. 3.4, fotografia n°2.

¹¹⁴ Ho registrazioni audio-video delle preghiere.

¹¹⁵ Intervista a I.R. del 3/04/2010

modo sono parte integrante dell'*ofrenda* gli idoli, statuette votive di natura antropomorfa adorate dagli indigeni. Questi sono manufatti di pietra di piccole dimensioni d'origine sconosciuta e teoricamente molto antichi. Mi è stato fatto notare¹¹⁶ come in alcuni casi questi oggetti assomiglino molto ai reperti archeologici tipici della cultura olmeca, importante civiltà precolombiana del Golfo del Messico che ha influenzato le civiltà antiche della Montaña di Guerrero (Litvak King, 1986). Gli idoli appartengono alle comunità e sono custoditi per il resto dell'anno dalle persone che li hanno trovati nei campi.¹¹⁷

Dal punto di vista comparativo il rituale di Xalpatláhuac, messo in relazione con Petlacala ed Acuilpa, ci offre importanti spunti investigativi. Durante la *Petición de lluvia* in onore di San Marcos si possono distinguere chiaramente almeno cinque livelli nei quali si prepara l'*ofrenda*, secondo uno schema numerico preciso ed una relazione geometrica. Ogni oggetto prima di essere sistemato viene "acclamato" mediante la formula del *presente* dal «*Tlahmáquetl*», che secondo diversi informatori recita una preghiera o formula magica.¹¹⁸ Candele, fiori, sigarette e cibo sono considerati dei veri e propri regali; come in italiano, "presente" in lingua spagnola e nelle comunità indigene significa proprio regalo. Gli elementi dell'*ofrenda* hanno la funzione di ringraziare ed addolcire la divinità o potenza soprannaturale che governa i cieli e le acque alla quale il rituale è dedicato. Grazie al materiale etnografico, fotografico ed audio-video oltre alle note raccolte sul campo, riassumiamo brevemente i principali momenti che strutturano la pratica rituale dell'allestimento dell'*ofrenda*.

1) L'«*ahuehuete*» (arbusto dalle foglie verdi) viene disposto in forma rettangolare di fronte alle croci, nello spazio delimitato dalla costruzione in pietra. I mazzi formano un piano di colore verde abbastanza ampio (circa 2m per 2m) sul quale viene disposta l'*ofrenda*.

¹¹⁶ Ringrazio l'antropologo Abel Barrera per la comunicazione e la disponibilità.

¹¹⁷ Purtroppo esiste anche un commercio illegale poiché sono molto ambiti tra i collezionisti privati.

¹¹⁸ Intervista a I.R. del 3/04/2010

2) Anelli floreali sono collocati nel centro e nei bordi del manto di «*ahuehuete*», in linea con la croce già anticipatamente addobbata con corone di fiori e nastri di carta colorata.

3) Piccoli recipienti di ceramica simili a delle coppette, grandi all'incirca come una tazzina di caffè, vengono installati sopra il manto di «*ahuehuete*» secondo un ordine ed uno schema ben precisi: sono posizionati in due colonne verticali parallele, nelle estremità del manto erboso, 6 per ciascuna fila. Altre due coppette sono poste nel centro, una di fronte all'altra. Successivamente ogni recipiente verrà riempito di *aguardiente*, alcoolico prodotto in loco distillato dalla canna da zucchero. Nel frattempo viene praticata una danza collettiva dove in cui i partecipanti, invitati dalle signore, sono tenuti a ballare impugnando una tazza di cioccolato in ciascuna mano. La danza si compie in circolo intorno alla croce ed all'*ofrenda* al ritmo della musica tradizionale eseguita solamente da due musicisti con chitarra e violino. Dopo circa 10 minuti il ballo si esaurisce ed ogni persona consegna ai 3 cerimonieri, che non hanno ballato, le tazze di cioccolato.

4) Nella quarta e penultima fase l'*ofrenda* è ormai completata. Le tazze di cioccolato dopo che sono state "ballate", come si conviene dire a Xalpatláhuac, sono accuratamente collocate sul piano erboso in due file di 6 e 3 elementi per ciascun lato, in forma parallela, di fianco alle coppette di *aguardiente*. Altre due tazze, una di fronte all'altra, sono sistemate nel centro di fianco alle rispettive coppette di *aguardiente*. Riassumendo abbiamo da un lato 6 coppette di *aguardiente* accompagnate da altre 6 tazze di cioccolato; segue un'altra fila di tazze di cioccolato, di 3 elementi, sempre parallela. Infine al centro del manto di «*ahuehuete*» una tazza di fianco ad una coppetta. Questo schema è esattamente ripetuto per ciascuna delle due metà dello spazio dell'*ofrenda*, con gli alimenti disposti in numeri uguali uno di fronte all'altro e nella stessa posizione. In totale finora abbiamo 12 coppe di *aguardiente* più 18 tazze di cioccolato a cui bisogna aggiungere nella parte centrale altre due coppe di *aguardiente* e due tazze di cioccolato, ordinate in modo da formare una croce.

5) Nell'ultimo passaggio viene aggiunto il pane. Le pagnotte sono collocate di fianco alle tazze di cioccolato ed alle coppette di *aguardiente* secondo lo stesso identico schema, incolonnate. Unica differenza, i pani sono tre in ciascun punto dell'*ofrenda* per tutti i 6 punti previsti, una sopra l'altra, e dunque per un totale di 18 nella colonna esterna dell'*ofrenda*, e 9 nella colonna mediana. I tre pani sono affiancati al cioccolato ed all'*aguardiente* anche nella zona centrale, una di fronte all'altra. Le sigarette concludono l'*ofrenda* sul *cerro del Tototepetl*: queste sono appoggiate al tappeto di «*ahuehuate*» già accese, nella stessa identica posizione e nella stessa quantità degli elementi precedenti, dunque 6 per ogni colonna. I «*Tlahmáquetl*» recitano le preghiere e versano sull'*ofrenda* e sulle pietre (in differenti punti) *aguardiente* e coca-cola in grandi quantità pronunciando il nome di *San Marcos*.

E' importante sottolineare come il numero degli elementi che compongono l'*ofrenda nahua* di Xalpatláhuac non sia un dettaglio insignificante o casuale, come potrebbe sembrare al primo sguardo, ma anzi rappresenti una chiave di lettura per comprendere, od almeno cercare di interpretare, qualcuno dei tanti significati intrinseci alla cerimonia. Ogni oggetto ha un significato ben preciso nella composizione dell'*ofrenda* ed è necessario per il buon esito del rituale. L'idolo o *san marquitos*, ad esempio, raffigura la divinità/potenza alla quale l'*ofrenda* è dedicata. Il cioccolato, bevanda tipica della regione altamente nutriente è un alimento prelibato in grado di apportare zuccheri e proteine necessarie al fabbisogno di una giornata di duro lavoro.¹¹⁹ Le sigarette rappresentano sia le nuvole che il vento (il fumo) ma indicano anche, in base alla rapidità di combustione, quanto la divinità/potenza stia o meno gradendo i regali offerti in suo onore (le sigarette inoltre sono utilizzate dal «*Tlahmáquetl*» per completare il processo di divinazione e poter prevedere buone o cattive piogge).

Senza approfondire per il momento, tutte le caratteristiche dell'*ofrenda* su cui torneremo in seguito, vogliamo porre l'attenzione sul numero degli oggetti utilizzati che è sempre pari a 12 o un suo multiplo. Le 6 tazze di cioccolato, ad

¹¹⁹ Purtroppo sempre più spesso anche le comunità indigene utilizzano cioccolato in polvere prodotto dalle multinazionali perchè costa di meno, il che è significativo di come cambiano velocemente le tradizioni.

esempio, sommate alle rispettive 6 dell'altro lato formano il numero 12; analogamente le colonne mediane, di tre elementi ciascuna, se sommate tra loro danno sempre il numero 12: 3 coppette di aguardiente più altre 3 a cui bisogna aggiungere le rispettive 6 tazze di cioccolato. Nonostante sia complesso afferrare il significato di tale sistema numerico è indubbio che questo non sia casuale: il numero 12, multiplo del 6, indica innanzitutto i mesi dell'anno ed il susseguirsi del tempo che si ripete ogni anno uguale nel ciclo agricolo. Approfondiremo l'analisi numerica degli oggetti utilizzati nell'*ofrenda* per la *Petición de lluvia* nel prossimo capitolo attraverso il lavoro di campo e le testimonianze dei protagonisti colte in loco, constatando come anche a San Pedro Petlacala ed Acuilpa si ripresentano molte delle peculiarità osservate a Xalpatláhuac.

Capitolo III

La festa di *Petición de Lluvias*

3.1 La comunità di San Pedro Petlacala

Il paese di San Pedro Petlacala, abbreviato anche solo in “Petlacala” dai locali, si trova al centro di una piccola valle in direzione sud-est rispetto alla vicina città di Tlapa de Comonfort. Le abitazioni, non più di un centinaio, sorgono in prossimità di un torrente, circondate da alte montagne e dai campi dove si coltiva la *milpa*. Non esistono strade asfaltate e l'unico modo per raggiungere la città è percorrere un tortuoso ed accidentato sentiero che attraversa la zona montuosa con il servizio di trasporto pubblico chiamato *combi*, costituito da mezzi fuoristrada adibiti al trasporto di persone e cose. Il sentiero si immette nella strada provinciale che collega Tlapa a Chilapa e successivamente alla città di Chilpancingo. Non esistono altri modi di spostarsi, se non a piedi o con eventuali passaggi di fortuna su mezzi privati. Le *combi* sono l'unico mezzo di trasporto e partono da Petlacala tutti i giorni all'alba per farvi ritorno nel primo pomeriggio.

La comunità è abitata principalmente da donne, spesso madri fin dalla giovanissima età, da un numero imprecisato di vivacissimi bambini e da diversi anziani. La popolazione giovanile compresa nella fascia d'età tra 17 e 30 anni è molto scarsa a causa della continua emigrazione verso le grandi metropoli messicane e statunitensi. Proprio dalla regione della Montaña provengono molti dei numerosissimi clandestini che illegalmente attraversano la frontiera, a proprio rischio e pericolo, cercando fortuna; lo stesso fenomeno si registra d'altronde in Chiapas e Oaxaca, alcuni tra gli stati messicani più poveri. Persino i lavori manuali necessari all'agricoltura sono spesso affidati a donne e bambini, costretti ad aiutare i pochi uomini adulti rimasti nel villaggio. Tuttavia molti giovani tornano a salutare le proprie famiglie per i festeggiamenti della *Petición de Lluvia* fermandosi, a volte, più del previsto.

Le cifre relative all'immigrazione riportate dall'istituto anagrafico nazionale *Inegi* il più delle volte non prendono in considerazione questi fenomeni; gli

intervistatori formulano delle domande standard non idonee per comunità indigene in contesto rurali come, per esempio, sul numero degli individui che compongono il nucleo familiare, il livello d'istruzione e così via.. La mancanza di fiducia nelle istituzioni e nel governo della popolazione indigena di ceto povero è generalizzata, anche a causa del disinteresse dimostrato nei loro confronti e del poco riguardo alla causa indigena.

San Pedro Petlacala, che secondo l'ultimo censimento del 2000¹²⁰ è abitata all'incirca da 700 persone, registra un alto tasso d'analfabetismo specialmente tra la popolazione adulta ed anziana. Le altre comunità osservate, Xalpatláhuac, Malinaltepec, etc., si trovano in pratica nelle stesse condizioni. Il livello d'istruzione della popolazione indigena della Montaña di Guerrero è tra i peggiori del Messico e del Centroamerica. L'università UNAM di Città del Messico promuove da alcuni anni un progetto di alfabetizzazione nelle zone emarginate del paese e nel 2010, per la prima volta, gruppi di studenti volontari sono arrivati anche nella Montaña di Guerrero. L'università messicana è tuttavia un'istituzione autonoma che non ha nessun rapporto diretto con il governo, col quale spesso si trova anche in forte disaccordo. Il piccolo villaggio di San Pedro Petlacala, tra le altre caratteristiche, sembra in gran parte disabitato: molte delle tradizionali abitazioni costruite in *adobe* sono vuote. *Adobe* è il termine con cui vengono chiamati i tipici mattoni di fango e paglia cotti al sole; i tetti sono di paglia o materiale simile ricoperti da tegole mentre gli interni ed i pavimenti sono in terra battuta. Questo tipo di materiali ha bisogno di manutenzione continua, specie in una regione tropicale, arida nella prima parte dell'anno e colpita da forti piogge torrenziali nella seconda. Per fortuna, la piccola valle nella quale sorge il villaggio gode di un clima fresco, migliore rispetto alla città di Tlapa. La valle è spesso ventilata, si trova a maggior altitudine, e le temperature non raggiungono valori insopportabili. Inoltre l'*adobe* è un materiale dalle proprietà isolanti e gli immobili non accumulano tanto calore come quelli costruiti in cemento.

Nonostante il fenomeno dell'urbanizzazione sia in costante aumento, in Messico come nelle principali economie emergenti latinoamericane, alcuni

¹²⁰ INEGI, *Instituto Nacional de Estadística Y Geografía, Censo de Población y Vivienda 2005*. Il nuovo censo da parte dell'INEGI è stato effettuato dal 31 maggio-25 giugno 2010; l'INEGI è recentemente stato coinvolto da forti polemiche, principalmente etiche, riguardanti la sua attività e la sua validità in quanto principale istituto governativo nazionale. www.inegi.org.mx

gruppi sociali resistono, come possono, alla modernizzazione e continuano a vivere nelle campagne da cui traggono sostentamento. Gli abitanti indigeni di Petlacala appartengono a questa fascia della popolazione: la vita nella comunità si svolge in maniera apparentemente tranquilla, le stagioni dell'anno si susseguono insieme ai lavori dell'agricoltura ed alle feste paesane. Il ciclo agricolo, interconnessione delle attività sociali, lavorative, religiose e rituali della comunità, si ripete ogni anno nelle stesse modalità e senza apparenti differenze sostanziali. Come abbiamo visto, il governo federale ed il municipio di Tlapa apportano un aiuto minimo ai bisogni delle comunità indigene che continuano a vivere in condizioni d'isolamento dal mondo civilizzato senza poter usufruire, tra l'altro, nemmeno delle più elementari strutture assistenziali ed ospedaliere previste per ogni cittadino dalla costituzione messicana. A Petlacala esiste un solo telefono dotato di tecnologia satellitare, poiché le linee tradizionali non funzionano, che viene gestito pubblicamente. Le uniche strutture costruite in cemento sono l'*Ayuntamiento* o *Comisaria*, la chiesa principale ed una scuola per l'infanzia realizzata grazie al contributo dell'ex INI, oggi CDI¹²¹, istituto messicano per le popolazioni indigene gestito dal governo centrale. Questo complesso accoglie all'incirca una cinquantina di bambini provenienti dalle comunità limitrofe, dall'infanzia fino all'età di undici o dodici anni. In questo modo i ragazzi possono studiare e crescere senza gravare sulle famiglie che non sarebbero altrimenti in grado di mantenerli. Insieme alla scuola è stato realizzato un campo sportivo polivalente (basket, atletica) coperto da una tettoia ed utilizzato da tutta la cittadinanza anche per balli, assemblee pubbliche, manifestazioni sportive etc. Un nuovo piano di aiuto per le comunità indigene *guerrerensi*, finanziato dal governo, sta introducendo l'uso di materiali di costruzione resistenti come il cemento in tutte le abitazioni private, per pavimentare gli spazi interni e rendere in questo modo più agevole, per quanto possibile, la vita dei suoi abitanti. Purtroppo questi interventi non sono sufficienti; manca una politica sensata per lo smaltimento dei rifiuti (problematica recente nella regione)¹²² che stanno letteralmente inquinando tutto il territorio, comprese le falde acquifere e le coltivazioni, mettendo in pericolo le principali risorse a cui

¹²¹ *Comisión Nacional Para El Desarrollo de Los Pueblos Indígenas* <http://www.cdi.gob.mx>.

¹²² Si rimanda al paragrafo 1.6 "La società civile nel municipio di Tlapa de Comonfort".

attinge la popolazione.

3.2 Il sistema dei *Cargos* all'interno della comunità

Il sistema dei *Cargos*, incarichi pubblici a titolo gratuito rinnovabili ogni due anni¹²³, è obbligatorio poiché lo prevedono le norme degli *Usos y Costumbre*, ma anche per motivi pratici di sostentamento. Nicolas A., un simpatico pittore di mezza età che abita a Petlacala, spiega bene come interpretare il concetto di *costumbres* nel villaggio:

*“ Las costumbres son así pues, si usted quiere venir aquí y tomar mi terreno, es decir si se lo cambio, lo traspaso, entonces usted va a vivir aquí! Va a dar servicio y todo, va a cumplir con todas las costumbres del pueblo; entonces si usted está de acuerdo ya nos vamos con el representante de los traspasos de terreno y usted va a vivir aquí y va a trabajar ”*¹²⁴

Se la collettività non si organizzasse in maniera rigida e disciplinata, difficilmente riuscirebbe a sopravvivere solo con le proprie forze. Le norme prevedono l'assenza della proprietà privata: la terra nei dintorni appartiene alla comunità e non può essere venduta né regalata; e' della cittadinanza e dunque della comunità tutta; chi intende lavorarla può farlo secondo le norme previste dagli *Usos y Costumbres*.

*“ Los terrenos son comunales: por ejemplo esta es mi parcela...; el consejo (de los ancianos) nos dio la posesión, con nuestro documentos, como comuneros relatas la posesión de nuestros pueblos... así lo respetaban, se respeta el terreno de su parcela, así nadie le puede quitar un pedazo, nadie puede entrar a cortar un árbol.. ”*¹²⁵

¹²³ Si veda paragrafo 2.2.

¹²⁴ Intervista a N.A del 15/04/2010. Trad: “Le usanze sono così, se uno come lei vuole venire qui e prendere possesso del mio terreno, voglio dire, se facciamo un cambio, allora lei diventa cittadino di questa comunità! Deve offrire il proprio servizio e tutto il resto, rispettare ed eseguire tutte le usanze del villaggio; se siamo d'accordo ci si deve rivolgere al funzionario dei passaggi di proprietà e solo in seguito lei potrà vivere qui e lavorare”

¹²⁵ Intervista a N.A del 15/04/2010. Trad: “I terreni sono comunali: per esempio questo è il mio appezzamento...; il consiglio degli anziani mi ha concesso la sua proprietà, con un documento che dichiara la proprietà del nostro villaggio in quanto *comuneros*...Questo deve essere rispettato, il terreno e ogni appezzamento, in modo che nessuno possa rubare della terra, nessuno può venire

Nicolas A. assicura che ogni abitante di Petlacala (*comuneros*) ha avuto la concessione del campo che coltiva (*parcela*) direttamente dal consiglio degli anziani, organo collegiale che rappresenta la massima autorità in paese.¹²⁶ Questa assemblea è formata dal commissario vigente insieme agli ex-commissari ed agli uomini più anziani della comunità, i *principales*, ma non sono presenti donne. Lo stesso organo decide quali opere collettive avviare e amministra politicamente le mansioni della vita collettiva. Un abitante di Petlacala che aspiri alla carica di commissario deve essere un adulto maschio di riconosciuta abilità ed esperienza. Nel corso della sua vita deve aver *cumplido* (letteralmente “compiuto” oppure “svolto”) gli oneri previsti dal sistema di *Usos y Costumbre*. Questo significa che avrà già provveduto a ricoprire nomine come quelle dell’aiutante (*topil*), commissario in seconda (*segundo comisario*) e altre, previste per assolvere agli incarichi obbligatori o *servicios* (trad: “servizi”) per sdebitarsi nei confronti della comunità che lo tutela. Se le usanze comunitarie saranno state rispettate ed onorate in maniera sufficiente, la comunità prenderà in considerazione la sua candidatura.

Esistono poi cariche minori relative a differenti ambiti pubblici. Per esempio, le cariche di *comandante*, *segundo comisario*, *policías comunitarios o rural* riguardano le mansioni amministrative e di pubblica sicurezza. In maniera analoga ve ne sono altre appartenenti alla sfera religiosa, come la *junta catolica*, assemblea formata dai *cantores* e da funzionari che si prendono cura della chiesa, dalla manutenzione della basilica all’organizzazione delle sue principali attività. Nicolas A. afferma, a proposito della polizia comunitaria, che in paese si trovano 10 poliziotti privati dal 2009 delle loro armi dal presidente municipale di Tlapa de Comonfort.

“ Pues no tienen el arma! Lo habían dado hace un año, pero el presidente de Tlapa lo hizo mal, porque las armas son de gobierno y el se atrevió de dar arma, armar a los pueblos, y dio un carro y uniforme y todo para recorrer esta parte, porque ya había mucho asaltante...”

Y entonces los armaron pero como salió el presidente, el que ahora entró lo recogió todo a parte el carro que se quedo, el pueblo dijo que el carro se

qui e tagliare un albero”

¹²⁶ Si veda paragrafo 2.2.

*quedara..todo lo demás se lo llevaron: Ya ahora no se pueden defender, así es!*¹²⁷

- La “teoria” della “regalità sacra”

Il commissario municipale o “rappresentante dei beni comunali” (*comisario municipal o representante de los bienes comunales*) è la principale carica pubblica nelle comunità indigene dello stato di Guerrero. Ogni anno questa viene rinnovata attraverso un interessante rituale di designazione/espiazione che si realizza nei primi giorni di gennaio. Proprio questo rituale attribuisce alla figura del commissario un potere maggiore di quello esclusivamente politico che lo caratterizza. Egli rappresenta l'intera collettività sia nei confronti della legge interna che esterna, ossia gli organi legislativi municipali e federali. E' il principale responsabile delle scelte comuni ed è chiamato in causa ogni qual volta sia necessario ripristinare l'ordine pubblico. Egli rappresenta il *pueblo*, la collettività, nei confronti della legge messicana ma anche all'interno del suo villaggio dove è chiamato in causa nel caso di disgrazie o eventi nefasti che potrebbero verificarsi durante il suo mandato. Il passaggio di consegne tra il commissario uscente e quello entrante rappresenta un momento centrale della vita collettiva di molte delle comunità indigene della Montaña. In particolare Dehouve (2006), insieme a Prost (2004), ha documentato in una recente etnografia¹²⁸ tale evento nelle comunità *tlapaneco* appartenenti al municipio di Acatepec. Qui si realizzano accurate pratiche rituali nelle quali il nuovo commissario eletto deve superare determinate prove che durano più di un mese. Al termine riceverà il *bastón del mando* o *varas*, un bastone che simboleggia il potere e sarà custodito nella sua casa oppure nella *comisaría* o *ayuntamiento*.

“El municipio tlapaneco de Acatepec (Guerrero) tiene una cabecera

¹²⁷ Intervista a N.A del 15/04/2010. Trad: “Non hanno l'arma! L'avevano fino ad un anno fa, però il presidente di Tlapa ha sbagliato, perché le armi sono del governo che ha deciso di distribuirle, armare i villaggi, oltre che una macchina, uniforme e tutto il necessario per proteggere questa zona, in passato c'erano molti briganti..Da quando è stato eletto il nuovo presidente le armi sono state tutte requisite, fatta eccezione per la macchina dopo una richiesta esplicita del villaggio. Tutto il resto se lo sono portato via: e adesso come possiamo difenderci? Non possiamo!”

¹²⁸ Danièle Dehouve, *Essai sur la royauté sacrée en république mexicaine*, Paris, CNRS Editions, CNRS anthropologie, 2006.

municipal

*gobernada por el ayuntamiento y unos cincuenta pueblos administrados por delegados municipales llamados “comisarios” y rodeados por regidores. En todos estos pueblos se pueden observar los rituales de entronización de las autoridades que duran una semana en el mes de enero de cada año; el delegado municipal y sus asistentes pasan varias noches de vigilia reunidos en la casa comunal, sin tener derecho a regresar a su domicilio. Al final de la semana, toman un baño purificador. Luego, durante un periodo que dura, según los pueblos, entre varios días y varios meses, practican la abstinencia sexual y un ayuno que consiste en abstenerse de varios condimentos. Como en el México antiguo, prenden un fuego nuevo al principio de su penitencia y lo alimentan hasta el final.”*¹²⁹

Nel municipio *tlapaneco* di Acatepec l'anziano sacerdote detto *Xiña*, specialista religioso con caratteristiche simili al «*Tlahmáquetl*» *nahuas*, compie un “rituale di divinazione” interpretando l'esito di alcune prove d'iniziazione come quella del *fuego nuevo*, un piccolo rogo di fascine allineate secondo criteri prestabiliti sia in senso orizzontale che verticale (Dehouve, 2007). La divinazione deve accertare che il commissario disponga della forza necessaria durante tutto il suo mandato per proteggere la vita degli abitanti. In caso di esito negativo, lo specialista indigeno *Xiña* ha il compito di avvertire la comunità sulle incombenti minacce: il commissario potrebbe non disporre della forza e del valore necessario per portare a termine tale incarico, eventi nefasti come la morte di un bambino o addirittura la morte stessa del commissario, potrebbero insidiare la comunità e metterne a repentaglio la sicurezza ed il futuro.

Questa analisi si sviluppa in maniera critica nei confronti dei modelli

¹²⁹ Danièle Dehouve. *La realeza sagrada en las comunidades indígenas mesoamericanas*. Texte à l'appui de la présentation du 11 mai 2010, Coordinación de Antropología, INAH, Mexico, 2011. Trad: “Il municipio *tlapaneco* di Acatepec (Guerrero) ha una *cabecera municipal* governata da parte dell'*ayuntamiento* e circa 50 villaggi amministrati da delegati municipali chiamati *comissari* e circondati da *regidores*. In tutti questi villaggi si possono osservare i rituali di “intronizzazione” delle autorità che durano circa una settimana nel mese di gennaio di ogni anno; il delegato municipale ed i suoi assistenti passano varie notti di vigilia riuniti nella casa comunale, senza avere il permesso di tornare alle proprie case. Al termine della settimana, effettuano un bagno purificatore. Successivamente, in un lasso di tempo che dura, dipendendo dalle comunità, da alcuni giorni fino a vari mesi, praticano l'astinenza sessuale e un digiuno che consiste nell'evitare diversi condimenti. Come nel Messico antico accendono un nuovo focolare all'inizio della propria penitenza e lo alimentano fino alla fine.”

etnografici convenzionali, contro l'assioma aprioristico che separa la gestione del potere politico da quello religioso, per poi proporre una nuova teoria, chiamata della "regalità sacra" (*royauté sacrée*)¹³⁰. Partendo dalla classica definizione di Hocart sul rituale (1936), un'azione mediante la quale le società umane "ricercano" la vita, - aggiunge Dehouve, il cibo, la prosperità e l'immunità - si osserva come l'organizzazione sociale nelle comunità indigene amerindiane sia strettamente connessa alla *performance* rituale. Una figura indigena che sembra impersonificare nella sua complessità tale rappresentazione è proprio quella del *Presidente municipal* o *comisario*, simbolo dell'autonomia comunitaria e cardine del suo funzionamento. Secondo la teoria il *Presidente municipal* corrisponde in molti aspetti al personaggio centrale nella teoria della "regalità sacra", designato con il termine "Re", poiché incarna allo stesso tempo un ruolo sia politico che religioso e costituisce il vero fondamento del sistema dei *cargos*. Il *Presidente municipal* indigeno viene paragonato al "Re magico" di James Frazer¹³¹ del "Il ramo d'oro" (2006): questi è un personaggio considerato responsabile della prosperità del suo villaggio, garante del bene collettivo, punto di riferimento nelle pratiche rituali. La parola "Re" deriva dal nome della teoria, *la royauté sacrée*, e seppur non è da intendersi secondo il suo significato storico più pertinente rappresenta adeguatamente, in senso metaforico, l'incarico che esercita il *comisario* nelle comunità indigene delle Repubblica Messicana.

La sovrapposizione dell'ambito politico con quello religioso è dimostrata attraverso la *performance* rituale di "intronizzazione" alla quale la nuova autorità è sottoposta. Il governante incarna metaforicamente due personalità opposte allo stesso tempo: quella della vittima e quella del trionfatore. La funzione coercitiva espressa dal nuovo *leader* ne presuppone un'altra inversa: in caso di decisioni negative, che possano mettere a repentaglio l'incolumità del gruppo, egli sarà considerato l'unico responsabile. Questa ambiguità espressa nella figura del *Presidente municipal* è alla base della struttura sociale e religiosa identificata da Dehouve nella distribuzione dei *cargos* presso le società indigene. I gruppi subalterni (*constelaciones o grupos periféricos*) presenti nelle comunità di Guerrero, come la polizia comunitaria, la

¹³⁰ Danièle Dehouve, *Op. Cit.*

¹³¹ Scritto tra il 1890 ed il 1915.

mayordomía, etc, sono repliche dello stesso modello determinato dalla figura del presidente o governante. Il modello della “regalità sacra” si è conservato per questa ragione anche durante l’epoca coloniale dominata dagli Spagnoli: nella sua continua produzione di legittimità, il potere si è rafforzato nella relazione espressa dalle funzioni penitenziali e rituali intorno ad un personaggio centrale.

La definizione del termine “Re”, sostituito con quello di “personaggio centrale”, ha reso possibile evidenziare una specifica connessione tra la sfera politica e quella religiosa, che le precedenti teorie sui sistemi di *cargos* delle comunità indigene amerindiane non contemplavano nemmeno. Il leader locale assicura la propria *auctoritas* sul territorio pertinente alla comunità in forma indipendente poiché questa gli è stata conferita dalla collettività, che ha il dovere di rappresentare.

Un esempio di come si possa applicare questo modello anche nella comunità di Petlacala è stato descritto da Abel Barrera (1996:179) negli anni del 1993 e 1994:

*“Para muchos ciudadanos el mal temporal se debió a la mala actuación del comisario que no cumplió con las costumbres del pueblo. Según comentarios de un principal - este comisario no completó bien la ofrenda en el cerro, por esto no llovió. No tuvo voluntad. Ya ve que ni siquiera subió al cerro, nomas mandó al segundo. Así como va a llover bien si la mera cabeza del pueblo no llevó su vela al cerro y no se presentó con San Marcos-”*¹³²

La decisione del commissario in carica in quel periodo di non partecipare al rituale di *petición de lluvia* e la successiva carestia di mais causata dalla siccità, furono immediatamente giudicati dalla popolazione come fatti collegati. Il commissario venne considerato l’unico colpevole del cattivo raccolto causato, secondo il giudizio popolare, dalla mancanza di volontà di

¹³² Abel Barrera Hernández. *Ritualidad y poder entre los nahuas de la Montaña de Guerrero*. Cultura y Derechos de los pueblos indígenas de México, México, Fondo Cultura Económica, Pp.175-185. Trad: “Per molti abitanti il cattivo tempo fu causato dalla inettitudine del commissario che non aveva rispettato le tradizioni del villaggio. Secondo l’opinione di un *principal* – questo commissario non aveva organizzato una buona *ofrenda* nella montagna, per questo non è piovuto. È mancata la volontà. Non è nemmeno salito sul monte, ha mandato il secondo. Come può piovere bene se lo stesso capo del villaggio non ha portato la sua candela sul monte e non si è presentato con *San Marcos*.-”

agire per l'intera collettività e dall'inadempienza alle tradizioni, ovvero gli *usos y costumbres* del paese.

3.3 L'organizzazione del rituale di *Petición de Lluvia*

- Preparativi

La festa principale di San Pedro Petlacala è la *Petición de lluvia* che si svolge in onore al Santo cattolico *San Marcos* il 25 aprile. Fin dalle prime luci dell'alba una numerosa delegazione di abitanti si reca in tre precisi luoghi situati sulle cime delle montagne nei dintorni della comunità. Secondo una prassi consolidata, i partecipanti ritornano al villaggio non prima dell'imbrunire per riunirsi in assemblea nella casa del commissario fino a notte inoltrata. In realtà i preparativi per la festa di *Petición de Lluvia* cominciano molto prima del 25 aprile. Il ciclo agricolo, infatti, prevede che ogni elemento della vita nei campi sia correlato con le pratiche religiose e quelle specifiche del rituale di *Petición de Lluvia*.

Nove giorni prima della data designata (periodo chiamato *novario* dagli abitanti di Petlacala) una piccola *ofrenda*, composizione in doni e generi alimentari secondo un preciso ordine e schema, è installata nella casa del commissario, sopra un piccolo altare. Ogni sera, poco prima del tramonto, è consuetudine recitare una preghiera in onore dell'*ofrenda*. A questa preghiera partecipano all'incirca quindici persone, che prenderanno parte anche alla *Petición de Lluvia* vera e propria, capeggiati dal *cantor* (letteralmente "cantore"), oratore che fa parte della *junta catolica* di San Pedro Petlacala. Nella sala sono presenti anche due delle quattro signore chiamate *mujeres Popochtlatatzin* che si prendono cura di comporre l'*ofrenda* e preparare gli alimenti. La preghiera è diversa da quella pronunciata dal «*Tlahmáquetl*» sulla cima delle montagne: è una versione del classico rosario in spagnolo che si recita comunemente nelle messe messicane con qualche variante di forma come l'uso dei termini in *náhuatl* e nomi propri di luoghi di San Pedro Petlacala. La supplica si protrae all'incirca per un'ora ed è seguita da un breve rinfresco, di solito una bibita in bottiglia, dopo il quale i partecipanti si accomiatano e tornano ognuno alla propria casa.

L'*ofrenda* preparata per il *novario* è disposta su due piani diversi: il pavimento ed un piccolo tavolino che funge da altare. Nel suolo sono posati dei rami di «*ahuehuate*», la stessa pianta utilizzata anche a Xalpatláhuac venerata dagli indigeni per le sue proprietà terapeutiche, finché non formano una piccola base rettangolare di colore verde simile ad un tappeto. Alle sue estremità sono poggiate delle candele, di diverse grandezze, l'incenso *copal* dentro il suo *sahumerio*,¹³³ e dei grandi mazzi di fiori raccolti dentro delle anfore. Il vocabolo *náhuatl* «*copalli*»¹³⁴ si riferisce alla resina aromatica estratta da diversi alberi che è stata utilizzata fin da tempi preispanici come incenso per facilitare l'interazione umana con le divinità. Il termine è oggi d'uso comune, e indica diverse specie di piante aromatiche, dalle quali si estrae la resina che viene poi bruciata nell'apposito dispensario (Navidad D. Herrera-Castro, 2009:54). Sul tavolino, invece, si trovano bottiglie di plastica riempite di *aguardiente*,¹³⁵ un cesto di vimini piuttosto grande coperto da un panno di colore bianco e ricamato (che contiene idoli¹³⁶ appartenenti alla comunità di Petlacala che, purtroppo, non sono mai mostrati in pubblico) con sopra dei fiori secchi colorati; *tortillas* di mais conservate in un panno di cotone; farina di mais e una ciotola con dentro una salsa rossa piccante (*chile*). Sopra l'altare vi è anche una piccola mensola di legno che sostiene un'immagine della *Virgen de Guadalupe* affiancata da alcune pannocchie secche di cui una presenta una particolare estremità biforcuta.

Nella parete dietro al tavolino/altare si trova una copia del *Lienzo de Petlacala* conservato nella *comisaría*. I *Lienzos* sono documenti pittografici in genere coloniali, realizzati in diversi materiali,¹³⁷ conservati nelle comunità indigene per le quali possono avere importanti significati.¹³⁸ Il *Lienzo de Petlacala*, risalente presumibilmente al XVIII secolo, è il rifacimento di un'analogia pittografia ancora più antica, oggi perduta, della quale non

¹³³ Tipico diffusore d'incenso utilizzato in Messico.

¹³⁴ Navidad D. Herrera-Castro. *El Copal: Usos Pasados y Presente y su Representación Iconográfica* in *Revista Oxtotitlán* N.5, Agosto 2009, Universidad Autónoma de Guerrero, México.

¹³⁵ Distillato di canna da zucchero. Letteralmente *aguardiente* significa "acqua che brucia", vocabolo che descrive perfettamente la sensazione provocata da questa bevanda particolarmente alcolica.

¹³⁶ Si rimanda al Paragrafo 3.4 "Elementi dell'*ofrenda*".

¹³⁷ Esistono *Lienzos* coloniali realizzati su diversi materiali come legno, tessuti, etc...

¹³⁸ Per maggiori informazioni su questo argomento rimando ad un mio precedente lavoro: "*Un documento Mixteco: il Relato Historico di Pueblo de Dios (1969-1999)*"

possiamo che ipotizzare le caratteristiche. La copia conservata a Petlacala è divisa in tre parti: nel bordo esterno si raffigura una mitica migrazione di genti *nahuas*, in quello interno sono delimitati i confini della comunità, nella parte centrale sono raffigurati Carlo V, Re di Spagna, e tre figure (probabilmente indigeni) in procinto di ricevere formalmente la terra promessa. Questa analisi, che qui si preoccupa solo degli aspetti principali, è fedele all'interpretazione di due antropologi messicani, Blanca Jimenez Padilla e Samuel Villela Flores, secondo i quali la sovrapposizione di elementi grafici distinti (vi è accostamento di segni pittografici e parole) ha lo scopo di legittimare la fondazione mitica della comunità e proteggerla da eventuali espropri. Cito il dibattito tra Dehouve (1995), Marion Oettinger e Fernando Horcasitas (1982), sull'opera "*The Lienzo of Petlacala. A Pictorial Document from Guerrero*"¹³⁹ pubblicato da questi ultimi. Dehouve sostiene, non senza ricevere critiche da specialisti come Villela e Jimenez (1998),¹⁴⁰ che la copia ritrovata oggi non sia attendibile ma anzi presenti una serie di elementi che ne dimostrerebbero la falsità.

L'*ofrenda* ed il *Lienzo* si conservano, nei nove giorni anteriori al rituale, nella casa del commissario. Questo non è un ambiente scelto casualmente, ma al contrario si contraddistingue per il suo profondo significato simbolico. Il commissario, infatti, come abbiamo dimostrato nel precedente paragrafo, rappresenta la massima autorità comunitaria ed ha la facoltà ed il dovere di prendere da solo le decisioni importanti per il benessere collettivo. Inoltre questo incarico è obbligatoriamente annuale: nel periodo compreso tra la fine di gennaio ed il mese di dicembre il commissario esercita il potere politico e se ne assume tutta la responsabilità. Anche a Petlacala, nonostante non sia riuscito a trovare testimonianze degli stessi affascinanti rituali che avvengono nelle comunità indigene *tlapaneche*, il commissario è eletto ogni anno il 15 di gennaio, con una cerimonia in cui gli viene affidato "il bastone del comando", che deve poi custodire con cautela dietro il suo scranno situato all'interno della *comisaría*. Attraverso questa pratica di insediamento che abbiamo identificato col termine di "intronizzazione", l'intera comunità affida ad una sola e distinta

¹³⁹ Oettinger Marion y Fernando Horcasitas. *The Lienzo of Petlacala. A Pictorial Document from Guerrero*, Mexico, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1982.

¹⁴⁰ Blanca M. Jiménez P. y Samuel L. Villela F. *Historia y Cultura tras el Glifo: Los códices de Guerrero*. INAH, México, 1988.

persona la gestione del potere collettivo per un periodo di tempo determinato. In questo modo lo stretto rapporto tra potere e sacralità si tutela e si rafforza. Abel Barrera (1996:180) riporta un'eccellente descrizione etnografica della cerimonia del "cambio di autorità" nella comunità di Petlacala; tuttavia questa si riferisce ai primi anni novanta ed è probabile che abbia subito delle modifiche, al meno in parte. Barrera afferma:

*"en Petlacala (..) y varias comunidades de la Montaña sigue persistiendo este carácter sagrado de las autoridades"*¹⁴¹

La cerimonia si deve svolgere secondo le prescrizioni del «*Tlahmáquetl*» accompagnato dai *principales*, il consiglio degli anziani, le autorità uscenti che tutte insieme ricevono quelle nuove all'entrata della comunità. Questa processione cerimoniale è successiva alla decisione dei *principales* presa in assemblea che scelgono il nuovo commissario. Questo procedimento si ripete anche per il commissario supplente, i comandanti (due), gli ausiliari e le autorità della chiesa (Barrera 1996:179).

- Tempi e Spazi

Uno dei principali scenari nei quali avviene la *Petición de Lluvia* a San Pedro Petlacala è la residenza domiciliare del commissario nella quale vive insieme alla sua famiglia. Insieme alla *comisaría*, edificio pubblico con funzioni amministrative, la casa rappresenta il centro nevralgico della politica poiché egli impersonifica il potere collettivo congiuntamente allo spirito comunitario, ed è delegato dai suoi abitanti ad esercitarlo. La sua abitazione non è però l'unico luogo rilevante dove si svolge il rituale. Dopo il periodo di nove giorni, gli abitanti si recano alle prime luci dell'alba sulla cima del «*Petlcaltepetl*», la montagna più alta del territorio che dà il nome alla località.¹⁴² Per raggiungere il «*Petlcaltepetl*» si deve camminare dal centro del paese verso la montagna situata a nord-est lungo un insidioso ed

¹⁴¹ Abel Barrera Hernández. *Ritualidad y poder entre los nahuas de la Montaña de Guerrero*. Cultura y Derechos de los pueblos indígenas de México, México, Fondo Cultura Económica, Pp.175-185. Trad: "...a Petlacala ed in varie comunità della Montaña continua ad esistere questo carattere sacro delle autorità.."

¹⁴² La corretta traduzione del termine è già stata discussa nel par. 2.2.

accidentato sentiero in forte pendenza per circa un'ora e mezza. Per procedere attraverso i sassi e le rocce è necessaria molta cautela ed una buona forma fisica. Gli abitanti di Petlacala, come la maggioranza degli indigeni della Montaña, sono abituati a muoversi con destrezza ed abilità per questi sentieri ed hanno una notevole consuetudine a camminare anche per diverse ore al giorno. Non stupisce dunque come persone anziane riescano ancora a raggiungere l'estremità del «*Petlcaltepetl*» ed a partecipare alla cerimonia. Il percorso deve essere affrontato obbligatoriamente all'alba od al tramonto, quando l'aria è ancora piuttosto fresca ed il sole non riscalda con tutta la sua forza, temibile da queste parti. Gli oggetti e gli alimenti necessari per lo svolgimento del rituale sono così tanti che le persone più giovani, nonostante asini e cavalli accompagnino la comitiva, sono costrette a caricarsene una buona parte sulle spalle.

Sulla cima del monte si trova una grande croce di pietra al centro di una piccola radura nascosta tra gli alberi. Questo luogo, delimitato da un anello di grossi sassi appoggiati sulla terra, è invisibile sia dal villaggio che dalle montagne vicine ed è il primo *sitio* nel quale si svolgerà una parte importante del rituale, dall'alba fino a metà mattinata. Nella prossimità della croce si accende un fuoco (a causa della stagione vi è abbondanza di arbusti completamente secchi) necessario per la preparazione degli alimenti, e si cerca di sfruttare il poco spazio disponibile all'ombra, indispensabile per piccoli momenti di riposo lontano dal sole. In seguito le persone presenti si recano nel secondo luogo previsto dalla cerimonia: una radura situata leggermente a valle del «*Petlcaltepetl*» caratterizzata dalle *piedras de canterias*, grossi massi levigati disposti nel terreno in modo da formare un anello circolare, come fossero sedie intorno ad una tavola rotonda. Secondo una leggenda molto popolare, che ho appreso da Don F., queste particolari pietre sono antichi scranni dove sedevano gli Aztechi di Tenochtitlán, spesso indicati come mitici progenitori dalle popolazioni di lingua *náhuatl* contemporanee. Don F., amichevole e gentilissimo abitante di Petlacala tra i più socievoli ed aperti al dialogo, conosce molti aneddoti sull'origine, vera o presunta, di Petlacala e delle sue antiche pietre. Egli, che con i suoi novantacinque anni è la persona più anziana del villaggio, è stato tra l'altro commissario nel 1951 (secondo Nicolas A. addirittura nel '41) quando la comunità, a suo dire, aveva soltanto

180 abitanti. Al centro delle *piedras de canterias* si trova un altro masso molto grande ed irregolare, assomigliante ai dolmen primitivi. Questo secondo “spazio” all’aperto, anch’esso circondato e nascosto dagli alberi, ospita la cerimonia durante la parte centrale della giornata. Anche qui si accende un fuoco, si prepara l’*ofrenda* e viene allestita un’area per il riposo.

L’ultimo luogo nel quale si realizza il rituale di *Petición de Lluvia* è un altro monte chiamato «*Hehuecazihuatl*», ovvero “montagna del vento e della donna” o anche “del vento della donna” in base alle interpretazioni degli abitanti (*cerro del aire y de la mujer* o *cerro del aire de la mujer*); nella lingua *náhuatl* la traduzione corretta sarebbe “donna del vento”: «*Eheca(tl)*», vento, e «*cihuatl*», donna. Su questa cima, non distante dal «*Petlascaltepetl*», si trova un pozzo costruito con pietre a secco, una sopra l’altra senza terra o altri materiali; il pozzo viene addobbato con fiori e altri componenti tipici dell’*ofrenda* di Petlacala. Durante le varie fasi della cerimonia, come vedremo più avanti, non tutti i partecipanti percorrono l’intero itinerario: alcune persone si occupano di accendere e spegnere i fuochi, preparare da mangiare, e pulire l’area adibita al rituale da eventuali rami o altri oggetti. Nel primo pomeriggio il tragitto si ripercorre in senso contrario. Durante le pause il «*Tlahmáquetl*» compie precise azioni rituali che esamineremo nel dettaglio in seguito, sia presso le *piedras de canterias* che, rilevante, sulla cima del «*Petlascaltepetl*». Il ritorno al villaggio avviene con le prime luci del tramonto ma non coincide con la fine dei festeggiamenti: il gruppo, infatti, fa ritorno unito alla casa del commissario per sciogliersi solo a notte inoltrata. In sintesi sono questi i principali luoghi, ben definiti e circoscritti, nel quale avviene il rituale durante le sue molteplici fasi.

La festa sul «*Petlascaltepetl*» per *San Marcos* si svolge ogni anno, come vuole la tradizione, il 25 aprile. Questa data tuttavia non è sempre rispettata a causa di eventuali impegni comunitari che si sovrappongono oppure della curiosa superstizione degli abitanti che non amano salire sul «*Petlascaltepetl*» di domenica. In ogni caso, che la festa abbia luogo il 24, 25, o 26 di aprile, nove giorni prima sarà predisposta l’*ofrenda* nella casa del commissario e due giorni dopo la celebrazione della *petición* al «*Petlascaltepetl*», dopo un giorno di riposo obbligatorio, gli abitanti si recano in pellegrinaggio su un’altra montagna anch’essa appartenente al territorio comunale chiamata

«*Chichitepetl*» (dal *náhuatl* “cima del cane”). Come prevedono le usanze del luogo, il rituale di *Petición de Lluvia* avviene per una seconda volta sul monte più lontano della comunità, situato esattamente in direzione opposta al «*Petlalcatepetl*». La presenza delle montagne di San Pedro Petlacala, come quella di altri luoghi di culto mesoamericani, è stata studiata da numerosi specialisti in merito alla loro posizione rispetto ai punti cardinali. Gli studi effettuati ipotizzano possibili relazioni dei rituali agricoli con la cosmogonia, l’universo indigeno, e addirittura le costellazioni (Broda e Izwaneski, 2001). Come abbiamo visto, nel villaggio di Petlacala le montagne dove si celebra il rituale sono situate in direzione opposte («*Petlalcatepetl*» a nord-est e «*Chichitepetl*» a sud-ovest) anche rispetto alla posizione centrale del villaggio, e soprattutto in relazione alla traiettoria di ascensione/discesa del sole. Ognuno dei santuari nei quali viene collocata l’*ofrenda* è rivolto esattamente ad est, in direzione frontale a quella del sole che sorge.

Il rituale di «*Chichitepetl*» è in ogni caso piuttosto diverso da quello di «*Petlalcatepetl*». Innanzitutto è prevista una sola *ofrenda* sulla cima della montagna. Si rimane in un unico spazio; la cerimonia è più breve e le attività sono differenti. Nel monte di «*Chichitepetl*» si trova una costruzione simile al pozzo situato nel «*Hehuecazihuatl*», anche essa utilizzata per l’*ofrenda*. La *Petición de Lluvia* di Petlacala è organizzata e diretta in tutte le sue fasi dal «*Tlahmáquetl*», lo specialista religioso responsabile delle pratiche rituali, che rispetta le scadenze temporali dettate dalla tradizione e dal ciclo agricolo ma, se necessario, ha l’autorità per ripetere le cerimonie. A Petlacala la *Petición de Lluvia* è ripetuta in forma pressoché identica nella giornata del 1 di giugno, data simbolica dell’inizio della semina, sul «*Petlalcatepetl*» e due giorni dopo a «*Chichitepetl*». Questa seconda cerimonia è finalizzata a proteggere i semi di mais piantati nei campi da nuovi periodi di siccità oppure da violenti *aguaceros*, temporali con forti grandinate. Anche in questa occasione si chiede alle forze della natura di essere clementi e proteggere le nuove piantine appena germogliate.

Riepilogando, le giornate dedicate alla *Petición de Lluvia* nel villaggio di San Pedro Petlacala sono quattro ogni anno. Le prime due si svolgono nelle giornate del 25 aprile, data dedicata a *San Marcos*, e del 27 (abbiamo visto come le date possano subire delle modifiche); le successive invece avranno

luogo il primo di giugno ed il tre. In entrambi i casi, lo stesso schema rituale è scrupolosamente rispettato: la cerimonia inizia nel monte di «*Petlacatepetl*», che comprende anche i siti di *piedras de canterias* e «*Hehuecazihuatl*», per concludersi, dopo un giorno di pausa, nel «*Chichitepetl*». Per prassi il rituale si ripete: il periodo di preparazione precedente alla festa nella casa del commissario, il *novario*, avviene per entrambe le *peticiones* come d'altronde anche la cena notturna conclusiva sempre nella casa del commissario. In alcuni anni caratterizzati da una straordinaria siccità e mancanza prolungata di piogge, il «*Tlahmáquetl*», ricorda l'informatore Nicolas A.,¹⁴³ avrebbe deciso di ripetere ulteriormente il rituale per scongiurare l'imminente carestia. Questa decisione, sia secondo Nicolas A. che altri abitanti, si sarebbe dimostrata efficace. La *Petición de Lluvia* è ancora notevolmente diffusa in molte località della Montaña: è il caso di Xalpatláhuac, nel quale le cerimonie si svolgono ogni primo giorno del mese, da aprile a settembre, sebbene come illustreremo in seguito queste non abbiano sugli abitanti la stessa influenza politica e sociale osservata a Petlacala.

3.4 L'*Ofrenda*: preparazione e struttura

L'*ofrenda* è una delle caratteristiche imprescindibili della festa di *Petición de Lluvia*. Come abbiamo visto anche nel caso di Xalpatláhuac,¹⁴⁴ l'*ofrenda* è un insieme di doni che ha un ruolo determinante per la buona riuscita della cerimonia. Gli oggetti che ne fanno parte vengono posti negli spazi prestabiliti, di solito sempre nel centro del cerimoniale o nelle prossimità del santuario. Nella casa del commissario l'*ofrenda* è allestita e curata per i nove giorni precedenti alla *Petición de Lluvia*. I fedeli vi si posizionano di fronte durante le preghiere, come si è soliti fare all'interno di una chiesa durante una messa. Negli spazi aperti come «*Petlacatepetl*» e «*Chichitepetl*», ma anche a «*Hehuecazihuatl*» e *Piedras de canterias*, l'*ofrenda* viene comunque ripresentata con modalità analoghe a quelle descritte per la casa del commissario¹⁴⁵ con la differenza che è preparata sul posto e ritirata subito dopo la fine della cerimonia. In genere il compito di preparare l'*ofrenda* è

¹⁴³ Intervista a N.A del 15/04/2010.

¹⁴⁴ Parf. 2.5.

¹⁴⁵ Parf. 3.3.

assegnato alle donne che partecipano al rituale e si occupano anche di cucinare gli alimenti.

I principali elementi dell'*ofrenda* di Petlacala sono: i tipici panini messicani dolci e salati chiamati *bolillos* o *pan dulce*, *tamales*¹⁴⁶ avvolti da foglie di banano o mais, *mole rojo de pollo* (pollo in salsa rossa piccante) versato in piatti di plastica, *tortillas* di mais di varie dimensioni, *atole*, bevanda a base di mais molto comune in Messico, cioccolato e l'incenso *copal*. A questi alimenti si aggiungono, come d'altronde anche a Xalpatlahúac, candele, fiori e sigarette; il tutto è sistemato sopra rami di «*ahuehuete*». L'*aguardiente* è un altro elemento principale dell'*ofrenda* che si aggiunge all'acqua ed ai *refrescos*, bevande frizzanti come la coca-cola. Bisogna sottolineare come il *Lienzo*¹⁴⁷ sia parte integrante dell'*ofrenda* nel solo caso specifico di San Pedro Petlacala. Troviamo il *Lienzo*, oltre che nella casa del commissario, sulla cima del «*Petlacatepetl*» e del «*Chichitepetl*», non nei rimanenti siti («*Hehuecazihuatl*» e *Piedras de canterias*). Sul monte «*Petlacatepetl*» l'*ofrenda* viene preparata un poco alla volta di fronte al santuario nel frattempo adornato con fastose corone di fiori. L'immagine del *Lienzo de Petlacala*, una copia su carta *amate*¹⁴⁸ delle stesse dimensioni dell'originale¹⁴⁹ (all'incirca 20 x 30 cm), è srotolata ed appesa ben visibile al monumento, come un lenzuolo. Simultaneamente il «*Tlahmáquetl*» comincia a recitare le preghiere specifiche per l'*ofrenda*, dando particolare enfasi ad ogni oggetto. Lo specialista prende in mano ciascun elemento prima che sia appoggiato sopra i rami di «*ahuehuete*» e, tenendo il braccio teso verso il cielo in direzione del santuario e del sole che sta sorgendo, recita una preghiera di ringraziamento. Questo gesto, ripetuto varie volte, è una consuetudine del rituale di *Petición de Lluvia* ed è definito dagli abitanti con la parola *presente*. Analogamente a quello che accade nel rituale che abbiamo già descritto, del *cerro de Tototepetl* in prossimità di

¹⁴⁶ I *tamales* sono un tipico alimento messicano a base di mais, salsa verde piccante o *chile* in aggiunta a carne. Esistono moltissime varianti di *tamales*, che vantano di una tradizione antichissima nella cucina messicana precedente alla Conquista spagnola. Per maggiori informazioni sui tamales e più in generale sull'alimentazione e cucina indigena si veda il blog sulla *comida ritual*, che raccoglie gli atti di un convegno tenuto a Parigi lo scorso dicembre 2011. <http://comidaritual.wordpress.com/>

¹⁴⁷ Si veda paragrafo 3.3.

¹⁴⁸ Carta d'origine vegetale ricavata dalle piante, adatta ad essere dipinta e particolarmente resistente. Alla vista ricorda un pannello di sughero, per consistenza e colori. Questo materiale veniva ampiamente utilizzato dagli antichi messicani: ne sono una testimonianza i numerosi *Codici Preispanici*, reperti archeologici, disegnati proprio sul *papel amate*.

¹⁴⁹ Presunta originale. Rimando al dibattito tra Dehuove e Villela già citato nel paragrafo 3.3.

Xalpatláhuac,¹⁵⁰ il cibo e gli altri oggetti utilizzati nell'*ofrenda* sono doni della comunità alla potenza religiosa. Don F. testimonia come questa pratica sia esemplificativa per svelare alcuni dei meccanismi collettivi e comunitari più significativi. Sebbene non tutto il paese partecipi di persona alla cerimonia in onore a *San Marcos*, ciascun abitante mette a disposizione qualcosa in base alle proprie possibilità. Questa offerta in soldi, candele o alimenti, viene benedetta dal «*Tlahmáquetl*» (tramite la formula del *presente*) ed aggiunta all'*ofrenda*. In questo modo tutta la collettività di Petlacala, in forma diretta con il rituale, oppure indirettamente tramite un dono, partecipa all'evento della *Petición de Lluvia*.

Questa analisi permette di formulare alcune ipotesi sul significato, o sui significati, di questa antica pratica indigena. L'*ofrenda* è, in effetti, uno dei principali componenti del rituale, senza il quale la sua realizzazione sarebbe inammissibile. Le testimonianze raccolte sul campo, in ambienti anche diversi da quello di Petlacala, suggeriscono come *San Marcos* o, se si preferisce, la sua *potenza* sovrannaturale, si accompagni a caratteristiche o prerogative umane. L'*ofrenda*, secondo questa interpretazione, si definisce nel gesto di regalare prevalentemente doni alimentari all'entità festeggiata. Secondo il «*Tlahmáquetl*» di Acuilpa, come avremo modo di vedere più avanti, *San Marcos* deve essere “risvegliato” con dolcezza tramite le preghiere, l'*ofrenda*, ed il rituale vero e proprio. *San Marcos*, esattamente come un essere umano, è affamato dopo il lungo riposo; ecco che a Petlacala il rituale del 25 di aprile si svolge in tre differenti luoghi («*Petlacatepetl*», *Piedras de canterias* e «*Hehuecazihuatl*») in orari diversi che corrispondono rispettivamente all'alba, a mezzogiorno ed al tramonto. In tutte queste circostanze si offre del cibo a *San Marcos*, per placare la sua fame, la sua sete, per addolcire il suo spirito e scongiurare la sua ira. Nel prossimo paragrafo si potrà osservare come anche i sacrifici animali, dedicati alla divinità, riflettano la stessa logica.

- Elementi dell'*ofrenda*

Non tutti gli elementi che compongono l'*ofrenda* sono alimenti. Oltre alle candele, sempre presenti in tutte le cerimonie indigene, ed ai coloratissimi

¹⁵⁰ Si veda paragrafo 2.5.

fiori, notiamo la presenza delle sigarette e delle piccole statuette antropomorfe conosciute generalmente con il nome di idoli, (dal termine *idolos* usato dalle popolazioni locali). Si può affermare senza timore che ad ogni elemento, oggetto e dettaglio corrisponda un preciso significato o comunque vi sia una corrispondenza razionale. Nulla, durante la celebrazione della *Petición de Lluvia*, ed ancor meno nell'*ofrenda*, è lasciato al caso. Solo grazie alla giusta alchimia degli elementi (gli oggetti, il cibo, le preghiere, la musica, i sacrifici) si può raggiungere l'equilibrio auspicato ed indispensabile per la buona riuscita del rituale e, di conseguenza, l'arrivo delle piogge. Come a Xalpatláhuac,¹⁵¹ gli idoli sono centrali nell'*ofrenda*, poiché impersonano la divinità, anche se non direttamente bensì nelle sue differenti rappresentazioni. A Petlacala gli idoli sono custoditi dentro un grande e pesante cesto di vimini¹⁵² che non viene aperto in nessuna occasione. Due sono invece conservati nella casa del commissario ma non sono trasportati sulle montagne: il primo è una pietra rotonda piuttosto grande che a causa di una presunta somiglianza con una capra viene chiamato *Chivo*, mentre il secondo è soprannominato *cabeza de Iztachihualt*, il grandissimo e famoso vulcano situato nella regione degli altipiani centrali non molto distante da Città del Messico.

¹⁵¹ Si veda paragrafo 2.5.

¹⁵² Fotografía n° 1.



153

Gli altri elementi dell'*ofrenda*, regali della comunità a *San Marcos*, hanno ciascuno un proprio significato: l'«*ahuehuate*» è una pianta eterna, che non secca. Caratterizzata dal colore verde, associato con l'aria, la freschezza, e la fertilità, l'albero di «*ahuehuate*», chiamato anche *palo di Sabino*, cresce esclusivamente vicino all'acqua corrente o in prossimità di falde acquifere. Per questo i suoi rami simboleggiano la costante presenza della vegetazione oltre che, ovviamente, la presenza dell'acqua. Le sigarette, invece, rappresentano sia le nuvole che il vento (il fumo) ma, indicano anche, in base alla rapidità di combustione, quanto la divinità/potenza stia o meno gradendo i regali offerti in suo onore. La loro esclusiva caratteristica è quella di produrre fumo. Insieme all'incenso, il fumo è associato al vento ed alle nubi, agenti atmosferici che preannunciano la pioggia. Proprio per questa ragione, come ci spiega bene un altro abitante di Petlacala, Don P., le sigarette sono utilizzate dal «*Tlahmáquetl*» come un preciso strumento di misura del processo di divinazione.

“ - *Sino quiere decir que no lo recibe?* ”

¹⁵³ Fotografia N°1. San Pedro Petlacala, Gro. Due donne preparano l'*ofrenda* nella casa del commissario. Nel centro si trova il cesto di vimini dove sono custoditi gli idoli. 1/06/2010. Autore: Gregorio Serafino.

- No, dice cuando recibe porqué dice pon así una fila de cigarro, 12 creo, doce cigarro, los prende y fuma rápido, humean rápido
 - Si los prende y fuma quiere decir que está fumando?
 - Ahá quiere decir que están fumando ya, ya recibieron, ya pidieron permiso el señor le habla (ya le dio permiso); cuando ya quieren fumar, orale, solito y ya está secada.
 - Pero si se apaga?
 - Pues si no quieren nada mas tantito se quema aquí, y ya se apago. Y cuando ya recibieron ahora si, un retumbo así, ya listo, tomen...ya está listo que ya me recibieron, por este lado una nube llega, pero dice una hora, dos hora está el agua.”¹⁵⁴

Se le sigarette, che sono rigorosamente dodici, appoggiate per terra insieme all'*ofrenda*, si spengono o non si consumano completamente il «*Tlahmáquetl*» potrebbe avvertire la comunità che il rituale non si sta svolgendo sotto i migliori auspici. Don P. ci offre anche l'occasione per introdurre altre caratteristiche legate al processo di divinazione e dell'*ofrenda*. Insieme alla combustione delle sigarette un boato (*retumbo*) proveniente dalle profondità della terra oppure dal cielo, che gli abitanti di Petlacala giurano di sentire, rappresenta un altro responso di *San Marcos* che in questo modo esprime compiacenza e gratitudine. L'avvicinarsi di nubi ed il cadere di alcune gocce d'acqua dal cielo sono segnali che il rituale è andato a buon fine e le piogge sono imminenti. Inoltre anche nell'*ofrenda* di Petlacala come in quella di Xalpatláhuac gli elementi sono contati. Il «*Tlahmáquetl*» controlla scrupolosamente che ogni oggetto, utensile o alimento, sia presente nella giusta quantità. Il numero ricorrente è sempre dodici oppure un suo multiplo o un suo divisore: ciò significa che vi sono 6, 12 o 24 esemplari per ogni

¹⁵⁴ Intervista a Don. P.H.C. del 15/04/2010.

