

LOS DIFRASISMOS: UN RASGO DEL LENGUAJE RITUAL

MERCEDES MONTES DE OCA VEGA

Languages are far more than words and arbitrary rules of grammar; they are windows to whole systems of beliefs and values.¹

Introducción

En las lenguas del mundo es una práctica común la presencia de procedimientos lingüísticos especiales para codificar el lenguaje ritual o ceremonial. Este lenguaje pertenece a un registro formal,² en oposición a un registro informal en el que se encontraría el lenguaje habitual o cotidiano.

No se pueden separar la lengua y el contexto; los lenguajes sagrados o rituales son productos de contextos que no son los habituales y que, por lo tanto, están más restringidos. De igual manera, el grado de especialización que adquieren estos registros, es de gran diversidad.

J. Dubois señala cuatro principios básicos bajo los cuales es posible agrupar todas las características del lenguaje ritual: *a)* complementariedad: se trata de rasgos que existen en el lenguaje cotidiano pero también están presentes en el ritual; *b)* restricción: se refiere a la reducción de la variación en el registro ceremonial; *c)* paralelismo: es la coincidencia de los segmentos a nivel de sonido, gramática y significado; *d)* mediación: referida al hecho de que el acto de habla se lleve a cabo a través de un rol impersonal.³

La existencia de un lenguaje especial por medio del cual, personajes jerárquicamente superiores como podrían ser los dioses, gobernantes, sacerdotes, chamanes, mayordomos se comunican entre sí o

¹ Leanne Hinton, *Flutes of Fire. Essays on California Indian Languages*, p. 69.

² Por registro formal se alude a secuencias de habla en las cuales las estructuras están más elaboradas, controladas y son más predecibles. Los portavoces autorizados son los emisores de estas secuencias y los contextos de enunciación están más restringidos.

³ John Dubois, "Self-evidence and ritual speech", *Evidentiality, the linguistic coding of Epistemology*, p. 22.

con otros seres muestra, de manera directa, la interrelación entre el habla y la estructura social.⁴ Así, el empleo de un registro particular identifica a una clase social (ya sea como emisor o como receptor de los discursos). Esto no es algo extraño si recordamos que una de las funciones de la lengua es ser un marcador significativo de identidad.

Se puede considerar que el código distintivo que tienen ciertas producciones lingüísticas, producto de contextos no habituales, es decir, de contextos rituales, se construye de maneras diversas. Los estudios de etnopoética y etnografía del habla⁵ han identificado distintos procedimientos lingüísticos empleados en los textos en diversas lenguas indígenas para marcar este registro. Dichas estrategias van desde mecanismos fónicos-fonológicos hasta léxico-semánticos, pasando por modificaciones a nivel morfológico.

Por ejemplo, en la lengua yaquí, los mismos hablantes dicen que las palabras empleadas en los cantos del venado no suenan igual, ya que las palabras habituales de estos cantos han sufrido cambios de sonido.⁶

<i>Palabra habitual</i>	<i>Palabra del canto</i>		
Yeesu	Yeulu	/s/ /l/	'salir'
Toloko	Tolo	/ko/	'azul'
Vahurina	Vaulina	/r/ /l/	'lavarse la cara'

En el nivel semántico J. Sherzer ha documentado que en la lengua kuna se hace uso de la variación semántica en ciertos registros o discursos especiales. Dicho mecanismo se basa en la existencia de dos sentidos para una misma forma léxica, dependiendo de los contextos. Así, la forma habitual tendría un significado y cambiaría de significado en contextos rituales o institucionales.⁷

⁴ Esta interrelación ha sido ampliamente estudiada, específicamente en relación con las lenguas indígenas, por la corriente llamada etnografía del habla. Véase la bibliografía al respecto, especialmente Hymes Dell, "The Ethnography of Speaking", *Anthropology and Human Behavior*, y del mismo autor, *In Vain I Tried to Tell You: Essays in Native American Ethnopoetics*.

