

245  
13  
**Universidad Nacional Autónoma de México**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

**MODELO LOGICO-ESTRUCTURAL DEL CONJURO  
MAGICO EN LA OBRA DE HERNANDO RUIZ  
DE ALARCON**

**T E S I S**

**Que para obtener el título de  
LICENCIADO EN FILOSOFIA**

**P r e s e n t a**

**ALBERTO C. SANCHEZ PICHARDO**

México, D. F.

1981



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# TESIS CON FALLA DE ORIGEN

## Í N D I C E

Página

### 1.- Introducción.

1.1.- Presentación de la materia de trabajo.	
1.1.1.- Temática.....	1
1.1.2.- Objetivo.....	2
1.1.3.- Justificación de la temática.....	5
1.1.4.- Método y forma de trabajo.....	6

### 2.- El texto de Ruiz de Alarcón.

2.1.- Hernando Ruiz de Alarcón.	
2.1.1.- Breve biografía.....	9
2.2.- Contexto histórico en el que surge la obra de Alarcón.	
2.2.1.- España y la Nueva España a principios del siglo XVII.	
2.2.1.1.- Economía y sociedad.....	11
2.2.1.2.- Contexto cultural.....	12

2.2.2.- Confrontación ideológica entre el cristianismo y las reminiscencias prehispánicas en la Nueva España.	
2.2.2.1.- La lucha ideológica.....	16
2.2.2.2.- Actitud ideológica de Ruiz de Alarcón ante las reminiscencias ideológicas prehispánicas.....	21
2.3.- El texto de Ruiz de Alarcón.	
2.3.1.- Sinopsis del Tratado.....	25
2.3.2.- Forma de obtención de la información por Alarcón.....	33
2.3.3.- La tradición de los conjuros en su zona de recolección.....	38
2.3.4.- Lugar de recolección de los conjuros.....	42
2.3.5.- Enumeración general de los conjuros en la obra de Alarcón.	
2.3.5.1.- Enumeración de los conjuros.....	49
2.3.5.2.- Comentario a la enumeración.....	58
2.3.6.- Clasificación de los conjuros.	
2.3.6.1.- Criterio de clasificación de los conjuros..	61
2.3.6.2.- Clasificación de los conjuros.....	62
2.3.6.3.- Comentario a la clasificación.....	69

### 3.- Teoría del conjuro.

#### 3.1.- El discurso mítico.

##### 3.1.1.- El signo y el símbolo, la semántica y el dis-

	Página
curso.....	72
3.1.2.- El mito.....	80
3.1.3.- El mito y su extensión a la magia.....	90
3.1.4.- La magia y su función.....	91
3.1.5.- El conjuro.....	94
3.1.5.1.- Modelo gráfico del conjuro.....	97
3.1.5.2.- El conjurador y sus características.....	99

4.- Análisis estructural de los conjuros recolectados por Hernando Ruiz de Alarcón.

4.1.- Preliminares.	
4.1.1.- Criterio de selección de los conjuros que se analizarán.....	104
4.1.2.- Establecimiento de convenios de notación.....	104
4.1.2.1.- Observaciones a los conjuros seleccionados.....	105
4.2.- Análisis estructural de los conjuros.	
4.2.1.- Análisis estructural de los conjuros de protección.	
4.2.1.1.1.- Conjuro para la protección del caminante ( $C_1$ ).....	106
4.2.1.1.2.- Análisis estructural de $C_1$ .....	110
4.2.1.2.1.- Conjuro para llevar carga por el camino ( $C_6$ ).....	113
4.2.1.2.2.- Análisis estructural de $C_6$ .....	117

4.2.1.3.1.- Conjuro para saber si sanará el enfermo (C <sub>32</sub> ).....	120
4.2.1.3.2.- Análisis estructural de C <sub>32</sub> .....	122
4.2.1.4.1.- Conjuros para el parto (C <sub>37</sub> y C <sub>38</sub> ).....	123
4.2.1.4.2.- Análisis estructural de C <sub>37</sub> y C <sub>38</sub> .....	126
4.2.1.5.1.- Conjuro para devolver el alma (C <sub>40</sub> ).....	128
4.2.1.5.2.- Análisis estructural de C <sub>40</sub> .....	132
4.2.1.6.1.- Conjuros para sangrar (C <sub>55</sub> y C <sub>56</sub> ).....	135
4.2.1.6.2.- Análisis estructural de C <sub>55</sub> y C <sub>56</sub> .....	138
4.2.1.7.1.- Conjuros para las quebraduras de hueso (C <sub>61</sub> y C <sub>62</sub> ).....	141
4.2.1.7.2.- Análisis estructural de C <sub>61</sub> y C <sub>62</sub> .....	145
4.2.1.8.1.- Conjuros para la picadura de Alacrán (C <sub>74</sub> y C <sub>75</sub> ).....	147
4.2.1.8.2.- Análisis estructural de C <sub>74</sub> y C <sub>75</sub> .....	151
4.2.2.- Análisis estructural de los conjuros de producción.	
4.2.2.1.1.- Conjuro para buscar colmenas y extraer miel (C <sub>9</sub> ).....	155
4.2.2.1.2.- Análisis estructural de C <sub>9</sub> .....	159
4.2.2.2.1.- Conjuro para cazar venados con luzon (C <sub>10</sub> ). 162	
4.2.2.2.2.- Análisis estructural de C <sub>10</sub> .....	172
4.2.2.3.1.- Conjuro para la siembra del maíz (C <sub>23</sub> )....	178
4.2.2.3.2.- Análisis estructural de C <sub>23</sub> .....	180
4.2.3.- Análisis estructural de los conjuros de amor.	

4.2.3.1.1.- Conjuro para atraer y aficio- nar ( $C_{29}$ ).....	184
4.2.3.1.2.- Análisis estructural de $C_{29}$ .....	186
4.2.4.- Análisis estructural de los conjuros de destrucción.	
4.2.4.1.1.- Conjuro para echar sueño ( $C_2$ ).....	188
4.2.4.1.2.- Análisis estructural de $C_2$ .....	191
4.2.4.2.1.- Conjuro para despertar a las víctimas del conjuro del sueño ( $C_3$ ).....	194
4.2.4.2.2.- Análisis estructural de $C_3$ .....	195
4.3.- Conclusión del análisis lógico.	
4.3.1.- Establecimiento de los mecanismos de pro- ducción del conjuro.....	198
4.3.2.- Razonamiento en el que descansa el conjuro....	200
4.3.3.- Conclusión.....	208
Bibliografía.....	218



1.- INTRODUCCION.

1.1.- Presentación de la materia de trabajo.

1.1.1.- Temática.- El presente trabajo intenta formular un modelo lógico-estructural para los conjuros recolectados por Hernando Ruiz de Alarcón en su Tratado de las Supersticiones y costumbres ventrificas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España, obra escrita en 1629.<sup>1</sup> Para esto haremos uso de las técnicas estructuralistas para el análisis de mitos propuesta por Lévi-Strauss.<sup>2</sup> El método usado será el que este autor describe en "La estructura de los mitos".<sup>3</sup>

El modelo que intentamos desarrollar debe entenderse dentro de un sentido flexible -no como modelo matemático-, el cual simboliza la hipótesis central de una teoría que, en este caso, corresponde al mecanismo de transformación del conjuro mágico.

Este modelo es propuesto como hipótesis de análisis para los conjuros, y su función es servir al análisis y no tanto a la deducción o a la derivación. El concepto de "lógico" se mantiene en tanto que en tal modelo tenemos la presencia de operaciones formales de inferencia. Aunque este modelo lógico es una deducción de la teoría, no implica derivaciones

-----  
1 La versión aquí utilizada está tomada de Anales del Museo Nacional de México, la. Epoca, Tomo VI, pp. 125-223, México, 1892.

2 Véase en especial sus Mitológicas, "La gesta de Ausdwal", "Cuatro mitos Winnebago", en Antropología estructural II, México, S. XXI editoras, 1979.

3 Este artículo está en Antropología estructural I, Buenos Aires, Eudeba, 1972, pp. 186-210.

a partir de sí mismo, ya que el intento del presente análisis no está en la axiomatización de enunciados a partir del modelo propuesto, sino en mostrar la correspondencia empírica del modelo con los conjuros, donde quede al descubierto la estructura básica de estos últimos. Asimismo, la simbolización que aquí se maneja tendrá un carácter sencillo.

1.1.2.- Objetivo.- Además de postular un modelo lógico del conjuro queremos poner de manifiesto, dentro de la especificidad propia de éste, los criterios (inconscientemente establecidos) presentes en la creación de conjuros y su reproducción dentro de un sistema lógico determinado de enunciados que corresponde al territorio del conjuro mágico. Estos criterios que se tratarán de poner de manifiesto son: 1) conjunto inicial de enunciados (provenientes de un mito que fundamenta el conjuro) o "piezas", 2) las reglas de formación del conjuro, y, 3) las reglas semánticas de formación del conjuro.

De esta forma, además de establecer la estructura de los conjuros por medio del análisis de éstos, podremos acceder al mecanismo de transformación por el que funciona el conjuro al activarse como operador de cambio entre una situación  $S_1$  (situación negativa de carencia) y otra  $S_2$  (situación positiva de obtención). Con esto tratamos de determinar los medios de producción del conjuro.

La situación representada por  $S_1$  (negativa), corresponde a estados donde el sujeto a quien va a beneficiar el con-

juro, está en una situación de desequilibrio respecto al medio que lo rodea, y la cuál desea expulsar del ámbito de su experiencia (inseguridad respecto de la cosecha, carencia del ser amado, etc.). La situación  $S_2$  (positiva) corresponde a la admisión obtenida en el sujeto y en su ámbito de experiencia de una situación (planteada por el conjuro al evocarse, a partir de  $S_1$ , como un esquema equilibrado de la situación deseada a obtener) en que su necesidad se ha apoderado del objeto de su satisfacción, y donde, a su vez, el objeto de satisfacción se ha dirigido hacia el sujeto, adueñándose de su necesidad. De esta forma, puede superarse la objeción que plantea que situaciones denominadas negativo-carenciales como "no tengo cáncer", en realidad no implican una expulsión, ya que corresponden a una situación de equilibrio del sujeto con su ámbito de experiencia, y en donde el posible objeto a obtener, no es objeto de satisfacción en tanto que no provoca ninguna necesidad a la cuál se pueda dirigir.

El modelo lógico estructural que proponemos para los conjuros es el siguiente:  $(S_1 \longrightarrow S_2) \longleftrightarrow S_0$ . La obtención de este modelo se da en la siguiente forma:  $S_0$  se refiere a situaciones míticas que fundamentan la vida del hombre y al que le narran el por qué el mundo está constituido de una determinada forma; por esto,  $S_0$  provoca  $S_1$ , es decir,  $S_0 \longrightarrow S_1$ .<sup>4</sup>

-----  
4 El signo ' $\longrightarrow$ ' debe leerse "si...entonces...". El signo ' $\longleftrightarrow$ ' que aparece posteriormente debe leerse "...sí y sólo sí...".

Pero también, en tanto que  $S_0$  es fundamentante de toda la vida del hombre, tenemos que  $S_0$  provoca  $S_2$ , es decir,  $S_0 \longrightarrow S_2$ . En el orden temporal es primero  $S_1$ , el cuál es condición necesaria para que se presente el suceso  $S_2$ . Esto puede expresarse así:

$$(1) \quad (S_0 \longrightarrow S_1) \longrightarrow (S_0 \longrightarrow S_2)$$

Lo cuál puede formularse, a su vez, del siguiente modo:

$$(2) \quad S_0 \longrightarrow (S_1 \longrightarrow S_2)$$

No obstante, la simbolización (2) no corresponde al ámbito del conjuro, pues  $S_0$  no es una serie de enunciados posibles (verdaderos o falsos), sino que el discurso mítico es tomado como lo verdadero-absoluto por el conjurante, a partir de lo cuál todo deviene y todo puede explicarse. En la proposición "Si  $S_0$  entonces..." debe entenderse que  $S_0$  es un cuerpo discursivo fundamentante, pero que funciona en un solo sentido, donde la dirección va de ese cuerpo discursivo hacia la realidad (determinación unívoca). Esto último es válido para el conjurante y los individuos inmersos en ese espacio de simbolización, pero que para nosotros no puede sostenerse en tanto que lo real determina, a su vez, al discurso mítico (lo cuál no cancela la preeminencia, en determinado nivel, de lo simbólico sobre lo real). El discurso mítico no puede surgir de la nada, o de la plasmación de contenidos arbitrarios en una forma discursiva a priori en el puro plano de operaciones formales. Por todo lo anterior, proponemos la siguiente simbolización que corresponde a nuestro mo-

dolo propuesto como hipótesis para los conjuros -la cual también se deduce de la proposición (1)-:

$$(3) \quad (S_1 \longrightarrow S_2) \longleftarrow S_0$$

Esta fórmula puede justificarse en tanto que ' $\longleftrightarrow$ ' es una implicación en dos sentidos. En este caso, la determinación es mutua y ya no unívoca.

Esta última formulación será comprobada o no de acuerdo al estudio que obtengamos del análisis de los conjuros en el punto 4.2.

1.1.3.- Justificación de la temática.- En las sociedades mesoamericanas el poder ideológico estaba asentado en bases mítico-religiosas. Para el estudio de la ideología en el México prehispánico es necesario recurrir a los contenidos de los mitos y a la estructuración de la religión, así como a la estratificación social y a las relaciones de producción. Sin embargo, las fuentes son limitadas en cuanto a mitos, pues muchos de ellos se han perdido. Los mitos que poseemos pueden ser representativos en muchos sentidos, pero existen aspectos ideológicos cuyo estudio rebasa el contenido de los mitos que poseemos. Debe tratarse, entonces, de encontrar caminos que sustituyan en lo posible las fuentes perdidas, a menos que se prefiera la permanencia en la pura especulación. El camino al que podemos acceder pueden serlo los conjuros mágicos.

Los conjuros mágicos se relacionan directamente con el mito, y de él toman los enunciados iniciales que determinan

su contenido. El conjuro es un medio para sustituir (transformar) un estado negativo  $S_1$  en un estado positivo  $S_2$  a través del equilibrio primordial y fundante narrado en el mito y la teoría del mundo que éste representa (situación designada por  $S_0$ ). Los conjuros mágicos son extensión del poder fundante de las relaciones que el mito establece como originarias, por lo que en los conjuros encontramos desarrollos y desdoblamientos de la ideología expresada en los mitos. En tanto que consideramos al conjuro una extensión del discurso mítico es posible aplicar el método de análisis estructuralista, originalmente postulado para mitos, al análisis del conjuro mágico.

En un sentido más general, la justificación de la presente investigación puede respaldarse en función del criterio de Kluckhohn:

Gathering, analyzing, and synthesizing all the data on [...] the Aztecs is justified only if all this industry can be viewed as contributing, however indirectly, toward our understanding of human behavior or human history.<sup>5</sup>

1.1.4.- Método y forma de trabajo.- Primeramente se establecen convenios de notación para la interpretación de la semán-

-----  
5 Citado por Eike Hinz en Antropologische Analyse altaztekischer Texte. Teil 1: Die magischen Texte im Tratado Ruiz de Alarcón (1629). Tesis de Doctorado presentada en 1970 en la Universidad de Hamburgo, Alemania Federal. Esta tesis puede consultarse en la Biblioteca del Instituto de Investigaciones Históricas, Torre de Humanidades 1, 7o. piso, UNAM.

tica del conjuro, donde A corresponde a presentación del conjurante y denotación de status, B a la intención de éste, y así sucesivamente (véase punto 4.1.2). Asimismo haremos uso de conectivos lógicos para el establecimiento de la estructura de un determinado conjuro. Antes de establecer el modelo lógico de un conjuro, obtendremos el esquema de la secuencia original de la semántica, ordenación que corresponde a una formulación del siguiente tipo 1A, 2B, 3G, 4F, 5A, 6F,...; y en donde el orden de sucesión de los acontecimientos posee una propiedad de la estructura:

A, B, C, A, D, B, F, C, A, G, ..., N

la cual debe redistribuirse en el ordenamiento de sucesión de sus unidades constitutivas en columnas que corresponden a unidades constitutivas similares, cuya propiedad de la estructura será del orden:

A			D		F	G...,N
	B	C			F	...,N
A	B		D	E	F	G...,N
A		C		E		G...,N
<hr/>						
A	B	C	D	E	F	G...,N

Se relacionarán las columnas entre sí, sea que estén en correspondencia de apoyo mutuo o que estén en correspondencia de oposición, de donde obtendremos el resultado que espera obtener el conjurante utilizando el conjuro como operador de

transformación de  $S_1$  a  $S_2$ .

El siguiente paso será la formulación lógica de la estructura del conjuro cuya simbolización general se establece como  $(S_1 \longrightarrow S_2) \longleftarrow S_0$ , lo cual debe ser probado por el análisis subsecuente, que presupone que fuera de la forma lógica propuesta como hipótesis, los enunciados no tendrán validez funcional, por lo que los conjuros analizados determinarán la validez de esta fórmula si todos ellos funcionan dentro del sector que cubre la fórmula anterior.

Si la hipótesis se comprueba como válida, podremos luego establecer los mecanismos del funcionamiento de la transformación de  $S_1$  en  $S_2$  dentro del discurso semántico del conjuro. Los mecanismos del funcionamiento del conjuro operan como reglas para la producción y la reproducción del discurso semántico del conjuro, y como criterio de cancelación o aceptación de enunciados que deben contribuir a la realización de  $S_2$ . De esta forma, quedará al descubierto el mecanismo que posibilita la transformación de  $S_1$  en  $S_2$ , y los presupuestos básicos de tal mecanismo.



2.- El texto de Hernando Ruiz de Alarcón.

2.1.- Hernando Ruiz de Alarcón.

2.1.1.- Breve biografía.- Hernando Ruiz de Alarcón y Mendoza fue natural del poblado minero de Taxco (hoy en el Estado de Guerrero). Hijo de Pedro Ruiz de Alarcón y Leonor de Mendoza, nace alrededor de 1580.<sup>6</sup> Fue el cuarto hijo de cinco hermanos, los cuales fueron Pedro Ruiz de Alarcón (licenciado en Teología, Beneficiado de los pueblos de Tenengo, Atzala y Hoistaca; posteriormente, Rector del Colegio de San Juan de Letrán), Juan Ruiz de Alarcón (literato y licenciado en leyes, radicó en España a partir de 1615 y fue relator del Consejo de Indias a partir de 1626), Gaspar Ruiz de Alarcón (el cual obtuvo su grado de Bachiller en 1597), y, por último, el único hermano menor de Hernando Ruiz de Alarcón -y el más pequeño de los Ruices-, García Ruiz de Alarcón, que se matriculó para cursar artes el día 4 de mayo de 1598.<sup>7</sup>

Hernando Ruiz de Alarcón se matriculó en artes el 4 de mayo de 1597 siendo alumno distinguido del Colegio de San Ildefonso. En febrero de 1606 terminó el curso de Teología, Prima y Escritura. Posteriormente fue cura beneficiado de Atenango (no confundir con Tenango de donde fue cura beneficiado su hermano mayor Pedro).<sup>8</sup>

Durante cinco años se ocupó del tratado según él mismo

-----  
6 Pedro Ruiz de Alarcón, nació hacia el 1575, y si tenemos en cuenta que se graduó en artes en 1592, es lógico pensar que éste sea cinco años menor que el primero. (Véase de Manuel Toussaint, Taxco, su historia, sus monumentos..., México, Editorial "CULTURA", 1931, pp. 75 y ss.).

7 Cfr. Toussaint, ob. cit.

8 Ibid. p. 77

dice:

Habiendo gastado en esto [en el Tratado] cinco años -todo el tiempo que me pude desocupar de la obligación de mi beneficiador, hallé muchas cosas en que se debiera hacer toda la instancia posible para impedir las. (RAL27)<sup>9</sup>

Teniendo en cuenta que el Arzobispo Manso de Zúñiga -a quién está dedicado el Tratado- tomó posesión del arzobispado en 1929, y que fue él el que ordenó a Hernando Ruiz de Alarcón "reducir a un cuaderno lo que de esta materia tuviese advertido..." (RAL27) cuando éste se encontraba en el poblado de Atenango, podemos suponer que a partir de 1624 fue cuando Alarcón se ocupó de la recopilación y la integración, de la información, ya de manera rigurosa, que contiene el Tratado. Según Fellowes, quien sigue a Garibay, el Tratado no se redactó antes de 1629, ni después de 1637.<sup>10</sup>

Para una ampliación de los datos biográficos de Hernando Ruiz de Alarcón, quizá deba acudirse a los papeles de los procesos de la Inquisición contra indígenas hechiceros provenientes de la zona norte del actual Estado de Guerrero entre 1613 y 1637, ya que intervino en varios procesos inquisitorios

---

9 Las siglas (RAL27) hacen referencia a la obra de Alarcón ya citada (cfr. nota 1); los números que siguen corresponden al número de página del Tratado. Esta será la forma sucesiva de citar la obra de Alarcón. Asimismo, se modifica la puntuación y la ortografía del texto original al hacer la transcripción en español moderno.

10 Cfr. "The treatises of Hernando Ruiz de Alarcón" en Tlalocan, vol. VII, 1977.

contra hechiceros que él mismo remitía al Santo Oficio.

2.2.- Contexto histórico en el que surge la obra de Alarcón.

2.2.1.- España y la Nueva España a principios del S. XVII.

2.2.1.1.- Economía y sociedad.- España dependía económicamente de sus colonias y, para estas fechas, también dependía económicamente, en el contexto europeo, de otras potencias en las que el capitalismo estaba más desarrollado. Inglaterra empezaba a afirmar su dominio económico sobre las "potencias coloniales" España y Portugal. A principio del siglo XVII, la mitad de los textiles de Londres se dirigía a España. España recibía de sus colonias materias primas que exportaba a otros centros europeos y, a cambio, importaba productos manufacturados. La balanza comercial española era desfavorable y el déficit se cubría con plata americana. La producción española no era competitiva en el mercado europeo siendo de más demanda los productos de otras naciones, por lo que el comerciante español se interesó más en ser intermediario entre los productos de manufactura europea no española y los mercados coloniales, que en ser intermediario entre los productos de manufactura española y los mercados coloniales. Así, las tres cuartas partes de las importaciones de la Nueva España son productos europeos no españoles.

Como consecuencia de la dependencia exterior y su comercio deficitario, el 95% de la plata americana que llegaba a España, salía de ésta e iba a parar a los centros capitalistas de Holanda, Francia e Inglaterra.

En cuanto a la Nueva España, ésta dependía políticamente de España, e indirectamente, en el terreno económico, dada la situación descrita, de centros capitalistas europeos más desarrollados. El excedente era extraído de la Nueva España hacia Europa sufriendose bloqueo del desarrollo económico y del establecimiento de una industria propia. Es conocida la función de las colonias americanas en el desarrollo del capitalismo europeo.<sup>11</sup>

En España, la nobleza posee el poder del Estado y su fuerza política es poderosa en oposición a la burguesía cuya fuerza política es débil. Los burgueses más ricos se feudalizan adquiriendo títulos nobiliarios y transformándose en nobles. El capital es invertido básicamente en la tierra más que en la industria. El poder ideológico se fundamenta en la teología cristiana, habiendo poca diferenciación entre la autoridad religiosa y la civil. Todo esto da a España sus características de un país de estructura feudal, cuyas principales instituciones eran impuestas a sus colonias.<sup>12</sup>

2.2.1.2.- Contexto cultural.- En el siglo XVII no cambia esencialmente el panorama cultural respecto al siglo XVI. La doctrina filosófica admitida sigue siendo la filosofía escolástica a la que España y la Nueva España se aferran. Esto está en

---

<sup>11</sup> Cfr. Enrique Semo, Historia del capitalismo en México, México, Ed. Era, 1975

<sup>12</sup> Semo. Op. cit. pp. 112 - 113.

oposición a las nuevas corrientes culturales que en otros países europeos se está vertiendo por nuevos caminos. La educación en la Nueva España está a cargo de religiosos, los cuales poseen los únicos centros de cultura.

A principios del siglo XVII, el centro de interés de la cultura en Nueva España está puesto en cuestiones teológicas. En la Universidad, la Facultad de más prestigio y a donde concurre el mayor número de gente, es la de Teología.<sup>13</sup> Los libros y obras publicadas giran en torno a la problemática escolástica. Estos textos están hechos en forma de comentario a obras eruditas, siendo el principal libro comentado la Summa Theologica de Tomás de Aquino, siguiéndose una estructuración típicamente escolástica. Se hace uso en tales textos de la filosofía de Aristóteles, cuya metafísica es subordinada a la metafísica religiosa cristiana. Asimismo, se hace referencia a la lógica aristotélica, a la teoría de la potencia y el acto, la materia y la forma, la sustancia y el accidente, de raigambre también aristotélica. También se ocupan de materias astronómicas, físicas, y químicas, las cuales se explican en base a un criterio medieval.