Trad: "A- Altrimenti significa che non lo riceve?

B- No, risponde alle nostre offerte perchè, per esempio..., una fila di sigarette, 12 credo, sono accese e si bruciano velocemente, producendo molto fumo.

A- Se si accendono e producono fumo vuole dire che (la divinità/e) stanno fumando?

B- Esatto! Vuole dire che stanno già fumando, sono state ricevute, è stato chiesto il permesso. *El señor* ha risposto: quando lui vuole fumare (le sigarette) si consumano velocemente.

A- Però se si spengono?

B- Allora se non vogliono (la divinità/e o spiriti) si bruciano solo un pochino ed ecco che si spengono. Però quando sono state ricevute, allora si sente un tuono. Ed ecco che tutto è pronto, i signori bevono (l'*aguardiente*)...significa che (l'*ofrenda*) è stata ricevuta, e da quel versante una nube sta per arrivare e quindi tra un'ora o due arriverà la pioggia."

oggetto, come le sigarette, il pane, etc... Nell'*ofrenda* si possono distinguere anche alcune figure geometriche (cerchi concentrici, mezzelune, rettangoli, etc..) che si formano sopra il tappeto di rami di «*ahuehuete*».¹⁵⁵



156

Queste non sono casuali, ma delimitano esattamente lo spazio *sagrado* utilizzato per il rituale e fanno riferimento ad alcuni fenomeni naturali. Il cerchio rappresenta uno spazio circolare che si presuppone possa contenere acqua, dunque un lago oppure un pozzo, mentre la mezzaluna ricorda l'arcobaleno o *arcoiris*, fenomeno atmosferico provocato dal riflesso del sole nelle particelle d'acqua che compongono le nuvole. Solo il «*Tlahmáquetl*» e le sue aiutanti, le *mujer Popochtlatzin*, sono autorizzate a muoversi all'interno di questa superficie e ad aggiungere o togliere gli elementi.

È evidente come nella pratica rituale le donne svolgano un ruolo importante: sono le uniche che possono e devono “lavorare” con gli alimenti, compito che non può essere svolto dagli uomini. Le donne oltre ad essere «*Popochtlatzin*», ovvero “che servono gli dei” o donne “ausiliari” hanno

¹⁵⁵ Vedi foto n°2.

¹⁵⁶ Fotografia N°2. Xalpatláhuac, Gro. Uomini che preparano i rami di *ahuehuete* per utilizzarli in seguito nell'*ofrenda*. 1/05/2010. Autore: Gregorio Serafino.

l'onere esclusivo di disporre e mantenere in ordine l'*ofrenda* e gli alimenti. Qualche giorno prima preparano le *tortillas* (*cargo* che deve compiere la moglie del commissario) ed i *tamales nejos* (che vengono preparati nella casa del regidor). Le tecniche culinarie impiegate per preparare gli alimenti sono peculiari del rituale di *petición de lluvia*. Durante la cena nella casa del commissario che conclude la giornata, viene "ammazzato" simbolicamente un *tamales* più grande degli altri, fatto non con mais ma con le zucchine. Quest'ultimo, chiamato *tamal de la culebra*, è stato conservato in un panno dentro la cesta insieme agli idoli e rappresenta un serpente. A causa della particolare natura dell'oggetto non ho materiale fotografico che lo riguardi ma una breve intervista nella quale Don Severo, anziano abitante di Petlacala, descrive lo straordinario *Tamal*. Questo deve avere la forma di un serpente, la sua testa deve essere "*bonita*", deve avere cioè delle sembianze simili a quelle del rettile, e preparata con semi di mais e fagioli, utilizzati per "disegnare" gli occhi e la bocca dell'animale "*pues esta bien hecha la culebra*".¹⁵⁷ Il *Tamal* è stato preparato con estrema cura dalle *mujer Popochtlatmatzin*, le sole in grado di farlo nella comunità, durante la notte precedente a *San Marcos*.

Anche le bevande, oltre che gli alimenti, hanno un ruolo rilevante. L'*aguardiente* è probabilmente la bevanda più importante dell'*ofrenda*, con una specifica connotazione rituale. Ottenuta tramite una rudimentale distillazione della canna da zucchero, piuttosto comune nella regione, è molto economica ma con un alto tasso alcolico. Per queste ragioni è di gran lunga la bevanda inebriante più utilizzata dalle popolazioni indigene; inoltre si possono identificare delle rigorose pratiche rituali che la riguardano. A causa del suo colore chiaro, trasparente, può essere tranquillamente scambiata per acqua. La forte percentuale alcolica, più del 50%, provoca ubriachezza che può essere anche alquanto intensa e mutarsi rapidamente in stato di incoscienza o *trance*. La bevanda, trasportata in grandi bottiglioni di plastica, è versata sopra l'*ofrenda* e sulle pietre che la circondano come anche sulle ferite mortali provocate agli animali sacrificati. Il «*Tlahmáquetl*», inoltre, dopo aver versato per terra l'*aguardiente* ne beve sempre un sorso e ne offre ai suoi aiutanti. Poco alla volta, tutti i partecipanti, giovani inclusi, si stordiscono a causa degli

¹⁵⁷ Intervista a Don Pascuasio, 15/04/2010. Trad: "è fatto bene il serpente!".

effetti dell'ubriachezza e del sole rovente; anche questa usanza, secondo gli abitanti, è gradita da *San Marcos*.

Infine è addirittura probabile che oltre alle quantità anche le misure degli oggetti siano accuratamente calcolate in anticipo. Per esempio i rami di «*ahuehuate*» sono tagliati in segmenti apparentemente della stessa lunghezza, sebbene non abbia avuto la possibilità di verificarlo con uno strumento di precisione. Lo stesso principio si ripresenta per le tazze di cioccolato, che sono predisposte sull'*ofrenda* in colonne orizzontali e parallele situate alla stessa distanza tra loro. Nel prossimo capitolo sarà dedicata maggiore attenzione ad altri oggetti molto importanti nell'*ofrenda* di *Petición de Lluvias*, e cioè le candele ed i fiori.

3.5 Svolgimento della cerimonia

- Il sacrificio¹⁵⁸ animale

Il trascorrere del tempo nella festa di *Petición de Lluvia* di San Pedro Petlacala è contrassegnato dai colpi dei *jugetes*,¹⁵⁹ rumorosi e rudimentali fuochi d'artificio costruiti artigianalmente che annunciano i momenti rilevanti. Le nove preghiere serali nella casa del commissario, che precedono la cerimonia del «*Petlacatepetl*», sono anticipate, ad esempio, da spari e scoppi prolungati. Spesso assordanti, i *jugetes* rimbombano attraverso la valle dove sorge la comunità, avvertendo anche le località limitrofe che la festa sta per avere inizio. Durante il 25 d'aprile queste forti esplosioni accompagnano costantemente i pellegrini. Quando il gruppo arriva nei pressi del santuario sulla cima del «*Petlacatepetl*», cominciano immediatamente i lavori: mentre gli uomini raccolgono legna da ardere, le donne preparano velocemente l'*ofrenda* e accendono il fuoco. Il «*Tlahmáquetl*» controlla che l'*ofrenda* si realizzi nell'ordine previsto e nel frattempo recita preghiere in *náhuatl*. La

¹⁵⁸ Dal dizionario della lingua italiana Zingarelli : “atto religioso mediante il quale si sottrae una cosa materiale, un animale o un uomo, all'uso profano e lo si rende sacro dedicandolo ad un dio, a più dei, oppure ad una forza divina non personificata, al fine di incrementare la potenza divina, di placarle la collera, di propiziarsela o semplicemente di glorificarla o ringraziarla”.

¹⁵⁹ Col termine *jugetes* (trad: “giochetti”) la popolazione locale chiama questi petardi costruiti con polvere da sparo.

cerimonia del *presente*¹⁶⁰ si ripete per ciascun elemento dell'*ofrenda*, aumentando di tono quando lo specialista indigeno si riferisce al primo animale pronto per essere sacrificato. Il «*Tlahmáquetl*» declama ad alta voce le “formule magiche” in *náhuatl* dedicate all’animale che solleva in direzione del sole con le proprie braccia.

Il sacrificio animale è una pratica ancora diffusa nelle comunità indigene dello stato di Guerrero. Sebbene possa sembrare molto cruenta, essa rappresenta, allo stesso modo dell'*ofrenda*, un atto di venerazione/donazione a *San Marcos*. Tutti gli abitanti contribuiscono in base alle proprie possibilità a pagare la somma necessaria per comprare l’animale (anche se il più delle volte questo è donato dallo stesso allevatore). Il sacrificio simboleggia lo sforzo collettivo compiuto dalla comunità che si priva di una o più bestie, importanti risorse alimentari; l’auspicio della comunità è che tale gesto possa garantire un futuro migliore, nel quale ci siano allevamenti produttivi e più risorse. Nicolas A. illustra per esperienza diretta il meccanismo implicito insito nel sacrificio animale:

*“...si le va a pedir al señor que nuestra siembra vaya mejor, que la lluvia sea bastante, pero si va a ir, temprano suben al chivo,...no has ido? Entonces en la puerta del sol llevan dos chivos, para dar presente ahí la sangre. Entonces el presenta ahí al sol, si le presenta la ofrenda que llevaron, ya presentada la ofrenda ya los matan a los chivos! Uno lo pone para barbacoa, para que acá arriba a la cruz lo vayan a repartir a la gente; allá bailan la carne, después ya lo reparten a la gente, le dan taquito a toda la gente que come, aún que sea un pedacito. Ahí en la puerta del sol! Después se van al Iztaccíhuatl, también a presentar la ofrenda y llevan guajolote allá también; en Iztaccíhuatl, ahí está la plancha y los matan y tiran la sangre...”*¹⁶¹

¹⁶⁰ Si veda il paragrafo 3.4.

¹⁶¹ Intervista a N.A. del 15/04/2010. Trad: “...si chiede al *señor* che i nostri campi producano di più, che la pioggia cada in abbondanza salgono di prima mattina.... Allora nella *puerta del sol* si offrono due capre, per regalare il loro sangue proprio nel momento esatto quando sorge il sole; lì si prepara una *ofrenda* con oggetti trasportati dal villaggio. Preparata la *ofrenda* si uccidono le due capre! Una la utilizzano per cuocere la *barbacoa*, che poi sarà distribuita e mangiata dai partecipanti dove si trova la croce principale; in quel punto “ballano” la carne, e solo successivamente la distribuiscono tra la gente. Offrono un *taquito* a tutti i presenti, anche un pezzo molto piccolo. Tutto questo succede nella *puerta del sol*! In seguito si recano sulla cima del *Iztaccíhuatl*, anche lì per preparare l’*ofrenda* e sacrificare i tacchini.”

Sul significato di questo gesto vi sono diverse interpretazioni possibili e plausibili: uno degli aspetti più significativi è come l'animale, dopo essere stato sacrificato, sia cucinato e depositato nell'*ofrenda* e successivamente mangiato dagli abitanti che hanno preso parte alla cerimonia. Il sacrificio dunque è dedicato a *San Marcos* ma rappresenta anche un momento di festa collettiva con la circostanza del pasto consumato da tutti i partecipanti, nessuno escluso. L'animale rappresenta un oggetto simbolico, un elemento sacrificale, ma nel contempo viene mangiato dagli abitanti che festeggiano il giorno speciale con un banchetto più appetitoso e sostanzioso del solito. Questa usanza si ripete per ciascun sacrificio animale in ognuno dei 3 luoghi nei quali si predispone l'*ofrenda* in onore a *San Marcos*. Sulla cima del «*Petlacatepetl*» si uccidono in genere alcuni tacchini (di solito due) ed una capra, in base alle possibilità della comunità ed alle predisposizioni del «*Tlahmáquetl*». Un rituale con molti sacrifici può indicare che l'anno appena trascorso è stato particolarmente produttivo ma anche viceversa l'esigenza della comunità di implorare la pioggia a tutti i costi. Nicolas A. ricorda un antico racconto popolare di Petlacala, oggi leggenda, nel quale la comunità, costretta dalla siccità a correre ai ripari, decise addirittura di sacrificare un toro ed inoltre lo stesso «*Tlahmáquetl*» fu messo in discussione, atto gravissimo, da un ricco signore del luogo che ne confutava l'abilità e lo accusava di essere il principale responsabile dell'imminente disgrazia.

“Como hace 10 años hubo una escarces de agua. Había también otro Tlamaquétl, otro sabio, que este de veras sabias; Sabias la leyenda y tenía un libro....

No llovía y la milpa ya se estaban doblando a causa de la sequía, entonces decidieron hablar con mi compadre Ambrosio, rogar que hay que subir al cerro, hay que hacer algo, nuestra milpa se está secando! El contestó: - que quieren que yo haga? Si el pueblo manda, vamos a ir.- Todavía había ricos en estos tiempos! Había un rico que tenía muchos ganados. Los señores del pueblo pidieron al Tlamaquétl que se iba a necesitar ya estando en el cerro. El contestó que dos garrafones de aguardiente, una res, que se iba a matar! Pero una becerra para que nos de agua, ya que hay que pedir con el corazón pues,

con la fe y todo lo demás para que nuestro diocito nos conceda el agua: - si va haber todo esto, adelante! Si no, para que vamos a ir?- Dice el rico: yo voy a dar una novilla, andale pues, vamos a subir, la milpa está secando.. - Fueron, subieron al cerro, comenzó a rezar el Tlamaquétl, a hablarle pues a dios, y nada, no hay respuesta. Ya el rico, bueno, después que mataron la vaca como ofrenda empezó a decir:

- Oye, si no llueve te va a ir mal! Así que queremos agua, usted no pidió todo. Yo di la novilla y necesitamos agua, pero si usted nos engaños y no hubo agua la vamos a colgar!-

- Mire señor no seas malito. - Contesta el Tlamaquétl: - hay que desear y pedir a dios. Yo no soy nadie, yo estoy pidiendo a dios que nos de agua, yo no puedo hacer milagro. Vamos a pedir todos, pero usted ya está borracho y me viene a ofender. Hay estamos mal! –

- Bueno, pero queremos agua hoy, así que ya sabes, si no hubo aguas hoy por la tarde no vamos a bajar; aquí la vamos a colgar...-

Rezar y rezar ya era más tarde y no hay ninguna respuesta y las amenazas siguen. Ya era tarde cuando se vio una rayita en las nubes, ya ahora si pasó el airecito! Había mucha gente, participó mucha gente: señores preparase porque si..hubo un retumbo! Y aquel reza y reza, y este señor, el Tlamaquétl que cargaba un sahumero, y cuando, nublando y nublando, se suelta un aguaceros . Pero de veras... Y baile y baile, el rico que cargaba unos tacones de cuero, baila y baila y está feliz.

- Ahora si tenemos agua! No se quien haya suelto el agua pero bueno.., te felicito amigo, si eres Tlamaquétl, te respondió diocito. Disculpame pero nuestras plantas, todos, no nadamás tu, tienen que comer, tienen ganados y venden ganados para compra maíz. Y nosotros pobre.. Está bien, disculpame, te ofendí. -

Y vinieron con agua y bailando por todo el camino..”¹⁶²

¹⁶² Intervista a N.A. del 15/04/2010. Trad: “Dieci anni fa ci fu un’epoca di forte siccità. C’era anche un altro *Tlamaquétl*, un altro saggio che era molto influente! Conosceva la leggenda e aveva un libro.. Non pioveva da molto tempo e la *milpa* si stava ripiegando sul terreno a causa della mancanza d’acqua, allora (gli abitanti del villaggio) decisero di parlare con il *Tlamaquétl*, pregandolo di tornare sulla montagna, di fare qualcosa perchè la *milpa* era ormai secca! Lui rispose: - cosa credete che io possa fare? Se la comunità ordina, andiamo. – Esistevano ancora i ricchi a quei tempi! Uno in particolare aveva molti animali. I signori della comunità chiesero al *Tlamaquétl* di cosa aveva bisogno sulla montagna. Lui rispose due bottiglioni di *aguardiente* e una mucca, che sarebbe stata uccisa. Però una bestia giovane, siccome bisogna *chiedere* con il cuore, con la fede, in modo che il nostro amato dio (*San Marcos*) ci conceda l’acqua: - con tutto

L'uccisione si consuma nei pressi di una specifica pietra appuntita, chiamata della *culebra* (serpente in italiano), situata dietro al santuario che accoglie l'*ofrenda*. Il tacchino, abbattuto con un colpo secco di *machete* sulla nuca, viene lasciato dissanguare sulla pietra della *culebra*, dove erano già stati collocati diversi fiori. Il «*Tlahmáquetl*» si reca davanti al santuario a forma di croce reggendo in mano delle candele e dei fiori mentre continua a recitare le preghiere. Il tacchino è in seguito dissanguato, preparato e cucinato da un suo aiutante, che esclude e mette da parte il cuore e la vescica. Una delle quattro donne *mujer Popochtlamatzin* soffia dentro la vescica dell'animale fino a formare un palloncino che viene appeso su un albero nelle vicinanze. Il cuore, invece, è adagiato su una pietra, dove viene lasciato ad essiccare al sole, senza che nessuno osi toccarlo e nemmeno avvicinarsi ad esso.

Bisogna ricercare la ragione di questi gesti nelle leggende popolari di Petlacala tramandate oralmente: secondo diverse versioni raccolte durante la ricerca di campo il cuore e la vescica sono due parti del corpo destinate alla *culebra*, il serpente che raffigura la parte maligna della divinità di *San Marcos*. Il *globo*, così viene chiamata la membrana della vescica rigonfiata, e il cuore sono parti dedicate al serpente che, senza farsi vedere, le ingoia. In questo modo anche la parte maligna, secondo una cosmogonia che affonda le proprie radici nell'antica cultura preispanica, dove tra l'altro vigeva la numerazione

questo possiamo andare! Altrimenti cosa andiamo a fare? Disse il ricco: - donerò una bestia giovane e forte, però andiamo perchè la *milpa* si sta seccando. Arrivati sulla montagna il *Tlamaquétl* cominciò a pregare, a parlare con il nostro Dio (*San Marcos*), che però non si manifestava. Uccisa la mucca il ricco cominciò a dire rivolto al *Tlamaquétl*: - Guarda che se non piove farai una brutta fine! Vogliamo l'acqua, e abbiamo fatto tutto quello che ci ha chiesto, però se lei ci ha ingannato e non piove ti impicchiamo! - Signore per favore, non sia malvagio. - Rispose il *Tlamaquétl*: - bisogna rispettare e amare Dio (*San Marcos*). Io non sono nessuno, solo sto pregando Dio che ci doni acqua, ma non faccio miracoli. Stiamo pregando tutti insieme, però lei è ubriaco e mi sta offendendo. Questò è un male! - - D'accordo, però vogliamo l'acqua oggi. E' avisato. Se non piove oggi pomeriggio non tornerà al villaggio, qui l'impicchiamo? - Una preghiera dopo l'altra ed era già pomeriggio inoltrato ma non succedeva niente, mentre le minacce continuavano. Era già tardi quando verso l'orizzonte comparvero delle nuvole e un piccolo fulmine, finalmente l'aria diventò fresca. Sulla montagna c'era molta gente: ed ecco un tuono! Il *Tlamaquétl* pregava e pregava con il suo *sahumerio* in mano, mentre il cielo diventava scuro e improvvisamente cominciò a piovere forte.. Il signore ricco, con le sue scarpe di cuoio, ballava ed era felice: - adesso abbiamo l'acqua! Non so come sia potuto accadere però ti faccio i miei complimenti, amico, sei davvero un *Tlamaquétl*. Il Dio (*San Marcos*) ti ha risposto. Ti chiedo scusa per prima però le nostre piante stavano per seccare, e tutti, non solamente tu, dobbiamo mangiare; le nostre bestie devono mangiare, dobbiamo vendere e comprare il mais. Scusami di nuovo, ti ho offeso. - E tornarono al villaggio sotto la pioggia e ballando per tutto il cammino..."

duale e ad ogni elemento ne corrispondeva un altro opposto o negativo,¹⁶³ sarebbe addolcita e ricompensata e di conseguenza resa innocua. Don F., a questo proposito, mi ha raccontato di una sua passata esperienza, quando ancora era giovane, in un rituale di *Petición de Lluvia* nella comunità di «Chiepetepepec», situata nelle vicinanze di Petlacala. Il sangue ed il cuore dell'animale sacrificato, in questo caso un toro, vennero versati in una fossa dove si trovava un serpente vivo di colore verde. Secondo il racconto di Don F., tra realtà e leggenda, questo buco fu chiuso e distrutto per ordine del parroco dell'epoca che, avendo scoperto l'antica usanza, aveva messo in guardia la comunità dall'esercitare tali pratiche demoniache. Le persone che avevano eseguito gli ordini del padre, sempre secondo la leggenda, sarebbero morte tre giorni dopo.

L'entità sovranaturale *San Marcos* è caratterizzata dalle sue duplici sembianze, positive e negative. Gli abitanti di Petlacala descrivono il *San Marcos* come una figura dalle caratteristiche tipiche dell'essere umano. Emergono dai resoconti raccolti sul campo le stravaganze del suo carattere facilmente suscettibile associato alla sua tremenda potenza, capace di donare acqua e vita agli esseri umani ma anche di condannarli a siccità e morte. Il serpente, manifestazione animale della parte maligna di *San Marcos*, ha la funzione di ricordare quest'ultima caratteristica negativa, e mettere in guardia la popolazione dai suoi spaventosi effetti nefasti.

Il rituale si ripresenta nella stessa forma presso il sito delle *Piedras de canterias* dove il cuore e le viscere dell'animale sacrificato sono interrati in un pozzo. Qui è immolato un montone, ucciso tramite il dissanguamento provocato da un unico e profondo taglio alla gola. Il caprone è poi scuoiato e cucinato dentro una grande pentola, fatta eccezione per la testa, essiccata al fuoco ed utilizzata successivamente nella danza che indica la fine del rituale sulla montagna. Un secondo esemplare è ucciso nei pressi del sito *Piedras de canterias* e cucinato dentro una buca interrata e cosparsa di braci ardenti. Questa tecnica, chiamata a Petlacala *barbacoa de tierra*, è particolarmente amata dai locali che la utilizzano esclusivamente per il rituale di *Petición de Lluvia*. Il «*Tlahmáquetl*» versa sul sangue ancora caldo grandi quantità di *aguardiente* che poi beve lui stesso e fa bere a tutti i presenti. Nel sito di

¹⁶³ Lopez Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los Antiguos Nahuas*. Universidad Autónoma de México, 1984.

«*Hehuecazihuatl*» sono invece sacrificate delle galline insieme ad un altro tacchino. Di nuovo anche in questa sede, lo specialista indigeno recita le proprie preghiere e versa il sangue degli animali sopra una particolare pietra dove era già stata collocata l'*ofrenda*. Il sangue è utilizzato dal «*Tlahmáquetl*» alla pari di un liquido prezioso, generatore di vita e fertilità. Le gocce di sangue versate nell'*ofrenda* o sparse sulle rocce circostanti simboleggiano l'acqua allo stesso modo della bevanda alcolica *aguardiente*. Lo specialista indigeno mescola le sostanze tra loro durante la cerimonia e supplica la divinità del *San Marcos* affinché provochi la pioggia, tramite l'offerta di questi liquidi vitali.

Il sacrificio del «*Hehuecazihuatl*» è l'ultimo della giornata e per questa ragione è accompagnato dalla musica della banda paesana oppure da soli due musicisti con chitarra e fisarmonica. Intorno alla cisterna interrata, che si trova sotto all'unico grande albero presente sul monte «*Hehuecazihuatl*», si svolge inoltre un semplice balletto circolare: la danza, insieme alla musica, ha lo scopo di allietare e compiacere *San Marcos*, esattamente come accade per le altre liturgie religiose praticate in regione come, ad esempio, nel *Santo Entierro* di Xalpatláhuac.¹⁶⁴

3.6 La conclusione del rituale di *Petición de Lluvia* a San Pedro Petlacala

Le danze e la musica indicano che la cerimonia si sta avviando verso la fine. Presto il gruppo, capeggiato dal «*Tlahmáquetl*», farà ritorno nel proprio villaggio, abbandonando i santuari sulla cima della montagna. La banda per partecipare alla cerimonia raggiunge la cima della montagna portandosi appresso gli strumenti, non senza un notevole sforzo. Il gruppo dei musicisti è composto da circa dieci persone con fisarmoniche, tamburi di diverse dimensioni e strumenti a fiato. Tuttavia, a causa dei numerosi impegni nella regione, la banda non sempre riesce ad assistere all'evento e a volte viene sostituita da singoli musicisti che si recano sui monti con strumenti più semplici e leggeri. E' il caso del «*Hehuecazihuatl*», dove due uomini soltanto con violino e fisarmonica (chiamati *aire* o *musica del aire*) allietano *San Marcos*. Nella medesima località, il terzo santuario omaggiato dal

¹⁶⁴ Parf. 2.5 "Il Santo e la Montagna".

«*Tlahmáquetl*» durante la cerimonia di *Petición de Lluvia*, si suonano le prime note in un ambiente surreale dove convivono insieme i resti degli animali appena uccisi, le preghiere del sacerdote e le melodie di un violino scordato. La musica e la danza caratterizzano l'ultima fase della cerimonia: il «*Tlahmáquetl*» ha terminato le sue preghiere, il sacrificio ha avuto luogo ed i resti dell'animale, debitamente cucinati, vengono aggiunti all'*ofrenda*. Ecco che finalmente, accompagnato da abbondanti sorsate di *aguardiente*, ha inizio il ballo. Il «*Tlahmáquetl*» insieme alle *mujer Popochtlatmatzin* comincia a danzare intorno al santuario di «*Hehuecazihuatl*», il pozzo semi interrato, cercando di coinvolgere con metodi piuttosto persuasivi più persone possibile. Ad ogni giro compiuto intorno alla cisterna egli si adopera affinché ciascun partecipante beva un sorso di *aguardiente* da una piccola tazza di ceramica o da una bottiglia di plastica. I danzatori devono emulare i passi ed il ritmo imposti dal sacerdote mentre reggono in mano un *manejo* (trad: piccolo mazzo) di «*ahuhuete*», la stessa pianta usata nell'*ofrenda*. La danza, accompagnata dalla musica, dura all'incirca una decina di minuti. In seguito il gruppo si sposta verso gli altri luoghi della cerimonia per ripetere lo stesso rito. E' comprensibile come verso sera molti dei partecipanti siano visibilmente ubriachi ed a volte protagonisti di piccole scaramucce o episodi comunque sgradevoli. Tuttavia è il «*Tlahmáquetl*» che apre le danze e, di fatto, obbliga i partecipanti ad ubriacarsi. Presso la cima del «*Petlacatepetl*», dove si trova il santuario più importante, si riunisce di solito la banda musicale al completo. La danza che avviene in questo sito, benché sia simile alle altre, è più lunga e più complessa delle precedenti. Vengono bruciate grandi quantità di incenso *copal* mentre il «*Tlahmáquetl*» danza prima in senso orario e poi antiorario intorno alla croce di pietra, in mezzo alla radura nascosta tra gli alberi. Lo specialista compie questo gesto con grande vigore accompagnato dai suoi assistenti, dalle donne e per l'occasione anche dal commissario, seguendo il ritmo piuttosto concitato della musica. Nonostante sia quasi sera e la stanchezza della giornata si faccia sentire, complici il caldo implacabile e l'alcol, la danza si ripete per diverse volte richiedendo ai partecipanti uno sforzo fisico notevole che, a lungo andare, provoca uno stato di estasi semicosciente.

Il ballo si ripete infine per un totale di tre volte ciascuna, in ogni santuario

(nell'ordine «*Hehuecazihuatl*», *Piedras de Canterias*, «*Petlacatepetl*») con un percorso contrario effettuato dal «*Tlahmáquetl*» nella prima parte della giornata. Tuttavia questa non è l'unica danza interpretata durante la cerimonia di *Petición de Lluvia* di San Pedro Petlacala. Ne esiste un'altra che purtroppo ho potuto osservare solo in un'occasione, presso il monte «*Chichitepetl*». Questo nuovo ballo è chiamato *baile de la cabeza de chivo* che tradotto letteralmente si può intendere come “ballo della testa del caprone” ed ha luogo alla fine della cerimonia nel sito del «*Chichitepetl*». Il lettore ricorderà come in questo secondo luogo di culto il rituale si svolge dopo un giorno di riposo dal precedente rito sul «*Petlacatepetl*». Non vi sono delle differenze sostanziali tra le due cerimonie, entrambe sono ugualmente importanti, e si completano l'una con l'altra, compensandosi nelle dissomiglianze. Il rituale tuttavia non avrebbe effetto alcuno con la mancanza di una delle parti. I partecipanti sono all'incirca gli stessi del giorno prima: è presente il commissario, il primo maggiordomo della “giunta cattolica” oltre ovviamente al «*Tlahmáquetl*» ed ai suoi aiutanti. La montagna «*Chichitepetl*» si trova all'incirca alla stessa distanza dal paese del sito di «*Petlacatepetl*», nella direzione opposta; sulla sua cima appare una piccola radura con un santuario nel centro, un cumulo di vecchie pietre ammassate simile ad un cerchio. Lentamente, ma con molta attenzione, si prepara l'*ofrenda*, viene appeso ad un albero nei pressi delle pietre il *Lienzo* in modo che sia ben visibile, adornato con una magnifica corona di fiori di colore sgargiante, sulle tonalità dell'arancione. Il deposito rituale, ovvero l'*ofrenda*, è minuziosamente contato: tutti gli oggetti depositati (candele, sigarette, fiori, cibo, etc) sono controllati e rispettano le quantità prestabilite (ancora il numero dodici e suoi multipli). Il commissario ha portato con sé gli idoli e gli altri oggetti conservati nell'altare domestico della sua dimora. Con sicurezza il «*Tlahmáquetl*» recita le preghiere mentre viene uccisa una capra.

Finalmente si avvicina il momento del “*baile de la cabeza de chivo*”. Il ballo, che ha soli due protagonisti, è atteso con ansia dagli abitanti della comunità: rappresenta un momento di notevole valore simbolico ed è allo stesso tempo appagante emotivamente. Gli interpreti si sfidano in una danza simile ad una lotta, a tratti quasi competitiva, con moltissimo ardore ed energia. La caratteristica più importante di questo ballo/combattimento rituale

è che i protagonisti si “travestono” con i resti dell’animale ucciso qualche ora prima: l’attore più giovane tiene in mano la testa della bestia, scarnificata¹⁶⁵ ed essiccata al sole ma comunque intatta, e cerca di infilzare con le corna l’altro commediante che invece utilizza la pelle dell’animale, precedentemente scuoiato, come una mantella con cui si copre il capo. Durante il ballo, che dura all’incirca un quarto d’ora, le persone presenti al rituale di *Petición de Lluvia* osservano con molta partecipazione la sfida, quasi facendo il tifo, ma non interferiscono e non ne prendono parte in alcun modo. Il combattimento è energico, cruento ed a tratti si rivela quasi pericoloso (le corna dell’animale sono affilate e possono ferire). Inoltre i due attori/ballerini protagonisti del *baile de la cabeza de chivo* non sono sempre gli stessi. Devono tuttavia appartenere a due fasce d’età differenti oltre che far parte della comunità. Il ragazzo più giovane ha il compito di sconfiggere il suo rivale, di solito una persona matura e rispettata, e per fare ciò solleva verso il cielo la testa dell’animale sacrificato.

Quest’ultimo rituale conclude definitivamente la cerimonia della *Petición de Lluvia* e sancisce il ritorno alla normalità e l’inizio dei lavori nel campo. La semina del mais sta per avere luogo e la terra deve essere adeguatamente preparata. Il rituale si è concluso e ben presto le prime piogge faranno crescere le nuove piante. Definito come la pratica religiosa con la quale un gruppo, od un singolo, mira ad ottenere benefici e scongiurare disgrazie, il rituale nella Montaña di Guerrero comprende una parte verbale, le preghiere o canti, ed una parte figurativa rappresentata degli oggetti - la composizione dell’*ofrenda* o deposito rituale - accompagnata da una spiccata gestualità dai profondi significati simbolici. La combinazione delle parti dà luogo alla riproduzione di una pratica culturale dove vengono messe in scena danze coreografiche e immolazioni propiziatorie. Le immagini, i gesti e le parole sono espressioni distinte che si combinano per la realizzazione del rituale; il dovere della comunità, guidata dal suo sacerdote, è di stringere un vincolo con la natura suprema e sovraumana, identificata in questo caso nella figura di *San Marcos*, festeggiato secondo il calendario cristiano proprio il 25 d’aprile. Tramite la partecipazione al culto e grazie alla figura del «*Tlahmáquetl*», intermediario per conto della propria comunità d’appartenenza tra il mondo umano e quello

¹⁶⁵ Da Scarnificare: 1. Levare la carne che sta attorno, 2. Lacerare, strappare la carne. Spolpare un animale. Vocabolario della lingua Italiana, Zingarelli 2010.

ultraterreno, il ciclo agricolo ha di nuovo inizio, le piogge saranno abbondanti e la vita potrà continuare.

Il “ballo con la testa del caprone” è l’ultimo atto della cerimonia. Gli abitanti di Petlacala in seguito alla danza si accomiatano dalla vetta più alta situata nel proprio territorio e lentamente tornano verso la comunità e le proprie case, situate nella valle adiacente. «*Petlacatepetl*» e «*Chichitepetl*» sono le cime più alte tra quelle che circondano la comunità e si trovano agli estremi opposti dei confini territoriali di Petlacala. Questa caratteristica geografica evidenzia come nel territorio indigeno delle popolazioni *nahuas* della Montaña di Guerrero siano iscritti spazi e luoghi simbolici. Questi centri cerimoniali o “località sacre adibite al culto” si trovano al riparo dagli sconosciuti, protetti dalle asperità del terreno e identificati dalla presenza di un *cerro* (in italiano: montagna o cima della montagna), una *cueva* (caverna o grotta), oppure un *manantial* (sorgente o pozza d’acqua). Le strette connessioni tra la popolazione indigena e la natura, rappresentata dal paesaggio inscritto nel luogo natio, sono indiscutibili. La reciprocità di tale relazione è definita nei “gesti” umani caratteristici della vita quotidiana, il lavoro rurale necessario al sostentamento e la vita religiosa che ne deriva. Il concetto di “ambiente” (Ingold, 2001) è ancora oggi fondamentale nella vita di queste comunità. La dipendenza dell’uomo dal suo contesto geografico e la conseguente iscrizione di un “paesaggio rituale” nel quale sia possibile portare a termine le proprie azioni ne sono la evidente conseguenza.

Anche il ritorno alla comunità del presidente insieme ai suoi preziosi cimeli è un momento essenziale per la buona riuscita del rituale di *Petición de Lluvia* ed in quanto tale deve essere festeggiato. Come abbiamo visto, oltre al sacerdote ed i suoi aiutanti, le autorità comunitarie nella persona del presidente municipale e i suoi supplenti hanno assistito alla cerimonia. Il presidente ha portato con sé per l’occasione il *baston del mando* ed una copia del *Lienzo de Petlacala*, custoditi gelosamente in quanto simboli del potere collettivo e della storia della comunità, in particolare della sua fondazione. Dunque la cena serale che si svolge nella casa del commissario ed alla quale sono invitati tutti gli abitanti che si trovavano sulla montagna, rappresenta l’occasione propizia per concludere la celebrazione della festa di *Petición de Lluvia*. Nell’altare domestico del commissario sono riposti il *baston del mando* e il *Lienzo de*

Petlacala delicatamente arrotolato e conservato in un contenitore al riparo da polvere e umidità. La cena è stata accuratamente preparata dalla moglie del commissario ed offerta a tutta la comunità, in segno di buon auspicio per il futuro collettivo.



166

¹⁶⁶ Fotografia N°4. *Baile de la Cabeza de chivo*. San Pedro Petlacala, località «Chichitepetl»; 27/04/2010. Autore: Gregorio Serafino.

Capitolo IV

Petición de Lluvia ad Acuilpa. Raffronti ed analisi

4.1 La comunità di Acuilpa

Senza i lunghi soggiorni trascorsi a San Pedro Petlacala in compagnia dei suoi cordiali e loquaci abitanti non avrei probabilmente mai conosciuto la piccola comunità di Acuilpa. Il borgo sorge nel mezzo di una valle adiacente alla strada federale che collega la città di Tlapa a quella di Chilapa e, insieme a Petlacala, è uno dei più antichi insediamenti della zona, popolato da indigeni di lingua *náhuatl*. Malgrado le sue antiche origini, la comunità è molto povera, semi abbandonata e fuori dalle principali rotte commerciali della regione. Il disagio socio-economico in cui si trova Acuilpa è oggi probabilmente peggiore di quello di Petlacala, paragonabile alle comunità *mixteche*, o per meglio dire *naa savi*¹⁶⁷, situate nelle montagne più isolate della regione. Acuilpa, parola *náhuatl* che deriva dal nome «*Aquiltetl*», la cima più alta della zona, non utilizza l'orario in vigore nella città di Tlapa (chiamato scherzosamente dai locali "*hora de Calderón*") ma adopera l'ora solare, soprannominata *hora de Dios*, un'ora indietro rispetto alla prima. La località è una delle *comisarias* più lontane dell'*ayuntamiento* di Tlapa de Comonfort dal quale dipende, si raggiunge dopo circa un'ora di tragitto su strada asfaltata a bordo di una delle sporadiche e scomode *pasajeras*, nome locale delle *combi* adibite al trasporto di persone e cose. Il servizio di trasporto pubblico è piuttosto scarso, tanto che gli abitanti preferiscono viaggiare su uno qualunque dei numerosi mezzi che raggiungono le più grandi città di Olinalà o Chilapa e percorrere a piedi i circa 6 km di discesa che dividono Acuilpa dalla strada federale.

Il paese, situato al centro di una vallata circondata da alte montagne, si estende in modo disordinato per una superficie notevole. Ad eccezione della *comisaria*, dell'antistante *cancha* e del campo da basket polivalente, non vi sono altre costruzioni in cemento, non esistono strade asfaltate e la quasi totalità delle case è costruita in *adobe*, i classici mattoni di fango cotti al sole,

¹⁶⁷ Con il termine *tun savi* si identifica la lingua parlata dal popolo *mixteco*, mentre con il termine *naa savi* (o la variante *nu savi*) ci si riferisce alla popolazione. Lo stesso accade con i termini *nahuas* (gente che parla la lingua *náhuatl*) e l'idioma *náhuatl*.

e *zacate*¹⁶⁸, nome con il quale si indicano i tetti costruiti con canne e fronde di palma ricoperti da tegole o paglia. Le poche case che caratterizzano Acuilpa sono lontane tra loro, circondate da campi dove si coltiva la *milpa* e pascolano liberamente mucche, capre, galline e qualche maiale. La colorata chiesa principale, situata di fianco alla *comisaria*, è costruita in pietra e si trova ancora in buone condizioni, nonostante sia molto antica. Poco lontano sorge l'*anexo*¹⁶⁹ di San Jose, quartiere di Acuilpa ricostruito negli anni 90 in seguito ad un'esondazione del torrente principale, che rivendica una parziale autonomia e sta provvedendo alla costruzione di una nuova cappella. L'ambiente che caratterizza anche quest'ultimo villaggio della Montaña di Guerrero è quello tipico di un'area agreste, povero e con un basso indice di sviluppo urbano¹⁷⁰.

- Tempi e Spazi

La montagna chiamata «*Aquiltepetl*» sovrasta come un antico guardiano la valle dove sorge la comunità e si raggiunge dopo circa un'ora di cammino caratterizzato da pietre scoscese, sterpaglie bruciate dal sole e radure selvagge. Sulla cima si trova un massiccio di roccia nera, alto all'incirca una ventina di metri, non visibile dal centro abitato poiché si confonde con il paesaggio. Una cavità situata nei pressi di «*Aquiltepetl*» è il primo luogo nel quale si svolge il rituale di *Petición de Lluvia* visitato dal «*Tlahmáquetl*» di Acuilpa ogni anno, nei giorni dedicati a *San Marcos*. Dalla sommità del massiccio si ha invece accesso al luogo di culto più affascinante ed impressionante di Acuilpa: la *Cueva de Aquiltepetl*, una grotta profonda poco meno di una ventina di metri, situata dentro la parte interna della montagna. Invisibile a chiunque non conosca perfettamente la zona, l'accesso alla caverna è molto stretto, angusto e nascosto da polvere e terra; per entrare bisogna sdraiarsi supini e allungare le gambe nel buco sottostante, una alla volta. All'interno il buio è totale, l'aria rarefatta e fresca, e l'umidità cresce man mano che si scende in profondità. La

¹⁶⁸ De «*zácatl*» o «*Zacate*». *Nahuatlismos*. (dal *náhuatl*) Def.1) Nome generico dell'erba o del campo. 2) Per estensione, piante o erbe secche che servono da mangime per il bestiame. 3) Abbreviazione di *zacamecate* o strofinaccio fatto con fibre di *ixtle*. Qualunque luogo dove non vi sia seminata la *milpa* e nessun'altra cosa (la pioggia può fare dei disastri nel *zacate* ma non dove danneggia le coltivazioni dell'agricoltore).

¹⁶⁹ L'*anexo* è il territorio limitrofo soggetto all'amministrazione della località principale.

¹⁷⁰ Vedi paragrafo 2.2.

galleria sotterranea, stretta e scivolosa, deve essere percorsa con estrema attenzione e non è consigliabile a chi soffre di claustrofobia. La discesa nel sottosuolo impiega una ventina di minuti, finché si raggiunge un piccolo spiazzo che può ospitare al massimo cinque persone, in posizione prona. In questo luogo sotterraneo si trova un piano rialzato, utilizzato dal «*Tlahmáquetl*» come altare per allestire l'*ofrenda*; l'aria è umida e la temperatura fresca, con oltre dieci gradi in meno rispetto all'esterno, mentre il terreno è sabbioso.

La *Cueva de Aquiltepetl* è uno dei “santuari” più importanti della comunità. Il rituale di *Petición de Lluvia* comincia, infatti, proprio in questo straordinario luogo nel quale si reca il «*Tlahmáquetl*» insieme a una piccola delegazione di abitanti. La caverna non è che il primo dei santuari situati nel territorio appartenente ad Acuilpa, ma probabilmente quello più significativo. Il termine “santuario” è in questo caso appropriato poiché si riferisce ad un luogo di culto con delle proprietà specifiche. Cito al riguardo la definizione di Díez Toboada (1989: 279):

*“Primero, es un espacio sagrado localizado en un espacio determinado; segundo, la legitimidad como espacio sagrado deviene de un hecho maravilloso que funde mito y espacio; tercero, es un punto de convergencia de peregrinos; cuarto, el flujo de creyentes proviene de diferentes ámbitos geográficos; quinto, dependiendo del carácter de la teofanía o hierofanía la influencia geográfica puede ser menor o mayor; sexto, los peregrinos se presentan como eslabones que unen espacios entretejiendo una región devocional”*¹⁷¹

Il primo punto, “uno spazio sacro localizzato in uno spazio determinato”, insieme con il secondo, “la legittimità di tale spazio *sagrado* si realizza nella sensazione di meraviglia provocata dalla fusione del mito con il luogo fisico in questione”, non potrebbe essere espressione più adeguata per descrivere questo incredibile luogo situato dentro la montagna di «*Aquiltepetl*». In forma ancora più chiara rispetto alle cime nascoste dagli alberi di Petlacala,¹⁷² si evince

¹⁷¹ Toboada, Díez in Gómez Martínez, Arturo; 2002. *Op. Cit.*

¹⁷² Parf. 3.3. “Tempi e Spazi”.

come la caverna sia per definizione uno spazio nel quale nascondersi e rifugiarsi, in epoche poco sicure e segnate da persecuzioni. Riflettendo sulle parole del sociologo messicano Flores Felix, - “l’usanza di celebrare i rituali in luoghi inaccessibili ed inospitali come le caverne oppure le cime delle montagne” (Flores Felix, 2001:86) - rappresenta una sostanziale ri-appropriazione del territorio, in questo caso da parte della popolazione di Acuilpa.¹⁷³ Durante l’epoca coloniale i siti dedicati tradizionalmente al culto pre-ispanico sono stati gradualmente abbandonati e sostituiti da luoghi invisibili agli europei. Questo fenomeno, che Marcello Carmagnani chiama “processo di ricostruzione dell’identità autoctona”¹⁷⁴, è tutt’oggi una delle possibili spiegazioni per comprendere come il «*Tlahmáquetl*» di Acuilpa si rechi ancora, per conto della propria comunità, in questa surreale e misteriosa caverna. Il pellegrinaggio si ripete ogni anno il 24 d’aprile, vigilia di *San Marcos* : il «*Tlahmáquetl*» di buon ora si incammina verso la cima più alta della vallata, dove recita le sue preghiere prima nella cavità antistante all’entrata e poi dentro la grotta vera e propria.

Il secondo luogo visitato dal “sacerdote” nel primo pomeriggio del 24 è un ruscello che scorre in prossimità del paese. Acuilpa si trova in una depressione naturale circondata da montagne: il versante nord, in direzione per Tlapa, è caratterizzato da numerose falde freatiche che creano crepacci nel suolo. Una delle gole più profonde, chiamate *barrancas* dagli indigeni, è attraversata da un torrente di medie dimensioni nel quale tuttavia scorre sempre l’acqua, anche durante la stagione secca. La fenditura nel terreno scompare nei pressi del villaggio, mentre diventa sempre più stretta, con pareti alte trenta metri, risalendo il torrente: nel punto più alto l’aria diviene fresca, il torrente tortuoso, la vegetazione verde e rigogliosa. Nella risalita diverse rocce piuttosto grandi deviano il corso dell’acqua, dando forma a pozze profonde alcuni metri. Questi specchi d’acqua sono chiamati dai locali *ojo de agua* (letteralmente: “occhio” d’acqua, oppure specchio d’acqua) e costituiscono un altro luogo *sagrado*, dove il «*Tlahmáquetl*» si reca per collocare una piccola *ofrenda* e recitare, quasi in silenzio, alcune preghiere. La *barranca* di Acuilpa è conosciuta dalla popolazione locale per essere una delle gole più profonde

¹⁷³ Flores Felix Flores Felix, Joaquín. *Op. Cit.*

¹⁷⁴ Carmagnani, Marcello. *El regreso de los Dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, Siglos XVII y XVIII*. FCE, Mexico, 1998.

della zona e per la costante presenza dell'acqua, sebbene non sufficiente per pianificare coltivazioni di mais annuali, denominate comunemente *cultivos de riego*. Il «*Tlahmáquetl*» raggiunge l'estremità della *barranca* nel pomeriggio del 24, accompagnato da due persone che trasportano gli oggetti necessari all'esecuzione del rituale. Il percorso, all'incirca di un paio d'ore, è caratterizzato da due soste necessarie per collocare l'*ofrenda* e recitare le preghiere: oltre all'*ojo de agua*, è prevista una nuova tappa nei pressi della sorgente del ruscello, chiamata *manantial*, che sgorga dalla roccia nella parte alta della *barranca*. Le due colline che danno forma alla *barranca* si chiamano rispettivamente in *náhuatl* «*Tepexyuyutitlàn e Acultepec*».

Il rituale di *Petición de lluvia* di Acuilpa è dunque più lungo di quello di Petlacala: inizia con la peregrinazione alla *cueva* sotterranea «*Aquiltepetl*» la mattina del 24 e continua nel pomeriggio nelle località *barranca*, *ojo de agua* e *manantial*, per proseguire infine verso sera in un'altro «*sitio*» dove si svolge la cerimonia principale. Quest'ultimo spazio è caratterizzato dalla presenza di una seconda grotta situata ai piedi di un'enorme montagna, non una caverna sotterranea ma una conca naturale nella roccia, parzialmente all'aria aperta. Nel tardo pomeriggio del 24 aprile, prima che faccia buio, gli abitanti si recano in massa in questo principale luogo *sagrado*; la cerimonia inizia quando il sole scompare dietro le colline e continua ininterrottamente fino al tramonto del giorno dopo. Alcuni dei momenti salienti della *Petición de lluvia* avvengono durante la notte, alla sola luce delle candele, del fuoco e della luna. All'alba del 25 il «*Tlahmáquetl*», insieme a tutti i presenti, si reca sulla cima della montagna, la stessa dove ha passato la notte, per allestire un nuovo deposito rituale. La grotta e la cima di questo sito, chiamate rispettivamente «*Tecamalzalco – Coheczualthepec e Zinantecatl*», fanno parte della stessa montagna e sono perfettamente allineate tra loro, una sopra l'altra, ad una distanza verticale di circa 300 metri in linea d'aria. Per raggiungere il sito di «*Tecamalzalco – Coheczualthepec*» bisogna percorrere la strada sterrata ed in salita che collega Acuilpa con la via provinciale Tlapa - Chilapa, a circa sei chilometri dalla comunità. Superata la confluenza tra le due strade, il cammino prosegue in mezzo a campi, boschi, arbusti pieni di spine e molteplici specie di cactus endemiche.

4.2 La *fiesta* di *Petición de lluvia* di Acuilpa

Il rituale di Acuilpa in onore a *San Marcos* è particolarmente complesso. Le cerimonie sono più lunghe e variegate di quelle di San Pedro Petlacala e si susseguono senza pause per due giorni. Nell'arco di 48 ore il «*Tlahmáquetl*» non ha un attimo di sosta: non dorme, alcune tra le principali preghiere - insieme all'uccisione degli animali - avvengono di notte, ed è oltretutto a digiuno¹⁷⁵. L'*ofrenda* di Acuilpa è tuttavia molto simile a quella di Petlacala. Entrambi i paesi, di etnia *nahua*, distano pochi chilometri e condividono una storia comune di rapporti, fratellanza e reciproche relazioni tra gli abitanti. L'etnologo ha la sensazione che la *Petición de lluvia* di Acuilpa sia maggiormente partecipata rispetto ad altre località della Montaña di Guerrero. E' difficile, e probabilmente anche sbagliato, pensare che il tempo non abbia influito nell'organizzazione del rituale e nei suoi intenti primari; ciò nonostante, secondo le dicerie diffuse a Petlacala¹⁷⁶, è indubbio che il rituale mantenga la sua ambivalenza intatta. La festa popolare, molto apprezzata dalla comunità, si confonde con le antiche pratiche messe in scena dal sacerdote e da i suoi aiutanti. Il ruolo del «*Tlahmáquetl*», intermediario tra il mondo "magico" e quello terreno, è fondamentale e si esprime nella *performance* destinata ad invocare la pioggia: egli interpreta la volontà collettiva ed è responsabile del suo compimento. Nella *cosmovisione* indigena il rituale ed il sacrificio sono gesti necessari ed indispensabili per ristabilire l'equilibrio tra le "potenze" della natura e l'uomo.

- I rituali della vigilia

La *vispera* o vigilia di *San Marcos* non è un "normale" giorno d'attesa. Il «*Tlahmáquetl*» si avventura nella campagna attigua alla comunità dove fa visita ai "siti" previsti dal cerimoniale. Questo "percorso rituale" segna l'inizio della *Petición de Lluvias*, non caratterizzato in questa sede dalla pratica del *novario*¹⁷⁷, come invece accade a Petlacala. Al "percorso" non partecipa tutta la comunità, ma soltanto il «*Tlahmáquetl*» ed alcuni officianti, che si occupano

¹⁷⁵ Si veda il paragrafo 2.6 "Gli specialisti rituali".

¹⁷⁶ Dal Diario di campo.

¹⁷⁷ Parf. 3.3.

delle questioni minori inerenti alla prassi rituale, meramente logistiche. Il pellegrinaggio alla caverna di «*Aquiltepetl*» e la discesa nella sua oscura voragine, insieme alla visita alla *barranca* dove si trovano l'*ojo de agua* ed il *manantial*, hanno lo scopo specifico, secondo la stessa testimonianza del sacerdote, di “avvisare” e “svegliare” (*despertar*) *San Marcos*, definito come “*el todo poderoso*”¹⁷⁸ o ancora “*el mero patron*”¹⁷⁹ :

“*No más venimos a dejar la vela, lo mero se va a hacer allá. Los venimos a avisar que vamos por allá, donde se pone todo junto. Venimos avisar que vamos por allá. Lo más grande esta por allá.*”¹⁸⁰

Si tratta di un avviso, un richiamo effettuato tramite la deposizione di una piccola *ofrenda* e qualche candela, con lo scopo di annunciare finalmente che il giorno tanto atteso (il 25) è arrivato. Come spiega bene lo stesso sacerdote, con il termine “*lo más grande*” ci si riferisce all’*ofrenda* ed all’annesso rituale che si svolge sia presso la grotta «*Cocheczualthepec*» che sulla montagna più alta della zona, «*Zinantecatl*». Il “percorso rituale”, intrapreso in solitudine, rappresenta anch’esso un importante atto di devozione che non deve essere trascurato: il tragitto effettuato a piedi è lungo e faticoso e attraversa luoghi nevralgici per la storia di Acuilpa. Tra questi si trovano la sorgente d’acqua, generatrice di vita, e la grotta, che ha rappresentato fin dalla Conquista, cinque secoli fa, un nascondiglio efficace per preservare le antiche pratiche indigene al riparo dalle persecuzioni spagnole. La caverna è ancora oggi un simbolo della continuità culturale indigena, in un’epoca segnata dall’avvento inarrestabile della modernità.

- *Cueva di Aquiltepetl*

I “depositi rituali”¹⁸¹ installati dal «*Tlahmáquetl*» sia nelle prossimità della grotta sotterranea che nella *barranca* sono simili tra loro e relativamente più

¹⁷⁸ Trad: “il potentissimo”. Dagli appunti del diario di campo.

¹⁷⁹ Trad: “ il vero padrone”. *Ibid.*

¹⁸⁰ Intervista a «*Tlahmáquetl*» di Acuilpa del 24/04/2010.

¹⁸¹ L’espressione “deposito rituale”, termine coniato da Danièle Dehouve (Dehouve, 2007), potrebbe arbitrariamente essere tradotto come “accumulo di materiale od oggetti non dello stesso

semplici e più poveri di quelli che avranno luogo durante la notte del 24 e nella giornata del 25. Nel sito «*Aquiltepetl*» ve ne sono due: il primo è situato nelle vicinanze dell'ingresso alla grotta ed il secondo sul piazzale all'interno della *cueva* di *Aquiltepetl*. In entrambi i casi, il «*Tlahmáquetl*» distende sul suolo una piccola quantità di rami di «*ahuehuate*» che aveva appresso, e vi appoggia sopra quattro *tortillas* e quattro uova sode senza guscio. Nel frattempo gli aiutanti hanno acceso un piccolo fuoco dal quale raccolgono le braci ardenti per attizzare l'incenso *copal*, riposto dentro il suo *sahumerio*. Il sacerdote si siede davanti alla piccola *ofrenda* e, da solo, comincia a recitare alcune preghiere in *náhuatl*, mentre agita con la mano il *sahumerio* fumante e tre candele appena accese che, terminate le orazioni, sono fissate sull'*ofrenda*.



182

Infine, prima di cominciare la discesa dentro la grotta, il «*Tlahmáquetl*» versa sul deposito dell'*aguardiente* contenuta dentro una bottiglietta di plastica da mezzo litro. All'interno della *Cueva* di *Aquiltepetl* si ripropone un simile deposito rituale pero preparato con maggiore attenzione e cautela. Uova e *tortilla*, sempre nel numero di quattro, sono appoggiate sopra l'*ahuehuate* predisposto in un lato della grotta nel quale si trova un piccolo piano rialzato

genere adibiti a funzioni rituali, predisposti secondo parametri ben definiti su una superficie piana”.

¹⁸² Fotografia N° 5 del 24/04/2010. Autore: Gregorio Serafino.

in pietra. Vengono impiegate otto candele che permettono al «*Tlahmáquetl*» ed ai suoi aiutanti, due ragazzini con l'incarico di *topil*¹⁸³ e un adulto, di muoversi appena nell'oscurità. Le parole pronunciate ad alta voce rimbombano nelle profondità della terra rompendo il silenzio surreale che caratterizza questo insolito luogo, accompagnate da qualche gemito intimidito di pipistrello. Nel frattempo l'aroma dell'incenso, insieme al fumo delle sigarette¹⁸⁴, si diffonde velocemente nel piccolo ambiente, reso ancor più penetrante dall'aria fredda. Le preghiere sono state in tutto quattro, separate da lunghe pause, durante le quali il gruppo scambiava qualche parola in spagnolo mescolato con *náhuatl*. Alla fine di ogni canto il «*Tlahmáquetl*» versa *aguardiente* per terra e sull'*ofrenda* non senza preoccuparsi di bere un abbondante sorso e di offrirne altrettanto a tutti i presenti.

Prima di uscire dalla *Cueva di Aquiltepetl*, dopo circa tre ore, complice anche l'alto tasso alcolico causato dall'*aguardiente*, sia il «*Tlahmáquetl*» che il suo aiutante mi hanno raccontato alcuni aneddoti molto interessanti sull'usanza di recarsi nelle profondità della terra, ad Acuilpa come in località vicine. Dentro la caverna di «*Aquiltepetl*», nello stesso spazio dove oggi si sistema l'*ofrenda*, si trovava una "statua" in pietra di grandi dimensioni, meglio conosciuta con il termine *idolo*, poi in seguito trafugata e venduta a caro prezzo al mercato nero. La stessa caverna ospiterebbe inoltre un altro idolo conservato in uno spazio ancora più profondo, oggi non più raggiungibile. Secondo il «*Tlahmáquetl*» di Acuilpa, riuscire ad avvicinarsi alla statua e portarsi al suo cospetto è prova di grande coraggio ed incredibile abilità, oltre che segnale di grande misticismo. Ai pochi eletti in grado di superare l'impresa sono concessi, infatti, meravigliosi privilegi. Egli in passato, racconta, ha tentato senza successo di raggiungere il prodigioso monumento scendendo nelle viscere della terra accompagnato da un gruppo di specialisti religiosi che ne custodivano l'entrata.

“ Ahí ya no sabes por donde entraste y ni te vas acordar por donde vives, en que pueblo. Entrás y bajas por abajo, dando vueltas; entras por arriba y ahí está una cueva grande, y si pasas te vas mas adelante. Ya mas adelante no dan

¹⁸³ Si veda Par. 3.2.

¹⁸⁴ Ho contato 19 sigarette.

*permiso, quien sabes porque! No hay permiso para que se pase más por allá. Porqué? Allá está el mero patrón, no todos llegan hasta allá. Saben que hay hay la riqueza, por esto no quieren. Llegando ahí, nada mas lo que pidas sales, ahí está la riqueza. Regresas a tu casa y ahí está la riqueza.”*¹⁸⁵

Il commercio di antichi manufatti indigeni, di presunta originalità, è un fenomeno deplorabile diffuso nella regione della Montaña di Guerrero e conosciuto sia dalle autorità che dalle associazioni non governative locali. Il centro per i diritti umani a favore degli indigeni CDM TLACHINOLLAN ha documentato la scomparsa di un analogo manufatto venerato nella comunità di San Rafael, appartenente al municipio di Cochoapa el Grande. Secondo una leggenda locale, in seguito alla scomparsa, la comunità avrebbe cambiato posizione a causa di un'alluvione particolarmente violenta. Questo sfortunato episodio è stato interpretato dai locali come un gesto di stizza da parte di *San Marcos*, irritato per la scomparsa dell'idolo a lui dedicato.¹⁸⁶

- Barranca, Ojo de agua e Manantial

Nel primo pomeriggio della stessa giornata, dopo che il gruppo capeggiato dal «*Tlahmáquetl*» si è adeguatamente accomiato dalla *Cueva di Aquiltepetl*, il rituale si ripropone identico nei pressi dell'*ojo de agua* e del *manantial* situati nella *barranca* vicino alla comunità. Gli oggetti utilizzati sono gli stessi osservati nella grotta: «*ahuehuate*», *aguardiente*, *tortillas*, quattro uova senza guscio e sigarette accese appoggiate al suolo. Il «*Tlahmáquetl*» si è recato da solo nei pressi della sorgente, *manantial*, per recitare le orazioni. In via eccezionale mi è stato concesso di assistere alla cerimonia ed avvicinarmi alla sorgente, in perfetto silenzio e con debita distanza. Lo specialista religioso ha interrato due candele accese in mezzo all'acqua, con la parte superiore rivolta verso l'esterno.

¹⁸⁵ Intervista al *Tlamaqthel* di Acuilpa del 24/04/2010.

¹⁸⁶ Ringrazio il centro Tlachinollan ed in particolar modo Gabino Santiago Jimenez per la comunicazione personale.

- L'*ofrenda* dedicata a «*Tecamalzalco – Cocheczualthepec*»

L'*ofrenda* o deposito rituale di Acuilpa è dedicata alla “potenza” di *San Marcos*, insieme a tutto ciò che essa rappresenta o alla quale è collegata. *San Marcos* per la comunità di Acuilpa, come per quella di Petlacala, è una “divinità” intrinseca alla natura e che governa il clima e le piogge. Per questa ragione è forse più opportuno utilizzare il termine “entità”, poiché non è raffigurata come essere dalle sembianze umane, ma piuttosto *San Marcos* è messo in relazione con la terra, il vento, l'acqua e le nuvole. In forma analoga, sono utilizzati per il buon fine del rituale, numerosi oggetti appartenenti ognuno ad un genere differente. Nell'*ofrenda* coesistono utensili, come le candele e l'«*ahuehuate*», cibo, *tortillas* e uova, ed altri elementi. Ad ognuno di questi oggetti è associato un preciso riferimento simbolico, appartenente all'immaginario della cultura indigena di Guerrero: l'«*ahuehuate*», come avremo modo di approfondire in seguito, è una pianta che cresce vicino a sorgenti d'acqua ed ha precise caratteristiche; le *tortillas* di mais sono, ancora oggi, la vivanda principale della cucina e della dieta messicana; le candele accese simboleggiano invece il fuoco e la luce, mentre le uova appartengono al mondo animale e richiamano la presenza del pollo, uno dei principali animali domestici presenti nelle comunità indigene ed inoltre importante risorsa alimentare.