⁵ La etnografía del habla es el estudio de la lengua en su contexto social y cultural y se refiere a la naturaleza de la comunidad de habla, a la función y uso del lenguaje, a los estilos de habla, al vocabulario especializado y a las categorías de la gente que usan la lengua (Wick Miller, "Ethnography of speaking", *Handbook of North American Indians*, p. 222).

⁶ Larry Evers y Felipe Molina, *Yaqui Deer songs: Maso Bwikam: A Native American Poetry*, p. 30.

⁷ Joel Sherzer, *Verbal Art in San Blas. Kuna culture through its discourse*, p. 245.

<i>in ueuetque</i>	<i>in ilamatque</i> ¹³	
los abuelos	las abuelas	(los ancestros)
<i>in tipitzaloc</i>	<i>in timamalioac</i> ¹⁴	
tu fuiste soplado	tu fuiste barrenado	(naciste)

Esta es la definición del difrasismo prototípico. Sin embargo, también son difrasismos aquellos cuyos lexemas se relacionan de manera más composicional y no construyen sentidos diferentes.¹⁵ Las relaciones de sentido entre los términos de estos difrasismos pueden ser de coordinación, casi-sinonimia, complementación, interdependencia, genérico-específico.

casi sinonimia

<i>in aixnamiquiliztli</i>	<i>in aieoliztli</i> ¹⁶
lo irresistible	lo insoportable

interdependencia

<i>in choquiztli</i>	<i>in ixaiotl</i> ¹⁷
el llanto	la lágrima

LOS DIFRASISMOS

El nombre de difrasismo se debe al padre Ángel María Garibay, quien lo describió como: “el mismo pensamiento dos veces expresado, vestido de dos imágenes diferentes, es como un doble golpe de martillo que hinca el clavo”.¹⁸

Esta definición lleva a pensar en un tipo de paralelismo o de sinonimia especial y nos remite a una expresión aleatoria de tipo retórico. Ésta es la visión tradicional que ha llevado a la calificación de los difrasismos como metáforas y a ser considerados desde un punto de vista meramente estilístico. Sin negar este valor, prefiero contemplar estas entidades como formas de conceptualizar referentes especiales.

Los difrasismos no son meras figuras de estilo y no pueden ser valorados como una simple asociación metafórica y metonímica. Es

¹³ *Ibid.*, p. 145.

¹⁴ *Ibid.*, p. 37.

¹⁵ Montes de Oca, “Los difrasismos...”

¹⁶ Sahagún, *op. cit.*, p. 22.

¹⁷ *Ibid.*, p. 186.

¹⁸ Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, p. 421.

más productivo explicarlos como formas de conceptualizar de los habitantes de México en la época prehispánica.

Sin embargo, sí es posible visualizar la construcción de estas formas como un proceso metafórico o metonímico; no así con el difrasismo en sí, porque entonces de lo que estaríamos hablando es de un proceso de asociación basado en la analogía, donde el sentido primario de la palabra queda suspendido para asignarle algún otro valor en función de la asociación antes mencionada.

La asignación de sentido a los difrasismos no es al azar; está basada en la experiencia cotidiana y no se trata, en realidad, de combinaciones inesperadas como se sugiere en diversas teorías de la metáfora. Por lo tanto, una definición con la cual estas formas recuperen su naturaleza lingüística permite una visión diferente y se concentra tanto en las características estructurales de estas formas como en el proceso de construcción del significado.

La recuperación de las características formales también es importante porque así es posible distinguirlos de las llamadas frases formulaicas.¹⁹ Al mismo tiempo, ubica a los difrasismos como parte activa de la lengua, ya que no sólo presentan una estructura base sino que pueden ser objeto de flexiones y derivaciones, al igual que cualquier otra forma léxica

Derivación

in mochoquiz
tu llanto

in motlaocul
tu aflicción

*in melciciuiliz*²⁰
tu suspirar

in tlatconi
lo cargado

*in tlamamaloni*²¹
lo llevado

Flexión

*nimitznotza nimitztatzilia*²²
yo te llamo

yo te grito

in mocoltitzinoan

tus honorables abuelos

*in mocitzitzinoan*²³

tus honorables abuelas

¹⁹ Las frases formulaicas son unidades prefabricadas conocidas también como congelamientos lingüísticos cuya característica es que sólo presentan una forma estructural. Por ejemplo, en español tenemos, a diestra y siniestra, a tontas y a locas, etcétera. Estas formas no se pueden pluralizar, poseer, etcétera.