Un ejemplo del tipo de publicaciones de la época lo representa el Tratado del Padre Antonio Rubio, Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae de Ortu et Interitu rerum naturalium seu de Generatione et Corruptione earum una cum dubiis

-----  
<sup>13</sup> Cfr. Gallegos Rocafull, el pensamiento mexicano en los siglos XVII y XVIII, México, UNAM, 1974, pp. 262-278.

de quætionibus hæc tempestate in schola agitari solitis, impreso en 1609. El Tratado tiene dos partes, una que estudia "la naturaleza de la generación, corrupción, alteración, aumento y mezcla de los cuerpos naturales y otra en la que trata de las cualidades primarias de los cuerpos simples". Sobre esta obra comenta Gallegos Rocafull que "la argumentación que emplea [el padre Rubi] es siempre apriorística y nunca acude a la experimentación o a sus resultados. Su doctrina está calcada en la aristotélica, especialmente en la materia y la forma, de una parte, y de la otra, en la sustancia y los accidentes. Quizá el rasgo más saliente de esta filosofía natural sea la lealtad con que permanece fiel a unos principios y la sutileza con que va desenvolviéndolos hasta hacer un sistema cerrado y completo, de donde proviene su impermeabilidad a todo el movimiento científico moderno, al cual ni comprende, ni estima, ni tiene en cuenta, como si perteneciera a otro mundo. Está citando a 'los más recientes', a 'los más jóvenes'; y más de una vez reconoce que tienen puntos de vista sugestivos y difíciles, pero siempre termina refutándolos victoriosamente con argumentos de Aristóteles, que es su guía. El valor histórico de este libro es el de hacernos ver cómo se petrifica una doctrina, y como el excesivo apego a lo tradicional impide aprovechar el esfuerzo ajeno y aun cerrarse a la experiencia..."<sup>14</sup>

-----  
14 Gallegos Rocafull, ob. cit. pp. 275-276.

Esto nos lleva a la necesidad de dar una breve exposición del espacio del saber de esta época, espacio dentro del cual debe comprenderse la importancia de libros como el del padre Rubio, que no tiene por qué "comprender", "estimar" o "tener en cuenta" movimientos ajenos a este espacio de conocimiento que es el suyo. No entender esto, nos llevaría a establecer juicios apresurados como el de Gallegos Rocafull en este caso.

El espacio del saber del siglo XVII en la Nueva España, corresponde a la episteme europea del siglo XVI, donde la correspondencia de lo real a lo significado en el discurso del saber era garantizada por un tercer espacio representado por el discurso primero de la palabra de Dios. El saber consistía en hacer hablar a toda la naturaleza por medio de la emergencia de un segundo discurso sobre las marcas de las cosas, el cual desdoblaba, sin desbordar sus límites, al discurso primero (palabra de Dios). El saber no tenía como tarea ni ver ni demostrar, sino interpretar las relaciones de los hechos del mundo. Esta forma del saber está encerrada en ese intersticio entre el espacio límite del texto primigenio y el espacio infinito de la interpretación a partir de aquél. Todo esto supone un sistema de signos ternario que le da sus características a este tipo de saber, y cuyos componentes serían el significante, el significado y, lo que Foucault denomina la "coyuntura"<sup>15</sup>, la cual correspondería a este espacio que garantiza la relación entre el orden de lo real y el orden

-----  
<sup>15</sup> Cfr. Las palabras y las cosas, S. XXI editores, México, 1979, pp. 38-52.

del discurso segundo, del comentario abierto a la posibilidad infinita de la palabra que sólo es guiada por la intuición de las semejanzas y las similitudes, las afinidades y las simpatías (sympathía) determinadas por el discurso primero.

El saber de esta época en la Nueva España era metafísico en tanto se sustentaba a partir de una teoría general de la representación sin restricciones de ésta. Lo que muestra el texto citado del padre Rubio es ese espacio de saber que le da nacimiento, es decir, el espacio de la representación que determina la comprensión del mundo a partir de lo ya dicho por la palabra divina (duplicación del discurso originario en el discurso del saber); nos muestra la preeminencia de la jerarquía analógica sobre el análisis (esta última, característica de la disposición fundamental del saber occidental del siglo XVII, la cual consiste en la duplicación de lo significado en el significante -de lo real en el discurso del saber- sin que se encuentre ya un tercer espacio como figura intermedia que garantice y asegure el encuentro de lo real en su reproducción en el discurso del saber).<sup>16</sup>

2.2.2.- Confrontación ideológica entre el cristianismo y las reminiscencias prehispánicas en la Nueva España.

2.2.2.1.- La lucha ideológica.- Aún dentro de los esfuerzos de la Corona española por mantener cierta independencia respecto de la Iglesia, era un hecho que en España y en la Nueva

-----  
<sup>16</sup> Michel Foucault, ob. cit. pp. 57-82.



va España "el contrato eclesiástico se ha asimilado por completo al contrato de la sociedad civil y el Estado eclesiástico ha asumido los derechos del Estado civil".<sup>17</sup> Esto último es evidente en el caso del establecimiento del Santo Oficio de la Inquisición, institución que consideraba a todos los posibles dispendadores del dogma como rebeldes contra la suprema divinidad y contra la sociedad sojuzgada a la Corona española:

El Santo Oficio de la Inquisición es creado para velar y defender la pureza de las normas de conducta caras al español, y este órgano de coerción se mantiene siempre alerta y vigilante para impedir que el pequeño grupo conquistador sea absorbido y dominado por las ideas de la gran masa vencida y de la población esclavizada.<sup>18</sup>

La ideología cristiana dominante consideró otras perspectivas ideológicas como carentes de sentido, y en el caso de las perspectivas ideológicas prehispánicas, éstas fueron consideradas como obra del Demonio, calificativo aplicado por la perspectiva de fundamentación ideológica cristiana que justificaba el uso de medios de coerción en nombre de la defensa de la Verdad, de la defensa de Dios. El grupo domi-

-----  
<sup>17</sup> Hegel, Escritos de Juventud, México, FCE, 1978, p. 124.

<sup>18</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, Medicina y Magia. El proceso de aculturación de la estructura colonial, México, SEP-INEI (Serie de Antropología social 1), 1980, p. 78.

nante se interesó en cimentar su dominio difundiendo su propio discurso ideológico, destruyendo el antiguo o asimilándolo según las circunstancias a un espacio donde no existía contradicción entre las prácticas de origen prehispánico y la ideología cristiana.

Al destruirse las relaciones de producción mesoamericanas, el establecimiento del nuevo orden político y las nuevas relaciones de producción estaba ya garantizado por las armas, lo que ahora se hacía indispensable era cimentar ese establecimiento por medio de la introducción, entre las sociedades indígenas vencidas, de la nueva estructura ideológica, inculcando en los indígenas "sólo un poco más del mínimo que garantizara la reproducción de las relaciones productivas, [lo que] dió por resultado la reducción de la dinámica del pensamiento indígena".<sup>19</sup> Esto implicaba la destrucción

---

19 Alfredo López Austin, Guerra humana e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, México, UNAM, 1980, vol. 1, p. 26. Creemos que López Austin debería explicitar que entiende por "reducción de la dinámica del pensamiento indígena", pues esto parece formular una concepción del indígena como una persona afectada en su capacidad intelectual a partir de la conquista, cosa que no es real, y que tampoco creemos haya sido la visión de López Austin al redactar lo anterior. Sobre esto, creemos que habría que buscarse una explicación en cuanto a la no-retroalimentación -respecto al referente material ya desaparecido- de las creencias y las acciones, de los intereses y los deseos, dentro del espacio de la nueva sociedad, del "pensamiento indígena". Lo que habría sucedido entonces sería la extinción progresiva del contenido de tal pensamiento, es decir, de ese juego de conceptos que permite atribuir significaciones a los objetos y sus relaciones, a partir de una determinada perspectiva, más no así la extinción o reducción (en cuanto a una baja en sus aspectos cualitativo-essenciales) de las formas del pensamiento (entendiendo por "formas del pensamiento" los esquemas lógicos básicos que lo hacen posible).

de todos aquellos elementos que sustentaban como posible otro tipo de relaciones sociales. El indígena era privado de su cultura original, y los rasgos que podía conservar eran emancipados del contexto ideológico del que originalmente habían surgido y al que contribuían a reproducir, asimilándolos ahora, los nuevos detentadores del Poder, a el contexto ideológico cristiano bajo la función unificadora de tal discurso, subsumiendo la actividad del vencido a la nueva estructura de Poder. La Verdad del discurso cristiano fue la Verdad de la política del grupo dominante español (que se expresa como discurso sistematizado en la Teología). De esta forma, la perspectiva ideológica cristiana que se considera a sí misma como verdadera, establece como natural su acción política, y por tanto, naturaliza el Poder político que condiciona tal acción<sup>20</sup> (es lo más natural y verdadero para el cristianismo convertir a un no-cristiano a la religión "universal", pues "será salvo"; esto implica, a su vez, la incorporación del no-cristiano a un sistema de Poder político)<sup>21</sup>.

A su vez, el discurso prehispánico sobreviviente, subsistía como contra-poder y resistencia a las nuevas formas

---

20 Así, el discurso ideológico dominante dice que los indios eran "bárbaro, amentes, y siervos por natura", y que los europeos tenían derecho a gobernar a los indios pues éstos salían gananciosos "porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosos que el oro y la plata". (Cfr. el artículo de Edmundo O'Gorman "Sobre la naturaleza bestial del indio americano", en Thesis, num. 1, abril/1979, UNAM).

21 Véase sobre el discurso ideológico y la noción de verdad, el artículo de Cesáreo Morales "Platón, la línea y la díctica" en Thesis, num. 6, Julio/1980, UNAM.

de producción ideológica cristiana, subsistencia mantenida por individuos herederos de las antiguas cosmovisiones mesoamericanas. Los magos nahuas (o naguales, seres a quienes se creía eran susceptibles de transformarse en animales) poseían un discurso de dispersión ante el discurso cristiano oficial, como bien lo habían visto las autoridades religiosas contra quienes arremetía con el vigor de arrasar la mala hierba. El discurso del nagual afirmaba la preexistencia de "otra" verdad sobre la cual podían fundamentarse ideas y prácticas contrarias al discurso cristiano. Y aún cuando esa verdad postulada por el nagual ya no tuviera una relación sistemática con el Poder político de una clase (lo que no quiere decir que ya no tuvieran relación alguna), representaba potencialmente un elemento dispersador y destructivo de la fundamentación cristiana de la acción del hombre. Sin embargo, no existió una asociación organizada de los naguales contra el discurso dominante, su acción contra el Poder no estuvo dirigida sistemáticamente a un fin determinado de consecuencias políticas (que postulara una relación sistemática entre su verdad y el Poder político), sino que era el resultado de la puesta en contacto de dos teorías del mundo opuestas en sus presupuestos ideológicos.

La acción española de aculturación, en cambio, sí tenía una clara consecuencia política, resultado de la relación de su "noción de verdad" y el Poder político. A este respecto, hay que recordar que el operador institucional del dominio

ideológico es la noción de verdad, la cual fundamenta todas las ideas y prácticas de los hombres. En relación a esa noción de verdad -dada dentro del espacio de la estructura ideológica en una determinada sociedad-, que fundamenta y unifica, se establece el criterio de cancelación de contrapoderes y resistencias, de discursos que tiendan a la dispersión y que se resistan a adecuarse a la perspectiva de fundamentación generada por la noción de verdad (que en el caso español lo era la "Palabra de Dios"). La lucha ideológica del Poder político español entablada contra las reminiscencias prehispánicas, estaba determinada por la cancelación de toda forma de resistencias y contrapoderes de discursos que tendieran a la dispersión y que representaran peligro potencial al funcionamiento del establecimiento del nuevo orden político. El discurso de fundamentación prehispánica sólo podía subsistir ahí donde se asimilaba a la perspectiva de fundamentación de la noción de verdad del Poder político español, es decir, ahí donde se integraba como elemento que contribuía a la reproducción de las formas de producción del nuevo Poder político.

2.2.2.2.- Actitud ideológica de Ruiz de Alarcón ante las reminiscencias ideológicas prehispánicas.

En los puntos inmediatamente anteriores se describió, a grandes rasgos, el contexto en que está incerta la obra de Hernando Ruiz de Alarcón. El objetivo de la redacción de la obra es comprensible si tenemos en cuenta la lucha ideológica y el intento de cancelar las reminiscencias culturales

prehispánicas que entraron en contradicción con el sistema de valores cristiano (naturalización del Poder político). La perspectiva ideológica de Alarcón puede verse claramente en sus propias palabras:

...hallé muchas cosas [para la compilación de la información del Tratado] en que se debiera hacer toda la instancia posible para impedirlos. Y adn, como dicen, se debiera poner cuero y correas para borrarlas, y adn raerlas de la memoria de los hombres. (RA127).

El objetivo de la obra corresponde pues a tal perspectiva ideológica, y el intento final será contribuir a la fundamentación y consolidación de la práctica y de la conducta de los hombres en relación a la sistematización de la verdad cristiana con el Poder político, es decir, del operador institucional -noción de verdad = Palabra de Dios- del sistema ideológico cristiano respecto al Poder político. Así Alarcón prosigue:

No es mi intento con esta obra hacer una exquisita pesquisa de las costumbres de los naturales de esta tierra [...]. Sólo pretendo abrir senda a los ministros de indios, para que entre ambos fueren puedan fácilmente venir en conocimiento de esta corruptela para que así puedan mejor tratar su corrección si no del remedio. Porque advertidos

de lo que aquí hallaren escrito; atendiendo con cuidado a las palabras así como de los conjuros, invocaciones y encantos que aquí se refieren, como a los requisitos que suelen prevenir, acompañar, y seguir a semejantes obras, podrán cotejarlo que a los indios oyeren [...] para seguir por el hilo del ovillo, y descubrir tierra donde tantos nublados tiende el enemigo [se refiere al Demonio], que tan en su daño y con tanto cuidado sustentan y conservan estos desdichados, para que no se descubran semejantes engaños. [...] Quiera nuestro Señor que esta obra aproveche como deseo para mayor honra y gloria suya. Amén. (RA129).

Las consecuencias de la actitud ideológica de Alarcón, eran a todas luces políticas dentro del ámbito de los intereses del Poder novohispano de la época.

Es interesante destacar, asimismo, el fanatismo de Alarcón, enmarcado en este espacio ideológico, contra las reminiscencias prehispánicas, fanatismo que lo llevaba a tomarse atribuciones, de manera arbitraria, de inquisidor contra los indios. Noemí Quezada, al poner en su obra<sup>22</sup> la transcripción de manuscritos de documentos de la Inquisición, muestra como Alarcón fue acusado ante el Santo Oficio por haber celebrado

---

<sup>22</sup> Véase "Hernando Ruiz de Alarcón y su persecución de idolatrías" en Sobretiro de Tlalcan, vol. VIII, 1980.

autos de fe durante 1613-1614 en Atenango.

Creemos conveniente detallar en pocas palabras este caso, ya que nos muestra este fanatismo de Alarcón al que hemos hecho mención.

La denuncia contra Alarcón fue hecha por Juan Ponce Zambrano el 25 de febrero de 1614, el cual dijo había ido a Atenango el día Domingo de Ramos del seiscientos trece por asuntos de negocios, encontrándose por el camino a un español que venía "escandalizado" por haber visto que el beneficiado de Atenango (que era Ruiz de Alarcón) había hecho "uno como acto de Inquisición", sacando ese día a procesión a algunos indios e indias penitenciados "unos con corozas y otros con sogas al pescuezo y velas en las manos, porque decían eran hechiceros".<sup>23</sup> Una vez hecha la presentación de las diligencias y designándose a Fray Bernardino de Rojas para que se hiciera cargo de la investigación del proceso, se procedió a la interrogación de testigos, los cuales confirmaron la denuncia.

Transcribimos aquí un fragmento de lo dicho por Don Toribio de la Cruz que fue requerido por el Santo Oficio como testigo:

Dijo que el Domingo de Ramos del año pasado de seiscientos trece [...] estando este testigo en la iglesia del dicho pueblo, vió que [...] llevaron

---

<sup>23</sup> Noemí Quezada, *ob. cit.* p. 327.



desde la cárcel [...] dos indias cada una sogá al pescuezo, atadas las manos y con una coróza en la cabeza y una vela en las manos. Y de esta manera y con estas insignias las pusieron delante del altar donde se dijo la misa y la oyeron. [...] Y que acabando la misa vió este testigo que el dicho licenciado Hernando Ruiz de Alarcón se volvió al pueblo y dijo en la lengua mexicana a los que allí estaban, que tomasen ejemplo en el castigo que hacía en aquellas indias que allí estaban. [...] Y asimismo oyó que el dicho beneficiado dijo, que si alguno hiciese el delito que las dichas indias habían hecho, los castigaría de aquella manera. [...] Y luego dijo que al tiempo que se traían a las dichas indias alrededor de la dicha iglesia manifestando su delito, vió que dos indios las iban azotando, cada uno la suya, sacándolas desnudas de la cinta arriba.<sup>24</sup>

2.3.- El texto de Ruiz de Alarcón.

2.3.1.- Sinópsis del Tratado.- Ruiz de Alarcón se queja de su dificultad para escribir, ya que en ello tenía "poca o ninguna experiencia" (RA127); pero esto mismo da al Tratado, según Toussaint, "un sabor de espontaneidad deliciosa que nunca obtienen los escritores profesionales".<sup>25</sup>

-----  
24 Ibid. p. 331-332.

25 Ob. cit. p. 77.

El Tratado presupone, en función de la lucha ideológica a que hicimos referencia anteriormente, que todas las prácticas religiosas prehispánicas eran obras diabólicas y que tenían que ser extinguidas, ya que generaban "costumbres gentílicas". El intento al redactar el Tratado será el mismo que el de Sahagún menos de cien años antes: "...en esta materia, cuanto más se entendiere, tanto mejor se podrá remediar el daño, pues lo principal de la cura, es conocer la enfermedad" (RA128). La diferencia del Tratado de Alarcón con el trabajo de Sahagún -aunque ambos están en la misma perspectiva que trata de consolidar el nuevo orden político-, radica en que Alarcón no intenta hacer "una exquisita pesquisa" de las costumbres prehispánicas, ya que no considera "hoy provechoso semejante trabajo" (RA129), y lo cual Sahagún sí consideraba provechoso y necesario.

Es justo hacer mención de que la visión de Sahagún fue más universal y humanista que la de Alarcón. Alarcón consideraba a los indios como "ganado roñoso" (RA127). En cambio de Sahagún puede afirmarse que fue un hombre que

...quiso rescatar de un inminente olvido una cultura rica que se desvanecía por culpa de la historia. Era un hombre frente a un pueblo que el mundo juzgaba bárbaro y "gente de bajísimo quilate", y él sabía que en un pasado demasiado próximo sus costumbres y sus obras no habían merecido ese calificativo. En él se unieron el hombre probo que quiso

destruir el falso concepto, el curioso que deseó adentrarse en un mundo desconocido y aún palpitante, y el investigador con el suficiente ingenio para aplicar el método más inteligente. Todo esto no sólo en beneficio de la memoria de aquella cultura que quedaba atrás, sino para "conocer el qui late de esta gente mexicana", para demostrar que ese hombre actual, vejado, considerado bárbaro, había sido -y podía, por tanto, seguir siendo- un hombre cabal".<sup>26</sup>

No obstante, el Tratado de Alarcón es significativo y puede considerarse actualmente como una importante fuente etnográfica como ya lo ha señalado Hinz:

Se trata de un Tratado, no de una obra etnográfica, que no obstante, tiene el rango de un eminente fuente etnográfica, que deriva de la sobresaliente cualidad de poseer minuciosas informaciones (Inscripción del texto azteca de los conjuros mágicos y minuciosidad del comentario).<sup>27</sup>

---

26 Alfredo López Austin, Augurios y Abusiones, México, UNAM, 1969, p. 7.

27 En alemán en el original: "Es handelt sich beim Tratado nicht um ein ethnographisches Werk; dass er dennoch den Rang einer ausgezeichneten ethnographischen Quelle hat, rührt von den hervorragenden Qualität der in ihm enthaltenen minutiösen Informationen her (Überlieferung des aztekischen Textes der Zaubersprüche, Ausführlichkeit der Kommentare)". (Op. cit. p. 14).

El Tratado contiene seis apartados que se subdividen, a su vez, en capítulos. En el prólogo Alarcón dedica su obra al arzobispo Manso de Zúñiga. El primer apartado trata sobre las prácticas "idolátricas" aún existentes y su fundamento, de la adoración y culto a diferentes objetos (en especial al fuego); define a los indios naguales y narra casos de transformación de estos hombres en animales. Habla de los medios de intoxicación usados por los magos naguales para alcanzar determinado estado de éxtasis y así poder entrar en contacto con regiones sobranaturales (demoníacas para Alarcón) que permiten la adivinación (ololiuhqui, peyote<sup>28</sup>). Asimismo, en este apartado se hace referencia a envoltorios divinos e ídolos que muchos indios aún tenían por herencia, y a los cuales adoraban y reverenciaban pese al proceso de evangelización cristiana.

En este primer apartado, encontramos una confusión por

---

28 Datura Metaloides y Lophophora Williamsii, respectivamente. Las daturas poseen un alto porcentaje de alcaloides, y los más constantes son la atropina, la hiosciamina y la escopolamina, "todos con acción sedante, hipnótica, midriática o antiespasmódica, pero excesivamente peligrosos en su manejo por su gran toxicidad que se traduce en vértigos, cefálea, depresión, alucinaciones, delirios y convulsiones" (Aguirre Beltrán, "La familia de los Solanos en el México antiguo", en Reimpresos 10, enero de 1978, UNAM, IIA, México, p. 21). Los médicos indígenas conocían el umbral de toxicidad de estas yerbas y las usaban en dosis adecuadas. En el caso del ololiuhqui, se utilizaba la semilla de la planta, la cual era "molida y desleída en agua, en dosis de veinticinco gramos. Una parte de la suspensión se aplicaba al exterior, untada sobre la piel; y el resto se ingería. La semilla había de ser preparada por una persona ritualmente pura (joven virgen). La semilla había de ser ingerida en medio de un grave silencio [...] por ello se escogían como propicias las horas silentes de la noche" (Ibid. p. 23-25).

parte de Alarcón al identificar el nahualismo y tonalismo como un mismo fenómeno. El nahualismo, según López Austin<sup>29</sup>, se caracteriza por la separación del ihiyotl (entidad que residía en el hígado) para que se rucubra con el cuerpo de otro ser. De esta forma el magual será identificado con 1) la persona de quien se desprende el ihiyotl y, 2) el ser que recibe dentro de sí el ihiyotl. El tonalismo se caracteriza por la extornación del tonalli (entidad que residía en la cabeza) y el vínculo que se establece individualmente con un animal que se relaciona al niño desde sus primeros momentos de vida. Esta relación es permanente y definitiva en el tonalismo; en tanto que en el nahualismo la relación entre el mago magual y el ser en que introduce su ihiyotl puede ser transitoria. Asimismo, el tonalli puede exteriorizarse bajo determinadas circunstancias y en determinadas personas, ya sea en el momento de la muerte del individuo o en circunstancias provocadas por el magual.

Los rasgos constitutivos del magual, según Aguirre Beltrán, reseñados de manera muy general, eran: 1) su gestación insólita (aparece y desaparece cuatro veces del vientre de su madre), 2) nace bajo un signo calendárico que hace referencia al agua, 3) posee conocimientos rituales, mágicos y médicos, 4) realiza ejercicios penitenciales (ayunos) y no tiene contactos sexuales, 5) posee sus conocimientos después

-----  
29 Ideología y cuerpo humano, vol. 1, p. 430 y ss.

de un período prolongado de aprendizaje disciplinado, 6) puede transformarse en animal (según las características descritas anteriormente), sea jaguar, cerdo, perro, etc.<sup>30</sup>

El sacerdote cristiano identificó comunmente al nagual con brujo o con hechicero, hombres que el primero consideraba poseían pacto con el Demonio -rango distintivo del hechicero o brujo europeo, el cual adquiere sus poderes extraordinarios por pacto (contrato) con el Demonio, independientemente de su predeterminabilidad sobranatural-. Sin embargo, el nagual no entra dentro de este calificativo de "brujo" o "hechicero", ya que sus poderes extraordinarios son obtenidos por su predisposición sobrenatural que recibe del mundo divino y que le determina su oficio. En este caso, "no puede una persona cualquiera convertirse de la noche a la mañana en nagual mediante la forma de un 'contrato'".<sup>31</sup> El nagual obtiene su conocimiento después de un largo período de aprendizaje y disciplina; y cura en nombre de divinidades prehispánicas o, en un momento dado, -por el sincretismo- en nombre de divinidades cristianas.

Volviendo nuevamente al contenido del Tratado; en el apartado segundo empiezan los conjuros, y comprende conjuros de protección para el caminante, para echar sueño, para cortar madera, para hacer hornos de cal, conjuros de caza y pesca, y conjuros para evitar daños en las cosechas.

-----  
<sup>30</sup> Medicina y magia, p. 110 y ss.

<sup>31</sup> ibid. p. 112.

El apartado tercero trata de conjuros para la siembra de magueyes, la siembra del maíz, de la calabaza y el oamoto. También tiene conjuros para el buen almacenamiento (entrotrojar) de los cereales.

El apartado cuarto trata ya no solamente de la obtención de una situación de seguridad y de objetos inanimados, sino que trata de la modificación de una situación carencial a una de obtención respecto a situaciones cuyo objeto es otro ser humano (anteriormente sólo el conjuro de protección del caminante y el conjuro para echar sueño poseían esa característica). Así, encontramos conjuros para aplacar el enojo, para atraer al ser amado, y conjuros contra las enfermedades provenientes de amores ilícitos.

En el apartado quinto se tratan las prácticas de sortilegios y de adivinación, pudiéndose saber por éstas, de qué está alguien enfermo, si su enfermedad es de origen divino o causada por algún nagual; o bien, descubrir al autor de algún robo, descubrir el paradero de una persona perdida, etc. Los medios de adivinación usados son las manos, el agua y las semillas de maíz.