Nel sito di «*Tecamalzalco – Cocheczualthepec*» l'*ofrenda*, organizzata in maniera analoga alle altre, è maggiore per dimensioni ed importanza. In questo luogo il «*Tlahmáquetl*», insieme agli abitanti, trascorre tutta la notte del 24, sistemando gli oggetti nel deposito, recitando le preghiere e rendendo omaggio a *San Marcos*. Sebbene questa fase del rituale sia ancora di annunciazione e di attesa per il giorno seguente, l'atmosfera si fa col passare del tempo sempre più grave ed ossequiosa. Il nome «*Tecamalzalco*» indica una radura, apparentemente introvabile, di modeste dimensioni protetta dalla montagna da un lato e dal bosco dall'altro. Nella parete rocciosa si trova «*Cocheczualthepec*», la grotta semicircolare all'aria aperta, riconoscibile per la presenza di diversi macigni probabilmente franati dalla montagna. La grotta è contraddistinta da tre croci collocate sopra il cedimento, circondate da fiori secchi e scoloriti risalenti alla celebrazione dell'anno precedente.

La nuova *ofrenda* è allestita ai piedi della roccia: per prima cosa i fiori vecchi sono sostituiti dai nuovi, freschi e profumati, che vengono posati sopra le pietre mentre collane di «*Cempasuchil*», di colore arancione, adornano la croce più grande. Gli abitanti di Acuilpa si riuniscono lentamente attorno al «*Tlahmáquetl*» che elargisce raccomandazioni e dirige le operazioni. Si accendono le candele, si stende il tappeto verde di «*ahuehuate*» nel luogo indicato e si brucia l'incenso. Come a San Pedro Petlacala sono molti gli alimenti che compongono l'*ofrenda*: pane, dolci, caffè sono appoggiati sopra l'«*ahuehuate*» con molta attenzione, seguendo una specifica logica geometrica. Al centro di un bordo del ripiano, con le spalle rivolte alla croce ed alla caverna, sono installate cinque statuette votive¹⁸⁷ che rappresentano *San Marcos* o entità minori a lui associate¹⁸⁸.



189

Le statuette votive con tratti antropomorfi, chiamate “idoli”, sono personificazioni della divinità molto popolari in tutta la regione. Gli idoli di Acuilpa sono molto belli e assomigliano in modo impressionante alle statuette preispaniche con caratteri umani, presenti in molte delle antiche civiltà mesoamericane. In particolare ho trovato singolare la somiglianza delle statuette di Acuilpa con le offerte funerarie scoperte nel sito archeologico del

¹⁸⁷ Fotografia N° 6.

¹⁸⁸ Queste divinità minori sono chiamate *Tlalolques*, aiutanti di *Tlaloc*.

¹⁸⁹ Fotografia N° 6 del 25/04/2010. Autore: Gregorio Serafino.

Templo Mayor, edificio principale dell'antica città Azteca di Tenochtitlán, adibito a funzioni politiche e religiose. Nella regione della Montaña di Guerrero questi manufatti sono stati attribuiti all'influenza Olmeca, tra le più antiche culture del mesoamerica originaria del Golfo del Messico. Ognuna delle ipotesi prese in considerazione dagli archeologi (Litvak King, 1986) suggerisce come l'origine di questi oggetti votivi sia molto antica. I cinque idoli di Acuilpa sono custoditi con grande cura dalle autorità comunitarie all'interno della principale chiesa e vengono spostati solamente in occasione del rituale di *Petición de Lluvia*. Le statuette sono inoltre “vestite” con piccoli capi di stoffa bianca bordati di azzurro¹⁹⁰ creati appositamente, simili a indumenti per neonati.

L'atmosfera solenne ed il buio profondo, interrotto solamente dalla debole luce delle candele, contribuiscono a formare un clima di rispetto e riverenza. Col trascorrere delle ore, l'*ofrenda* aumenta di volume e sempre più persone si riuniscono in sua presenza. Il deposito rituale nei pressi del «*Tecamalzcalco – Coheczualthepec*» si trasforma gradualmente in uno dei momenti centrali della *Petición de Lluvia* di Acuilpa. La cerimonia prosegue tutta la notte, senza un attimo di pausa, e prevede, oltre all'*ofrenda*, delle piccole danze e l'uccisione di cinque animali. La musica della banda di Acuilpa, che intanto si è riunita nei pressi della grotta, contribuisce a plasmare una dimensione del tutto surreale, nella quale convivono le preghiere del «*Tlahmáquetl*» alla debole luce delle candele, ed il forte odore emanato dall'incenso *copal* mescolato con altre erbe aromatiche bruciate nel focolare.

4.3 Il sacrificio notturno

Le preghiere ed i canti rituali proseguono ininterrottamente mentre ormai è notte fonda. La banda accompagna ad intermittenza i movimenti e le prediche del «*Tlahmáquetl*», cercando di non essere sopraffatta dalla stanchezza. Nei pressi della caverna si sono radunate più di cento persone, tutte provenienti dalla vicina comunità di Acuilpa. La maggior parte cerca di seguire la cerimonia ed osservare i gesti del sacerdote, ma molti sono vinti dal sonno e si addormentano per terra o al riparo di qualche cavità nella roccia. Il sacerdote

¹⁹⁰ Vedi fotografia N°5 del 25/04/2010.

formula il cerimoniale del “*presente*”¹⁹¹ al cospetto dell’*ofrenda* e della croce elencando i doni che i partecipanti offrono a *San Marcos*. Il rituale del *presente*, simile a quello di Petlacala, consiste in alcune specifiche formule recitate a memoria, mentre il sacerdote solleva con le mani l’oggetto regalato ed il donatore è inginocchiato in silenzio e con il capo chino. I doni, aggiunti di volta in volta all’*ofrenda*, possono essere in cibo oppure in fiori, candele o soldi, di solito biglietti da venti o cinquanta *pesos*¹⁹² messicani. Il «*Tlahmáquetl*» ripete gli stessi gesti e le stesse formule per ogni oggetto donato e per ogni persona che compie l’offerta, in qualunque momento della giornata esso accada.

Nel cuore della notte, quando ormai tutti riposano, inaspettatamente il «*Tlahmáquetl*» ed i suoi aiutanti svegliano i partecipanti e tutti si spostano in un terreno vicino, a qualche passo dalla caverna. Sotto il cielo stellato, tra gli alberi e gli arbusti, si allestisce in fretta un’altra piccola *ofrenda*, questa volta solo con candele e «*ahuehuate*», mentre il sacerdote e un gruppetto di anziani si dispongono in cerchio, rigorosamente in piedi. Nel piazzale sono radunati tre animali, due montoni ed una pecora, legati ad un albero. I musicisti cominciano d’un tratto a suonare mentre un piccolo gruppo, compreso il «*Tlahmáquetl*», inizia a ballare in circolo, ognuno reggendo in mano un ramo di «*ahuehuate*». Nella più totale oscurità, il sacerdote spinge uno ad uno gli animali in mezzo al cerchio formato dai danzanti, e recita alcune preghiere incomprensibili a causa del frastuono della musica. Qualche momento dopo le bestie vengono sgozzate e sono lasciate morire per dissanguamento; il sangue che fuoriesce dal collo è in parte raccolto dentro un piatto, poi collocato nell’*ofrenda*, davanti agli idoli. In base alla quantità del sangue versato dalle vittime, le donne «*popochtlamatzin*» capiscono se *San Marcos* sia soddisfatto o meno della festa in suo onore. Se il sangue non è sufficiente si preannunciano cattivi auspici, come l’arrivo di una nuova ondata di siccità ed il conseguenziale prosciugamento dei torrenti, che è anche la causa della mancanza di sangue negli animali provocata da uno scarso abbeveraggio. Il sangue è considerato un prezioso liquido vitale, insieme all’acqua ed alla

¹⁹¹ Par. 3.4.

¹⁹² La moneta nazionale, scambiata col dollaro per circa 12 *pesos*.

pioggia. Quando finalmente tutti gli animali sono morti, la musica e la danza sono sospese ed ormai le prime luci dell'alba schiariscono il cielo.

- 25 aprile. *Día de San Marcos*

Le prime ore del giorno dedicato a *San Marcos* prevedono un nuovo rituale. Il «*Tlahmáquetl*», insieme agli abitanti di Acuilpa, si reca questa volta sulla cima del monte «*Zinantecatl*», che è lo stesso che ospita ai suoi piedi la caverna detta «*Tecamalzalco – Coheczualthepec*». Il monte «*Zinantecatl*» è il più alto della zona: dalla sua cima, l'esatto punto dove si svolge il rituale, si dispone di una vista maestosa su tutta la vallata sottostante, compresa la comunità di Acuilpa. Tracciando una linea immaginaria in direzione verticale, il sito «*Zinantecatl*» si trova esattamente sopra al «*Tecamalzalco – Coheczualthepec*», separato solamente da un precipizio a strapiombo. Raggiungerlo è molto faticoso poiché il sentiero è ripido, pericoloso e disseminato di pietre e rocce scivolose; inoltre, in certi punti, la sensazione di vuoto è sgradevole.

Il «*Tlahmáquetl*», che non ha mai chiuso occhio, sembra tuttavia non avvertire la stanchezza: nonostante l'età, all'incirca una settantina d'anni, le faticose camminate, le preghiere ed i rituali del giorno prima, possiede l'energia di un giovane ed è in grado di scalare la montagna come se fosse l'azione più naturale e normale del mondo. La mia incredulità aumentava man mano che mi trovavo costretto ad accelerare il passo sul sentiero in salita. Il «*Tlahmáquetl*» deve, infatti, raggiungere il sito «*Zinantecatl*» prima che il sole si intraveda all'orizzonte. Anche gli aiutanti e le donne più anziane al suo seguito sfoggiavano un passo invidiabile, per nulla provati dalla nottata trascorsa all'aria aperta senza dormire. «*Zinantecatl*» è caratterizzato da alcune pietre disposte in forma semicircolare, annerite dalla fuliggine provocata dalle fiamme delle candele e dai tizzoni ardenti con cui si brucia l'incenso. I sassi formano una mezzaluna e delimitano questo nuovo "oratorio", un piccolo altare, che viene rapidamente pulito da rami e foglie. Si buttano via i cocci risalenti all'anno precedente e, senza che il «*Tlahmáquetl*» abbia un istante di pausa, si predispone la nuova *ofrenda* prima che i raggi del sole illuminino il sito. La montagna «*Zinantecatl*» è infatti rivolta verso est, in direzione del sole

che spunta dall'orizzonte. A causa della sua altezza i raggi dell'astro si trovano inizialmente più in basso della piattaforma che ospita il deposito rituale, ma nel giro di poche decine di minuti la traiettoria seguita dalla stella fa giungere la luce esattamente sopra la montagna, e la illumina con un forte raggio.

Quando la piattaforma è stata pulita si procede alla composizione del deposito, che è simile ai precedenti ma si differenzia per la presenza del *pozole*¹⁹³, piatto tipico messicano a base di mais, fagioli, spezie e peperoncino. Mentre i dodici piatti di *pozole* sono appoggiati sulle rocce, insieme ad «*ahuehuate*», candele, fiori e *tortillas*, il sacerdote si affretta ad eseguire la cerimonia del *presente* per i due tacchini in procinto di essere sacrificati. La banda, che nel frattempo ha raggiunto la cima del monte, si appresta ad accompagnare con la sua musica i gesti del *rezandero*. Seguono, come di consueto, balli, canti e preghiere mentre i tacchini vengono uccisi sulla pietra più grande della piattaforma da un aiutante, uno dopo l'altro, con un preciso taglio sulla testa, in modo che il sangue sgoccioli sopra le pietre finché non smettono di dimenarsi. Nello stesso istante il «*Tlahmáquetl*», con un'operazione delicata ma incessante, versa abbondanti litri di *aguardiente* sulle pietre in modo che il liquido si mescoli col sangue e confluisca in due piccole fessure nel terreno. Secondo uno dei miti di Acuilpa *San Marcos* è una "potenza" che non si trova solo nell'aria, nelle nuvole e nella pioggia ma anche dentro il cuore delle montagne. Queste ultime, sempre secondo l'immaginario popolare, sarebbero piene d'acqua e per questo debbono essere rispettate ed onorate come delle divinità soprannaturali. *San Marcos* ha molta sete a causa della prolungata siccità e deve essere rinfrescato attraverso le crepe che congiungono la parte interna della montagna con l'esterno. La controprova immediata è fornita dal fatto che il liquido non fuoriesce dai fori nella terra ma è assorbito completamente. Svuotate le bottiglie, due pietre vengono appoggiate sopra le aperture, per chiuderle e proteggerle.

Il primo rituale si conclude dopo circa un paio d'ore, quando tutti i partecipanti sorseggiano un caffè caldo e mangiano un pezzo di pane per colazione. Il *pozole* invece, come le altre vivande che compongono l'*ofrenda*, è lasciato per il momento sulla piattaforma, insieme alle candele ancora accese ed all'incenso non ancora consumato. Senza ritirare l'*ofrenda* il

¹⁹³ Il *pozole* è una zuppa molto popolare di cui esistono moltissime varianti, utilizzata spesso come primo pasto della giornata a causa del suo forte valore nutritivo.

«*Tlahmáquetl*» e tutti i presenti fanno ritorno alla caverna dove avevano trascorso la notte e dove proseguirà la giornata in un susseguirsi di cerimonie per concludersi solo a tarda serata. Nel sito di «*Tecamalzalco – Coheczualthepec*» continuano le preghiere, i riti del *presente*, le danze e la musica. La gente è molto impegnata: il «*Tlahmáquetl*» prega e tutela l'*ofrenda*, sostituendo le candele già consumate con delle nuove, le donne preparano e cucinano gli animali mentre i giovani si avventurano nella boscaglia, armati di *machete*, per cercare legna da ardere. I pasti sono consumati solo dopo che l'*ofrenda* è stata omaggiata a sufficienza, secondo una antica usanza che prescrive di sfamare prima le divinità e le potenze della natura, nessuna esclusa, ed in seguito gli esseri umani.

Verso metà giornata, quando il sole è ormai alto ed il caldo diventa insopportabile, il «*Tlahmáquetl*» ed un gruppetto di partecipanti tornano sulla montagna «*Zinantecatl*», dove si ripete il rituale celebrato durante la mattina. L'*ofrenda* si è seccata a causa del calore del sole: le candele si sono prima sciolte e poi spente mentre il *pozole* nelle dodici scodelle si è rappreso, in parte evaporando. Secondo il pensiero del luogo, *San Marcos* aveva fame ma ha mangiato solo in parte il cibo a lui offerto; a causa della sua venerabile età avrebbe, infatti, solamente bevuto la salsa, essiccata dal sole, senza mangiare i chicchi di mais ed i fagioli che sono rimasti nei piatti. L'*aguardiente* è versato per la seconda volta nei fori nel terreno, in grandi quantità. Se il primo rituale, all'alba, corrisponde al *desayuno*, ossia la colazione, il secondo è invece il pranzo, nella lingua locale *almuerzo*. *San Marcos* ha molta fame, dopo un intero anno d'attesa, e deve mangiare esattamente come farebbe un essere umano, tre volte al giorno od almeno due (colazione e pranzo in Messico sono i pasti più importanti). Per l'*almuerzo* i dodici *platillos* di *pozole* vengono sostituiti con *caldo de chivo*, un'altra zuppa cucinata con la carne di capra uccisa nella notte precedente.

- Aspetti conclusivi della *Petición de Lluvias* di Acuilpa: nomi propri di persone e luoghi.

Terminato il rituale sulla montagna, il sito di «*Zinantecatl*» viene abbandonato per la seconda ed ultima volta, mentre la festa prosegue fino

all'imbrunire nei pressi della caverna. L'*ofrenda* «*Tecamzalco – Cochezualthepec*», l'ultima ad essere sgombrata, è continuamente controllata e rinnovata, in modo che non perda vigore, mentre la maggioranza degli oggetti utilizzati durante le due giornate sono accatastati nei paraggi. A fianco degli idoli vengono aggiunti due recipienti: uno con il sangue degli animali sacrificati, ormai rappreso e solidificato, e l'altro con il cuore delle vittime. I due volatili abbattuti sulla montagna sono invece destinati al «*Tlahmáquetl*» come ricompensa per il suo impegno, necessario al buon esito del rituale. Pronti per essere trasportati al villaggio, sono stati spellati e riposti in un contenitore con due sigarette accese nel becco, ulteriore gesto di riconoscenza della comunità nei suoi confronti.

Quest'ultima fase è caratterizzata da un apparente disordine, dovuto dalla stanchezza dei partecipanti che ha ormai preso il sopravvento. I musicisti, non più in grado di suonare, sono sparsi nella boscaglia nel tentativo di cercare riparo dal sole dormendo per terra oppure, pesantemente ubriachi, discutono ad alta voce e scherzano a vicenda. Nonostante quasi tutti i presenti non siano più nelle condizioni di seguire la festa e le indicazioni del «*Tlahmáquetl*», complici l'alcool, la stanchezza ed il caldo eccessivo, nessuno ritorna al villaggio prima del tempo. Un cittadino di Acuilpa con la mansione di poliziotto comunitario assiste alla celebrazione e vigila in modo che l'ubriachezza non prenda il sopravvento, considerato che non sono rari gli episodi di violenza in questi momenti. Il rituale avrà poi termine con il pellegrinaggio che riporta gli abitanti di Acuilpa nelle proprie case e si concluderà davanti alla chiesa principale della comunità, per un ultimo saluto.

Dopo quasi due giorni di festeggiamenti continui, la festa di *Petición de Lluvia* di Acuilpa finalmente si conclude nel patio situato tra la chiesa principale e la *comisaria*. In totale i luoghi visitati dal «*Tlahmáquetl*» sono stati sei: la grotta chiamata «*Aquiltepetl*», seguita dalla *barranca* con la sorgente *manantial*, le pozze d'acqua - *ojos de agua* - per poi arrivare al sito di «*Tecamzalco – Cochezualthepec*», dove come a «*Zinantecatl*», si sono svolti e conclusi i riti del 25 aprile. I nomi dei siti sono rigorosamente nella lingua d'origine *náhuatl* e provengono dalle formule magiche pronunciate dal «*Tlahmáquetl*» nei differenti spazi utilizzati nella prassi rituale. Ad esempio la parola «*Zinantecatl*» è la prima pronunciata dal sacerdote sulla cima del

monte, all'inizio della sua preghiera. Il canto poi prosegue con i termini «*Iztalzihuatl, Chololpetlauc, Chololtomauac*» che hanno diversi significati. «*Iztacihuatl*» (in *náhuatl* *Iztac* -bianco, chiaro- e *cihuatl* -donna, sposa- “donna bianca”; la montagna è anche detta *Iztactepetl* e cioè “la montagna bianca” da *Iztac* e *tepetl* –montagna-) è il nome di uno dei più grandi vulcani del Messico, già adorato e conosciuto dalle civiltà preispaniche. In questo caso il «*Tlahmáquetl*» di Acuilpa lo nomina per affermare l'importanza del luogo nel quale si trova, come se fosse un “cognome” della montagna «*Zinantecatli*». «*Chololpetlauc e Chololtomauac*» sono espressioni invece riferite al vento fresco che visita il monte, carico di pioggia, accompagnato dalla *neblina*, parola con cui si indica il vapore acqueo che si produce in questa stagione a causa dell'umidità e dei repentini sbalzi di temperatura tra il giorno e la notte, presagio dell'imminente stagione piovosa ormai alle porte.

Come i luoghi, anche altri oggetti di essenziale importanza per la *Petición de Lluvia* hanno un nome in *náhuatl* che li rappresenta, quasi mantenessero proprio grazie all'antica parola un valore semantico specifico alla loro funzione. Gli idoli di Acuilpa, denominati anche “*abuelos de los abuelos*”¹⁹⁴ e cioè gli “antenati degli antenati”, espressione che rimanda alle antiche origini quasi fossero i mitici capostipiti della stessa comunità, hanno ognuno un nome distinto: «*Tiotecocune, Kiateopipiltli, Kiateolziantli, QuiateoTlachmintli, Tapacholauanezi*».¹⁹⁵

Nel prossimo capitolo cercheremo di analizzare ed approfondire il significato di questi termini in *náhuatl*, spesso toponimi di luoghi leggendari ma anche reali, perchè dalle loro peculiarità dipende in gran parte l'efficacia rituale della *Petición de Lluvias*.

4.4 Caratteristiche peculiari dell'*ofrenda*: Acuilpa e La Montaña di Guerrero

- L'«*ahuehuate*»

Un'altra delle specificità di Acuilpa, nella fattispecie della *barranca*, è la presenza di numerosi alberi di «*ahuehuate*», dal quale si ricavano i rami

¹⁹⁴ Intervista a «*Tlahmáquetl*» di Acuilpa del 14/04/2011

¹⁹⁵ *Ibidem*.

utilizzati nelle cerimonie di *Petición de Lluvia* delle comunità *nahuas* della Montaña di Guerrero¹⁹⁶. Questi sono grandi alberi che crescono unicamente in prossimità dell'acqua, dove le loro radici si immergono completamente. Caratterizzati da un massiccio tronco di colore castano scuro tendente al grigio, che contrasta con il verde acceso dei suoi rami, le foglie dell'«*ahuehuete*», filiformi quasi fossero aghi, assomigliano molto a quelle delle conifere sempreverdi, tipiche dei climi freddi nordeuropei. Proprio perchè è un albero abbastanza raro a causa della scarsità d'acqua corrente, è molto ricercato per le sue presunte proprietà curative oltre che per il suo utilizzo nei rituali. Il termine «*ahuehuete*» proviene dal *náhuatl* ed è, come la maggioranza delle parole in questa lingua, un composto derivato da *atl*, “acqua”, e *huehuetl*, “vecchio o anziano”; l'unione delle due parole forma il termine “vecchio dell'acqua”, che esprime le principali caratteristiche di questa pianta: la forte relazione con il prezioso liquido vitale e la sua eccezionale longevità. L'«*ahuehuete*» ospita in genere sui rami una pianta epifita¹⁹⁷ tipica di climi tropicali e sub-tropicali, la *Tillandsia*. Questa specie endemica del Centroamerica grazie al suo colore grigio chiaro dà all'albero un aspetto canuto, che lo rende ancor più “anziano” e rispettabile agli occhi degli indigeni. Il “vecchio dell'acqua”, una delle specie più longeve del mondo¹⁹⁸, è un albero diffuso in varie regioni del Messico in cui è nominato in diversi modi. Gli europei arrivati nel “Nuovo Mondo” l'hanno identificato col termine spagnolo di *Sabino* o *Palo di Sabino*¹⁹⁹, a causa della forte somiglianza con un omonimo arbusto che cresce sul suolo iberico.

L'*habitat* dell'«*ahuehuete*» messicano richiede alcune condizioni particolari: anche se si adatta molto bene a diversi terreni e sopporta prolungati periodi di siccità, il che lo rende adeguato al clima secco della Montaña di Guerrero, ha bisogno di sorgenti d'acqua nelle vicinanze. L'«*ahuehuete*» sopporta temperature molto calde, è resistente alle malattie e la sua corteccia non viene attaccata da funghi e parassiti; non ha fiori e cresce rapidamente. Per

¹⁹⁶ Si veda i casi di Xalpatláhuac Par. 2.5 e Petlacala, Par. 3.4.

¹⁹⁷ Particolare forma di simbiosi non maligna.

¹⁹⁸ L'età media di questa pianta è intorno ai 300 o 400 anni. Un albero di appena 100 anni è considerato un esemplare giovane. Nello stato di Oaxaca il famoso *árbol del Tule*, situato nella località di Santa Maria del Tule, ha circa 2000 anni ed è secondo gli esperti il più vecchio albero vivente di questa specie. *Ahuehuete, los viejos de agua*. Manuel Sarmiento Fradera. *Revista Mexico Desconocido* del 9/05/2011.

¹⁹⁹ Petlacala, Par. 3.4.

queste sue eccezionali qualità è stato utilizzato in svariati modi fin dall'età preispanica. Il suo legname è ottimo per costruire e modellare utensili, ad esempio strumenti di lavoro o imbarcazioni, grazie alla straordinaria resistenza all'umidità; la resina ed i semi sono stati adoperati nella medicina popolare indigena per le loro proprietà terapeutiche e curative (la resina possiede un eccipiente analgesico). L'«*ahuehuate*» è dunque una pianta vitale per le popolazioni *nahuas*, utilizzata nella vita quotidiana come nelle pratiche rituali. Acuilpa è invidiata dalle comunità limitrofe²⁰⁰ poiché ve ne dimorano circa una ventina di esemplari.

- Le candele nella Montaña di Guerrero

Le candele sono una presenza costante nelle feste indigene della Montaña di Guerrero, sia negli eventi che potremmo definire “a carattere religioso” come ad esempio il “*tercer viernes de cuaresma*” festeggiato a Xalpatlahuac²⁰¹, sia nelle *Petición de Lluvias*. Non sono tutte uguali ma esistono candele di tantissime forme e dimensioni, utilizzate in tempi, modalità e luoghi differenti. Una prima necessaria distinzione è tra le candele “normali”, chiamate *velas*, e le più grandi dette *veladoras* utilizzate dalle comunità *cabeceras* o dai municipi nelle cerimonie più rappresentative. Le *velas* sono più diffuse, sia nell'uso domestico che rituale, poiché hanno prezzi più abbordabili. Sono vendute in pacchetti da 20 pezzi ciascuno ed hanno in genere il classico colore bianco della cera, alternato di rado dal giallo scuro. Le gialle, come affermano diversi venditori ambulanti, sono più apprezzate perché secondo le chiacchiere popolari durano più a lungo. Le candele di tipo “*veladoras*” raggiungono invece dimensioni enormi, circa un metro di altezza per un peso di oltre 10 chilogrammi, possono avere colori diversi e spesso sono adornate con immagini di santi o raffigurazioni religiose. Sono utilizzate presso le chiese o nei luoghi di culto più importanti ed hanno un'autonomia di oltre tre settimane senza mai spegnersi. Le candele più frequenti nei rituali di San Pedro Petlacala e Acuilpa sono quelle di tipo *velas*, a causa del costo contenuto e della facile reperibilità.

²⁰⁰ Intervista a Don F. e Dueña Mari del 5/04/2011.

²⁰¹ Si veda Par. 2.3.



202

Esistono tuttavia anche altre tipologie di *velas*, caratterizzate da recipienti in terracotta, plastica o vetro di colori diversi come il rosso, il nero, il giallo o l'azzurro, in cera comune o profumata. L'uso di questi oggetti è indicato per i momenti quotidiani più vari e le esigenze, anche personali, più eterogenee. Le candele nere, ad esempio, sono utilizzate nei riti privati o "domestici" che appartengono alla sfera della *Brujerias*, un tipo di stregoneria molto popolare in Messico che si differenzia nei suoi culti da regione a regione. Hanno l'immagine della *Santa Muerte* in sovraimpressione, un culto "segreto" molto diffuso specialmente tra i migranti e che sta aumentando i suoi adepti in forma esponenziale negli ultimi anni.

²⁰² Fotografia N°7. Bancarella specializzata nei pressi del fiume *Jale*, Tlapa de Comonfort, Gro. Si notino al centro *velas* e *veladoras* (sopra), *aguardiente* e *mezcal* (in basso, per terra), *petate* (a destra); 04/03/2011. Autore: Gregorio Serafino.



203

Vi sono anche altre immagini magiche con funzioni specifiche. Le più comuni sono attirare i clienti (colore giallo), trovare l'amore (rosso), onorare i santi cattolici, *San Miguel*, *San Antonio*, e molte altre.

Le candele si trovano facilmente nei piccoli dispaacci di Tlapa oppure nelle bancarelle improvvisate nel letto del fiume *Jale* che, senz'acqua per più di otto mesi all'anno, si trasforma ogni giorno in un mercato all'aria aperta. Il *Jale* è inoltre uno dei principali crocevia della Montaña, utilizzato come punto di partenza per la maggior parte dei *minibus* collettivi che collegano Tlapa alle moltissime località minori. Il mercato nei pressi del fiume prosciugato è uno dei luoghi preferiti dalla maggior parte degli indigeni della Montaña grazie alla sua comodità, tanto che vi sono bancarelle specializzate nella vendita al dettaglio di ogni tipo di merce. Oggetti adibiti ad uso religioso, candele, tipici stuoini utilizzati per riposare chiamati *petate*, amache, frutta e verdura di stagione, polli, tacchini e bestiame vivo contribuiscono a rendere la compravendita, in questo fiume a carattere torrentizio, l'attività più praticata. In genere gli ambulanti che offrono candele vendono anche *aguardiente*, *mezcal* e incenso *copal* delle varietà più singolari, che sono con certezza i prodotti più utilizzati durante i rituali indigeni e difficilmente possono essere prodotti in autonomia dalle comunità. Alcuni di questi articoli sono realizzati

²⁰³ Fotografia N°8. Candele nere dedicate al culto della *Santa Muerte*; 04/03/2011. Autore: Gregorio Serafino.

direttamente a Tlapa, mentre la maggior parte proviene dai vicini stati di Puebla e Oaxaca.

Le candele, come si evince dai dati raccolti sul campo, sono utilizzate ampiamente nel deposito rituale dedicato a *San Marcos*, a Petlacala come ad Acuilpa, che deve essere continuamente illuminato, di notte come di giorno. Il fuoco ed il fumo, provocato dalla combustione della cera, sono agenti della natura venerati alla pari di vento, nubi, pioggia e sole. Durante lo svolgimento dei rituali e nelle preghiere, il «*Tlahmáquetl*» ha sempre una candela accesa in mano che muove abilmente nell'aria. Come gli altri elementi che compongono l'*ofrenda* le candele sono rigorosamente contate e devono essere fissate al suolo in quantità numerate per tutta la durata del rituale.



204

- La musica nei rituali della Montaña di Guerrero

Le popolazioni indigene della Montaña di Guerrero condividono con tutto il Messico una grande passione per la musica ed il ballo, forse ancor più accentuata dalle precarie condizioni socio-economiche con le quali si devono confrontare. Le persone che sanno suonare uno strumento sono ben volute dalla propria comunità d'appartenenza e vengono spesso esortate a mettere in mostra le proprie capacità. Non esistono tuttavia musicisti di professione. Suonare è in genere un'occupazione aggiuntiva da esercitare con attenzione

²⁰⁴ Fotografia N°9. *Velas e veladoras*. Particolare; 04/03/2011. Autore: Gregorio Serafino.

per il bene collettivo, alla pari di un *cargos* comunitario poiché musica e danza caratterizzano ogni momento festivo della vita degli abitanti. Diversi studi etnologici si sono soffermati sulle complesse danze e le sfarzose scenografie tipiche dello stato di Guerrero (Jáuregui y Bonfiglioli, 1996), di cui probabilmente le più famose sono quelle che si tengono nella regione centrale dello stato, confinante con la Montaña, delimitata dalle città di Tixtla e Chilapa.

Nelle comunità situate nei dintorni di Tlapa, tra cui si trovano anche Petlacala e Acuilpa, i generi musicali più diffusi nelle ricorrenze pubbliche e private sono due: la “banda” e los *Sones*. Matrimoni, funerali, cerimonie religiose e *Petición de Lluvias* sono sempre accompagnate da musica e canti, ma non dalle danze coreografiche di origine coloniale tipiche dei *Viernes de Cuaresma*,²⁰⁵ come ad esempio quella dei *Tlaminques*. La banda, presente in quasi tutte le celebrazioni, è composta da circa una decina di musicisti locali che hanno imparato a suonare fin dalla gioventù. Gli strumenti musicali utilizzati - tamburo, tamburelli e strumenti a fiato - sono custoditi con cura all’interno della *commissaria* poiché non appartengono ai singoli musicisti ma a tutta la comunità. In questa zona rurale e depressa è infatti difficile trovare rivenditori di strumenti e ancor più artigiani che possano ripararli quando si rompono. *Los sones* sono strimpelli, musiche, melodie e canzoni caratterizzati dalla presenza di due soli interpreti, che cantano e suonano improvvisando e interpretando motivi tradizionali. A Petlacala è diffuso *el son del chile frito*²⁰⁶ (letteralmente: “la musica del peperoncino fritto”), ma in tutta la regione della Montaña e nello stato di Guerrero ne esistono moltissimi altri. *Los sones*, dalla parola *son* in spagnolo, sono conosciuti anche con altri nomi come *fandango*, *chilena*, *musica de viento* o *aires*. Il carattere allegorico e gioviale tipico di questi sonetti contrasta con la solennità dei rituali e allo stesso tempo diverte molto i partecipanti.

L’origine di queste musiche, difficili da incontrare in altre regioni, è da ricercarsi nei molteplici scambi culturali e commerciali dello stato di Guerrero con il Sud ed il Nordamerica, dovuti alla intensa attività del porto di Acapulco

²⁰⁵ Vedi Parf. 2.3.

²⁰⁶ *Códices de Petlacala y Coachimalco, únicos venerados en México*. INAH, Ed. M.Zavala y Alonso, 1996- 2011. Sito Web: http://www.artshistory.mx/banco/index.php?id_nota=28062005104416

tra il XVIII ed il XIX secolo (Isaia Alanís, 2005; Raul Vélez Calvo y Efraín Vélez Encarnación, 2006). Il porto, tappa obbligata nell'intenso traffico marittimo dell'epoca, ha influito in maniera determinante nella costruzione identitaria della Montaña di Guerrero, mescolando tratti delle antiche culture indigene presenti sul territorio con quelle meticce della costa e delle regioni limitrofe. Col termine *Chilena* si indica di solito un genere musicale che si è sviluppato in Sudamerica durante l'epoca coloniale, tra Cile e Perù, e che è successivamente confluito a Guerrero dove è stato adottato nelle feste padronali ed agrarie. Alla diffusione di queste musiche hanno notevolmente influito anche le popolazioni di origine africana che ancora oggi vivono ai margini dell'Oceano Pacifico, in un territorio compreso tra la costa dello stato di Guerrero e quello di Oaxaca. Questi gruppi, in genere colonie di schiavi liberati o fuggiti dalle navi spagnole e portoghesi che trafficavano nel Pacifico durante gli ultimi secoli della Colonia, hanno contribuito a plasmare culturalmente la storia di Guerrero, anche attraverso la musica. Le *Petición de Lluvias*, diffuse nella Montaña e nella zona centrale di Guerrero, non sono dunque solo una testimonianza delle antiche pratiche rituali indigene, con le radici in un passato pre-coloniale, ma anche della peculiare identità culturale di uno stato caratterizzato da grandi flussi commerciali dove si incontravano - e si incontrano - culture indigene, creole, meticce e coloniali.

Capitolo V

Alcune peculiarità dei «*Tlahmáquetl*» o “saggi dimenticati” e di altre personalità nelle comunità indigene di Guerrero.

5.1 «*Tlahmáquetl*», gli eruditi dimenticati o *los sabios olvidados*

La periferica regione della Montaña di Guerrero è purtroppo sempre più colpita dal fenomeno della *narcoviolenza*, che diffonde il terrore in tutta la repubblica, e dalle nuove dinamiche commerciali imposte dall'economia globale e capitalista. Nel mese di maggio del 2010,²⁰⁷ è stato ucciso il presidente municipale della *cabeceras* di Zapotitlán Tablas, situata nelle immediate vicinanze di San Pedro Petlacala. Il presidente José Santiago Agustino è stato freddato con due colpi di pistola alla schiena mentre usciva dal mercato della capitale dello stato di Guerrero, Chilpancingo. Migrazioni, sfruttamento minerario, mancanza di infrastrutture sanitarie e scolastiche condannano alla marginalità ed alla depressione quest'ampia regione, facilitando inoltre la dispersione della sua ricca ed antica cultura poiché sono cambiati gli equilibri economici e lo sfruttamento delle risorse del territorio. Se fino agli anni sessanta un agricoltore riusciva a vivere dignitosamente grazie al proprio lavoro ed al commercio nei mercati locali, spesso senza bisogno di ricorrere al denaro, oggi la maggior parte della popolazione giovanile è attratta dall'illusoria possibilità di arricchirsi facilmente, per lo più entrando a far parte di qualche *banda* locale di criminali organizzati. Insieme all'emigrazione il *narco* è realmente una delle soluzioni più ambite dai giovani, impossibilitati a trovare lavoro a causa della scarsa offerta e dell'inflazione di manodopera sottopagata, principali “effetti collaterali” di un sistema “globalizzato”, subentrato all'economia locale negli ultimi decenni.²⁰⁸ Gli indigeni, tutt'altro che rassegnati, cercano come possono di adattarsi alle nuove problematiche senza rinunciare del tutto alle proprie tradizioni locali. Malgrado le comunità siano sempre più povere e spopolate il commissario e le altre autorità si preoccupano di celebrare le antiche cerimonie nella speranza

²⁰⁷ *Ejecutan en Chilpancingo al alcalde de Zapotitlán Tablas*. Jornada de Guerrero del 29/04/2010.

²⁰⁸ Si veda il par 1.1.

che servano per superare, come già accaduto in passato, anni difficili ed insicuri. In un'ottica comunitaria è quindi responsabilità di tutti, nessuno escluso, portare a termine gli incarichi previsti dalla tradizione e preoccuparsi del mantenimento di una certa tranquillità, indice se non di benessere almeno di continuità con le antiche abitudini. Le attività rituali del ciclo agricolo devono essere svolte ogni anno come i lavori nei campi (la semina, il raccolto, etc..) così da poter provvedere al fabbisogno primario e sfamare la popolazione. Per questo il rituale di *Petición de Lluvia* è centrale nella vita degli indigeni *Nahuas* della Montaña che vi partecipano con grande fervore. Non è un caso che le animate discussioni degli abitanti di San Pedro Petlacala abbiano spesso come oggetto il lento ma inesorabile scorrere del tempo e le sue implicazioni sulle “vecchie” abitudini paesane. Le persone più anziane mal sopportano le nuove tendenze e accusano i più giovani di non aver rispetto e ancor meno interesse per le antiche tradizioni, gli *Usos y Costumbre*, che per tanti secoli hanno caratterizzato la vita nelle comunità.

Il commissario, come sappiamo, rappresenta il potere politico ed è la principale carica pubblica nelle comunità indigene dello stato di Guerrero. Durante l'anno nel quale esercita la sua funzione si deve in primo luogo adoperare per il mantenimento della coesione sociale all'interno del villaggio, premessa indispensabile per una pacifica convivenza e per il futuro della collettività. Per svolgere un compito così difficile e di grande responsabilità è necessaria una persona adeguata, di rinomato carisma e indubbie capacità. Il “rappresentante dei beni comunali”,²⁰⁹ un altro appellativo piuttosto esplicativo del commissario, non è tuttavia l'unica personalità di rilievo della comunità ma ne esiste un'altra con caratteristiche e funzioni molto differenti ma altrettanto importanti: il «*Tlahmáquetl*», il principale “sacerdote” del villaggio.²¹⁰ I sacerdoti «*Tlahmáquetl*» sono anche chiamati con appellativi provenienti dal linguaggio comune, con differenze sostanziali da regione a regione ma anche tra le stesse comunità. Le denominazioni più diffuse sono: *sabios olvidados* (“antichi saggi dimenticati”), *rezanderos* o *curanderos*, “ritualisti” o “specialisti religiosi”²¹¹. Nella lingua *náhuatl* «*Tlahmáquetl*» è

²⁰⁹ Si rimanda al paragrafo 3.2.

²¹⁰ Per quanto riguarda l'utilizzo del termine “sacerdote” si rimanda al paragrafo 2.6 “Gli specialisti rituali”.

²¹¹ Si veda il paragrafo 2.4.

diffuso principalmente nella Montaña di Guerrero (nella Sierra de Chicontepec o Huasteca è più usato il termine *Tlamatineh*) ed ha un significato complesso. «*Tlahmáquetl*» è una parola *náhuatl* di origine molto antica e si può tradurre in un paio di modi: il suffisso «*Tlahmah*» (plur. «*Tlahmatqueh*») tradotto in spagnolo significa *medico o cirujano* -in italiano medico o chirurgo- che è anche possibile interpretare²¹² come “*physician o surgeon, someone competent in a specialty*” e cioè medico guaritore specializzato in medicina interna. Come già anticipato, esistono alcune importanti varianti che ci aiutano a delimitare ulteriormente il campo d’indagine. Le principali sono «*Tlahmatqui*» (plur. «*Tlahmatqueh*») e «*Tlahmatzin*» che ricordano molto il termine «*Tlamatineh*» usato da Arturo Gómez Martínez²¹³ (2002:99). Il vocabolario del *náhuatl* “Alexis Wimmer” traduce «*Tlahmatqui*» con *hábil, diestro, sabio, ingenioso, fino, astuto, engaador, seductor* (abile, esperto, saggio, ingegnoso, furbo, astuto, ingannatore e seduttore) mentre «*Tlahmatzin*» con “colui che agita una ghirlanda di fiori”. Tutti questi termini possono essere d’aiuto nel difficile compito di circoscrivere il campo d’azione, peraltro molto vasto, di questa enigmatica figura al centro della vita rituale di molte comunità.

In altre regioni esistono figure analoghe a quella del «*Tlahmáquetl*» che si occupano specialmente di praticare la medicina indigena, ancora molto diffusa. Questi “dottori” nativi sono anch’essi specialisti religiosi ma non hanno da un punto di vista sociale la stessa influenza di un «*Tlahmáquetl*» delle comunità *nahuas* della Montaña di Guerrero. Non si tratta solo di una professione da esercitare ogni volta che la comunità lo desidera oppure che ne abbia un effettivo bisogno ma è soprattutto un “dono”, una vocazione che permette di prevedere il tempo e “dominare” (forse sarebbe più consono usare la parola “condizionare”), gli elementi della natura. Le qualità del «*Tlahmáquetl*», che possono essere acquisite come innate, lo rendono un punto di riferimento essenziale ed una delle principali autorità comunitarie. Costui è una persona dall’immenso potere, con attributi sovranaturali, dalle proprietà “liminali” poiché in grado di attraversare le frontiere invalicabili tra il mondo umano e quello delle divinità. Per queste ragioni è indubbiamente il soggetto più

²¹² Per la traduzione dei termini in *náhuatl* si fa riferimento al vocabolario Alexis Wimmer basato sulla trascrizione dei più autorevoli studiosi dell’epoca coloniale come ad esempio Fray Bernardino de Sahagún.

²¹³ Si veda par. 2.6.

rappresentativo dell'intera comunità, colui che racchiude in una sola persona i valori dell'antica tradizione culturale insieme a quelli dell'identità collettiva. La sua importanza in campo sociale è superiore persino a quella del commissario, che tra l'altro viene sostituito ogni anno, nonostante non si occupi esplicitamente di questioni politiche. Il «*Tlahmáquetl*» presta servizio per la propria comunità per tutta la vita finché non gli vengono a mancare le forze, anche se è già anziano. Il lavoro di ricerca qui illustrato è basato, in larga parte, proprio sugli insegnamenti di alcuni «*Tlahmáquetl*» conosciuti sul campo, disponibili a lunghe chiacchierate e spiegazioni. Il commissario difficilmente mi avrebbe concesso l'autorizzazione per assistere ai rituali senza il consenso del «*Tlahmáquetl*» che si svolgono sulle cime delle montagne e dentro le grotte, in gruppo o “semi-privati”.²¹⁴

5.2 Caratteristiche generali del «*Tlahmáquetl*»

Nella comunità di Petlacala il «*Tlahmáquetl*» non è l'unico “specialista” che si occupa di riti e religione. Il sistema dei *cargos* prevede infatti che vi sia un gruppo di persone, denominato *junta católica*, con il compito di organizzare tutte le attività religiose e provvedere al mantenimento dei luoghi adibiti al culto. La *junta católica* è formata da circa una decina di persone che, sempre a titolo gratuito come previsto dagli *Usos y Costumbre*, custodiscono la chiesa di San Pedro Petlacala costruita negli anni '50 e gli altari nel centro del villaggio. I membri della *junta católica* si prendono cura dei preparativi necessari per i festeggiamenti come l'allestimento degli addobbi di fiori e candele, i fuochi pirotecnici, la pulizia delle reliquie e delle immagini religiose. Vi sono poi alcune personalità, i *Cantores*, che hanno l'incarico di recitare la messa e le preghiere in spagnolo nelle differenti occasioni che lo richiedono. San Pedro Petlacala è una piccola comunità ai margini di una regione a sua volta già periferica e dunque il prete o *cura* che risiede nella diocesi di Tlapa raramente vi fa visita. I *Cantores* conoscono la dottrina solo in modo parziale, probabilmente appresa per memorizzazione frequentando in maniera assidua la diocesi di Tlapa. Le comunità indigene si avvalgono comunque del loro contributo per celebrare le principali cerimonie liturgiche, come le feste del

²¹⁴ Si veda par. 4.1 “La comunità di Acuilpa”.

calendario, battesimi, matrimoni e, soprattutto, funerali (Vogt, 1993; García Leyva, 2008).

San Pedro Petlacala, come quasi la totalità delle comunità indigene, è un paese molto credente che partecipa al circuito delle feste religiose nella regione ma a sua volta festeggia in maniera autonoma molte ricorrenze. Questi avvenimenti, come ad esempio la *Semana Santa* a cui ho partecipato, sono occasioni di rara importanza per gli abitanti almeno quanto le “altre” cerimonie della *Petición de Lluvia* che potremmo definire, per distinguerle, “alternative”. Nelle festività cosiddette “tradizionali” - per mettere in risalto la stretta corrispondenza con il calendario cattolico - il «*Tlahmáquetl*» partecipa al fianco delle altre autorità d’ordine religioso, come i *cantores*, ma non svolge un ruolo specifico. E’ proprio lui invece che si occupa di organizzare e presiedere i rituali non ortodossi come sono quelli della *Petición de Lluvia* e del *novario* od ancora “il cambio del commissario”²¹⁵, che potremmo definire culti “subalterni” per sottolineare la non immediata relazione con quelli “tradizionali”. In realtà questi termini hanno il solo scopo di dimostrare come culti religiosi apparentemente così diversi tra loro si sono col tempo amalgamati e sovrapposti fino quasi a coincidere, convivendo pacificamente, mentre gli spagnoli in epoca coloniale, facendo una netta distinzione tra le dimensioni del “sacro” e del “profano” - considerato da debellare – vi avevano dichiarato guerra (Gruzinski, 1994).

Il «*Tlahmáquetl*» quando recita le antiche formule nella lingua d’origine, il *náhuatl*, si riferisce simultaneamente a divinità o “potenze” appartenenti all’ambito delle religioni pre-ispaniche messicane come a quello delle culture europee cattolico-cristiane. “*Santos milagrosos*”, “*Abogados*” e “*San Marcos*” accompagnano i canti del «*Tlahmáquetl*» nelle diverse fasi della *Petición de Lluvia*. Con il termine *abogados* (avvocati) si intendono i santi protettori festeggiati nella regione mentre con la parola *angelitos* gli angeli custodi. Secondo un mito diffuso nella regione questi ultimi sono considerati gli artefici del vento poiché con il loro fiato smuovono incessantemente l’aria; il vento a sua volta trasporta le nuvole cariche di pioggia fin sopra le aride steppe della Montaña di Guerrero da chissà quale remoto angolo del mondo (Neff, 2008). Se la potenza “principale” è *San Marcos*, entità sovranaturale

²¹⁵ Si veda il par. La “teoria” della “regalità sacra” del III capitolo.

che abita nelle caverne e sulle montagne, tutte le altre “divinità” nominate dal «*Tlahmáquetl*» sono ugualmente essenziali per il buon esito del rituale propiziatorio e devono essere adeguatamente venerate ed omaggiate.

Come ho avuto modo di riscontrare personalmente sul campo le feste di *Petición de Lluvia* e *Semana Santa* non sono in contrasto tra loro ma mantengono piuttosto una relativa “autonomia”, senza ostacolarsi. Nel piccolo villaggio di San Pedro Petlacala gli stessi abitanti partecipano a tutte le feste locali, “tradizionali” e non, insieme alle autorità comunitarie d’ordine religioso, il *Cantor* ed il «*Tlahmáquetl*», e politico, il commissario. I due culti, se ipoteticamente li consideriamo come separati, godono di una “indipendenza rituale” sebbene uno sia considerato dalle autorità ecclesiastiche messicane “ufficiale” mentre l’altro rappresenti una delle prerogative degli indigeni *nahuas*, mixtechi e tlapanechi della regione della Montaña.

Quali sono nello specifico le caratteristiche che distinguono il «*Tlahmáquetl*» da un altro specialista religioso? Innanzitutto possiede facoltà intellettive ed abilità gnoseologiche straordinarie: non è solo un uomo colto che si limita a recitare mnemonicamente i testi delle sacre scritture ma conosce approfonditamente la lingua nativa nelle sue numerose sfumature simboliche e rituali. Apprendere il linguaggio rituale in *náhuatl* tramandato per vie orali insieme a quello non verbale significa essere un custode degli stessi “fondamenti identitari” che caratterizzano la storia di ogni comunità. Per queste ragioni il «*Tlahmáquetl*» non sceglie di essere «*Tlahmáquetl*» e nemmeno di servire la collettività per tutta la sua vita ma è “prescelto”, per vocazione o iniziazione, dal precettore più anziano (Gómez Martínez, 2002). La vita del «*Tlahmáquetl*» è molto faticosa poiché è interamente dedicata alla riflessione spirituale ed alla preghiera. E’ un “*nahua – hablante*” (parlante di *náhuatl*) in grado di pronunciare preghiere stilisticamente molto eleganti e ricche di metafore, ognuna corrispondente a luoghi e fasi rituali ben determinate. La preghiera è piuttosto, utilizzando le parole dello stesso «*Tlahmáquetl*», un “incontro” o una “discussione” tra lo specialista e l’interlocutore divino di cui è l’unico corrispondente. La vita di un bravo «*Tlahmáquetl*» deve essere esemplare poiché è un punto di riferimento per la comunità: mentre “lavora” nelle pratiche rituali è completamente a digiuno per

rafforzare lo spirito e favorire il vincolo con una dimensione sovrumana.²¹⁶ Gli alimenti che vengono adoperati nel deposito rituale sono consumati dai partecipanti ad eccezione del religioso, che deve mostrarsi completamente devoto alla divinità non può “impurificarsi” mangiando durante la cerimonia. L’azione di sfamarsi verrebbe a modificare lo *status* del «*Tlahmáquetl*» mentre si trova nei luoghi (montagne, caverne) dedicati al rituale: il cibo infatti allieterebbe la tensione necessaria al buon esito degli eventi. Oltre al digiuno deve stare per molte ore se non addirittura per intere giornate in posizione eretta, in ginocchio, cantando le preghiere e pronunciando l’orazione dedicata al rito del “presente” senza poter dormire e con pochissime pause. Non è in cerca di ricchezza ma vive semplicemente nell’intento di “*servir a Dios*” e di accogliere le offerte degli abitanti o dei pellegrini. Infine il suo lavoro non è retribuito e nei periodi non festivi deve provvedere autonomamente alle fatiche nei campi per soddisfare le proprie necessità.

5.3 Comunità di San Pedro Petlacala: Don Jose (2009)

Il «*Tlahmáquetl*» della comunità di San Pedro Petlacala è stato fino al 2009 Don Josue,²¹⁷ un anziano signore monolingue di esile corporatura e dall’aspetto molto provato. Di circa settant’anni d’età, ma forse qualcuno in più, egli ha servito la comunità con diligenza e professionalità fin dagli anni ‘50 senza mai chiedere nulla in cambio e per tanto si è guadagnato un profondo rispetto mostrato ancora oggi da parte di tutti gli abitanti attraverso un forte senso di riverenza. Per cinque decenni ha celebrato il rituale del *presente*, del *novario* ed è stato protagonista indiscusso della *Petición de Lluvia* di San Pedro Petlacala. La sua fama di buon «*Tlahmáquetl*» ha oltrepassato i confini del villaggio d’appartenenza per diffondersi in molte delle comunità *Nahuas* disseminate nella Montaña: è opinione condivisa che solamente grazie al suo meticoloso lavoro le piogge non sono mai scarseggiate, ed anche in periodi di siccità il raccolto di mais è sempre stato sufficiente alle necessità primarie. Don Josue è stato costretto a rinunciare al suo incarico in seguito ad una gravissima malattia che lo ha reso gradualmente

²¹⁶ Si rimanda al paragrafo 2.6 “Gli specialisti rituali”.

²¹⁷ Per motivi di *privacy* si preferisce utilizzare un acronimo.

sordo e cieco e gli ha impedito, di fatto, di uscire di casa. In realtà il lavoro del «*Tlahmáquetl*» è particolarmente svantaggioso per la salute a causa dei ripetuti digiuni e del notevole sforzo fisico necessario all'esecuzione dei rituali al quale si aggiungono, oltre al faticoso lavoro nei campi, le lunghe peregrinazioni e, non ultime, le numerose *borracheras* rituali che caratterizzano la *Petición de Lluvia*. Don Josue è stato un «*Tlahmáquetl*» particolarmente virtuoso, abile a “controllare” i fenomeni della natura, in particolar modo le piogge, e dotato di una finissima arte oratoria. La sua capacità espressiva in *náhuatl*, come dimostreremo più avanti, è illimitata, ricchissima di metafore, parallelismi e sineddoche che rimandano a tempi lontani, quando l'evoluzione semantica della lingua più parlata nel centro del Mesoamerica aveva raggiunto l'apogeo artistico, filosofico e poetico.

L'ultimo colloquio con Don Josue risale all'aprile 2010, periodo nel quale già cieco e profondamente provato dalla malattia mi concesse in via straordinaria un'intervista nell'intimità della sua abitazione. Sempre in quell'occasione ebbi l'opportunità di registrare integralmente una delle preghiere rituali²¹⁸ utilizzata sulla cima del monte *Petlcaltepetl* nei giorni di *Petición de Lluvia*. Il «*Tlahmáquetl*» faceva fatica a parlare ed alle mie domande rispondeva borbottando e non sempre in maniera precisa. Uno dei miei più cari informanti, il conviviale e gentilissimo Don F. al quale sono molto riconoscente, mi introdusse nella sua casa in nome di una vecchia amicizia ottenendo il lasciapassare della moglie. La signora, che lo accudiva instancabilmente, spesso era anche l'interprete e la traduttrice delle sue risposte alle mie domande. Senza mostrare troppa simpatia per la mia presenza che, probabilmente, considerava un inutile perdita di tempo, prendeva con decisione le difese del marito. Le precarie condizioni di salute erano la diretta conseguenza del suo lungo impegno e del suo gravoso sforzo a favore della comunità, nonostante quest'ultima facesse fatica a riconoscerlo. Seppur Don Josue già nell'aprile del 2010 faceva fatica a parlare, dimostrò un'abilità straordinaria nel “recitare” la preghiera, come se tutte le sue energie si fossero ritrovate per quel specialissimo momento. Riporto alcuni frammenti della testimonianza di Don Josue :

²¹⁸ La versione integrale della preghiera sarà l'oggetto del prossimo capitolo.

“Mi maestro, se llama don Guadalupe. Me metí como mayor, anda llevando este flor de ahuehuate, allá llegó, andaba yo borracho, andaba yo en la calle. Un día me dijo: - me vas a ayudar en el cerro, allá en el cerro se bebe mucha aguardiente, te voy a dar. Un, dos, tres, cuatro, cinco botellas de aguardiente, por una semana vas a andar borracho -. Ahí se mete uno aguardiente ahí. Allá no se va a comprar, pensaba yo, borracho, ya no tengo que comprar! Me dan aguardiente allá (en el cerro). Ahí se quedo, me fui al cerro, me emborracho. Pero yo andaba diario borracho, y nomás así pues, oyendo como le dice y como le entrega el presente, a donde. Y después fuimos; ya no me hablo (Don Guadalupe). Cuando vamos en el cerro vas a presentar mi vela, yo me voy a sentar por ahí, nada más voy a oír, sino pasas aquí, porque aquí no hablaste...? Fuimos, me fui a rezar en el cerro, nada más cinco vueltas le dimos, y cinco vueltas salió bueno. Ahora sí te quedas aquí, yo mero me voy a morir... Y después hablaron sus hijos, tenían sus hijos, su papa se murió, quien va al cerro? Hay, nosotros no sabemos, hablale al que andaba llevando, este si, nosotros no nos comprometemos con esto. Así, comisario y pueblo para ir al cerro, yo estoy sirviendo, y de veras pues, me enseñó. Nunca cae el agua, nunca cae el agua... y nunca cae el granizo. Allá donde quieren los cerros caen granizo, donde hay buen se cae granizo, pero aquí no, se cae el agua, nunca nunca se cae granizo. Hasta por ahora, ahora si, quien va a ir al cerro? Hasta aquí no más, ahora si ya no me pude comprometer, ya no veo, ya no oigo...”²¹⁹

Don Josue racconta le sue prime esperienze di iniziazione alla particolare

²¹⁹ Intervista a Don Josue 15/04/2010 Trad: “Il mio maestro si chiamava Don Guadalupe. All’inizio ero un *mayor* (topil) e andavo in giro per le strade quasi sempre ubriaco e con in mano un fiore di *ahuehuate*. Un giorno Guadalupe mi disse: - mi aiuterai nel monte; lassù si beve molta *aguardiente* e la potrai bere. Una, due, tre, quattro, cinque bottiglie di *aguardiente*, per una settimana sarai ubriaco.- Lassù uno può bere finché vuole e non deve pagare, pensavo a quel tempo, ubriaco e senza pagare! Così iniziai a salire sul monte ed a ubriacarmi. Ormai ero ubriaco tutti i giorni e senza fare nulla, ascoltavo come si pronuncia il *presente* e in che luogo. Un giorno che eravamo insieme sulla montagna Don Guadalupe mi disse: - io mi siedo su quella pietra, è il tuo turno di recitare per le candele, io ti ascolto soltanto che ormai sto per morire.- Ho pregato per cinque volte e sempre in modo giusto...Qualche tempo dopo i suoi figli dissero che Don Guadalupe era morto e nessuno di loro poteva salire sulla montagna a celebrare il rituale perché non erano capaci: il commissario ed il paese mi chiesero di ricoprire l’incarico. Io mi ero compromesso e avevo imparato davvero! Nemmeno una volta ci sono state tempeste con la grandine! Le montagne sanno dove cade la grandine, ma qui no, le piogge sono buone. Non è mai caduta la grandine finora ma adesso chi andrà sul monte? Io non sono più in grado, non vedo bene e sento male, sono vecchio e malato.” Le parole tra parentesi in corsivo sono dell’autore.

professione di sciamano: poco a poco incominciò ad essere il fedele aiutante del precedente «*Tlahmáquetl*» di Petlacala, Don Guadalupe, senza nemmeno accorgersene. In cerca di lavoro, incuriosito dalle stranezze dell'officiante ed invogliato dalla possibilità di bere *aguardiente* senza doverlo pagare, Don Josue diventò l'ombra fedele di Guadalupe: assisteva a tutte le cerimonie, lo accompagnava sulle cime delle montagne e ne seguiva attentamente i precetti. Originario di Chiepetlán, un piccolo villaggio nelle vicinanze di Petlacala, Don Josue era l'unico, a sentir lui inconsapevole, discepolo del «*Tlahmáquetl*» che a furia di *borracheras* rituali aveva imparato le formule necessarie alla cerimonia del *presente* insieme alle preghiere in *náhuatl*.

Il racconto dello specialista prosegue fino al giorno in cui Don Guadalupe gli comunicò di non esser più in grado di recitare le preghiere alle candele poiché era stanco e si sarebbe limitato ad ascoltare. Guadalupe morì e nessuno, all'infuori di Don Josue, aveva neppure la minima idea su cosa fare per celebrare il rituale di *Petición de Lluvia* nè che luogo bisognava visitare. Il commissario dell'epoca, preoccupato per la successione, chiese ai figli di Guadalupe di aiutarlo e prendere il posto del padre. Questi risposero al commissario di non essere in grado di sostituirlo ma anche che conoscevano un giovane avvezzo all'*aguardiente* che era solito accompagnare Don Guadalupe e, probabilmente, aveva imparato tutto.

Don Josue afferma “*de veras pues, me enseño*” e cioè ricorda esattamente il suo stupore iniziale quando, chiamato ad essere il nuovo «*Tlahmáquetl*» per conto della comunità, si accorse per la prima volta di essere in grado di eseguire il rituale anche da solo e, soprattutto, che le sue preghiere avevano l'effetto sperato. In tanti anni a San Pedro Petlacala non è mai caduta la grandine, le coltivazioni sono sempre state ben irrigate dalle piogge stagionali ed hanno assicurato prosperità al villaggio ed ai suoi abitanti, almeno fino ad oggi. Questo racconto sintetizza bene alcuni degli aspetti principali del pensiero dell' “ultimo” «*Tlahmáquetl*» di Petlacala. La sua testimonianza è un bell'esempio di come, a suo dire, sia stato prescelto ed iniziato al delicato ufficio senza nemmeno esserne consapevole. La letteratura etnografica mesoamericana riporta numerosi esempi di iniziazione di specialisti rituali in varie regioni e gruppi indigeni eterogenei, sia di tipo individuale che in gruppi di discepolato (Gómez Martínez 2002; Barrera 2008; Dehouve 2007; Glockner

2001, 2003 e 2009; Bonfil Battalla 1969.). Eventualmente, in altri casi, il figlio del «*Tlahmáquetl*» se è considerato all'altezza, ed ha appreso le tecniche rituali necessarie, può essere designato a prendere il posto del padre. In tutte le possibilità il «*Tlahmáquetl*» risulta una figura fondamentale nella riproduzione sociale comunitaria, artefice di quella "reinterpretazione simbolica" (Bartolomé e Barabas 1982:34, 138-139) che ha garantito per secoli l'equilibrio della comunità. Vedremo in un secondo momento come il villaggio di San Pedro Petlacala si è riorganizzato per affrontare le nuove sfide imposte dal passare degli anni.