²⁰ Sahagún, *op. cit.*, p. 88.

²¹ *Ibid.*, p. 145.

²² *Ibid.*, p. 203.

²³ *Ibid.*, p. 130.

Los difrasismos se construyen con términos comunes de la lengua y poseen características estructurales paralelas a nivel morfológico. Entre sus funciones principales está la denominación. A la que se suman las funciones mnemotécnica, honorífica y pragmática.

¿Por qué y cómo surgen los difrasismos como marcadores del lenguaje ritual?

Es posible que el proceso de utilizar dos nombres para denominar un referente sea una estrategia más básica y tal vez antigua o arcaica. De tal forma, algunas lenguas pudieron haber empleado esta manera de nombrar a partir de dos estructuras en un registro ritual o institucional diferente del habitual, mientras otras privilegiaron recursos menos léxicos. Así, en lenguas en las que los pares no existen o no son significativos tal vez se emplean recursos más prosódicos.

Es probable que un uso especial e incipiente de esta estrategia fuera nombrar diversos animales, plantas y antropónimos de entidades especiales en contextos habituales; práctica que después se transfirió a contextos rituales o especiales, conformando así un registro distintivo. La previsión es que la estrategia se especializó y desapareció de contextos habituales, aunque también es posible que su función se modificara para permanecer en contextos habituales particulares.²⁴

De tal suerte, esta especialización en el náhuatl permite la aparición de los difrasismos como marcadores del lenguaje ritual.

LA CONSTRUCCIÓN DEL SENTIDO

El empleo del difrasismo *in tlilli in tlapalli* (lo negro-lo rojo) para referirse a los códices y, por extensión, al conocimiento heredado por los ancestros es un procedimiento común.²⁵ En este ejemplo es indudable que el significado no se construye de manera composicional; es decir, el sentido del difrasismo no es el resultado de sumar rojo más negro, sino que la construcción de sentido es algo más complejo; refleja la expresión de un concepto que involucra aspectos perceptuales culturales y axiológicos.

A este respecto podemos observar que en la construcción de este difrasismo están presentes diversas asociaciones: por una parte, en el aspecto mítico puede señalarse la relación entre Quetzalcóatl y el negro

²⁴ John Haviland, "We want to borrow your mouth: Tzotzil marital squabbles", *Anthropological Linguistics*, v. 30, p. 395-423.

²⁵ Para un recorrido más específico de la manera en la que se construye el sentido de este difrasismo, véase Mercedes Montes de Oca, "Nahuatl couplets: an overview", *Sprachtypologie und Universalienforschung*, v. 57, n. 1, p. 70-84.

y el rojo.²⁶ La recuperación de Quetzalcóatl es importante porque como héroe cultural u hombre-dios de los toltecas representa un ancestro importante para los mexicas. Su pintura facial, así como sus dos *icpalli* (asientos) eran rojos y negros y en cualquier lugar que se sentaba dejaba las huellas rojas y negras de sus asentaderas. Finalmente desaparece en *tlillān tlapallān* (la tierra de lo negro, la tierra de lo rojo). Aunado a esto, el aspecto material de elaboración de los códices podría indicar que los primeros documentos se elaboraron en tintas roja y negra. Michael Coe es uno de los investigadores que sostiene esta hipótesis, pues incluso algunas inscripciones mixtecas en piedra tienen estos dos colores como elemento esencial.

En el libro VI del *Códice florentino*, Tezcatlipoca es el agente que “causa el negro y el rojo en la gente”, es decir, inscribir o dibujar, poner el ejemplo o la muestra a la gente.

auh in oncan titenechicoa
 in oncan titemachiotia,
 in oncan titeicuiloa
 in oncan titetlillotia
 titetlapalotia in huehuetitlan
 in ayacachtitlan.