En el apartado sexto, que es el más largo de todos, encontramos dos partes. La primera contiene un conjuro para facilitar el parto, así como conjuros para la cura de niños que han perdido su tonalli (Alarcón asocia esta entidad con "alma"). La segunda parte se refiere a curas del cuerpo, y contiene conjuros contra el dolor de cabeza, de ojos adolo-

ridos, de dolencia de oídos y muelas; conjuros contra gargantas hinchadas, dolores de vientre, dolor de pechos, y otros que se utilizan como medios de protección para la persona a la que se le necesita hacer un sangrado, así como para parar las hemorragias. En este apartado se encuentran, asimismo, los conjuros contra las quebraduras de huesos, contra el dolor de huesos, contra las calenturas, el cansancio y el dolor del cuerpo. Encontramos también el conjuro contra la picadura de alacrán.

El Tratado está articulado temáticamente de manera clara, lo cual aunado a sus comentarios para hacer comprensibles los conjuros a los ministros de indios, permite deducir que el manero de Alarcón sobre la problemática era amplio y bien documentado, tanto en textos de fuentes originales como en la recopilación de tradiciones orales. Estos dos últimos puntos son el sustrato sobre el que se sostendrá y del que se alimentará la obra de Alarcón.

Es importante señalar que el sistema teórico en el que se apoya la obra de Alarcón es eminentemente escolástico (con texto cultural al que hicimos referencia en el punto 2.2.1.2); sin embargo, dado su objeto de estudio, el Tratado rebasa con mucho las limitaciones a que las mayorías de las obras escritas en esa época estaban confinadas (como lo vimos en el ejemplo del padre Rubio), pudiendo ser considerado como una de las obras etnográficas más importantes del mundo escrita antes del siglo XIX, y una de las más sobresalientes del siglo XVII.



2.3.2.- Forma de obtención de la información por Ruiz de

Alarcón.- Alarcón en su dedicatiora se queja de la materia que trata, ya que no puede valerse ni de "vivos ni de muertos: porque de ella no se halla hoy palabra escrita, y los que viven no me pueden ayudar, o no quieren" (RAL27). En efecto, para obtener la información, aquellos que podían suministrarla por gusto, eran gente que no poseían un conocimiento profundo del problema, ni de su tradición, ni de su contenido, pues eran gentes asimiladas a la ideología cristiana con una mínima relación con elementos prehispánicos sobrevivientes y de los cuales no podían ya dar razón. Por otro lado, las gentes que podían suministrar la información a Alarcón de manera precisa, eran los naguales (u otras personas que llegado el momento podían validarse como naguales circunstanciales), los cuales tenían que protegerse por todos los medios posibles de caer en poder de la Inquisición, lo que, si sucedía, representaba su muerte casi segura. A esto hay que agregar que aún cuando un desgraciado mago nagual caía en poder de las autoridades religiosas, tenía que ingeniárselas para ocultar en lo más posible todos sus conocimientos esotéricos, para protegerse a sí mismo de la pena de muerte.

Un caso de este tipo entre los muchos que se dieron y donde se nos muestra como se las ingeniaba el nagual para escapar de la sentencia del Santo Oficio, lo es el de Pedro Joseph, quien compareció ante la Inquisición por acusaciones

de brujería.<sup>32</sup> El acusado había curado a un hombre de una picadura de moscón, al cual le dijo que la causa de su mal era que "Matías, tu amigo el indio de Cempoala, se volvió moscón y te picó porque fuiste por una vaca y no le diste carne". La forma de curación fue aplicar una ventosa en la herida y "después sajó con la lanceta, volvió a poner la ventosa y entre la sangre sacó un hueso largo de vaca del pecho y otro de las espaldas, quemólos, y no pudieron los presentes tolerar el hedor". El acusado se defiende diciendo que, en efecto, aplicó la ventosa para sangrar al enfermo y para que saliera la ponzoña, y que "para quitarle la dicha ventosa, con unos huesos de vaca que halló allí tirados limpió la sangre y que como salía pegada con el hueso lo echó a la lumbre a quemar, porque ningún perro los comiese con la sangre de cristiano; que el mal olfato y pestilencia sería o del hueso o de la ponzoña; que jura no haber sacado ningunos huesos como se le acumula, y que [si se le acusa de tal cosa] será por no pagarle la curación".

Aquí se nos presenta el ingenio del que tiene que hacer uso el curandero para mostrar que su conducta no está en contradicción con el sistema cristiano de valores. Todo lo que el curandero dice haber hecho fue una curación por medios naturales sin ninguna intervención sobrenatural, lo cual trata de poner en evidencia al defenderse, agrega, que si se le acusa de haber dicho y hecho otras cosas, fue por no pagarle su curación, pero no porque haya sido cierta su recurrencia

32 AGN, Inquisición: 849.312. Este caso fue tomado de Aguirre Beltrán, Medicina y Magia, pp. 88-90.

de hecho a medios sobrenaturales para la cura.

La noción de no contradicción con el sistema de valores imperante por parte de los magos nagueales para evitar en todo lo posible la pena máxima, era un obstáculo a vencer por Alarcón para la obtención de la información.

Ante esta situación, Alarcón tenía que buscar medios para poder obtener la información deseada. Un caso que ejemplifica los medios a que tenía que recurrir Alarcón es el siguiente:

"Como entre los indios es tan ordinario el buscar colmenas por el provecho de la miel y cera [...], juzgué sería cierto que en este ejercicio, como en los demás, andarían a vueltas las supersticiones, conjuros y encantos [...]. Movido de esta razón, discurrí en como sacaría a luz esta verdad, y a Dios gracias, se me ofreció una traza cuyo logro probó ser buena. Sabido que en mi pueblo había un indio forastero llamado Miguel, natural del pueblo de Xicotlán, que tenía por oficio buscar las dichas colmenas; le eché un perro de oreja, [que fue] un indio viejo de confianza y respetado en el pueblo, al cual le encargué el negocio para que usando de ardid, sacase a luz aquella superstición [...]. El buen viejo con industria y halago, convidó al forastero, y después de haberle regalado y enlabiado le propuso su demanda, que él era viejo, de obligaciones y con mucha familia y sin que pudiera sustentarse; y que por ser tan provechosa y a poca costa la granjería de miel y cera que el dicho Miguel tenía por

ocupación y oficio, deseaba saber el modo con que tan fácilmente hallaba las colmenas; con esto, el forastero obligado y vencido de la cortousia y regalos del viejo, lo declaró y dictó un largo conjuro y encanto, el cual el astuto viejo escribió mostrando quedarle muy agradecido y obligado, y con esto vino el dicho papel a mis manos.

"Luego para otro fin hice llamar al forastero dicho Miguel, y venido dí principio a la obra por lo que él no pudo negar, porque era del número de los embusteros médicos que tengo dicho, llamados en la lengua ticitl tlamatini, que quiere decir médico muy sabio. Propúsele su modo de curar, las yerbas de que usaba y lo que prometían y pronosticaban, las palabras de que usan en todos estos ejercicios y aún todo esto no bastaba para que lo confesase con estar cierto que no había de esto infinitos testigos, hasta que haciendo grande instancia en cosa tan pública y venido a punto de no poder negarlo, confesó.

"Luego dí tras el negocio de la busca de colmenas, preguntándole de que diligencia y palabras se valía para hallar las tan fácilmente; él negó proterbamente, porque de este caso había pocos testigos o quizá sólo uno, sin el cual fuera imposible averiguarse la dicha superstición que es de las mayores de este género; visto que ninguna diligencia bastó para hacerle confesar, me valí del mismo papel que él había dictado al viejo, fingiendo que sólo quería cotejar si él había más de lo que aquel papel contenía, para cuyo rebozo

y disimulo le comencé a leer algunos principios de otros conjuros del género, y volviendo hojas de un libro, leí el conjuro dicho de las colmenas; él, movido de las mismas palabras que sabía de memoria mucho mejor que el Ave María, pareciéndole no sería delito, pues yo tenía aquellas palabras, las confesó y prosiguió sin trocar ni faltar una de las que antes había dictado al viejo que me dió el papel en que las había escrito..." (RA 159-160).

Esto muestra que Alarcón tenía que 1) inferir sectores de actividades donde pudieran encontrarse conjuros, sea por iniciativa del propio Alarcón, o motivado por las informaciones que indios cercanos a él le hicieran saber; 2) idear medios de obtención según el caso (en el caso inmediatamente anterior fue enviar a un "perro de oreja"); 3) apunte del adagio o conjuro obtenido; 4) detención de aquellos que hacían uso del conjuro; 5) confrontación del conjuro con lo que el conjurante apresado confiese y al cual Alarcón tiene como delincuente; 6) explicación y comentario del conjuro para el entendimiento de éste. La parte central para la obtención del conjuro consiste en un proceso que tiene como fin inmediato el apresamiento del conjurante, sea nagual profesional o circunstancial (circunstancial se refiere a que conoce el conjuro sólo porque lo ha recibido como tradición y lo utiliza cuando lo considera necesario, pero sin que posea el conocimiento profundo de los naguales profesionales).<sup>33</sup>

-----  
<sup>33</sup> Otra referencia que muestra la forma de obtención de la información por parte de Alarcón está en (RA205).

2.3.3.- La tradición de los conjuros en su zona de recolección.

La zona en que se recolectaron los conjuros está relativamente cercana a la ciudad de México (Atenango dista de la ciudad de México aproximadamente 155 kms. en línea recta), y ahí, cien años después de la conquista, "...la persistencia de la antigua religión, de la concepción del mundo y de la importancia de los magos alcanza aún notables proporciones, [además de que]...la uniformidad de estilo y terminología [en los conjuros] hacen suponer una tradición firme".<sup>34</sup>

Un medio de apoyo de origen europeo que sirvió para transmitir la tradición original prehispánica de tal forma que en la actualidad se llegue a afirmar de aquella época que poseía "una tradición firme", lo fue la escritura. Los conjuros provenientes de la región descrita no sólo eran obtenidos de la tradición oral por Alarcón, sino también de fuentes escritas por los propios conjurantes.<sup>35</sup> A este respecto nos dice Hinz:

...con la alfabetización de los indígenas se constituye también una fijación escrita de los conjuros mágicos calificados por la iglesia como obra diabólica. Semejante "literatura subterránea" posibilita principalmente la formación de una rigi-

-----  
<sup>34</sup> López Austin, "Los términos del Nahuatlatoalli", en Historia Mexicana, num. 65, vol. 25, México, ediciones del Colegio de México, Julio-Septiembre, 1967.

<sup>35</sup> Recuérdese el caso narrado en las pp. 35-37 del presente trabajo, donde Alarcón nos dice como se transmitía el conjuro escribiéndolo y como "vino el dicho papel a mis manos".

da tradición y la fácil comunicación de los conjuros. En tales fuentes escritas se apoya, en parte, el Tratado de Alarcón.<sup>36</sup>

La semejanza de la tradición cultural de los conjuros se hace patente, a pesar de las particularidades lingüísticas y morfológicas presentes en los conjuros (las cuales dependen de las zonas donde fueron obtenidos), ya que estructuralmente poseen la misma conformación, por lo que podemos tratar a la zona como una subárea cultural de elementos básicamente semejantes en lo que respecta a la subsistencia del pensamiento indígena en el siglo XVII, subsistencia que presenta elementos comunes en lo fundamental pese a esta extinción de las teorías del mundo de origen mesoamericano al desaparecer las condiciones materiales que lo sustentaban -lo que no quiere decir que dejaran de tener relación con las nuevas condiciones de existencia-.

Desarrollemos un poco más esto último. El conjuro está inscrito en un contexto mítico que representaba un discurso de unificación de perspectivas, que naturalizaba determinada relación de la acción del hombre frente al Poder político y frente a la naturaleza. Un discurso ideológico fundamenta y

---

36 "...mit der Alphabetisierung; der Indianer [setzt] auch eine schriftliche Fixierung; der von der Kirche als Teufelwerk gebrandmarkten Zaubersprüche [ein]. Eine solche "Untergrundliteratur" ermöglicht vor allem die Ausformung einer strengeren Tradition und die leichte Kommunikation der Sprüche. Auf derartige schriftliche Quellen stützt sich zum Teil der "Tratado Alarcóns". Op. cit. p. 16.

determina una específica forma de relación de los hombres entre sí dentro del sistema de unificación de perspectivas al que pertenece el discurso ideológico. Estas relaciones establecidas entre los hombres parecen apoyar y afirmar que el discurso ideológico es correcto, pues el contenido de esas relaciones materiales existentes, es el contenido implícito en el enunciado del discurso ideológico en tanto que éste determina las condiciones a partir de las cuales se establecen las formas de relación humana para la reproducción social, y dentro de este espacio social, el discurso ideológico es válido, creando y reproduciendo sus propias condiciones de validación. Tanto la estructura de las relaciones que los hombres establecen entre sí, como la estructura de la semántica del discurso ideológico en una sociedad, son el resultado del desarrollo de las consecuencias de las premisas básicas y de la noción de verdad preexistente (de ese espacio nebuloso y oscuro que, sin embargo, es puesto como lo más verdadero y real) sobre la que se asienta el sistema ideológico (el cual es el resultado del proceso de sistematización del proyecto de unificación del discurso humano originalmente disgregado en función de premisas básicas que "cuadrículas" la perspectiva humana ante el mundo).

Las relaciones de los hombres entre sí y la semántica del discurso ideológico (vista como un sistema de significantes cuya estructuración determina el conjunto de objetos a que se hace referencia, y que sirve como medio para transmi



tir una determinada "imagen" del mundo, es decir, una metafísica -preeminencia de lo simbólico sobre lo real-) son transformaciones del mismo sistema originario de unificación de perspectivas, las cuales expresan en su propio espacio, las consecuencias del desarrollo y desdoblamientos articulados de las premisas básicas de tal sistema. Por esto parecen apoyarse mutuamente la realidad social y el discurso ideológico convalidándose el uno al otro, pues su contenido es similar si tenemos en cuenta el mecanismo de transformación que opera en el campo específico de cada uno, cuya base fundadora es exactamente la misma, es decir, las premisas básicas en las que se asienta el proyecto sistematizado de unificación de los discursos humanos disociadores y dispersadores de la acción humana presentes en un mismo determinado momento y lugar.

Al desaparecer el nivel material de las relaciones de producción válido en las sociedades prehispánicas y al establecerse otro tipo de relaciones en este nivel, no necesariamente se anula el discurso ideológico que fundamentaba la acción del hombre en función de determinadas relaciones de producción, ya que lo que se anuló fue su referente material pero no la región simbólica que sostenía el proyecto sistematizador de unificación de perspectivas cuya noción de verdad prehispánica originaria era mantenida en la mente de algunos individuos que aún se respaldaban en ella. La supresión de tal espacio simbólico es lo que pretendían las autoridades

eclesiásticas cristianas.

La concepción del mundo, los altos principios filosóficos y religiosos, el ritual, habían caído con la destrucción de todo el aparato político, y sólo eran ahora ejemplos de aquellos grandes logros culturales del pueblo indígena. Las supersticiones, en cambio, poco dependían de la estructura desaparecida, y su existencia podría prolongarse si la actividad de los misioneros no era suficientemente hábil para erradicarlas. Podían coexistir con el cristianismo incipiente y en su perjuicio. Eran un peligro vivo, y, por tanto, más grave que el de la antigua religión, que declinaba ante el dominio del cristianismo.<sup>37</sup>

La ideología prehispánica que representaba un proyecto de unificación de la acción humana, podía ir desapareciendo, dejar de tener adeptos, pero a principios del siglo XVII se mantenía como una alternativa bastante fuerte aún.

2.3.4.- Lugar de recolección de los conjuros.- La zona de la que se obtienen los conjuros es lo que ahora comprende la zona norte del actual Estado de Guerrero, una parte del Estado de Morelos y parte del Estado de Puebla.

Tomando como centro el poblado de Atenango del Rfo, de

-----  
<sup>37</sup> López Austin, Augurios y abusiones, p. 9.

donde era beneficiado Ruiz de Alarcón, los lugares más alejados de los mencionados en el Tratado hacia el Norte son Xiuh-tepec y Yauhtepac que distan aprox. 95 kms. en línea recta de Atenango. Hacia el Sur, el lugar más alejado lo es Chilapa, a una distancia aproximada de 50 kms. en línea recta.

De Este a Oeste los lugares más extremos son Xicotlán o Iguala (Yobuallan) respectivamente, con una distancia aproximada, entre uno y otro, en línea recta, de 110 kms.

Todo esto da un espacio territorial del lugar de recolección de los conjuros de 145 kms. de Norte a Sur, y de 110 kms. de Este a Oeste.

A continuación damos una lista de los poblados mencionados por Alarcón en su Tratado. Los nombres de los poblados son repetidos por Alarcón, sin embargo, aquí consignamos la primera referencia que hace de ellos. La cifra entre paréntesis da el lugar del Tratado en que por primera vez aparecen las poblaciones.

- 1.- Atenango del Río (RA140).
- 2.- Chilapa (RA144).
- 3.- Comala (RA144).
- 4.- Cuertlaxochitlán (RA135).
- 5.- Huitzucó (RA143).
- 6.- Iguala (RA152).
- 7.- Mayamalán (RA145).
- 8.- Mescaltepec (RA199).
- 9.- Oapan (RA166).

- 10.- Quauhchinalla (RA136).
- 11.- Santiago (RA156). Sin más datos que el nombre, este lugar parece no ser localizable. No aparece en la localización del mapa aquí anexo. En conversación con habitantes del pueblo de Tlaxmalac, se nos dijo que era "una cuadrillita", y que estaba por Atenango.
- 12.- Tasmalaca (originalmente ~~Tlachmalacac~~, hoy Tlaxmalac). Este pueblo se nombra respecto a los envoltorios divinos, pero de aquí no proviene conjuro alguno.
- 13.- Temimiltzinco (RA155).
- 14.- Teocaltzinco (RA136).
- 15.- Tepecuacuilco (RA145).
- 16.- Tequicuilco (RA200).
- 17.- Tetelpan (RA136)
- 18.- Tlaltizapan (RA146).
- 19.- Usumatlán (RA197). Lugar no localizable en la Carta topográfica a que tuvimos acceso; tampoco Hinz<sup>38</sup>, ni López Austin<sup>39</sup> lo sitúan. Al hablar con habitantes de Tlaxmalac, Mayanalán e Iguala, pregunté por esta población, pero nadie supo darme noticia de ella, ni siquiera la han oído nombrar; tal vez sea una población actualmente ya desaparecida.
- 20.- Xicotlán (RA159).
- 21.- Xiuhtepec (Xiuhtepec) (RA155).
- 22.- Xoxouhtla (Jojutla) (RA136).
- 23.- Yauhtepec (RA190).

---

<sup>38</sup> Ob., cit. pp. 30-32.

<sup>39</sup> Cfr. "Los términos del Nahuatlatoalli".

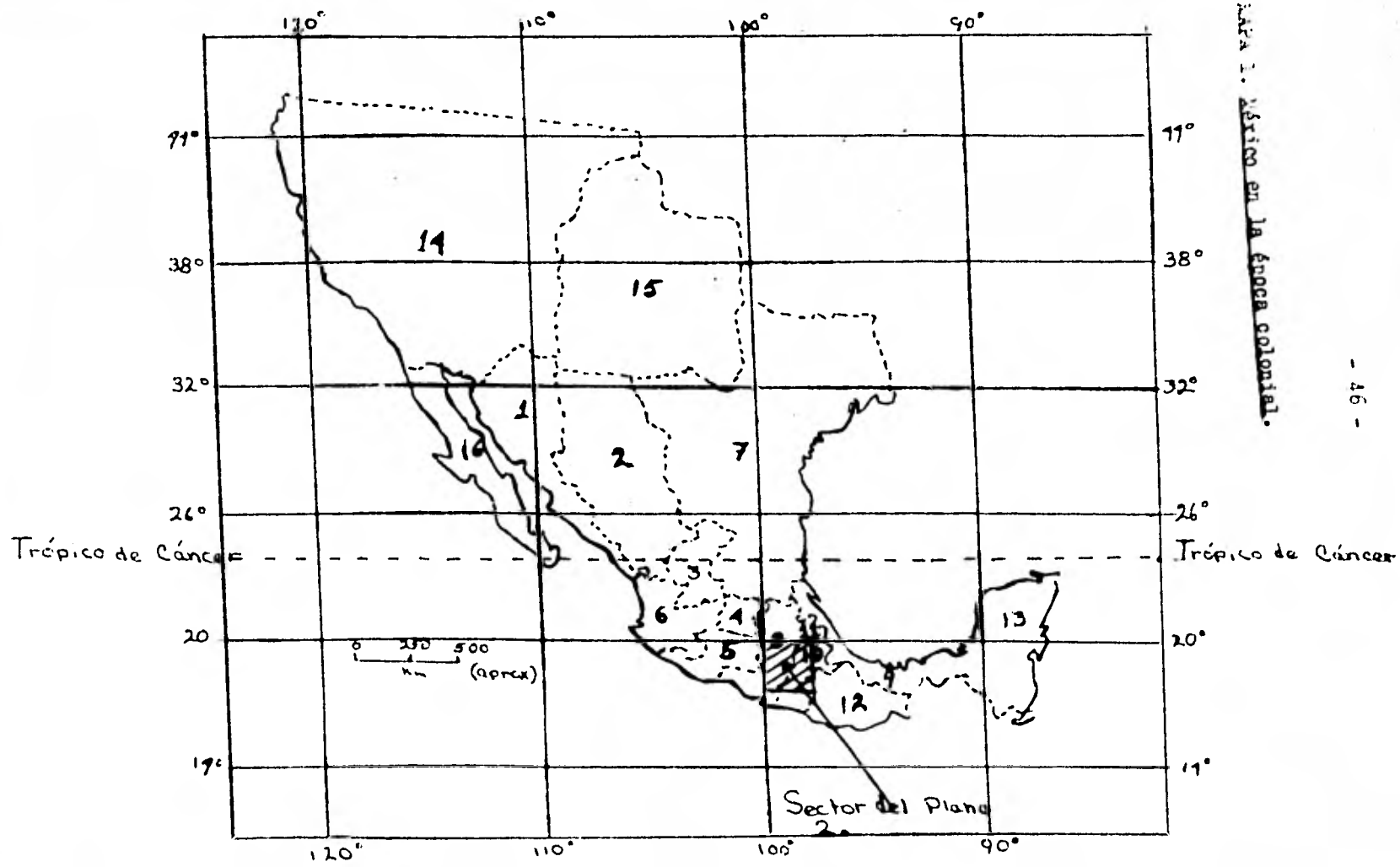
A continuación se anexan dos mapas. El primero muestra a México en la época colonial y señala el sector territorial al que corresponde la zona de procedencia de los conjuros. El mapa segundo muestra amplificadamente, el sector de la zona de procedencia de los conjuros.

El mapa 1 fue tomado de Historia de México, vol. VII, Salvat editores, México, 1978, p. 1545. Para la localización de lugares en el mapa 2, utilizamos la Carta topográfica elaborada por la Coordinación General del Sistema Nacional de Información (DETENAL); y publicada por la Secretaría de Programación y Presupuesto (SPI).

En el segundo mapa, las localidades que están subrayadas son las que se mencionan en el Tratado. Hay lugares mencionados por Ruiz de Alarcón que no aparecen en la Carta topográfica citada. Cuando esto sucedió acudimos a los mapas proporcionados por Eike Hinz (ob. cit. p. 33) y por López Austin (Cfr. "Los términos del Nahuallatolli"). Si encontramos la referencia en estos autores, entonces la trasladábamos al presente mapa con las marcas (EH) (obra de Hinz), o (LA) (obra de López Austin), dependiendo en cual de estas se encontrara. Las poblaciones así marcadas en el segundo mapa, aunque aparecen en el mapa aquí dado, no aparecen en la Carta topográfica de DETENAL.

En la enumeración de los conjuros se pondrá el lugar de procedencia de cada conjuro si es que en el Tratado aparece tal lugar (cfr. punto 2.3.5.1).

MAPA 1. México en la época colonial.



Explicación del mapa 1

- 1.- Intendencia de Arizpe.
- 2.- Intendencia de Durango.
- 3.- Intendencia de Zacatocaz.
- 4.- Intendencia de Sta. Fe, Guanajuato.
- 5.- Intendencia de Valladolid de Micho.
- 6.- Intendencia de Guadalajara.
- 7.- Intendencia de Sn. Luis Potosí.
- 8.- Intendencia de México.
- 9.- Intendencia de Veracruz.
- 10.- Intendencia de la Puebla.
- 11.- Gobierno de Tlaxcala.
- 12.- Intendencia de Antequera de Oaxac
- 13.- Intendencia de Mérida de Yucatán.
- 14.- Gobierno de Nueva California.
- 15.- Gobierno de Nuevo México.
- 16.- Gobierno de la Vieja California.





2.3.5.- Enumeración general de los conjuros en la obra de Ruiz de Alarcón.

2.3.5.1.- Enumeración de los conjuros.

En primer lugar aparece en la obra de Ruiz de Alarcón un texto en náhuatl que López Austin y Hinz consideran como conjuro<sup>40</sup>. No obstante, nosotros no lo consideramos como tal de acuerdo al criterio que establecemos en el punto 3.1.5. El contenido de este texto trata de consejos que un sacerdote indígena da a un discípulo o penitente que debe ir a orar solitariamente a la montaña ya entrada la noche. Los consejos indican al penitente lo que debe hacer en caso de que se presenten seres que traten de interferir en su acto de penitencia. Los consejos terminan con una autodesignación del sacerdote como Oxomoco, como Cipac y como Tonal. El intento de este texto es dar recomendaciones contra peligros exteriores que acechan al penitente, pero su intento primordial o esencial no está en función de la modificación de una situación negativa de carencia a una situación positiva de obtención a través de medios sobrenaturales.