5.4 Comunità di Acuilpa: Don Pepe²²⁰

Secondo le opinioni degli abitanti di San Pedro Petlacala la differenza tra il loro rituale di *Petición de Lluvia* e quello di Acuilpa è che il secondo mantiene l'integrale significato simbolico e semantico mentre il primo sarebbe stato mal influenzato dalle nuove cattive abitudini dei giovani e dal trascorrere del tempo. Probabilmente una delle principali ragioni di questa opinione deve essere ricercata nella vivace personalità del «*Tlahmáquetl*» di Acuilpa, Don Pepe, che ancora oggi vive nel proprio villaggio e vi esercita diligentemente la sua "particolare" professione celebrando il rituale di *Petición de Lluvia* con una dedizione senza eguali. Lo specialista rituale di Acuilpa è un signore piuttosto anziano, suppergiù sulla settantina, ancora in gran forma e con un'infinita energia vitale. Abita insieme alla moglie e due piccoli nipoti in una casa poco distante dal centro del paese, vicino alla strada sterrata che collega Acuilpa con le altre località della Montaña. Don Pepe svolge la professione di «*Tlahmáquetl*» o come si nomina lui stesso "*representante del cerro*"²²¹ fin dagli anni '50 e non ha finora mai avuto un discepolo. Si reca ogni anno in "pellegrinaggio" nei principali santuari di Acuilpa, la caverna chiamata «*Aquiltepetl*», la voragine *barranca* e la sorgente *manantial*. Don Pepe inoltre è coetaneo di Don Josue con cui condivide una relazione di amicizia e addirittura²²² lo stesso precettore, Don Guadalupe. Grazie alla vicinanza tra le

²²⁰ Per motivi di *privacy* si preferisce utilizzare un acronimo.

²²¹ Videointervista al «*Tlahmáquetl*» di Acuilpa del 25/04/2010.

²²² Don Pepe nei ripetuti colloqui ha sempre affermato di conoscere personalmente Don Josue e di aver condiviso lo stesso insegnante, Don Guadalupe. Al contrario Don Josue ha più volte

due comunità ho avuto la possibilità di intervistare²²³ più volte il «*Tlahmáquetl*» di Acuilpa riuscendo un poco alla volta a guadagnare la sua fiducia. Trascrivo una sua testimonianza diretta dove spiega come avviene il rituale del “*presente*” e quali sono le sue prerogative.

*“Hay mucho para presentar. Pollo, para presentar guajolote, para presentar chivo, aguardiente, cigarro, todo...Se le presenta y se le entrega, por esto dice. Tu vas allá con tu necesidad, con tu gente, con toda autoridad que van. Tu como representante vas a pedir todo para ellos todo, no nomas para ti. Vas a ayunar, no vas a agarrar la comida que estas entregando. Yo voy, entrego toda la comida, todo el presente que hay. Yo entrego para ellos, por los grandes, por los cerros, los principales grandes volcanes, lejos pues,...Tienen sus nombre, se nombran todos. Como principal se junta todo en la mesa, hay están los ídolos..Les doy presente, les entrego presente, todo lo que llevan, entrego todo. De lo que yo entrego no puedo agarrar ni un pedazo, Yo debo entregar, agarran otro señores. Cuando ya paso (el ritual) si, pero después. Yo me aguanto, dos días, no como nada. Por eso ahorita que ya ha pasado el tiempo, como que ya no aguanto pues, me quiero desmayar; ya se acabo la fuerza. Cuando yo era joven todavía aguantaba, ni agua, ni nada. Y ahora si, el casero o el comisario piensan en mi y entonces me llevan un cafecito, nada mas. Pero a parte, un pancito (pequeño pan), pero a parte, no allá.”*²²⁴

Don Pepe racconta come esistano molte varianti dello stesso rituale, il “*presente*”, ognuna con delle caratteristiche specifiche secondo l’oggetto in

sottolineato di essere l’unico discepolo di Don Guadalupe.

²²³ Si è trattato più di una forma di colloquio che di una intervista vera e propria.

²²⁴ Videointervista al «*Tlahmáquetl*» di Acuilpa del 25/04/2010. Trad: « Ci sono molte cose che devono essere “presentate”. Il pollo, il tacchino, il caprone, l’*aguardiente*, le sigarette, tutto...Ogni cosa deve essere “presentata” e “consegnata”. Ogni persona si reca (*sulla montagna*) con le sue richieste, le sue necessità insieme alle autorità del villaggio; tu come rappresentante devi chiedere tutte queste cose per tutti loro, non solo per te stesso. Devi digiunare, non puoi nemmeno toccare il cibo che stai “consegnando” (*alle divinità*). Io faccio tutto questo come gesto di rispetto per loro (*le divinità*), per i “grandi”, le montagne, i vulcani più importanti che sono molto lontani...Ognuno di essi ha il suo nome, è importante nominarli. Tutti gli oggetti si riuniscono nella “*mesa*”, ci sono anche gli idoli..Io devo svolgere tutto il lavoro, “consegnare” e “presentare” tutto senza poter nemmeno mangiare un poco, mentre dopo il rituale tutti gli altri possono sfamarsi. Io devo aspettare almeno un paio di giorni (*adesso che sono vecchio*) e ormai sono vecchio, non ho più la forza e non sopporto il digiuno e la fatica come quando ero giovane, che potevo anche fare a meno di bere.» Le parole tra parentesi in corsivo e stampatello sono dell’autore.

offerta. Il «*Tlahmáquetl*» non pronuncia le formule necessarie per sé stesso ma per la collettività: egli lavora in maniera parallela sui singoli individui come sul gruppo, implorando benefici per ogni donatore ma anche per la pluralità che, d'altronde, deve organizzarsi in maniera collegiale anche per lavorare la terra. La *performance* rituale è composta da differenti pratiche simboliche strutturate che tendono a rafforzare il gruppo in base alle possibilità economiche di ciascuno. Per questa ragione i doni più lussuosi, ad esempio un pollo oppure un tacchino, sono offerti di solito dai membri più benestanti del gruppo o dalle autorità principali²²⁵ mentre le persone più bisognose collaborano con qualche moneta oppure adoperandosi come aiutanti durante i giorni dedicati ai rituali. Il «*Tlahmáquetl*» ripete senza esitazioni le proprie orazioni in onore delle “cose”, gli utensili, delle entità della natura - come le cime delle montagne oppure i grandi vulcani - ma anche per gli spiriti “invisibili” degli antenati, i mitici capostipiti – i primi antenati di una progenie o famiglia - fondatori della comunità. Di tutto quello che offre a “*San Marcos*” il «*Tlahmáquetl*» non può prendere nulla, nemmeno un pezzo di pane: per “muoversi” all’interno degli spazi delimitati dalla pratica rituale è necessario uno stretto digiuno che deve protrarsi per tutta la durata della *Petición de Lluvia*. Secondo Don Pepe proprio l’astinenza dal cibo e il divieto di dormire insieme alla propria compagna per tutto il mese di aprile,²²⁶ quando si celebra il rituale, sono tra le principali ragioni per cui nessun giovane vuole apprendere questo faticoso lavoro.

*“No, ya esta trabajoso. Yo le digo: aprendan! Vienen en la tarde y le digo así y así, pero no quieren pues...Le digo así, pero van a cumplir porque tienen que aguantar. Si ahorita vas a aprender todo, quieres aprender todo vas a ayunar hasta que aprenda todo. No vas a pasear con la mujer ni vas a dormir con la mujer..no! Vas a ayunar para que aprenda, para que sirva pues..es delicado pues. Que te gusta te gusta (la mujer) pero si, aguanta pues, porque sino te puede castigar tu, son delicados ellos (las entidades). Estos están muy delicados los ángeles porque ellos trabajan en el tiempo!”*²²⁷

²²⁵ Ad esempio il commissario municipale.

²²⁶ Si veda il paragrafo 2.6 “Gli specialisti rituali”.

²²⁷ Videointervista al «*Tlahmáquetl*» di Acuilpa del 25/04/2010. Trad: « No, è molto faticoso. Io gli dico (il «*Tlahmáquetl*» si rivolge ai suoi compaesani): imparate! Vengono alla sera e gli dico

Le nuove generazioni non sono sufficientemente disponibili a sopportare la fatica e le rigorose norme previste. Don Pepe si dichiara disponibile, considerata la sua veneranda età, a istruire un giovane abitante di Acuilpa nella speranza che possa avere le qualità per diventare il nuovo «*Tlahmáquetl*» ma, analogamente a Don Josue, è pessimista al riguardo. Durante i lunghi soggiorni a San Pedro Petlacala mi sono trovato di frequente a discutere dell'argomento con i miei principali informatori. Tutte le opinioni raccolte erano concordi nel polemizzare con Don Josue ed il suo presunto carattere irascibile che avrebbe impedito l'avvicinamento e di conseguenza la successione di un giovane aspirante sacerdote. Don Josue, dal canto suo, ha più volte dichiarato la sua estraneità colpevolizzando di fatto la pigrizia delle nuove generazioni affascinate dai costumi moderni. Questi sono ritenuti pericolosi per la sopravvivenza della comunità. Don Pepe, «*Tlahmáquetl*» di Acuilpa, ribadisce i concetti espressi dal suo "collega" di Petlacala nonostante la situazione sia molto differente: è leggermente più giovane ed ancora in splendida forma, dunque è ancora possibile che riesca a tramandare il suo sapere e le preziose preghiere in *náhuatl* a qualche allievo dotato e disponibile. Il lavoro del «*Tlahmáquetl*» non è solo caratterizzato da astinenze e sacrifici; sono necessari, oltre alla predisposizione, un grande coraggio ed una rinnovata attitudine a "manipolare" elementi o "spiriti" (*abogados, angelitos, idolos*) appartenenti ad un ambito non umano. Si tratta, come giustamente esplicita Don Pepe, di un lavoro pericoloso: non è possibile non seguire alla lettera precetti come l'astinenza sessuale o il digiuno, a scapito di provocare l'ira delle "potenze". Questa sciagurata possibilità avrebbe in primo luogo l'effetto di invalidare - utilizzando un termine di Mircea Eliade - la ierofania espressa dalla *performance* rituale, mettendo in pratica a rischio l'effettivo manifestarsi delle piogge e di conseguenza la sopravvivenza della comunità;²²⁸ inoltre potrebbe essere minacciata la stessa incolumità del sacerdote. "Lavorare sul

"dovete fare questo e questo" però non vogliono..Gli dico queste cose, dovete rispettare le regole e sopportare (gli sforzi). Se di questi tempi vuoi imparare tutto devi digiunare finché non sia necessario. Non puoi frequentare le donne e nemmeno dormire con loro..no! Devi digiunare finché non hai imparato, altrimenti è inutile.. la questione è delicata. E' normale che ti piaccia (la donna) però devi sopportare l'astinenza altrimenti puoi essere punito, sono delicate (le entità/divinità). Sono molto delicati, gli angeli, perché lavorano nel (sul) tempo!» Le parole tra parentesi in corsivo e stampatello sono dell'autore.

²²⁸ *Dizionario di antropologia e etnologia*. A cura di Pierre Bonte e Michel Izard, edizione italia a cura di Marco Aime, Einaudi, 2009.

tempo” (“*trabajan en el tiempo*”) dove con il termine “tempo” si intendono in generale i fenomeni atmosferici, è un’occupazione delicata e pericolosa (Glockner, 2009).²²⁹

Don Pepe si è dimostrato spesso restio a rispondere alle mie domande sulla sua vita personale e su come fosse diventato «*Tlahmáquetl*». Le rare volte che interrompeva i lunghi silenzi che spesso caratterizzavano i nostri interminabili incontri raccontava aneddoti o frammenti sul suo passato, sull’esperienza di iniziazione sciamanica o sulle vicissitudini di agricoltore-allevatore, mansione che da sempre svolge nella comunità alla pari dei suoi coabitanti. Senza mai prodigarsi nel fornire dettagli, Don Pepe racconta di come ha imparato i nomi delle montagne del luogo²³⁰ da pronunciare nelle preghiere rituali, ovvero in altri termini “le pratiche rituali e le tecniche del corpo”. Il suo maestro è stato Don Guadalupe, lo stesso precursore di Don Josue di San Pedro Petlacala, ricordato da tutti come un importante «*Tlahmáquetl*», rispettato e riconosciuto in tutta la regione. La coincidenza della figura di Don Guadalupe nei racconti di entrambi i «*Tlahmáquetl*» suggerisce come le due comunità, Acuilpa e Petlacala, siano in correlazione già da lungo tempo. E’ inoltre possibile che in alcuni casi specifici i villaggi indigeni si scambino i reciproci specialisti religiosi oppure richiedano espressamente il loro servizio in prestito come un particolare favore, a fronte di reali necessità e senza altre possibili alternative. Questa pratica non è finora stata documentata presso le comunità *nahuas* della Montaña, mentre invece è frequente nei villaggi del gruppo etnico dei Tlapanechi, che abitano le montagne sud-occidentali della regione (Martínez 2009). Don Pepe afferma inoltre l’esistenza di un testo scritto, oggi irrimediabilmente perduto a causa delle negligenze di uno dei figli di Don Guadalupe, nel quale sarebbero state documentate preghiere e pratiche rituali necessarie al lavoro del «*Tlahmáquetl*». Lui stesso custodisce gelosamente un taccuino ingiallito dal tempo nel quale appunta alcune formule e tecniche. Sebbene in genere le preghiere in *náhuatl* siano tramandate per via orale, non è da escludere che qualche specialista abbia deciso di mettere per iscritto le sue esperienze e le sue conoscenze in merito alla realizzazione delle cerimonie di *Petición de Lluvia*.

²²⁹ Si veda il paragrafo 2.6.

²³⁰ Si veda il prossimo capitolo.

5.5 Riti e credenze del «*Tlahmáquetl*» : le *sombras*

I riti del “*presente*” e le preghiere rituali in occasione della *Petición de Lluvia* non sono le uniche attività svolte dal «*Tlahmáquetl*». Nella maggior parte delle comunità *nahua* che ho visitato nella regione è ancora molto diffusa la pratica di *levantar sombras*, un rituale di guarigione effettuato da specialisti o *curanderos*. Questa antica usanza d’origine preispanica ha l’effetto di curare particolari infermità diffuse nelle comunità indigene, che si manifestano sotto forma di vuoti di memoria o attacchi di panico, meglio noti come *espantos* (spaventi). Il malessere può essere causato da una puntura di un animale velenoso oppure da un incidente sul lavoro, sempre nell’eventualità che il malcapitato sia solo. Il forte spavento genera uno stato di semi-incoscienza accompagnato da febbre o malessere fisico e, secondo l’immaginario collettivo *nahua*, ha l’effetto di allontanare l’ “ombra” dal corpo della vittima. La sagoma di ogni individuo riflessa dalla luce non è un semplice fenomeno naturale ma, nell’immaginario indigeno, una parte imprescindibile dell’essere umano. L’ombra in seguito all’incidente comincia a vagare smarrita nelle campagne, come se fosse un fantasma, provocando nel corpo del suo proprietario un forte stato di affezione. Il «*Tlahmáquetl*» o lo specialista che ne fa le veci ha il compito di ritrovare l’ombra dispersa e ricongiungerla con la persona malata che, di solito, guarisce poco dopo. L’insolita patologia colpisce tutta la popolazione ma è particolarmente aggressiva con gli anziani ed i bambini, soggetti con difese immunitarie più deboli (Lupo, 1995).

La *pérdida de la sombra* (la perdita dell’ombra) è una pratica preispanica che si è sviluppata nella forma attuale durante il periodo coloniale (XVII sec.), nel quale ha acquisito il nome odierno al posto del termine indigeno «*Tonalli*», tradotto dagli spagnoli dell’epoca come “*hado, estrella o fortuna*”.²³¹ L’evangelizzatore Ruiz de Alarcón, padre di una delle prime diocesi della Montaña nella località di Atenango del Río del XVII secolo, ha tradotto il vocabolo *náhuatl* «*Tonalli*» con “*alma*”²³² (Dehouve 2002:143). Aguirre Beltrán suggerisce come la parola *sombras* è probabilmente stata adottata dagli indigeni di Guerrero in seguito all’arrivo della popolazione africana²³³ e che

²³¹ Trad: “Fato, stella o fortuna”.

²³² Trad: “Anima”.

²³³ Si veda il paragrafo 4.4.

quindi il rito ne sia stato di conseguenza influenzato.

*“Entre los verdaderos negros de la costa de Guinea y los bantúes del Congo y de la Angola, existe la creencia de que una contraparte de la personalidad, conocida por lo común con la voz correspondiente a sombra, abandona el cuerpo durante el sueño y cuando la mente vagabundea [...] El concepto de la pérdida de la sombra guarda tan íntimo parentesco con el de la pérdida del «Tonalli» que la transición del concepto indígena al negro debe de haberse realizado con gran facilidad psicológica. No de otra manera se explica el hallazgo del concepto entre la población de mezcla”*²³⁴

Ad Acuilpa è il «*Tlahmáquetl*» che “*levanta las sombras*” mentre a San Pedro Petlacala non ho conosciuto nessun *curandero*, sebbene i miei informatori mi abbiano raccontato di alcune donne che svolgono la mansione di guaritrici. Don Pepe si è spesso dilungato nelle interviste sulla sua esperienza con le *sombras*, raccontando inoltre di un episodio spiacevole nel quale lui stesso è stato morsicato da una *culebra*, un serpente velenoso molto diffuso nelle aride montagne di Guerrero.

*“Si, una culebra blanca, estaba gruesa, y se subió aquí por dentro de mi camisa y saco su cabeza. Me desmaye, ya no me acuerdo como, la jalaba yo, tratando de agarrarla con un trapo. Ya no me acuerdo pero me desmaye y estaba yo gritando. Ahora ahí siempre lo sueño, ahí mero y en la vueltecita, cada año, pasando todo santos voy ahí donde me agarro la culebra, entrando medio octubre empieza a llegar y me molesta por acá, y me molesta”*²³⁵

²³⁴ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia, el proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, INI, 1963. Trad: Tra le popolazioni della costa della Guinea ed i Bantúes del Congo e dell’Angola, esiste la credenza che una controparte della personalità, conosciuta comunemente con la voce corrispondente all’ombra, abbandona il corpo durante il sonno e quando la mente girovaga vagabondando [...] Il concetto della perdita dell’ombra ha una vicina parentela con quello della perdita del «Tonalli» che la transizione del concetto indigeno a quello delle popolazioni africane si deve essere avverata senza grandi difficoltà psicologiche. Non si spiega in altra maniera altrimenti la scoperta del concetto tra la popolazione meticcia”

²³⁵ Intervista al «*Tlahmáquetl*» di Acuilpa del 14/04/11. Trad: “Si, un serpente bianco che era molto grosso e si infilò dentro alla mia camicia con la testa. Sono svenuto, e non mi ricordo come sono riuscito a togliermela di dosso. Sono svenuto mentre gridavo. Adesso sogno sempre quel momento, ogni anno, e ritorno nel luogo dove sono stato morsicato. Quando si avvicina il mese di ottobre, dopo la festa di Ognissanti, mi torna a dar fastidio la ferita nell’esatto punto dove sono stato azzannato”.

Il «*Tlahmáquetl*» ricorda ancora con spavento il brutto incontro con l'animale, trovato sotto i vestiti mentre stava lavorando nei campi, sotto il sole. Ogni qualvolta si avvicina l'anniversario di questo spiacevole episodio, racconta, si sente poco bene e spesso si sveglia nel cuore della notte a causa di sogni angosciosi. Il rituale per *levantar sombras* deve essere effettuato nel punto preciso in cui è accaduto lo "spavento". Solamente in quell'unico luogo dovrà far ritorno la vittima, accompagnato dallo specialista, per organizzare una recinzione rituale²³⁶ delimitando un cerchio sul terreno, con quattro candele e altro materiale come *tamales*, *copal* e mazzetti di fiori. Don Pepe per rimediare al suo *espanto* è tornato sul posto in cui era stato aggredito dal serpente insieme alla sua famiglia ed ha recitato le formule necessarie portando con sé un piccolo cagnolino come dono. Secondo Don Pepe il cucciolo sarebbe deceduto di morte naturale dentro il recinto mentre lui stesso recitava le preghiere nel tentativo di auto-medicarsi. Non avendo riscontri dal campo non è possibile verificare il racconto del «*Tlahmáquetl*». La morte rituale del piccolo cagnolino è in questa narrazione equiparata alle immolazioni sacrificali effettuate durante il rituale di *Petición de lluvia*, con in più la caratteristica di essere stata spontanea. Mentre il «*Tlahmáquetl*» di Acuilpa raccontava queste vicende mi mostrava un piccolo taccuino d'appunti, quasi illeggibile, dove vi sono scritte - metà in *náhuatl* e metà in spagnolo - le preghiere da pronunciare per "recuperare le ombre". Queste sono quattro, ognuna per ogni punto cardinale, e devono essere recitate in presenza della vittima - la persona che ha perso l'ombra - nel luogo preciso dov'è accaduto lo sfortunato episodio.

"Este se reza se reza, aquí termina y entra otro, por el norte que hasta aquí llega. Aquí se nombra el nombre como se llama y aquí entra el padre nuestro y ave maria... después poniente, aquí termina, y se nombra, y otro comienza para el sol..entonces aquí entra otro, para sombrar, para levantar sombras..Este es para "sombrar".Este es el principio se le llama "todas las cruces". Aquí se le nombran, como se llaman los niños, es puro náhuatl y aquí entra español, este chiquitito es español.." ²³⁷

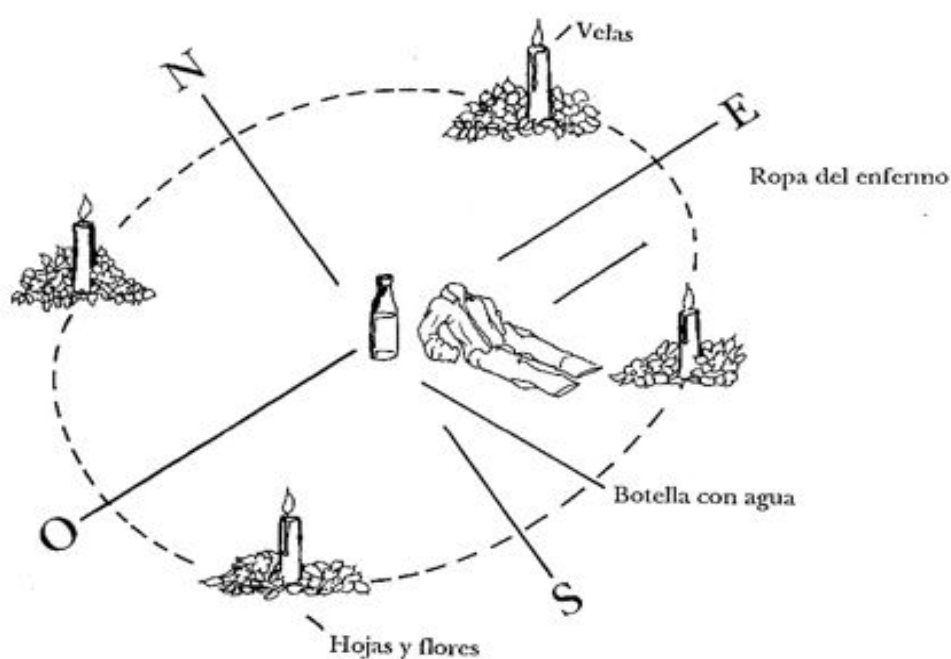
²³⁶ Vedi figura n°2.

²³⁷ Intervista al «*Tlahmáquetl*» di Acuilpa del 14/04/11. Trad: "Si deve recitare e recitare, qui finisce uno e qui inizia un altro. Qui si devono pronunciare i nomi e qui entrano il padre nostro e

Lo specialista mentre recita le preghiere chiama a voce alta il nome del suo assistito, in modo che questi si ricongiunga con la propria ombra.

- Uno schema interpretativo

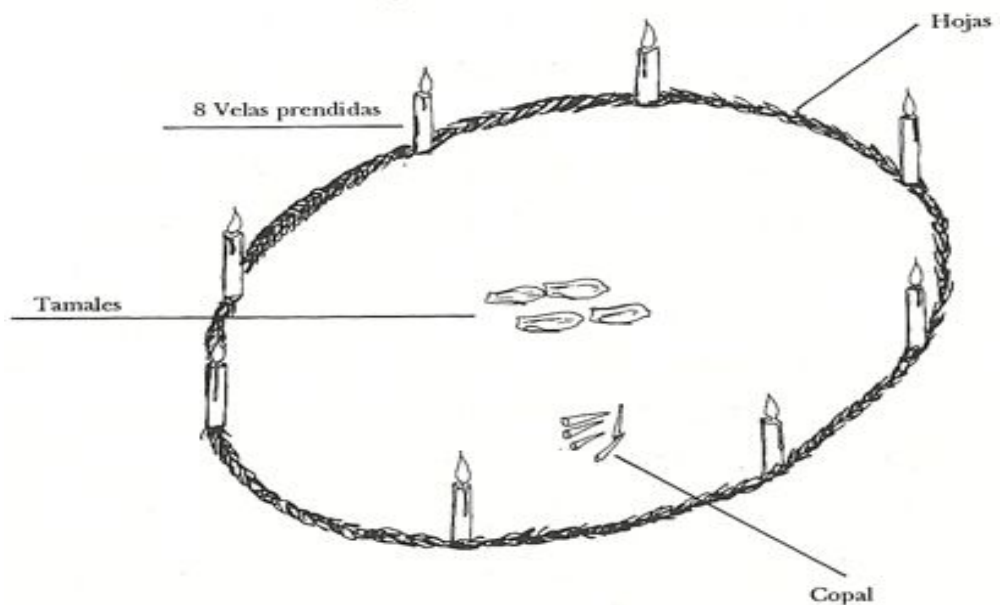
Prendo in prestito dall'ampia letteratura sul tema (Weitlaner 1961, Dehouve 2002, A.Lupo 2009), quasi un topico della ricerca etnografica sugli indigeni messicani d'etnia *Nahua*, alcuni disegni schematici utili alla comprensione.



238

l'ave maria.. in seguito ci si deve rivolgere a occidente, ed un altro canto si dedica al sole. Poi inizia quello dedicato alle ombre, per alzare le ombre... Qui si pronuncia il nome dei bimbi, in vero náhuatl, e qui comincia lo spagnolo..”

²³⁸ Figura 2. *Ofrendas para “levantar la sombra”*. Weitlaner 1961. Danièle Dehouve. Entre el Caimán y el Jaguar. Los pueblos indios de Guerrero. CIESAS, INI, México, 2002 pag. 153.



239

Queste immagini, riproduzioni fedeli di depositi rituali per *levantar sombras* in diverse località di Guerrero, sono interessanti poiché mettono in luce l'importanza dei punti cardinali e lo spazio “di confine” delimitato dalla recinzione rituale nel quale il sacerdote si adopera. Don Pepe ha sottolineato più volte durante i colloqui come l'orientamento sia fondamentale, spiegando come anche nel suo taccuino d'appunti le preghiere siano raggruppate in base al punto cardinale corrispondente.

²³⁹ Figura 3. *Ibidem*.

por el oriente
 ave maria porisima ave maria santissima
 cruz santissima y guisampa tonali santissima
 sacramento cristo sei divina santissima y guisampa
 tonali santissima cruz caballero santissima cruz
 santa roma padre jesus nasasime santissima
 cruz de por gatorio santa maria candelaria de
 jesusalen guaguaris santos lixos notai pio
 xalpatagua nose mesanta gracia mesanta
 Bendicion no te guaris nimo mesa y liguaris
 padre jesus nasasime de cuapala no se me
 santa gracia mesame santa Bendicion ma
 licaca cuica in tonal cinti ----- suusa
 padre nuestro ave maria y credo
 por el norte
 santissima cruz de plata santissima cruz
 eaze santissima cruz ses lote santissima
 cruz casti santissima cruz y pontifice il
 quica la divina providencia de candelaria
 y te guaris padre jesus nasasime de tepalcingo
 rose mesabla gracia mesabla Bendicion
 guate guaci madre miadeguadape rima
 mexicana y guate guaci padre seños de
 talona nose mesanta gracia mesanta
 Bendicion ----- n-----
 padre nuestro ave maria y credo

240

por el poniente
 santissima cruz y calaguisampa tonalcintli
 cruz sei divina santa oia santissima sa
 cramento santissima cruz santissima cruz
 capotli santissima cruz eaze caciñti notai
 santissima cruz chi navi la mas guate
 guaci santissima virgen notividad no se me
 gracia mesanta Bendicion ----- n-----
 padre nuestro ave maria y credo
 por el sur
 santissima cruz jesusalen santissima cruz madre
 santissima cruz chichilli caciñti santissima cruz
 de caga baca santissima cruz y pontifice ilica
 la divina providencia santa maria candelaria
 y guate guaci seños son salvador del mundo no
 se me santa gracia mesanta Bendicion guate
 guaci padre seños el perdon nose mesanta
 Bendicion mesanta gracia notigua nimo mesa
 y me son nen guate ma chechi sasagie meche
 y velita --- padre nuestro ave maria y credo
 para senbra

241

²⁴⁰ Fotografia N°10. Quaderno del «Tlahmáquetl» di Acuilpa. Autore: Gregorio Serafino.

²⁴¹ Fotografia N°11. Quaderno del «Tlahmáquetl» di Acuilpa. Autore: Gregorio Serafino.

5.6 Le quattro *Mujeres Popochtlamatzin*

Il «*Tlahmáquetl*» non è l'unico specialista che prende parte alle cerimonie indigene delle comunità di Guerrero. A San Pedro Petlacala esistono, oltre alla figura del *Cantor*, quattro anziane signore che hanno un ruolo esclusivo e fondamentale nell'organizzazione e nello sviluppo delle pratiche rituali. Queste donne, ognuna con una mansione diversa, si occupano principalmente di allestire e curare il deposito rituale di Petlacala come anche delle pratiche propiziatorie che hanno luogo sulla cima delle montagne. E' compito loro accudire l'*ofrenda* aggiungendo gli oggetti prescelti ogniqualvolta il «*Tlahmáquetl*» lo indichi e sono le sole, oltre al sacerdote, ad avere la possibilità di muoversi all'interno del recinto rituale delimitato dal deposito. Le donne parlano quasi esclusivamente il *náhuatl* e solo alcune semplici parole in spagnolo, motivo per cui ho avuto bisogno di molto tempo prima di ottenere la loro fiducia, necessaria per formulare alcune domande. Non ho avuto riscontro, invece, di alcuna figura femminile specializzata in qualche pratica religiosa presso la comunità di Acuilpa, dove Don Pepe è praticamente l'unico protagonista dei rituali propiziatori. Nella comunità di Petlacala le specialiste *popochtlamatzin* sono invece sempre esistite, tramandando le loro conoscenze di generazione in generazione alle ragazze del villaggio. L'antropologo messicano Samuel Villela le chiama "donne ausiliarie" e fa una classificazione mettendo in relazione il loro nome in *náhuatl* con il loro specifico compito rituale evidenziando un esplicito parallelismo simbolico abbastanza esemplificativo (Villela 1994 e 2008:125). Il termine *Popochtlamatzin* è tradotto con "*mujer que sahuma*" (donna che fuma o disperde fumo) e si riferisce all'azione di spargere nel luogo dell'*ofrenda* il fumo dell'incenso *copal* dentro il suo contenitore, il *sahumerio*. Questa tecnica dai precisi significati simbolici ha l'obiettivo di produrre un fumo grigio particolarmente denso ed è di solito svolta dal «*Tlahmáquetl*» mentre recita le preghiere; tuttavia in alcuni momenti ben definiti oppure se è particolarmente impegnato il «*Tlahmáquetl*» può affidare l'incenso alle sue aiutanti, le «*Popochtlamatzin*». Se il termine viene utilizzato comunemente per identificare tutte le aiutanti che si prendono cura dell'*ofrenda* e degli oggetti rituali ne esistono anche altri ancora più specifici: «*ayaucihuatl*», ossia "*mujer*

que baila alrededor de la lumbre” (donna che balla intorno alla luce), «*quiacihuatl*», “*la que cuida los idolitos*” (donna che si prende cura degli idoli), e «*ahuaca(ch)cihuame*» “*mujeres que sirven a los dioses*” (donne che servono gli dei) (Villela, 1994 e 2008). Abel Barrera usa anche il vocabolo «*axuhuilcihuate*» che significa “*las mujeres que llaman el agua*” (donne che chiamano l’acqua),²⁴² tutti questi termini in lingua *náhuatl* fanno riferimento a precise azioni rituali effettivamente realizzate dalle donne. La danza in onore all’*ofrenda* è in effetti una delle consuetudini più diffuse nel rituale di *Petición de Lluvia* e le specialiste vi prendono parte presiedute dal «*Tlahmáquetl*» con in mano un rametto della pianta di «*ahuehuete*». Il termine “*lumbre*” (luce) può essere identificato con le candele accese, situate al centro dell’*ofrenda*, oppure far riferimento direttamente al deposito rituale. Analogamente “servire gli dei” può far riferimento alla consuetudine di trasportare, in genere sul capo, il cesto di vimini ricoperto che contiene gli idoli di San Pedro Petlacala.²⁴³

Oggi il ruolo femminile è probabilmente ancora più importante a causa della situazione particolare venutasi a creare a Petlacala in seguito alla malattia che ha colpito “l’ultimo” «*Tlahmáquetl*» Don Josue. Come vedremo in maniera approfondita nel prossimo paragrafo non è stato possibile trovare un sostituto “ideale” all’anziano «*Tlahmáquetl*» di Petlacala e le «*Popochtlatmatzin*», avendo partecipato per tutta la vita ai riti sul monte ed essendo coetanee di Don Josue, sono state chiamate a colmare, per quanto difficile, la mancanza di una figura fondamentale per la riproduzione della vita rituale e simbolica della comunità. Questa sostituzione, per problematiche di genere ed altri ovvi motivi, non è altro che un rimedio provvisorio nella speranza di scelte più efficaci che però ha permesso quantomeno alla comunità di celebrare la *Petición de Lluvia* nel 2010 ed anche nel 2011. Le «*Popochtlatmatzin*» si sono rivelate ottime guide, capaci di accompagnare il gruppo nei luoghi e negli spazi prestabiliti dalla tradizione ed in grado di comporre l’*ofrenda* nei suoi dettagli. Nonostante le enormi differenze con gli anni precedenti è stato possibile scongiurare conseguenze ancor più gravi, come periodi di carestia provocati dalla siccità. Purtroppo a San Pedro Petlacala nessuno è capace di ripetere le bellissime preghiere così ricche di

²⁴² Abel Barrera. *Montaña Sagrada : Entre el Misticismo y la Rebeldía*, Tlachinollan, México, 2011.

²⁴³ Si rimanda al III capitolo.

metafore e significati rivelatori di un'immensa cultura, che rischia di scomparire nell'oblio insieme all'ultimo «*Tlahmáquetl*».

5.7 L'ultimo «*Tlahmáquetl*» di Petlacala: come si riorganizza la comunità di fronte al passare del tempo

Don Josue ha partecipato all'ultimo rituale di *Petición de Lluvia* nel 2009, quando le sue condizioni di salute già molto precarie lo costrinsero a scendere dal monte «*Petlacaltepetl*» a dorso di mulo. Da quel momento tutta la comunità di San Pedro Petlacala, e a maggior ragione il commissario, è stata obbligata a confrontarsi con una nuova e dura realtà: il «*Tlahmáquetl*», ormai anziano e malandato, non era più in grado di svolgere il suo compito e, inoltre, non esisteva un successore. Nessuno, prima di quel fatidico momento, si era chiesto quale fosse lo stato di salute del principale attore protagonista del rituale, la figura più rappresentativa di Petlacala, e nemmeno si era posto il problema di come continuare a festeggiare il 25 aprile, non potendo rinunciare al momento più importante dell'anno e del ciclo agricolo. Una soluzione immediata era impossibile e così, gradualmente, è stato necessario trovare un *escamotage* per colmare il grande vuoto lasciato da Don Josue. Nel 2010 il rituale si è svolto regolarmente, seppur tra mille differenze rispetto all'anno precedente, grazie alla decisione di procurarsi comunque un altro «*Tlahmáquetl*». La collettività di Petlacala ha ritenuto che non fosse possibile rinunciare ad uno dei momenti più importanti e rappresentativi per la sua specifica identità e riproduzione simbolica. Costretta ad affrontare un problema nuovo, senza precedenti, nell'improbabile eventualità di trovare un vero «*Tlahmáquetl*» *nahua-hablante* e conoscitore delle antiche preghiere, si è comunque deciso di celebrare il rituale, nella speranza che questo continuasse ad essere efficace. Il nuovo specialista è stato identificato, anche se secondo alcuni solo in via provvisoria, nella persona di Don Chano, un signore di mezza età originario di Petlacala.

La comunità si è riorganizzata senza un erede naturale, constatando un'inedita mancanza di vocazione nelle nuove generazioni e cercando di emulare quelle che erano le antiche prassi dettate dalla tradizione. Don Chano è stato nominato dal commissario il nuovo «*Tlahmáquetl*» a causa della sua

affinità con le “questioni” religiose, sebbene di tutt’altra natura, nonostante non sappia parlare *náhuatl* e non abbia neppure la minima idea dei canti di Don Josue. Il nuovo specialista proviene da una scuola cristiana, ovvero ha frequentato in gioventù il seminario per diventare prete nella città di Cuatla, ma senza portarlo a termine. Questa particolare caratteristica è stata in qualche modo interpretata dagli abitanti di Petlacala come una specie di vocazione alla mansione del «*Tlahmáquetl*» o, almeno, come un tipo di predisposizione. Sebbene la scelta del commissario sia stata influenzata dalla necessità, si tratta comunque di un buon esempio per osservare come si affrontano i temi religiosi in un contesto indigeno, contraddistinto dalla vita rurale. Tutti gli abitanti di San Pedro Petlacala si sono sempre dichiarati fedeli seguaci del cattolicesimo, che d’altronde è la religione ufficiale messicana praticata da oltre il 90% della popolazione. Questa osservanza religiosa è caratterizzata da un senso di collegialità molto forte, quasi ostentato, il che ha in qualche modo rafforzato l’identità del gruppo. Ogni occasione liturgica, ufficiale oppure appartenente al ciclo agricolo, è sempre stata sfruttata per rafforzare tali principi sia in un contesto comunitario che in un altro più ampio di tipo regionale, come ad esempio le feste dei circuiti inter-religiosi, le feste patronali o più semplicemente i *Viernes de Cuaresma* che abbiamo precedentemente documentato. In questa prospettiva, che potremmo definire “olistica” per sottolineare un’innata propensione alla vita culturale partecipata, si inseriscono senza eccezioni le feste di *Petición de Lluvia* sebbene originariamente, e consapevolmente, appartengano ad un mondo indigeno precedente al cristianesimo. Gli attuali abitanti di Petlacala, tuttavia, non hanno esitato a sostituire una personalità radicata nell’antica tradizione del «*Tlahmáquetl*» con un seminarista mancato ignaro dei precetti culturali del rito indigeno. Piuttosto che fare a meno di una figura così importante e di fondamentale interesse per il rituale di *Petición de Lluvia* si è trovato un compromesso.

Don Chano non ha mai avuto nessun problema a dichiarare apertamente la sua ignoranza rispetto alle pratiche necessarie alla *Petición de Lluvia* ed alle preghiere rituali ma si è reso disponibile a coprire l’incarico per conto della comunità. Appassionato studioso della Bibbia, ha sostituito le preghiere in *náhuatl* con alcuni versi presi in prestito dalle sacre scritture, cercando di rispettare le direttive del precedente «*Tlahmáquetl*» almeno nei tempi e nei

luoghi. Proprio le anziane «*popochtlamatzin*», coetanee del precedente sacerdote, hanno in realtà fatto in modo che Don Chano recitasse i “nuovi versi” negli “spazi” e nei momenti giusti, rispettando l’usanza del *presente* e tutte le altre norme previste dal rituale. Sono state loro, in particolare Tia Luisa, ad insegnare a Don Chano come seguire correttamente il percorso rituale, i siti dove era necessario fare delle soste, etc.. Se attualmente non è più possibile ascoltare le preghiere in *náhuatl*, almeno sono stati preservati l’*ofrenda* ed il rituale, che mantengono così intatto il loro significato simbolico e, fino a prova contraria, anche l’efficacia rituale. La comunità infatti, suo malgrado, si è dovuta abituare al nuovo «*Tlahmáquetl*» ed alle sue insolite preghiere in spagnolo prese in prestito dalle sacre scritture. Le voci di dissenso e le lamentele sono tutt’oggi diffuse, preoccupate che un cambiamento così drastico ed improvviso possa avere nel tempo ripercussioni negative che, è bene ricordare, finora non si sono verificate. Il rituale di *Petición de Lluvia* del 2010, il primo senza Don Josue, è stato comunque celebrato nelle giornate e nei luoghi dettati dalla tradizione e si è mostrato efficace perché nonostante la siccità, causata anche dal cambiamento climatico che non poco preoccupa le popolazioni indigene, il raccolto è stato abbondante. Analogamente la *Petición de Lluvia* del 2011 si è svolta senza apparenti problemi, sia presso il monte di «*Petlcaltepetl*» che due giorni dopo nel «*Chichitepetl*». Don Chano è stato gradualmente istruito ed è diventato più consapevole del suo ruolo a disposizione della comunità, sebbene le differenze con il precedente «*Tlahmáquetl*» siano inequivocabili e specialmente le fasce della popolazione più anziane siano non poco amareggiate per la dispersione di un immenso patrimonio culturale con le radici in un’epoca pre-cristiana, ormai lontana. Le ultime parole di Don Josue risuonano come un avvertimento ai posteri ed alle nuove generazioni, a suo dire sempre meno preoccupate per la conservazione degli antichi *Usos y Costumbre* :

“Yo le decía al comisario: - comisario metele uno que me va a ayudar!- Pero no quiso. Ahora van, trae un hombre por ahí, por su pueblo..con dinero... Hasta ahí llego, pero yo no gano, yo voy pidiendo cosas que van a comer. Aquí en el pueblo voy en el cerro yo no gano, pero si hay que comer. Ahora sí

*ya lo tiene lo que quieres.”*²⁴⁴

²⁴⁴ Intervista al «*Tlahmáquetl*» di Acuilpa del 14/04/11. Trad: “Io gli dicevo al commissario: trovami un aiutante.- Però non ha voluto. Adesso cercano persone da altri villaggi, gli pagano con i soldi. Io non riesco a fare di più, però non costo alla comunità e c’è sempre del mais a sufficienza”.

Capitolo VI

Le preghiere nella *Petición de Lluvias* tra i *Nahuas* della Montaña di Guerrero (prima parte)

6.1 Presentazione delle preghiere

Lo scopo di questo capitolo, e del seguente, è di presentare e discutere i testi orali recitati dagli specialisti *nahuas* durante le cerimonie di *Petición de Lluvia*. I testi, qui denominati come “preghiere”, rappresentano uno dei tratti culturali più importanti delle culture indigene mesoamericane. Per preghiere intendiamo tutte le suppliche pronunciate in occasione di pratiche rituali da uno o più specialisti religiosi, che nei rituali della Montaña di Guerrero hanno un ruolo fondamentale. Il termine “preghiere” è la traduzione in italiano della parola in spagnolo *plegarias* con la quale sono comunemente indicati, dalla gente locale, i “canti” del «*Tlahmáquetl*», non essendo possibile trovare un termine corrispettivo in *náhuatl* antico. I versi che stiamo per presentare sono stati registrati nelle comunità situate nelle vicinanze di Tlapa dove ho condotto la ricerca sul campo: Xalpatláhuac, Petlacala ed Acuilpa.²⁴⁵ Le *plegarias* si caratterizzano per essere recitate in lingua *náhuatl* con dei costrutti grammaticali e dei vocaboli molto diversi da quelli utilizzati nel linguaggio quotidiano indigeno. Inoltre la recitazione avviene senza l’aiuto di un documento scritto; gli interpreti sono chiamati ad imparare a memoria i versi rituali e soprattutto a conoscere il momento adeguato per recitarli. I rituali di *Petición de Lluvia* sono sempre accompagnati da questi “discorsi cerimoniali” e da altre suppliche, a volte anche molto lunghe, particolarmente elaborate ed eleganti. Utilizziamo il vocabolo “discorsi” perché come abbiamo scritto nel precedente capitolo il «*Tlahmáquetl*» è l’unico abitante della comunità in grado di interloquire con la divinità di *San Marcos*. Non tutte le preghiere recitate in un contesto rituale sono in *náhuatl* ma sono comuni anche quelle in spagnolo, sebbene si differenzino radicalmente, oltre che per la lingua, per la forma, il contenuto, la prassi e sono in genere denominate *oraciones* (orazioni).

²⁴⁵ Nomino le comunità nell’ordine temporale nel quale vi ho lavorato e non per importanza.

Esaminando il materiale raccolto sul campo ho voluto distinguere in primo luogo tre variabili che contraddistinguono le preghiere: 1) il luogo specifico nel quale si declama la preghiera; 2) la persona che recita, rigorosamente a voce alta, i versi rituali; 3) la lingua utilizzata che può essere il *náhuatl* oppure lo spagnolo. Nella comunità di San Pedro Petlacala, come abbiamo visto nei precedenti capitoli, i festeggiamenti della *Petición de Lluvia* sono preceduti, prima della data del 25 aprile, da ripetuti incontri nell’abitazione del commissario. Questo rito, definito su suggerimento degli stessi abitanti *Novario*, è caratterizzato da una cerimonia cattolica in spagnolo recitata al tramonto dal *Cantor* che si ripete per ognuno dei nove giorni precedenti alla *Petición de Lluvia*. L’orazione è diversa da quella pronunciata dal «*Tlahmáquetl*» sulla cima della montagna: si tratta di una “speciale” versione del rosario in spagnolo, che si recita comunemente nelle messe cattoliche messicane, con qualche variante di forma come termini d’uso quotidiano in *náhuatl* e nomi propri di luoghi di San Pedro Petlacala oppure riferimenti espliciti ai personaggi mitici ritratti nel *Lienzo de Petlacala*,²⁴⁶ il Re di Spagna del 1500 Carlos V e l’indigena Maria Nicolasa, che rimandano alla fondazione del villaggio.²⁴⁷ La supplica si protrae all’incirca per un’ora ed è seguita da un breve rinfresco, di solito una bibita in bottiglia, dopo il quale i partecipanti si accomiatano e fanno rientro alle proprie case.²⁴⁸ Il *Dios* al quale si rivolge il *Cantor* è nell’immaginario indigeno di un’altra natura rispetto al destinatario/i interpellato dal «*Tlahmáquetl*» nei canti recitati sulle cime dei monti: non si tratta della “potenza” di *San Marcos* ma del Dio cristiano.

Le preghiere in *náhuatl* antico si differenziano da quelle cattoliche in spagnolo per essere dei “dialoghi” tra lo specialista religioso e le potenze sovranaturali. Il «*Tlahmáquetl*» è l’unico abitante del villaggio che possiede la straordinaria facoltà di parlare con entità, divinità, potenze (o come le si voglia chiamare) che appartengono al mondo sovrumano ed immateriale (Glockner 2001 e 2003). Grazie allo sforzo, la dedizione e le straordinarie capacità di memorizzazione di questi specialisti, le preghiere sono state tramandate fino ai nostri giorni per via orale. Possiamo così avere accesso ad

²⁴⁶Oettinger Marion y Fernando Horcasitas. *The Lienzo of Petlacala. A Pictorial Document from Guerrero*, Mexico, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1982.

²⁴⁷ Si veda il paragrafo 3.3 “L’organizzazione del rituale di *Petición de Lluvia*”.

²⁴⁸ Ibidem.

un incredibile patrimonio culturale che arricchisce e completa la ricerca etnografica sul campo. L'efficacia simbolica della *Petición de Lluvia* non si manifesta infatti solo nel sacrificio, nella danza o nell'*ofrenda*, ma nella prassi del rito nel suo complesso e non può prescindere dalle preghiere pronunciate dallo specialista. In questo e nel prossimo capitolo si vorrebbero individuare ed analizzare le principali tematiche insite nel “discorso rituale” del «*Tlahmáquetl*» quando costui si rivolge, simultaneamente, alle divinità preispaniche, ai santi cattolici ed alle entità della natura. Lo specialista indigeno nel suo “lavoro” accosta principi religiosi molto diversi, spesso anche in opposizione tra loro, che appartengono a culti praticati in epoche lontane.

6.2 Le parole rituali in *náhuatl*

I testi delle preghiere sono documenti straordinari in grado di fornire un importante contributo agli specialisti del settore, per contenuti ed autenticità. Considerati nel loro insieme le *plegarias* sono testi orali in *náhuatl*, pronunciati simultaneamente ad azioni rituali e diretti a entità superiori con l'obiettivo di assicurarsi protezione ed aiuto, sotto forma di pioggia e conseguente abbondanza dei raccolti di mais. Il linguaggio rituale utilizzato dal «*Tlahmáquetl*» è particolarmente complesso ed incomprensibile per la maggioranza dei suoi compaesani. Il caso di Don Josue di Petlacala, precedentemente documentato, è eclatante: l'anziano «*Tlahmáquetl*», non più in grado di esercitare la propria professione, ha lasciato dietro di sé un vuoto che finora sembra incolmabile. Il suo successore non è capace di pronunciare le preghiere in *náhuatl* poiché non le conosce, mentre nemmeno le donne “ausiliari”, le «*Popochtlatmatzin*» che oggi di fatto presiedono la *Petición de Lluvia* e parlano perfettamente il *náhuatl*,²⁴⁹ sono in grado di ripetere le suppliche. Già nei primi decenni successivi alla *Conquista* le campagne dei missionari, impegnati nel sradicare la ricchezza spirituale dei popoli conquistati e convertirli al cristianesimo, hanno condotto alla raccolta di numerosi esempi di oralità indigena. Tra le opere più conosciute e risalenti all'epoca coloniale si colloca la *Historia General de las cosas de Nueva*

²⁴⁹ Si veda il paragrafo 5.6.

España o Codice Florentino,²⁵⁰ scritto a metà del secolo XVI da Bernardino de Sahagún, che raccoglie specie nei primi nove capitoli del sesto libro le più nobili e raffinate espressioni, con ogni probabilità, del pensiero teologico e filosofico *Nahua*. Sebbene non si tratti di vere e proprie invocazioni od orazioni (Lupo, 1994:83), vi si trovano elementi appartenenti alla *cosmogonia* e mitologia *Nahua* che offrono numerosi spunti per conoscere, da un punto di vista non etnocentrico, qualcosa di più sulle principali divinità venerate dagli Aztechi, quali furono *Tláloc* e *Tezcatlipoca* (Lupo, 1994:83). Un'altra opera basilare che non può non essere citata è il *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas* del sacerdote Hernando Ruiz de Alarcón, stilato all'inizio del secolo XVII.²⁵¹ Il sacerdote ha raccolto una preziosa collezione di formule, scongiuri e suppliche nei territori degli attuali stati di Guerrero e Morelos che sono diventati una formidabile testimonianza dell'antico uso rituale della parola in *náhuatl*. L'obiettivo del *Tratado* era di offrire un valido strumento ai missionari per riconoscere e scoprire le "superstizioni" ancora radicate in quell'epoca e combatterle al meglio (Lupo 1994:85). Gli esempi di preghiere indigene conosciuti e documentati sono tutto sommato scarsi (Lupo 1994, Dehouve 2007, Arturo Gomez 2002) soprattutto se consideriamo che i *nahuas* continuano ad essere il gruppo linguistico indigeno più numeroso e che la loro lingua è senza dubbio la meglio conosciuta e la più studiata tra quelle ancora parlate in Messico. Le fonti preispaniche -come i codici, quelle coloniali e la letteratura scientifica in generale dimostrano come nell'America Centrale siano sviluppati molteplici culti intorno a numerose divinità che per due millenni hanno caratterizzato le culture e le civiltà mesoamericane. Alessandro Lupo nella sua opera *La tierra nos escucha* (1994), punto di riferimento sia per antropologi che linguisti, elenca brevemente le principali pubblicazioni che trattano dei testi orali in *náhuatl* (Lupo 1994:86), e afferma come il complesso dei documenti analizzati risulti inadeguato sia da un punto di vista quantitativo che qualitativo, soprattutto se comparato con studi

²⁵⁰ Bernardino de Sahagún. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición de Juan Carlos Temprano. Historia 16, Madrid 1990.

²⁵¹ *Tratado de las idolatrias, supersticiones, dioses...[etc]*, Ruiz de Alarcon, Hernando; Pedro Sanchez de Aguilar; Gonzlo de Balsalobre. *Tratado de las idolatrias, supersticiones, dioses...[etc]*, Notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, Ed. Fuente Cultural, México, 1953.

analoghi relativi alle lingue *maya*. Nello stato di Guerrero le ricerche e gli studi sulle preghiere rituali come sulla *Petición de Lluvia* non sono tuttavia esaurienti; ancor meno nelle comunità *Nahuas* della Montaña, mentre presso il popolo tlapaneco vi sono alcune ricerche ancora in corso (Dehouve 2011).

6.3 Caratteristiche generali delle *plegarias*

Le registrazioni delle preghiere sono avvenute durante la permanenza sul campo nei mesi di aprile e maggio del 2009, 2010 e del 2011 quando hanno luogo i rituali di *Petición de Lluvia*. Ho scelto di trascrivere e tradurre solo due delle preghiere raccolte, poiché ho preso in considerazione la loro stretta attinenza con il rituale della pioggia. Queste provengono dai territori delle comunità di Petlacala ed Acuilpa in differenti fasi del rito e sono state pronunciate dai corrispettivi «*Tlahmáquetl*». Nel primo caso la registrazione è stata effettuata una prima volta nell'aprile del 2009 direttamente sulla cima del monte «*Petlacaltepetl*» e “integrata” l'anno dopo nell'abitazione del «*Tlahmáquetl*» a causa delle sue precarie condizioni di salute;²⁵² nel secondo caso ho optato per una registrazione proveniente da uno dei luoghi più suggestivi di Acuilpa, ovvero la grotta nella quale Don Pepe è solito recarsi nel giorno precedente alla celebrazione di *Petición de Lluvia*.²⁵³

Le trascrizioni sono state realizzate grazie all'aiuto del maestro bilingue Alfonso Garcia Salgado della scuola “preparatoria”²⁵⁴ di Tlapa de Comonfort. Il maestro è originario di Chiepetepec, una piccola comunità di lingua *náhuatl* nei pressi di Petlacala. Egli, con infinita pazienza e disponibilità, mi ha aiutato a mettere per iscritto il più correttamente possibile i versetti in *náhuatl* abbozzando anche una prima traduzione in spagnolo. Il lavoro è durato diverse settimane ed ha presentato non poche difficoltà, dovute sia alla lunghezza delle preghiere che alla scarsa qualità della registrazione, come alle difficoltà di decifrare molte parole non più appartenenti al comune linguaggio indigeno.

In un secondo momento, lo studio e l'analisi delle preghiere in *náhuatl* si è avvalso del gentile contributo della professoressa Mme. Danièle Dehouve, che ha anche collaborato a migliorare la traduzione in spagnolo. Eventuali errori di

²⁵² Si veda il paragrafo 5.7.

²⁵³ Si veda il paragrafo 4.2.

²⁵⁴ Corrisponde all'incirca alla nostra scuola media.

grammatica in *náhuatl* sono da attribuire al sottoscritto ed alle difficoltà che questo lavoro, per me nuovo, ha rappresentato. Inoltre è bene ricordare come nelle stesse comunità *nahuas* situate a soli pochi chilometri di distanza siano frequenti variazioni nella pronuncia e nella scrittura della lingua indigena e qualche volta anche del significato. Il maestro bilingue Alfonso Garcia Salgado parla una variante dialettale del *náhuatl* di Chiepetepepec che è molto simile a quella di Petlacala e piuttosto diversa da quella di Acuilpa.

Come avremo modo di osservare, il maestro è solito utilizzare nella scrittura la consonante «k» al posto della «c» o della «qu» usate di norma nel *náhuatl* classico. Suffissi o prefissi comuni come «ki» possono a loro volta essere ricopiati in «tli» o «cui», locuzioni con significati diversi, in base alle abitudini del loro autore, il che complica non poco una corretta traduzione. Infine molte parole sono composte da più lemmi che vengono troncati nell'accorpamento, senza nessuna congiunzione. Non è difficile immaginare come molte locuzioni “antiche” risalenti al *náhuatl* classico, recitate nelle *plegarias* dal «*Tlahmáquetl*», abbiano “perso” oppure mutato il loro significato originario. Il lavoro di trascrizione, come quello di traduzione, si è dunque rivelato complesso e bisognoso di un lungo lavoro di esegesi. Non sempre la lingua italiana riesce a rendere chiare ed efficaci le enigmatiche espressioni utilizzate dal «*Tlahmáquetl*» e, indubbiamente, è necessario fare riferimento al contesto ed allo specifico momento rituale nel quale le *plegarias* vengono pronunciate, come vedremo nel dettaglio più avanti.

6.4 Parallelismo, *difrasismo* e metafore: la struttura delle preghiere in *náhuatl*

Il parallelismo in *náhuatl* è stato definito per la prima volta da Angél Ma. Garibay, uno dei più importanti studiosi della lingua e della cultura *náhuatl* di tutti i tempi (Montes de Oca Vega, 1997). Garibay ha scritto: “*Es como si el náhuatl no concibiera las cosas sino en forma binaria*”²⁵⁵ e cioè egli evidenzia l’usanza della lingua indigena, ed anche della sua filosofia, di concepire ogni cosa in forma “binaria” ovvero come se non esistesse nulla al singolare. Questa forma concettuale, chiamata “dualismo” (Andrés de Olmos, 1990), caratterizza la lingua *náhuatl* ed è diventata un punto di riferimento per

²⁵⁵ Angel Maria Garibay. *Llave del náhuatl*, México, Porrúa, 1961. Pp.161. Trad: “E’ come se il *náhuatl* concepisca le cose solo in forma binaria”.

i tre procedimenti definiti da Garibay (1961): *difrasismo*, parallelismo e *difusión sinonímica*.

La caratteristica essenziale del *difrasismo* consiste nel sovrapporre due o più parole diverse per concepirne un'altra di distinto significato. Il significato non è dato dalla semantica di ciascuno dei termini bensì da una terza espressione che è da loro formata. Il parallelismo, il secondo procedimento, consiste nel abbinare due frasi complementari generalmente dallo stesso significato, che si ripetono molte volte nel testo. Il terzo procedimento, la *difusión sinonímica*, si definisce nella ripetizione di termini apparentemente ridondanti.

Le tre forme linguistiche si basano su una equivalenza metaforica della realtà: oltre alle differenze strutturali tra il parallelismo (che si riferisce a frasi) ed il *difrasismo* (che si riferisce a binomi di parole) molte caratteristiche sono comuni. Il procedimento del *difrasismo* esiste anche in una versione singolare, il *monofrasismo*, o multipla (*trifrasismo*, etc). *Difrasismo*, parallelismo e *difusión sinonímica* si basano su di un utilizzo metaforico delle parole, in modo che queste contengano necessariamente un aspetto che può essere esoterico e renda occulto il loro significato. Per queste ragioni il parallelismo *Nahua* non è soltanto una semplice figura retorica; la sua comprensione non era per tutta la popolazione ma si riferiva ad un linguaggio nobile e religioso come è quello delle preghiere, discorsi cerimoniali lunghi, complessi ed eleganti. In una certa forma il *disfrasismos*, *trifrasismo* e parallelismo rappresentano un processo stilistico, che però è molto esplicativo sia di un modo di pensare che di una comprovata efficacia rituale. Ad esempio «*tlatqui*» e «*tlamana*» significano corrispettivamente “caricare” e “portare” ma insieme alludono all'azione di “governare”.²⁵⁶ Un altro esempio è «*in cueitl in huipilli*» (la gonna/camicia) che si riferisce alla donna. (Dehouve, 2009:165). Anticipiamo dal testo che stiamo per presentare, un esempio di difrasismo(verso n.40) «*mokxiltantsinko, matlantsinko*» “*cerca de tus pies, cerca de tus manos*” (vicino ai tuoi piedi, vicino alle tue mani), nel quale l'oratore si riferisce alla persona menzionata (in questo caso il santo *San Marcos*) indicando una parte del suo corpo. Gli esempi alludono alla caratteristica del *difrasismo* e parallelismo di associare due termini allo stesso tempo opposti e complementari. Opposti perchè sono differenti uno dall'altro

²⁵⁶ *Los difrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización*. Mercedes Montes de Oca Vega, rivista Amerindia n°22, 1997.

(la gonna dalla camicia, le mani dai piedi) però complementari perché si riferiscono allo stesso campo semantico (la gonna e la camicia sono vestiti, le mani ed i piedi parti del corpo umano). Dehouve sostiene in un suo ultimo libro “*Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI - XVIII)*”²⁵⁷ come questa usanza si possa interpretare nella credenza dei popoli mesoamericani che ogni fenomeno naturale od azione umana comprenda due aspetti e si possa dividere in due parti allo stesso tempo opposte e complementari. Questa prospettiva “dualista” corrisponde con l’analisi proposta da padre Andrés de Olmos (1990). Infine, la funzione di una metafora o metonimia è sempre presente anche se a volte in forme più o meno oscure. In generale sia il *difrasismo* che il *trifasismo* sono metafore, metonimie o sineddoche²⁵⁸ che si riferiscono al procedimento delle figure retoriche nella preghiera.

In seguito a questa sintetica descrizione delle principali caratteristiche delle preghiere, forse risulterà più facile comprendere il motivo dell’utilizzo di questo linguaggio aulico, con connotazioni “magiche”, e come mai non sia conosciuto neanche dalla popolazione di lingua *náhuatl*. Al riguardo cito le parole di Montes de Oca Vega che si riferisce alla pratica del *difrasismo* nelle preghiere della popolazione del XVI secolo.

*“Todas estas formas podrían indicar un cambio de registro y aunque es difícil documentar esto, es probable que los difrasismos construyeran un código diferente y contribuyeran a hacer especial la lengua usada por cierto grupo de la población de jerarquía social superior.”*²⁵⁹

Le preghiere recitate dal «*Tlahmáquetl*» sono, senza dubbio, parte integrante del rituale di *Petición de Lluvia* ed il loro apporto all’azione rituale nella cerimonia è fondamentale. Anche per queste ragioni i «*Tlahmáquetl*» sono figure insostituibili nelle comunità e devono essere considerate come i

²⁵⁷ Danièle Dehouve. *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI - XVIII)*. Ciesas - Cemca, Publicaciones de la Casa Chata, México, 2009.

²⁵⁸ Figura retorica che consiste nel trasferire un termine dal concetto cui strettamente si riferisce ad un altro con cui è in rapporto di quantità (il tutto per la parte, il singolare per il plurale, il genere per la specie e sim., e viceversa). Dal *Vocabolario della Lingua Italiana*, Zingarelli 1995.