Y allá tú reúnes a la gente, allá tú le enseñas, allá tú pintas, escribes. Allá ennegreces a la gente enrojeces a la gente en el lugar del tambor, de la sonaja.

El agente en el siguiente contexto es *tōnatiuh tlāltēuctli* y la referencia de *oncān* (allá), la constituye otro difrasismo: *in teōātēmpān in tlachinōltēmpān in ixtlāhuatl* (en el borde del agua divina, en el borde de la quemazón, el desierto), que designa los lugares donde se hace la guerra.

In oncan teicuiloa
 in oncan temachiotia
 in oncan tetlapalaquia
 tetlilania
 in tonan
 in totah tonatiuh tlalteuctli.²⁷

²⁶ Dicha relación fue señalada por Doris Heyden, “Metaphors, Nahuatlcoatl and other ‘disguised’ terms among the aztecs”, en *Symbol and Meaning beyond the Closed Community*, p. 40.

²⁷ *Ibid.*, p. 74.

Allá inscribe a la gente, allá marca a la gente, allá colorea a la gente, traza de negro a la gente, nuestro padre nuestra madre *tonatiuh tlaltecutli*.

El paciente del predicado “metido en lo negro en lo rojo” es el gobenante, y *Tlōqueh Nāhuaqueh* es quien lo inscribe, lo marca,

ca omitzicuilo
 ca omitzmachioti
 ca omitztlilani
 ca omitztlapalaqui in totecuyo.²⁸

Nuestro señor te pinta/escrbe, te marca, te delinea de negro, te pinta de rojo.

También en el siguiente caso, el *tlahtoāni* les habla a sus hijos y los aconseja; el rojo y el negro “la negritud” “la rojitud” aluden al conocimiento, pero bajo la forma de la memoria del *tlahtoāni* que debe perdurar.

cuix polihuiz in notenyo
 in nottaauhca
 cuix atle notlillo
 notlapallo
 niccauhtiaz,
 atle notenyo nemiz in tlalticpac²⁹

¿Podrá desaparecer mi fama mi nombre? ¿Es posible que no vaya a dejar nada de mi negro de mi rojo? Nada de mi nombre vivirá en la tierra.

Otro ejemplo de cómo la construcción del sentido de los difrasismos remite a principios culturales, sociales y de percepción del entorno, lo constituye el empleo de *in cōlōtl in tzūzicāztlī* (alacrán, ortiga) para referirse al castigo. En el nivel o aspecto mítico tenemos el relato en el que el sacerdote *Yappan* es castigado por no mantener la penitencia y es convertido en alacrán. Por otra parte, la idea de castigo entre los mexicas siempre tenía presente el aspecto físico. De tal suerte, la relación entre la ortiga y el alacrán se da a partir del veneno que provoca un dolor bastante intenso.

²⁸ *Ibid.*, p. 48.

²⁹ *Ibid.*, p. 87.

El *tzūzicāztlī* es una ortiga cuyo roce provoca un dolor que se asemejan la inyección de muchas espinas de manera simultánea, que provocan adormecimiento y una sensación de calor-frío en la parte del cuerpo que fue tocada por la ortiga; la picadura del alacrán produce una reacción semejante.

En el núcleo conceptual del castigo existe un difrasismo en el cual uno de los términos es ortiga (*tzūzicāztlī*) pero pareado con agua fría (*ātl cecēc*). Es significativo que en el libro VI del *Códice florentino* el par que aparece es el que se refiere al agua fría y a la ortiga y no el que incorpora el lexema para alacrán. Sin embargo, en la literatura de la evangelización el par construido a partir de la ortiga y el alacrán es uno de los más empleados para referirse al castigo. Se podría tratar de una refuncionalización y no de un difrasismo empleado en contextos nativos.

No sólo se construyen difrasismos con formas nominales, también las formas verbales como brotar y estallar (*xōtla cuepōni*) son empleados para referirse al proceso de nacimiento.

El dominio al que aluden dichas formas es el de la naturaleza y hacen referencia al origen de plantas y animales (en especial los ovíparos).