Los conjuros nos son dados por Alarcón a partir del apartado segundo. La siguiente lista numera los conjuros de acuerdo al orden en que aparecen en el Tratado:

Conj. 1.- "Para evitar los peligros del camino". El conjuro

-----  
40 Véase de Hinz la obra citada, y de López Austin "Conjuros nahuas del siglo XVII" en Revista de la Universidad, vol. XXVII, num. 4, diciembre de 1972.

fue obtenido de Juan Vernal (sic), natural del pueblo de Iguala (RA152-153).

Conj. 2.- "Para echar sueño". Sin referencia de procedencia (RA153-154).

Conj. 3.- "Para despertar a las víctimas del conjuro anterior". Sin referencia de procedencia (RA154).

Conj. 4.- "Para evitar los efectos del conjuro 2". El conjuro fue obtenido de Martín de Luna, originario de Temimiktzinco (RA155).

Conj. 5.- "Para la tala de árboles". El conjuro fue obtenido de Juan Matheo del poblado de Comala (RA156).

Conj. 6.- "Para llevar carga por el camino". El conjuro fue obtenido de un sacristán del pueblo de Cuetlaxochitla (RA157).

Conj. 7.- "Para hacer hornos de cal". Sin referencia de procedencia (RA158-159).

Conj. 8.- "Para cazar volatería". Sin referencia de procedencia (RA159).

Conj. 9.- "Para buscar colmenas y extraer miel". El conjuro fue obtenido de un indio llamado Miguel, natural del pueblo de Xicotlán. (RA160-161).

Conj. 10.- "Para cazar venados con lazos" (RA162-165). Sin referencia de procedencia.

Conj. 11.- "Para cazar venados con flecha". El conjuro fue obtenido de Agustín Jacobo "del partido de Oapan" (RA166).

- Conj. 12.- "Para cazar pécaris". Sin referencia de procedencia (RA167).
- Conj. 13.- "Para ahuyentar a los animales que dañan las tierras de labor". Sin referencia de procedencia (RA168).
- Conj. 14.- "Para que los tejones no coman de la tierra de labor". Sin referencia de procedencia (RA168).
- Conj. 15.- "Para ahuyentar a las hormigas." El conjuro fue obtenido de Martín de Luna, originario de Temimiltzinco (RA169).
- Conj. 16.- "Para pescar con nasas". Sin referencia de procedencia. (RA170).
- Conj. 17.- "Para pescar con anzuelo". Sin referencia de procedencia (RA171).
- Conj. 18.- "Para pescar con anzuelo". Conjuro obtenido de Juan Matheo del pueblo de Comala (RA171-172).
- Conj. 19.- "Para pescar con cercas". Sin referencia de procedencia (RA172-173).
- Conj. 20.- "Para trasplantar magueyes". Sin referencia de procedencia (RA174-175).
- Conj. 21.- "Para castrar magueyes ". Sin referencia de procedencia (RA175).
- Conj. 22.- "Para plantar magueyes". Sin referencia de procedencia. (RA175).
- Conj. 23.- "Para sembrar maíz". El conjuro fue obtenido de un indio de Chilapa llamado Don Martín Sebastián

y Cerón (RA177).

Conj. 24.- "Para sembrar maíz". Sin referencia de procedencia (RA176-177).

Conj. 25.- "Para entrojar maíz". Sin referencia de procedencia (RA178).

Conj. 26.- "Para sembrar calabazas". Sin referencia de procedencia (RA178).

Conj. 27.- "Para sembrar camotes". Sin referencia de procedencia (RA179).

Conj. 28.- "Para aplacar el enojo". Sin referencia de procedencia (RA180).

Conj. 29.- "Para atraer y aficionar". Sin referencia de procedencia. Este conjuro está mutilado. La razón que aduce Alarcón para no ponerlo completo es: "Las demás palabras son tales aunque algo disfrazadas, que por la modestia y castos oídos no se ponen..." (RA181).

Conj. 30.- "Para las enfermedades provenientes de los deseos ilícitos y de las transgresiones sexuales". Sin referencia de procedencia (RA183-184).

Conj. 31.- Para el mismo efecto del conj. 30. Sin referencia de procedencia (RA184).

Conj. 32.- Este conjuro lo nombra Alarcón como "Sortilegio de las manos", pues se utilizan tanto las manos como los brazos, y sirve para saber el resultado de un suceso futuro, sea el resultado de alguna

enfermedad, de si un paciente morirá o no, para saber quién fue el causante de algún mal, etc.

Sin referencia de procedencia. (RA187-188).

Conj. 33.- "Para descubrir a la divinidad causante de alguna enfermedad". Sin referencia explícita, pero parece que proviene de Atenango (cfr. RA191). El conjuro está incompleto. Es interesante notar el sincretismo cristiano, pues se hace referencia a Sn. Gaspartzin, Sn. Juantzin, donde el sufijo -tzin hace referencia a una forma reverencial y afectiva. Asimismo se nombra a Dios inxcelotzitzihuan (los ángeles de Dios). (RA190).

Conj. 34.- "Para descubrir por medición del brazo". Parte de este conjuro fue obtenido de una india llamada María Magdalena, "natural de Uzumatlán, viuda de Dn. Diego de la Cruz". El conjuro está incompleto (RA191-192).

Conj. 35.- Este conjuro lo nombra Alarcón como "Sortilegio del maíz", en el que se usan granos de maíz, y sirve "para saber si sanará el enfermo. Sin referencia explícita, pero parece provenir de Oapan. (RA193).

Conj. 36.- "Para encontrar a la mujer huida". Este conjuro fue obtenido de "Magdalena Juana, mujer de Dn. Melchor Gutiérrez", del pueblo de Oapan (RA193).

Conj. 37.- "Para ayudar al parto. Sin referencia de procedencia (RA196).

- Conj. 38.- También "para ayudar al parto". Sin referencia de procedencia (RA196).
- Conj. 39.- "Para saber si el niño ha perdido su alma (tonalli).". Sin referencia de procedencia (RA197).
- Conj. 40.- "Para devolver el alma". El conjuro era usado por "Francisca Juana, mujer de Juan Bautista, del pueblo de Mezcaltepec" (RA198-199).
- Conj. 41.- "Para el dolor de cabeza". El conjuro em usado por "Catarina Juana, natural de Tequacuilco (Tequicuilco), del partido de Atenangco" (RA200).
- Conj. 42.- También "para el dolor de cabeza". Sin referencia de procedencia (RA200).
- Conj. 43.- "Para los ojos adoloridos e inyectados". El conjuro era usado, "entre otros", por María Salomé del pueblo de Tetelpan (RA201).
- Conj. 44.- También para los ojos doloridos". El conjuro era usado, "entre otros", por Marta Mónica, vecina de Teteltzinco, del barrio de Ohuapan. (RA201).
- Conj. 45.- También para los ojos doloridos. Sin referencia explícita, Alarcón sólo nos dice "otrou curan" (RA202).
- Conj. 46.- "Para el dolor de oidos". Sin referencia de procedencia (RA202).
- Conj. 47.- "Para el dolor de muelas". Sin referencia de procedencia (RA203).
- Conj. 48.- "Para el dolor bajo el oído o en la quijada". Sin referencia de procedencia (RA203).

- Conj. 49.- "Para la garganta hinchada". Sin referencia de procedencia (RA204).
- Conj. 50.- También "para la garganta hinchada". Sin referencia de procedencia (RA204).
- Conj. 51.- "Para aplicar ventosas". El conjuro era usado por una "curandera" del pueblo de Mayanalán (RA205).
- Conj. 52.- "Para el dolor del pecho". El conjuro era usado por Marta Mónica de Teteltzinco. También hacía uso del conjuro "con mudanza de pocas palabras" Catalina María mujer de Agustín Bartolome en el mismo pueblo. El conjuro está incompleto (RA205-206).
- Conj. 53.- "Para los enfermos con pechos abiertos". Sin referencia de procedencia (RA206).
- Conj. 54.- "Para el dolor de pechos en los niños." El conjuro era usado por "D. Catalina Paula, vecina de Huitzuc".
- Conj. 55.- "Para sangrar. El comentario a este conjuro, por parte de Alarcón, es más preciso y extenso que a los demás en general. Sin referencia de procedencia (RA207).
- Conj. 56.- "Para detener la sangre que sale por la boca o por otra parte". El conjuro presenta fenómeno de sincretismo, el original dice tototl in Spiritu (el ave, el Espíritu). Sin referencia de procedencia

cia (RA208).

Conj. 57.- "Para el dolor de vientro o estómago". Sin referencia de procedencia (RA209).

Conj. 58.- "Para curar el vientre por punción". El conjuro era usado por Domingo Hernández, indio que en el marquezado de Cuernavaca "era tenido por Santo, que tenía virtud del cielo para curar enfermedades" (RA209); y el cual, tuvo visiones tal vez provocadas por alguna droga divina, peyote, olo liuhqui, etc. En estas visiones se le aparecían deidades cristianas (Sta. María, Sta. Mónica), quienes le enseñaron lo que él sabía para curar (tanto los medios físicos, como los conjuros). Aquí notamos un fenómeno de sincretismo, donde el conjuro, aunque estructuralmente el mismo, integra a su discurso elementos cristianos. Así, al final del conjuro encontramos: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. El conjuro proviene del pueblo de Tlaltizapan, donde vivía Domingo Hernández. Este conjuro, Alarcón ya lo tenía dictado de "otros". (RA210).

Conj. 59.- "Para el dolor de espalda". Sin referencia de procedencia. El conjuro está incompleto. (RA212).

Conj. 60.- "Para las fracturas de hueso". Sin referencia de procedencia (RA212).

Conj. 61.- "Para el dolor de cabeza". El conjuro



- proviene del pueblo de Tlaltizapan (RA212-213).
- Conj. 62.- También "para la fractura de hueso". El conjuro era usado por Martín de Luna del pueblo de Temimiltzinco (RA213).
- Conj. 63.- "Para el dolor de los huesos de las espaldas". El conjuro era usado También por Martín de Luna (RA 214).
- Conj. 64.- "Para curar por punción". El conjuro era usado por Isabel María del pueblo de Temimiltzinco (RA214).
- Conj. 65.- "Para el salpullido y los empaines". Sin referencia de procedencia (RA215-216).
- Conj. 66.- "Para las ciciones o tercianas". El conjuro era usado por una india llamada Petronila del pueblo de Tlayacapan. Aquí tenemos otro caso de sincretismo: el conjuro termina in ilhuicac justicia (la justicia del cielo).
- Conj. 67.- "Para el mal de orina". El conjuro era usado por Magdalena Juana del pueblo de Tepecuacuilco. El conjuro está incompleto (RA217).
- Conj. 68.- "Para las calenturas". Sin referencia de procedencia. El conjuro está incompleto (RA218).
- Conj. 69.- También "para las calenturas". El conjuro era usado por Isabel Luisa "de nación mazateca". En este conjuro se utilizaba el ololihqui.
- Conj. 70.- También "para las calenturas". En este conjuro

puede utilizarse además del ololiuhqui, el peyote y el atlinan. Sin referencia de procedencia (RA 218-219).

- Conj. 71.- "Para las calenturas y otras enfermedades". El conjuro era usado por Martín Sebastián y Cerón del pueblo de Chilapa. El conjuro está incompleto (RA219).
- Conj. 72.- "Para el cansancio y el dolor del cuerpo". El conjuro era usado por Magdalena Petronila Xochiquetzal, "vieja ciega de Huitzucó" (RA220).
- Conj. 73.- También para el cansancio y el dolor del cuerpo". El conjuro era usado por "otra llamada Justina", también del pueblo de Huitzucó.
- Conj. 74.- "Contra la picadura de alacrán". El conjuro era usado por Martín Sebastián y Cerón del pueblo de Chilapa. El comentario de Alarcón a este conjuro es detallado y minucioso respecto a los comentarios de los otros conjuros (RA221-223).
- Conj. 75.- También "contra la picadura de alacrán", pero en casos más graves. Sin referencia de procedencia (RA223).

#### 2.3.5.2.- Comentario a la enumeración.

Del número de conjuros -75 en total-, 30 de ellos son mencionados por Alarcón con su lugar de referencia. Los conjuros parecen no haber tenido un sólo lugar de origen, sino que estaban diseminados a lo largo de la zona, por lo que

Alarcón pudo haber recolectado conjuros iguales o muy similares en pueblos diferentes como nos lo demuestran sus palabras "entre otros" (C43 y C44), "otros curan..." (C45), "antes tenía yo aquellas palabras dictadas de otros" (C58). Esto nos induce a pensar que las fuentes escritas originales compiladas por Alarcón fueron mucho más numerosas en un primer momento, y de las cuales se seleccionaron las más representativas para redactar el Tratado. Si el criterio de selección de los conjuros por Alarcón fue su representatividad, entonces omitió algunos otros que no poseían esta característica relevante, por lo que tales conjuros pudieron haberse perdido irremediamente. Lo que sí puede establecerse con seguridad es que el número de conjuros recolectados por Alarcón fue mayor del que aparece en el Tratado.

Ocho de los conjuros están incompletos (conjuros 29, 33, 34, 52, 59, 67, 68 y 71). Esto se debe a que de acuerdo al criterio de representatividad, Alarcón consideró innecesario escribir todo el conjuro, puesto que una parte de él servía lo suficiente para ilustrar las prácticas "gentílicas e idólatricas" a combatir por los ministros de indios, por esto Alarcón pone "&a", es decir, "etc". La mutilación del conjuro 29 no es debida tanto a este criterio de representatividad, sino que Alarcón decide no mencionarlo todo por la "modestia y castos oídos", ya que el conjuro trata de asuntos sexuales.

Cuatro de los conjuros presentan caso de zincretismo (C33, C56, C58 y C66). La estructura del conjuro responde

en estos casos a sus presupuestos determinados por su sustratum prehispánico, aún cuando en él no presenten elementos de influencia europeo-cristiana, donde estos últimos son integrados a la dinámica de la semántica del conjuro de acuerdo a los mecanismos de formación de éste. Las relaciones de oposición, la función del conjuro y los mecanismos de formación determinan la estructura y la interrelación de los elementos presentes en el conjuro aún cuando sean elementos de procedencia europea (elementos mínimos presentes en los conjuros). La incorporación de elementos europeo-cristianos en la semántica del conjuro es facilitada además por las visiones generadas por las drogas divinas -tradición de procedencia prehispánica-. La apropiación de conceptos cristianos en tales visiones puede incluso legitimar la procedencia divina o sobrenatural del conjuro aduciendo que los santos del panteón cristiano fueron los otorgadores del poder de cura del natural, a través de medios físicos y por medio de la donación de los conjuros (cfr. RA147 y C58 en RA210).

Una gran cantidad de conjuros contienen influencia europeo-cristiana [...]. Indudablemente la tradición del conjuro mágico proviene principalmente de la época prehispánica, ya que se encuentran muchos elementos aztecas en los conjuros [...]. Un hecho facilita la nueva asimilación de los elementos ideológicos cristianos en los conjuros mágicos, y es que evidentemente no se transmite una oración

fija en conjuros sujetos a cánones constantes, sino que pueden ser frecuentemente introducidos nuevos elementos; por ejemplo, en visiones producidas por el ololihqui.<sup>41</sup>

### 2.3.6.- Clasificación de los conjuros.

2.3.6.1.- Criterio de clasificación de los conjuros.- En la clasificación de los conjuros en determinadas columnas se tiene en cuenta, para los fines prácticos del análisis, el criterio de clasificación de la magia de Raymond Firth en términos de sus finalidades prácticas.<sup>42</sup> Firth clasifica en productiva la magia si tiene referencia a actividades como la agricultura, la ganadería, la pesca, el comercio, etc. Si la magia tiene como fin la prevención y el resguardo de posesiones, de la persona contra males naturales o provocados, entonces se le puede clasificar como magia protectora. En último lugar, si la magia tiene como fin la destrucción de los bienes de una persona, la provocación de enfermedades y la muerte, se le puede clasificar como magia destructiva. Firth asimila la magia para provocar amor a la magia produc-

-----  
41 "Eine grössere Anzahl von Sprüchen enthält europäisch-christliche Einflüsse [...]. Unzweifelhaft geht die Tradition der ~~Zaubersprüche~~ überhaupt auf vorspanische Zeit zurück, da sehr viele altaztekische Elemente sich in den Sprüchen finden [...]. Eine Tatsache erleichtert die Eingliederung neuer, christlicher Ideologie-Elemente in die Zaubersprüche: dass offenbar nicht ein starrer Satz an Kanonischen Sprüchen tradiert wird, sondern dass ständig neue erzeugt werden können, z.B. in ololihquivisionen". E. Hinz, ob. cit., p. 19-20.

42 Cit., por Aguirre Beltrán en Medicina y Magia, p. 271.

tiva, pero nosotros, para facilitar el análisis, la consideramos en una columna aparte.

El criterio de Firth, aunque es seguido para los fines prácticos del análisis, no puede ser mantenido, para estudios que desborden la temática de este trabajo, de manera rigurosa. Nosotros consideramos que la magia, en general, tiene una función de producción, en tanto que contribuye a la reproducción del nivel económico (la siembra, la caza, etc.-, así como del nivel biológico -protección contra enfermedades, para atraer y aficionar-, de un determinado organismo social. Las partes en que Firth divide la magia están determinadas por el objeto a que se dirigen y, aún cuando todas esas partes tengan una función de producción, Firth las pone en espacios, que estando dentro de sus terrenos, se consideran ajenos, contrapuestos o exteriores a la producción, teniendo por consecuencia la creación de sectores imaginarios que bloquean o tergiversan la comprensión de las funciones y las relaciones sociales de una comunidad humana.

Dicho lo anterior, podemos establecer la clasificación de los conjuros recolectados por Ruiz de Alarcón según las cuatro categorías descritas para los fines del presente análisis, pero que deben ser tomadas con precauciones para otros fines que no sean los que aquí se manejan.

#### 2.3.6.2.- Clasificación de los conjuros.

$C_1$  equivale a conjuro número uno,  $C_2$  a conjuro número

dos, y así sucesivamente (C<sub>3</sub>, C<sub>4</sub>, C<sub>5</sub>, ..., C<sub>n</sub>).

DE PRODUCCION	DE PROTECCION	DE AMOR	DE DESTRUCCION
1 C <sub>5</sub> "Para la tala de árboles".	1 C <sub>1</sub> "Para evitar los poligos del camino".	1 C <sub>29</sub> "Para atraer y aficionar".	1 C <sub>2</sub> "Para echar hueso"
2 C <sub>6</sub> "Para llevar carga por el camino".	2 C <sub>4</sub> "Para evitar los efectos de C <sub>2</sub> ".		2 C <sub>3</sub> "Para despertar a las víctimas del conjuro 2". <sup>43</sup>
3 C <sub>7</sub> "Para hacer hornos de cal".	3 C <sub>13</sub> "Para ahuyentar los animales que dañan las tierras de labor".		
4 C <sub>8</sub> "Para cazar volatería".	4 C <sub>14</sub> "Para que los tejones no coman de la tierra de labor".		
5 C <sub>9</sub> "Para buscar colmenas y extraer miel".	5 C <sub>15</sub> "Para ahuyentar a las hormigas".		
6 C <sub>10</sub> "Para cazar venados con lazos".	6 C <sub>28</sub> "Para aplacar el enojo".		
7 C <sub>11</sub> "Para cazar venados con flechas".	7 C <sub>30</sub> "Para las enfermedades provenientes de deseos ilícitos y transgresiones sexuales".		
8 C <sub>12</sub> "Para cazar pécariis".	8 "Para las enfermedades de transgresiones sexuales".		

-----  
43 A este conjuro (C<sub>3</sub>) se le puede considerar como un apéndice del conjuro número dos.

- 9 C<sub>16</sub> "Para pescar con car son nansas". 9 C<sub>32</sub> Llamado sortilegio de las manos".
- 10 C<sub>17</sub> "Para pescar con anzuelo". 10 C<sub>33</sub> "Para descubrir a la divinidad causante de algún mal".
- 11 C<sub>18</sub> "Para pescar con anzuelo". 11 C<sub>34</sub> "Para descubrir por medición del brazo".
- 12 C<sub>19</sub> "Para pescar con cercas". 12 C<sub>35</sub> Nombrado "Sortilegio del maíz".
- 13 C<sub>20</sub> "Para trasplantar magueyes". 13 C<sub>36</sub> "Para saber de la mujer huida".
- 14 C<sub>21</sub> "Para castrar magueyes". 14 C<sub>37</sub> "Para ayudar en el parto".
- 15 C<sub>22</sub> "Para trasplantar magueyes". 15 C<sub>38</sub> "Para ayudar en el parto".
- 16 C<sub>23</sub> "Para sembrar maíz". 16 C<sub>39</sub> "Para saber si el niño ha perdido su tonalli".
- 17 C<sub>24</sub> "Para sembrar maíz". 17 C<sub>40</sub> "Para devolver el tonalli".
- 18 C<sub>25</sub> "Para en trojar maíz". 18 C<sub>41</sub> "Para el dolor de cabeza".
- 19 C<sub>26</sub> "Para sembrar cala bazas". 19 C<sub>42</sub> "Para el dolor de cabeza".
- 20 C<sub>27</sub> "Para sembrar camotes". 20 C<sub>43</sub> "Para los ojos doloridos e inyectados".



- 21 C<sub>44</sub> "Para los ojos inyectados y doloridos".
- 22 C<sub>45</sub> "Para los ojos inyectados y doloridos".
- 23 C<sub>46</sub> "Para el dolor de oídos".
- 24 C<sub>47</sub> "Para el dolor de muelas".
- 25 C<sub>48</sub> "Para el dolor bajo el oído o en la quijada".
- 26 C<sub>49</sub> "Para la garganta hinchada".
- 27 C<sub>50</sub> "Para la garganta hinchada".
- 28 C<sub>51</sub> "Para aplicación de ventosas".
- 29 C<sub>52</sub> "Para el dolor de pecho".
- 30 C<sub>53</sub> "Para los enfermos con pechos abiertos".
- 31 C<sub>54</sub> "Para el dolor de pecho en los niños".
- 32 C<sub>55</sub> "Para sangrar".

- 33 C<sub>56</sub> "Para detener la sangre que sale por la boca o por otra parte".
- 34 C<sub>57</sub> "Para el dolor del vientre o del estómago".
- 35 C<sub>58</sub> "Para curar el vientre por punción".
- 36 C<sub>59</sub> "Para el dolor de espaldas".
- 37 C<sub>60</sub> "Para las fracturas de hueso".
- 38 C<sub>61</sub> "Para las fracturas de hueso".
- 39 C<sub>62</sub> "Para las fracturas de hueso".
- 40 C<sub>63</sub> "Para el dolor de huesos en la espalda".
- 41 C<sub>64</sub> "Para curar por punción".
- 42 C<sub>65</sub> "Para el salpullido y los empeines".
- 43 C<sub>66</sub> "Para las cicciones o tercianas".
- 44 C<sub>67</sub> "Para el mal de orina".

- 45 C<sup>68</sup> "Para las calenturas".
- 46 C<sup>69</sup> "Para las calenturas".
- 47 C<sup>70</sup> "Para las calenturas".
- 48 C<sup>71</sup> "Para las calenturas y otras enfermedades".
- 49 C<sup>72</sup> "Para el cansancio y el dolor del cuerpo".
- 50 C<sup>73</sup> "Para el cansancio y el dolor del cuerpo".
- 51 C<sup>74</sup> "Contra la picadura de alacrán".
- 52 C<sup>75</sup> "Contra la picadura de alacrán".

Dada la anterior clasificación podemos obtener el siguiente esquema:

- CONJUROS DE PRODUCCIÓN.

Obtención de madera	1
Llevar carga	1
Hechura de hornos de cal	1
Obtención de miel	1
Caza	4
Pesca	4

Obtención de pulque y fibra de maguey	3
Siembra	5

---

Total: 20

- CONJUROS DE PROTECCIÓN.

Protección contra salteadores de caminos	1
Protección contra hechizos nefastos	1
Protección de la siembra	3
Protección contra una persona enojada	1
Protección de males futuros y descubrimientos de objetos y personas perdidas, así como descubrimiento del posible autor de la pérdida	5
Protección contra enfermedades, males musculares y picaduras ponzosomas	41

---

Total: 52

- CONJUROS DE AMOR.

Para atraer y aficionar	1
-------------------------	---

---

Total: 1

- CONJUROS DE DESTRUCCIÓN.

Para robar	2
------------	---

---

Total:	2
- ENUMERACION DE LAS CUATRO CLASIFICACIONES.	
Conjuros de producción	20
Conjuros de protección	52
Conjuros de amor	1
Conjuros de destrucción	2
Total:	75

---

2.3.6.3.- Comentario a la clasificación.