²⁵⁹ *Op. Cit.* Montes de Oca Vega, 1997. Trad: “Tutte queste forme potrebbero indicare un cambio di registro e nonostante sia difficile da comprovare, è probabile che i *difrasismos* costituiscano un codice di linguaggio diverso e contribuiscano a rendere speciale la lingua utilizzata da un certo gruppo della popolazione di gerarchia sociale superiore”.

guardiani delle antiche tradizioni del villaggio e dei loro inviolabili saperi. L'antica società *mexica* è sempre stata suddivisa in classi sociali, con delle rigide differenze tra i gruppi di guerrieri, gli specialisti religiosi e la gente comune.

6.5 La “metafora” nei rituali di Guerrero

I rituali di *Petición de Lluvia* rappresentano per molte comunità indigene della Montaña di Guerrero l'occasione per rafforzare i legami interni della comunità. Si celebra l'origine mitica della fondazione del villaggio (il *Lienzo* di Petlacala è un esempio chiave; tra l'altro, insieme a quello di *Coachimalco*, è l'unico venerato nel Messico contemporaneo)²⁶⁰ ma vengono anche riconfermate gerarchie e classificazioni politiche, in altre parole, norme che appartengono alla sfera del potere (un esempio è il rituale del ballo “*la cabeza de chivo*”).²⁶¹ Per queste ragioni i “riti agrari” o “rituali agricoli”, come sono stati definiti,²⁶² hanno ancora oggi un significato semantico “attivo” centrale nella vita di moltissimi indigeni. Le credenze, che potremmo definire “di carattere religioso”, sono associate a norme agricole e sociali che da secoli regolano la vita comunitaria. Improvvisamente la festa in onore a *San Marcos*, santo venerato il venticinque aprile secondo il calendario cristiano, si trasforma in un eterogeneo e complesso rituale dedicato *in primis* agli elementi della natura, definiti come “potenze”, ma soprattutto finalizzato a “provocare” la pioggia. Ad Acuilpa, per esempio, il «*Tlahmáquetl*» produce grandi quantità di fumo bruciando l'incenso *copal* per “imitare” le nuvole ed invocare la loro presenza. In maniera analoga la bevanda superalcolica a base di *mezcal* o *aguardiente*, di colore trasparente, emula l'acqua ed è utilizzata per dissetare le montagne.

Queste particolari associazioni semantiche effettuate dagli specialisti religiosi durante le azioni rituali, anche tra oggetti od elementi molto diversi fra loro, permettono forse di individuare uno specifico sistema di pensiero, denominato dalla comunità scientifica con il termine *cosmovisión indígena* (cosmologia indigena). Un esempio di questa antica quanto attuale

²⁶⁰ *Op. Cit.*

²⁶¹ Si veda Par.3.6.

²⁶² Broda, Johanna. 2001, *Op. Cit.*

weltanschauung si trova esattamente nel comportamento rituale del «*Tlahmáquetl*», che ha origine da una serie di regole, proibizioni ed azioni rituali sinergiche (ovvero subordinate all'azione simultanea di due o più fenomeni). Per spiegare e cercare di circoscrivere questo modo di agire può essere d'aiuto una teoria sulle metafore, presa in prestito in sostanza alla linguistica, proposta da Danièle Dehouve in un recente articolo "*Nuevas perspectivas sobre un modo de expresar los conceptos en náhuatl: la metáfora corporal*"²⁶³ (Danièle Dehouve, 2009). Due studiosi di linguistica mesoamericana, George Lakoff e Mark Johnson (1980 e 1985), hanno "coniato" il termine di "costrutto metaforico"²⁶⁴ (*construcción metafórica*) per evidenziare straordinarie strutture grammaticali molto diffuse nelle preghiere sciamaniche americane (Severi, 2004). Lakoff e Johnson scrivono: "*l'essenza della metafora è che permette di conoscere qualcosa (e sperimentarla) nei termini di qualcos'altro*"²⁶⁵; in questo contesto dunque la metafora non è considerata come una semplice forma grammaticale ma piuttosto come un processo cognitivo, che riuscirebbe a determinare un intero sistema concettuale, strutturato e definito in maniera metaforica. La "costruzione metaforica", così come viene definita dai due autori, è una condizione necessaria del pensiero astratto, il quale non riesce a concettualizzare un oggetto od un'espressione senza farvi ricorso. Partendo da queste premesse Danièle Dehouve trova esemplificativo il concetto di "costrutto metaforico" per descrivere non tanto il discorso indigeno ma piuttosto le azioni rituali, principale caratteristica "attiva" di molte fasi della *Petición de Lluvia*.

La teoria di Dehouve è probabilmente uno strumento efficace, per quanto soggettivo e parziale, per approfondire l'analisi dei rituali indigeni della Montaña di Guerrero. Alla luce di questa proposta è possibile rileggere molti degli appunti raccolti sul campo, come anche le pratiche rituali indigene, cardine della *Petición de Lluvia*. L'*ofrenda*, le preghiere, gli spazi geografici e le loro coincidenze astrali possono essere associati più facilmente, grazie a questo nuovo strumento d'indagine. A titolo esemplificativo, torniamo sulla composizione del deposito rituale, caratterizzato da oggetti ed alimenti

²⁶³ Nuevas perspectivas sobre un modo de expresar los conceptos en náhuatl : la metáfora corporal. 53° Congreso Internacional de americanistas, Mexico, 19-24 juillet 2009

²⁶⁴ Si può usare equivalentemente anche il termine "costruzione metaforica"

²⁶⁵ Lakoff, George y Johnson, Mark (1980), *Metaphors we live by*, Chicago, The University of Chicago.

appartenenti a generi diversi tra loro. Ogni elemento simboleggia un preciso significato, che forse adesso alla luce di un eventuale “costrutto metaforico”, può essere più facilmente comprensibile. L’“azione metaforica” è da intendere proprio in questi termini: un accostamento di agenti che in apparenza non hanno nulla a che vedere l’uno con l’altro: i rami dell’albero di «*ahuehuate*» sono associati all’acqua; le candele alla luce ed il fuoco. La metafora non agisce solo su oggetti, ma anche sui luoghi e sul tempo. Non dimentichiamo come l’*ofrenda* è installata in un luogo/i ben definito, inscritto sul territorio, utilizzato dal «*Tlahmáquetl*» per compiere i riti prescritti dalla tradizione tramandati nei secoli. Per utilizzare un altro degli esempi già citati, lo specialista accende le sigarette e brucia l’incenso *copal* per provocare fumo in abbondanza. Mentre recita le preghiere, sparge il fumo nell’aria con l’intenzione di emulare le nuvole in modo da attrarre quelle vere, cariche di pioggia, mettendo in pratica in fin dei conti un’analogia. L’azione rituale agisce sulle cose tramite un processo di imitazione, un’equivalenza, in questo caso tra il fumo e le nuvole, oppure tra l’*aguardiente* e l’acqua. Secondo questa nuova prospettiva, il mondo indigeno fa ampio uso del “costrutto metaforico” per esprimere concetti in apparenza basati su elementi anche molto divergenti fra loro.

Dopo aver elencato brevemente i principali “strumenti del mestiere” necessari all’analisi delle preghiere è giunto il momento di presentare quella di Petlacala, considerando come la teoria delle metafore rituali prenda spunto dall’analisi testuale e grammaticale delle lingue indigene. Nel testo in *náhuatl* abbondano figure retoriche come metafore, metonimie, sineddoche e procedimenti stilistici, ma anche di ragionamento, come il parallelismo ed il *disfrasis* che contribuiscono a rendere l’intonazione molto elegante e ricercata. Il testo della preghiera sarà riportato nella lingua *náhuatl*, con particolare attenzione alle strutture linguistiche appena descritte, e nelle rispettive traduzioni in spagnolo ed italiano.

6.6 Preghiera di *Petición de Lluvia* per *San Marcos* (San Pedro Petlacala)

Ave María Purísima, Ave María Santísima, nixkatsintli ixtla motlajtoltsi ixtla motlanauatiltsi,

Ave María Purísima, Ave María Santísima, aquí no hay todavía tu palabrita (palabra), todavía no hay tu avisito (aviso),

Ave Maria Purissima, Ave Maria Santissima, qui non ci sono tuttavia le tue parole, ancora non c'è traccia di un tuo avviso,²⁶⁶

María Santísima Cruz Sacramento, onejkok pa in xochimesa, onejkok pa in xochibanca.

María Santísima Cruz Sacramento, llegué en esta mesa de flores llegué en esta banca de flores.

Maria Santissima Croce Sacramento, sono arrivato su questo tavolo di fiori, sono arrivato in questo banco (panca, sedia) di fiori.²⁶⁷

Ijkatsintli kampa otikmokautilisino, in mesa iua otonak otlanes, en donde estás parad(o)ito, donde tu viniste a quedar, esta mesa con ella hizo calor, amaneció,

dove ti sei trattenuto dove sei venuto a fermarti, su questo altare irradiato da una calda luce,

itlainauak mundo, Inauaktsinko Yējuatsi Padre Eterno,

cerca del mundo, cerca de el padre eterno,

vicino al mondo, vicino al padre eterno,²⁶⁸

²⁶⁶ Inizio della preghiera, in questo frangente il «*Tlahmáquetl*» invoca la presenza di *San Marcos* che ancora non si è manifestato.

²⁶⁷ Primo caso di “parallelismo” nella preghiera che ritroveremo diverse volte più avanti. Le parole *náhuatl* «xochimesa» e «xochibanca» sono tra loro strettamente correlate. Probabilmente si riferiscono al deposito rituale o *ofrenda* che abbiamo documentato nei precedenti capitoli. E' interessante notare come «xochimesa» e «xochibanca» siano locuzioni “composte” metà in *náhuatl* con il termine «xochi» (fiori) e metà in spagnolo (*mesa, banca*).

²⁶⁸ Espressione con la quale il «*Tlahmáquetl*» indica la croce cristiana insieme al principio dell'universo.

Señor San Marcos Evangelista, Inauaktsinko Ualtlanankililotl

Tsinantekatl,

5

Señor San Marcos Evangelista, cerca de él va a responder el Tsinantekatl,

Signor San Marcos Evangelista, vicino a Lui risponderà il monte Tsinantekatl,²⁶⁹

Yejeyekaltepetl, Sempoaltepec, Gobernador, kanon ualkisaskej nosantos angeles. Yejeyekaltepetl, Sempoaltepetl, Gobernador, donde van a salir mis Santos Angeles.

Yejeyekaltepetl (il vento della Montagna), Sempoaltepec (il monte venti), Governatore, dove appariranno i mie Angeli Santissimi.

Pa in Jerusalem, kaltentli, pa in xinauak mundo,

Aquí en Jerusalem, afuera de la casa, aquí cerca del mundo,

Qui in Gerusalemme, fuori dalla casa, qui vicino al mondo,²⁷⁰

youaltlaseseyak ya ualtlakomuntlouis, yaualtlapentlantiaui, ixenauak tlaltikpatl,

ya refrescó, ya va a retumbar, ya va a relampaguear, aquí cerca de la tierra (mundo),

che già si è rinfrescato, ci sarà un tuono, un fulmine, qui nei pressi della terra (del mondo),²⁷¹

ya ualtlanankililos, ya ualtlanechikolos, pa in xochimesa, pa in xochibanca,

ya va a responder, ya va a reunirlos en esta mesa de flores, en esta banca de flores,

presto risponderà, presto saranno riuniti (gli angeli da *San Marcos*) in questo

²⁶⁹ Nome proprio di montagna.

²⁷⁰ Il termine «kaltentli» tradotto come “fuori dalla casa” si riferisce alla comunità, considerata come “casa”.

²⁷¹ Si segnala un *trifasismo* tra i tre termini «youaltlaseseyak», «ualtlakomuntlouis» e «yaualtlapentlantiaui» che si riferiscono alle conseguenze climatiche provocate dal manifestarsi di *San Marcos*.

tavolo di fiori, in questo banco di fiori,²⁷²

xitla itlajtoltzi, xitla itlanauatiltzi, itlanauatiltzi *padre eterno*, 10

No hay nada de su palabrita, no hay su avis(o)ito, su avis(o)ito del padre eterno,

non c'è traccia delle sue (belle) parole, non c'è un suo avviso, un avviso del padre eterno,

Santísima Cruz Sacramento, Santísima Cruz Xilocruz, ya ualmoyauis toakayosiuatsintli,

Santísima Cruz Sacramento, Santísima Cruz la Cruz del Jilote, ya se va a distribuir en maíz/ito,

Santissima Croce Sacramento, Santissima Croce del *Jilote*, già sta per esser distribuito il mais tenero,²⁷³

pan senteotepeyo, pan senteouistlauayo, kampa uelis molinis,

en el cerro del dios de la mazorca, en la llanura del trabajo de la mazorca, donde se va a poder mover,

nel monte della divinità (idolo) della pannocchia, nella pianura dove si lavora la pannocchia (in qualunque luogo), dove si può muovere con facilità (*San Marcos*),²⁷⁴

²⁷² Parallelismo. Si ripete, nella identica forma, il parallelismo «xochimesa» e «xochibanca» del verso n.2 che evoca l'importanza del deposito rituale nella *Petición de Lluvia* e si ripresenterà anche più avanti, ad esempio nel verso n. 33. Ulteriore parallelismo nelle frasi n.7 e n.8 “che già si è rinfrescato..., presto risponderà...”.

²⁷³ Il termine «toakayosiuatsintli» è composto da diversi suffissi. «Tonaca(tl)- Yo (tl)- Cihua(tl)- Tzintli» che si possono tradurre con l'espressione “venerata donna del mais o della sussistenza”. La traduzione “sta per essere distribuito il mais” fa riferimento all'azione di gettare i semi di mais, fertili e dunque paragonati al corpo femminile, nei campi. Esempio di metonimia.

²⁷⁴ Si segnala un chiaro esempio di *difrasismo*, figura retorica tipica della lingua *náhuatl* nella quale due parole di differente significato, solo apparentemente relazionate, costituiscono insieme un nuovo ulteriore concetto di tipo metaforico. Il caso in questione si riferisce ai termini «senteotepeyo» e «senteouistlauayo» che si debbono scomporre e tradurre nel seguente modo: «Cen(tli)-teo(tl)-tepe(tl)» corrisponde a “ pannocchia, dio, montagna” seguito dal suffisso impersonale «yo»; «Sen(tli)- tequi(tl)-ixtlahua(tl)» corrisponde a “pannocchia, lavoro, pianura”. L'insieme dell'espressione si deve tradurre come “in ogni luogo del mondo, in qualunque parte”.

kampa ualxilotlapanis, kampa ualmiyauaxitonis, tla ualmosiualtlamilis, tla ualkilostiani,

donde va a volar el Jilote, donde va a espigar, se va a terminar de hacer mujer, se va a cosechar,

dove può volare il *Jilote*, dove (il mais) comincia a “spigare” (fare la spiga, allungarsi nella cima a mo’ di spiga), dove si completa diventando donna, (dove) si può cominciare a raccogliere,²⁷⁵

ixenauak mundo, inauak tlaltikpatl, ya ualmoyauas, nosenteonakayosiuatsintli,

cerca del mundo, cerca de la tierra, ya se va a distribuir mi venerada mujer carne de mazorca,

vicino al mondo, vicino alla terra, già si sta per distribuire la mia venerata donna, carne di pannocchia (spiga),²⁷⁶

yomotlajtolti, Malintsi, Orizaba, Iztaksuatl, hasta ikatsintli, ualtlaseseya, 15
Ya se preguntó (habló) Malintsi, Orizaba, Iztaccíhuatl, hasta con agu(a)ita va a refrescar,

Ha già parlato (si è già chiesto) Malintsi, Orizaba, Iztaccíhuatl, fino a quando con l’acqua (dolce) rinfrescherà (tutto),²⁷⁷

²⁷⁵ Ulteriore esempio di parallelismo: «*kampa*» che significa “dove” e definisce il limite spazio temporale della preghiera. *El jilote* è un nomignolo affettuoso dato alla pannocchia di mais quando è ancora giovane ed immatura. Proviene dalla parola *náhuatl* «xilotl» che significa capello e si riferisce ai “pilucchi” che lo contraddistinguono. Nello stesso periodo si fa di nuovo riferimento alla figura femminile della donna, icona della fertilità, per descrivere il ciclo vitale della pianta del mais nelle sue differenti fasi: *jilote* (la pianta giovane), *espigar* (maturazione della pianta), *mazorca* (la pannocchia con i semi generatori di nuova vita, paragonata alla donna) ed infine il raccolto.

²⁷⁶ In maniera analoga al verso n.11, la parola «Nosenteonakayosiuatsintli» si può scomporre nel seguente modo: «No- centli-naca(tl)-yo(tl)- cihua(tl)- tzintli» che corrisponde a: “mia, pannocchia, carne, donna, venerata” e si può tradurre come “la mia venerata donna-carne di pannocchia”. Ancora una volta l’espressione, nella quale è presente anche una chiara metonimia, si riferisce metaforicamente all’analogia tra il corpo femminile, la fertilità ed il cereale del mais.

²⁷⁷ I nomi qui citati nella *plegaria* in *náhuatl* si riferiscono tutti ai più importanti vulcani e rilievi del Messico contemporaneo e di tutto il Centroamerica. Questi sono rispettivamente il vulcano spento Malinche situato nello stato di Puebla, il monte Pico de Orizaba e l’Iztaccíhuatl, un’ enorme montagna situata nello Stato del Messico (Estado de México) nei pressi della capitale Città del Messico. Queste montagne, tra i 4.000 ed i 5.000 metri di altitudine, erano ben conosciute dalle civiltà preispaniche e avevano un ruolo centrale nella mitologia mesoamericana. (Lopez Austin, 1984).

ixenauak *mundo*, pa in tonali *horas*, dios kampa ualmoketsteuas, nosantos *angeles*,

cerca del mundo, en estas horas de este día, dios donde va a parase, mis santos ángeles,

vicino al mondo, in queste ore di questo giorno, Dio dove si sta per fermare, miei angeli santissimi,

hasta tlapoyaualmoualketsaskej, hasta tlapoyauualkisaskej,

hasta por la noche se van a parar, hasta por la noche van a salir,

anche nella notte si tratterrà, perfino nella notte stanno per uscire (gli angeli),

inauaktsinko *Señor San Pedro, Madre Santísima Guadalupana* ixualtlaseseya,

cerca del Señor San Pedro, Madre Santísima Guadalupana ven a refrescar,

vicino al Signor San Pedro, Madre Santissima Guadalupana vieni a rinfrescarci,

pan se *hora*, ome *horas*, inauaktsinko itlan tepetl,

en una hora, dos horas, cerca del pié del cerro,

in una ora, due ore, vicino ai piedi della montagna,

Gobernador Moualmotsinojtikaj, Petlakaltepetl uan tlanankililos, uan tlanechikolos, 20

Gobernador se está engrandeciendo, el cerro de Petlacala y va a responder y va a reunirlos,

Governatore si sta ingrandendo, il monte di Petlacala (Petlakaltepetl) e sta per rispondere e (*San Marcos*) sta per riunirli,

Inauaktsinko kiyateotlakatsintli, tonalixkotsinko moseuitsinojtika,

cerca del venerado hombre dios de la lluvia, en la cara del sol está sentado,

vicino all'onorato uomo-dio della pioggia, nel suo volto di Sole è seduto,²⁷⁸

²⁷⁸ La parola «kiyateotlakatsintli» può essere trascritta anche in «Quiahui[tl]teo[tl]tlaca[tl]tzintzli». La corrispettiva traduzione è: “pioggia, dio, uomo, venerato”. L’espressione nel suo complesso allude ad una divinità correlata all’acqua ed in particolare alle piogge. *San Marcos*, nome con il quale gli indigeni di Petlacala e di tutta la regione della Montaña si riferiscono al dio della pioggia, *Tlaloc* nella mitologia Azteca, ha precisamente le caratteristiche qui elencate.

Yejekekasiuatsintli, ualtlaseseyas, ualtlakomontias ual tlapetlanis ka in kiyauitl,
Yejekekasiuatsintli, (la mujercita del viento), va a refrescar, va a venir retumbando, va a relampaguear con esta lluvia,

Yejekekasiuatsintli sta per rinfrescare, sta per arrivare rimbombando, sta per lampeggiare (folgorare, risplendere) con questa pioggia,²⁷⁹

amo san ka yejyekatl nanualkistiaskej, amo san kayejyekatl nanpanoskej, ay dios.

No nada mas con aire ustedes vayan a salir, no nada mas con aire ustedes vayan a pasar, ahí Dios.

Non solo con il vento voi (gli angeli) starete per uscire, non solo con il vento voi (gli angeli) starete per passare.²⁸⁰

Padre Eterno, vino macho kampa timokixtinojtika, timonejнемokixtinojtika,

Padre eterno, vino macho, donde te estás asomando, te estás apareciendo,

Padre Eterno, Vino Macho, (da) dove ti stai affacciando, stai per apparire,²⁸¹

Hasta yetsi mauitsi naualtlakomontiauskej, ualtlapentlauntiaskej, 25

Hasta con todo respeto ustedes van a venir retumbando, vana venir a relampaguear,

Perfino con tutto il rispetto voi (gli angeli) state per venire a tuonare, a lampeggiare,

²⁷⁹ Il termine «eecatl» o «hecatl» significa “vento” in *náhuatl* classico mentre spesso si scrive «yehyecatl» nelle varianti dialettali di Guerrero. Nel capitolo III (Par. 3.3 “Tempi e spazi”) abbiamo trovato il sostantivo nel nome di uno dei luoghi di San Pedro Petlacala nel quale si dispone un deposito rituale o *ofrenda*. Questo luogo è chiamato *Hehuecazihuatl* che viene tradotto dai locali come “montagna del vento e della donna” o anche “del vento della donna” in base alle differenti interpretazioni.

²⁸⁰ Il verso n. 24 è una breve supplica per scongiurare gli effetti nefasti del forte vento sulla *milpa* appena nata, che ha bisogno di irrigazione costante ma allo stesso tempo non sopporta eventi meteorologici burrascosi. E’ necessario prestare particolare attenzione al termine «amo» poiché ci suggerisce quali siano i soggetti, ed i destinatari, dell’orazione pronunciata dal «*Tlahmáquetl*». In questo caso lo specialista si rivolge agli angeli, considerati secondo la mitologia indigena locale i fautori della pioggia (Neff, 2008: 327).

²⁸¹ Il «*Tlahmáquetl*» con le locuzioni «imokixtinojtika» e «timonejнемokixtinojtika» si riferisce, con tutta probabilità, al sole, la stella generatrice di vita.

xinauak tlaltikpak, xinauak mundo, mokixitsinojtika nochi empake ueyi tajtsi,
*cerca da la tierra, cerca del mundo, se está asomando todo el empaque del
grande padrecito,*

Vicino alla terra, vicino al mondo, si sta affacciando tutto l'involucro del
piccolo grande padrino (*el padresito*),²⁸²

tlaixtlaueyientepetl *Gobernador* moseuitsinontika, tlasolteotl *Gobernador*,
*en la loma del grande cerro Gobernador está descansando, Dios precioso
Gobernador,*

nella collina della grande montagna Governatore sta riposando, Dio prezioso,
Governatore,²⁸³

moixijtijsinojtika, ixenauak tlaltikpak ixenauak mundo pa in ualtlanankilili,
Se esta llenando cerca de la tierra, cerca del mundo en el va a contestar,
Si sta "riempiendo" vicino alla terra, vicino al mondo Lui sta per rispondere,²⁸⁴

amo san kayejo naualkisaskej, amo san kayejo nantekipanoskej,
*No nada más con esto ustedes vayan a salir, no nada más con esto ustedes
vayan a trabajar,*

Non solo con questo voi (gli idoli) risponderete, non solo con questo voi (gli
idoli) state per cominciare a lavorare,²⁸⁵

²⁸² L'astro è di nuovo il soggetto del periodo anche nel verso n.27, nel quale è presente anche un *difrasismo* "vicino alla terra, vicino al mondo".

²⁸³ Il vocabolo "Governatore" compare per la seconda volta; con tutta probabilità si riferisce ad una montagna, così denominata per essere più grande oppure più importante delle altre. In Messico un monte con queste caratteristiche è il vulcano *Popocatepetl*, dal *náhuatl* "la montagna che fuma", menzionato più volte nella preghiera.

²⁸⁴ Il «*Tlahmáquetl*» si riferisce al *dios* con il termine *náhuatl* «*ixhui*» che si può tradurre come "mangiare fino ad essere soddisfatti" (Fonte voc. Alexis Wimmer). E' interessante ricordare come nel rituale di *Petición de lluvia* gli alimenti abbiano un ruolo centrale per lo svolgimento della cerimonia e l'allestimento del deposito rituale o *ofrenda*.

²⁸⁵ Nel verso n.30 il soggetto della frase diventano "gli idoli", identificate nelle statuette antropomorfe che vengono utilizzate nell'*ofrenda*, ai quali il «*Tlahmáquetl*» prega di "lavorare" (Si veda il paragrafo 3.4). Parallelismo «amo san kayejo...amo san kayejo».

in yejyekasemalotsintli, yejyekaxotl, ixnokixtijtsinotika, ikaxilis ka itlajtoli ika
itlanauatili, 30

*este arco iris de viento, viento de Xolotl, no se está asomando, su comprensión
con su palabra con su aviso,*

questo arcobaleno di vento, vento di Xolotl si sta per affacciare, la sua
comprensione con le sue parole, con il suo avviso,²⁸⁶

itlanauatiltzi santísima cruz xilocruz, youalmoya tonakayolsiatl,

*su avis(o)ito de la Santísima Cruz, Cruz del Jilote, ya distribuyó nuestra carne
de mujer (maíz),*

il suo avviso della Santissima Croce, Croce del Jilote, già si è distribuita
(dispersa/disseminata) la nostra carne di donna (mais),²⁸⁷

notajua pan in horas, pan in xochimesa, pa in xochibanca, axa ika atsintli,

*mis padres en estas horas, en esta mesa de flores, en esta banca de flores
ahora con agu(a)ita,*

i miei padri (antenati/ padri ancestrali) in queste ore, in questo tavolo di fiori,
in questo banco di fiori adesso con l'acqua dolce,²⁸⁸

namechualmakas ka in presente, hasta ka se tonakayoltlaxkalsintli.

les voy a dar a ustedes con este presente, hasta con una tortillita.

sto per darvi (agli angeli) un regalo, perfino con una piccola *tortilla*.

Ka se chilmolayotsintli, *hasta* ka se pajtekatl, hasta ka se poktli,

Con un mol(e)ito, hasta con un agua, hasta con un humo,

Con un pochino di *mole*, anche con l'acqua, persino col fumo,²⁸⁹

²⁸⁶ La parola utilizzata dal «*Tlahmáquetl*» «yejyekaxotl» è di origine molto antica. E' composta da «ehecátl» che, come abbiamo già visto significa vento, aria ma anche spiriti maligni, e «xotl», una divinità azteca che secondo la mitologia non può morire ed è caratterizzata dalla facoltà di trasformarsi. E' il *Dios* della metamorfosi, raffigurato nei codici preispanici come una divinità dalla testa di cane, associato con la stella di Venere ed il mondo ultraterreno dei morti, il *mictlan*. (Lopez Austin, 1994).

²⁸⁷ Dal verbo *náhuatl* «moyahua» che significa «dispensare, distribuire».

²⁸⁸ Ulteriore caso di parallelismo analogo al verso n.2; la ripetizione dei termini «xochimesa» e «xochibanca» suggeriscono l'importanza del deposito rituale nella *Petición de Lluvia*.

²⁸⁹ Il *mole* è un alimento tipico della cucina tradizionale messicana, a base di mais, grasso animale, spezie.

Yo asiko *horas*, yo asiko tonali tlenka nantekipanoskej, tlenka nankisaske pa in inauak *mundo*, 35

Ya llegó las horas, ya llegó el día con el que van a trabajar ustedes, con lo que van a salir ustedes, en este (lugar) cerca del mundo,

E' arrivata l'ora, è arrivato il giorno nel quale dovrete lavorare (gli angeli), nel quale farete la vostra comparsa, in questo luogo (vicino al mondo),²⁹⁰

ikxiltlansinko *señor San Marcos Evangelista*, Kuapoxaltepetl *Gobernador*,
a sus pies del Señor San Marcos Evangelista, Kuapoxaltepetl *Gobernador*,
ai piedi del Signor *San Marcos Evangelista*, monte *Kuapoxaltepetl*
Governatore,

ijkatsintli, ixtla itlajtoltsi, ixtla itlanauatili, itlanauatili *Santísima Cruz*,
con agu(a)ita, no está su palab(a)rita, no hay su aviso, su aviso de la Santísima Cruz,

con acqua pura, non c'è la sua (dolce) parola, non c'è un suo avvertimento, un segnale della Santissima Croce,

Sacramento Rey de la gloria, ka imauisotsi, ay dios nochantlaka,
Sacramento Rey de la gloria, con su respeto de él, ahí Dios mi paisano (vecino), Sacramento Re in Gloria, con il suo rispetto (*San Marcos*), ahi Dio mio paesano,

kampa mitsualmakuitiskej, *hasta* ka se xakatlapejpenali, ka se xakatlaololoi,
donde ellos te van a entregar, hasta con una escogida, con un recogimiento,
dove loro stanno per servirti (consegnare), addirittura con una tua elezione,
con un raccoglimento,

mokxiltlantsinko, matlantsinko ika atsintli, ixtla omotlajtoltsi, 40
cerca de tus pies, cerca de tus manos, con agu(a)ita, no hay tu palab(a)rita,
vicino ai tuoi piedi, vicino alle tue mani, con l'acqua pura, non c'è la tua

²⁹⁰ Ancora un *difrasismo*: «yo asiko *horas*, yo asiko tonali» che indica il trascorrere del tempo e segnala il momento preciso del rito nel quale *San Marcos* si deve (o meglio “dovrebbe”) manifestare (“è arrivata l'ora, è arrivato il giorno”).

(dolce) parola,²⁹¹

ixtla motlanaualtsi, iyolkatsi *señora San Pastora*, kampa ualtlaseseya, hasta ualtlakomontiaui,

No hay tu aviso, su animal/ito de la Señora San Pastora, donde viene a refrescar hasta viene retumbando,

Non c'è un tuo avviso, un piccolo animale della signora San Pastora, dove sta per rinfrescare dove sta per tuonare,

ualtlapentlantiaui, ixainauakmundo, ixenauak tlaltikpak,
viene relampagueando, cerca del mundo, cerca de la tierra,
sta per lampeggiare, vicino al mondo, vicino alla terra,²⁹²

ay nosenkaueyitajtsi amo san nankiyejyekatlajkaliskej tonakayotl siuatsintli,
ahí mi Padre Grande no nada más ustedes vayan a destruir con el viento a nuestra carne de mujer (maíz),
ahi mio grande padre non solo loro (gli angeli, gli idoli) stanno per distruggere
con il vento la nostra carne di donna (mais),²⁹³

amo nankiyejyekatemotlaskej, yexoyekatsintli, tonakayosiuatsintli,
no ustedes le vayan a apedrear con aire, al ejotito (jilotito), a la carne de mujer (maíz),
voi (gli angeli, gli idoli) non tirategli addosso le pietre con il vento, al piccolo
jilote, alla carne di donna (mais),²⁹⁴

²⁹¹ Segnaliamo il *difrasismo*: “vicino ai tuoi piedi, vicino alle tue mani”. Il «*Tlahmáquetl*» con questa espressione si riferisce al “corpo” ed alla “persona” di *San Marcos*.

²⁹² Parallelismo. Si veda il verso n.26 e n.28.

²⁹³ Ripetizione della metonimia «tonakayotlsiuatsintli» (“La nostra carne di donna”: la donna sussistenza, il mais.) come nel precedente verso n. 15.

²⁹⁴ Esortazione figurata del «*Tlahmáquetl*» che invoca fenomeni climatici miti in modo che non distruggano il raccolto. In questo frangente il riferimento specifico è al vento. Parallelismo: «amo san nankiyejyekatlajkaliskej...., amo nankiyejyekatemotlaskej».

ayojkiliatsintli, amo ipan nancholojtikisaskej, nankixamaniijtjikisaskej, 45
a la planta de calabaza, no vayan a pasar a pisarles, la vayan a pasar a remoler,
alla pianta della zuccina, non camminateci sopra, andate piuttosto a dissodare
il terreno,

tonakayojchiltsintli, *hasta* ya tialxinachiu, hasta ya tialteotis,
chile subsistencia, hasta ya vas a hacer semillas, te vas a volver dios,
Chile generatore di sussistenza, fino a quando si trasforma in semi, fino a
quando si trasforma in Dio (idolo),²⁹⁵
hasta ka se xochikoskatl kualnamikiskej *señor San Miguel Coronel Mandado,*
hasta con una cadena de flores ellos van a venir a encontrar al Señor San Miguel Coronel Mandado,
addirittura con una catena (ghirlanda) di fiori loro (gli angeli) stanno per
venire a incontrare il Signor *San Miguel Coronel Mandado*,²⁹⁶

señor San Nicolas, señor San Bartolo, señor San Mateo, Santísima Cruz xilocruz,
señor San Nicolas, señor San Bartolo, señor San Mateo, Santísima Cruz del Jilote,
signor San Nicolas, signor San Bartolomeo, signor San Matteo, Santissima
Croce del Jilote,

timoseuijtika, axa ya tialmaseseyas, axa ya tialtlatemaktis on tonakayotl
siuatsintli,
estás descansando, ahora ya vas a recibir en tus manos, ya vas a repartir la carne de mujer (el maíz),

²⁹⁵ La parola «tonakayojchiltsintli» tradotta come “chile (il tipico peperoncino) generatore di sussistenza” si può scomporre nel seguente modo: «tonaca(tl)-yo(tl)-chil(li)-tzintli». Ancora «tialxinachiu» deriva dal suffisso «xinachtli» che significa “semenza”. Infine nel termine «tialteotis» è presente il suffisso «teotl» che significa Dio; il vocabolo allude alla facoltà di “trasformarsi in divinità” inteso dagli abitanti di Petlacala anche come “idolo”, che equivale alla stessa cosa.

²⁹⁶ Nel verso n.48 è presente una chiara allusione al rituale di San Miguel per *agradecer a la lluvia*; verso la fine del mese di settembre nella regione della Montaña si pratica un rituale comunitario proprio del ciclo agricolo nel quale si ringrazia la pianta di mais per i cereali ricevuti e si inizia ritualmente il raccolto nei campi.

sta riposando, adesso stai per ricevere nelle tue mani, stai per distribuire la carne di donna (mais),

uan senteotepeyo, pan on senteoixtlauayo, ualmoyauis pa ualxitonis, 50
y el cerro del ídolo de la mazorca, en esa mazorca de la loma, se va a regar ahí, se va a deshacer,

e la montagna dell'idolo della pannocchia (Senteotepeyo), in questa collina della pannocchia (Senteoixtlauayo), si deve irrigare lì, si deve disfare,²⁹⁷

amo san kayeyekatl ual moskaltis, amo san ka yejyekatl tlamis,
que no vaya a crecer solo con aire, no nada más con el aire vaya a acabar,
che non debba crescere solo con il vento, non solo con il vento finiscano di lavorare,²⁹⁸

youalsiuatlamito youalteotia, mosempoalxochil mosenteotl, ay Dios Padre Eterno,
ya fue a terminar de mujer, ya se hizo dios, tu flor de Sempalochil (Mosempoalxochil), tu Dios de mazorca, ahí dios padre eterno,
già si è completata donna, è già diventata divinità, il tuo fiore di *Sempalochil*, Dio della pannocchia, ahì Dio padre eterno,²⁹⁹

kampa timoseuijsinojtika señor Carlos Kinto, Maria Nicolasa Jacinta,
donde estás sentado Señor Carlos Quinto, Maria Nicolasa Jacinta,
dove è seduto il Signore Carlos V, Maria Nicolasa Jacinta,³⁰⁰

²⁹⁷ Nuovo esempio di *difrasimo* al verso n. 50: “nei monti e nelle colline-pianure”; si riferisce a “in ogni luogo, in qualunque posto”.

²⁹⁸ Ancora il vento è protagonista in negativo: il vento eccessivo, sinonimo di tempesta, può spezzare ed uccidere le nuove piantine di mais. Parallelismo.

²⁹⁹ Il termine «mosempoalxochil» è un nome proprio di cosa o luogo, probabilmente di un monte. Si può tradurre con l'espressione “venti fiori” di *Sempalochil*, che in una trascrizione “comune” del *náhuatl* classico (Lupo, 1994) si scrive *Cempasúchil(tl)* ed è un fiore dall'aspetto giallo usato spesso nei rituali indigeni, in particolar modo nella festa di *día de muertos* (Ognissanti).

³⁰⁰ Troviamo i personaggi di Carlos V insieme a *Maria Nicolasa Jacinta*, figure centrali nella storia di Petlacala poiché appaiono raffigurati nel documento pittografico coloniale del *Lienzo de Petlacala*, ancora oggi conservato nella comunità.

onitlajtoko inauaktsinko *señor San Marcos*, onejkok mokxitlantsinko
vine a hablar cerca del Señor San Marcos, llegué cerca de tus pies,
sono venuto a parlare (pregare) vicino al Signor *San Marcos*, sono arrivato
vicino ai tuoi piedi,

monauaktsinko (matlancinko), *señor Carlos Quinto Maria Nicolasa Jacinta*, 55
cerca de tus manos, Señor Carlos Quinto Maria Nicolasa Jacinta,
vicino alle tue mani, Signor Carlos V, Maria Nicolasa Jacinta,

otitonak otitlanes pan in xonak*mundo*, pan in taltikpak,
relumbraste, amaneciste en este gran mundo en esta tierra,
tu sei illuminato, ti sei svegliato in questo grande mondo in questa terra,³⁰¹

kampa onimitsualmakuitiko ka se tonakayotlaxkalsintli,
donde te vine a entregar en tus manos con una tortillita,
dove sono venuto a consegnarti con le mie mani questa piccola *tortilla*,³⁰²

pan in xochimesa, pan in xochibanca, axayetsi mauistik nasiskej notajuaj, amo
san kajejykatl panoskej,
en esta mesa de flores, en esta banca de flores, con mucho respeto van a llegar
mis padres, no nada más con viento vayan a pasar,
in questo tavolo di fiori, in questo banco di fiori, con tutto il rispetto stanno
per arrivare i miei padri, non passate solo con il vento,

panoskej pa in *raya*, pa in *horas* pan in tonali, kampa xok namechilnamikis
kampa namechijtoua,
Pasaran en esta raya, en estas horas, en este día, donde no los voy a recordar
a ustedes, donde les voy a a hablar,
Passeranno in questa striscia (raggio di sole), in queste ore, in questo giorno,
dove non ve lo ricorderò (si riferisce ai padri), dove vi sto per parlare,

³⁰¹ Difrasisimo: «otitonak otitlanes». “tu sei illuminato, ti sei svegliato” che potrebbe significare “nascere, portare fertilità”.

³⁰² «Tonacayo(tl)- tlaxcal(li)- tzintli». “La venerata *tortilla* della sussistenza” (*La venerada tortilla de subsistencia*). Ricompare la figura retorica già vista nel verso n. 11.

mauistik ualtlaseseyas, pan in xochimesa, pan in xochibanca. 60

en seguida va a refrescar, en esta mesa de flores, en esta banca de flores.

tra non molto inizierà a rinfrescare, in questo tavolo di fiori, in questo banco di fiori.

Inauaktsinko nochempajka iyektejka imamatsi vino macho axa yeyekatsintli,

Cerca de el, con todo en su manita, vino macho, ahora vient(o)ecito,

Vicino a Lui, con tutto nelle sue mani, vino macho, adesso del vento fresco,

ikxitlantsinko, matlantsinko nitlajtojtika inauatsinko señor San Marcos Evangelista,

en sus pies, en sus manos, estoy hablando junto a el señor San Marcos Evangelista,

nei suoi piedi, nelle sue mani, sto parlando con il signor San Marcos Evangelista,³⁰³

señor xilocruz, moseuitsinojtika ikxitla matlantsinko, ualtlaseseyas,

el señor de la cruz del Jilote, está sentado en sus pies y en sus manos va a refrescar

il Signor della Croce di Jilote, è seduto e nei suoi piedi e nelle sue mani sta per rinfrescare,

ipan se hora tika ome horas tika, amo san ka yejyekatl panoskej notajua,

en una hora estás dos horas estás, no nada más con aire vayan a pasar mis padres,

in un'ora o tra due ore, non solamente con il vento passeranno i miei padri,

amo san ka yejyekatl tias, axa ya tiualtlaseseyas, hasta ualtlakomontias, 65

no nada más con el aire (viento) te vas a ir, ahora ya vas a refrescar, hasta va a venir retumbando,

non solamente con l'aria (il vento) devi andare, adesso già sta per rinfrescare,

³⁰³ Analogo esempio di *dsfratismo* nei termini «ikxitlantsinko» e «matlantsinko» che indicano una genuflessione del «Tlahmáquetl» intento nell'atto della preghiera. La traduzione è “davanti a te, persona di San Marcos” (*adelante de ti*). Si veda verso n. 12 e n. 41.

persino sta per tuonare,³⁰⁴

ay Dios nosempakaueitatsi, ya namokxitlantsinko matlantsinko yonitlajtoko,
*ahí Dios mi Gran Dios/ito totalmente feliz, ya en sus pies de ustedes en tus
manos, ya vine a hablar,*

ahi Dio mio grande piccolo Dio completamente felice, nei suoi piedi, nelle sue
mani, sono venuto a dialogare,³⁰⁵

ay dios nosempajkaueitatsi *cerro*, timokixtitsinojtika nosempajkaueyitajtsi,
ahí dios mi gran dios/ito cerro, te estás asomando mi gran dios/ito,
ahi Dio mio grande piccolo Dio montagna, stai per apparire mio grande
piccolo dio,³⁰⁶

Maria Santísima Trinidad timokixtijsinojtika, amo san tikiyejyekauitekis
notajua, o tikimyejyekauitekis,

*María Santísima Trinidad te estás asomando, no nada más les vayas a pegar
con aire, mis padres,*

Maria Santissima Trinità stai per apparire, non picchiare (tu, che sei il vento) i
miei padri,³⁰⁷

amo san ka moixkuintsitsiua kualxakualoskej, *hasta* ya tiualxinachiuís, hasta
ya tiualteotis,

*no nada más (ellos) vayan a remolerlo con tus perritos, ahora ya vas a hacer
semillas, hasta ya te vas a volver Dios,*

non soltanto (voi) andate a smuovere (la terra) con i tuoi cagnolini, adesso stai
per riprodurti (procreare), stai per trasformarti in una divinità,³⁰⁸

³⁰⁴ Parallelismo.

³⁰⁵ Il vocabolo «namokxitlantsinko» si traduce come “mio grande piccolo Dio completamente felice”. *Difrasismo*: “*en sus pies...en tus manos*”.

³⁰⁶ Parallelismo. Frasi n.66 e n.67.

³⁰⁷ Un'altra possibile traduzione è: “Tu che sei il vento non picchiare, non picchiare i miei padri”. L'equivoco nasce dal termine «amo» che corrisponde al «*Tlahmáquetl*», in terza persona, nell'intento di rifiutare qualcosa, in questo caso l'azione negativa del vento.

³⁰⁸ Si rimanda al precedente verso n. 47: «*tiualxinachiuís*» «*tiualteotis*».

tikintlajkalis kane pan sakatelijyo pan sakayo ixtlauayo, pan
maontlaololontinemika, 70

*vas a tirar para allá en la zacatera, en la loma de la zacatera, ahí que anden
recogiendo,*

stai per buttar via laggiù nella *zacatera* (nota), nella collina della *zacatera*, lì
dove state raccogliendo,³⁰⁹

axa pan mes de noviembre kuakon kema yopixkakej mokoneuaj,
*hasta en el mes de noviembre entonces si ya picaron tus hijos (los
agricultores),*

fintanto nel mese di novembre allora i tuoi figli (gli agricoltori, gli abitanti del
villaggio) saranno già stati pizzicati,

ixkinualkixtili moixkuintsitsiua ixkinchijchiua, ixkiualkajkaua ma tlaololoka,
*ven a sacarles tus perritos, ven a hacerles, sueltales que recolecten (rejunten o
recojan),*

viene a liberare i tuoi cagnolini, vieni a farli (lavorare), lasciali liberi per
raccogliere,

ma ualtlatekika, ay dios no sempajkaueyitajtsi, timokixtijsinojtika,
que vengan a cortar. Ahí Dios mi gran Dios/ito, te estás asomando,
che vengano a tagliare. Ahi Dio, mio grande piccolo Dio, stai per mostrarti,

nosempajkaueyitatsi, *Santísima Cruz Chilpancingo*, timokixtijsinojtika,
mi gran dios/ito, Santísima Cruz de Chilpancingo, te estás asomando,
mio grande piccolo Dio, Santissima Croce di Chilpancingo, stai per mostrarti,

³⁰⁹ Il termine *zacatera* è un “*nahuatlismos*” e cioè una parola *náhuatl* adattata alla pronuncia spagnola e rimasta tale. Proviene da «*zácatl*», oppure è usato anche *zacate*, che è un nome generico con il quale si identifica l’erba ed il terreno non coltivato. Dal *Diccionario del Náhuatl en el Español de México* (Montemayor, 2009) “De «*zácatl*» o «*Zacate*». Nahuatlismos. Def.1) Nombre genérico del pasto o de la grama. 2) Por extensión, plantas o hierbas secas que sirven de forraje para el ganado. 3) Acortamiento de *zacamecate* o estropajo hecho con fibras de ixtle. Algún lugar donde no haya milpa ni otra cosas sembradas (la lluvia puede hacer desastre en el zacate pero no donde afecte al campesino o a la agricultura)”.

yamokxitlansinko nitlajtoua no pan in tlaltipak nitlajtoua, 75
ya cerca de tus pies hablo, también en esta tierra hablo,
sto parlando vicino a tuoi piedi (vicino a te), anche in questa terra sto parlando,

nitlajtlakoltlakatsintli xitla mo tlajtoli, xitla motlanauatili, nimitsualmakuitis
hasta ka se vela chipajkatsintli,
soy un hombrecito pecador, no hay tu palabra, no hay tu avis(o)ito, te voy a
entregar en tus manos hasta con tu vela limpia,
sono un piccolo uomo peccatore, non c'è una tua parola, non c'è un tuo
avvertimento, ti sto per consegnare nelle tue mani persino una candela pura
(pulita),³¹⁰

hasta ka se vela chipajkatsintli, cerro de Petakillas, cerro de Mazatlan
timokixtijsinojtika,
hasta con una vela limpiecita, cerro de Petlaquillas, cerro de Mazatlán te
estas asombrando,
perfino con una (piccola) candela pura, monte di Petakillas (Petlacala), monte
di Mazatlán stai per comparire,³¹¹

ay dios nosempajkaueyitajtsi, ya ualtlasentlalilos inauaktsinko señor San
Marcos,
ahí Dios mi gran dios/ito, ya vas a reunirlos juntos al señor San Marcos,
ahi Dio mio Grande Piccolo Dio, stai per riunirli (i monti) insieme al Signor
San Marcos,

moseuijtsinojtika, nosempajkaueyitajtsi, kampa timokixtitsinojtika
nosempajkaueyitajtsi.
está sentado, mi gran dios/ito, donde te estás asomando mi gran dios/ito.
è seduto, mio grande piccolo Dio, dove stai per apparire mio grande piccolo
Dio.

³¹⁰ Traduzione del termine spagnolo *limpia* che ha diversi significati. Nella cultura indigena *nahuas* di Guerrero una *limpia* può anche essere una pratica medicinale finalizzata a purificare l'anima della persona affetta da patologie di tipo spirituale.

³¹¹ Parallelismo: «hasta ka se vela».

*Corral atl seseka, hasta yejyekatsintli hasta ya nankualtsaktaskej montañeros
namokixitjtsinoskej,*

*Corral agua fría, hasta vient(o)ecito hasta ya van a venir cerrando los
montañeros, usted va a asomarse,*

Cortile acqua fredda, persino il vento fresco stanno per arrivare i montanari,
voi (*San Marcos, Dios*) state per apparire,

ipan in xochimesa, pan in xochibanca, axayetsi ma ualtlaseseya san pan se
horas tika, pan ome horas tika, ixenauak tlaltikpak,

*en esta mesa de flores, en esta banca de flores, ahora mismo que refresque en
una hora estás, en dos horas, estás cerca de la tierra,*

in questo tavolo di fiori, in questo banco di fiori, adesso immediatamente sta
per rinfrescare tra un'ora, tra due ore, è molto vicino alla terra,

nosempajkaueyitajtsi, ay noiki Topiltepetl Gobernador,

mi gran dios/ito, ahí también a Topiltepetl (cerro mandadero Gobernador),

mio grande piccolo Dio, anche nel monte Topiltepetl Governatore,³¹²

Tlayoltepetl, Polokatepetl, kampa namoseuijtsinojtikatej nejua
namechualtlatlajtiya,

*el cerro Tlayoltepetl, Popocátepetl, donde usted están descansando yo le
vengo a pedir,*

nel monte Tlayoltepetl (montagna del mais), monte Polokatepetl (vulcano
Popocátepetl), dove voi (*San Marcos*) state riposando io vengo a chiedervi
(dove voi state riposando, io, vostro servitore, vengo a pregare per voi),

³¹² Esistono un municipio ed una comunità nel vicino stato di Oaxaca chiamati San Pedro Topiltepec che per assonanza, potrebbero corrispondere al « Topiltepetl Gobernador», sebbene sia solo un'ipotesi da confermare. Notare come il municipio si trovi su un altopiano di più di 2200 metri ed il suo nome sia associato al termine *náhuatl* «topilli» che significa in spagnolo *vara o bastón del mando* (bastone del potere/comando). Fonte voc. Alexis Wimmer e Consejo Nacional de Poblacion y Vivienda, *La poblacion de los Municipios de México 1950 -1990*. Ed. UNO Servicios Graficos México, Nov.,1994; Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Censo General de Población y Vivienda 2000*. México 2001.

axa namechijtos, axa nitlaltikpatltlakatl ama nitlajtoua pan in horas pan in tonali,

ahora los voy a (nombrar) decir a usted (San Marcos), soy un hombre de la tierra, ahora hablo en estas horas, en este día,

adesso vi sto invocando (sto per dirvi), sono un uomo (abitante) della terra, sto parlando adesso in queste ore, in questo giorno,³¹³

namechualmakuitis ka in vela chipajkatsintli, in *vela* tlauiltsintli, 85
les voy a entregar en sus manos de ustedes, con esta vela limpiecita, esta vela alumbrad(a)ita,

sto per consegnarvi nelle vostre mani, con questa (piccola) candela pura, questa (piccola) candela illuminata (di luce tenue),

vejua ika nantekipanoskej vejua ika nankisaskej pan in tlaltikpak ipan in horas, *con ella (la vela) van a trabajar ustedes, con ella vana salir ustedes en esta tierra en estas horas,*

con quella (la candela) state per lavorare, con quella state per presentarvi in questa terra in queste ore,³¹⁴

ipan in tonali ay dios nosempajkaueyitajtsi, nitlajtoua ipan moikxiltantsinko, *en este día ahí dios mi gran dios/ito, hablo en tus pies,*
in questo giorno, ahì Dio mio grande piccolo Dio, parlo dai tuoi piedi,

(mo)matlantsinko, timokixitijsinojtika Tlayoltepetl Gobernador, *en tus manos, te estás asomando, Tlayoltepetl (cerro del maíz) Gobernador,*
nelle tue mani, stai per comparire, Tlayoltepetl (monte del mais) Governatore,

mokixitijsinojtika, ay dios nosempajkaueyitajtsi *sombrerito,*
cerca de tus pies, ahí dios mi gran dios/ito sombrerito,
vicino ai tuoi piedi, ahì Dio mio grande piccolo Dio *sombrerito,*

³¹³ Il «*Tlahmáquetl*» si rivolge a *San Marcos*. La preghiera è rivolta all'entità di *San Marcos* come se fosse un'invocazione, ma allo stesso tempo è un ossequio, un gesto di favore e riconoscenza portato a termine dallo specialista per conto della sua comunità d'appartenenza.

³¹⁴ Non risulta chiaro dal testo se il destinatario di questi versi sia un soggetto singolare o plurale. Il «*Tlahmáquetl*» si rivolge infatti sia al *San Marcos* che alle montagne, che invoca nominando il nome di ciascuna di esse, ma è difficile capire il momento preciso in cui cambia il soggetto.

timokixtijtsinojtika Nualtepetl, *Guerrero* mokixtijtsinojtika, Tempitsauak 90
te estás asomando cerro Nualtepetl, Guerrero te estás asomando, (cerro)
Tempitsauak (hilo delgado),
stai per comparire (monte) Nualtepetl, Guerrero stai degnando di comparire,
(monte) Tempitsauak (filo sottile),

nochin ka noueyi tajtsi, *Jesucristo*, tetl ueuentisi timoseuijtsinojtika orita nepa
otitlanes,
todos con mi gran padre, Jesu Cristo, piedra viejita te estás descansado
ahorita por allá amaneciste,
tutti con il mio gran padre, Gesù Cristo, pietra antica stai riposando, in questo
momento sei appena comparsa (all'orizzonte),

ipa in xochipuerta timoseuijtsinojtika, axa ya tikimpanoltis notajua ma
ualmokisxinotaka,
en esta puerta de flores estás descansando, ahora ya vas a hacer pasar a mis
padres que vayan ordenandose (te dignas salir),
in questa porta di fiori stai riposando, adesso stai per per far passare (stanno
arrivando) i miei padri (i miei antenati), incolonnati (ordinati),³¹⁵

on Velero kampa timoseuikixtijtsinojtika, sa motlajtoltsi,
ese (cerro) Velero donde estás descansando, ya nomás tu palabrita,
nel monte Velero dove stai riposando, non c'è solo (manca) la tua (dolce)
parola,

sa motlanauatilti, ay dios Chinantekatl, Yeyekatepetl, Sempoaltepetl
Ya nomás tu avis/ito, ahí dios Chinatekatl, Yeyekatepetl (cerro del viento),
Sempoaltepetl (cerro veinte),
Non c'è solo (manca) il tuo avviso, ahi Dio (monte) Chinantekatl, (monte)
Yeyekatepetl (montagna del vento), (monte) Sempoaltepetl (monte venti),

³¹⁵ Anche in questo verso è probabile che il «*Tlahmáquetl*» si stia rivolgendo alle montagne.
Esaminiamo la parola *náhuatl* «ualmokisxinotaka» che significa “*te dignas salir*” e cioè “degnarsi
di apparire”: «hual-mo-quiz(a)-tzino-ti-ca».

Gobernador, timokixtijsinojtika, ya moikxiltantsinko namechualsentlalis 95
Gobernador te estás asomando, ya cerca de tus pies yo los voy a reunir a ustedes,

Governatore stai per apparire, nelle vicinanze dei tuoi piedi (a valle) sto (lo specialista) per riunirvi,³¹⁶

ipan in xochimesa, ipan in xochipuerta ipa in xochikali, kampa
mokixtijsinojtika,
en esta mesa de flores, en esta puerta de flores, en esta casa de flores, donde se está asomando,
in questo tavolo di fiori, in questa porta di fiori, in questa casa di fiori, dove sta per apparire,

Señor Carlos Quinto, María Nicolasa Jacinta, hasta ya moseuijsinojtika,
Señor Carlos Quinto, María Nicolasa Jacinta, hasta ya está descansando,
Signor Carlos V, Maria Nicolasa Jacinta, anche sta riposando,

Ave Maria Purísima, Ave María Santísima nosempajkaueyitajtsi, Santísima Cruz Sacramento,

Ave Maria Purísima, Ave Maria Santísima, mi gran dios/ito, Santísima Cruz Sacramento,

Ave Maria Purissima, Ave Maria Santissima, mio piccolo grande dio, Santissima Croce Sacramento,³¹⁷

sa nikonkakis, nosempajkaueyitajtsi, nikaxilis sa motlajtoli, sa motlanauatili,
nomás voy a escuchar mi gran dios/ito, voy a retomar nomás tu palabrita, nomás tu aviso,
solamente (ti) ascolterò mio piccolo grande Dio, solamente ripeterò (riprenderò) le tue parole, solo il tuo avvertimento (insegnamento),³¹⁸

³¹⁶ Ancora il «*Tlahmáquetl*» si rivolge ai monti, ai quali comunica che sta per “riunirli” probabilmente nell’intento di attrarre la loro attenzione.

³¹⁷ Troviamo di nuovo il termine «*Nosempajkaueyitajtsi*»: “mio grande padre completamente felice”. Si rimanda al verso n. 66.

³¹⁸ Parallelismo. «sa motlajtoli, sa motlanauatili». E’ lo stesso che abbiamo trovato nel verso n.93/94.

kampa nimokistijtsinos, kampa nimonenextilis, axayetsi nimotlajtlati, 100
donde me voy a salir, donde me voy a encontrar, ahorita yo recé aquí,
dove sto per andare, dove sto per incontrar(mi), adesso sto pregando qui,³¹⁹

pan inauak namejuamej yanaualteotlakijkej ya naualtlapoyauiliskej,
cerca de ustedes ya vinieron a (en)tardecer, ya van a anochecer,
vicino a voi siete già venuti a trascorrere il pomeriggio (fare tardi), sta per
venire la sera (rabbuiare),

ipan in xochimesa, ipan in xochibanca, moseuijtsinojtika se carlos kinto,
maría nicolasa jacinta,
en esta mesa de flores, en esta banca de flores, está descansando un Carlos
Quinto, María Nicolasa Jacinta,
in questo tavolo di fiori, in questo banco di fiori, sta riposando Carlos V,
Maria Nicolasa Jacinta,

axa ikatsintli ualmoseuika noueyitajtsi axa ka se amekatl,
Hasta con agu(a)ita vengán a descansar mi gran dios/ito, hasta con un mecate
de agua,
il mio Piccolo Grande Dio sta per venire a riposare perfino con l'acqua (dolce,
pura), persino con un *mecate* d'acqua,³²⁰

³¹⁹ Il suffisso «ni» in *náhuatl* corrisponde ad “io”, in questo caso il «*Tlahmáquetl*».

³²⁰ Il *mecate* è un contenitore realizzato con fibra o corda. Proviene dal *náhuatl* «*mecátl*».

atlchikueyatl atkasolayotl ika se velatsi ika se vela tlauiltsintli axa ka se vela
pajtekatl,

*agua de ladera, pozo de agua, con una vel(a)ita, con una vel(a)ita
relumbran(te)dita, hasta con una vela curandera,*

acqua della pendenza (del monte), pozzo d'acqua, con una candela, con una
candela illuminata, con una candela curatrice,

Istaksuatl noijkatsintli ika notlajtoltsintli, *Ave María Santísima, Ave María
Purísima.* 105

*Iztaccíhuatl también con agüita con mi palabrita, Ave María Santísima, Ave
María Purísima.*

(monte) Iztaccíhuatl, anche con l'acqua la mia (piccola, dolce) parola, Ave
Maria Santissima, Ave Maria Purissima.

6.7 Commento alla preghiera

Per facilitare la lettura e la comprensione, il testo in *náhuatl* è in leggero grassetto mentre le parole in spagnolo sono evidenziate dal carattere corsivo. Prima di cominciare l'analisi, riproponiamo uno schema già utilizzato in letteratura (Lupo, 1994) (Andrews e Hassig, 1984:250) per documenti di questo tipo. L'antropologo italiano utilizza questo metodo perché considera che permetta visualizzare tutte le informazioni inerenti alla preghiera, evitando il rischio di tralasciare preziosi dettagli come potrebbero essere il contesto rituale nel quale fu pronunciata la preghiera e tutti gli attori che vi prendono parte, impliciti ed espliciti (Lupo, 1994:119). La scelta di presentare prima il testo della preghiera e successivamente il commento è giustificata nel fatto che:

“..demostrar la utilidad de los textos de este tipo para los fines de la reconstrucción y comprensión de los sistemas cosmológicos de sociedades sin escritura, a cubierto de las distorsiones y malentendidos que comporta la investigación basada exclusivamente en entrevistas etnográficas, no incurriré en la incongruencia metodológica de anteponer a las súplicas la detallada descripción del sistema de pensamiento que me propongo deducir de su lectura”.³²¹

Lupo applica questo metodo di analisi e di interpretazione delle preghiere perché lo considera appropriato per delineare la *cosmología* e le idee della popolazione *Nahua* della Sierra de Puebla in relazione alla funzione dell'uomo nella società e nell'universo. Con questa finalità presenta dieci suppliche (“Invocación para el diagnostico; Súplica contra el «*nemouhtil*»; Súplica por el «*calyolot*»; Súplica por el «*Tixochit*»; etc..)»³²² che si riferiscono tanto alla sfera terapeutica come a quella domestica o extradomestica ma anche agricolo-

³²¹ Alessandro Lupo. *La Tierra Nos Escucha La cosmología de los nahuas a través de las suplicas rituales*. Instituto Nacional Indigenista, Mexico, 1995. pp. 107. Trad: “..dimostrare l'utilità di testi di questo tipo per scopi di ricostruzione e comprensione dei sistemi cosmologici di società senza scrittura, al di là di distorgimenti ed incomprensioni che sono comuni in ricerche basate esclusivamente su interviste di tipo etnografico, starò attento a non commettere un'incongruenza metodologica antepoendo alle preghiere la dettagliata descrizione di un sistema di pensiero che mi propongo di dedurre dalla lettura..”

³²² *Ibidem*.

rituale, ovvero preghiere dedicate a fenomeni come la pioggia o azioni umane come la semina del mais.

Senza considerare le differenze sostanziali con gli obiettivi da me prefissati, che non hanno così alti presupposti ma sono ridotti esclusivamente all'analisi di due preghiere attinenti con la *Petición de lluvia* dei *nahuas* della Montaña di Guerrero, ho trovato in questo metodo un valido alleato. Per motivi di forma, propongo un primo commento in nota dedito a facilitare la lettura come l'osservazione di parallelismi e metafore. Di seguito lo schema interpretativo della preghiera di *Petición de lluvia* di San Pedro Petlacala.

Oratore: il «*Tlahmáquetl*» di San Pedro Petlacala, Don Josue.

Destinatario: la divinità *San Marcos*, gli angeli e le montagne.

Antagonista: il vento e altri spiriti maligni (lo stesso *San Marcos* ha una parte maligna) che possono minacciare il mais ed il raccolto.

Committente: tutto il villaggio di Petlacala.

Orario della preghiera: all'alba del 25 aprile.

Luogo: la cima del monte «*Petlacaltepetl*», nei pressi di Petlacala.