Aquí tenemos una traslación de rasgos del dominio biológico al dominio humano, donde la persona es conceptualizada como producto directo del entorno natural. Esto incidiría en una conceptualización diferente del nacimiento, el cual no remite a una acción voluntaria e individual sino a un proceso debido a fuerzas naturales, omnipresentes y ajenas a la voluntad humana.

También es posible encontrar ejemplos de difrasismos construidos con formas adjetivas, con locativos o partículas. Sin embargo, no son tan productivos como en el caso de los verbos o los nominales.

Existen referentes específicos alrededor de los cuales es posible agrupar uno o más difrasismos. Los siguientes son algunos de estos núcleos conceptuales que están expresados por los difrasismos.

Los ancestros pueden ser denominados por difrasismos como: la madre, el padre (*in nāntli in tahtli*); la ceiba, el ahuehuate (*in pochōtl in āhuēhuētl*). La mujer, por: el agua, el metate (*in ātl in metlatl*); la olla, el plato (*in cōmitl in caxitl*); el malacate, la lanzadera (*in malacatl in tōtzopāztlī*); la blusa la falda (*in cuēitl in huipilli*). El hombre es designado por varios difrasismos en los cuales se percibe una división del trabajo: el águila, el ocelote (*in cuāuhli in ocēōtl*); el hacha, el mecapan (*in tepoztlī in mecapalli*); el bastón, el *cacaxtlī* (*in tōpillī in cacāxtlī*). Los nobles son denominados por: el cabello, la uña de alguien (*in tētzon, in tēizti*); en las entrañas, en la garganta de alguien (*in tēxillān in tētozcatlān*); la astilla y lo quebrado de alguien (*tētzicuēuhca tētlapānca*); la sangre, lo rojo (*in eztlī in tlapalli*). Las ofrendas son designadas por:

el hule, el *yauhtli* (*in òlli in yauhtli*); el incensario, el copal (*in copalli in tlenāmaactli*); la flor y el tabaco (*in xōchitl in yetl*). El castigo es: la piedra, el palo (*in tetl in cuahuill*); el alacrán, la ortiga (*in cōlōtl in tzūzicāztl*); el agua fría, la ortiga (*in ātl cecēc in tzūzicāztl*). La guerra: el agua, la quemazón (*in ātl in tlachinōlli*); la flecha, el escudo (*in mīll in chīmalli*). Los gobernantes son: la ceiba, el ahuehuete (*in pochōtl in āhuēhuētl*); la flauta, el instrumento sonoro (*in tlapūzalli in tlaxonitl*)

¿Por qué existen diversas formas para un solo referente? La respuesta puede girar en torno a la construcción de identidades a través de la focalización de rasgos. Lo cual también explicaría por qué una sola forma se emplea para designar referentes diversos como, por ejemplo, el difrasismo *in pochōtl in āhuēhuētl* para los padres o ancestros y para los gobernantes.

Cada difrasismo enfoca una característica especial o una faceta del referente en cuestión que se quiere destacar, de tal suerte que de la guerra se destaca, por ejemplo, el aspecto destructivo y nocivo a través del difrasismo *in ātl in tlachinōlli*; mientras que el difrasismo *in mīll in chīmalli* es probable que aluda a la participación de los guerreros o los componentes indispensables de los guerreros. En este sentido yo pensaría que la flecha y el escudo son la primera opción porque hay otros difrasismos como *chīmalli, tlahuiztli* (armas, rodela); *chīmalli, tehuehuelli* (rodela, escudo), etcétera, que hablarían de los rangos militares y los guerreros.

Se podría pensar que el proceso de nombrar la realidad a través de difrasismos es algo próximo a una estrategia de topicalización.

CONTEXTOS DE USO Y FUNCIÓN RITUAL

La presencia o ausencia de los difrasismos en el universo textual-discursivo remite básicamente a la existencia de dos tipos de registro de habla. Esta oposición representa un contraste entre códigos y estilos. La presencia de difrasismos se refiere al habla que exhibe patrones de dición formales y elevados. Estas formas son elementos léxicos ligados necesariamente con contextos discursivos específicos en los que se presentan conformados —como se expuso con anterioridad— por discursos institucionales que tienen que ver directamente con las prácticas rituales de la comunidad.