Es conveniente notar la desproporción del número de conjuros que corresponden a cada sector de los cuatro tipos de magia. La desproporción nos muestra una preocupación más profunda hacia el campo de la protección y de la producción, lo que parece mostrar grupos sociales con altos índices de mortalidad (ya que el mayor número de conjuros de protección es de índice médico-profiláctico, y que representa poco más del 50% del total de conjuros -41 conjuros de este tipo-), que incluye, en unión con una serie de ritos simbólicos -además de una cura natural por yerbas-, una especie de terapéutica psicológica para la cura. <sup>44</sup> Asimismo, la desproporción muestra

-----  
<sup>44</sup> Véase lo que a este respecto nos dice Lévi-Strauss: "Los

un umbral de inseguridad muy amplio en el terreno de la obtención de alimentos, lo que denotaría inestabilidad respecto a la obtención de medios materiales de vida. Estos conjuros, relacionados con la producción, son 20 en total, lo que representa poco más del 25% del total de conjuros. La preocupación de los grupos sociales por estos dos sectores nos lleva a pensar que, en la época de Alarcón, el mago nagual tenía una función muy importante aún como elemento de integración social y de reductor de la ansiedad colectiva, por lo cual sería todavía un personaje muy respetado, reverenciado y temido ya a un siglo después de la conquista. La mayor preocupación de la población por los sectores de producción y protección tiene una clara importancia económica (producción):

-----  
espíritus protectores y los espíritus malignos, los monstruos malignos, los monstruos sobrenaturales y los animales mágicos, forman parte de un sistema coherente que funda [una] concepción [...] del universo. La enferma que en este caso narrado por L-S, se trata de una parturienta, los acepta o mejor, ella jamás lo ha puesto en duda. Lo que no acepta son dolores incoherentes y arbitrarios que, ellos sí, constituyen un elemento extraño a su sistema, pero que gracias al mito el shamán va a reubicar en un conjunto donde todo [un problema] tiene sustentación. [...] ... la enferma, al comprender sus dolores [dentro de un sistema mítico en el que se apoya], hace algo más que resignarse; se cura. Y, sin embargo, nada semejante se produce en nuestros enfermos cuando se les ha explicado la causa de sus desórdenes invocando secreciones, microbios o virus [...] ... la relación entre microbio y enfermedad es exterior a su espíritu, consciente o inconscientemente [...]. El shamán proporciona a la enferma un 'lenguaje' [todo un significandum que se explicita en un significans] en el cual se pueden expresar inmediatamente estados informados e informables por otro camino. Y es el pasaje a esta expresión verbal lo que provoca el desbloqueo del proceso fisiológico, es decir, la reorganización en un sentido, de la secuencia cuyo desenvolvimiento sufre la enferma. A este respecto, la cura shamánica está a

la obtención y el aseguramiento de medios de vida, así como el aseguramiento de la reproducción biológica de la comunidad.

Respecto al poco número de conjuros de los otros dos sectores, la magia de amor y la magia destructiva - tres conjuros en total-, puede establecerse como posible la hipótesis de que el brujo dedicado a la magia destructiva -aunque tal vez se ejerciera la destructiva y la destructiva a la vez- tenía que cuidarse tanto de no caer en manos de la Inquisición, como de no ser descubierto por las personas a las que afectaba, por lo que tenía que protegerse mucho más que el mago nahual dedicado a la magia de producción y protección<sup>45</sup>. Si esto es así, el número de brujos aprehendidos dedicados a la ma

-----  
medio camino entre nuestra medicina orgánica y las terapéuticas psicológicas como el psicoanálisis". (Antropología estructural I, pp. 178-179. Lo que está subrayado es nuestro).

45 Regularmente se piensa en un único tipo de mago capaz de curar o hechizar. Sin embargo, en la época prehispánica, la diferenciación de los profesionales de la magia era bastante amplia, diferenciación que, aunque presente en la época colonial, se hizo homogénea ante la perspectiva cristiana de fundamentación:

La profesión del mago se daba en múltiples especialidades, y la posición social, la estimación que se les tenía variaban no sólo en relación a sus particulares ámbitos de ejercicio, sino a la ética personal. No es válido, por tanto, generalizar en torno al papel del mago en las antiguas sociedades nahuas. Formaban grupos demasiado heterogéneos, de todo nivel social, respetados, odiados, temidos o despreciados. Sólo la conquista española pudo aminorar sus diferencias, pues la imagen negativa de los cristianos unificó la concepción que se tenía de estos hombres, al crearlos pactados con el demonio, y ante el pueblo con unió su papel de defensores de la antigua fe, de oposición a la invasión del europeo y del adoctrinamiento cristiano". (López Austin, Cuerpo humano e Ideología, p. 415).

gia destructiva tuvo que haber sido mucho menor respecto al de magos náguales dedicado a la magia de producción y de protección; por lo que la posibilidad de obtener conjuros pertenecientes al sector de la magia destructiva se redujo considerablemente -aún cuando los magos náguales se dedicaran a la magia de producción (incluyendo la de protección), esto no implica que no se dedicaran también a la magia destructiva en un momento dado, sin embargo, esto último tenían que negarlo absolutamente al estar ante un juicio o condenación que sólo tuviera en cuenta sus propios parámetros de lo que era lo bueno y lo malo, y los excluyera como opositores a determinadas relaciones de producción si mostraran su estadio realmente en este último lugar-.

La última hipótesis no invalida aquella otra respecto a que la población tenía presentes más los problemas de tipo material para su subsistencia y el aseguramiento de sus condiciones de producción y reproducción, que los problemas de tipo destructivo a cargo de un ínfimo número de brujos. Solamente un análisis detallado de cada uno de estos aspectos puede delimitarnos el espacio de dominio de cada uno de estas dos hipótesis.

### 3.- Teoría del conjuro.

#### 3.1.- El discurso mítico.

##### 3.1.1.- El signo y el símbolo, la semántica y el discurso.

En un nivel muy simple, el signo es un estímulo que evo-



ca en la mente una representación de un objeto o conjunto de objetos. Así por ejemplo  $A \rightarrow B$ , donde  $A =$  existencia de nubes oscuras, y  $B =$  lluvia, de tal forma que  $B \leftrightarrow A$  (hay lluvia si y sólo si existen nubes negras, es decir, 1) si hay lluvia, entonces hay nubes negras, 2) si hay nubes negras, entonces hay lluvia). El referente extrasemiótico de  $A$  (es decir  $B$ ) es natural e inmanente a  $A$  (es decir, son elementos del mismo conjunto). Es por medio del signo que puede darse la comunicación. Sin embargo, puede objetarse que, en el caso dado anteriormente, la nube no tiene intención de comunicarnos nada. En efecto, esto es así, pero haciendo caso omiso del transmisor y el receptor en la teoría de la comunicación, podemos decir que todo fenómeno -incluso a nivel puramente perceptivo- transmite información, o sea, es un signo -sea éste interpretado o no-, aún faltando un transmisor o receptor directos. A este tipo de signos los llamamos naturales.

Llamamos símbolo a un elemento  $A$  estimulante que no tiene relación intrínseca con el referente  $B$ . Los elementos del par  $A \rightarrow B$  pertenecen a conjuntos diferentes, por lo que  $A$  no es natural ni inmanente a  $B$ . Por ejemplo, "la serpiente es símbolo del mal", "el policía es un cerdo", etc.<sup>46</sup> A este tipo de signos se les llama convencionales o símbolos. Este tipo de señales puede funcionar dentro de un contexto simbólico social (mitos sociales) o individual (mitos persona-

-----  
46 Los ejemplos aquí expuestos son de Leach en Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos, Madrid, S. XXI editores, 1978.

les).<sup>47</sup> Es importante hacer notar que al signo convencional se llega no porque en alguna ocasión una persona o grupo de personas hayan decidido usar tal "signo" -que puede ser un sonido, etc.- para designar alguna cosa, y otras personas, en iteradas de esto, siguieron tal práctica, de donde ésta se generalizó. El acto de establecer nuevos símbolos y su estructuramiento en el lenguaje no es un acto de la conciencia plenamente, sino que se produce por el resultado de la experiencia al ampliarse la complejidad social. Por otro lado, designar una palabra como signo arbitrario (puede ser "casa", "house", "Haus", "xtez", "alzetoc", etc.) puede no ser del todo cierto, ya que es probable (como alguna investigación podría mostrar) que las primeras palabras usadas por el hombre habrían sido fonemas que designaban un objeto en función de semejanza endoclónica. Esta originaria formación de conceptos tendría su raíz en los datos proporcionados por los esquemas sensorio-motores que constituirían la estructura que asegura la organización del espacio práctico perceptivo motor (esta relación de correspondencia entre lo externo y lo interno), y que depende de la regulación de las costumbres motoras y de la percepción. La formación del signo, en este nivel, debe corresponder a la percepción en un momento inmediato que se tiene del objeto. El signo que así nace, a su vez, debe integrarse a un esquema conceptual que posibilita una relación ya no directa con un objeto, sino de analogía con objetos de otra especie, por lo que puede revestir una significación

-----  
<sup>47</sup> Respecto al símbolo como mito en el individuo, véase el "Comentario hablado sobre la Verneinung de Freud", en Lacan, Escritos, vol. II, México, B.XXI ed. 1980 pp. 393-401.

ción de noción y no solamente sensorio-motora. Es así que se posibilita la designación exoglótica.<sup>48</sup>

La designación exoglótica de un objeto puede provenir como consecuencia de ciertas características de analogía con otros sonidos designantes. Esta última afirmación puede corroborarse con un ejemplo del antiguo Egipto, donde la palabra "golondrina" (wr) poco a poco se empezó a usar para el homónimo "grande".<sup>49</sup>

En el caso de la cultura náhuatl, puede darse un ejemplo similar de la palabra tecólotl (tecolote) que se usaba para designar a esta ave por el sonido que producía: "Cuando en el borde de la azotea de alguno, o sobre su jacal, sobre sus árboles está cantando, lo oye que está diciendo: 'Tecolo, o, o, tecolo, o, o'. De esta manera era oído, así llora. Decían que cuando era oído, descubrían la muerte, la enfermedad; era augurio de muerte".<sup>50</sup> La palabra tecólotl fue desplazada en un momento posterior de su semejanza endoglótica para la designación del tecolote hacia la designación de malos presagios o para adjetivar al hombre capaz de producir males funestos: el tlacatecólotl (de tlaca, hombre, y tecó-

-----  
48 Cfr. La formación del símbolo en el niño de Piaget. Piaget nos habla de los esquemas de asimilación, pero no de las designaciones endoglóticas y exoglóticas, lo cual es relacionado por nosotros.

49 Respecto a la función endoglótica y exoglótica de una palabra, véase de Martil Malmberg, Teoría de los signos, México, S. XXI ed. 1979, pp. 56-75 (El ejemplo de la golondrina proviene de esta obra). Véase también de P. Guiraud La semántica, México, FCE, 1976, pp. 17 y ss.

50 Traducción de López Austin, Augurios y abusiones, p. 35.

lotl, tecolote); adquiriéndose así una designación endoglótica de tal palabra. De esta forma, el signo se aleja de su contenido "natural" dado por una semejanza de sonidos entre signo y referente para llegar a convertirse en el símbolo de un concepto, cuyo contenido no tiene semejanza dentro del nivel endoglótico, pues su referente es ya exoglótico. Con esto aumenta en mucho las posibilidades de uso del lenguaje.

Lo que queremos dejar en claro con lo anterior es que los signos arbitrarios (símbolos) no lo son sino en tanto que desconocemos, en la mayoría de los casos, su proceso de formación, pues, en efecto, el símbolo también es motivado por determinadas características que, en un momento histórico determinado, los asocian a otro conjunto de referentes a los que él anteriormente no hacía alusión. Así, en "el policía es un cerdo", el cerdo es símbolo de la imagen negativa que, en este caso, se tiene del policía, y esto se da, porque hay correspondencia entre ambos conceptos aunque pertenezcan a conjuntos diferentes (por ejemplo, se asocia "cerdo" con suciedad y "policia" con corrupto, lo que lleva a una equivalencia de corrupto y sucio).

Esto nos lleva a otro punto: es evidente que las palabras en tanto signos mínimos de un enunciado, poseen una especificidad propia y una autonomía respecto a otras palabras en tal enunciado, ya que la función del signo mínimo (entendiéndolo como el contenido de una palabra) es determinar el sector a que nos referimos y no a otro (así la casa es casa y no silla, el policía es policía y no cerdo, etc.). Sin em-

bargo, esta autonomía se va perdiendo en la medida en que estos signos son contenidos por enunciados de una cantidad de información más vasta, donde el sentido (contenido) de estos ladrillos lingüísticos no va a depender tanto de sus determinaciones propias, sino de las determinaciones que obtiene del enunciado en el que está incerto, es decir, de sus relaciones con unidades laterales y superiores del contexto de determinado enunciado o discurso:

...las estructuras lingüísticamente específicas están reservadas a los elementos básicos más simples (la sílaba, el grupo y el período en el campo de la expresión; el morfema, el sintagma, la frase y el significado en el campo del contenido). Cuando dejamos la gramática y la frase, en donde cada lengua tiene sus usos particulares, entramos en el campo de la retórica (le discours), en donde el pensamiento y el sentimiento prevalecen sobre las convenciones específicamente lingüísticas y las subordinan.<sup>51</sup>

Se puede entonces hablar de un sentido de base y de un sentido contextual de las palabras. Al nivel del discurso, el sentido de base está subordinado al sentido contextual. El contexto determina la asociación extranocional de un concepto que, sin alterarlo en lo fundamental, lo "colorea"; es

---

<sup>51</sup> Malmberg, ob. cit. p. 68.

decir, la palabra evoca un objeto referente, pero al que además le asigna una noción (que es determinada por el contexto) que trasciende el objeto inmediato al cual se le valoriza y caracteriza en función de las determinaciones del discurso. De esta forma, el concepto -que aisladamente se limita a "representar" un objeto- al ser integrado al contexto del discurso es determinado en función de las reglas semánticas de éste, por lo que se le saca de esa "materialidad" a la que hace referencia de manera inmediata para que forme parte de un macrosignificado que ahora lo determinará en su sentido.<sup>52</sup> Este es el nivel del funcionamiento del lenguaje, que organizado, reduce la existencia real del objeto a la dimensión de

-----  
52 Véase de Guiraud, *op. cit.* pp. 36-43. La subordinación del sentido de base al sentido contextual puede ser ilustrada, asimismo, por la siguiente cita: "[existe] ...la convicción falaz de que las palabras tienen un significado preciso y determinado, libre de contexto como quería hacernos creer la gramática tradicional. Compárese el significado del verbo caer en:

Juan se cae de la escalera.

Juan me cae de la patada.

Traduzcan ustedes a cualquier lengua el verbo salir, en las siguientes oraciones:

Juan sale de la casa.

Saló cada noche.

Saló indemne.

Le salió caro.

La calle sale a la plaza.

¡Siempre sales con lo mismo!

Estas observaciones acarreas una consecuencia didáctica muy importante: una lengua extranjera no se enseña a través de vocablos sueltos, ni a través de ejercicios estructurales que practican patrones sintácticos sin referencia coherente a situaciones y sentido, sino que es preciso ubicar tales elementos sueltos dentro de un concepto mucho más orientado hacia el conjunto de los actos verbales (speech acts), y a la romántica, como producto final de las relaciones sintagmáticas". (Marlene Hall, "La gramática de dependencia y la enseñanza del alemán como lengua extranjera", en Theoria, num. 6, año 11, Julio de 1980).

una lógica dentro de un circuito cerrado de determinación mutua y donde, en cierta forma, el significado queda cortado del significante. Las figuras del discurso determinan el sentido de sus elementos integrantes privados ya de un soporte material inmediato. El discurso opera...

...mediante la textura [del] lenguaje empotrado en la extensión [...] de múltiples transformaciones internas, remisiones implícitas y como el juego de un espejo en que se reflejan de una manera continua los fragmentos de una estructura cerrada.<sup>53</sup>

Con esto hemos pasado del simbolismo de los enunciados lingüísticos al simbolismo de las conductas sociales, ya que el discurso no es sino el desarrollo y la transformación de una determinada "visión del mundo", a la cual está integrado y por la que está determinado. Esta "visión del mundo" nos remite al dominio ideológico y a sus mecanismos de producción semánticos del discurso -determinados por el operador institucional de la "noción de verdad"- . La función del efecto simbólico del discurso ideológico es más específica (en tanto que naturaliza conductas sociales y las simboliza) que la del puro enunciado lingüístico (que solamente nos transmite experiencias humanas más o menos inmediatas), por lo que la estructura lingüística pasa a ocupar un segundo plano irrelevante dentro del espacio del discurso ideológico, el cual pue

---

<sup>53</sup> Jean Duviols, El sacrificio inútil, México, FCE, 1979, p. 91

de conservar su identidad al ser traducido de una lengua a otra, pues está situado -al contrario de la poesía- más allá de las barreras lingüísticas. A este último (el discurso ideológico) es al que nos referiremos a continuación y, en particular al discurso mítico, el cual es, en sentido estricto, un discurso ideológico.

3.1.2.- El mito.- El discurso mítico funciona, como todo discurso ideológico, determinado por el operador de su "noción de verdad", el cual servirá como criterio de cancelación (expulsión) de todo enunciado que disperse tal noción. En nuestro caso particular, es muy poco lo que se sabe de la base mítica en que se sustentaban los conjuros aquí tratados. El sustrato mítico de que más información poseemos no es suficiente, ya que se refiere en su mayor parte a la cosmovisión de un pueblo de la comunidad náhuatl: el mexica, el que, como es sabido, poseía una ideología propia que apenas trataba de imponer a los pueblos sojuzgados por la fuerza militar a la llegada de los españoles. Lo anterior implica que había dispersión en el contenido del discurso mítico-ideológico en los diversos sectores nahuas de Mesoamérica. El discurso mítico de la región que nos ocupa, aunque debió de ser más o menos similar al de los pueblos del altiplano puesto que partían del mismo tronco cultural, debió de haber poseído características propias que diferirían -y por tanto, dispersarían- de la noción de verdad del discurso oficial del pueblo mexi-



ca. Por esto la necesidad de éste por homogeneizar ideológicamente los territorios dominados militarmente, proceso que, como ya mencionamos, fue interrumpido por la conquista española.

La característica del mito es la misma que la de todo discurso ideológico: fundamentar todas las ideas y las acciones humanas en función de una Verdad preexistente (uno espacio oscuro, incierto y nebuloso que, sin embargo, es tomado por lo más luminoso y verdadero); y donde esta Verdad está relacionada con el Poder político de un grupo social.

La Verdad, como noción mítico-ideológica, no es más que la remisión a un punto puesto más allá del conocimiento y el saber, en un lugar que les precede. El saber condicionado por este espacio nebuloso -que, sin embargo, fundamenta todo lo existente- estará siempre recubierto por la Verdad puesta como origen. Al estar el saber articulado a este lugar que empieza en sus límites y que, sin embargo es el espacio que posibilita el sentido del mundo a partir del cual toda la síntesis del saber sobre el mundo es posible, abre la ruptura entre la Verdad de las cosas y la Verdad del discurso ideológico, donde esta última oscurece a la primera y la pierde. La Verdad del discurso ideológico no es más que ese espacio oscuro nebuloso y probable (las acciones de los dioses, su surgimiento, sus mandatos, etc.) que es puesto como lo más absoluto y verdadero, y a partir de lo cual lo presente es interpretado a través de ese origen (lugar de la Verdad), interpretación que determinaría como absoluto un oscuro e

incierto destino que dice se manifiesta desde el "primer momento" en todos los sucesos del mundo. Esta Verdad, a su vez, determina una serie de reglas para la interpretación del mundo (categorías) que, por ser gestadas dentro de este lugar oscuro e incierto, no tienen una significación esencial con un referente real, pero que, no obstante, condicionan la acción humana imponiéndole una dirección a sus intereses y sus deseos dentro del ámbito del Poder.

Esta Verdad, asimismo, funciona como un principio de exclusión que crea el ámbito de lo prohibido, así como de la separación entre lo bueno y lo malo, lo que se rechaza (lo que se pone fuera de las reglas, fuera de lo regulado) y lo que se acepta (lo que estaría en el interior del espacio dominado por tales reglas -acciones articuladas al Poder-). 54

La noción de Verdad está dentro del campo de la representación, y es un espacio simbólico que posee fuerza directiva; su formulación se constituye en una entidad normativa. Aquí lo real se relaciona con lo simbólico subsumiendo el primero al segundo, y como toda la sociedad entre en juego en el correcto cumplimiento de la regla (que ha devenido de lo simbólico para convertirse en real al normar la conducta humana, las acciones y sus consecuencias), tiene que sufrir las violaciones a ésta, y sólo puede recuperarse el equilibrio castigando al violador, con lo que las reglas de acción se hipostasian y, en la medida en que se las toma por represen-

---

54 Cfr. de M. Foucault "Nietzsche, la genealogía, la historia", en Microfísica del Poder, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1978.

tativas del modo correcto de hablar, poniéndolas como el modo mismo en que la naturaleza actúa, del modo mismo en que la necesidad divina se manifiesta, sus violaciones pasan a ser violaciones de la naturaleza y contra los dioses (naturalización del Poder político).<sup>55</sup>

Retomando a la noción de Verdad como principio de exclusión, podemos decir que las categorías que de ella devienen, serán los puntales unificadores de todo posible discurso, de donde éste será aceptado o rechazado. Las cadenas discursivas posibles estarán determinadas por su inserción a categorías y a los desdoblamientos de éstas en el sistema ideológico. La cadena semiológica del discurso, es decir, su impacto simbólico, preexiste en el sistema del mito y el significado a que se hace referencia será un objeto con características extranaturales determinado por tal sistema. El símbolo, en el discurso ideológico, no remite a un objeto, sino a otro símbolo (objeto que ha dejado de existir como real para convertirse en simbólico), convirtiéndose entonces en una cadena semiológica que no representa al mundo, sino que lo interpreta, en función de una noción de verdad preexistente que no se limita a encontrar el hecho, sino que lo define, lo categoriza, lo valora como un hecho natural equivalente a un sector de las categorías del discurso ideológico o del espa-

---

55 Cfr. M. Wartofsky, Introducción a la filosofía de la ciencia, Madrid, Alianza editorial, 1978, tomo I, p. 87. (Interpretación nuestra de las ideas de Wartofsky que aparecen en el lugar citado).

cio del conocimiento que determina. El hecho natural sólo puede entrar en contradicción consigo mismo al integrarse a categorías fuera de su ser natural que lo determinan exteriormente, ya que dentro de su ser natural ese hecho, como nos diría el viejo Heráclito respecto al oráculo de Delfos, "ni dice ni oculta, sino que sólo se muestra".

La naturaleza no es contradictoria en sí misma; puede serlo, solamente, en los términos de la actividad humana particular que se inscribe en ella; y las propiedades del medio adquieren significaciones diferentes, según la forma histórica y técnica que cobra tal o cual género de actividad. Por otra parte, y aún promovidas a este nivel humano, que es el único que puede conferirles la inteligibilidad, las relaciones del hombre con el medio natural desempeñan el papel de objetos de pensamiento: el hombre no las percibe pasivamente, las tritura después de haberlas reducido a conceptos, para desprender de ellas un sistema que nunca está predeterminado; suponiendo que la situación sea la misma, se presta siempre a varias sistematizaciones posibles. [...] ...los mitos tratan de explicar realidades que no son de orden natural, sino lógico.<sup>56</sup>

---

56 Lévi-Strauss, El pensamiento salvaje, México, FCE, 1972, p. 142.

Todo sistema ideológico, en tanto sistema semiológico, es un sistema de valores a partir del operador institucional. Lo que el discurso ideológico describe es la valorización de hechos y objetos, no a los hechos ni a los objetos mismos. Sin embargo, el contenido del discurso ideológico (que en este caso es el discurso mítico) aunque simbólico -o sea, que remite a un sentido de base (nivel fáctico)-, subordina su contenido al sentido contextual (nivel de valorización o simbólico), tomándose como un sistema de hecho. El hombre inmerso en tal discurso toma al signo por las cosas. Las esferas del discurso mítico-ideológico no son falsas en el sentido de que falsifiquen conscientemente la realidad para asegurar la situación privilegiada de la clase dominante, sino que dadas las premisas del operador institucional y sus categorías, todo el corpus ideológico posterior es un desarrollo y un desdoblamiento de tales premisas, cuyo intento no es falsificar la realidad sino interpretarla según su modelo original del cual parte. En el discurso ideológico no hay intenciones ocultas (cuya "última instancia" subterránea implique el engaño y el fraude hacia los "dominados"), sino que sus intenciones se muestran claramente al fundamentar la acción humana naturalizando las condiciones de posibilidad de tal acción; y, este discurso, dentro del contexto ideológico que lo sustenta, es funcionalmente válido en tanto que es la consecuencia del desdoblamiento y el desarrollo de los presupuestos básicos de tal estructura ideológica. De esta forma, lo real se

transforma en ideológico, es decir, en un esquema simbólico del que devienen operadores de valor, de negación y afirmación de la acción humana y de otros discursos sobre el mundo.<sup>57</sup>

El mito no transmite una "realidad" interpretada a través de los signos y no la realidad misma, aunque sus enunciados nos digan que comunica la Verdad. Dentro del contexto ideológico, "Verdad" significa fundamento, el cual es, de hecho, variable y relativo. No obstante, el fundamento permite una estructuración de la realidad. En el mito la realidad surge de una actividad divina creadora que fundamenta todo lo existente y en lo que todo lo existente tiene su raíz. El mito revela el "origen" del hombre, los astros, los animales, en fin, del cosmos total, y nos entrega su Verdad; la

---

57 Sobre la transformación de lo real en ideológico, véase de H. Barthes, Mitologías; México, S. XXI, editores, 1980. Debe tenerse en cuenta que el estudio de Barthes intenta hacer un análisis de las mitologías de nuestro tiempo, presentes en la publicidad, la política, el cine, la televisión y el radio. Su análisis, aunque aceptable en este nivel, es incompleto al no estudiar el mito en un sentido más amplio, por lo que incurre en errores crasos como denominar al cambio de lo real en ideológico como el paso de una antifísis (sic. p. 237) a una seudofísis. El mito posee una dinámica propia que lo constituye, y su existencia a nivel simbólico no impide -de hecho para eso está- su funcionamiento como integrador y cohesionador social. Su existencia denota consecuencias materiales. Esta seudofísis no es tal, ni siquiera antifísis, sino que su existencia es, en el plano simbólico, física y real, como lo son también, en una articulación de signos, la historia y la biología como interpretaciones de una realidad y no por ello éstas son metafísis. De éstas comprendemos que son interpretaciones de la realidad, y la ideología también lo es, sólo que los humanos asimilados a ella, tienen presente sus relaciones como relaciones de hecho, es decir, como relaciones reales del mundo, y no como interpretaciones posibles del mundo.

acción divina, según el mito, irrumpe en el tiempo terrestre o profano fundamentándolo y dotándolo de vida y sangre, constituyéndolo tal como es. Conocer el mito y estar dentro de la sociedad donde el mito está vivo, implica poder aprehender el cosmos como un todo articulado y simbólico que posee un sentido, el cual implica aprehender la materia que nos rodea como energía viva, energía presente en el mundo que hace de todo lo que el occidental denomina inanimado, algo animado que se comunica en el hombre (puesto que son otras las perspectivas de fundamentación). La razón como determinadora del discurso no es lo esencial ante la grandiosa afluencia del plano afectivo-sensible como posibilidad de captación del mundo.