Intenzione: assecondare e magnificare *San Marcos*.

Obiettivo finale: provocare la pioggia, assicurare un raccolto di mais abbondante.

In questo modo forse è più facile evidenziare la struttura della preghiera, che è la stessa in tutte le suppliche di questo tipo ed anche in quella di Acuilpa. Grazie allo schema si possono identificare alcune categorie prefissate: le preghiere sono monologhi di un uomo che si dirige a entità sovraumane; lo scopo è chiedere un aiuto che si possa materializzare nell'abbondanza di acqua e mais attraverso l'arrivo delle piogge; notiamo la presenza di parole ed espressioni cerimoniali complesse, abbondano termini arcaici e composti, vi sono una moltitudine di figure retoriche e stilistiche come una ripetizione dei concetti principali per mezzo di una ridondanza espressiva. Le ripetizioni, le forme retoriche e l'abbondanza di forme onorifiche sono uno strumento di persuasione molto utilizzato dal «*Tlahmáquetl*». Dopo aver sinteticamente illustrato le principali linee interpretative dell'analisi, torniamo alla preghiera di San Pedro Petlacala.

La preghiera è pronunciata dal «*Tlahmáquetl*» all'alba, sulla cima del monte «*Petlacaltepetl*», qualche attimo prima di uccidere un tacchino. Il «*Tlahmáquetl*» Don Josué era di fronte al deposito rituale, nella stessa direzione del sole che stava sorgendo dietro alle montagne. I partecipanti alla cerimonia si tenevano a debita distanza e ascoltavano la preghiera in un silenzio rispettoso. Il santo *San Marcos* deve essere sedotto e compiaciuto attraverso le suppliche dello specialista, che ha il compito di “consegnargli” (in spagnolo *entregar*) gli omaggi, il *presente*, di tutta la comunità. Il ruolo del «*Tlahmáquetl*» è quello di mediatore tra il mondo umano e quello ultraterreno che altrimenti avrebbero più difficoltà ad interagire tra loro: gli abitanti di Petlacala si assicurano così che i propri doni e le offerte siano state ricevute da *San Marcos*, a sua volta tenuto a manifestarsi tramite alcuni fenomeni atmosferici come l'arcobaleno, una leggera brezza o qualche goccia di pioggia.³²³ Inoltre, senza il fondamentale apporto di una delle parti che compongono l'azione rituale (le preghiere, il deposito rituale e gli oggetti, i gesti) si potrebbe correre il rischio che l'efficacia simbolica della cerimonia sia inferiore. E' anche importante sottolineare che questa non è l'unica preghiera recitata nel monte «*Petlacaltepetl*» per il rituale di *Petición de lluvia*. Il «*Tlahmáquetl*» recita varie preghiere molto simili in altri momenti ed in altri luoghi, come «*Hehuecazihuatl*» ed anche «*Chichitepetl*», con alcune differenze nei nomi ed altre cose.

San Marcos non è tuttavia l'unico protagonista della supplica, ma troviamo numerosi nomi propri di luoghi, in genere vulcani o montagne, santi cattolici e altre entità, come gli angeli, il vento, gli idoli, etc.. Alcuni dei luoghi indicati nella preghiera sono facilmente riscontrabili in una mappa contemporanea (ad esempio il vulcano *Popocatepetl*, *Pico de Orizaba*, etc..) e potrebbero alludere alla migrazione della seconda metà del XV secolo dalla *Valle de Mexico* verso l'attuale stato di Guerrero.³²⁴ Questa migrazione secondo Marion Oettinger e Fernando Horcasitas (1982) può essere almeno in parte ricostruita grazie al documento pittografico *Lienzo de Petlacala* che proprio in uno dei suoi bordi esteriori riporta i nomi delle località visitate da un cospicuo gruppo di persone diventate successivamente i fondatori di Petlacala. L'etno-archeologo

³²³ Si veda il capitolo V.

³²⁴ Si veda il capitolo I.

Stanislaw Iwaniszewski riporta (1984:505):

*“Oettinger y Horcasitas identificaron los nombres de lugares mencionados en el borde exterior. Los nahuas guiados por un Popocatecatl salieron de Tenochtitlan y pasaron por Mexaltzingo, Xochimilco, Tzapotitla, Tlapacoya, Tlayahualco, Asopsio, Tepetlixpa, etcètera para venir a Petlacala despues de mas de 64 anos del abandono de Tenochtitlan.”*³²⁵

Sebbene, come abbiamo visto nel primo capitolo, l'autenticità del documento generi qualche perplessità al mondo scientifico (Dehouve, 1995), è possibile ripercorrere l'itinerario che un gruppo di persone di etnia *nahua*, guidati da un «Popocatecatl», percorsero per 64 lunghi anni prima di fondare il villaggio di Petlacala. Danièle Dehouve, sullo stesso argomento, identifica 24 tappe che sarebbero state riscontrate dall'analisi di Oettinger e Horcasitas (1995:75):

*“Mexcotenotzinco, Mexcaltzinco, Xochimilco, Santiago (sic) Tzapotitla, Tlalyahualco, Totlasonatzin Asopsio, Tlapacoya, Tlalyahualco, Tepetlaixpa, Quauhtla, Tehuahula, Amilipa, Thetlystac, Ayoxochapa, Ceecatla, Pilcaya, un árbol de amate (amatlcuahuitl) Yhcamilipa, Themalacatzingo, Matlayxtlahuaca, Chiyapantzinco, Totlatonantzin, Santa Rosa Teposqotitla, Yaopilco, Chichitepetl Thehuaxcuatitla.”*³²⁶

Sfortunatamente questi nomi non coincidono con quelli della preghiera: «*Tsinantekatl, Yejeyekaltepetl, Sempoaltepetl* [gobernador] (verso n.5,6.); *Malintsi, Orizaba, Iztaksuatl* (v.15); *Petlakaltepetl, Yeyekasiuatsintli, Kuapoxaltepetl* [Gobernador] (v.36); cerro de Petlakillas, cerro de Mazatlan, (v.77); *Topiltepetl* [gobernador] (v.82); *Tlayoltepetl, Polokatepetl* (v.83); *Tlayoltepetl* (v.88); *Naualtepetl* [Guerrero], *Tempitsauak* (v.90); *Chinantekatl, Yeyekatepetl, Sempoaltepetl* [Gobernador] (v.94).» Rimane da citare in Dehouve (1995:75) il luogo «*Chichitepetl*» che è il nome della seconda cima

³²⁵ Stanislaw Iwaniszewski. *De Nahualac al cerro Ehécatl. Una tradición prehispánica más en Petlacala*. Primer Coloquio de Antropología y Etnohistoria del Estado de Guerrero. Chilpancingo, Mexico, 1984. Trad: “Oettinger e Horcasitas identificaron i nomi dei luoghi menzionati nel bordo esteriore. I *nahuas* guidati da un «*Popocatecatl*» partirono da Tenochtitlan e passarono per...prima di arrivare a Petlacala dopo più di 64 anni dall'abbandono di Tenochtitlan.”

³²⁶ Oettinger Marion y Fernando Horcasitas. *The Lienzo of Petlacala. A Pictorial Document from Guerrero*, Mexico, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1982.

nella quale si sviluppa la *Petición de lluvia* di San Pedro Petlacala, a pochi chilometri dal paese.³²⁷

La storia di Petlacala suggerisce un passato comune agli altri *pueblos nahuas* situati nelle vicinanze. Tuttavia alcuni dei luoghi geografici citati nel testo sono oggi impossibili o quasi da riscontrare, se non attraverso un difficile e lungo studio di codici e documenti sia preispanici che coloniali.

La trascrizione dimostra come alcune delle parole usate dal «*Tlahmáquetl*» sono d'origine molto antica e rimandano a concetti e principi che appartengono ad una cultura ed un mondo precoloniale, ormai molto lontano. Il linguaggio è solenne, abbondano figure retoriche e stilistiche, come per esempio il parallelismo e *difrasismo* ma anche metafore, metonimie etc. Uno degli esempi di parallelismo che si ripete molte volte nel testo è l'espressione «*onejkok pa in xochimesa, onejkok pa in xochibanca*» del verso n.2. Con ogni probabilità questa si riferisce al deposito rituale o *ofrenda* che abbiamo descritto nei capitoli precedenti. E' inoltre molto interessante sottolineare come le parole «*xochimesa*» e «*xochibanca*» siano locuzioni composte per la metà in *náhuatl*, con il termine «*xochi*» (fiori) e per l'altra metà in spagnolo (*mesa, banca*). Nel testo incontriamo anche esempi di *difrasismo*: nel verso n.12 «*pan senteotepeyo, pan senteouistlauayo*» e nel verso n.26 «*xinauak tlaltikpak, xinauak mundo*». Le due espressioni alludono metaforicamente allo spazio, fisico e metafisico, nel quale hanno luogo le azioni degli uomini che, ad esempio, seminano nel campo («*senteotepeyo*» significa “pannocchia, dio, montagna”) e al contesto dei fenomeni atmosferici nei quali si manifesta *San Marcos*.

Bisogna sottolineare inoltre interessanti metafore. «*Xochikali*» nel verso n.96 si deve tradurre letteralmente in “la casa dei fiori” e si potrebbe riferire al monte «*Petlacaltepetl*» che è il luogo dove si sviluppa la cerimonia per *San Marcos*; «*yejyekasemalotsintli, yejyekaxolotl*» (verso n.30) è la misteriosa metafora che allude alla divinità azteca di Xolotl. L'arcobaleno, il vento e la divinità di Xolotl sono messe in relazione in un complesso di fenomeni che probabilmente rimandano alle parti benigne e maligne dell'aria, elemento atmosferico che può portare pioggia ma anche minacciare e distruggere le coltivazioni. La mitologia azteca raffigura la divinità di Xolotl come il dio

³²⁷ Si rimanda al Par. 3.3 “La organizzazione del rituale di *Petición de lluvia*”.

degli inferi, figlio della «*Coatlicue*» e gemello di «*Quetzalcoatl*» (Lopez Austin, 1994). Un altro peculiare esempio di metafora è rappresentato dalla parola parola *refrescar* (rinfrescare) nel verso n.41, che proviene dal termine *náhuatl* «*cehuia*» e si ripete in numerosi periodi, cambia il suo significato in base all'occasione ed al contesto nel quale è pronunciata. Il termine, a seconda che sia usato in forma riflessiva oppure transitiva, «*mo-cehuia*» o «*[qui][tla]-cehuia*» si può intendere come *descansar*, e cioè riposare, ma anche come “rinfrescare qualcosa”: “dove sta per rinfrescare, dove sta per tuonare” (verso n.41). Il «*Tlahmáquetl*» allude, tutto sommato nemmeno in forma poi così implicita, alla pioggia inviata da *San Marcos* che presto “rinfrescherà il mondo” insieme ai campi coltivati ed alle piante di mais.³²⁸ La metafora polisemica si riferisce ad un'equivalenza tra l'azione di piovere e quella di riposare che sfocia nella creazione di una casualità tra la cerimonia, concepita come un invito a manifestarsi alle potenze (*San Marcos*), e le conseguenze di tale fenomeno, in primo luogo la pioggia e la fertilità.

Possiamo infine sostenere come il linguaggio della preghiera sia solenne e vi abbondino numerose figure retoriche e stilistiche. La ridondanza concettuale e formale provocata dalle molteplici ripetizioni, insieme alle figure retoriche polisemiche, sono forse la caratteristica peculiare di questo tipo di preghiera in *náhuatl*: le ripetizioni hanno il preciso scopo di addolcire e lusingare il principale destinatario del “discorso”, il santo *San Marcos*. Le tecniche del parallelismo e *difrasismo* proprie della lingua *náhuatl* sono quindi utilizzate dal «*Tlahmáquetl*» per esprimere riverenza nei confronti delle divinità e dei fenomeni della natura che influenzano inesorabilmente la vita dell'uomo. Questa ipotesi è rafforzata dalla presenza di ripetuti parallelismi (versi 11, 13 etc.), che insieme alle metafore polisemiche suggeriscono un modo specifico della cultura *náhuatl* di concettualizzare pratiche culturali e identitarie attraverso l'azione rituale di un gruppo sociale che in queste si identifica. Montes de Oca Vega (1997) ritiene che la tecnica del *difrasismo* non possa essere considerata una semplice figura stilistica presente nel linguaggio indigeno ma al contrario rappresenti una forma di intuizione e di concettualizzazione propria del pensiero della società azteca del XVI secolo.

³²⁸ *Analogía y Contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana*, Daniele Dehouve. Itinerarios, vol.14, p. 153-184, 2011.

Capitolo VII

Le preghiere rituali nella *Petición de Lluvias* tra i *Nahuas* della Montaña di Guerrero (seconda parte)

7.1 Preghiera di *Petición de Lluvia* per San Marcos (Acuilpa)

Padre Señor San Marcos ueyi San Marcos Gobernador,
Padre Señor San Marcos, Gran San Marcos Gobernador,
Padre Signor San Marcos, Grande San Marcos Governatore,

kampa tejua titlachistika kampa tejua timoseujtika kampa tejua otitlanes,
donde tu estás viendo, donde tu estás sentado, donde tu apareciste
(amaneciste),
(da)dove tu stai vedendo, dove sei seduto, dove sei apparso,³²⁹

ixkixeu tikitaskaj,
haz aparecer tu cara, la vamos a ver,
Fai apparire il tuo volto, lo vogliamo vedere,³³⁰

pan in horas pan in tonaltsintli ka yejua in xochitlapualtsi,
namoxochitlapualtsi,
en estas horas, en este día, con esta condata flor, sus flores contadas (de
Uds.),
in queste ore, in questo giorno, con i vostri fiori contati,³³¹

Padre Señor San Marcos, Marcos Apostol, San Marcos Evangelista. 5
Padre Señor San Marcos, Marcos Apostol, San Marcos Evangelista.
Padre Signor San Marcos, San Marcos Apostolo, San Marcos Evangelista.

³²⁹ La preghiera è appena cominciata, tuttavia troviamo subito un parallelismo: «kampa tejua titlachistika, timoseujtika, otitlanes».

³³⁰ Analizziamo il periodo: «ix» (imperativo), «ix(tli)»: (cara-viso, volto); «eua»: (salir-apparire), «tikitaskaj»: «fai apparire il tuo volto».

³³¹ *Difrasismos*: «in queste ore, in questo giorno»; in qualunque momento. C'è un esplicito riferimento all'*ofrenda* numerica nelle quale ogni elemento donato viene anche contato. Si segnala anche il *difrasismo* tra le parole «xochitlapualtsi», «namo xochitlapualtsi» «fiori contati» che alludono metaforicamente al deposito rituale, dove si offrono fiori ed oggetti contati.

Iuan tejuatsin *Señor Gobernador, Maria Antonia* tlaltikpak de Colotlipa,
Y tu Señor Gobernador, Maria Antonia de la tierra de Colotlipa,
E tu Signor Governatore, Maria Antonietta delle terre di Colotlipa,

kampa tichantitika, kampa teuatika kampa tinauatika, kampa titepekalaktika,
donde estás viviendo, donde estás sentado, donde estás entrando en el cerro,
(da)Dove tu stai vedendo, dove sei seduto, dove stai ascoltando, dove stai
entrando, nella montagna,³³²

ipan in *lugar* kampa otitonako tiktlali tejuatsi nimitsnotstika ueyi tlakatsintli,
en este lugar donde naciste (tu) pusiste el calor, a ti te estoy llamando, gran
hombesito,
In questo luogo, dove sei nato hai portato il calore, sto parlando con te piccolo
grande uomo,

Gobernador, kampa tichantitika ya tejuatsi nimitsnotstika, ni tlajtojtika,
Gobernador, donde estas viviendo, ya a ti te estoy llamando, te estoy
hablando,
Governatore, dove stai vivendo, ti sto chiamando, sto parlando con te,³³³

nimitsnotstika ika monantsi ika mijiyotsi, yonikualikak in xochitl belita, 10
Te estoy hablando con tu madrecita, con tu respiración, ya traje esta flor y
velita (ya traje esta flor y la vela),
Mi rivolgo a te ed alla tua madrina, con la tua respirazione, ho già portato
i fiori e le candele,³³⁴

xochimelakatsitsinte, ika in xochipresente kampa onka in xochimesa ika
moxochibanca,
con tu banca de flores en linea (flores enderezadas), con este presente de
flores donde está la mesa de flores con la banca de flores,

³³² Parallelismo. Si segnala il riferimento alla caverna nella quale si trova il «*Tlahmáquetl*», considerato come uno dei luoghi, insieme alle montangne, nei quali si trova *San Marcos*.

³³³ Parallelismo.

³³⁴ Parola con senso metaforico. La candela è associata alla respirazione ed al soffio del vento.

con il tuo banco di fiori incolonnati (in fila), con questo regalo di fiori dove sta il tavolo dei fiori con il banco dei fiori,³³⁵

kampa tejua tichantitika, ipa moxochibanca kampa moseuijtika
moxochicorona,

donde tu estás viviendo, sobre tu banca de flores donde está descansando tu corona de flores,

dove tu stai vivendo, sul tuo banco di fiori dove sta riposando la tua corona di fiori,³³⁶

on coronado kampa ya tejuatsi nimitsnotsa *Diego Gobernador*,
en el coronado donde a ti te habló Diego Gobernador,
nell'incoronato dove ti parlò Diego Governatore,

no tinexualkaktika, no tinexualtlakamatis kampa tejuatsi nimitsketsteuako
onimitsnotsako,

también me estás escuchando, también me vas a obedecer, yo he venido a parar, yo te vine a hablar,

anche tu mi stai ascoltando, anche tu mi obbedirai, io sono venuto a fermarmi,
io sto venendo a parlarti,³³⁷

ya nimitsuikas ipan ocse xochimesa ocse xochibanca, 15

Ya te voy a llevar en otra mesa de flores, en otra banca de flores,

Ti sto quasi per portare in un altro tavolo di fiori, banco di fiori,³³⁸

³³⁵ Come nella precedente preghiera di Petlacala ritroviamo il parallelismo «xochimesa» e «xochibanca» che indica il deposito rituale. L'espressione "fiori incolonnati" lascia supporre come il deposito sia "contato", ovvero viene ribadita la pratica di numerare tutti gli elementi, cibarie ma anche oggetti come i fiori, utilizzati per comporre il deposito. Si sottolinea il termine «xochipresente» tradotto come "regalo di fiori" che allude al rito del *presente* già documentato nel paragrafo 3.4.

³³⁶ La "corona di fiori" è nella regione della Montaña di Guerrero un collare di fiori colorati che si usa di solito per adornare le immagini religiose oppure le alte cariche politiche, come il commissario o il presidente municipale. Indica allo stesso tempo potere ed onoreficenza.

³³⁷ Parallelismo.

³³⁸ Troviamo di nuovo lo stesso parallelismo del verso n.11 «xochimesa» e «xochibanca». E' interessante notare che in questo frangente il «*Tlahmáquetl*» di Acuilpa sembri far riferimento al potere politico espresso dal "tavolo di fiori" o "altare".

nimitsnemitis ipan tlajko xolalpanko ipan tlajko xolaltentli,

Te voy a hacer caminar, en media loma, en medio barbecho,

Ti sto per far camminare, nel mezzo della collina, nel mezzo del crinale,

amo kanepa timokueptikisa, amo kanepa timoseuis, ipan otse (ocse)
xochibanca,

*no por allá te vayas a regresar, no para allá te vayas a sentar, en otra banca
de flores,*

non da quella parte ti lascerò tornare, non da quella parte ti dovrai sedere, in
un'altra tavola di fiori,³³⁹

ipan Tekamachalkotepetl, ipan kampa chantitika Chinantekatl, Istaksiuatl,
xolal pitsauak, xolal tomauak,

*En el cerro del Tekamachalko, sobre donde está viviendo Chinantekatl,
Iztaccíhuatl, loma delgada, loma ancha,*

Nel monte del Tekamachalko, nel luogo dove sta vivendo Chinantekatl,
Iztaccíhuatl, collina (colle) sottile, collina (colle) vasta,³⁴⁰

ompa tlajtoltika ompa yeuatika ompa otonak ompa otlanes,

ahí está hablando, ahí está sentada, ahí encaloró, ahí amaneció,

in quel luogo sta parlando, in quel luogo è seduto, in quel luogo si è riscaldato,
in quel luogo si è svegliato,³⁴¹

ompa otlanes moxochimesa, moxochibanca, kampa kiselis on ixochikalal
corona,

*ahí amaneció tu mesa de flores, tu banca de flores, donde vas a recibir tus
corona de flores,*

in quel luogo si è svegliato il tuo tavolo con i fiori, il tuo banco di fiori, dove
va la corona di fiori,

³³⁹ In questo periodo e nel precedente (verso n.16) si segnala una figura di stie parallelistico tra le parole "portare/camminare" e ancora "fermare, tornare, e sedere". Questi verbi esprimono movimento ed hanno lo scopo di indicare la giusta via a *San Marcos* in una forma reverenziale.

³⁴⁰ Si segnalano i seguenti nomi propri di montagne: «Tekamachalkotepetl, Chinantekatl, Istaksiuatl». *Difrasimo*: «xolal pitsauak, xolal tomauak» che significa "in ogni monte, in ogni luogo".

³⁴¹ Parallelismo. I verbi, uno dopo l'altro, esprimono il concetto di azione relativo a *San Marcos* (*hablar/sentar/encalorar/amanecer*).

en pan in *horas* ompa tiualmoseuiskej,
estas horas ahí nosotros nos vamos a venir a sentar (descansar),
in queste ore noi stiamo per venire a sederci (riposarci),³⁴²

ompa timonauatiskej ika se kopal ajuiyakatsintli, ika se kopal xokokatsintli,
hasta ika se tlaxexelotsi, mosenteokatsi axkantsi pan in horas,
ahí nos vamos a platicar, con un copal oloroso con un copal picosito, hasta
con una repartición, tu herencia ahora en estas horas (ahorita),
in quel luogo andiamo per parlare, con un incenso *Copal* profumato e
leggermente piccante, anche con una ripartizione, la tua eredità adesso in
queste ore,³⁴³

Señor Jesucristo, Padre Eterno, la Divina Providencia, la Santísima Trinidad,
Señor Jesucristo, Padre Eterno, La Divina Providencia, La Santísima
Trinidad,
Signore Gesu Cristo, Padre Eterno, La Divina Provvidenza, La Santissima
Trinità,

kampa moseuijtika *Santísimo Sacramento,*
donde estás sentado (donde estás descansando) Santísimo Sacramento,
dove stai seduto (dove stai riposando) santissimo sacramento,³⁴⁴

uan no pan in *horas* ipan in tonaltsintli oyejkokej moxochitlapoualtsi mo
etilstli moxochitlapoualtsi, 25
y tu también en estas horas en este día llegaron tus numeritos de flores, tu
reunión, tus numeritos (cuentas) de flores,
e anche in queste ore in questo giorno sono arrivati i tuoi fiori contati (numeri
di fiori), la tua riunione, i tuoi numeri(ni) di fiori (contati),³⁴⁵

³⁴² Il verbo sedere è usato nel senso di “riposare”. Il radicale verbale *náhuatl* è sempre «cehuia», lo stesso di *refrescar*, come abbiamo visto nella preghiera precedente.

³⁴³ Parallelismo: «ika se kopal...ika se kopal...».

³⁴⁴ Si veda il verso n.21

³⁴⁵ Nuovo riferimento ancora più esplicito al deposito rituale contato.

*Padre Señor San Marcos ueyi tlakatsintli, Santo Abogado, Santo Milagroso,
Padre Señor San Marcos, Grande Hombres/ito, Santo Abogado, Santo
Milagroso,*

Padre Signor San Marcos, grande piccolo uomo, Santo Avvocato, Santo
Miracoloso,

tejuatsi kampa tiualtlajtojti, tejuatsi kampa tiualnauatiti.

*tu donde vienes hablando, tu donde te vienes expresando
(avisando, escuchando).*

tu dove vieni parlando, tu dove vieni avvisando ed ascoltando.

Tejua tiueyi tlakatsintli, tepeidolo tlakatsintli, axkantsi pan in horas kampa
omitsnoskej,

*Tu eres grande hombre/sito, idolo del cerro hombr/esito, ahorita en estas
horas donde te hablaron,*

Tu sei il grande piccolo uomo, idolo del monte del grande piccolo uomo,
adesso in queste ore, da dove ti stanno parlando,

los Santos Angeles, ángeles de los corazones, de los serafines,

los santos ángeles, ángeles de los corazones, de los serafines,

i santissimi angeli, gli angeli del cuore, gli angeli serafini,

in kojconej on tsitsintej non kiajtekokonej,

30

estos niños los chiquitos, también los niños de la lluvia,

questi bimbi piccoli, anche i bimbi della pioggia,³⁴⁶

kampa ya tikimilijtikatej kampa yatikilijtikatej ipan este Popokatepetl, ipan in
Pico de Orizaba, ipan in Sempoaltepetl ipan in kampa Palankatepetl,

*donde ya les estamos diciendo, donde le estamos diciendo en el Popocatépetl,
es este Pico de Orizaba, en este monte Sempoaltepetl, sobre el monte
Palankatepetl,*

³⁴⁶ Con l'espressione "bimbi della pioggia" probabilmente il «*Tlahmáquetl*» di Acuilpa si riferisce agli idoli oppure alle divinità secondarie, come gli angeli, che aiutano *San Marcos* a provocare la pioggia.

(da) dove vi stiamo parlando, dove vi stiamo dicendo, dal (monte) Popocatépetl, Pico de Orizaba, nel monte Sempoaltepetl, su questa cima Palankatepetl,³⁴⁷

pobre del Perote de Veracruz, axkan ipan in horas ya nikualana,
pobre del Perote de Veracruz, ahora en estas horas ya lo vengo a agarrar,
povero *Perote de Veracruz*, adesso in queste ore lo sto venendo a prendere,

ya namechualsentlalis, ipan se xochimesa ipan se xochibanca,
ya los voy a reunir, en esta mesa de flores, en una banca de flores,
già sto per riunirvi, in questa tavola di fiori, nel banco di fiori,³⁴⁸

no san ka se tamalayotsintli, no ompa timonotsaskej, ompa timotlajpiyaskej,
también con una calabaza de Tamalayota, también ahí nos vamos a hablar,
ahí nos vamos a cuidar,
anche con una zucchini di Tamalayota, anche lì andiamo a parlare, lì andremo a proteggerci,³⁴⁹

ompa ni mopanoltiyaskej namoseselitsi, namoxochitlapoatsi,
namoxochitlapoaltsi, 35
Ahí se van a ir pasando su ternura (vegetación fresca), sus flores contadas de
ustedes, números de flores,
Da quel luogo dovranno passare attraversando la vegetazione rigogliosa
(fresca), i suoi fiori contati, i numeri dei fiori,³⁵⁰

yo yoyejkok tonali yo yekojko horas, namoseseuitsi,
Ya llegó el día, ya llegó las horas (de los dioses), el descanso de ustedes,
E' già arrivato il giorno, è già arrivata l'ora (il tempo), il vostro riposo (delle divinità),

³⁴⁷ Parallelismo.

³⁴⁸ Lo specialista si riferisce alle montagne, che sta chiamando a raccolta.

³⁴⁹ Parallelismo.

³⁵⁰ L'espressione "vegetazione rigogliosa" proviene dalla parola *náhuatl* «namoseselitsi» che è formata da «celic» ovvero "fresco". Analogamente «namo-xochi-tlapoatsi» significa "suoi", "fiori" e "contare" da «tla- pohua».

Dios nuestro Señor Santo, Santos Abogados, Santos Patrones, Santos Milagrosos,

Dios Nuestro Señor Santo, Santos Abogados, Santos Patrones, Santos Milagrosos,

Dio Nostro Signor Santissimo ,Santi Avvocati, Santi Patroni, Santi Miracolosi,

Padre Señor San Salvador del Mundo, Señor de la Inspiración, Señor de Chalma,

Padre Señor San Salvador del Mundo, Señor de la Inspiración, Señor del Chalma,

padre Signor San Salvatore del Mondo, Signor dell'Inspirazione, Signor del Chalma,

Señor del Perdón, Santuario, Santo Rey San Lorenzo, San Israel, San Gabriel, San Melchor,

Señor del Perdón, Santuario, Santo Rey San Lorenzo, San Israel, San Gabriel, San Melchor,

Signore Del Perdono, Santuario, Santo Re San Lorenzo, Santo Israel, Santo Gabriele, Santo Melchor

San Pascual, Santos Abogados, Santos Patrones, Santos Poderosos, 40

San Pascual, Santos Abogados, Santos Patrones, Santos Poderosos,

Santo Pasquale, Santi Avvocati, Santi Patroni, Santi Poderosi,

hasta ipan in horas yoyejkoko, in xochitlapoaltsintli, ixtlapoaltsi, padre Señor San Marcos,

hasta en estas horas ya vino a llegar, este numerito de flores, cara contada padre Señor San Marcos,

fino a queste ore sta per arrivare, questi numeri di fiori, il volto contato Padre Signor *San Marcos*,³⁵¹

³⁵¹ Nel verso n.41 c'è un'analogia tra i fiori, numerati, e il volto di *San Marcos* che è anch'esso considerato come "contato". «xochi(tl)-tla-pohual(li)tzintli» che si traduce come " il tuo venerato conteggio fiorito" e «i-su-ixtli-tla-pohual(li)tzin», "il suo volto contato di *San Marcos*".

Santos Abogados Santos Patrones kampa otualseuikkej,
Santos Abogados Santos Patrones Donde nos venimos a sentar,
Santi Avvocati Santi Patroni dove veniamo a sederci (avvisare),

tiualnauatisej ipan xochimesa ipan xochibanca, notajtsitsiua *santo entierro,*
señor del nicho,

nosotros venimos a avisar, en la mesa de flores en la banca de flores, mis
padres/itos Santo Entierro, Señor del Nicho,

noi andiamo ad ascoltarti, nel tavolo di fiori, nel banco di fiori, mio padrino
Santo *Entierro*, Signor del *Nicho*,

Señor San Agustín, Señor San Lucas San Isidro Labrador, hasta pan in horas
San Judas Tadeo,

Señor San Agustin, Señor San Lucas San isidro Labrador, hasta en estas horas
San Judas Tadeo,

Signor Sant'Agostino, Signor San Luca San Isidro *Labrador*, fino a queste ore
San Giuda Taddeo,

notajtsitsiua nodioses axkantsi pan in nochi Santos Abogados, 45

mis padres/itos mis dioses ahorita todos estos santos abogados,

mio Padrino, dei adorati (in spagnolo *mios*), adesso tutti questi santi
avvocati,³⁵²

namechnotsa ijyotsi ajuiyakatsintli, xochiajuiyakatsintli, namoxochivelita
namoxochitlauiltsi, in kandela popokatsintli,

les hablo a ustedes aliento oloroso(o)ito, flor oloroso(a)ita, sus velas de flores de
ustedes, sus flor luminosa, esta vela que humea,

vi supplico (ai santi) con il mio alito profumato (le preghiere), il fiore
profumato, le candele di fiori, i vostri (dei santi) fiori luminosi, questa candela

³⁵² I "santi avvocati" sono tutti i santi.

che fuma,³⁵³

ipan in *xochimesa* kampa chantika in Diego Gobernador,
en esta mesa de flores donde está viviendo este Diego Gobernador,
in questo tavolo dei fiori dove sta vivendo costui Diego Governatore,

María Antonia, on Tekolotsi kumatolotsi chantitika,
Maria Antonia, Tekolotsi está viviendo,
Maria Antonietta, Tekolotsi (nome di montagna) sta vivendo,

kampa tepekalaktika, kampa tepetsaktika, ya yejua moketsteuaualnauatiti
donde está metido en el cerro, donde está encerrado en el cerro, ya El se viene
a parar, va a empezar a actuar,
(da) dove sta entrando nella montagna, dove sta chiuso nella montagna, si alza
e viene a manifestarsi,

ipan tlajko chinanteco la mar, kampa ya tikimikijtikatej non tsitsintej no
kokonej kiatjenkokonej, 50
a medio Chinanteco la mar, donde ya les decimos también a los chiquitos,
también a los niños, a los niños de la lluvia,
in mezzo al Chinanteco, il mare, dove vi abbiamo avvisato, anche ai piccoli
bambini della pioggia,³⁵⁴

angelitos axkantsi pan in *horas*, yo yejkoko *tiempo* yo yejkoko *horas*,
angelitos ahorita en estas horas, ya llegó el tiempo ya llego las horas,
piccoli angeli adesso in queste ore, è arrivato il tempo é arrivata l'ora,

axkantsi pan in *horas* kampa tikinmakaskej se *presente*,
ahorita en estas horas donde les daremos el presente (a los ángeles),
adesso in queste ore vi daremo il regalo (agli angeli),

³⁵³ In questo passo sono raffigurati quattro elementi: l'alito profumato, un modo originale con tono affettivo per indicare la preghiera recitata dallo specialista, il fiore profumato (*l'ofrenda*), le candele di fiori (l'incenso) ed i fiori luminosi che fumano (i ceri, la luce).

³⁵⁴ Si ripete l'espressione "bimbi della pioggia" che abbiamo già visto nel verso n.30.

tikinmakaskej se iponche, xochiajiuyakatsintli, xochipoksintli,
kopalajuiyakatsintli, xochivelita,

*les daremos a ellos uno de sus ponchi, flores oloros(a)itas, flor hum(o)adita,
copal oloros(o)ito, vel(a)ita de flores,*

gli daremo a ognuno (degli angeli) il suo ponche, i fiori profumati, i fiori
(cosparsi) di fumo, il *copal* profumato, le candele di fiori,³⁵⁵

ika ualmonejneymitiske, ika ualtekipanoskej ipan in tlaltikpaktli,

*con ellos se van a venir a caminar, con ellos van a trabajar en la superficie de
la tierra, en este mundo humano,*

con quelle (le candele) loro cominciano a camminare, con quelle cominciano a
lavorare nella superficie della terra, in questo mondo umano,³⁵⁶

kampa ualtlaseseyas kampa ualtlatsopeliyas, hasta semanauak mundo, 55

*donde él va a empezar a refrescar, donde va a venir a endulzar hasta todo el
mundo (completo),*

dove lui comincia a rinfrescarsi (arriva la pioggia), dove comincia ad addolcire
tutto fino al mondo intero,³⁵⁷

hasta seseyas on tlaltikpaktli, ualtlaseseyas, ualtlatsopeliyas, ualtlaseliyas,

*se enfriará la tierra, ella va a venir a refrescar, va a venir a endulzar, va a
venir a enfriar,*

si rinfresca (raffredda) la terra, comincia a rinfrescare, comincia a addolcire, a
raffreddare,³⁵⁸

³⁵⁵ In questo periodo abbondano le figure retoriche. Lo specialista elenca i diversi elementi che compongono l'*ofrenda* mescolandoli tra loro: "il fumo fiorito" e cioè i fiori cosparsi di fumo, il profumo e le candele.

³⁵⁶ Parallelismo tra i verbi camminare/lavorare. Anche il soggetto della frase non è chiaro: con il termine "loro" il «*Tlahmáquetl*» sembra si stia riferendo allo stesso tempo agli uomini ed agli dei, o forse agli angeli.

³⁵⁷ Il soggetto del verso e del discorso è di nuovo *San Marcos*. Si segnala il termine *refrescar* "rinfrescare" che ha allo stesso tempo il significato di "far arrivare le pioggia" e riposare. Si veda il verso n. 41 della precedente preghiera. Il termine «*semanauak*» proviene da «*anahuac*» che significa "terra costiera, di confine" e si riferisce al mondo. Fonte voc. Alexis Wimmer.

³⁵⁸ Si veda il verso precedente per quanto riguarda il termine *refrescar*.

kampa uelis namejmej namotsetseloskej, namosenteoakats, ualtlaseliyas,
intekoneuaj,

*donde ustedes se van a sacudir, sus personas divinas completas (ídolos), èl va
a enfriar a sus hijos de piedra (ídolos),*

dove voi vi agitate, le sue persone divine di pietra (gli idoli), Lui viene a
rinfrescare i suoi figli di pietra (idoli),³⁵⁹

in tekiuaj ikoneua *señor San Salvador*, in *patron* in sentekoneua,

*los hijos del jefe/comisario (autoridad suprema), señor San Salvador, los hijos
unidos de este patrón,*

i figli del capo (i figli dell'autorità suprema), signor San Salvador, i figli uniti
del signore,³⁶⁰

*in cerro de aquilpa, ixkaki ipan in hora tejuatsi mokonetsitsiua
mochipakonetsitsiua,*

*este cerro de Acuilpa, escucha en esta hora tu a tus hijitos (los hombres), tus
limpios hijitos,*

in questa montagna di Acuilpa, ascolta in queste ore i tuoi piccoli figli, i tuoi
splendidi (*limpios*) figli,³⁶¹

axkantsi pan in *horas* kampa ka otitlanke in *xochivelita*, *xochiajuiyakatsintli*
para namejuatsitsintej, 60

*ahorita en estas horas por donde hemos (nosotros los hombres) terminado esta
velita de flores, flor olorosa(a) ita para ustedes,*

adesso in queste ore nel luogo dove abbiamo concluso (noi: gli uomini) questa
adorazione di candele e fiori, il fiore profumato per voi,³⁶²

³⁵⁹ Il termine *náhuatl* «*namosenteoakatsi*» si può tradurre come: «*namo-cen(tli)-teo(tl)-tlaca(tl)-tzin*» che significa “le sue persone divine di pietra” e si riferisce alle statuette antropomorfe utilizzate nell’*ofrenda* e conosciute anche con il nome di “idoli”. Si veda il paragrafo 3.4.

³⁶⁰ Si sottolinea il termine «*tekiua*» traducibile come *patrón* “signore”. La stessa espressione si può riferire a *San Marcos* come al commissario, principale autorità politica comunitaria.

³⁶¹ La parola spagnola *limpia* si può tradurre come “purificazione” ma anche “splendido o brillante, che risplende di luce propria. In questo verso si riferisce ai “figli” che a loro volta possono essere considerati tutti gli esseri umani.

³⁶² Il «*Tlahmáquetl*» si riferisce esplicitamente alla pratica di allestire ed adorare il deposito rituale durante la cerimonia di *petición de lluvia*.

yejua inka onimitsketsteuako, yejua inka nimitsouikas,
con esto (yo) te he venido a levantar, con esto te voy a llevar,
 con questo (io) sono venuto a svegliarti, con questo ti porterò,³⁶³

yejuainka nimitsonnejnemitis ipan in xoalalpantla ipan in xolaltentli,
con esto te voy a hacer caminar, en estos surcos amplios, en estos surcos
(surco o barbecho) de orilla,
 con questo ti farò camminare, in questi ampi solchi (nel terreno), in questi
 scaloni nel campi,

nimitsonseuis ipan se xochimesa, pan se xochibanca,
te voy a sentar sobre una mesa de flores, en una banca de flores,
 ti metterò a sedere sopra un tavolo di fiori, in un banco di fiori,

hasta kualtsi tikuatekitiske moseuiyotsi, *hasta* kualtsi tikuatekitiske
 moxochipaskualtsi moseuitlapoualtsi,
hasta bonito bautizaremos, tu descans(o)ito, hasta bonito bautizaremos tu flor
de pascual(ita), tu descanso numerado,
 in maniera dolce “battezzaremo” in tuo riposo, in modo delicato
 “battezzaremo” il tuo fiore pasquale, il tuo riposo numerato,³⁶⁴

padre señor San Marcos, Apóstol señor San Marcos Evangelista, 65
padre señor San Marcos, apóstol señor San Marcos Evangelista,
 padre signor *San Marcos*, Apostolo signor *San Marcos* Evangelista,

tepeidolo San Marcos Gobernador, María Antonia kuaistatsi,
idolo del cerro San Marcos Gobernador, María Antonia cabello blanquito,
 idolo della montagna *San Marcos* Governatore, Maria Antonietta dai capelli
 bianchi,

³⁶³ Il «*Tlahmáquetl*» in questo verso parla in prima persona.

³⁶⁴ Il verbo “battezzare” utilizzato da Alfonso Garcia Salgado in questo caso sembra improprio poiché l’espressione si dovrebbe tradurre come “offrire del liquido da bere”; da *ti-cua(iti)*: *cabeza-tequi(a)*: *versar-ti(uh)-zqué*: *bautizar* (*versar agua en la cabeza*) (versare acqua sopra la testa); Simeon 1963, p. 352. Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine, Graz, Akademische druck – u- Verlagsanstalt. 1963.

kuatekolotsi, kuatelotsi *gobernadora*, tejua nochi tonali nochi *horas* nika tichantitika,

cabeza china, cabeza lacia, gobernadora, tu todos los días todas las horas aquí estás viviendo,

testa riccia, testa liscia Governatore, tu (in) tutti i giorni, (in) tutte le ore stai vivendo qui,

nika tinauatika nochipajkaueitajtsi, yoniuala ka nijiyotsi,

aquí te estás escuchando padrecito siempre grande, ya vine con mi alient(o)ito,

qui ti stiamo ascoltando mio padrino sempre grande Dio, mi sto rivolgendo a te con la mia preghiera (alito),³⁶⁵

ka no ika notentsi ika notlajtonaltsi, yonimitsitako tejuatsi ika in xochivelita,

con mi boquita, con mi palabrita, ya te vine a ver a ti con esta vel(a)ita de flor,

con la mia piccola bocca, con la mia piccola parola, sono già venuto a vederti con questa candela di fiori,

xochiajuiyakatsitsinte, amo ixmajmana, amo ixmotekipacho,

70

flor olorosa, no te preocupes, no te entristezcas,

fiore profumato, non ti preoccupare, non diventare triste,

axkantsi pan in *hora* ya nimitsnotsa ixualmokatsteua, nejua nimitsualnotsa,

ahorita en esta hora ya te estoy hablando a ti, levántase, yo te vengo a hablar,

adesso in queste ore ti sto parlando, a te, alzati, sto per parlare con te,³⁶⁶

nimitsualuikas pan in xochipantla pan se ojtli, nimitsonpanoltis kampa chantitika on tepekasontepetl,

te voy a llevar en esta ladera de flores, en un camino, te voy a pasar donde está viviendo Tepekasontepetl,

³⁶⁵ «Nochipajkaueitajtsi». «Nochipa-ca-ueyi- tajtsi», tradotto: “padrecito siempre grande”; “padrino siempre grande”.

³⁶⁶ Lo specialista si sta rivolgendo direttamente a *San Marcos*.

ti sto per portare sulla pendice di fiori, in un sentiero, ti sto per portare dove
vive Tepekasontepetl,³⁶⁷

ueyi tlakatsintle ajkotekonsiuatsintli mauistikatsintli nomoxelojtika,
grande hombres/ito, mujercita doble, el respeto también se está repartiendo,
piccolo grande uomo, donna doppia, il rispetto sta per essere distribuito,³⁶⁸

nomoma tlapojtika, kampa otonak otlanes, ompa tompanoskej,
también se está abriendo las manos, donde se acaloró, amaneció, ahí vamos a pasar,
si stanno anche per aprire le mani, dove c'è calore, dove sta per albeggiare, in
quel punto stiamo per passare,

kampa tikonketsteuaskej kampa tikonantikisa, 75
donde lo vamos a levantarlo, donde lo vamos a pasar a traer,
dove andiamo per alzarlo, dove lo passiamo a prendere,³⁶⁹

ompa tikonseuiske ipan se xochimesa ipan se xochibanca, nochi santos, nochi
santos abogados,
ahí lo vamos a sentar (a el) en una mesa de flores en una banca de flores,
todos los santos, todos los santos abogados,
in quel punto lo mettiamo a sedere, in un tavolo di fiori in un banco di fiori,
Ognissanti, Tutti i Santi Avvocati,³⁷⁰

nochi Santos Patrones, santos milagrosos, San Judas Tadeo, Señor San
Jose' Patriarca Eterno,
todos los Santos Patrones, Santos Milagrosos, San Judas Tadeo, Señor San
José Patriarca Eterno,

³⁶⁷ Il vocabolo *náhuatl* «chantika» da «chantli» significa “residenza” o anche “vivere nel senso di abitare”.

³⁶⁸ E' singolare la parola «ajkotekonsiuatsintli» che il maestro Alfonso Garcia Salgado traduce come “donna doppia” ma in realtà alla lettera significherebbe “donna in mezzo alla pianta della zuccina” o qualcosa del genere. Da «ajko», “metà”, «tekom(atl)», pianta della zuccina, e «cihuatzintli», “donna”.

³⁶⁹ Lo specialista si riferisce a *San Marcos, el Dios*. Parallelismo.

³⁷⁰ Il soggetto, come nel verso precedente, è *San Marcos*. Segnaliamo ancora una volta il parallelismo «xochimesa» e «xochibanca».

tutti i Santi Patroni, Santi Miracolosi, San Giuda Taddeo, Signor San Giuseppe
Patriarca Eterno,

Santo Niño Jesus, Señor San Nicolas, Señor San Tonio Abad,
Santo Niño Jesus, Señor San Nicolas, Señor San Tonio Abad,
Santo Gesù Bambino, Signor San Nicola, Signor San Antonio Abate,

Padre San Martin De Pobres, San Martin Rey, San Martin Patrón, San Martin
Obispo,
padre San Martin de Pobres, San Martin Rey, San Martin Patrón, San Martín
Obispo,
padre San Martino della povera gente, San Martino Re, San Martino Patrono,
San Martino Vescovo,

San Martin Caballero, Santos Patrones, Santos Milagrosos, nochi Santos
Abogados, 80
San Martin Caballero, Santos Patrones, Santos Milagrosos, Nochi Santos
Abogados,
San Martino Cavaliere, Santi Patroni, Santi Miracolosi, Tutti Santi Avvocati,

Tlen chantiticatej ipan in mundo ipan in tlaltikpaktli notajtsi, no *Dios*
Jesucristo Padre Eterno la Divina Providencia, Santísimo Sacramento,
Los que están viviendo en este mundo, en esta tierra mi padrecito, mi Dios
Jesucristo Padre Eterno La Divina Providencia, Santísimo Sacramento,
Quelli che stanno vivendo in questo mondo, in questa terra mio padrino, mio
Dio Gesù Cristo Padre Eterno, La Divina Provvidenza, Santissimo
Sacramento,

timoseuijtsinojtika itentsi motlachipualotsi, imotlauakatsi, *hasta* moyejtik
maustik *Jesucristo Padre Eterno,*
te dignas estar descansando su boquita limpiecita, su dentadur(a)ita, hasta tu
respeto sincero, Jesucristo Padre Eterno,
stai riposando dignitosamente con la tua piccola bocca purificatrice, i tuoi

denti, con il tuo rispetto sincero Gesù Cristo Padre Eterno,

ya ualmokixtijtsinoskej non *santos angeles*,
ya van a salir los Santos Angeles,
stanno per arrivare i Santissimi Angeli,

kampa ya tikimilijikate non pan on Pico de Orizaba, ipan on Popocatepetl,
donde ya les estamos diciendo en el Pico de Orizaba, en el Popocatepetl,
dove stiamo parlando con il Pico di Orizaba, nel Popocatepetl,

ipan on sitlaltepētl, ayautepētl, xokonoskoltepētl, oloyoltepētl axkantsi ipan
in *horas*, 85

en el Sitlaltepētl, Ayautepētl, Xokonoskoltepētl, Oloyoltepētl ahorita en estas horas,

nel Sistlalpetel (Montagna della Stella), Ayautepetl (Montagna della nube),
Xokonoskoltepētl (Montagna della Guayaba), Oloyoltepētl adesso in queste
ore,³⁷¹

xochimalintsi ipan tlajko, ipan xochipanotla,
flor de la Malinche en medio, en la ladera de la flor,
fiore della Malinche in mezzo, pendice del fiore,

ompa no nauatikatej, no ompa chantitikatej no ompa ya tikimilijikatej
axkantsi ipan in horas yo yejkokon yo yejkoko in tonali,
ahí también (ellos) se están escuchando, también ahí están viviendo, también ahí ya les estamos diciendo (a ellos) ahorita en estas horas ya llego el día,
in quel luogo anche (loro) si stanno ascoltando, anche loro stanno vivendo,
anche a loro stiamo parlando, adesso in queste ore è arrivato il giorno,

moxochivíspera, moxochiantivíspera, moxochiiluitsi,
tus vísperas de flores, tu antevísperas de flores, tu fiestecita de flores,

³⁷¹ I nomi propri di montagna sono stati così tradotti da Alfonso Garcia Salgado. Poiché si tratta di sostantivi, questo tipo di traduzione per lo più letterale non è propriamente corretta e può essere fuorviante per localizzare tali luoghi o verificarne l'esistenza.

la tua vigilia di fiori, la tua antivigilia di fiori, la tua festa di fiori,³⁷²

ya tejuatsi tiualtlaxelolos ya tejuatsi tikualxelos *moherencia*,
ya tu vas a repartir, ya tu vas a repartir tu herencia,
così stai per distribuire, stai per distribuire la tua eredità,

morikesa kampa tejuatsi tikasitika kampa tejuatsi tikitskijtika morikesa oro
plata ipan in horas, 90
*tu riqueza donde tu estás agarrando, donde tu lo estás tentando, tu riqueza oro
y plata en estas horas*,
la tua ricchezza che ti rafforza (dove ti stai afferrando) ³⁷² dove stai provando, la
tua ricchezza di oro e argento in queste ore,

nosemchipajkaueyitajtsi on tesoro, kampa tejuatsi tikitskijtika,
mi Gran Diosito completamente limpio, el tesoro, donde tu lo estás agarrando,
mio piccolo grande Dio completamente puro (*limpio*), dove lo stai afferrando,

notajtsi *señor jesucristo padre eterno*, axkantsi ipan in horas hasta ka
nitlajtojtika ika *jesucristo nanochti*
*mi Padresito Señor JesuCristo Padre Eterno, ahorita en estas horas hasta con
ello estoy hablando con todos ustedes*,
mio piccolo padre Signor GesùCristo Padre Eterno, adesso in queste ore anche
con lui sto parlando per tutti voi,³⁷³

tejuatsi namechnotsa, ixneualtenkakika, inehtlakamatikaj, namech
onnejnemiltis,
*a ti les estoy hablando a ustedes, ustedes escuchen(me), obedezcan(me), les
voy hacer caminar*,
sto parlando con te, sto parlando con voi. Ascoltatemi, Obbeditemi! Vi sto per
far camminare,

³⁷² Segnaliamo la presenza del termine «ilhui(tl-zin)» che significa “festa” e presenta un diminutivo. I diminutivi sono molto frequenti nella lingua messicana attuale, al contrario della lingua castigliana, e provengono da un’usanza tipica delle lingue indigene.

³⁷³ In questo passaggio il «Tlahmáquetl» rende esplicita la sua funzione di intermediario tra la popolazione di Acuilpa e la divinità.

namechonuikas ipan otse (ocse) xochimesa, kampa tichantitiaskej, kampa tinauatiaskej

los voy a llevar en otra mesa de flores, donde iremos a vivir, donde iremos a escuchar,

vi sto per portare in un tavolo di fiori, dove andremo a vivere, dove andremo ad ascoltare,

kampa timoseuijtsinojtiaskej masa se hora tika, ome hora tika 95

donde iremos a descansar, aunque una hora aquí, dos horas aquí,

dove andremo a riposare, anche se solo un'ora o due ore,

ompa tapajpaktiaskej, noyejtik mauistik, kualtsi mauistekisno, se xiuitl takualtsi

allí vamos a estar contentos, mi gran respeto, bonito respeto, un año bonito,

in quel luogo saremo felici, con tutto il mio grande rispetto, il giusto rispetto, un anno felice,

namosejtik iluitsi, mauistikatsintli, ika se chilmolayotsintli,

sus fiestas de ustedes, con respeto, con una salsa, con agua,

la vostra festa con rispetto, con salsa (alimento), con acqua,

hasta ipan in horas namechonseuis ikanejuatsi, namechonuikas Diego Gobernador, María Antonia,

hasta en estas horas los voy a sentar a ustedes, conmigo los voy a llevar a ustedes Diego Gobernador, María Antonia,

fino a queste ore vi metterò a sedere, vi porterò con me Diego Governatore, Maria Antonietta,

ueyiskatsi, ya tejuatsi nimitsonuikas, nimitsnejnemitis amo kanaj timokajtikisa,

grandesito, ya a ti te voy a llevar, te voy a hacer caminar no te vayas a quedar por ahí,

grandissimo (Dio), ti sto per portare, ti farò camminare, non devi rimanere qui,

amo kana timantikisas tejuatsi nimitsuikas ipan xochimesa ipan xochibanca,
No te vayas a tropezar por ahí, a ti te voy a llevar en la mesa de flores, en la banca de flores,
Non inciampare di là, ti sto per portare sul tavolo di fiori, nel banco di fiori,

kampa chantitika non chinantekatl istaksiuatl, Carlos Kinto, María Nicolasa Jacinta
donde está habitando Chinantekatl, Istaksiuatl, Carlos Quinto, Mariá Nicolasa Jacinta,
dove abita Chinantekatl, Istazihuatl, Carlos Quinto, Maria Nicolasa Jacinta,

axkantsi ipan in horas ipan in kojtlantepetl ompa tiualmoseuiskej pan tekamachalkotepetl,
ahorita en estas horas, en este cerro de arboles ahí vamos a descansar en el Tekamachalkotepetl
Adesso in queste ore, in questa montagna di alberi, in quel luogo andremo a riposare, nel Tekamachalkotepetl,

ompa ualmotlalis se presente para namejuatsitsinte,
ahí se va a poner (a sentar) un presente para ustedes,
in quel luogo ti devi sedere, un regalo per voi,

ipa iuan Santos Angeles on kokonej on tsitsintej, kampa kimoualyakanilis María Santísima,
con estos Santos Angeles los niños, los chiquitos, donde los va a guiar María Santísima,
con questi Angeli Santissimi, i bambini (della pioggia), i piccolini, dove li guiderà Maria Santissima,

Santa Barbara yejon kimoyakanilis on Santos Angelos, 105
Santa Barbara eso los va a guiar (a ellos) los Santos Angeles,
Santa Barbara gli farà da guida, agli Angeli Santissimi,

kampa ualxixintaskej kampa ual uejuetstaskej ipan tlalnepantla ipan
tepexijyo, *donde van a venirse regando, donde van a venirse cayendo en la
tierra amplia en el cerro Tlalnepantla,*

dove stanno per irrigare, dove stanno per cadere sulla terra ampia, sulla
montagna Tlalnepantla,³⁷⁴

ipan tlakoyo ipan tepeyo ompa ualuejuetstaskej on Santos Angeles,
ualtlaseseliskej, ualtlatsopeliliskej,
*en el matorral en el cerro ahí van a venirse cayendo los Santos Angeles, van a
venir a refrescar, van a venir a endulzar,*

sulla Montagna Tlakoyo, in quel luogo stanno per cadere gli Angeli
Santissimi, stanno per venire a rinfrescare, ad addolcire,

ualtlapoyaliskej in tekoneua kampa omitsualtlalilijkej moxochitlauiltsi,
van a poner sal a sus hijos donde te vinieron a poner tu alumbrado de flor,
vanno a “mettere il sale” sui suoi figli dove stanno per venire a sedersi i tuoi
fiori luminosi,³⁷⁵

mokandela tlauiltsi nochi *pueblo de Aquilpa* aki *autoridades*,
tu vela alumbrada, todo el pueblo de Acuilpa, sus autoridades,
la tua candela illuminata tutto il paese di Acuilpa e le sue autorità,

nochi *autoridades*, yejo kampa mitsmakakej vara corona axkantsi ipan in
horas,
*todas las autoridades, eso donde te dieron tu vara de coronas ahorita en estas
horas*

tutte le autorità, dove ti hanno consegnato il tuo bastone di corone adesso in
queste ore,³⁷⁶

³⁷⁴ Si segnala il parallelismo «kampa ualxixintaskej, kampa ual uejuetstaskej».

³⁷⁵ L'espressione “mettere il sale” proviene dalla parola «tlapoyeliani». Il sale era conosciuto ed utilizzato dalle popolazioni mesoamericane.

³⁷⁶ In questo verso si allude al *bastón del mando* o *varas* e cioè il bastone che simboleggia il potere politico ed è custodito nella *comisaria*.

oyejkoko ipan in moxochimesa, moxochibanca *Diego Gobernador*
ya llegó en tu mesa de flores tu banca de flores Diego Gobernador,
già è arrivato il tuo tavolo di fiori, il tuo bando di fiori Diego Governatore,

tejuatsi tikinmakas se buena suerte, xikinmaka se buena suerte al pueblo de
aquilpa
tu les vas a dar una buena suerte, dales una buena suerte al pueblo de
Acuilpa,
tu porterai la buona sorte, porta fortuna al villaggio di Acuilpa,

nochi isentekoneua tlen chantitikej ipan in *pueblo, Dios Nuestro Señor*
Jesucristo,
a todos sus hijos los que están viviendo en este pueblo, Dios Nuestro Señor
Jesu Cristo,
a tutti i figli che stanno vivendo in questo villaggio, Nostro Dio Signor Gesù
Cristo,

yoyejkoko *tiempo, yoyejkoko horas,*
ya llegó sus tiempo, ya llegó sus horas,
e' arrivato il suo tempo, la sua ora,

kampa moualkixtijtsinoskej no on *Santos Angeles.*
donde se van a aparecer también los Santos Angeles.
dove appariranno anche gli Angeli Santissimi.

115

7.2 Commento alla preghiera

Anche in questa occasione proponiamo l'utilizzo di uno schema interpretativo utilizzato da Lupo (1994), Andrews e Hassig (1984).

Oratore: il «*Tlahmáquetl*» di Acuilpa, Don Pepe

Destinatario: la divinità *San Marcos*, gli angeli e le montagne

Antagonista: non identificato

Committente: tutto il villaggio di Acuilpa

Orario della preghiera: il pomeriggio del 24 aprile, vigilia della *Petición de lluvia*

Luogo: le profondità della caverna «*Aquiltepetl*», nei dintorni di Acuilpa

Intenzione: evocare *San Marcos*

Obiettivo finale: provocare la pioggia, assicurare un raccolto di mais abbondante

La preghiera di *Petición de lluvia* recitata da Don Pepe presenta alcune caratteristiche interessanti, soprattutto se paragonate con la precedente di Petlacala. Il testo ed il tono evocativo sono simili, seppur con alcune differenze degne di nota, ma il linguaggio utilizzato non è altrettanto aulico e sofisticato. Il testo Petlacala rispetto a quello di Acuilpa presenta un'intonazione che più si addice ad un'invocazione, desiderosa di "qualcosa" che si manifesti al più presto. L'oggetto del desiderio è rappresentato dall'arrivo delle nuvole cariche di pioggia, dal materializzarsi dei temporali accompagnati dal grigiore del cielo e da un vento fresco che cambiano radicalmente il clima di una regione arida per almeno otto mesi all'anno. Nel caso di Acuilpa il tono è più simile a quello di una preghiera vera e propria, le parole sono rispettose e caratterizzate da una esplicita supplica nei confronti della divinità evocata. I vocaboli in *náhuatl* dell'anziano «*Tlahmáquetl*» di Petlacala sono più antichi e complessi di quelli del suo omologo di Acuilpa, come d'altronde le figure retoriche. Inoltre non esiste un personaggio, oppure un elemento, antagonista a *San Marcos*. Tuttavia molte di queste similitudini o disuguaglianze possono essere spiegate analizzando il luogo nel quale si è tenuta la preghiera, insieme alle testimonianze di Don Pepe al riguardo. Il «*Tlahmáquetl*» di Acuilpa spiega come *San Marcos* deve essere adulato ed "avvisato" fin dal giorno precedente della sua festa,³⁷⁷ poiché secondo il suo punto di vista il risveglio della divinità, successivo ad un lungo

³⁷⁷ Si veda il paragrafo 4.2 "La festa di *Petición de lluvia*" di Acuilpa".

periodo di riposo, deve essere il più piacevole possibile. Per queste ragioni lo specialista pronuncia la preghiera non sulla cima di un monte, bensì nelle profondità della caverna di «*Aquiltepetl*», situato ai piedi della montagna che dà il nome alla comunità. Abbiamo visto nei precedenti capitoli come la caverna, nella cultura indigena *nahuas*, rappresenti un luogo simbolicamente molto vicino al mondo ultraterreno. Il «*Tlahmáquetl*», insieme ad un ristretto gruppo di aiutanti, si addentra nelle profondità della caverna per allestire un piccolo deposito rituale e recitare la *plegarias* in omaggio a *San Marcos*.

Dall'analisi del testo è facilmente riscontrabile un nesso tra le parole pronunciate dallo specialista e l'ambiente specifico nel quale si svolge la preghiera rituale. Questa connessione è piuttosto esemplificativa per illustrare la forte relazione che esiste tra le parole in *náhuatl* e la loro rappresentazione geografica sul territorio. Nella frase di tipo parallelistico all'inizio della preghiera (verso n.7) lo specialista fa un chiaro riferimento alla grotta dove sta recitando la preghiera in onore di *San Marcos*. Le parole «*kampa tichantitika, kampa teuatika, kampa tinauatika, kampa titepekalaktika*» si riferiscono ad azioni, movimenti e *status* della potenza invocata (“dove stai vivendo, dove sei seduto...dove stai entrando nel monte”). I verbi “vivere/sedere” formano una metafora che si spiega nelle specifiche caratteristiche di *San Marcos* di abitare in luoghi come le caverne e risiedere in quello spazio (“sedere”) in qualità di padrone. Il «*Tlahmáquetl*» prosegue nella supplica dando dei dettagli ulteriori sopra il luogo nel verso n.8 dove afferma “*en este lugar donde naciste (tu) pusiste el calor, a ti te estoy llamando*”(“in questo luogo dove sei nato hai portato il calore, sto parlando con te, ti sto chiamando”): “questo luogo” è la grotta e proprio in quello spazio, si suppone, si materializza *San Marcos*.