Los contextos para la aparición de estas formas especiales del lenguaje están restringidos y aparecen en textos elaborados exprofeso para ser empleados en diversos tipos de actividades rituales-religiosas, aunque es posible que el lenguaje ritual estuviera presente en otros

contextos. Este lenguaje figurativo o código especial tuvo su máxima expresión en los discursos de tipo institucional, es decir, discursos que formaban parte de rituales sagrados o formales.

Para el siglo XVI tenemos los *huēhuehtlahtōlli* (historia antigua o dichos de viejos).³⁰ La profundidad temporal a la que hace referencia esta palabra constituye un género que abarca los discursos que contienen los lineamientos morales, costumbres y ordenamientos de conducta de los habitantes del México prehispánico.

Para los siglos XVI al XVIII la literatura de evangelización fue el espacio privilegiado en el cual los difrasismos presentes en sermonarios, confesionarios y otros textos doctrinales fueron una marca importante de este género que puede considerarse como un registro formal.

En la actualidad, los discursos ceremoniales modernos como, por ejemplo, las peticiones de novia presentan difrasismos actuales y constituyen una evidencia de la profundidad temporal de estas formas y de su permanencia. Ha habido una continuidad que ha pasado de generación en generación y que ni siquiera las estrategias de evangelización empleadas por los sacerdotes en la Colonia lograron interrumpir. Más aún, estos mismos clérigos emplearon los difrasismos de manera abundante en los sermones usados para la instrucción católica. Por medio de procedimientos de desemantización y resemantización dotaron a los difrasismos de sentidos adecuados y favorables para el contexto religioso.

El empleo de los difrasismos apela a la intención de los hablantes de marcar de manera especial la interacción lingüística con dioses o seres sobrenaturales. Incluso al dirigirse a estos interlocutores especiales, los mismos nombres con los que los seres superiores son interpelados forman parte de esta estrategia de parear lexemas. En este sentido, los difrasismos también tienen un carácter pragmático al desempeñar un papel central en los efectos ilocutivos y perlocutivos de los discursos y no se limitan a ser el vehículo para expresar las maneras de conceptuar en la sociedad prehispánica.

CONCLUSIÓN

Los lenguajes rituales están definidos a nivel estructural por procedimientos lingüísticos diversos. Entre éstos podemos señalar la presencia de los difrasismos. Éstos constituyen uno de los recursos que se privi-

³⁰ Ésta es la traducción que se consigna en el diccionario de Antonio de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y castellana*, p. 157.

legian en los textos ceremoniales e institucionales de los mexicas en la época prehispánica, tradición que se continúa hasta nuestros días y que es visible en la comunidades indígenas en los rezos u oraciones que se emiten en relación a los nacimientos, bautizos, peticiones de novia, muertes y mayordomías. Lamentablemente es notoria la pérdida de difrasismos y, aunque todavía son empleados en los contextos antes mencionados hay una disminución de la frecuencia y variedad de estas formas léxicas. El proceso de pérdida no es privativo de las formas rituales. Robert Laughlin habla de la desaparición de las construcciones metafóricas para la palabra corazón en *tzotzil*. Este término pasó de tener 64 formas, que él mismo había registrado en su diccionario de San Lorenzo Zinacantán en 1975, a sólo 20 en su diccionario de Santo Domingo, de las cuales cuatro mantuvieron el mismo sentido que tenían en aquella época.³¹

Es importante que las lenguas y las prácticas rituales de las comunidades indígenas se revitalicen para que no se pierdan tanto los *huēhuetlahtōlli* como los difrasismos que no son meros recursos estilísticos, sino que aluden a todo un complejo de creencias, valores y percepciones, pues finalmente constituyen la expresión de sistemas conceptuales que revelan la cosmovisión de los habitantes de México, tanto de los actuales como de aquellos de la época prehispánica.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCINA FRANCH, José, “Lenguaje metafórico e iconografía en el arte mexica”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Universidad Nacional Autónoma de México, n. 66, v. XVII, 1995, p. 7-44.
- BRICKER, Victoria, “The Ethnographic Context of some Traditional Mayan Speech Genres”, en Richard Bauman y J. Sherzer (eds.), *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, p. 368-388.
- DUBOIS, John, “Self-evidence and ritual speech”, en W. Chafe y J. Nichols (eds.), *Evidentiality, the linguistic coding of Epistemology*, Norwood, N.J., Ablex, 1986, p. 313-36.
- EVERS, Larry y Felipe Molina, *Yaqui Deer songs: Maso Bwíkam: A Native American Poetry*, Tucson, University of Arizona Press, 1987.