El discurso mítico nos muestra el mundo como un lenguaje vivo de entes vivos y animados, visión posibilitada por el espacio de la representación. Los sujetos que producen la representación, sin embargo, son subordinados a este espacio simbólico (se enajenan en él). Por medio de la representación se aprehende el mundo, según su perspectiva de fundamentación, el cual fuera de ella se funde con lo exterior (lo Otro) que estando presente se refugia en los abismos de lo incomprensible y lo inefable, de lo que es excluido del orden de las cosas que ella, desdoblada en el discurso mítico-ideológico, determina.

Lo esencial de los conjuros que ahora nos ocupan, es la subordinación de lo real a lo simbólico, donde las cosas se

transforman, por medio de las palabras, en supra-cosas, en seres "humanizados", animados, que pueden ayudar y destruir, doblegar y obedecer. El conjuro se caracterizaría, de manera general, en que la atribución resultante de la derivación de las designaciones de las cosas, se articula al interior de signos verbales con leyes de producción propias, cuyo intento no es repetir en un plano abstracto una realidad empírica, sino dar un orden a las cosas, -las cuales se manifiestan como lo no-idéntico, lo no lineal, lo inseguro-, por medio del cual, lo carencial, lo que en la representación tiene el lugar de la alteridad, es borrado y suturado para dar lugar, en el mismo espacio, a la no-alteridad, a la seguridad que proporciona la satisfacción, en el plano de lo simbólico, de aquello que en la realidad está provocando el desequilibrio, aún cuando este último permanezca más allá del orden simbólico, que en su campo, supone el desequilibrio cancelado. Lo que está fuera permanece en su sitio, creando la ilusión de que ha sido asimilado a la estructura del adentro del discurso del conjuro.

En este nivel, la representación en el discurso presente en el conjuro, no es distintiva de una época arcaica o lejana, sino una forma de ser del hombre ante el mundo, tan manifiesta en aquellas sociedades alejadas de nosotros, como a las sociedades actuales más avanzadas: lo real está presente siempre y es lo que está más allá de lo simbólico, es el espacio inconmensurable ante el espacio limitado de lo interior,



es decir, es lo que está sustraído a ser abarcado por las posibilidades de la palabra, sea quien sea el sujeto que la articule en un orden, en un discurso, pues la realidad no espera para acontecer, y mucho menos espera al sujeto, ya que no necesita nada de la palabra, nada de lo simbólico.

El mito es una estructuración del mundo, es decir, una interpretación de él que no cancela la infinita posibilidad de lo real, el cual desborda el espacio limitado de lo simbólico. En su interior están presentes, al relatar la acción divina creadora primordial, relaciones de oposición que posibilitan los criterios de cancelación (exclusión) y afirmación respecto al "sentido" del mundo exterior. La estructuración del mundo presentada por el mito debe ser autosuficiente, sistemática y consistente; autosuficiente en tanto que servirá de modelo a la acción humana (dará validez a determinadas acciones e ideas de los hombres); sistemática porque propondrá normas o categorías "taxonómicas" a los diversos ámbitos del conocimiento y el saber en función de su "noción de Verdad"; y consistente porque sus relaciones implícitas (que son susceptibles de desarrollarse y desdoblarse en sectores que desborden el espacio propio del mito) no deben estar en contradicción con la noción de Verdad de que parte y las categorías propuestas en base a el criterio de ésta. Así mismo, en el mito la separación entre intelecto y afecto (objetividad-subjetividad) en el plano de la estructura perceptiva no está bien diferenciado, ya que el mito, al funcionar

como integrador social y como instrumento de descodificación de la naturaleza, se dirige no solamente al nivel racional del hombre, sino a su nivel afectivo al hacerlo sentir partícipe de un mundo vivo y animado, donde las fuerzas divinas mágico-sobrenaturales están siempre presentes. La articulación simbólico-cultural donde tiene efecto el mito, más la acción ritual, tienen para el observador un impacto que rompe las barreras conscientes para llegar al plano subconsciente, cosa que el discurso, aunque también obtiene su fuerza de un espacio simbólico, no puede llegar a lograr de manera directa.<sup>58</sup>

3.1.3.- El mito y su extensión a la magia.- La magia toma su poder de la utilización de las relaciones de oposición presentes en un mito que, por ser oposiciones equilibradas y de un elevado impacto simbólico, pueden equilibrar situaciones humanas terrestres desequilibradas. La magia es algo más complejo de lo que vió en ella Frazer<sup>59</sup>: su poder no deviene de la analogía o la simpatía, actos subordinados al discurso mítico, sino del poder fundamentador y equilibrante de los sucesos míticos de origen (orden ideológico). El pensamiento mágico explota los recursos de oposiciones y correlaciones en

-----  
58 Sobre esto nos dice Lévi-Strauss: "el discurso, por simbólico que pueda ser, [choca] todavía con la barrera de lo consciente, y sólo por medio de actos puede llegar [...] a los complejos demasiado profundos. Antropología estructural I, p. 182.

59 La rama dorada, México, FCE, 1979, pp. 33-71.

el marco de una visión del mundo; es utilización lógica de estas relaciones de oposición.

Si es verdad lo que postula Lévi-Strauss de que el mito es esencialmente la evidencia del funcionamiento natural de un pensamiento inconsciente por medio de signos y símbolo y las relaciones de éstos al interior del mito, donde el mensaje inconsciente de éste es el problema que procura resolver (origen del mundo, origen de los animales, origen del hombre, origen de las sociedades humanas, etc.), y el contenido consciente es la trama que elabora para llegar a tal fin.<sup>60</sup> La magia sería entonces el funcionamiento de un pensamiento consciente que utiliza para un fin determinado aquellas estructuras inconscientes presentes en el mito. Asimismo, si el mito está constituido por categorías del pensamiento que tienen su origen en el subconsciente, es claro que no está determinado por la curiosidad humana o el "asombro" ante el mundo, si no más bien por la necesidad lógica del punto de apoyo que proporciona cualquier principio o comienzo en el tiempo y en el espacio; comienzo que no es engeñado según el tiempo, sino según el pensamiento.

3.1.4.- La magia y su función.- Malinowsky nos decía sobre la

---

60 Véase de este autor Mitológicas IV, México, S. XXI editores, 1976, p. 582; "Historia y etnología" en antropología estructural I, pp. 21-24; "La estructura de los mitos", en Antropología estructural I, p. 192; "La gesta de Ausdiwal" en Antropología estructural II, México, S. XXI editores, 1979, p. 170; "Cuatro mitos Winnebago" en Antropología estructural II, p. 195.

magia que ésta proporciona al hombre una técnica y una práctica definidas para salir airoso de situaciones críticas, y cuya función es dar confianza en el buen éxito de los sucesos futuros. En palabras de Malinowsky es lo siguiente:

La función de la magia consiste en ritualizar el optimismo del hombre, en acrecentar su fe en la victoria de la esperanza sobre el miedo. La magia expresa el mayor valor que, frente a la duda, confiere el hombre a la confianza, a la resolución frente a la vacilación, al optimismo frente al pesimismo [...]. Creo que hemos de ver en ella la incorporación de esa sublime locura de la esperanza que ha sido la mejor escuela del carácter del hombre.<sup>61</sup>

Sin embargo, esto ha sido refutado por Radcliffe Brown y cuya opinión sigue Lévi-Strauss. Nos dice Radcliffe-Brown:

Es poco verosímil que un isleño de las Andamán considerase peligroso comer carne de dugongo, de puerco o de tortuga si no existiese un conjunto de ritos especiales cuyo fin declarado es el de defenderlo contra estos peligros. Por tanto, si una teoría etnológica afirma que la magia y la religión proporcionan al hombre confianza en sí mismo, bien

---

<sup>61</sup> Magia, ciencia y religión, Barcelona, Ariel, 1974, pp. 107-108.

estar moral y un sentimiento de seguridad, podríamos decir igualmente que dan origen en los hombres a miedos y angustias que de otra manera no experimentarían.<sup>62</sup>

Sobre esto comenta Lévi-Strauss:

Por tanto, no se debe a que los hombres experimentan ansiedad en algunas situaciones el que recurran a la magia, sino que, porque recurren a la magia, estas situaciones son generadoras de ansiedad.<sup>63</sup>

En nuestro punto de vista, hay confusión en Radcliffe-Brown y en Lévi-Strauss respecto a la magia y al mito. La información dada por Lévi-Strauss es limitada, lo que impide un análisis detallado, a menos que nos adentremos en las fuentes correspondientes. Sin embargo, podemos decir que el caso expuesto en la cita 62 podría estar determinado más bien por la tradición mítica del grupo como regla de conducta social que por el sector mágico de transformación de situaciones. La tradición mítica, de acuerdo a su contenido ideológico y su noción de Verdad, determina actitudes sociales y su fin no es necesariamente la seguridad, sino que incluso puede generar actos de gran peligrosidad para la cohesión del grupo social. Así, por ejemplo, en la sociedad mexicana se determinaba

---

62 Citado por Lévi-Strauss en El totemismo en la actualidad, México, FCE, 1971, p. 102.

63 loc. cit.

la constante participación en la guerra como un acto altamente valorado por las normas sociales aún teniendo en cuenta el consiguiente peligro que para la vida del hombre representaba. El mito tiene como función cohesionar a la sociedad respecto al Poder político, creando espacios de jerarquización y de interpretación como criterios universales para impedir la dispersión, lo cual no excluye la presencia de factores que motiven la ansiedad si ésta contribuye a los fines de integración y no-dispersión. Esto último es lo que pudo haber sido descrito por Radcliffe-Brown y, que de ser así, implica una confusión entre las funciones del mito y las de la magia. Es diferente determinar un acto por un ritual que determina la costumbre (que sería esencialmente el caso descrito por Radcliffe-Brown), que determinarlo por la acción mágica.

Nosotros coincidimos en lo esencial con Malinowsky, y creemos que la magia reduce la ansiedad (al ser interpretada la situación que produce a ésta por medio de las relaciones de oposición presentes en los sucesos míticos) a través de la transformación de situaciones negativas de carencia -generadoras de ansiedad- en situaciones positivas de obtención, lo que motiva psicológicamente una confianza en el resultado o desenlace de una situación considerada como negativa.

3.1.5.- El conjuro.- El conjuro como operador del acto mágico, está determinado en lo esencial por la función de la magia que delineamos a grandes rasgos en el punto inmediatamente anterior, donde el conjuro es el instrumento (o la caja de herramientas, en un cierto sentido) de tal función. El con

juro es el operador de la transformación de  $S_1$  (situación negativa) en  $S_2$  (situación positiva). En el caso de los conjuros recolectados por Alarcón es evidente su función transformadora. Los conjuros utilizados para la cura de enfermedades muestran mejor esto; en éstos se presenta la oposición enfermedad-salud, donde  $S_1$  corresponde a enfermedad y  $S_2$  a salud: la función del conjuro es servir de operador para cancelar  $S_1$  y obtener, por tanto,  $S_2$ . El conjuro opera la transformación de  $S_1$  en  $S_2$  al remitir la situación carencial a una situación mítica fundamentante y equilibrada que restaurará, por el empleo de las relaciones de oposición, el equilibrio perdido representado por  $S_1$  y presente en  $S_2$ . La restauración del equilibrio en el plano terrestre o profano implica un rompimiento de la hilaridad del tiempo "normal" de éste, provocado por la irrupción del poder sobrenatural del tiempo mítico (espacio sagrado de luminosidad y manifestación de la Verdad): el tiempo profano es asimilado al tiempo mítico, formando un mismo plano indiferenciado -en un espacio simbólico de representación- en el momento de la recitación del conjuro. El tiempo terrestre es privado de sus determinaciones esenciales al entrar en contacto con el tiempo divino (asimilación de aquél por éste -primera figura-), y cuando el espacio sagrado se aleja y el tiempo profano recobra sus determinaciones, es porque ya ha sido modificado por el poder equilibrante que emana del primero (asimilación -segunda figura-). Por esto, todos los elementos materiales que son designados

por el conjurador; lo son con palabras incomprensibles para los no iniciados, las cuales tienen su existencia garantizada por el contexto simbólico del espacio de la representación en el plano mítico-sagrado (el objeto real desaparece como tal para devenir objeto simbólico a través de su reproducción en el espacio de la representación).<sup>64</sup>

Los objetos son designados con series de palabras ajenas al plano cotidiano, pues en el momento de la recitación del conjuro y de la evocación del tiempo mítico-sagrado, los objetos poseerán rasgos distintivos diferentes de los que normalmente poseen en el terreno cotidiano-profano; y estos rasgos sobrenaturales presentes ahora en los objetos designados en el conjuro, estarán determinados por las relaciones de la semántica del discurso mítico del que parte el conjuro: los objetos se determinan o valorizan no ya más como objetos cotidianos (desaparición del objeto real), sino como objetos con vida propia que escuchan, atacan o ayudan; son objetos simbólicos que se remontan al plano mítico, donde el discurso se establece como un metalenguaje: así tinuehue, tiillama (tú el anciano, tú la anciana) es la designación de tlétl (fuego); iztac tlamacasqui (sacerdote blanco) es la designación de Atl (agua); ca tochtli aquiztlinani (uno conejo que está boca arriba) es la designación de tlalli (tierra); etc.<sup>65</sup>

---

64 Cfr. al respecto de la desaparición del objeto real al devenir simbólico, la Verneinung de Freud (Gesammelte Werke, tomo XIV, ver en especial p. 14 y ss.).

65 Una lista de los términos de los conjuros que aparecen en el Tratado de Alarcón está en el artículo citado de López Austin "Los términos del Nahuallatolli" -véase nota 34-.

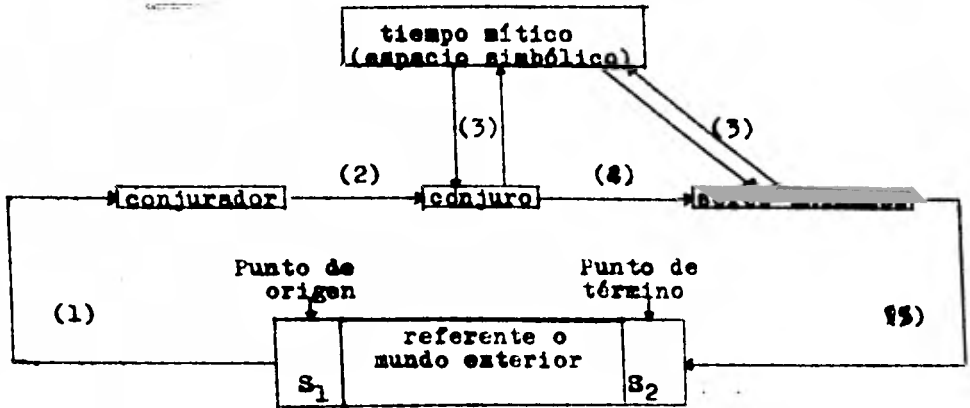


Estos términos adquirirían su valor en función del contexto simbólico implícito en el discurso mítico, fuera de ese contexto, su sentido era oscuro para quienes no tenían acceso a las determinaciones de tal contexto. El sentido del conjuro para el no-iniciado, estaba dado no por la comprensión de éste del conjuro y los términos implícitos en su semántica, sino que estaba dado al no-iniciado porque éste compartía el plano de significación ideológica y social del conjuro, donde éste se concebía como transformador de situaciones negativas en positivas. De esta forma, el conjuro sería una herramienta que, aunque el no-iniciado careciera de la capacidad de construirla, le servía para un fin determinado independientemente de su estructura (funcionalidad garantizada por el sistema de significantes del plano ideológico y mítico).

El lenguaje desarrollado por los profesionales nahuas de la magia, era considerado como el lenguaje de lo encubierto o lenguaje de los brujos (nahuallatolli). Los términos del nahuallatolli no tenían significado aislado, sino que tomaban su contenido del sistema sintagmático de significación que el nahuallatolli había desarrollado y de otros términos con los que se relacionaba lateralmente, o en planos superiores o inferiores, de acuerdo a las reglas semánticas de producción y reproducción del orden del discurso presente en el conjuro,

3.1.5.1.- Módulo gráfico del conjuro:- A continuación presentamos un módulo gráfico que intenta mostrar la relación continua de los elementos que toman parte en el desarrollo de la utili-

zación del conjuro como operador de cambio:



- (1) Relación de  $S_1$  con el conjurador, lo que se interpreta como el estímulo para la efectucción de la transformación de  $S_1$  en  $S_2$ .
- (2) Relación del conjurador con el conjuro, lo que se interpreta como la acción de recitar (conjurar). La recitación del conjuro implica un dominio técnico-instrumental de la transformación de  $S_1$  en  $S_2$  por parte del conjurador.
- (3) Correspondencia de las relaciones de oposición y de las categorías determinadas por la noción de Verdad del espacio mítico-ideológico (espacio simbólico) con el conjuro y los objetos simbólicos (seres animados).
- (4) Relación entre el conjuro y el receptor, lo que se interpre

ta como el enunciado de la acción que se espera obtener del receptor (seres animados).

- (5) Relación entre receptor y mundo exterior, lo que se interpreta como la consecuencia de la correspondencia de la acción esperada del receptor (respaldada por el espacio simbólico) y la modificación que sufre el mundo exterior.

3.1.5.2.- El conjurador y sus características.- Cualquier persona puede disponer de ciertos medios mágicos que utiliza en sus problemas cotidianos. La diferencia entre el mago profesional y este último (mago circunstancial) es de orden cualitativo: tanto uno como otro conciben la naturaleza dentro de esquemas míticos que le asignan al mundo sensible vida y sentido determinados, ambos han interiorizado concepciones míticas comunes a la sociedad en que viven y han experimentado el mundo en función de tales concepciones; pero el mago profesional dispone de un "poder" mágico más fuerte que el del hombre profano. Tal poder le hace posible al mago profesional "transportarse" del tiempo profano al tiempo mítico o sagrado con una intensidad vivencial sólo reservada a él. Esta comunicación mundo natural-mundo sobrenatural está en relación con la creencia de que en una época antigua las comunicaciones entre el cielo y la tierra no estaban vedadas a los hombres en general.

No todos los conjuros recolectados por Ruiz de Alarcón provienen del repertorio de magos profesionales. Algunos de

ellos provienen de gente común (magos circunstanciales) que evoca el conjuro aprendido de una tradición correspondiente a su actividad u oficio. No obstante, algunos otros sí provienen del repertorio de magos profesionales, los que validan su status por experiencias extáticas más allá de lo común, en las que se les ha conferido su saber y su poder por un mecanismo de representación simbólica de lo real. Las características de estos magos son las que nos interesan. Para poderlas determinar es necesario partir de lo que ellos mismos dijeron a Alarcón para justificar su status como magos profesionales:

...le había sido revelado [el uso de conjuros] porque consultando [...] al ololuhqui sobre la cura de una llaga vieja ((1)) [...] se le apareció un mancebo que juzgó ser ángel ((2)) y la consoló diciéndole: "no tengas pena, cata aquí, te da Dios una gracia y dadiva porque vives pobre y en mucha miseria, para que con esta gracia tengas chile y sal, [que] quiere decir, sustento ((3)): curarás las llagas, con sólo lamerlas, y el salpullido y viruglas, y si no acudieras a esto, morirás"; y que tras esto estuvo el dicho mancebo toda la noche dándole una cruz, y crucificándola en ella y clavándole clavos en las manos ((4)) y que estando la dicha india en la cruz, el mancebo le enseñó los modos que sabía de curar ((5))... (RA147).

Otro ejemplo que nos sirve para establecer las características del conjurador profesional es el siguiente:

Visitando la comarca [...] que llaman marquosa-  
do, cuya cabeza es Cuernavaca, halló extendida la  
fama de un venerable viejo que en toda aquella tig  
rra era tenido por santo y que tenía virtud del  
cielo para curar enfermedades [...] ...este embuste-  
ro había contado de sí que peligrando en una grave  
enfermedad ((1)) se le aparecieron dos personas  
vestidas de túnicas blancas ((2)), las cuales le  
llevaron muy lejos de aquel lugar [...] y que luego  
le dijeron: "oye, tú que eres pobre y miserable,  
ves aquí con lo que tendrás en el mundo de comer y  
beber ((3)), y que entonces le enseñaron las pala-  
bras [del conjuro] ((4)), con las que desde aquél día  
había siempre curado y acertado las curas por difi-  
ciles que fuesen, y con esto le volvieron a su casa,  
donde vuelto en sí halló que le lloraban por muer-  
to ((5))... (RA210).

En las citas inmediatamente anteriores no deja de notar-  
se el marcado sincretismo de la ideología nativa con el cris-  
tianismo, y en ellas encontramos descritas las característi-  
cas del mago potencial: el paso ((1)) corresponde a un estado  
anormal presente en el futuro mago; en este caso una enferme-  
dad (grave en la mayoría de los casos); ((2)) corresponde a

experiencias extáticas que deciden la vocación del futuro mago, y que abren la puerta al esquema tradicional de una ceremonia de iniciación: sufrimiento, muerte y resurrección; ((3)) corresponde a la razón de su designación en cuanto a su futura profesión por el mundo divino que, en este caso, es ser gente muy pobre -por lo cual Dios da la dádiva-; ((4)) corresponde a la donación divina de medios mágicos para la cura de enfermedades: esta donación implica sufrimiento y agonía, lo cual evoca la muerte simbólica adoptada en todas las ceremonias de iniciación; ((5)) corresponde al regreso del tiempo sagrado al tiempo profano, al regreso desde la gran fuente de vida hacia la vida cotidiana. Todo esto evoca un re-nacimiento que hace del iniciado un nuevo ser gracias a su nuevo nacimiento simbólico, por lo que ha perdido su antigua condición humana, su antigua impureza terrestre al entrar en contacto con lo sagrado.<sup>66</sup>

Las características marcadas anteriormente, determinan al iniciado o mago profesional como un hombre que ha sobrepasado la condición profana consiguiendo una permanencia en lo trans-temporal a través de la inmersión en la fuente primordial de la vida, en el tiempo sagrado. A través de este tiempo ha obtenido la ilusión de la liberación de las determinaciones profanas comunes a todos los hombres. El mago profesional está incerto en el punto de unión del mundo sagrado y el mundo

-----  
66 Respecto a las características del mago profesional aquí expuestas, véase de Mircea Eliade El chamanismo, México, FCE, 1976, pp. 39-40, 45, 68.

profano, por lo que puede acceder directamente al mundo sagrado en busca de esa "energía" primordial que neutralice los peligros que acechan a cada momento al hombre en su existencia terrena.

En el plano del pensamiento mítico, el mago profesional investido de características sobrenaturales es visto como el ser que asegura la abundancia de las cosechas, la seguridad colectiva y el buen éxito personal. La conservación de la abundancia dentro del pensamiento mágico es consecuencia de la transformación de las carencias e inseguridades, transformación que es producto de la "salida" del tiempo profano al tiempo sagrado, de la "salida de sí mismo" del mago profesional o, en muchos casos de la experiencia extática de éste.<sup>67</sup> Todo esto nos remite a la preeminencia del plano simbólico sobre el real, ya que es a partir del "acceso" figurado al segundo, como lo real puede ser manejado; lo real se enajena en lo simbólico y es a partir de éste como se interpreta el primero en sus hechos y relaciones.

-----  
67 Cfr. Eliade, op. cit. pp. 353-354.

4.- Análisis estructural de los conjuros recolectados por Hernando Ruiz de Alarcón.

4.1.- Preliminares.

4.1.1.- Criterio de selección de los conjuros que se analizarán.

De la clasificación de los conjuros (punto 2.3.6.), escogemos de cada sector aquellos cuya extensión sea lo mayor posible, de tal forma que el número de elementos incluidos y manejados puedan dar, por su extensión, representatividad al análisis que se llevará a cabo. El análisis total de los conjuros dados por Alarcón podrá darse en un trabajo posterior. No obstante, que los conjuros analizados no sean todos, la contrastabilidad de la hipótesis inicial podrá verificarse dada la representatividad de los conjuros analizados, que por su extensión abarca el mayor número posible de elementos contenidos en cada una de los cuatro sectores en que dividimos la magia para fines del presente análisis.