La letteratura ci può aiutare a confermare questa ipotesi interpretativa. Katarzyna Mikulska Dabrowska nel suo articolo *Secret Language* sostiene come presumibilmente vi sia una relazione tra le pittografie, i Codici preispanici (che definisce “il linguaggio scritto”) e le *plegarias* orali:

“Nevertheless, I believe it is possible to affirm that in the Nahua culture oral expression of magical-religious type, termed nahuallatolli, has its parallel in the graphic form, nahualicuillo, even though the latter does not constitute a direct

transcription of oral expression.”³⁷⁸

La ricercatrice identifica una possibile corrispondenza tra la cultura orale *nahua* di tipo magico-religioso, il «*nahuallatolli*»,³⁷⁹ e le raffigurazioni grafiche presenti nei cosiddetti Codici di tipo “mantico”, cioè gli antichi testi pittografici sopravvissuti alla Conquista e considerati dalla comunità scientifica come opere riguardanti le pratiche religiose.³⁸⁰ Nel contesto rituale della *Petición de lluvia* c’è dunque una correlazione immediata tra il luogo nel quale il «*Tlahmáquetl*» recita la preghiera ed il contenuto semantico della stessa. La tesi di Dabrowska si ispira agli studi di Patrick Johansson,³⁸¹ emerito studioso della lingua e della cultura *náhuatl*, e sembra arrivare a conclusioni analoghe a quelle di Carlo Severi sui canti e le pittografie rituali Kuna, nell’omonimo arcipelago di Panama (1993 e 2004).

Per concludere si vogliono menzionare quattro esempi di metafore che caratterizzano il verso n.46: «*namechnotsa ijiyotsi ajuiyakatsintli, xochiajuiyakatsintli, namoxochivelita namoxochitlauitsi, in kandela popokatsintli*». Faccio riferimento a “*el aliento oloroso, la flor olorosa, las velas de flores y las flores luminosas*” e cioè “l’alito profumato, il fiore profumato, le candele di fiori, i fiori luminosi”; ognuna di queste espressioni è un *difrasismo* con un senso metaforico molto speciale. “L’alito profumato” è la preghiera recitata dal «*Tlahmáquetl*» come se questa fosse un soffio dal buon odore, o anche un suono dolce per le orecchie, come una musica; “il fiore profumato” si riferisce al deposito rituale per la sua caratteristica di essere composta e decorata con moltissimi fiori mentre “le candele di fiori” ed “i fiori luminosi” sembrano far riferimento al *copal*, l’incenso profumato, ed alle candele che simboleggiano la luce. Un’altra metafora con la quale lo specialista di Acuilpa indica l’*ofrenda* è l’espressione «*moxochitlapoualtsi*», che significa “numeri di fiori, fiori contati” (verso n.25).

³⁷⁸ Katarzyna Mikulska Dabrowska. “*Secret Language*” in *Oral and Graphic Form: Religious-Magic Discourse in Aztec Speeches and Manuscripts*. *Oral Tradition*, 25/2 (2010): 325-363. Trad: “Tuttavia, credo che sia possibile affermare che nella cultura Nahuatl l’espressione orale di tipo magico-religioso, denominata *nahuallatolli*, ha un suo parallelo in forma grafica, *nahuaticuilolli*, anche se quest’ultimo non costituisce una trascrizione diretta dell’oralità.”

³⁷⁹ Con questo termine è conosciuto il linguaggio esoterico particolareggiato della religione Mexica. *I colloqui dei dodici*, Bernardino de Sahagún. Traduzione di Sonia Piloto di Castrì, Palermo, 1991.

³⁸⁰ Un esemplare di questo tipo di libri sfuggiti alla distruzione spagnola è il Codice Cospi, conservato nella Biblioteca Universitaria di Bologna

³⁸¹ Patrick Johansson. “La relación palabra/imagen en los códices nahuas.” *Arqueología Mexicana*, n.70, pag.44-49, 2004.

L'analisi comparativa tra le due preghiere vuole evidenziare la centralità del fattore religioso all'interno del gruppo sociale indigeno in questione, determinato come *pueblo* o comunità. Sebbene le pratiche religiose ufficiali siano celebrate al fianco dei rituali caratteristici della *Petición de Lluvia* non credo che il termine "sincretismo" sia il più adatto per cercare di identificare questo tipo di *performance* culturale. Alessandro Lupo nel suo ultimo libro sulle culture amerindiane, "Il mais nella croce" (2009), sostiene come il termine possa essere fonte di possibili equivoci ed abbia inoltre una tendenza intrinseca alla generalizzazione, presupponendo una universalità di situazioni e logiche attinenti al contesto religioso. Piuttosto, l'incorporazione di pratiche rituali esteriori a quelle professate dalla religione ufficiale potrebbe essere interpretata come un prodotto di assimilazione o diffusione di un processo di acculturazione, provocato a sua volta dall'evangelizzazione. Si tratta di un risultato pressoché inevitabile soprattutto nei casi in cui - come nel mondo coloniale - all'interno di un medesimo contesto sociale coesistono individui con patrimoni culturali diversificati che partecipano fianco a fianco durante la messa, come sacerdoti cattolici e specialisti indigeni ancora "imperfettamente cristianizzati" (Lupo 2009: 11). La religione professata a San Pedro Petlacala, come ad Acuilpa, è un cattolicesimo a tutti gli effetti anche per conto della stessa definizione fornita dagli abitanti, che si considerano fedeli e sono degli ottimi praticanti. Le preghiere d'altronde sono allo stesso tempo una preziosa fonte di dati etnografici sia per quanto riguarda le pratiche culturali antiche, attraverso l'analisi delle complesse parole in *náhuatl*, sia per comprovare quanto il fattore religioso sia presente nelle attività della vita di tutti i giorni, come dimostrano i moltissimi santi cattolici menzionati. Forse mettendo in risalto i fattori di atipicità è più giusto parlare di "nuovo" cattolicesimo, con tutte le cautele al riguardo, od ancora di cattolicesimo indigeno. I popoli indigeni sono d'altronde indubbiamente i depositari di una parte dell'eredità culturale delle alte civiltà pre-ispaniche e si sentono sempre di più chiamati in causa come protagonisti nella costruzione identitaria del proprio paese.

Conclusioni

La ricerca etnografica presentata in questa tesi è cominciata dall'ipotesi di voler verificare, effettivamente, la persistenza nel tempo, e dunque nell'attualità, di procedure cerimoniali caratterizzate da rituali collettivi e non appartenenti, almeno nella loro forma più lineare, alla religione cattolico-cristiana. Il luogo nel quale è avvenuta tale ricerca è la regione La Montaña di Guerrero, situata nel Messico sud-occidentale, e più precisamente la zona in cui vivono le comunità di etnia *Nahua* di San Pedro Petlacala, Acuilpa, e Xalpatláhuac che si trovano nelle vicinanze della cittadina di Tlapa de Comonfort. Se l'esistenza di culti indigeni semiautonomi con le radici in un'epoca precristiana (che in America Centrale è subordinata alla Conquista del XVI Sec.) e paralleli a quelli ufficiali è stata comprovata e documentata in molte realtà del Messico contemporaneo, la letteratura scientifica sulla regione La Montaña e ancor di più sul popolo *Nahua* è tuttavia esigua. In precedenti esperienze di ricerca presso il gruppo autoctono dei mixtechi³⁸² ho riscontrato l'esistenza di svariate pratiche di culto "atipiche" considerate secondarie dalle istituzioni ecclesiastiche locali e permesse sotto banco.

Sul territorio ho osservato come questi riti siano ancora fondamentali per gli indigeni che li praticano e rappresentino un punto nevralgico per le attività religiose comunitarie e della vita quotidiana. Il rituale collettivo al quale partecipa tutto il villaggio rispecchia l'identità del gruppo, che nella cerimonia si riconosce e si identifica, distinguendosi così sia dalle altre comunità contigue - grazie alla propria singolare specificità culturale - che dalla popolazione civile non indigena che abita nelle grandi città. In un contesto ambientale profondamente rurale come quello della Montaña di Guerrero, la persistenza dei rituali evidenzia come le risorse naturali e gli agenti atmosferici - pioggia, vento, nubi - continuino a rappresentare gli elementi centrali e nevralgici che condizionano le variabili economiche di sussistenza e di riproduzione. Questa peculiarità delle comunità indigene è stata teorizzata dagli etnologi specializzati che hanno individuato una struttura-concettuale ben definita e circoscritta nelle nozioni, largamente dibattute, di "ciclo agricolo" e "rituale agricolo" (Good e Broda 2004).

³⁸² Gregorio Serafino. *Un documento Mixteco: il Relato Historico di Pueblo de Dios (1969-1999)*. Tesi di Laurea Specialistica in Civiltà Indigene D'America, Università di Bologna, 2008.

E' noto come nella regione della Montaña di Guerrero il clima si contraddistingue per le elevate temperature tipiche degli ambienti sub-tropicali e per la periodicità delle piogge, caratteristiche che permettono esclusivamente un'agricoltura di tipo temporale (maggio - ottobre) in corrispondenza del periodo piovoso. La ciclicità delle stagioni è alla base della produzione agricola come della riproduzione simbolica e rituale della vita sociale (Dehouve, 2008). Le piogge e l'acqua rappresentano l'asse centrale di un' sistema comunitario autonomo che ha sviluppato intorno a questi elementi una propria religiosità, progettando una teoria astratta a partire dall'analisi rituale dei fenomeni naturali. La *Petición de Lluvia*, richiesta/preghiera per la pioggia, si inserisce perfettamente in questo "ambiente", utilizzando un concetto assai caro a Tim Ingold, in quanto è il soggetto privilegiato del discorso poiché rappresenta di anno in anno il consolidamento del rapporto uomo-natura finalizzato alla sopravvivenza: salvaguardare il territorio, il paesaggio e l'ambiente significa salvaguardare il proprio *habitat* rafforzando tramite l'azione rituale il legame di interdipendenza tra l'uomo e la natura (Good Eshelman, 2001).

Partendo da queste premesse obbligatorie è stato possibile analizzare le pratiche rituali attinenti alla *Petición de Lluvia*. Queste si suddividono in azioni simboliche in luoghi ben circoscritti (le cime delle montagne oppure le caverne) effettuate con tempi abituali che possiamo generalizzare in tre momenti principali:

- 1) l'*ofrenda* (offerta) o deposito rituale;
- 2) il sacrificio animale od immolazione propiziatoria;
- 3) le preghiere recitate dal «*Tlahmáquetl*».

Il rituale di *Petición de Lluvia* ha luogo verso la fine del mese di aprile e rappresenta il momento di congiunzione tra la stagione secca e quella piovosa, tra la semina ed il raccolto del mais. Per questo è probabilmente una delle festività più importanti per la popolazione indigena che vive del proprio lavoro nei campi. Definito come una pratica religiosa nella quale il gruppo si identifica e partecipa con varie donazioni, suddivisibili in alimenti/oggetti/preghiere ed azioni rituali, la cerimonia esprime l'auspicio di

una buona stagione piovosa, con la quale irrigare i campi e continuare le attività umane. Il destinatario dell'offerta è la stessa divinità della pioggia - alla quale la cerimonia è dedicata - invocato sotto le mentite spoglie del santo patrono del 25 aprile, *San Marcos*, ma con riferimenti nemmeno troppo impliciti all'antica divinità mesoamericana *Tlaloc*. Il rituale è contraddistinto per tutta la sua durata dalla presenza del principale specialista religioso, *sacerdote* in lingua spagnola oppure «*Tlahmáquetl*» in lingua *náhuatl* e prevede nei momenti di massima intensità la partecipazione diretta o indiretta delle principali autorità locali e di tutta la popolazione. Gli specialisti rituali "agiscono" sugli oggetti come sugli elementi della natura, poiché le loro particolari caratteristiche gli permettono di interagire con le potenze sovraumane o entità destinatarie dell'azione rituale, svolgendo un ruolo da intermediari tra la popolazione comune e queste ultime.

Il rituale nella Montaña di Guerrero si spiega come la pratica religiosa con la quale un gruppo, od un singolo, mira ad ottenere benefici e scongiurare disgrazie: i benefici sono rappresentati dalle piogge e dall'acqua, sinonimo di fertilità e ricchezza, mentre le avversità si materializzano nelle carestie, di norma provocate dalla siccità o da altri eventi catastrofici. La cerimonia comprende una prima parte figurativa che prevede l'uso degli oggetti - la composizione dell'*ofrenda* o deposito rituale - ed un'altra verbale, costituita dalle preghiere o suppliche, accompagnata da una spiccata gestualità dai profondi significati simbolici. La combinazione delle parti dà luogo alla riproduzione di una pratica culturale dove vengono messe in scena danze coreografiche e immolazioni propiziatricie. Le immagini, i gesti e le parole sono espressioni distinte che si combinano per la realizzazione del rituale; il dovere della comunità, guidata dal suo specialista religioso, è quello di rinforzare il legame con la natura suprema e sovrumana, identificata nella figura di *San Marcos*. Tramite la partecipazione al culto e grazie alla figura del «*Tlahmáquetl*» il ciclo agricolo ha di nuovo inizio, le piogge saranno abbondanti e la vita potrà continuare. In sintesi sono queste le prerogative del rituale di *Petición de Lluvia* che si manifesta in pratiche, azioni ed accostamenti di oggetti tesi a comprovare una relazione di causa-effetto.

L'agricoltura di sussistenza nella montagna indigena è stata per almeno due millenni la principale risorsa alimentare sfruttata dall'uomo. Il Messico

d'altronde è la culla del mais, è il luogo in cui sono stati trovati le più antiche testimonianze di domesticazione di questa pianta. La vita delle comunità indigene e contadine ruota intorno ai cicli del mais che ha acquisito nel tempo profondi significati simbolici ed è un elemento centrale nell'ambito religioso: intorno a questa pianta si raccolgono miti, conoscenze ancestrali, precetti morali, categorie estetiche (Neurath, 2008). Il legame di interdipendenza, simbiosi, tra l'uomo e la natura - soprattutto attraverso la pianta del mais - viene riproposto e sottolineato nell'azione rituale (Good Eshelman, 2001). Nell'intento di interpretare queste pratiche e poter intendere le dinamiche sociali che da esse scaturiscono alcuni studiosi (Johanna Broda, 2001) hanno proposto lo studio del paesaggio come un "ambiente rituale", ovvero l'analisi del campo nel quale viene scritta l'etnografia come un contenitore simbolico, un *paisaje ritual* nella lingua spagnola ("paesaggio o ambiente rituale"). Questa concezione di "ambiente" è affine a quella visione biologica della cultura come insieme di fattori o *pattern*, "l'intreccio di organismo più ambiente", centrale nel pensiero di Tim Ingold (2001).

Una prima plausibile interpretazione della cerimonia si costruisce sull'ipotesi – formulata dagli stessi attori sociali che ne prendono parte – che per invocare l'arrivo delle piogge sia necessario imbonire gli elementi della natura tramite un'offerta di doni. La *performance* rituale, inoltre, proprio grazie al suo carattere sociale rafforza un rapporto indissolubile di simbiosi, dove l'essere umano è considerato come un elemento che appartiene all'ambiente naturale al quale deve mostrare riconoscenza; alle attività del sacrificio e dell'offerta si aggiungono i pellegrinaggi, "percorsi rituali" che rinnovano il legame con il territorio e ri-definiscono i confini della comunità.

Una seconda prospettiva d'analisi, invece, pone l'accento sul concetto di "comunità" in antropologia culturale caratterizzato da una visione indigenista. Peculiarità dell'autonomia indigena è proprio l'autodeterminazione sul proprio territorio di appartenenza, storicizzato attraverso la secessione temporale determinata dalla Conquista del XVI secolo, tramite l'associazione in forme variabili tra proprietà privata e proprietà collettiva ed una disciplina condivisa alla quale sono sottoposti i suoi abitanti, in una sorta di costante tensione mirata al mantenimento della coesione sociale e alla perpetuazione della sua esistenza. In termini più semplici gli stessi indigeni si auto-definiscono seguaci

degli antichi *Usos y Costumbre*, e cioè quelle norme, usanze ed abitudini che regolano la vita nelle comunità e ne definiscono le qualità. Da un punto di vista istituzionale tali norme sono solo parzialmente riconosciute dal governo messicano, che comunque garantisce alle comunità l'attuazione di una legge non esattamente corrispondente a quella di carattere nazionale. I dati etnografici precedentemente presentati, sebbene siano solo parziali ed incompleti, suggeriscono come si possa descrivere una comunità indigena del Messico contemporaneo partendo dalle caratteristiche e dalle azioni dei propri abitanti. Queste pratiche quotidiane volte a rafforzare una coesione sociale ed un principio di identità si possono forse identificare nella rappresentazione dell'*habitus* di Bourdieu, definito come quel senso pratico specifico degli attori sociali prodotto da schemi di percezione, valutazione ed azione che sono causati dall'incorporazione di strutture e che permette loro di elaborare delle strategie. Nel caso della Montaña di Guerrero è evidente come l'ambiente circostante e le caratteristiche climatiche siano state incorporate nei secoli dagli abitanti che hanno di conseguenza messo in atto delle strategie per garantirsi la sopravvivenza economica e culturale, ancora oggi valide e riscontrabili attraverso i rituali.

Le credenze messe in pratica dalla popolazione, che potremmo definire “di carattere religioso”, sono associate a norme agricole e sociali che da secoli regolano la vita comunitaria. Improvvisamente la festa in onore a *San Marcos* si trasforma in un eterogeneo e complesso rituale dedicato *in primis* agli elementi della natura, definiti come “potenze”, ma soprattutto finalizzato a “provocare” la pioggia. Interpretare le forze della natura era un'azione importante nel Messico preispanico: la “religione popolare” era il principale mezzo per esprimere concetti importanti per la rappresentazione del mondo e della vita sociale indigena. Attraverso la partecipazione diretta nei rituali venivano trasmessi insegnamenti che spiegavano razionalmente i fatti della vita quotidiana rendendo possibile la riproduzione (e la sopravvivenza) della società. Alessandro Lupo (2006), che ha studiato per molti anni la vita cerimoniale delle comunità *nahuas* della *Sierra di Puebla* situata nell'omonimo stato, osserva come gli abitanti conservino ricordi assai sbiaditi del loro passato pre-coloniale, tanto da aver sostanzialmente cristianizzato la propria tradizione mitologica e rimosso in gran parte la traccia dell'antico

“paganesimo”. Questo fenomeno interessa anche la regione di Guerrero ed è stato studiato da Alicia Barabas che ha coniato il termine di “cattolicesimo indigeno” nel suo studio sulle ribellioni etniche coloniali nello stato di Oaxaca (Barabas, 1990)³⁸³. In questo contesto la festa di *Petición de lluvia* rappresenta uno dei riti liminali più importanti dell’anno, perchè separa la fine di un ciclo festivo dall’inizio di un altro e divide la stagione secca da quella piovosa, il periodo della penuria da quello dell’abbondanza alimentare. Neff (1994) ribadisce come tra le principali caratteristiche del tempo nella cosmovisione indigena della Montaña ci sia quella della ciclicità: tutto è destinato a ripetersi, presente, passato e futuro si ripropongono in una sola dimensione.

³⁸³Barabas, Alicia. Op. Cit.

Appendice I

Voci dal campo: interviste, colloqui, scambi di vedute.

1) Dialogo con N.A. registrato a Petlacala il 15/04/2010. Il gentile pittore di mezza età N.A. è nato e cresciuto a Petlacala e conosce approfonditamente molte parti della sua storia. Di seguito riporto il colloquio in forma integrale.

“GS- Cuando se fundo el pueblo de Petlacala?

NA- Desde mas de 500 años. En Chiepetlán, entonces este mismo año se forman los tres pueblo, Tenango Tepextli y San Pedro Petlacala,

NA- Tenango Tepextli queda atrás de este cerro del otro lado, porque de Tlapa se ve bien que está del otro lado, es un pueblo viejo..

GS- Los tres pueblos son entre los mas viejos. Petlacala, Tenango, Chiepetlán?

NA- Estos son mas viejos si, llevan como 500 años, mas o menos..pues yo creo que es este tiempo, en este tiempo cuando vinieron los aztecas a fundarse por acá me imagino todos lo que están, los que tiene códigos en la parte de la Montaña. Yo creo que es el mismo año de todo también, aquí está todo, en este libro está todo...Las autoridades estamparon las fotografías pero son españoles. Yo pienso que este tiempo todo los Lienzos que hay en esta región es el mismo año que anduvieron por acá, porque Carlos V...

NA- Entonces cuando se vinieron los aztecas con los españoles (1520, 1521) entonces hubo un tiempo que reinaron los españoles en Mexico y se vinieron por acá...

GS- Este terreno en donde estamos es de Petlacala?

NA- Todo, es de Petlacala!

GS- pero hay otro pozo de agua, que sea natural?

NA- Mire, si hay manantiales en los cerros, varios. También arriba está uno, hay muchos pequeños manantiales, pero pozo de agua no, pozos en los ríos si...en tiempo de agua, pero mas arriba y en tempo de agua, ya por diciembre se secan.

GS- Ustedes como decidió de trabajar aquí? Antes me estabas contando en el camino que la comisaría le dio este cargo? Como fue?

NA- Bueno, este apoyo no los dios el INI (Instituto Nacional Indigenista), el INI vino ofreciendo apoyo para que haya alimento para los niños y para todos, y la gente ya vez como no quiere trabajar, no no queremos nada..Puede trabajar señores, es un apoyo que está ofreciendo el gobierno, hay que aprovechar..Pero

nada, y como se has visto que siempre se desintegran el grupo, están así, unos que han trabajado o no quiere trabajar..

GS- Oiga pero como metieron el pescado en el pozo?

NA- Lo trajeron del INI, ellos trajeron los pescados chiquitos y también los alimentos, entonces el pescado a los 6 meses ya esta grande, ya se “cosecha”, entonces se saca el pescado y a la venta en Tlapa. También se había metido langostines y camarón y después también carpa. Ahora el terreno es mío, pero quien lo va a reclamar? Si nadie lo quiere trabajar.. Así están las cosas a veces la gente quiere meter un proyecto productivo pero la gente no quiere..es mejor solo pero es mas difícil...

GS – Usted me dijo que este terreno es suyo, lo compró o como?

NA- Este si yo lo compre.

GS- A quien lo compro a Petlacala?

NA- No se lo compre al INI, anteriormente no se podía vender ni un pescado, solamente se daba este apoyo por grupo, pero ya se libero, entonces el INI iba vendiendo, ahora es libre.

GS- Porque antes me estaba comentando que los terrenos en Petlacala son comunales, son de todos ?

NA- Son comunales, por ejemplo esta es mi parcela... el “consejo” nos dio ja la posesión, con nuestro documentos, como comuneros relatas la posesión de nuestros pueblos, como comisión pues...Unos que no quisieron y son comuneros pero no se justifican, porque cuando vinieron precisamente que se inscribiera el pueblo, para que le dieron sus derechos, sus papeles, y así lo respetaban, se respeta el terreno su parcela. Nadie le puede quitar un pedazo, nadie puede entrar a cortar un árbol..pero mucho no quisieron, que el gobierno nos va a quitar dinero..pero es seguro! Si vamos a pagar impuestos tenemos que pagar aquí lo que diga el gobierno..el gobierno también no esta dando mucho apoyo.

GS- Si llega alíen de afuera que quiere comprar un pedazo de terreno no se la venden ?

NA- Solamente que usted digas que vaya a vivir aquí. Entonces si le gusto mi terreno, por ejemplo, se le puede traspasar, yo lo traspaso. Pero con la condición que se vaya a vivir aquí y también que cumplir con todo, los cargos y todas las costumbres del pueblo.

GS- Cual serian las costumbres?

NA- Las costumbres pues! Si usted quiere venir aquí y tomar mi terreno, es decir si se lo cambio, lo traspaso; usted va a vivir aquí, va a dar servicio y todo, todo va a cumplir con toda las costumbres del pueblo, entonces si usted esta de acuerdo ya nos vamos con el representante de los traspasos de terreno y usted va a vivir aquí

y va a trabajar y tiene que pagar un poquito, si le vendo el terreno pero con la única condición que usted vaya a trabajar aquí.

GS- Entonces si yo quiero vivir aquí tengo que trabajar la tierra y cumplir con los servicios, pero no es regalado, tengo que pagar.

NA- Tiene que pagar ahora..otra cosa. Si usted viene directamente a hablarle a la autoridad y le preguntas las costumbres y entonces le dices las costumbres que tiene que cooperar y hacer los trabajos, todos lo que pueda mejorar el pueblo, entonces como va a ganar para vivir, pues por el pueblo. Entonces dale su pedazo de tierra, su lote donde va a hacer su finca y su casa y también el terreno donde sembrar y ahí no paga usted ni un centavo. Esto lo da el pueblo, el representante de bienes comunales...pero precisamente yo estoy diciendo ya tengo esta parcela aquí, ya me la dieron a mi, ya lo compre a la mitad pero si ahora usted le gusto y la quiere comprar se la vendo. En este caso si me tiene que pagar, y vamos con la autoridad. Este señor ya va a vivir aquí, aquí lo compro y va a dar los servicios por el pueblo.

GS- Cuales son en total los servicios que se van a dar, para una persona aquí en Petlacala?

NA- Pues si usted tiene buena preparación va a ser comisario.

GS- El comisario es el mas importante?

NA- Si el comisario, porque usted está preparado, usted sabe como meter proyectos para que den apoyo para mejorar el pueblo. Entonces usted sabe a donde va ir, sabe redactar una solicitud para que le den importancias, pues el que no sabe hacer papel muy bien, como que no le dan valor, pero si lo que lo hace muy bien todo requisito el documento si le hacen caso.

GS- Y a parte del comisario que otro servicios hay?

NA- Si usted lo meten de comisario pues ya, después lo meten de comité en la iglesia. La junta católica, como presidente de la junta católica, pues ya vieron que usted tiene capacidad para mejorar, entonces ellos necesitan hacer algo, ya como comandante ya no, ya no lo meten. Pasando a ser comisario ya usted es un principal, todos los de la junta católica los meten ahí de principales.

GS- En la junta católica también hay cantores?

NA- Hay dos cantores, había uno pero como se va a trabajar a otros lado ya hicieron dos.

GS- Petlacala cuanto barrios tienes?

NA- Tienes dos barrios, a que lado es San candelaria, allá arriba es San Nicolas.. (GS- donde esta la Iglesia), aquí anexo de Zitlala.

GS-Entonces los cargos pueden ser el comisario, presidente de la junta católica...

NA- Después de comisario ya no lo meten en otro trabajo maás, otro servicios, ya quedan como principal y va a ayudar la iglesia católica.

GS- Y antes de ser comisario puede ser uno comandante de policía?

NA- Bueno, si usted como no tiene capacidad, dicen pues que sea comandante o comisión de policía plural o topil o mayor de mesa. Porque este es un mandadero del comisario, el mayor de mesa, y el otro segundo también tiene su mayor, hay un regidor que rige todo el pueblo.

GS- Pero el regidor no es el comisario? Son dos?

NA- No, el regidor, por ejemplo si usted lo eligieron como regidor a la mejor en dos años va usted a ser comisario, primero empieza de topil a mayor, de mayor a comandante o comisión y así va por grados...

GS- Y el grado mas bajo es topiles?

NA- Si topiles, y después de topiles ya entra de regidor, o comisión o comandante, ya de allí va a ser segundo comisario, (segundo comisario es suplente no?) o primer comisario o representante de bienes comunales.

GS- Pero entonces por niveles, topiles,...?

NA- Topiles mayores y se llega a regidor y de regidor llegan a comisario porque ya siendo regidor no puede volver por atrás otra vez, sino que sigue adelante.

GS- Pero el comandante, de policía?

NA- Pues el comandante es lo mismo a lo mejor por el año el pueblo decide de meterlo como segundo, y en dos años lo van a subir.

GS- pero antes de ser comandante que nivel hay?

NA- Policías.

GS- Aquí hay policías rurales en Petlacala, cuantos son?

NA- Si hay, son diez (10).

GS- Se le llaman policías rurales o comunitarios,
(NA- si comunitarios) y llevan su arma y todo?

NA- Pues no, no tienen. La habían dado hace un año, pero el presidente de Tlapa lo hizo mal, porque las armas son de gobierno y el se atrevió de dar arma, armar a los pueblos, y dio un carro y uniforme y todo para recorrer esta parte, porque ya había mucho asaltante.

GS- Y entonces?

NA – Y entonces los armaron pero como salió el presidente, el que ahora entró lo recogió todo a parte el carro que se quedo, el pueblo dijo que el carro se quedara..todo lo demás se lo llevaron: ya ahora no se pueden defender, así es!

GS- Y también hay un rezandero más en el pueblo, lo que era J. A., ahora hay uno nuevo?

NA- El es Tlamaquétl, es un representante del cerro. Y el representa todo, que habla al cielo, a dios. Ya presentan, ya se aproximan el tiempo, ya ja piden el agua, la lluvia, que el tiempo sea mejor. Que el tiempo nos trate bien. Entonces muchos llevan sus familias ahí, y allá el reza. Los bendices, en nombre de dios dice, vamos a bendecir este producto, ya en el tiempo vamos a sembrar, que seas un buen tiempo, que no seas un tiempo malo, eso es lo que van a pedir.

GS- El señor J. A. quiso ser Tlamaquétl. El quiso hacer esto trabajo o alíen le dijo?

NA- Ya no, es el único.

GS- Y antes de él si había otro?

NA- Si había uno. El andaba como ayudante, y aprendió todo con el que murió, entonces después lo eligieron a el...

GS- Quien lo eligió?

NA- El pueblo y el comisario lo llamaron. Hay que lo necesitaban porque ya no había quien ibas a ser representante del cerro..

GS- Y ahora como van a hacer? Ya no hay representante del cerro?

NA- ahora va a ser un poco difícil, porque ya no hay, no hubo ayudantes, el siempre estaba actuando solo.

GS- Pero el no quiso tener ayudantes o nadie del pueblo quiso ayudarlo?

NA- Es difícil, por ejemplo. Si yo soy representante del cerro y no tengo otro ayudante. Hasta ahí se acaba todo, pero si a usted le hablan para que vaya como representante del cerro...no se puede, no sabes como es...Aquel porque andaba con el otro, el que murió. Se dio cuenta como se da el ofrenda, que es lo que se pide y todo eso. Aprendió y por eso, ahorita va a estar difícil, porque nadie quiere, ni hay ningún ayudante.

GS- Pero ninguno quiso ayudarlo?

NA- no hay, no hay...pues quien sabe, a lo mejor va a haber otra persona, pero saber la historia, tiene que saber algo de la historia del pueblo para poder hablar..

GS- Y tiene que saber rezar en mexicano, no, en náhuatl?

NA- Y todo

GS- Y este 25, el que va a llegar, no se sabe quien va a subir?

NA- Ahora parece que mi compadre J. A. ya no puede, anda mal de la vista. Es lo malo que a veces uno sirve el pueblo, y el pueblo no lo interesa ayudarlo. No va a cooperar para un doctor y entonces abandona uno, porqué el va al cerro a pedir la lluvia para todos, no nadamas para uno....La costumbre se van cambiando.Se va ya alejando de las cosas la gente y participa poca gente..

GS- Al principio cuanta gente participaba?

NA- No, ya tiene tiempo cuando estaba mi compadre Guadalupe. Venían los pueblos de Tenango, todo lo alrededor de aquí, venia mucha gente, ya venían! Y ahora ya no, ya se modificó un poco porqué...por ejemplo: primero supongamos que ahora 24 tenia que subir por la tarde, allá tronaba el castillo, la gente velaba toda la noche y estaba la música tocando, amanecía para amanecer 25. Todo este día están bailando la gente, ya la despedida y la tarde bailando, ya viene la tarde, viene bailando y ahora ya no, ahora el 25 de la mañana están subiendo para que venga ya la tarde, ya no es así..Todo va cambiando.

GS- Entonces la anterior era la costumbre más antigua..

NA- Era más bonita, venían de Coachimalco hasta aquí, señor era mucha gente..

GS- Como cuanta gente más o menos?

NA- No pues venían unas 20 personas por cada pueblo. En total era como mucha gente, se llenaba de gente, como 100 persona más o menos.

GS- Y usted subía en este tiempo?

NA- Si desde la víspera, era bonito, pero ya con este señor ya no....

GS- Se hacia el día 25 pero también se hacia el día 26, verdad, o el día 27 en el otro cerro, o no?

NA- Al tercer día se van a ir al otro cerro Chichipetl, descansan un día...por ejemplo si vamos ahora al cerro 25, mañana descansamos pero pasado mañana ya vamos al otro lado, a hacer la fiesta igual hasta la tarde.

GS- Y esto también se hace el primero de junio?

NA- Igual, se hace lo mismo.

GS- Y porqué se hace también el primero de junio?

NA- Por lo mismo de la lluvia, ya es junio y piden directamente la lluvia, porqué ya la gente comenzaron a sembrar, que el agua no haga falta.

GS- Entonces ahora que Jose Ambrosio ya no puede subir quién va a ir este 25_

NA- Pues a lo mejor ya no. Ya no se hace o puede ser que vaya la gente a presentar su reliquia, van a ser rezo. Va el cantor y hace rezo, pero ya no vaya, ya no es igual..Ya no más van a rezar y esto es todo, a lo mejor luego se bajan, ya no van a presentar allá como lo hacía J. A. que iba al otro cerro donde hay arboles que se llaman «Iztacazihualtli», donde matan guajolote y todo ya no se va a hacer, si no va ir no se va a hacer nada... Abajo de este cerro la puerta del sol, que le dicen, también matan guajolote y ahí bailan también, ya no se va hacer.

GS- Porqué le dicen puerta del sol? Que quiere decir?

NA- Porqué está al frente del sol, por esto le llaman así.

GS- Pero donde baja el sol?

NA- Por ejemplo ahí abajo donde matan el chivo. La puerta del sol, ahí está una entrada donde pone el corazón del chivo, como una hora y al media hora ya no aparece...Se lo llevo el malo, el culebra, quien sabes..

GS- Y la puerta del sol está en posición en donde el sol baja o sube? Ahí pasa el sol?

NA- Porqué está en la dirección del sol, en su trayectoria, está al frente, sube ahí y baja para allá.

GS- Entonces puede ser que este 25 de abril ya no se haga, o se haga de forma diferente, porqué si ya no sube J. A.?

NA- Es que también las autoridades son irresponsables. Si el es un servidor del pueblo, el comisario, tiene el obligo de hacer. Hubieran hecho una asamblea del pueblo, este señor está enfermo. Vamos a cooperar por un medico o si no quien va ir al cerro? Pero depende de la autoridad que está representando el pueblo. Si el comisario que lo deja así, como si no le interese nada, nada ahora hizo una reunión..

GS- Ya faltan diez días, muy poco..Y antes cuando subían al cerro empezaba antes la fiesta, había algo que preparaban?

NA- Ya viene el 3 de mayo, Santa Cruz, eso anteriormente ya está costumbre se perdió. Antes del 3 de mayo todas las cruces que hay en el cerro las bajaban, entonces habías un encuentro. Los que estaban por acá por ahí se quedaban y otros ahí arriba había una procesión..., pasando la fiesta otra vez la van dejando en sus lugares, pero ahora ya no lo hacen.

GS- Y donde era el encuentro antes, en la iglesia o en la plaza? Donde las bajaban?

NA- Antes, ya tiene como 4 años. Hasta el pueblo bajaban las cruces, por ejemplo si una cruz está acá arriba, entonces cada mayordomo tenias un ayudante. Entonces si ibas a traer la cruz hasta el pueblo, ya cuando están reunidas todas las cruces ya la viene a encontrar; primero van a traer lo que están ahí arriba va el

cantor con el rezo, música y ya viene la iglesia, después ya viene otra otra vez a traer estas y luego la procesión la meten en la iglesia.

GS- Esto se hacía por el 3 de mayo, la santa cruz, pero ahora ya no se hace... como cuantos años que se perdió?

NA- Como 4 años que ya..

GS- Pero se subían hasta los cerros?

NA- Si, pero primero..más antes era más bonito. Cuando se hacía la víspera de la Santa Cruz, en donde le echaban juguetes como a las 8 de la noche. Y al día siguiente ya bajaban las santas cruces, cargando y llevando su rosario..

GS- Pero ahorita que hacen el 3 de mayo?

NA- Ya nada, nada de esto. Ya es otro mundo, ya la gente como que va perdiendo la fe o no se que pasa, porque anteriormente había gente más respetuosa, pero ahora los jóvenes son groseros. Pues todo ya, todo cambió ya.

GS- Y hablando del 25, antes de la víspera había alguna preparación del pueblo?

NA- Bueno, cuando si hacía la procesión, sacaban la imagen. Una estampa no que es San Marcos, hacían la procesión, y entonces la banda, pero ya la gente están allá arriba. El Tlamaquétl esta ahí arriba rezando y presentando todo lo que lleva la vela, todo, ya la comida, el ídolo, el lienzo está ahí pegado donde está la Santa Cruz.

GS- Pero una semana antes o algo no había una preparación?

NA- Para ir allá al cerro? Si, pero ahorita como yo vivo aquí y no voy a las juntas quien sabes, a lo mejor me le hablaron a mi compadre J.A. Si tal vez hay una cooperación de veinte pesos, pero ahorita no sabemos nada de esto, a lo mejor ya le hablan u dices que no va a subir.

GS- Y a parte de la cooperación había otra cosa que se hacía?

NA- Bueno las señoras que son compañeras, se llaman «popochkalamaquétl», así se llaman en náhuatl. Son tres mujeres que también recolectan “maicito”, “picantito”. Lo que quieran uno cooperar, un litro de “maicito” lo que quiera uno dar para hacer comida, esto antes lo hacían pero ahora ya no...mi compadre J.A. al rato, si dice que ya no va a ir ya no va a haber nada.

GS- Y hace cuanto años que participaba todo el pueblo?

NA- Como 10 años, que también una escasees de agua, porque también había otro Tlamaquétl, otro sabio, que este de veras sabias, sabias la leyenda, tenia un libro. Que no llovía, la milpa ya se están doblando porque no llueve, le van a hablar así como a mi compadre J.A., le vana rogar. Señor hay que subir al cerro, hay que hacer algo, nuestra milpa se está secando...dice: - que quieren que yo haga?- Nada, el pueblo dice, que vamos a ir. Todavía había rico en estos tiempos, había

un rico que tenía muchos ganados, señor vamos, pero ya estando en el cerro que es lo que se va a necesitar. Dos garrafones de aguardiente, una res, se va a matar una res, pero una becerro para que nos de agua. Ya aquí con el corazón pues, vamos a pedir con la fe y todo para que nos conceda nuestro diosito el agua; si va haber todo esto, adelante si no para que vamos a ir. Dice el rico yo voy a dar una novilla, andale pues, vamos a subir, la milpa está secando....Fueron, subieron al cerro, comenzó a rezar el Tlamaquétl, a hablarle pues a Dios, y nada, no hay respuesta. Ya el rico, bueno mataron la vaca la dio como ofrenda y le dice, oye, si no llovió te va a ir mal, así que queremos agua, usted no pidió todo, yo di la novilla, necesitamos agua. Pero si usted nos engaños y no hubo agua la vamos a colgar, mire señor no seas malito, hay que desear y pedir a Dios. Yo no soy nada yo estoy pidiendo a Dios que nos de agua, yo no puedo hacer milagro, vamos a pedir todos, pero usted ya está borracho y me viene a ofender, hay estamos mal, dice: bueno, pero queremos agua hoy, así que ya sabes si no hubo aguas hoy esta tarde no vamos a bajar aquí la vamos a colgar....

Rezar y rezar ya era más tarde y no hay respuesta nada y las amenazas siguen. Ya era tarde cuando se vio una rayita en las nubes, ya ahora si pasó el airecito. Había mucha gente, participó mucha gente, señores preparanse porque si....Hubo un retumbo, y aquel reza y reza, pero yo no se si este señor el Tlamaquétl cargaba un sahumerio, y cuando yo nublando y nublando, se suelta un aguaceros y de veras. Y baile y baile, el rico que cargaba un tacones de cuero, baila y baila y está feliz, ahora si tenemos agua, no si que se suelta el agua pero bueno....te felicito amigo, si eres Tlamaquétl, te respondió diosito, disculpame. Pero nuestra planta, todos, no nadamas tu, tienes que comer. Tienes ganados vende ganados y compra maíz y nosotros pobres, está bien disculpame te ofendí..y vinieron con agua y bailando todo el camino. Antes ponía unas coronas grandes pero todo se acabo todo, es una lastima, una lastima porque como le digo entre más se capacita uno se olvidas uno de dios, no todos, a veces nos recomendamos en dios que nos ayudes en nuestro camino que nos provoque malentendimiento, y aveces no, el que tiene no se acuerda de dios, es el contrario ahí el obrero es un esclavo, lo está acabando y el pobre siempre es pobre.

GS- Otro representante?

NA- Otro pero este muchacho estaba en Cuatla, pero ahora ya se vino por acá. Porque se enfermó y se vino a su pueblo y ahora el en las exposiciones, presenta las velas, presenta el “maicito”, el litro de maicito..

GS- Y como se llama?

NA- Don Chano, platica bonito, vive en el otro lado sobre toda las creencia de aquí de dios..

GS- Pero el no reza en náhuatl?

NA- Solamente a lo mejor va a ir, a lo mejor le hablan para que presente si no va mi compadre, si lo va a hacer pero no lo hace como el lo hace, va a ser diferente, el presenta de otra manera, como cualquiera pero también..Si le va a pedir al señor que nuestra siembra vaya mejor, que la lluvia bastante, pero si va a ir, no va a ser como el compadre J.A., temprano suben al chivo,...no has ido? Entonces en la puerta del sol llevan dos chivos, para dar presente ahí la sangre, entonces el

presenta ahí al sol, si le presenta la ofrenda que llevaron, ya presentado la ofrenda ya los matan a los chivos, uno lo pone para barbacoa para que acá arriba a la cruz lo vayan a repartir a la gente, allá bailan la carne. Después ya lo reparten a la gente, le dan taquito a toda la gente que come, aún que sea un pedacito, allí la puerta del sol, después se va a Iztazzíhuatl, también a presentar la ofrenda y llevan guajolote allá también y en Iztazzíhuatl ahí está la plancha y los matan y tiran la sangre... Entonces este amigo (Don Chano) pues esto no lo va a hacer, no sabe, si no lo va a hacer porqué no sabe, puede presenciar (presentar) una ofrenda pero hasta ahí no más..

GS- Sería entrenaste platicar con Don Chano, para preguntar el que opina...

NA- ahí vive en el otro lado, al ratito cuando llegamos le enseño a donde, o lo llevo para que se queden platicando, la mejor le platica si le dice que el señor J.A. no va a ir, a ver quien le dice el..que plática a la ofrenda: usted le pregunta si no llevan a José Ambrosio usted sabe hacer lo que el hacia?

GS- Aquí como es la agricultura? Cual es la temporada que se siembra el maíz? En que mes..?

NA- Bueno, depende del tiempo, casi como el 15 o el 20 de junio, y si la lluvia empieza más en mayo, como el 15 de mayo ya comenzar a sembrar, si depende del tiempo, si el agua luego empieza pues en mayo cuando llega el 29 de junio ya la milpa está por acá, por un metro más o menos; el mes de junio el 15 o el 20 es el mejor, pero como le digo depende del tiempo...

GS- Y cuanto tiempo se tarda el maíz para que se pueda cosechar?

NA- Hasta seis meses creo, si es junio, julio y agosto,septiembre, octubre, en noviembre ya, seis meses ya y hay cosechas...

GS- Pero puede ser que hay algunas cosechas que sean más temprana que otra, si se siembra por mayo..?

NA- En octubre..

GS- Porqué creo que hay una fiesta, de San Miguel, en octubre no? En Septiembre..y está fiesta como que representa que se acabó la temporada de poco maíz...

NA- Bueno, esta costumbre, le dan de comer a la milpa, ahí como que no le entiendo porqué, es la costumbre pues, entonces nosotros tenemos que cumplir también con la costumbre, con el respeto de como se hacía antes y así sigue, entonces la víspera van a través la milpa, por ejemplo aquí, yo corto mi milpa y la llevo a la iglesia, y otro lo pongo a la casa, y a la casa hacen tamales nejos (lejos), matan un pollito y lo ponen a la milpa como ofrenda..

GS- Pero usted no corta toda la milpa, nada más corta un trocito?

NA- No, son dos milpas, o tres milpas enteras y de las tres se le corta la parte de arriba y ya queda nada más puro jilote o elote y ahí es donde se cruza y se pone la ofrenda, se le pone sus rosca de pan, se le, se le pone su chocolate.

GS- Y nada más se siembra el maíz una vez al año?

NA- Una vez, bueno el que tiene regadillo, puede ser dos..

GS- Pero en Petlacala hay regadillo?

NA- No hay, por el agua, no hay bastante agua, a veces poquita agua, pues los cerros no guardan el agua, luego llegando ya calores, comienza a agotarse agotarse y se acabó, ya no hay siembra.

GS- Entonces lo normal, la costumbre, es que se siembra una vez al año, empieza en mayo-junio dependiendo del agua hasta octubre- noviembre..

NA- Ya, si hasta octubre, ya en noviembre no hay agua, ya no hay lluvia..

GS- En octubre es la temporada de cosecha, o la temporada de cosecha es un poquito más adelante, por ejemplo en noviembre, o la cosecha...

NA- La cosecha ya se recoge en noviembre, ya en diciembre viene la fiesta del 12 de diciembre (Virgen de Guadalupe), ya comienza uno a derramar y todo, lo que queda en el campo y lleva puro maíz en Petlacala...

GS- Sembrando el maíz una vez al año si da por todo el año? Con esto se conserva la masa?

NA- Si, el maíz se guarda en la troja, hecha de carrizo y lodo, porque de adobe no sirve. Se pica el maíz, es más fresco poner este carrizo y embarrar de lodo.

GS- Entonces ahí se guarda, se va secando para la masa..?

NA- Se va secando para comer, se pone nixtamal, se lleva al molino que lo mole y ya se forma la masa

GS- Pero el nixtamal que es?

NA- Es del mismo maíz, se hierve, se cocina y se hace nixtamal. El “maicito” ya queda blandito, se lavan, queda limpio el “maicito” y ya lo llevan al molino para que se saca la masa.

GS- Entonces antes, lo ponen a hervir, y hervir. Hace el nixtamal que es como una masa..

NA- No se ablanda el maíz, ya después lo lavan, le quitan las migayas (?), la lavan en una jícara, y ahora sí ya limpio lo llevan al molino, limpio y hervido y lo molen para hacer la masa y después la tortilla

GS- Entonces el nixtamal, no es un mineral o otra cosa

NA- Es puro maíz, nada mas hervido y limpiado, como tiene pellejudo, cuando el maíz está bueno se lo quita y queda el puro centro blanco, a lavarse se quita el pellejo y queda lo blando del nixtamal.

GS- Y en el molino cuando lo llevan a moler se le hecha también cal?

NA- En el nixtamal se hecha cal, antes de llevarlo al molino, lo baten en el agua con un poco de cal.

GS- Y porque?

NA- Para que así se cocina bien el maíz, para que se pele y le quite el pellejo.

GS- Pero es la misma cal de cuando uno construye, de que está hecha la cal?

NA- No. La cal, bueno anteriormente la hacían, pero ahora la cal compran por bulto..Antes lo quemaban, con res, entonces juntaban las piedras blancas (como cenizas) y las partías en pedacitos. Le ponían un capa de majada de res y las piernitas las regaban así, y ya después lo cubren con cacahuete y todo la prenden y hasta el otro día lo comienzan a sacar ya las piedritas... solita la piedra se desmorona y ya queda como ceniza y está es la cal

GS- Y cuando usted era joven así la hacían la cal, es una costumbre antigua?

NA- Es antigua, es lo mas sencillo, anteriormente para hacer un muro, entonces el pueblo hacía un horno grande y metían piedras grandes....

GS- La costumbre de meter la cal a la masa de maíz es una costumbre moderna o siempre ha sido igual?

NA- Es lo mismo, nada más por la cal ahora de la industria, nada más es esto pero la costumbre es la misma

GS- Ahora puede ser que la cal industrial ya tienes un producto industrial, pero antes igual cuando usted era niño a la masa le metían la cal, igualmente, sino no se da, la masa para la tortilla?

NA- No, hay que meter la cal nixtamal. Pero como ahora ya hay masa seca, ese de Maseca, pero la tortilla no sabe, le pone algo de industrial.no se a donde lo fabrican, en México o donde, pero esta masa aguanta mucho tiempo..la masa normal, si usted tiene refrigerador la guarda la masa, pero sin refri poquito, un día, a veces pones 3 o 4 litros, lo llevan a molino y lo demás lo guarda al refri..Sino hay que hacerlo diario, diario todo el proceso, un buen trabajo y más gasto. Pero con el refrigerador se guarda ahí 3 o 4 días.

GS- Pero el refrigerador es nuevo, antes cuando no había?

NA- Antes no había molino ni este tampoco, no había este molino porqué se molía en un molino de mano, en la casa, anteriormente en el metate

GS- Anteriormente metían un poco de nixtamal con cal en el metate y ahí hacían la masa...Oye y la calabaza y el frijol también se dan en la misma temporada o se dan todo el año? Aquí a parte el maíz también se siembra la calabaza y el frijol, no? Que más se siembra?

NA- Todo, frijol, picante, tomate, jitomate, el maíz, la calabaza y el picante, también en junio se siembra todo, y sandía también, cuando se siembra el maíz en junio se siembra todo.

GS- Y ahorita, aún estamos en la temporada de calor, como es posible que en el mercado hay jitomate, sandía y todo esto?

NA- Bueno, esto lo traen de afuera, lo traen del otro lado, de Puebla, de Veracruz y todo esto, o sea que por la montaña donde tiene muchas agua hay siembran tomate, jitomate, picante todo el año. Los riegos se siembran en enero, si se siembra antes en invierno, la milpa se seca por el frío, y la sandía igual, en febrero marzo, cuando hace calor.”

2) Colloquio con Don Pascuasio, Petlacala, 15/04/2010.

GS- Por el zumbido de la tierra?

Don P- Aha, ahora si saquen *barbacoa*, saquen.. orale a bailar, están limpio.

GS- sino quiere decir que no lo recibe?

Don P- No, dice cuando recibe porque dice pon así una fila de cigarro, 12 creo. Doce cigarro, los prende y fuma rápido, humean rápido.

GS- Si los prende y fuma quiere decir que está fumando?

Don P- Ahá quiere decir que están fumando ya. Ya recibieron, ya pidieron permiso el señor le habla (ya le dio permiso); cuando ya quieren fumar, orale, solito y ya está secada.

GS- Pero si se apaga?

Don P- Pues si no quieren nada mas tantito se quema aquí, y ya se apago. Y cuando ya recibieron ahora si, un retumbo así, ya listo, tomen...ya está listo que ya me recibieron, por este lado una nube llega, pero dice una hora, dos hora está el agua

GS- Y era José Guadalupe

Don P- Si, José Guadalupe, y empieza a bailar, orale. Le dicen a la banda toquen, sones, la señoras, orale. Después ahí va, cuerno de chivo andan capoteando otro con cuerno.

GS- Que es el chivo que acaban de sacrificar?

Don P- Si, que llevan dos chivos allá. Lo matan allá uno de cuero, corazón ahí lo dejan el corazón y todo..

GS- Jose Guadalupe tenían antes que hacer un ayuno, o algo así? Por la fiesta de San Marcos

Don P- Pues la verdad quien sabes, pero si de veras llovía, funcionaba bonito.

GS- Pero este año es el primero año que va a hacer Don Chano?

Don P- Si, este es el primer año.

GS-y ahorita se va a quedar el por el próximo año, me imagino?

Don P- Aun que ya no es igual como antes, pero bueno por lo menos lo están representando, entregando las cosas.

GS- Pero si funciona, es eficaz?

Don P- Ahora si estamos en la voluntad de Dios, no sabemos.

GS- Si el otro señor está muy viejo, (Don P- no, está muy grande ya.) ya ahorita se va a quedar Don Chano?

Don P- Aha, también van de otro lado, en «*chichielt*», ahí por una parte entra carro y después caminando...aquí arriba, hijole. Está bien complicado, y los ingenieros cobran 50, 100 el proyecto, y así es mas barato...como de 20000, pero el comisario no quiere, ya cuando termine retiran todo,

GS- Ahora el comisario se fue a trabajar?

Don P- Fue a Chilpancingo. Fueron allá en la Procuraduría de Asuntos Indígenas.

GS- A lo mejor fueron a pedir apoyo.

Don P- Si, dicen que van a dar instrumentos (musicales) si, regresa pronto, como llevan carro.

GS- Entonces hoy van a llegar los señores aquí a las cinco, después que levanten la cruz?

Don P- Ahá, después que levanten la cruz.

GS- Y mañana también, verdad?

Don P- Todas las tardes, todas las tardes...

GS- Y el sábado también, me imagino? La víspera no?

Don P- Esto es la víspera que es cuando va a ver mucha gente, van a poner nixtamal. Van a poner nixtamal para otro día temprano domingo (tamal de

calabaza) ella lo hace (las mujeres)? Pues quien sabes quien lo hace, comadre Chamin., lo hacen culebra, lo forman a culebra, hasta su cabeza, que cosa le echan..porque están brillando, sus dientes, sus boca....

GS- Pero aquí los hacen los tamales, el sábado?

Don P- Aquí los hacen, como hoy pues, se prepara el sábado, el nixtamal, las tortillas, nejos. Los nejos se preparan en la casa del regidor, se llaman *popochtecas*, en *náhuatl* se dice «*popochtecasllamatzi*»

GS- Y son mujer!

GS- Y cuanta son?

Don P- Tres, dueña rosa, comadre Chavela y Alicia, son tres «*popochtecasllamatzi*»

GS- Y ellas si saben preparar los tamales..

Don P- ellas los hacen!

GS- En forma de calabaza?

Don P- Aha, tamales de calabaza, y lo hacen una culebra así de grueso.

GS- También la culebra está hecha de tamal?

Don P- Aha, está hecha de tamal de calabaza. Como lo hacen pues, pero está bonita su cabeza, hecha de calabaza, la culebra con sus ojos, no se que cosa le meten, frijolitos, maicito, no se, en su boca también, pues está bien hecha la culebra.

GS- Y la suben allá arriba?

Don P- La suben en el cerro, ese culebra dicen que se pone así, arco iris.

GS- Pero allá lo comen, el tamal de culebra o lo dejan ahí?

Don P- No, lo traen y aquí lo matan, en la noche cuando ya regresaron aquí lo matan

GS- Cuando van a «*Chichipetl*» igual hacen el tamal de culebra?

Don P- Creo que ya no, nada más pura tortilla, comida, llevan tamales, ese creo que ya no lo llevan.

GS- Y estas señoras como aprendieron a hacer tamales, las «*popochtecasllamatzi*»...que quiere decir, hay traducción en español?

Don P- «*popochtecasllamatzi*» en español no tengo idea.

GS- Pero como aprendieron a hacer esto, ellas nada más saben..?

Don P- Oye pero esto viene desde aquellos que llaman nahuas, yo te digo que este señor es antiguo, más antiguo, así viene ese «*popochtecasllamatzi*», y este «*popochtecasllamatzi*..»

GS- Pero me imagino que estas mujeres escogieron ser estas mujeres que hacen tamales no?

Don P- Se van cambiando.

GS- Pero tienes que aprender, no todas saben ?

Don P- Porqué antes las señoras que estaban ya se murieron y fallecieron. Y de ahí no salían de aquí preparada a ayudar, como hacen los tamales, ellas atienden aquí, como es el presente, que está pendiente, está recibiendo...

GS- Me imagino que aprendieron de chiquitas!

Don P- Las meten de media mujeres, y ya van viendo que es y van aprendiendo como se hace.

3) Entrevista a Gabino Santiago- A.C Tlachinollan del 3/05/2010. Gabino discute della figura del «*Tlayakanki*» che esiste solamente nella comunità di Xalpatláhuac, e di come il suo ruolo sia centrale nell'accesso dibattito politico che interessa la *cabecera*.

“Gabino - Como la colonia española necesitaba tener un control, había comunidades indígenas donde no podías meter un alcalde o un corregidor. Entonces decidió vamos a respetar esta figura de *Tlayakanki*, aquí se llama así, en otro lugares *caciques*, ósea alien que nos ayuden ad administrar la cuestión económica, la cuestión política y social y judicial de la comunidad, a el lo vamos..El tiene el poder de decir, de mandar a poder si hay un grupo rebelde, el nos va avisar o robo de ganado...aquí hay problema el es el que nos va a avisar, ósea su función va a ser esta...y va a tener ciertos privilegios, no va a hacer tratado como los demás indígenas, igual no va a dar tributos incluso el se va a quedar con parte, muy poco..A el se le van a respetar ciertas prerrogativas.

GS- Pero no es elegido por el pueblo?

G- No, bueno en un momento dato el pueblo lo designa porque tiene que ser una persona que a llevado una vida recta, que ya tiene ciertos años, que seas un ejemplo para la comunidad. Pues en si un poco, como antes que llegaron los españoles los ancianos eran las cabezas, en este caso es esto, una persona que ya haya pasado por diferentes cargos y haya servido, ya sea topil, ya sea fiscal..entonces ya puede ser *Tlayakanki*. Los nombras otros grupos de notables, ahora le toca al compañero y se puede decidir por cuanto tiempo, si hasta que se

muere o hasta que el no renuncie o que se maneje de una forma mala, este amigo no esta funcionando

GS- Pero hay algo todavía que no entiendo bien, en la temporada..por ejemplo igual el territorio estaba dividido por municipios como mas o menos ahora, bueno eran diferente...

G- Provincias

GS- Le llamaban provincias pero era como la misma dinámica que ahorita, había la cabecera, estaba el ayuntamiento y las delegaciones el Tlayakanki estaba en las cabeceras o en las pequeñas comunidades?

G- Dependiendo del tamaño de la comunidad..por ejemplo en Tlapa no hubo, porque era grande en comparación a Xalpa, aquí ya estaba todo el poder y todo el aparato, el cacique, el alcalde, el encomendero en aquel tiempo, incluso Hernán Cortés fue encomendero de esta región, desde el principio como Tlapa era un lugar estratégico y era grande entonces si por esto aquí se trasladaron los poderes coloniales, aquí hubo una representación coloniales, entonces aquí no hubo Tlayakanki ni nada como en Xalpa. Este es mas un rollo de las comunidades nahuas, en los mixtecos y tlapanecos hay otra dinámicas y otras figuras. En los tlapanecos creo que es como un consejos, son varios ancianos que detienen el poder central y en un momento dato designan la comisaría el comisario para la comunidad.

GS- Pero en época colonial la figura del comisario existía, se puede comparar con la de Tloyakanki o existían las dos?

G- Es casi igual, pues, te digo en algunas comunidades hay este rollo de los regidores en otro no, pero ya la figura del comisario empieza a tener muchas importancias desde el 1950 para acá, es reciente.

GS- Pero es a la dependencia del Alcalde del municipio no?

Ga- Incluso si el alcalde no lo reconoce no es comisario.

GS- Por esto quería ver esta tipo de similitud entre el comisario y el Tlayakanki, por si hay diferencia pero..."

4) Breve sintesi di un colloquio con Don Chano, nuovo «*Tlamáquetl*» di San Pedro Petlacala. 6/04/11.

“Ch- Yo trabaje como machetero, en Cuatla, la gente dice como vino este hombre por allá, nosotros aquí somos pobres no tenemos que comer, pero no, también, yo he ido en muchas partes, lejos, he llegado hasta los nogales por allá, una parte de Nuevo Mexico, a Cancun, Puerto Vallarta, por aquí Puerto Madero, conocemos en muchas partes. Se ve bonito la ciudad, pero cambia mucho en la comida..

G - Que tal aquí en Petlacala, ha llovido mucho verdad?

Ch - Si ha llovido mucho este ano, nos fue bien la verdad. ellos me platican y yo platico con ellos, tan contenta la gente.

G - Salieron bien las peticiones?

Ch - Aha. Conmigo ahorita la gente esta muy contenta

G - Y ha cambiado el comisario verdad?

Ch - Ya, ahora es otro

G - Como se llama el comisario?

Ch - Leonardo el gordito, vive cerca de la iglesia, ahí luego luego de la entrada. El del ano pasado fue Francisco. Como cumplió ya un ano de servicio de comisario, ahora esta buscando trabajo y luchando, tiene su hortaliza, su riego ahí.

G - Y el tío severo?

Ch - Esta bien.

G - Se va a hacer otra vez este ano la petición de lluvia?

Ch - el 25

G - el 25? pero el 24 es semana santa, es domingo de semana santa

Ch - pero la fecha es el día 25, casi seguro, no tiene que ir antes o no tiene que ir después.

G - Y el comisario ya decidió la fecha?

Ch - El no tiene que decir, el pueblo lo decide y el pueblo lo exige y el pueblo dice tiene que hacerlo.

G - Aun que sea en la misma fecha de la semana santa?

Ch - Esto de por si lo hace, hace un encuentro de santitos, Pero igual llegando la fecha tiene que ir.

G - El ano pasado fue antes.

Ch - Fue antes verdad? Bueno de verdad no me acuerdo. Puede que hay que sentir de ellos, porque por mi es el 25 aun con la semana santa, y por la “señoras” también. Si el no puede, o tiene algún compromiso que llega algo, que se atora, se puede cambiar pero por lo regular es esta fecha, el 25.

G - Que tal estuvo la fiesta del 4 viernes?

CH - Como yo presento las “velitas” en la iglesia, por ejemplo el jueves o la 7:00 de la mañana el jueves ya están viniendo peregrinaciones, vienen de Acapulco. Entonces yo voy con ellos a las 7 de la mañana y de ahí, me meto adentro y ahí estoy. Ya vienen mas peregrinaciones y su banda y trae su ofrenda o su presente, no? Ahorita nomas yo solito estoy presentando, porque antes ayudaba el otro señor que vive por allá, Don Jose, Lo ayudaba yo, me invitaba ayuda. Es que viene mucho que traen cubetas de maíz, ya no lo aguanto para levantar. Hay muchas cosas que ya no aguanto, te ruego, ayudenme. Que bueno que usted pensó hacerlo esto, no que yo lo había pensado, no era mi fuerte. Mi fuerte es tener un grupo bíblico para dar el mensaje, por analizar las cosas, que hacemos nosotros que hace la gente, el pueblo, esto es mi fuerte. Hay en la lectura lo dice bien el mensaje....

G - Este 25 que va a venir usted va a subir al cerro por presentar, verdad?

Ch - Si, este año fui yo solito, cuando vino el padre.

G - Ahorita se repite siempre después?

Ch - Si porque no hay otro. Por ejemplo si alien quieren ayudarme, pues yo no soy envidioso, pero es que no saben, pues entonces mejor que cada quien se engañen solo..Yo no se tampoco, le digo lo mejor que me viene pero así. Pero después vamos a ciegas, no es así. No. Yo hasta donde se si es San Miguelito no es nuestro padre, ni padre mío ni dios mío. Cualquier santito tiene los suyos, hay que hablarle con respeto, nombrarle con respeto.