³¹ Robert Laughlin, “De cabo a rabo: las metáforas para las partes del cuerpo”, en *La metáfora en Mesoamérica*, p. 51-61.

- GARIBAY, Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 1971.
- GOSSEN, Gary, "To speak with a heated heart: Chamula Canons of Style and Good Performance", en Richard Bauman y J. Sherzer (eds.), *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Londres, Cambridge University Press, 1974, p. 389-413.
- HANKS, William, "Sanctification, structure, and experience in a Yucatec ritual event", *Journal of American Folklore*, 1984, v. 97, p. 131-66.
- HAVILAND, John, "We want to borrow your mouth: Tzotzil marital squabbles", *Anthropological Linguistics*, 30-3, 4, 1988, p. 395-423.
- HINTON, Leanne, *Flutes of Fire. Essays on California Indian Languages*, Berkeley California, Heyday Books, 1996.
- HYMES, Dell, "The Ethnography of Speaking", en T. Gladwin y W. C. Sturtevant (eds.), *Anthropology and Human Behavior*, Washington, D. C., Anthropology Society of Washington, 1962, p. 13-53.
- , *In Vain I Tried to Tell You: Essays in Native American Ethnopoetics*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1981.
- HEYDEN, Doris, "Metaphors, Nahuatl and other "disguised" terms among the aztecs", en Gossen Gary (ed.), *Symbol and Meaning beyond the Closed Community*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies State University of New York, 1986, p. 35-43.
- LAUGHLIN, Robert, "De cabo a rabo: las expresiones metafóricas de la anatomía tzotzil de Zinacantán", en Mercedes Montes de Oca (ed.), *La metáfora en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 51-61.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Términos del nahuallatolli", *Historia Mexicana*, v. XVII, n. 1, 1967, p. 1-35.
- MILLER, Wick, "Ethnography of speaking", en Ives Goddard (ed.), *Handbook of North American Indians*, v. 17, *Languages*, Washington, Smithsonian Institution, 1996, p. 222-243.
- MOLINA, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 1977.
- MONTES DE OCA, Mercedes, "Las metáforas en el náhuatl del siglo XVI". en *Memorias del Tercer Encuentro de Lingüística en el Noroeste*, Hermosillo, Sonora, Unison, 1996, t. 3, p. 85-104.

- , “Los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI”, tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- , “Los difrasismos: ¿núcleos conceptuales mesoamericanos?”, en Mercedes Montes de Oca (ed.), *La metáfora en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- , “Nahuatl couplets: an overview”, *Sprachtypologie und Universalienforschung (STUF)*, v. 57, n. 1, 2004, p. 70-84.
- , “El paralelismo como estrategia de organización discursiva en manuscritos coloniales”, ponencia, Taller de los Amigos de las Lenguas Yutoaztecas, Taxco, Guerrero 29-1 de Julio de 2005.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Florentine Codex. General history of the Things of New Spain*, 13 v., edición, traducción y notas de Arthur J. Anderson y Charles. E. Dibble, Santa Fe, Nuevo Mexico, The School of American Research and the University of Utah, 1577-1976.
- SHERZER, Joel, *Verbal Art in San Blas. Kuna culture through its discourse*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1990.
- SULLIVAN, Thelma, “The Rhetorical Orations or Huehuetlahtolli, collected by Sahagún”, en Munro Edmonson (ed.), *Sixteenth century Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1974.
- TEDLOCK, Dennis, *Popol Vuh. A Mayan Book of the Dawn of Life*, New York, Simon and Schuster, 1985.