4.1.2.- Establecimiento de convenios de notación.

- Unidades constitutivas del conjuro:

A = Presentación (denotación de status del conjurante).

AA = Denotación de un lugar sobrenatural en el que se realiza la acción.

B = Intención

C = Petición de ayuda a seres sobrenaturales.

D = Denominación de la presencia de lo negativo-caren-  
cial a vencer.



**E** = Expresión de la dificultad y los obstáculos para obtener la situación positiva de obtención.

**F** = Enunciación de la actitud esperada, sea de personajes que ayudan al conjurante, o de personajes que se oponen a la obtención de  $S_2$ .

**G** = Características y acciones que el conjurante posee o hace, en sentido simbólico o real, en el presente o en el futuro para la obtención de  $S_2$ .

--Simbología:

{ } = Símbolo que denota conjunto.

{1, 2, 3, ..., n} = Conjunto de los números naturales para denotar la secuencia que presenta un conjuro (por ejemplo: 1A, 2B, 3A, 4P, ..., n).

- Sintaxis:

Constantes individuales: r, q, s, r', q', s', ..., n.

Constantes predicativas: P, Q, R, P', Q', S', ..., N.

Conectivos lógicos: negación:  $\sim$ ; conjunción:  $\wedge$ ; disyunción:  $\vee$ ; implicación:  $\rightarrow$ ; bicondicional:  $\leftrightarrow$ .

4.1.2.1.- Observaciones a los conjuros seleccionados.- A continuación se dan las versiones completas de los conjuros seleccionados y en seguida su análisis estructural. En algunos

de ellos se conserva la traducción dada por Alarcón, en otros la traducción hecha por López Austin<sup>68</sup>, y en otros es traducción nuestra; según el caso, pondremos una nota haciendo referencia a la proveniencia de la traducción. En algunos casos, en un mismo conjuro, encontraremos las tres traducciones; esto fue resultado de que al cotejar las traducciones entre sí (el texto náhuatl, el de Alarcón y el de López Austin), nos parecía que seguir la traducción, en un momento dado, de Alarcón, o de López Austin -según el caso-, éstas podían ser oscuras en determinados lugares; y para facilitar su comprensión tuvimos que transcribir partes de la otra traducción que en determinado momento parecía aclararla. Cuando aún así los conjuros permanecían oscuros, dimos una traducción propia que intentaba aclarar el sentido del texto náhuatl original. No sabemos si esta última intención se haya cumplido. No obstante, la semántica de los conjuros, tal como aparecen en este trabajo, no afecta al proyecto de análisis planteado.

#### 4.2.- Análisis estructural de los conjuros.

##### 4.2.1.- Análisis estructural de los conjuros de protección.

##### 4.2.1.1.1.- Conjuro para la protección del caminante (C<sub>1</sub>).-

Traducción de López Austin (1972), aunque él lo nombra conjuro

-----  
68 Respecto a las citas de López Austin, por motivos prácticos, cuando se señale (1970), se hace referencia al artículo "Conjuros médicos de los nahuas" en Revista de la Universidad, vol. XXIV, num. 11/julio de 1970. Cuando se señale (1972), se hace referencia al artículo "Conjuros nahuas del siglo XVII" en Revista de la Universidad de México, vol. XXVII, num. 4/diciembre de 1972.

ro "para evitar los peligros del camino":

Yo mismo, yo soy Quetzalcóatl,  
yo sot Matl,  
porque yo soy Yáotl<sup>69</sup>, yo soy  
tu venerable burlador<sup>70</sup>,  
nada tomo en consideración.  
Ahora será: me burlaré  
de mis hermanas mayores,  
mis compañeras de vientre.<sup>71</sup>  
Para que yo me burle de ellas venid,  
los llenos de hule, los llenos de guerra,  
que unidos hieren, que unidos golpean;  
porque aquí vienen mis hermanas mayores,  
mis compañeras de vientre.  
Nosotros las burlaremos.  
Ellas vienen llenas de sangre,  
llenas de color.  
Pero yo no tengo sangre, no tengo color;

---

69 Yáotl = yo soy el enemigo.

70 López Austin no traduce Moquequelatzin, pero puede traducirse como "tu venerable burlador", ya que Molina (Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana, México, Porrúa, 1970) da como traducción de tequequeloani "Burlador tal". En este caso, la raíz pierde te- y -ni (el prefijo hace referencia a "alguien", y el sufijo denota una sustantivo verbal), a la que se le agrega mo- (posesivo de 2a. persona singular) y -zin (sufijo reverencial).

71 López Austin traduce "mis dueñas de vientre humano", no obstante en una nota él mismo dice que es posible la traducción "mis compañeras de vientre humano". Dejamos la segunda versión que concuerda más con "mis hermanas mayores".

porque vine portando al sacerdote  
que tiene por nombre calendárico Uno Agua,<sup>72</sup>  
al sacerdote Uno Muerte,<sup>73</sup>  
y al Uno Pedernal.<sup>74</sup>

Previamente se llenarán de sangre,  
se llenarán de color,  
se embriagará la piedra,  
se embriagará el palo,  
se embriagará la tierra conmigo.  
Yo vine trayendo mis brazos amortecidos,  
mi cuerpo amortecido, para no sentir,  
para que no me burlen mis hermanas mayores,  
mis compañeras de vientre.  
No me golpearán a mí, a mí el sacerdote,  
a mí a Quetzalcóatl.  
Nada tomo en consideración,  
yo el sacerdote, yo Yáotl,  
yo tu venerable burlador.  
Que ya vienen aquí mis hermanas mayores,  
mis compañeras de vientre,  
ya traen a tu hermana mayor Kochiquétzal;  
traen lo que será su aliento,  
su batanado de algodón, su ovillo de hilo  
para burlarse de mí.<sup>75</sup>

---

72 Se refiere a maderas y palos.

73 Se refiere a objetos terrosos.

74 Se refiere a objetos pétreos.

75 Alarcón comenta "poco caso de armas contrarias" (RA153).

Dígnate venir, estruendo de gente.<sup>76</sup>

Dígnate venir, nuestro venerable maguey de carne.<sup>77</sup>

Dígnaos venir [los] llenos de hulo,

[los] llenos de guerra,

[los] que unidos hieren,

[los] que unidos golpean.

Venid, sacerdotes del lugar

de la salida del sol,

de donde el sol se oculta,

de dondequiera que moren, vivan,

anden volando,

que para esto los invoco a los cuatro rumbos.

Así será ahora.

Dígnate venir Uno Conejo que está

boca arriba.<sup>78</sup>

Dígnate arrojarte boca abajo.<sup>79</sup>

Dígnate venir, el de signo Uno Agua.<sup>80</sup>

Te llenarás de sangre, te llenarás de color.

¡A sus costados!

No irás a cualquier parte.

---

76 López Austin traduce en este lugar tlaltecuin por "holladura", término oscuro. Nosotros ponemos "estruendo de gente" siguiendo a Alarcón, lo cual se justifica al ver que Molina nos da de tlaltecuini "haber estruendo de patadas de mucha gente".

77 López Austin traduce "venerable maguey de nuestro sustento", y Alarcón lo traduce por "muslo". El término es tonacamotain.

78 Se refiere el conjurante a la tierra.

79 Se pide a la tierra ayude a no caer en la batalla.

80 Se refiere a los palos y macanas de batalla.

Precisamente al costado.

Dígnate venir, Uno Pedernal.<sup>81</sup>

Te llenarás de sangre,

te llenarás de color.

Dígnate venir, estruendo de gente.

4.2.1.1.2.- Análisis estructural de C<sub>1</sub>.

La secuencia original de este conjuro es:

1A, 2B, 3C, 4D, 5B, 6D, 7G, 8B, 9G, 10A, 11D, 12C,  
13C, 14C, 15C, 16F, 17C.

La secuencia original del conjuro podemos redistribuirla en cuatro columnas del siguiente modo:

- |  |   |  |   |
|--|---|--|---|
| 1 Yo mismo, yo soy Quetzalcóatl, yo soy Mátl, yo soy Yáotl [..] (A).         | 3 Venid los llenos de hule, los llenos de guerra [..] (C).                    | 4 Aquí vienen mis hermanas mayores [..] (D).   | 7 Pero yo no tengo sangre, no tengo color, porque vine portando al sacerdote Uno Agua [..] (G). |
| 2 Me burlaré de mis hermanas mayores, de mis compañeras de vientre [..] (B). | 12 Dígnate venir, estruendo de gente, dígnate venir venerable madre [..] (C). | 6 Ellas vienen llenas de sangre, llenas de color (D).  | 9 Yo vine trayendo mis brazos amortecidos [..], para no sentir [..] (G).                        |
| 5 Nosotros las burlaremos (B).   | 13 Dígnate venir, los llenos de hule [..] (C).                                | 11 Ya vienen mis hermanas mayores [..] traen a tu hermana mayor Xochiquétzal, traen su aliento, su | 16 A sus costados. No irás a cualquier parte, sino precisamente a sus costados (F).             |

-----  
81 Se refiere a las piedras que utilizará en la batalla.

batanado de  
algodón, su  
ovillo de  
hilo (D).

- |    |  |    |   |
|----|--|----|---|
| 8  | Se llenarán de sangre, de color, se embriagará la piedra [...] (B).                          | 14 | Venid sacerdotes del lugar de la salida del sol [...], dondequiera que moren [...] (C).             |
| 10 | A mí el sacerdote, a mí Quetzalcóatl [...]. Yo soy Yáotl, yo soy el venerable burlador. (A). | 15 | Dígnate venir Uno Conejo [...]. Dígnate venir el de signo Uno Agua, te llenarás de sangre [...] (C) |
|    |  | 17 | Dígnate venir Uno Pedernal [...] (C).   |

La primera columna hace referencia a la presentación del conjurante y la denotación de su status ("Yo soy Quetzalcóatl", etc.), así como a su intención ("Me burlaré de mis hermanas..."). La segunda columna hace referencia a la necesidad de ayuda de seres sobrenaturales para la obtención de  $S_2$  ("Dígnate venir Uno Conejo", etc.). La tercera columna hace referencia a lo negativo-carencial a vencer, así como a la inferioridad de los sujetos que provocan la situación negativo-carencial respecto del poder del conjurante. La cuarta columna hace referencia a la actitud que se espera de los seres que ayudan al conjurante, así como a las características sobrenaturales del conjurante que proporcionan invulnerabilidad respecto a  $S_1$ .

Las columnas 1, 2 y 4, están en relación de apoyo en cuanto a la obtención de  $S_2$ ; pero están en relación de oposición respecto a la columna 3, la cual hace referencia a  $S_1$ , situación que tiene que ser cancelada y superada.

El fin del conjuro es obtener seguridad o invulnerabilidad respecto a los peligros que asedian al caminante, así como la obtención de la desventaja o vulnerabilidad del atacante respecto al conjurador.

La formulación lógica del conjuro puede darse de acuerdo a las siguientes notaciones:

$S_1$  = Situación negativa de carencia (inseguridad, vulnerabilidad).

$S_2$  = Situación positiva de obtención (seguridad, invulnerabilidad).

$S_0$  = Tiempo mítico por el que los objetos que ayudan a la obtención de  $S_2$  se hacen animados.

$r$  = Conjurante.

$q$  = Referente (saltador)

$r'$  = Quetzalcóatl, Matl, Yáotl.

$q'$  = Hermanas mayores llenas de sangre y color.

$\sim P$  = Vulnerabilidad.

$P$  = Invulnerabilidad.

Formulación lógica:

$(r(S_1 \{r, q / \sim Pr \wedge Pq\}) \longrightarrow r(S_2 \{r, q / Pr \wedge \sim Pq\}))$

$\longleftrightarrow S_0 \{r', q' / Pr' \wedge \sim Pq'\}$



La formulación anterior puede interpretarse de la siguiente forma: el conjurante (r) está en una situación negativa de carencia donde se está en un estado de inseguridad y vulnerabilidad ( $\sim P$ ) respecto a la invulnerabilidad (P) de un posible atacante (q). Para evitar esto y obtener seguridad y lograr que el atacante sea vulnerable, el conjurante introduce el tiempo mítico ( $S_0$ ) salvaguardándose así del tiempo terrestre. La consecuencia de introducir el tiempo mítico (espacio simbólico) por medio del operador-conjuro, va ser obtener seguridad respecto al atacante, donde el conjurador es transformado en invulnerable. Esto último se logra solamente (sí y sólo sí) se introduce el tiempo mítico  $S_0$  (que permite una interpretación simbólica de lo real por medio de la representación), el cual sirve como operador de transformación entre los extremos  $S_1$  y  $S_2$ . (transformación simbólica que repercute en seguridad psicológica).

4.2.1.2.1.- Conjuro para llevar carga por el camino ( $C_6$ ).

La traducción del conjuro aquí presentado es nuestra:

Nadie me codiciará a mí,  
perlesía oscura, ¡oh, verde perlesía!<sup>82</sup>  
si en su venerable mano,

---

82 En Molina encontramos "gota o perlesía" como equivalente de coacihuiztli. La gota se refiere a una enfermedad circulatoria, pero habría que ver si en efecto coacihuiztli sea la misma enfermedad que el español designaba como "gota o perlesía". A falta de un término más adecuado, conservamos el término de "perlesía".

si en su venerable pie te introduces,  
oscura perlesía que junto a los dioses  
habitas.

¡Ven! venerable verde por alguien crujido,  
venerable verde por alguien macerado.<sup>83</sup>

Yo, el señor-brujo,<sup>84</sup> soy Quetzalcóatl,  
no soy solamente cualquiera.

¡Ea, pues! ¡Ven! Nanahuatzin.<sup>85</sup>

Primero yo iré, primero yo estaré (en el  
camino),

y a la postre irás tú (Nanahuatzin),  
a la postre estarás (en el camino), (pero)  
primero yo terminaré todo (de caminarlo),  
todos los valles, todas las barrancas,  
porque ya ahora saldré.

Venerable golpeteo del rostro de la tierra,<sup>86</sup>

no me desearás a mí,

porque ciertamente no (saldré al)

venerable golpeteo del rostro de la tierra,

pues precisamente sobre el lugar

---

83 Se refiere al piciete o tabaco que se mastica para evitar el cansancio al caminar.

84 En el original aparece nahuatēcuhtli. Molina traduce por nahualli "brujo o bruja"; y tecuhtli por "caballero o principal". Este último término se refiere a la persona que tiene bajo su mando un determinado número de personas. En el caso presente, se refiere al mando del nahuatēcuhtli sobre personas y cosas por medios mágicos.

85 Se refiere al sol.

86 Se refiere al acto de caminar.

del cielo yo iré,<sup>87</sup>  
yo andaré sobre él.

(Luego habla con la carga y dice:)

Yo te pruebo, yo te alzo,  
¿Cómo eres? ¿pesarán?

(Luego habla al piciete)

¡Ea, pues! ¡Ven!

venerable verde por alguien crajido,  
venerable verde por alguien macerado,  
porque yo vine, yo el sacerdote,  
yo Quetzalcóatl, yo el señor-brujo;  
ya ahora cargaré mi fardo de ligera pluma:  
aquí va el venerable hijo de los dioses.  
Los cuatrocientos sacerdotes llevarán  
a cuestras, apoyarán,  
la carga de ligera pluma.  
Yo soy el que no tiene color,  
aquí van los sangrantes,  
los que tienen color;  
pero yo no sangro,  
no soy como quien tiene color,  
ya que yo, puesto que yo,  
soy el sacerdote,  
yo soy Quetzalcóatl,

-----  
87 Metáfora para evitar los accidentes del camino, como resbalones, torceduras, etc.

no únicamente soy quienquiera;  
yo soy el señor-brujo:  
porque ya ahora cargaré (por)  
la cañada embrujada,  
¿quién lo hizo? ¿quién le da vida?  
¿no soy yo?  
¡Ea, pues! ¡Ven!  
venerable volador de hierba,  
porque yo ya vine,  
porque ya ahora estaré (por el camino),  
puesto que haré huir al corazón de carne,  
a los de cabeza de carne.<sup>88</sup>  
¡Ea, pues! ¡Ven!  
venerable golpeteo del rostro de la tierra;  
no me desearás a mí,<sup>89</sup>  
Uno Conejo boca arriba,<sup>90</sup>  
puesto que estoy aquí sobre la base,  
aquí sobre el pecho,  
Uno Conejo boca arriba.

---

88 El pasaje es oscuro, pero parece referirse, de una manera breve, a la protección del conjurante contra posibles asaltantes. Asimismo, nótese que el conjurante se autodesigna como un ser divino y se niega como ser humano ("yo no tengo color, yo no sangro").

89 Esta frase se puede entender como "no desearás que tenga accidentes, que resbale y caiga".

90 Se refiere a la tierra, a quien pide no le provoque ningún accidente.

4.2.1.2.2.- Análisis estructural de C<sub>6</sub>.

La secuencia original del presente conjuro es la siguiente:

1F, 2F, 3C, 4A, 5C, 6B-G, 7G, 8B-G, 9D, 10F, 11B-G,  
14D, 15C, 16G-A, 17G, 18A, 19F, 20A, 21D, 22G, 23A,  
24B-G, 25C, 26C, 27D, 28F, 29D, 30G.

La secuencia original del conjuro podemos redistribuirla en cuatro columnas del siguiente modo:

- |  |  |  |  |
|--|--|--|--|
| 4 Soy el señor-<br>brujo, soy<br>Quetzalcóatl<br>[.] (A).                              | 3 Ven, venera-<br>ble verde por<br>alguien cruji<br>do [.] (C).                              | 9 Venerable<br>golpeteo del<br>rostro de la<br>tierra (D).                   | 1 Nadie me co-<br>dicará a mí<br>[.] (F).  |
| 6 Primero yo iré<br>primero yo es-<br>taré (B-G).                                      | 5 Ven, pues, Na-<br>hauatzin (C).  | 12 ...al vene-<br>rable golpe-<br>teo del ros-<br>tro de la tig-<br>rra (D). | 2 Si en su ve-<br>nerable mano,<br>si en su veng-<br>rable pie te<br>introduces o<br>cura perlesía<br>[.] (F).         |
| 8 Primero yo te<br>minaré de ca-<br>minar [.] to-<br>das las barran-<br>cas [.] (B-G). | 15 Ven, venera-<br>ble verde por<br>alguien cruji<br>do, por al-<br>guien macera-<br>do (C). | 14 Yo te prue-<br>bo, yo te al-<br>zo ¿cómo eres?<br>¿pesarás? (D).          | 7 ...y a la poe-<br>tra irás tú,<br>estarás tú<br>(G).   |
| 11 ...porque no<br>saldré [.]<br>(B-G).  |  | 21 Aquí van<br>los sangran-<br>tes, los que<br>tienen color<br>(D).          | 10 ...no me de-<br>searás a mí<br>(F).   |
| 13 Sobre el lu-<br>gar del cielo<br>iré, andaré<br>sobre él<br>(B-G).                  |  |  | 19 Los cuatro-<br>cientos sacer-<br>dotes llevarán<br>a cuestras, a-<br>poyarán la ca-<br>ga de pluma lí-<br>gera (F). |

- 16 Porque yo vine, yo el sacerdote, yo Quetzalcóatl, yo el señor-brujo (G-A).
- 25 Ven, mi venerable volador de hierba [...] (C).
- 27 Venerable golpeo del rostro de la tierra (D).
- 28 No me desearás a mí (F).
- 17 ...cargaré mi fardo de pluma ligera (G).
- 26 Ea, pues, ven (dirigiéndose al piciete) (C).
- 29 Uno Conejo que está boca arriba [...] (D).
- 30 Puesto que estoy aquí sobre la base, sobre el pecho (G).
- 18 Aquí el venerable hijo de los dioses va [...] (A).
- 20 Yo soy el que no tiene color (A).
- 22 Yo no sangro, no soy como quien tiene color (G).
- 23 Yo soy el sacerdote, yo soy Quetzalcóatl [...] (A).
- 24 Cargaré (por) la cañada embrujada [...] (B-G).

Las columnas 1, 2 y 4, están en relación de apoyo entre sí al buscar el establecimiento de  $S_2$ ; y están en relación de oposición respecto a la columna 3, la cual enuncia la situación carencial  $S_1$ .

Para la formulación lógica estableceremos las siguientes convenciones:

$S_1$  = Situación negativa de carencia para el conjurante.

$S_2$  = Situación positiva de obtención.

$S_0$  = Tiempo mítico por el que los objetos que ayudan a la obtención de  $S_2$  se hacen animados.

$r$  = Conjurante.

$q$  = Referente (la tierra sobre la que se camina).

$p$  = Referente (la carga).

$s$  = Referente (saltadores).

$r'$  = Quetzalcóatl, el señor-brujo.

$q'$  = Uno Conejo boca arriba.

$p'$  = Pardo de pluma ligera.

$s'$  = Los sangrantes, los que tienen color.

$P$  = Provocación de accidentes en el camino.

$Q$  = Peso de la carga.

$R$  = Invulnerabilidad de un posible atacante.

$\sim P$  = No provocación de accidentes.

$\sim Q$  = Disminución del peso de la carga.

$\sim R$  = Vulnerabilidad del posible atacante respecto al conjurante.

Formulación lógica:

$$\begin{aligned} & (r(S_1 \{r, q, p, s / (Pr \wedge Qr \wedge Rr) \wedge (Pq \wedge Qp \wedge Rs)\}) \longrightarrow \\ & r(S_2 \{r, q, p, s / \sim (Pr \wedge Qr \wedge Rr) \wedge \sim (Pq \wedge Qp \wedge Rs)\}) \longleftarrow \\ & S_0 \{r', q', p', s' / \sim (Pr' \wedge Qr' \wedge Rr') \wedge \sim (Pq' \wedge Qp' \wedge Rs')\} \end{aligned}$$

La fórmula expresada anteriormente confirma el modelo original  $(S_1 \longrightarrow S_2) \longleftrightarrow S_0$ .

4.2.1.3.1.- Conjuro para saber si sanará el enfermo (C<sub>32</sub>).

Respecto a este conjuro que Alarcón cuenta entre los muchos que se usaban como "sortilegios de las manos". Este conjuro era de los más usados y del cual se valían los conjurantes para toda serie de dificultades "sean dudas presentes o ignorancias pasadas, ora sucesos futuros o no futuros. Por este sortilegio se resuelve qué sea la causa de las enfermedades, qué medicina o si ninguna aprovechará; quien hizo el hurto; donde se hallará al que se ausentó, por que causa o por quien y donde fue, o si volverá o parecerá" (RA187). Según Alarcón, este conjuro fue usado para múltiples fines. La traducción que a continuación damos es de López Austin (1970):

¡Ea! Dígnate venir  
sacerdote restallado contra las piedras  
en nueve lugares,  
fregado entre las manos en nueve lugares.  
Sacerdote verde, Madre mía, Padre mío,  
venerable hijo de la de falda de estrellas.<sup>91</sup>  
Madre mía, Uno Conejo que está boca arriba,  
tú que estás resplandeciente,  
espejo que permaneces echando acá el humo.<sup>92</sup>  
Ninguno debe causar daño,  
ninguno debe empezar el mal.

91 Se refiere el conjurante al tabaco o piciete.  
92 Se refiere a la tierra.



En la versión de Alarcón encontramos en esta parte el siguiente comentario: "Aquí besa los dos dedos pulgares puestos en cruz, juntas las manos como para rezar y prosigue:" (RA187)

Beso a los cinco destinos<sup>93</sup>  
que yo vine a traer.  
Dignáos venir mis varones,  
los de cinco destinos, los  
de un solo patio,  
los venerables de cabellera de nácar.<sup>94</sup>  
Veamos nuestro espejo mágico,<sup>95</sup>  
¿Qué dios, que potentado lo rompe así,  
así hace pedazos, daña nuestro jade,  
nuestro collar, nuestra pluma preciosa?  
¡Dignáos venir!  
Subamos por nuestra escalera preciosa.<sup>96</sup>  
No hasta mañana, no hasta pasado mañana,  
luego, ahora,  
veremos quien es el que mata  
al venerable hijo de los dioses.<sup>97</sup>  
Yo mismo, yo soy el sacerdote,  
yo soy el sabio,

---

93 Se refiere a la mano.

94 Esto se dice por las uñas.

95 Aquí el conjurante empieza a medir palmo a palmo con su ma no derecha el antebrazo del enfermo.

96 Se refiere al antebrazo que va midiendo palmo a palmo.

97 Se refiere al enfermo.

yo soy el médico.<sup>97bis</sup>

4.2.1.3.2.- Análisis estructural de C<sub>32</sub>.

La secuencia original de este conjuro es:

1C, 2C, 3E, 4G, 5C, 6B, 7E, 8G, 9A.

La secuencia original del conjuro podemos redistribuirla en cuatro columnas del siguiente modo:

- |   |   |   |  |   |  |   |   |
|---|---|---|--|---|--|---|---|
| 6 | Veamos nuestro espejo mágico (B).   | 1 | Ea, dignate venir, sacerdote restella do contra las piedras [..] (C).                | 3 | Ninguno debe causar daño, ninguno debe empezar el mal (E).                               | 4 | Beso a los de cinco degtinos [..] (G).  |
| 9 | Yo mismo, yo soy el sacerdote, yo soy el sabio, yo mismo soy el médico (A). | 2 | Sacerdote verde, madre mía, padre mío [..] Uno Conejo que está boca arriba [..] (C). | 7 | ¿Qué dios, que potentado lo rompe así, así lo hace pedazos daña nuestro jade [..] ? (E). | 8 | Subamos por nuestra escalera preciosa. No hasta mañana, no hasta pasado mañana. Luego, ahora, verenos quien es el que mata al venerable hijo de los dioses (G). |

Las columnas 1, 2 y 4, están en relación de apoyo en cuanto a la obtención de S<sub>2</sub>, y están en relación de oposición respecto a la columna 3, la cual anuncia la situación carencial que debe ser cancelada.