G - Y igual que el año pasado se va a hacer la fiesta en la casa del comisario? Nada mas que cambio la casa del comisario, verdad?

Ch - Aquí va a hacer “novenario”, en la otra casa porque los ídolos ahora están allá. ya lo sacaron de ahí.

G - Cuando lo sacaron?

Ch - Hoy cuando hace la fiesta de carnaval del pueblo, el carnaval es el 17 de marzo. Y en esta fecha cambia los ídolos. Si lo hacen esto. Un viernes para sábado. No me acuerdo si el 27 o el 17 parece. El cambio del comisario siempre lo hacen el 15 de enero. Se comprometió que iba hacer la cancha, la “plazuelita” hora tiene piso, y tiene baños públicos. Y se comprometió y ya tenia todo el material. Pues lo hizo pero ya no quería. Pero señor si el pueblo coopero para el cemento, donde esta el cemento? Se descubrió que lo agarro el. Y no lo termino. Y el comisario de ahora lo termino.

G - Entonces fue el 15 de enero cuando hicieron el cambio?

Ch - Paso un poquito, unos días mas.

Ch - Si viene aquí, no te dicen compran, te dicen toma nada mas. Ahora aquí ya es voluntario, si no quiere no lo haces. Yo vengo a trabajar no a tomar, disculpame.

G - Y siguen las mujeres que preparan los tamalitos?

Ch - Los que preparan son el comité de la comisaría pues, sus mujeres del comisario, del regidor, mayor, comandante.

G - Me refería a la otra vez que estaban las señoras viejita.

Ch - Ya no pero estas no hacen el que hacer..no! Estas vigilan los ídolos, a ver echale platos, comidas, echale aguardiente aquí, echale cigarros aquí ellas saben mucho, yo no se nada de estas cosas porque la Biblia no dice de estas cosas, no dice echale trago o cigarro! Así lo acostumbraron pues. Dice que ala arriba el que presenta como ahora yo dice que le da al dios y también al enemigo, al malo, el demonio, el diablo, este es para dios y este es para ti. Yo digo no, yo no voy a hacer estas cosas, me disculpan pero yo renuncié del Satanás porque desde cuando hay primera comunión ahí dice renuncian, es la protesta, para renunciar del poder del enemigo. Renuncia del Satanás

G - Pero bueno yo me imagino que estas señoras lo hace de costumbres, porque así aprendieron desde chiquitas..

Ch - Si, pero este yo aquí hago mi oración, señor yo quiero servirte y servir tu pueblo, pero no como ellos conocen, no como ellos saben, lo voy a hacer como tu me dijiste señor. Tu dices que nada más es contigo porque si trabajas con dos patrones con uno queda bien y con el otro quedas mal. Así lo dice el señor, pero como aquí la gente no entendí, yo le dijo esto y eh..no capta..las señoras están bien, hasta ahorita están bien.

G - No preparan los tamales..

Ch - lo autoridades, estas hacen estas cosas...al cerro donde vamos lloviznó por allá.

G - Es pronto para llover, no?

Ch - Yo creo que son avisos, dios dice mucho, poco dios. Como sabes, a vez manda agua y a veces no, a veces nos castiga.

G - Pero ahora el nuevo comisario tiene que participar?

Ch - El nuevo comisario, si! Pues tiene que ir, si no van los dos uno tiene que ir, o el primero o el segundo. De que van si se van.”

Appendice II

Mappe, cartine geografiche, materiale fotografico



384



385

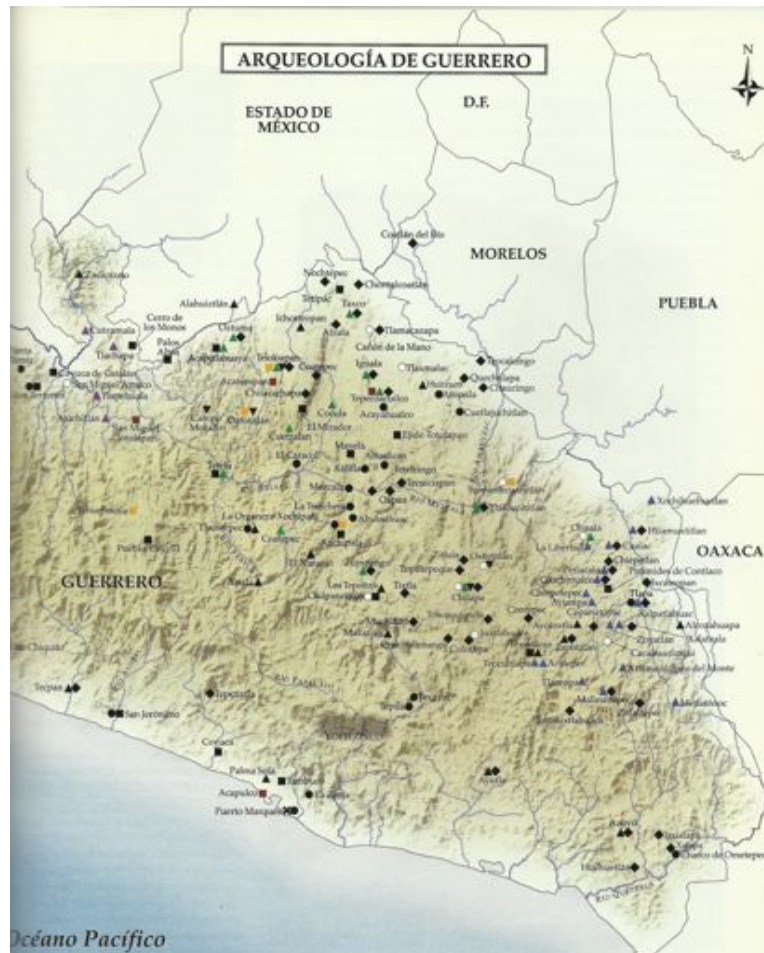
³⁸⁴ Figura 4. Mesoamerica, area culturale. www.arqueomex.com

³⁸⁵ Figura 5. Stato federale del Guerrero. www.arqueomex.com



386

³⁸⁶ Figura 6. Regioni geografico-culturali dello stato di Guerrero. www.arqueomex.com



387

³⁸⁷ Figura 7. Stato federale del Guerrero, zone archeologiche principali. www.arqueomex.com



388



389

³⁸⁸ Figura 8. Stato federale del Guerrero, principali lingue indigene parlate nella seconda metà del secolo XVI. www.arqueomex.com

³⁸⁹ Figura 9. Principali aree geografiche del Messico in cui si parla ancora la lingua náhuatl. www.arqueomex.com



391



392

³⁹¹ Fotografía N° 12. Amuleti portafortuna. Festa del *Tercer Viernes de Cuaresma*, Xalpatláhuac; 05/03/2010. Quest'immagine e tutte le seguenti in questa sezione sono di Gregorio Serafino.

³⁹² Fotografía N° 13. Festa del *Tercer Viernes de Cuaresma*, Xalpatláhuac. Fotografia del 05/03/2010.



393



394

³⁹³ Fotografía N° 14. Particolare. Rituale di *petición de lluvia*, Xalpatláhuac. 3/04/2010.

³⁹⁴ Fotografía N° 15. *Ofrenda Contada*. Rituale di *petición de lluvia*, Xalpatláhuac. 3/04/2010.



395



396

³⁹⁵ Fotografía N° 16. Musicisti. Rituale di *petición de lluvia*, Xalpatláhuac. 3/04/2010.

³⁹⁶ Fotografía N° 17. Rituale di *petición de lluvia*, Xalpatláhuac. 3/04/2010.



397



398

³⁹⁷ Fotografía N° 18. Statueta antropomorfa o “Idolo”. *Ofrenda* di Acuilpa. 24/04/2010.

³⁹⁸ Fotografía N° 19. Sacrificio del tacchino. Rituale di *petición de lluvia*, Acuilpa. 25/04/2010.



399



400

³⁹⁹ Fotografía N° 20. Sacrificio del tacchino, particular: el *Tlahmáquetl* pronuncia la preghiera del *presente*. Ritual de *petición de lluvia*, Acuilpa. 25/04/2010.

⁴⁰⁰ Fotografía N° 21. Ritual de *petición de lluvia*, Acuilpa. 25/04/2010.



401



402

⁴⁰¹ Fotografia N° 22. Rituale di *petición de lluvia*, Acuilpa. Il *Tlahmáquetl* pronuncia la preghiera del presente la sera della vigilia. 25/04/2010.

⁴⁰² Fotografia N° 23. Comunità di San Pedro Petlacala, Guerrero. 15/02/2010.



403



404

⁴⁰³ Fotografia N° 24. *Ofrenda* sull'altare. Casa del Commissario. San Pedro Petlacala. 10/04/2010.

⁴⁰⁴ Fotografia N° 25. *Ibidem*.



405



406

⁴⁰⁵ Fotografía N°26. Don F. habitante de San Pedro Petlacala; 3/03/2011.

⁴⁰⁶ Fotografía N°27. *Tlahmáquetl* recitan una plegaria. Ritual de *petición de lluvia*, Xalpatláhuac; 3/04/2010.



407



408

⁴⁰⁷ Fotografía N° 28. *Danza de los doces pares de Francia*. Festa del *Primer Viernes de Cuaresma*. Comunità di Malinaltepec, Guerrero. 18/02/2010.

⁴⁰⁸ Fotografía N° 29. *Danza de los Tlamilques*. Festa del *Primer Viernes de Cuaresma*. Comunità di Malinaltepec, Guerrero. 18/02/2010.



409



410

⁴⁰⁹ Fotografía N° 30. Particolare. *Danza de los Tlamilques*. Festa del *Primer Viernes de Cuaresma*. Comunità di Malinaltepec, Guerrero. 18/02/2010.

⁴¹⁰ Fotografía N° 31. *Iglesia* di Malinaltepec, con struttura del *Castillo* nel patio. 19/02/2010.



411



412

⁴¹¹ Fotografia N°32. Particolare del *murales* dipinto sul *Ayuntamiento* di Tixtla de Guerrero, Guerrero; 4/05/2011.

⁴¹² Fotografia N°33. Burattini artigianali raffiguranti la *Peleas de Tigres*, Acatlán, Guerrero; 3/05/2011.



413



414

⁴¹³ Fotografia N° 34. Danzatori. Acatlán, Guerrero. 3/05/2011.

⁴¹⁴ Fotografia N° 35. Particolare, *ibidem*.



415



416

⁴¹⁵ Fotografía N° 36. Danzatori del *Juglar* o *Teponaxtle* (tamburo di legna). Acatlán, Guerrero. 3/05/2011.

⁴¹⁶ Fotografía N° 37. Danzatori. Acatlán, Guerrero. 3/05/2011.



417



418

⁴¹⁷ Fotografía N°38. Ibidem.

⁴¹⁸ Fotografía N° 39. *Ofrenda*, zona centrale di Guerrero. Municipio di Acatlán, Guerrero. 2/05/2011.



419

⁴¹⁹ Fotografia N°40. *Ibidem*.



420



421

⁴²⁰ Fotografía N° 41. Don Chano, nuevo *Tlahmáquetl* di San Pedro Petlacala. 20/04/2011.

⁴²¹ Fotografía N° 42. Commissario di San Pedro Petlacala e *mujer Popochtlamatzin*. 20/04/2011.



422



423

⁴²² Fotografía N° 43. *Ofrenda* nel monte «*Petlcaltepetl*», San Pedro Petlacala. 27/04/2011.

⁴²³ Fotografía N° 44. Rituale di *petición de lluvia*, San Pedro Petlacala. 27/04/2011.



424



425

⁴²⁴ Fotografía N° 45. *Mujer Popochtlamatzin*, San Pedro Petlacala. 27/04/2011.

⁴²⁵ Fotografía N° 46. *Cigarros*, San Pedro Petlacala. 27/04/2011.



426



427

⁴²⁶ Fotografía N° 47. *Ofrenda* nel monte «Huehuezahiatl», San Pedro Petlacala. 27/04/2011.

⁴²⁷ Fotografía N° 48. Sacrificio del *chivo*, località *Piedras de Canterias*. San Pedro Petlacala. 27/04/2011.



428



429

⁴²⁸ Fotografía N° 49. *Ofrenda*, localidad *Piedras de Canterias*. San Pedro Petlacala. 27/04/2011.

⁴²⁹ Fotografía N° 50. *Ofrenda contada*, localidad monte «*Petlactaltepetl*», San Pedro Petlacala. 27/04/2011.



430



431

⁴³⁰ Fotografía N° 51. Procesión de la *Semana Santa*. San Pedro Petlacala. 21/04/2011.

⁴³¹ *Ibidem*.



432



433

⁴³² Fotografia N° 52. Procesion de la *Semana Santa*. San Pedro Petlacala. 21/04/2011.

⁴³³ Fotografia N° 53. *Ibidem*.



434



435

⁴³⁴ Fotografia N° 54. Particolare. I fiori utilizzati per la *Semana Santa*. San Pedro Petlacala. 21/04/2011.

⁴³⁵ Fotografia N° 55. *Ibidem*.



436

⁴³⁶ Fotografía N° 56. *Bastón del mando o Varas*. San Pedro Petlacala. 15/04/2011.



437



438

⁴³⁷ Fotografia N° 57. Antica fotografia custodita nella *comisaria* di San Pedro Petlacala. Ritrae la “*danza de la cabeza de chivo*”. 15/04/2011.

⁴³⁸ Fotografia N° 58. Un'altra antica fotografia custodita nella *comisaria* di San Pedro Petlacala. Ritrae il *Tlahmáquetl* con un suo aiutante mentre stanno per sacrificare un animale. 15/04/2011.



439

⁴³⁹ Fotografía N° 59. *Ofrenda e Lienzo de Petlacala*. San Pedro Petlacala. 15/04/2011.

Glossario

Adobe : tipici mattoni di fango e paglia cotti al sole.

Aguardiente: alcoolico molto forte, distillato dalla canna da zucchero. E' comune nelle comunità indigene a causa del suo forte potere ubriacante e dal suo prezzo a buon mercato.

Ahuehuate (dal *náhuatl*): albero sempreverde con foglie filiformi utilizzate nei rituali di *petición de lluvia*. Tra le sue principali caratteristiche vi è quella di sopravvivere ad ambienti molto aridi nonostante cresca nelle vicinanze di una fonte d'acqua.

Alcalde: principale autorità coloniale.

Ayuntamiento: edificio pubblico nel quale il *Presidente Municipal* svolge le sue attività; si trova nella *cabeceras* municipale.

Barranca: burrone, fenditura.

Barrios: quartieri, frazioni.

Bastón del mando o *varas*: bastone che simboleggia il potere ed è custodito nella casa del commissario vigente oppure nella *comisaría*.

Caciques: personalità indigene designate dai colonizzatori per riscuotere tributi o governare determinate provincie.

Calpixque e Tlatoani, Tecutli, Pilli (dal *náhuatl*) : esponenti della nobiltà indigena *mexicas*.

Campesinos o macehuales: contadini.

Cantor: oratore che fa parte della *junt catolica* e si occupa di recitare le messe, battesimi, funerali, etc.

Cargos: incarichi pubblici a titolo gratuito rinnovabili ogni anno, in base alle norme specifiche prevista da ogni comunità indigena (*Usos y Costumbre*).

Comandante: incarico previsto dal sistema dei *Cargos*. Si occupa dell'ordine nella comunità.

Comisaria: edificio pubblico nel quale il *Comisario* svolge attività governative; si trova nelle località subalterne ad un municipio.

Comisario municipal o representante de los bienes comunales: principale carica pubblica nelle comunità indigene dello stato di Guerrero. E' eletta direttamente dagli abitanti comunitari e rimane in vigore per un'anno.

Comuneros: abitante di una comunità indigena.

Constelaciones o grupos periféricos: gruppi subalterni come la polizia comunitaria

Copal (dal *náhuatl*): incenso molto profumato utilizzato in tutte le feste indigene del Messico. E' prodotto da una resina naturale mischiata con aghi di pino.

Cosmovisión indígena: visione del mondo, prospettiva del pensiero indigeno sulle cose materiali ma anche immateriali.

Culebra: serpente velenoso che simbolizza un'entità maligna.

Curanderos: specialisti/medici indigeni in grado di curare la popolazione con erbe o metodi non convenzionali.

Despedida: saluto, addio.

Ejido: appezzamento di terreno gestito in maniera collettiva secondo la riforma agraria.

Encomiendas: sistema d'origine feudale con il quale i conquistatori spagnoli governarono e suddivisero il territorio indigeno del Messico.

Globo: particolare “palloncino” fatto con la vescica dei tacchini sacrificati.

Graniceros: specialisti indigeni dell'area dei grandi vulcani in grado di modificare gli eventi metereologici.

Idolos o San Marquitos: piccole statuette antropomorfe utilizzate nei rituali di *petición de lluvia*. Nella regione della Montaña de Guerrero sono piuttosto diffuse e possono essere anche molto antiche.

Indios: indiani, termine con il quale gli spagnoli designavano la popolazione autoctona.

Junta catolica: assemblea formata da cantores e funzionari che si occupano delle attività religiose in paese. Tra le loro mansioni, devono organizzare le feste, accogliere i pellegrini, prendersi cura degli addobbi e della manutenzione degli altari e della chiesa.

Levantar Sombras: rituale di guarigione effettuato da specialisti. La traduzione è “alzare le ombre”.

Lienzos: documenti pittografici in genere d'epoca coloniale e realizzati con diversi materiali. Sono conservati nelle comunità indigene d'appartenenza per le quali possono avere importanti significati simbolici o identitari.

Manantial: sorgente d'acqua.

Mayordomía: sistema di relazioni parentali o anche extrafamiliari che si occupa dell'organizzazione delle principali feste religiose e patronali. La *mayordomía* è attualmente diffusa in tutto il Messico indigeno ed è conosciuta anche come sistema di *Hermanedades* (fratellanze).

Mexicas (dal *náhuatl*): altro nome del popolo Azteco.

Milpa: appezzamento di terreno nel quale si coltivano insieme mais, fagioli, amaranto e zucchine. Questa tecnica è frutto di una tradizione antica che evita l'impoverimento del terreno provocato dalle grandi colture intensive e sfrutta il più possibile la stagione piovosa.

Mixteca-nahua-tlapaneca: altro nome con cui si indica la regione della Montaña de Guerrero, dai tre gruppi etnici principali che abitano i suoi territori.

Mixteco: gruppo etnico dei mixtechi o *naa savi*. Abita le montagne più alte ed impervie nei pressi del confine con lo stato di Oaxaca. La regione della Montaña di Guerrero confina con quella della Mixteca, che si espande fino alla parte centrale di Oaxaca.

Mujeres Popochtlatzin (dal *náhuatl*): donne che si occupano di allestire il deposito rituale o *ofrenda* di San Pedro Petlacala. Assistono il *Tlahmáquetl*.

Náhuatl: lingua nativa del Messico tutt'oggi parlata da circa due milioni di indigeni. Il *Náhuatl* o *mexicano*, dal gruppo etnico *nahuas*, è stata per lunghi secoli una specie di lingua franca tra tutte quelle parlate nel Mesoamerica.

Narcotráfico: espressione con la quale s'intende il traffico illecito di droga.

Novario: rituale di espiazione. Nove giorni prima della data designata per la *petición de lluvia*, una piccola *ofrenda* è installata sopra di un piccolo altare nella casa del commissario, dove un piccolo gruppetto di abitanti si riunisce per pregare e cantare i versi recitati dal *Cantor*.

Ofrenda: termine spagnolo che significa “offerta”. Con questa parola si indica il “deposito rituale” di alimenti ed oggetti organizzato sulla cima dei monti o nelle caverne in occasione della festa di *petición de lluvia*.

Ojo de agua: specchio d’acqua, piccola pozza d’acqua o lago.

Parcela: porzione di terreno da coltivare concesso ad un abitante senza limiti temporali, ma che può essere comunque revocato dal *Comisario*.

Petición de lluvia: festa indigena di richiesta/invocazione della pioggia. E’ caratterizzata dalla ricorrenza della data del 25 d’aprile e dalla figura del santo *San Marcos*.

Piedras de canterias: nome con il quale si indicano nella comunità di San Pedro Petlacala dei grossi massi levigati, disposti nel terreno in modo da formare un anello circolare, come fossero sedie intorno ad una tavola rotonda.

Plegarias: preghiere rituali.

Policías comunitarios o rurales: organo di polizia autonomo alle dipendenze della comunità. La caratteristica principale di queste persone è che sono originarie del villaggio nel quale prestano servizio e godono della fiducia degli abitanti. Non sono riconosciuti dagli organi di sicurezza messicani.

Presente: parola spagnola che significa “regalo, dono”. E’ utilizzata per indicare un momento specifico del rituale di *petición de lluvia*.

Presidente municipal: massima autorità dell’*ayuntamiento* nominata dai cittadini in seguito ad elezioni politiche.

Principales: uomini anziani della comunità che hanno già svolto il ruolo di *Comisario*.

Pueblos cabeceras o cabecera: comunità capoluogo che governano un territorio alle loro dipendenze, anche di grandi dimensioni. E' un sistema che ha origine nel periodo coloniale ed è tuttavia rimasto in vigore nelle zone indigene.

Remesas: termine con il quale si fa riferimento ai soldi che i *migrantes* mandano al *pueblo* di provenienza, specialmente durante i periodi di festa.

Sacerdote o *rezandero*: termini in spagnolo con cui si identificano gli specialisti rituali indigeni in generale ma anche il *Tlahmáquetl*.

Sahumerio: tipico diffusore d'incenso nel quale si brucia il *Copal*. Il *Tlahmáquetl* muove nell'aria il *Sahumerio* in modo che il denso fumo grigio del *Copal* si disperda nell'aria.

Segundo comisario: commissario in seconda o vice commissario. Prende le veci del commissario principale in caso di una sua assenza o necessità.

Servicios: incarichi obbligatori che appartengono al sistema dei *Cargos*.

Tamales: tipico alimento messicano a base di mais, salsa verde piccante o *chile* in aggiunta a carne. Esistono moltissime varianti di *tamales*, che vantano una tradizione antichissima nella cucina messicana precedente alla Conquista spagnola.

Tlahmáquetl (dal *náhuatl*): specialista religioso indigeno del popolo *nahua*.

Tlapanecos: gruppo etnico dei Tlapanechi o *mee'pha* nativo della Montaña di Guerrero.

Topil: attività relativa ai *Cargos*. Il *topil* è un aiutante non qualificato ma comunque a disposizione della comunità d'appartenenza; in genere svolgono questo ruolo ragazzi giovani. E' il primo gradino del *cursus honorum* previsto dal sistema dei *Cargos*.

Tortillas: alimento simbolo della cucina messicana, sono delle sottili sfoglie di farina di mais cotte per tradizione su una particolare piastra detta *comal*. Sono utilizzate alla pari del pane, per avvolgere o semplicemente accompagnare altri cibi. Il mais e le *tortillas* sono alla base dell'alimentazione indigena e non della popolazione messicana.

Usos y Costumbre: insieme di norme e precetti al quale gli abitanti devono sottostare. Ciascuna comunità ha un proprio regolamento che può essere diverso dalle altre.

Vaqueros: stile di abbigliamento diffuso nella Montaña della Guerrero influenzato dagli stati del nord del Messico nei quali è molto praticato l'allevamento del bestiame. Il termine *vaqueros* deriva da quello inglese *cow-boy*.

Velas o Veladoras: candele utilizzate nei rituali.

Xiña (dal *tlapaneco*): specialista religioso indigeno del popolo tlapaneco.

Zacate (dal *náhuatl*): Nome generico dell'erba o del campo. Qualunque luogo dove non vi sia seminata la *milpa* e nessun'altra cosa.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Medicina y magia, el proceso de aculturación en la estructura colonial*. INI, México, 1963.

Aime, Marco. *Eccessi di culture*. Einaudi, Torino, 2004.

Alanís, Isaías. *La musica de Guerrero. Del surco a la guitarra, conyuro y memorial*. Hojas de amate, México, 2005.

Albores, Beatiz / Broda, Johanna (coord.), *Graniceros. Cosmovisión y metereologia indigenas de Mesoamerica*. El Colegio Mexiquense, A.C e Instituto de Investigaciones Historicas-UNAM, México, 2003.

Alexander, Rani T. *Introduction: Haciendas and Agrarian Change in Rural Mesoamerica*. Rivista *Ethnohistory* 50:1, 2003.

Amselle, Jean-Loup. *Logiche Meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*. Bollati Boringhieri, Torino, 1999.

Andrews, Richard J. y Ross Hassig. *Treatise on the heathen superstitions that today live among the Indians native to this New Spain, 1629*. University of Oklahoma Press, Norman, 1984.

Appadurai, Arjun. *Sicuri da morire: la violenza nell'epoca della globalizzazione*. Piero Vereni (a cura di), Ed. Meltemi, Roma, 2005.

Aramoni, Elena. *Talokan tata, talokan nana: nuestras raices. Hierofanias y testimonios de un mundo indigena*. Consejo Nacional Para La Cultura Y Las Artes, México, 1990.

Augè, Marc. *Tra i confini. Città, luoghi, integrazioni*. Bruno Mondadori, Milano, 2007.

Augè, Marc. *Il mestiere dell'antropologo*. Marco Aime (a cura di), traduzione di Vera Verdiani, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

Augé, Marc. *Nonluoghi: introduzione a una antropologia della surmodernità*. Eleuthera stampa, Milano, 1999.

Autori Vari. *Códices de Petlacala y Coachimalco, únicos venerados en México*. INAH, Ed. M.Zavala y Alonso, México, 1996- 2011.

Autori Vari. *Chiepetlán un pueblo en la Montaña: más de 520 años de historia*. Universidad Autónoma de Guerrero, Chilpancingo, 2010.

Autori Vari. *Memorial de Linderos. Grafica agraria de Oaxaca*. Instituto de Artes Graficas de Oaxaca. México, Abril-Juno 2007.

Autori Vari. *Estructura políticas en el Oaxaca antiguo. Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Monte Alban*. Nelly M. Robles Garcia Editora, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca, 2004.

Autori Vari. *Moviendo Montañas...Transformando la geografía del poder en el Sur de México*. El Colegio de Guerrero, Chilpancingo, 2002.

Autori Vari. *Historia General De Guerrero (vol.1: Época Prehispánica; vol.2: El dominio Español; vol.3: Formación y Modernización; vol.4: Revolución y reconstrucción)*; INAH, Gobierno del Estado de Guerrero/JGH Editores, México, 1998.

Autori Vari. *Antropología del Clima en el Mundo Hispanoamericano*. Ed. ABYA- YALA, Quito, 1997.

Autori Vari. *Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero*, INAH, México, 1984.

Báez-Jorge, Felix. *El lugar de la captura*. Gobierno del estado de Veracruz, México, 2008.

Báez -Jorge, Felix. *Entre los nagueles y los santos: religion popular y ejercicio clerical en el México indígena*. Universidad Veracruzana, Veracruz, Xalapa, 1998.

Balandier, Georges. *Il Disordine. Elogio del movimento*. Edizioni Dedalo, Bari 1991.

Barabas, Alicia. *Rebeliones e Insurrecciones Indígenas en Oaxaca: La trayectoria de la Resistencia Etnica frente al Colonialismo- siglo XVI a siglo XX*. 2 Vol., Ediciones Era, México, 1990.

Barrera Hernández, Abel. *Montaña Sagrada: Entre el Misticismo y la Rebeldia*. Tlachinollan, México, 2011.

Barrera Hernández, Abel. *El santo que mueve montañas*. In García Leyva, Jaime, Martínez Rescalvo, Mario (coord.). *Los surcos y senderos de la historia: Cultura y sociedad del municipio de Xalpatláhuac*. UAG, Chilpancingo, 2008.

Barrera Hernández, Abel. *Ritualidad y poder entre los Nahuas de la Montaña de Guerrero*. Cultura y Derechos de los pueblos indígenas de México, Fondo de Cultura Económica, pp.175-185, México, 1996.

Bartolomé, Miguel Alberto e Alicia M. Barabas. *El Pueblo ñu Savi. Los Mixtecos*. In *Arqueología Mexicana*. N.90, Vol. XV, pp. 68-73, Editorial Raíces, México, Marzo-Abril 2008.

Bartolomé, Miguel Alberto e Barabas, Alicia. *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los Chatinos de Oaxaca*. INAH, México, 1982.

Bauman, Zygmunt. *Globalizzazione e glocalizzazione*. Peter Beilharz (a cura di), Armando, Roma, 2005.

Beatriz Canabal. *Estrategias de sobrevivencia y el contorno regional*. In *Los caminos de la Montaña: formas de reproducción social en la Montaña de Guerrero*. Beatriz Canabal (coord.), CIESAS-UAM Xochimilco, México, 2001.

Bell, Catherine. *Ritual. Perspectives and dimensions*. Oxford University Press, New York, 1997.

Bloch, Maurice. *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge University Press, Cambridge 1986.

Boas, Franz. *Introduzione alle lingue indiane d'America*. Boringhieri, Torino, 1979.

Boas Franz. *Cuestiones Fundamentales de Antropología Cultural*. Ediciones Solar, Buenos Aires, 1964.

Bonilla Manzano, Efrain. *Nahuas, Nahuatlato o Nahuatlahtolme*. In *Investigaciones de México Antiguo*. Organo de la sociedad de Investigaciones Históricas de México, México, 1986.

Bonfil Battalla, Guillermo. *México Profundo. Una Civilización negada*. CNCA/ Grijalbo, México, 1990.

Bonfil Battalla, Guillermo. *Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, México*. In *Anales de Antropología*. Vol. V, pp. 99-128, INAH, México, 1968.

Bonte, Pierre e Izard, Michel. *Dizionario di antropologia e etnologia*. Marco Aime (a cura di), Ed. Italiana, Einaudi, Torino, 2009.

Botta, Sergio. *De la Tierra al territorio. Límites interpretativos del naturismo y aspectos políticos del culto a Tláloc*. In *Estudios de Cultura Náhuatl*. Instituto de Investigaciones Historicas, UNAM, Vol. 40, 2009.

Botta, Sergio. *La religione del Messico antico*. Carocci, Roma, 2006.

Botta, Sergio. *Le acque preziose: saggio sui sistemi religiosi mesoamericani*. Bulzoni Editore, Roma, 2004.

Bricker, Victoria Reifler. *El Cristo Indígena, El Rey Nativo. El sustrato historico de la mitología del ritual de los mayas*. Fondo de Cultura Economico, México, 1989.

Broda, Johanna. *La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboracion simbolica despues de la conquista*. Graffylia: Revista de la Facultada de Filosofía y Letras, n. 2, pp. 14-27, 2003.

Broda, Johanna; Iwaniszewski, Stanislaw y Arturo, Montero (coord.) *La Montaña en el paisaje ritual*. UNAM, ENAH-INAH, BUAP, México, 2001.

Broda, Johanna y Felix, Báez-Jorge (coordinadores). *Cosmovision, ritual e identidad de los pueblos indigenas de Mexico*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- Fondo de Cultura Economica, México, 2001.

Carmagnani, Marcello. *L'altro occidente : l'America Latina dall'invasione europea al nuovo millennio*. Einaudi, Torino, 2003.

Carmagnani, Marcello. *Un movimiento político indio: La "rebelión" de Tehuantepec, 1660-1661*. In *El fuego de la inobediencia. Autonomía y rebelión india en el Obispado de Oaxaca*. H. Díaz Polanco (ed), pp. 81-102, Ciesas, Oaxaca, 1996.

Carmagnani, Marcello. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

Charlton, Thomas H. *On Agrarian Landholdings in Post-Conquest Rural Mesoamerica*. *Rivista Ethnohistory* 50:1, 2003.

Clifford J., Marcus G. E. *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press, Berkeley 1986. (Trad. It. *Scrivere le culture, Poetiche e politiche dell'etnografia*. Meltemi, Roma, 2005).

Comba, Enrico. *Antropologia delle religioni: un' introduzione*. GLF Editori Laterza, Roma, 2008.

Cortes, Hernan. *Cartas y documentos*. Porrúa, México, 1963.

Cortes, Hernan. *Cartas de relacion*. (Eds) de Mario Hernandez. Historia 16, Madrid. 1985.

Cortes, Hernan. *Cartas de relacion de la conquista de México*. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1957.

Dahlgren, Barbro. *La Mixteca: su cultura e historia prehispánicas*. UNAM, Cuarta edición. México, 1990.

Dei, Fabio (a cura di). *Antropologia della violenza*. Meltemi, Roma, 2005.

Díez Taboada, Juan María. *La significación de los santuarios*. En *La religiosidad popular III. Hermandades, romerías y santuarios*. C.Alvarez Santaló, María Jesús Buxó y S.Rodríguez Becerra (coords), ANTHROPOS, Barcellona, 1989.

Dehouve, Danièle. *Analogía y Contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana*. In *Itinerarios*. Vol.14, pp. 153-184, 2011.

Dehouve, Danièle. *La realeza sagrada en las comunidades indígenas mesoamericanas*. Texte à l'appui de la présentation du 11 mai 2010, Coordinación de Antropología, INAH, Mexico, 2011.

Dehouve, Danièle. *La aritmética de los tiempos de penitencia entre los mexicas*. Estudios de Cultura Náhuatl, Vol. 41, pp. 65-90, 2010.

Dehouve, Danièle. *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI - XVIII)*. Traducción de Josefina Anaya. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Publicaciones de la Casa Chata, México, 2009.

Dehouve, Danièle. *Nuevas perspectivas sobre un modo de expresar los conceptos en náhuatl : la metáfora corporal*. 53° Congreso Internacional de americanistas, México, 19-24 juillet 2009.

Dehouve, Danièle. *El Venado, el maíz y el sacrificado*. In *Cuaderno de Etnología* 4, Diaro de Campo, mayo-juno 2008.

Dehouve, Danièle. *La última fiesta de carnaval en Xalpatláhuac*. In *Los surcos y senderos de la historia: Cultura y sociedad del municipio de Xalpatláhuac*. García Leyva, Jaime, Martínez Rescalvo, Mario (coord.), Universidad Autónoma de Guerrero, Chilpancingo, 2008.

Dehouve, Danièle. *La Ofrenda Sacrificial entre los Tlapanecos de Guerrero*. UAG , CEMCA, Plaza y Valdes Editores, Chilpancingo, 2007.

Dehouve, Danièle, Victor Franco Pellorier, Aline Hemond, Miguel Ángel Gutiérrez Ávila, José C. Tapia Gómez, Marguerite Bey. *Multipartidismo y poder en municipios indígenas de Guerrero*. CIESAS, UAG. Ed. Universitaria, México, 2006.

Dehouve, Danièle. *Essai sur la royauté sacrée en république mexicaine*. (Eds) CNRS Editions, CNR anthropologie, Paris, 2006.

Dehouve, Danièle y Prost, Richard. *Los peligros del poder*. Film de 54 mn, Producción Les Films du Village-Cannes TV-CNRS Images media. Difusión Tonaltepec Production, 2004.

Dehouve, Danièle, Cervantes Roberto y Hvilshoj Ulrik. *La vida volante. Pastoreo trashumante en la Sierra Madre del Sur, ayer y hoy*. Jorale Editores-UAG, México, 2004.

Dehouve, Danièle. *La géopolitique des Indiens du Mexique. Du local au global*. CNRS Edition, Paris, 2003.

Dehouve, Danièle. *Entre el Caimán y el Jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*. CIESAS, INI, México, 2002.

Dehouve, Danièle. *Cuando los banqueros eran santos. Historia económica y social de la provincia de Tlapa, Guerrero*. Universidad Autónoma de Guerrero, Chilpancingo, México, 2002.

Dehouve, Danièle. *Ensayo de Geopolítica Indígena. Los Municipios Tlapanecos*. CIESAS, México, 2001.

Dehouve, Danièle. *El Fuego Nuevo : interpretación de una <ofrenda contada> tlapaneca (Guerrero, Mexico)*. Journal de la société des Americanistes, 87, pp. 89-112, 2001.

Dehouve, Danièle. *Hacia Una Historia del Espacio en la Montaña de Guerrero*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México. 1995.

Dehouve, Danièle. *Las Separaciones de pueblos en la Región de Tlapa (Siglo XVIII)*. In *Historia Mexicana*. Vol.33, n.4, El Colegio de Mexico, Abril-Junio 1984.

Dehouve, Danièle. *Dos Relatos Sobre Migraciones Nahuas En El Estado De Guerrero*. In *Estudios de Cultura Náhuatl*. Instituto Investigaciones Históricas, UNAM, Vol. 12, México, 1976.

Dehouve, Danièle. *El Tequio de los santos y la competencia entre los mercaderes*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1976.

Descola, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Bibliothèque des Sciences Humaines, Editions Gallinard, 2005.

Destro, Adriana (a cura di). *Antropologia dei flussi globali. Strategie dei mondi minimi e locali*. Carocci Editore, Roma, 2006.

Destro, Adriana (a cura di). *Antropologia dello spazio : luoghi e riti dei vivi e dei morti*. Patron, Bologna, 2002.

Destro, Adriana. *Le vie dell'antropologia. Dalle culture alle scritture*. Pàtron, Bologna, 1996.

Destro, Adriana e Pesce, Mauro. *Antropologia delle origini cristiane*. Laterza, Roma-Bari, 1995.

Díaz Vázquez, Rosalba. *Prendiendo velas, pidiendo vida: contexto ceremonial y festivo de la Montaña de Guerrero*. In *Revista Oxtotitlán*. Anno 1, n. 0, UAG, dicembre 2006.

Douglas, Mary. *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*. Il Mulino, Bologna, 1975.

Estrada, Alvaro. *Vida de Maria Sabina la Sabia de los Hongos*. Siglo XXI Editores, México, 1977.

Fabietti, Ugo. *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*. La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1995.

Fabietti, Ugo. *Etnografie e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*. Carrocci, Roma, 1998.

Fabietti, Ugo. *Antropologia Culturale. L'esperienza e l'interpretazione*. Laterza. Roma-Bari, 1999.

Fabietti, Ugo. *Pratica etnografica e politiche del campo. Due terreni e un antropologo*. In *Pratiche e politiche dell'etnografia*. A. De Lauri, L. Achilli (a cura di), Meltemi, Roma, 2008.

Flannery, Kent V. Marcus, Joyce. *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*. Academic Press, New York, 1983.

Flores Félix, Joaquín Jose. *El Tigre, San Marcos Y El Comisario*. El colegio de Guerrero, A.C. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2001.

Franceschi Zelda, Alice. *Una storia di vita: metodologia biografica nell'antropologia contemporanea*. In *Territori dell'antropologia. Memorie Testi Corpi*. A. Destro (a cura di), Patron, Bologna, 2004.

Frazer, James George. *The Golden Bough. A study in Magic and Religion*. Mac-Millan, London 1911-15. (trad.it. *Il ramo d'oro*. Boringhieri, Torino, 1961.)

García Leyva, Jaime; Martínez Rescalvo, Mario (coord.). *Los surcos y senderos de la historia: Cultura y sociedad del municipio de Xalpatláhuac*, UAG, Chilpancingo, 2008.

García Leyva, Jaime. *Participación política, elecciones y retos de la democracia en Xalpatláhuac, Guerrero*. In *Los surcos y senderos de la historia: Cultura y sociedad del municipio de Xalpatláhuac*. García Leyva, Jaime; Martínez Rescalvo, Mario (coord.), UAG, Chilpancingo, 2008.

García Leyva, Jaime. *Ritual y oralidad de Na Savi de la Montaña de Guerrero*. In *Revista Oxtotitlán*. Anno 1, n. 0, UAG, diciembre 2006.

García Leyva, Jaime. *Por los caminos del sur indígena*. En *Ojarasca*. n. 79, 2003.
www.jornada.unam.mx

Garibay K, Angel M. *Llave del náhuatl*. México, Porrúa, 1961.

Geertz, Clifford. *Interpretazioni di culture*. Il Mulino, Bologna, 1987.

Glockner, Julio. *Mitos y sueños de los volcanes*. In *Arqueología Mexicana*. N. 95, Vol. XVI, pp. 64-69, Editorial Raíces, México, Enero-Febrero 2009.

Glockner, Julio. *Los sueños del Tiempero*. In Beatiz Albores/ Johanna Broda (coord.), *Graniceros. Cosmovisión y metereologia indígenas de Mesoamerica*. El Colegio Mexiquense, A.C e Instituto de Investigaciones Historicas-UNAM, México, 2003.

Glockner, Julio. *Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl*. In *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Johanna Broda y Felix Bàez-Jorge (coord), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

Glockner, Julio. *Los Volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatépetl y la Iztaccíhuatl*. Editorial Grijalbo, México, 1996.

Gómez Martínez, Arturo. *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, México, 2002.

Goody, Jack. *Il potere della tradizione scritta*. Bollati Boringhieri, Torino, 2002.

Good Eshelman, Catherine e Broda, Johanna (coord.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH – UNAM, México, 2004.

Good Eshelman, Catherine. *El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero*. In *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coord), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica. México, 1991. (In italiano: Serge Gruzinski. *La colonizzazione dell'immaginario. Società indigene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo*. Einaudi Paperbacks, Torino, 1994.)

Gruzinski, Serge. *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. FCE, México, 1994.

Gruzinski, Serge. *Colonización y Guerra de imágenes en el México colonial y Moderno*. In *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. Ed. América: 1492-1992, Trayectorias históricas y elementos del desarrollo, Unesco, Diciembre 1992.

Gruzinski, Serge. *Les Hommes-dieux du Mexique: Pouvoir indien et société coloniale XVI-XVIII siècles*. Ordres sociaux, Collection dirigée par Marc Augé et Jacques Revel. Editions des archives contemporaines, France, 1985.

Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel. *Densidad y diversidad religiosa en el municipio de Tixtla, Gro.* In *Revista Oxtotitlán*. Año 1, n. 0, Universidad Autónoma de Guerrero, diciembre 2006.

Gutiérrez Del Ángel, Arturo. *Las Danzas del Padre Sol*. Universidad Autónoma Metropolitana, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa, México, 2010.

Gutiérrez Mendoza, Gerardo; Costantino Medina Lima. *Toponimia náhuatl en los códices Azoyu 1 y 2. Un estudio crítico*. Ciesas, Publicaciones de la Casa Chata, México, 2008.

Hannerz, Ulf. *La diversità culturale*. Il Mulino, Bologna, 2001.

Herrera-Castro, Navidad D. *El Copal: Usos Pasados y Presente y su Representación Iconográfica*. In *Revista Oxtotitlán*. Universidad Autónoma de Guerrero, México, n.5, Agosto 2009.

Hocart, Arthur Maurice. *Les castes*. Musée Guimet, Paris, 1936.

Hocart, Arthur Maurice. *Kings and Councillors*. Printing Office Paul Babey, Le Caire, 1936.

Hubert, Henri - Marcel Mauss. *Saggio sul Sacrificio*. Morcelliana, Brescia, 2002.

Huicochea, Liliana. *Yeyecotl-yeyecome: petición de lluvia en San Andres de la Cal*. In *Graniceros. Cosmovision y metereologia indigenas de Mesoamerica*. Beatiz Albores/ Johanna Broda (coord.), El Colegio Mexiquense, A.C e Instituto de Investigaciones Historicas-UNAM, México, 2003.

Ingold, Tim. *The eye of the storm: visual perception and the weather*. Visual Studies, Vol. 20(2), pp. 97-104, 2005.

Ingold, Tim. *Ecologia della cultura*. Cristina Grasseni e Francesco Rozon (a cura di), Meltemi, Roma, 2001.

Ingold, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge, London, 2000.

Ingold, Tim. *Evolution and social life*. Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Ingold, Tim. *The appropriation of nature: essays on human ecology and social relations*. Manchester University Press, Manchester, 1986.

Ivaniszewski, Stanislaw. *Reflexiones en torno de los graniceros, planetnics y renuberos*. In *Estudios de Cultura Náhuatl*. V. 34, p. 391-422, 2003.

Ivaniszewski, Stanislaw. *De Nahualac al cerro Ehecatl. Una tradición más en Petlacala*. In *Arqueología y etnohistoria del estado de Guerrero*, Gobierno del Estado- INAH, p. 497-518, 1986.

Janssen, Maarten y Pérez Jiménez, Aurora. *Amanecer en Ñuu Dzavui. Mito mixteco*. In *Arqueología Mexicana*. N. 56, Vol. X, pp. 42-47, Editorial Raíces, México, Julio-Agosto 2002.

Jáuregui, Jesús y Carlo Bonfiglioli (coords). *Las danzas de conquista I: México contemporáneo*. CNCA/FCE (Col.Tezontle), México, 1996.

Jiménez García, Elizabeth. *Apuntes sobre la arqueología de Tlapa, Guerrero*. En *El Pasado Arqueológico de Guerrero*. Christine Nierderberger y Rosa Ma. Reyna Robles (coord.), Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Gobierno del Estado de Guerrero, INAH, México, 2002.

Jiménez García, Elizabeth y Guadalupe Martínez Donjuán, Aarón Arboleyda Castro. *Historia General De Guerrero. Vol. I, Época Prehispánica*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Guerrero, JGH Editores, México, 1998.

Jiménez Padilla, Blanca / Villela Flores, Samuel. *Los códices histórico/territoriales en Guerrero*. In *Arqueología Mexicana*. N.82, Vol. XIV, pp. 52-57, Editorial Raíces, México, Noviembre- Diciembre 2006.

Jiménez Padilla, Blanca / Villela Flores, Samuel. *Rituales y protocolos de posesión territorial en documentos pictográficos y títulos del actual estado de*

Guerrero. In *Relaciones*. Vol. 24, n.95. Colegio de Michoacán Zamora, México, 2003.

Jiménez Padilla, Blanca / Villela Flores, Samuel. *Historia y Cultura tras el Glifo: Los códices de Guerrero*. INAH, México, 1988.

Johansson, Patrick. *La relación palabra/imagen en los códices nahuas*. In *Arqueología Mexicana*. N.70, Vol. XII, pp. 44-49, Editorial Raíces, México, Noviembre-Diciembre 2004.

Johansson, Patrick. *La Imagen En Los Códices Nahuas: Consideraciones Semiológicas*. In *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. 32, UNAM, México, 2001.

Lai F., Sbardella F. (a cura di). *Esperienze etnografiche al femminile. Complicità, osservazione e racconto*. Patron, Bologna, 2011.

Lakoff, George y Johnson, Mark. *Les métaphores dans la vie quotidienne*. Les Éditions de Minuit, París, 1985.

Lakoff, George y Johnson, Mark. *Metaphors we live by*. The University of Chicago, Chicago, 1980.

Leòn Portilla, Miguel. *Visión de Los Vencidos*. UNAM, México, 1992.

Levi-Strauss, Claude. *Storia di Lince: il mito dei gemelli e le radici etiche del dualismo amerindiano*. Einaudi, Torino, 1993.

Litvak King, Jaime. *Todas las piedras tienen 2000 años. Una introducción a la arqueología*. Editorial Trillas, México, 1986.

Litvak King, Jaime. *Ancient Mexico. An Overview*. University of New Mexico Press, Albuquerque, 1985.

Livi Bacci, Massimo. *Conquista. La distruzione degli indios americani*. Il Mulino, Bologna, 2005.

López Austin, Alfredo. *El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana*. In *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coord), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

López Austin, Alfredo. *Tlalocan y Tamoanchan*. Fondo de Cultura Económico, México, 1994.

López Austin, Alfredo. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. UNAM, México, 1989.

López Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los Antiguos Nahuas*. Universidad Autónoma de México, México, 1984.

Lupo, Alessandro. *Il Mais nella Croce. Pratiche e dinamiche religiose nel Messico Indigeno*. CISU, Roma, 2009.

Lupo, Alessandro; Leonardo López Luján e Luisa Migliorati (a cura di). *Gli Aztechi tra passato e presente. Grandezza e vitalità di una civiltà messicana*. Carocci, Roma, 2006.

Lupo, Alessandro (a cura di). *La cultura plurale: riflessioni su dialoghi e silenzi in mesoamerica. Omaggio a Italo Signorini*. Quaderni de L'Uomo N. 2, Università di Roma "La Sapienza", 1998.

Lupo, Alessandro. *La Tierra nos escuchó. La cosmología de los nahuas a través de las suplicas rituales*. Instituto Nacional Indigenista, México, 1995.

Martínez Rescalvo, Mario (coord). *Veredas, Barrancas, Pueblos y Sucesos de Tlapa, Guerrero*. UAG, México, 2006.

Martínez Rescalvo, Mario e Obregón, Jorge Téllez. *El municipio de Tlapa de Comonfort*. In *Acercamiento etnográfico a Tlapa y sus comunidades: visión sociocultural*. Martínez Rescalvo y Téllez Obregón (Coord.), Universidad Autónoma de Guerrero e H. Ayuntamiento de Tlapa de Comonfort, México, 2002.

Martínez Rescalvo, Mario (coord). *Tlapa: origen y memoria histórica*. Universidad Autónoma de Guerrero, Chilpancingo, 2000.

Matías Alonso, Marcos. *La agricultura indígena en la Montaña de Guerrero*. Plaza y Vades, México, 1997.

Matías Alonso, Marcos. *Rituales Agrícolas y Otras Costumbres Guerrerenses. Siglos XVI –XX*. Ciesas, México, 1994.

Mendoza, Miguel Morayta. *La Tradición de los aires en una comunidad del norte del Estado de Morelos: Ocotepéc*. In *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. Beatriz Albores/ Johanna Broda (coord.), El Colegio Mexiquense, A.C e Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 2003.

Merlo Juárez, Eduardo. *El culto a la lluvia en la Colonia. Los santos lluviosos*. In *Arqueología Mexicana*. N.96, Vol. XVI, pp. 64-68, Editorial Raíces, México, Marzo-Abril 2009.

Meyers, Albert and Diane Elizabeth Hopkins (Editors). *Manipulating the Saints. Religious Brotherhoods and Social Integration in Postconquest Latin America*. Wayasbah, Hamburg, 1988.

Mikulska Dąbrowska, Katarzyna. “Secret Language” in Oral and Graphic Form: Religious-Magic Discourse in Aztec Speeches and Manuscripts. *Oral Tradition*, 25/2, pp. 325-363, 2010.

Millán, Saul. *La ceremonia perpetua: ciclos festivos y organización ceremonial en el Sur de Oaxaca*. INI, México, 1993.

Molinié, Antoinette (Editora). *Celebrando el Cuerpo de Dios*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima, 1999.

Monaghan, John. *The Covenants With Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*. University of Oklahoma Press: Norman and London, 1995.

Montemayor, Carlos (coord.), *Diccionario del Náhuatl en el Español de México*. UNAM, México, 2009.

Montemayor, Carlos. *Los Pueblos Indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social*. Debolsillo, México, 2008.

Montemayor, Carlos. *Arte Y Trama en el cuento indígena*. Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

Montes de Oca Vega, Mercedes. *Los difrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización*. Rivista Amerindia n°22, 1997.

Muñoz, Maurilio. *Mixteca-Nahua-Tlapaneca*, Memorias del INI, Vol. IX, Ediciones del INI, México, 1963.

Navarrete Linares, Federico. *La Conquista europea y el régimen colonial*. In *El Horizonte Posclasico*. Lopez Luján, Leonardo y Linda Manzanilla (coord), Historia Antigua de México, INAH-UNAM, México, 2000.

Neff, Francoise. *Los caminos del aire. Las idas y venidas de los meteoros en La Montaña de Guerrero*. In *Aires y Lluvias. Antropología del Clima en México*. Annamaria Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (Editoras); CIESAS-CEMCA, Publicaciones de la Casa Chata, México, pp. 323-341, 2008.

Neff, Francoise. *La lucerna y el Volcàn Negro*. In *La Montaña en el paisaje ritual*. Broda J., Iwaniszewski S. y Montero A. México, CONACULTA-INAH, pp. 353- 374, 2001.

Neff, Francoise. *Rito y mito en una petición de lluvia entre los nahuas de Guerrero*. In *Cultura y Comunicación. Edmund Leach in memoriam*. Jesús Jáuregui, Mária Eugenia Davarría Y Victor M. Franco Pellotier (coord.), UAM-Ciesas, pp.254-242, México, 1996.

Neff, Francoise. *El rayo Y el arcoiris. La fiesta indígena en la montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*. Instituto Nacional Indigenista. Secreteria de desarrollo social. INI, SEDESOL México, 1994.

Neurath, Johannes (coord.). *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*. Fondo de Cultura Económica, CONACULTA, México, 2008.

Oettinger, Marion. *The Burning of the Firewood Ceremony: Final Consecration of Marriage in the Tlapanec Community of Tlacoapa, Guerrero*. Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y el norte de México, XIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1973. In *El Fuego Nuevo: interpretacion de una "ofrenda contada" tlapaneca (Guerrero, Mexico)*. Danièle Dehouve, Journal de la société des Americanistes, 2001.

Oettinger, Marion. *Lienzos Coloniales. Una Exposición de Pinturas De Terrenos Comunales De Mexico. (siglos XVII- XIX)*. Instituto De Investigaciones Antropologicas, UNAM, México, 1983.

Oettinger, Marion y Fernando Horcasitas. *The Lienzo of Petlacala. A Pictorial Document from Guerrero*. The American Philosophical Society, México, Philadelphia, 1982.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre. *Antropologia e sviluppo*. Raffaello Cortina Editore, Milano, 2008.

Olmos, fray Andres de. *Tratado de hechicerias y sortilegios: paleografia del texto nahuatl*. Version espanola; introducción y notas de Georges Baudot. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.

Oudijk M. / Romero Frizzi. *Los Títulos Primordiales: Un Genero De Tradición Mesoamericana. Del Mundo Prehispánico Al Siglo XXI*. In *Relaciones*. Vol.24, n. 95, Colegio de Michoacán. Zamora, México, 2003.

Oudijk, Michel R. *La Toma De Posesión: Un Tema Mesoamericano Para la Legitimación del Poder*. *Relaciones*, Vol. 23, n. 91, El Colegio de Michoacán. Zamora. México, 2002.

Pavía Guzmán, Edgar. *Tlappan una provincia guerrerense. Datos y Hechos Históricos (Siglos XVI al XVIII)*, in *Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero*. INAH, Chilpancingo, 1984.

Rappo, Susana. *Antorcha Campesina, mitos y realidades*. Cuadernos Agrarios n. 2, Nueva Epoca, México, 1991.

Remotti, Francesco (a cura di). *Forme di umanità*. Mondadori, Milano, 2002.

Remotti, Francesco. *Contro l'identità*. Editori Laterza, Roma-Bari, 1996.

Rivas Castro, Francisco. *El Culto a las Deidades del Agua en el Cerro y Cañada de San Mateo Nopala, Naucalpan, Estado de Mexico*. In *La Montaña en el paisaje ritual*. Broda J., Iwaniszewski S. y Montero A., CONACULTA-INAH, México, pp. 269-293, 2001.

Romero Frizzi, M. A. *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta: 1519-1720*. Instituto nacional de Antropología e Historia/Gobierno del estado de Oaxaca, México, 1990.

Rubi Alarcón, Rafael. *La Provincia de Tlapa Tlachinolla. Siglo: XVI*. In *Tlapa: origen y memoria histórica*, Mario O. Martínez Rescalvo (coord.), Universidad Autónoma de Guerrero, Chilpancingo, 2000.

Rubi Alarcón, Rafael. *La encomienda en la Montaña*. In *Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero*. INAH, Chilpancingo, 1984.

Ruiz de Alarcon, Hernando; Pedro Sanchez de Aguilar; Gonzlo de Balsalobre. *Tratado de las idolatrias, supersticiones, dioses... [etc]*, Notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, Ed. Fuente Cultural, México, 1953.

Sahagún, Bernardino de. *I colloqui dei dodici*. Traduzione di Sonia Piloto di Castri, Palermo, 1991.

Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva Espana*. Edición de Juan Carlos Temprano. Historia 16, Madrid 1990.

Sahlins, Marshall. *Capitan Cook, per esempio. Le hawaii. Gli antropologi, i nativi*. Donzelli editore. Roma, 1997.

Sahlins, Marshall. *Isole di Storia. Società e mito nei mari del Sud*, Torino, Einaudi, 1986.

Sanford, Victoria D L. *Anthropologies of Violence and Resistance*. In *American Anthropologist*. Vol.108, n.3, pp. 534-537, Sep 2006.

Sarmiento Fradera, Manuel. *Ahuehuate, los viejos de agua*. Revista *Mexico Desconocido* del 9/05/2011.

Seler, Eduard. *Las Imagenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*. Casa Juan Pablos, México, 2004.

Serafino, Gregorio. *Un documento Mixteco: il Relato Historico di Pueblo de Dios (1969-1999)*. Tesi di Laurea Specialistica in Civiltà Indigene D'America, Università di Bologna, 2008.

Abstract:

http://antropologiaunibo.eu/tesi/index.php?option=com_content&task=view&id=35&Itemid=30

Severi, Carlo. *Il percorso e la voce: un'antropologia della memoria*. Einaudi, Torino 2004.

Severi, Carlo. *La memoria rituale. Follia e immagine del Bianco in una tradizione sciamanica amerindiana*. La Nuova Italia, Scandicci, 1993.

Simeon, Remi. *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*. Akademische druck - u- Verlagsanstalt, Graz, 1963.

Smith, Mary Elizabeth. *The Mixtec Writing System*. In *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*. Edit by Kent V. Flannery and Joyce Marcus, Academic Press, New York, 1983.

Spores Ronald. *La Mixteca y Los mixtecos. 3000 años de adaptación cultural*. In *Arqueología Mexicana*. N.90, Vol. XV, pp. 28-33, Editorial Raíces, México, Marzo-Abril 2008.

Stavenhagen, R. *The Ethnic question. Conflict, Development, and Human Rights*. United Nations University Press, Tokyo, 1990.

Tapia Gómez, José C. *Vida y obra académico-social del antropólogo Miguel Ángel Gutiérrez Ávila (1995-2008)*. *Revista Oxtotitlán*. Anno 1, n. 3, UAG, noviembre 2008.

Tapia Gómez, José C. *Partidos políticos y organizaciones civiles en los procesos electorales (1970-2000)*. In *Multipartidismo y poder en municipios indigenas de Guerrero*. CIESAS, UAG. Ed. Universitaria. México, 2006.

Turner, Victor. *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*. Morcelliana, Brescia, 2001.

Urvin, 2001. *Reading the Rwandan Genocide*. International Studies Review, Vol. 3, No. 3 pp. 75-99, Autumn, 2001.

Van der Loo, Peter. *Codices, costumbres, continuidad. Un estudio de la religion mesoamericana*. Indiaanse Studies 2, Universidad de Leiden, Leiden, 1986.

Van Doesurg, Sebastián. *Códices cuicatecos. Porfirio Diaz y Fernandez Leal. Edición facsimilar, contexto histórico e interpretación (tomos I-II)*. Ed. Miguel Angel Porrua, México, 2001.

Van Gennep, Arnold. *I riti di passaggio*. Boringhieri, Torino 1981. (1909: *Les Rites de passage*, Nourry, Paris.)

Van Young, Eric. *Beyond the Hacienda: Agrarian Relations and Socioeconomic Change in Rural Mesoamerica*. Rivista Ethnohistory 50, 2003.

Vélez Calvo, Raul y Vélez Encarnación, Efrain. *Vamos al Fandango. El baile y la Danza en Guerrero*. Instituto de Investigación y Difusión de la Danza Mexicana, A. C. Gobierno del Estado de Guerrero, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Chilpancingo, 2006.

Villela Flores, Samuel. *El culto a las deidades de la lluvia en la Montaña de Guerrero*. In *Arqueología Mexicana*. N.96, Vol. XVI, pp. 69-72, Editorial Raíces, México, Marzo-Abril 2009.

Villela Flores, Samuel. *Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolizacion de los elementos naturales en el ritual agricola de La Montaña de Guerrero*. In *Aires y Lluvias. Antropología del Clima en México*, Annamaria Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (Editoras); CIESAS-CEMCA, Publicaciones de la Casa Chata, México, pp.121-131, 2008.

Villela Flores, Samuel. *Los estudios etnológicos en Guerrero*. In *Por Los Caminos del Sur...* Suplemento del *Boletín de Diario de Campo*, México, Agosto 2006.

Villela Flores, Samuel. *Idolos en los altares. La religiosidad indígena en la Montaña de Guerrero*. In *Arqueología Mexicana*. N.82, Vol. XIV, pp. 62-67, Editorial Raíces, México, Noviembre-Diciembre 2006.

Villela Flores, Samuel. *El culto a los cerros en la Montaña de Guerrero*. In *La Montaña en el paisaje ritual*. Broda J., Iwaniszewski S. y Montero A. México, CONACULTA-INAH, pp. 353- 374, 2001.

Villela Flores, Samuel. *Pidiendo Vita : petición de lluvia en Petlacala*. In *Revista de Antropología*. INAH, México, V.41, pp.38-48, 1994.

Villela Flores, Samuel. *Ritual Agrícola en la Montaña de Guerrero*. In *Revista de Antropología*. INAH, México, V.30, 1990.

Viqueira, Juan Pedro. *Indios Rebeldes e Idólatras. Dos ensayos Históricos Sobre La Rebelión India De Cancun, Chiapas, acaecida en el año de 1712*. SEP. Ed.Ciesas. México, 1997.

Vogt, Evon Z. *Ofrendas Para Los Dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. Fondo de Cultura Económico, México, 1993.

Weitlaner, Roberto J. *La ceremonia llamada levantar sombra*. In *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. Vol. XVII, pp. 67-95, México, 1961.

- Fonti istituzionali ed informatiche

INEGI, *Anuario Estadístico del Estado de Guerrero del año 2000*.

www.inegi.org.mx

INEGI, Instituto Nacional de Estadística Y Geografía, Censo de Población y Vivienda 2005. www.inegi.org.mx

Comisión Nacional Para El Desarrollo de Los Pueblos Indígenas
<http://www.cdi.gob.mx>.

Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de Guerrero, 2005.

Consejo Nacional de Poblacion y Vivienda, *La poblacion de los Municipios de México 1950 -1990*. Ed. UNO Servicios Graficos Mèxico, Nov.,1994; Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Censo General de Población y Vivienda 2000*. México 2001

www.policiacomunitaria.org

Dictionnaire de la langue Nahuatl Classique. Alexis Wimmer.
<http://sites.estvideo.net/malinal/>