Para la formulación lógica del presente conjuro, partimos de las siguientes convenciones:

S<sub>1</sub> = Situación carencial.

S<sub>2</sub> = Situación de obtención.

-----  
<sup>97bis</sup> Molina nos da de ticiti "echador de suertes o agorero".

$S_0$  = Tiempo mítico por el cual los objetos que ayudan a la obtención de  $S_2$  se hacen animados.

$r$  = Conjurante.

$q$  = Persona a quien se le mide el brazo.

$r'$  = El sacerdote, el sabio, el médico.

$q'$  = El venerable hijo de los dioses.

$P$  = Posibilitación del conocimiento de si sangrá o no el enfermo.

$\sim P$  = Carencia del conocimiento respecto a la enfermedad del referente  $q$ .

Formulación lógica:

$$\begin{aligned} & (r(S_1 \{r, q / \sim (Pr \wedge Pq)\}) \longrightarrow \\ & r(S_2 \{r, q / (Pr \wedge Pq)\}) \longleftarrow \\ & S_0 \{r', q' / (Pr' \wedge Pq')\} \end{aligned}$$

Lo anterior comprueba la fórmula lógica dada como hipótesis  $(S_1 \longrightarrow S_2) \longleftrightarrow S_0$ .

#### 4.2.1.4.1.- Conjuros para el parto (C37 y C38).

Las mujeres dedicadas a los menesteres del parto (las te-palehuani) cuando tienen que realizar su oficio, hablan a sus dedos al igual que a la tierra de la siguiente forma (traducción de Alarcón):

Acudid aquí los cinco solares,<sup>98</sup>  
y tú, mi madre Uno Conejo boca arriba,  
aquí has de dar principio  
a un verde dolor;<sup>99</sup>  
veamos quien es la persona poderosa  
que ya nos viene destruyendo.  
¡Ea! ven el nueve veces golpeado,<sup>100</sup>  
¡ahuyentaremos de aquí al amarillo dolor,  
al verde dolor!<sup>101</sup>

Aquí comenta Alarcón: "Con esto [la partera] pone el piciete y pone a parir a su preñada. Pero si para el buen suceso del parto se pretende valer del fuego y sahumerios que comunmente son con copal o con la yerba yauhtli, y en castellano yerba anís, donde dice en el conjuro nueve veces golpeado, ohichauhhtlatecapanilli, dice:" (RA196)

Mi padre Cuatro Caña que está moviéndose,  
el rubio;<sup>102</sup>  
venerable mujer blanca,<sup>103</sup>  
sacerdote amarillo.<sup>104</sup>

---

98 O "los de cinco destinos". Se refiere a los dedos de la mano.

99 Coacihuiztli parece referirse al dolor en general (en este caso el dolor del parto) y no sólo a la gota o perlesía. (cfr. nota 82, pag. 113 del presente trabajo).

100 Se refiere al tabaco o piciete.

101 Se refiere a los dolores del vientre por el parto.

102 Se refiere al fuego

103 Se refiere al copal del incienso.

104 Se refiere al yauhtli o yerba anís.

En esta parte prosigue Alarcón: "Dicho el conjuro y cogido o preparado aquello de que se piensa valer [la partera] al tiempo del parto para facilitarlo, pone a parir a la paciente. Otras en lugar de lo referido usan del modo y conjuro que se sigue: cogen en la mano el piciete y lo estrujan, y luego [llevan] la mano con el piciete por el vientre de la preñada [...] y dicen:" (RA196)

¡Ea! ya ven, el nueve veces golpeado,  
el nueve veces aporreado.<sup>105</sup>

Vosotros dioses Cuato y Caxoch,<sup>106</sup>

venid a facilitar este parto.

Dueños de los cinco destinos,  
dueños de un solo patio.<sup>107</sup>

Vengamos a ver cual es la persona<sup>108</sup>

que aquí nos daña a la venerable  
hija de los dioses.<sup>109</sup>

Dignáos venir, mi jícara preciosa,  
mi madre, la de falda de jade.<sup>110</sup>

---

105 Se refiere al piciete.

106 No hay correspondiente en náhuatl de estos nombres propios en náhuatl. Al respecto nos dice Fellowes: "It may be remarked that these names look very like the european names Eduardo [...] and Carlos, it is possible that the informants used these as a code for náhuatl names which for one reason or another they feared or were ashamed to speak" (op. cit. p. 337). A partir de aquí seguimos la traducción de López Austin (1970).

107 Se refiere a las manos.

108 Se refiere al niño por nacer.

109 Se refiere a la partera.

110 Se refiere al agua.

Aquí bañarás, aquí limpiarás  
al que nació en tu mano,  
y al que por tí tuvo vida.<sup>111</sup>

4.2.1.4.2.- Análisis estructural de C<sub>37</sub> y C<sub>38</sub>.

La estructura de los conjuros 37 y 38 es semejante, por lo que podemos hacer el análisis de los dos en un mismo cuadro; lo que varían en los conjuros son los elementos sobrenaturales a los que se les pide ayuda, pero en tanto que su finalidad es la misma (facilitar el parto y hacerlo menos doloroso: "Ahuyentaremos de aquí al amarillo dolor, al verde dolor!") la estructura permanece, en lo esencial, inalterada.

La secuencia original del conjuro 37 es:

1G, 2F-E, 3G-E, 4C, 5B, 6C, 7C, 8C-F.

La secuencia original del conjuro 38 es:

1F-G-B, 2C, 3F.

La secuencia original de los conjuros podemos redistribuirla en cuatro columnas del siguiente modo:

	1 Acudid aquí los cinco solares, y tú mi madre Uno Conejo (C).	2 Has de dar principio a un verde dolor (F-E).	
5 Ahuyentaremos de aquí al amarillo dolor, al verde dolor (B).	4 Ven, el nueve veces golpeado (C).	3 Veamos quien es la persona que ya nos viene destruyendo (G-E).	
	6 Ven, mi padre cuatro años		

111 Nuevamente se refiere al niño.

que está no  
viéndose, el  
rubio, vene-  
rable mujer  
blanca, sa-  
cerdote ama-  
rillo (C).

7 Ven, el nua  
ve veces gol-  
peado [..]  
(C).

8 Vosotros,  
dioses Cuato  
y Caxoch, ve-  
nid a facilit-  
ar el parto  
(C-F).

2 Dignáos venir,  
mi jícara pre-  
ciosa, mi ma-  
dre la de fal-  
da de jade (C).

1 Dueños de los  
cinco desti-  
nos, dueños  
de un sólo pa-  
tio, vengamos  
a ver cual es  
la persona  
que nos daña  
a la venera-  
ble hija de  
los dioses  
(F-G-B). 112

3 Aquí bañarás,  
aquí limpia-  
rás al que na-  
ció en tu ma-  
no, y al que  
por tí tuvo  
vida (P).

Las columnas 1, 2 y 4, están en relación de apoyo para la obtención de  $S_2$ ; en tanto que la columna 3 está en relación de oposición a 1, 2 y 4, pues postula la situación  $S_1$  que se quiere superar y vencer.

Es de notar que en C<sub>37</sub> y C<sub>38</sub> no hay autodesignación del  
-----  
112 A partir de aquí el contenido corresponde a C<sub>38</sub>.

status del conjurante (secuencia marcada con la letra A); por lo que la relación -como se verá en la formulación lógica- de r (conjurante) hacia r' (entidad mítica a la que se asocia el conjurante), no se da.

Para la formulación lógica de los conjuros 37 y 38 partimos de las siguientes convenciones:

- r == Conjurante.
- q == Parturienta.
- q' == Venerable hija de los dioses.
- p' == El que tiene vida por la de falda de jade.
- P == Dolores del parto.
- Q == Nacimiento.
- $\sim P$  == Alejamiento de los dolores del parto.
- $\sim Q$  == No nacimiento

Formulación lógica:

$$\begin{aligned} & (r(S_1 \{p, q / \sim Qp \wedge Pq\}) \longrightarrow r(S_2 \{p, q / Qp \wedge \sim Pq\})) \\ & \longleftarrow S_0 \{p', q' / Qp' \wedge \sim Pq'\} \end{aligned}$$

Esta formulación corrobora el modelo lógico propuesto como hipótesis de la estructura del conjuro mágico.

#### 4.2.1.5.1.- Conjuro para devolver el alma (C<sub>40</sub>).

Sobre este conjuro nos dice Alarcón que "aunque usan para él de diferentes medios, los reduzco a un capítulo, porque coinciden en el intento y en el modo" (RA198). En cuanto al con-



juro mismo, se hace uso de éste después de haber utilizado otro conjuro para saber si el niño ha perdido el tonalli por medio de un jícara con agua, en donde el conjurante ve reflejado el rostro del niño, y dependiendo de la claridad del reflejo dirá si el niño ha perdido el tonalli. El uso del presente conjuro es cuando se ha dictaminado tal pérdida, y éste dice así (traducción de López Austin, 1970):

¡Ea! Dignate venir, madre mía,  
la de falda de jado, la mujer blanca.<sup>113</sup>  
Destino oscuro, destino blanco,<sup>114</sup>  
excremento blanco, excremento amarillo.<sup>115</sup>  
Ya vine aquí a despertar  
al sacerdote amarillo, al sacerdote blanco.<sup>116</sup>  
Yo vine, yo el sacerdote,  
yo el señor de las transformaciones.  
Yo te hice, yo te di vida.  
Madre mía, la de la falda de estrellas,  
tú lo hiciste, tú te dignaste darle vida, [pero]  
también tú contra él te levantas,  
contra él te vuelves.<sup>117</sup>  
Oscuro destino,  
en la inmensidad del agua,

---

113 El agua.

114 llama al tonalli.

115 Según Alarcón que traduce "estorbo", son las causas de la pérdida del tonalli.

116 Según Alarcón, son el piciete y el agua.

117 Se refiere al niño.

en la anchura del agua yo te depositaré,<sup>118</sup>  
yo mismo, yo el sacerdote,  
yo el señor de las transformaciones.<sup>119</sup>  
Dígnate venir, madre mía,  
la de la falda de jade.  
Dígnate ir, dígnate descender,  
dígnate ir a mirar al sacerdote venerable luz  
que está en la casa de la claridad.  
¿Qué dios, qué potentado lo echa ya a  
la destrucción, lo convierte en polvo?  
Verde enfermedad, oscura enfermedad,  
en un lugar cualquiera estarás,  
en un lugar cualquiera te perderás  
Tú lavarás, purificarás al sacerdote venerable  
luz.  
Dígnate venir, destino verde,  
destino oscuro.<sup>120</sup>  
En un cerro, en un llano vivías.  
Aquí te busco, aquí por tí pregunto,  
dueño de destino.  
Dígnate venir, el golpeado nueve veces,  
el desmenuzado entre las manos nueve veces,

---

118 Se refiere al alma perdida que recoge supuestamente en la jicara con agua.

119 López Austin traduce nahualtecutli por "señor de las transformaciones", traducción que debe tomarse con precaución (cfr. nota 84, pag. 114, del presente trabajo).

120 Llama al tonalli (que Alarcón llama "alma").

no te avergüences.<sup>121</sup>

Dígnate venir, madre mía,

la de la falda de jade.

Uno Agua, Dos Caña, Uno Conejo, Don Conejo,

Uno Venado, Dos Venado, Uno Pedernal,

Dos Pedernal, Uno Lagartija, Dos Lagartija.

Madre mía, la de la falda de jade,

¿qué harás?

Limpia a mi ser humano;

en algún lugar de remolino,

donde está depositada el agua,

donde está manando el agua que va a dejarlo,

divinidad del reino del agua.

Vine, yo el de pie hecho bola,

yo el crujiente.

¿Acaso algo tomo en consideración?

La piedra se embriaga, el palo se embriaga,

aquí andan.

También tú; también yo.

¿Qué dios, qué potentado

quiere ya dañar al hijo de los dioses,

al venerable niño de los dioses?

Vengo a tomar el verde destino,

el blanco destino.

¿A dónde fue? ¿A dónde fue a colocarse?

¿Allá a los nueve pisos que están sobre nosotros?

---

<sup>121</sup> Se refiere al piciute.

¿Allá a los nueve lugares que son como divisiones se fue a colocar?

Yo vengo a tomarlo, yo lo llamo.

Tú restauras, tú corriges<sup>122</sup>

el venerable corazón, la cabeza.<sup>123</sup>

López Austin intercala en este lugar: "También es posible, en sustitución de la aspersion, devolver el alma por sahumero. Se dirige el conjurador al fuego (el anciano, la anciana) y le pide que alivie al enfermo (el collar, la pluma preciosa). Llama también al copal (mujer blanca) y, posiblemente, al alivio (verde bostezo, oscuro bostezo)". Luego de esto da López Austin la versión a la que hace alusión:

Dígnate venir, tú el anciano, tú la anciana.

Ven a ablandar el collar, la pluma preciosa.

¿Qué ha de hacerse? Ya se quiere quebrar.

Dígnate venir, mujer blanca,

ven a ablandar el collar, la pluma preciosa.

Dígnate venir, verde bostezo,

oscuro bostezo.

#### 4.2.1.5.2.- Análisis estructural de C40.

La secuencia original de este conjuro es:

1C, 2G, 3A, 4E, 5G, 6A, 7C, 8F, 9E, 10F, 11B-G, 12C, 13C,

---

122 Estas palabras se dirigen al agua.

123 La residencia del tonalli era la cabeza.

14F, 15B, 16E, 17B, 18F, 19C-F, 20C-F, 21C.

La secuencia original del conjuro podemos redistribuirla en cuatro columnas del siguiente modo:

- |   |  |   |  |
|---|--|---|--|
| 3 Yo el sacerdote, yo el señor de las transformaciones, yo te hice, yo te di vida (A).          | 1 Ea, dignate venir, madre mía, la de la falda de jade, la mujer blanca, destino oscuro, destino blanco (C). | 4 Madre mía, la de falda de estrellas, tú lo hiciste, tú te dignaste darle vida, pero también tú contra él te levantas, contra él te vuelves (E). | 2 Ya vine aquí a despertar al sacerdote amarillo, al sacerdote blanco [..] (G).  |
| 6 Yo mismo, yo el sacerdote, yo el señor de las transformaciones (A).                           | 7 Dignate venir, madre mía de falda de jade (C).   | 9 ¿Qué dios, qué potentado lo echa ya a la destrucción y lo convierte en polvo?, verde en enfermedad, oscura enfermedad [..] (E).                 | 5 Oscuro destino, en la inmensidad del agua, en la anchura del agua yo te depositaré (G).                              |
| 11 En un cerro, en un llano viéas, aquí te busco, aquí por tí pregunto, dueño de destino (B-G). | 12 Dignate venir, el golpeado nueve veces [..] (C).  | 16 ¿A dónde fue a colocarse? ¿Allá a los nueve pinos que están sobre nosotros [..] (E).   | 8 Dignate ir, dignate descender, dignate ir a mirar al sacerdote venerable luz que está en la casa de la claridad (F). |
| 15 Vengo a tomar el verde destino, el blanco destino (B).                                       | 13 Dignate venir, madre mía la de falda de jade, Uno Agua, [..] (C).   |   | 10 Dignaos venir, destino verde, destino oscuro (F).   |
| 17 Yo vengo a tomarlo, yo lo llamo (B).   | 19 Dignate venir, tú el anciano, ven a ablandar el collar, la pluma  |   | 14 Madre mía, la de falda de jade [..] limpia a mi ser humano [..] (F).  |

preciosa [.]  
(C-F).

20 Dignate venir,  
mujer blanca,  
ven a ablandar  
el copal, la  
pluma precio-  
sa [.] (C-F).

21 Dignate venir,  
verde bostezo,  
oscuro boste-  
zo (C).

18 Tú restauras,  
tú corriges el  
venerable co-  
razón, la ca-  
beza (F).

Las columnas 1, 2 y 4, están en relación de apoyo; en tan-  
to que la columna 3 enuncia la situación  $S_1$

Para la formulación lógica del presente conjuro partimos  
de las siguientes convenciones:

$r$  = Conjurante.

$q$  = El niño que ha perdido el tonalli.

$r'$  = Personaje mítico al que se asocia el con-  
jurante (el señor de las transformaciones).

$q'$  = El collar, la pluma preciosa.

$P$  = Tonalli recuperado.

$\sim P$  = Tonalli perdido.

$R$  = Posibilidad de recuperación del tonalli.

$\sim R$  = Captura del tonalli en el agua.

A partir de las anteriores convenciones es posible for-  
mular el siguiente modelo lógico para la estructura del pre-  
sente conjuro:

$$(r(S_1 \{r, q/Rr \wedge \sim Pq\}) \longrightarrow r(S_2 \{r, q/\sim Rr \wedge Pq\}))$$
$$\longleftrightarrow S_0 \{r', q'/\sim Rr' \wedge Pq'\}.$$

4.2.1.6.1.- Conjueros para sangrar (C<sub>55</sub> y C<sub>56</sub>).

La traducción de C<sub>55</sub> y C<sub>56</sub> que a continuación se da, es de López Austin (1970):

Yo soy el sacerdote,  
yo soy el señor de las transformaciones<sup>124</sup>.  
Ya voy, ya sigo el que tiene cabezas  
por cuatro extremos.<sup>125</sup>  
Ya, hermanas mayores nuestras,  
dignáos recoger las cosas,  
vuestras vestiduras de cabellos,  
vuestros lizos.<sup>126</sup>  
Vosotras, mis hermanas mayores,  
las dueñas de faldas de color de tuna,  
las dueñas de faldas de serpiente.<sup>127</sup>  
Sacerdote Uno Tigre,  
dignate venir.<sup>128</sup>  
Al fin beberás de noche.  
Dignaos mirar de donde viene lo que buscamos,

---

124 Cfr. nota 119, pag. 130 del presente trabajo.

125 Se refiere a las venas.

126 El conjurante pide a las venas recoger la sangre congestionada.

127 Según López Austin, esto se refiere a los dedos de la mano.

128 Se refiere a la lanceta para punzar.

el chile, la pepita de calabaza.<sup>129</sup>

Está necesitado el merecido por la penitencia;<sup>130</sup>

padece necesidad, padece trabajos.

Obrásteis en vano; os angustiaréis,

vosotros que buscáis vuestra pertenencia,

vuestra propiedad.

Vosotros vendréis a tomarla.<sup>131</sup>

Yo [buscaré] por todas partes

en el interior del hueso precioso,<sup>132</sup>

donde se levanta la mujer roja.<sup>133</sup>

Madre mía, la de la falda de jade,

buscarás ya lo que daña al merecido

por los dioses.

Ya te portaré.

Dígnate esconderte, araña verde.<sup>134</sup>

No vaya yo a destruirlos.

Dígnate apartarte, dueño de flores.

A continuación transcribimos a C56, el cual sirve para detener la sangre. Este conjuro es pequeño en extensión, lo que parecería contradecir lo que enunciamos en el punto 4.1.1 acerca del criterio de selección de los conjuros por analizar.

-----  
129 Metáfora que significa alimento.

130 López Austin traduce macehualli por "hombre". Sin embargo, nosotros conservamos su conotación mítica de "el merecido por la penitencia", para facilitar la convención para la simbolización lógica.

131 Se refiere a la sangre.

132 Se refiere al cuerpo.

133 Nueva referencia a la sangre.

134 Se advierte a los males del cuerpo que se retiren si no quieren ser destruidos.



Sin embargo, este conjuro puede ponerse en tanto que es la contraparte (C55 es para sangrar) del conjuro anterior y puede ser útil comparar ambos conjuros en cuanto a sus fines.

Al recitarse este conjuro se utilizaba el copal o la sal, los cuales se ponían en los orificios donde la sangre salía.

Dígnate venir, blanca mujer,  
madre mía.<sup>135</sup>

¿En qué piensas?

Ya debes destruir, ahora,  
al verde envaramiento.<sup>136</sup>

Mujer blanca, madre mía,

¿en qué piensas?

Ya debes meterte en las siete cuevas.<sup>137</sup>

Tú pondrás en orden a la mujer roja;<sup>138</sup>

tú asirás con cuidado al pájaro,

al espíritu, que ya está lleno de polvo,  
ya se pierde.<sup>139</sup>

Luego, ahora.

No hasta mañana, no hasta pasado mañana.

---

135 El copal (o puede ser la sal como comenta Alarcón).

136 El sangrado.

137 Chicomóztoc ("las siete cuevas") es la forma metafórico-velada de referirse al cuerpo.

138 La sangre.

139 En este caso se refiere a la vida, la cual se pierde por el sangrado. Aquí encontramos un caso de microrritmo al integrarse una palabra de origen europeo: in espíritu.

4.2.1.6.2.- Análisis estructural de C<sub>55</sub> y C<sub>56</sub>

La secuencia original de C<sub>55</sub> es:

1A, 2B, 3F, 4C-F, 5E, 6F, 7G-F-G, 8F-G, 9F.

La secuencia original de C<sub>56</sub> es:

1C, 2B-F, 3F, 4F.

La secuencia original de los conjuros podemos redistribuirla en cuatro columnas del siguiente modo:

- |   |  |   |   |
|---|--|---|---|
| 1 Yo soy el sacerdote, yo soy el señor de las transformaciones (A). | 4 Sacerdote Uno Tigre, dígnate venir, al fin beberás de noche [...] (C-F). | 5 Está necesitado el mercaderito por la penitencia, padece necesidad [...] (E). | 3 Ya, vuestras hermanas mayores, dígnos recoger las cosas, vuestras vestiduras de cabellos [...] (F). |
| 2 Ya voy, ya sigo al que tiene cabeceras por cuatro extremos (B).   |  | 10 Araña verde, el dueño de flores (E).   | 6 Vosotros buscáis vuestra pertenencia, vuestra propiedad (F).  |
|   |  |   | 7 Yo buscaré vuestra pertenencia, vuestra propiedad. Vosotros vendréis a tomarla [...] (G-F-G)        |
|   |  |   | 8 Madre mía, la de falda de jade, buscarás lo que daña [...]. Ya te portaré (F-G).                    |
|   |  |   | 9 Dígnate apartarte verde y   |

curva divini-  
dad [..] (F).

- 2 Ya debes de- 1 Dignate ve-  
truir al vez nir, blanca  
de envaramien- mujer, madre  
to, al oscuro mía [..] (C).  
envaramiento  
(B-F).
- 3 Mujer blan-  
ca, madre mía  
[..]. Ya debes  
meterte en  
las siete cue-  
vas. Tú pon-  
drás en orden  
a la mujer ro-  
ja. Tú asirás  
con cuidado al  
pájaro, al es-  
píritu [..] (F).
- 4 Luego ahora,  
no hasta maña-  
na o pasado ma-  
ñana (F).

Las columnas 1, 2 y 4, están en relación de apoyo; en tanto que la columna 3 está en relación de oposición con las columnas 1, 2 y 4. Las primeras enuncian la adquisición de  $S_2$ , en tanto que la columna 3 postula  $S_1$ .  $S_2$  implica el alejamiento de las enfermedades y el buen resultado del sangrado.

Debe notarse que a partir de  $C_{56}$ , no hay denotación de status por parte del conjurante; lo que se hace es conjurar al copal (mujer blanca) para que ella realice el trabajo de detener la hemorragia (poner en orden a la mujer roja). Este conjuro, debido a su pequeño espacio, puede ser distribuido en dos columnas solamente que están en relación de apoyo

respecto a la obtención de  $S_2$ .

Para la simbolización lógica de estos conjuros partimos de las siguientes convenciones:

- $r$  = Conjurante.
- $q$  = Las venas del hombre enfermo (referente).
- $p$  = Persona a quien se sangra (referente).
- $P$  = Descarga de la sangre congestionada
- $Q$  = Éxito de la curación.
- $R$  = Enfermedad.
- $P$  = Sangre congestionada.
- $Q$  = Incertidumbre de la curación.
- $R$  = Salud.
- $r'$  = El sacerdote, señor de las transformaciones.
- $q'$  = Los que tienen cabezas por cuatro extremos.
- $p'$  = El merecido por la penitencia.

Simbolización lógica de la estructura:

$$\begin{aligned} & (r(S_1 \{r, q, p / \sim Qr \wedge \sim Pq \wedge Rp\}) \longrightarrow \\ & r(S_2 \{r, q, p / Qr \wedge Pq \wedge \sim Rp\}) \longleftarrow \\ & S_0 \{r', q', p' / Qr' \wedge Pq' \wedge \sim Rp'\} . \end{aligned}$$

La simbolización anterior corrobora el modelo lógico estructural propuesto como hipótesis para la estructura del conjuro mágico.

4.2.1.7.1.- Conjuros para las quebraduras de hueso (C<sub>61</sub> y C<sub>62</sub>).

En la fractura del hueso se usa un emplaste que llamaban poztectli, la que se aplicaba directamente al miembro fracturado; después de lo cual se entablilla. La terapéutica médica no era excluida por el procedimiento mágico usado para la cura, aún cuando éste fuera el aspecto esencial de la cura. El conjurante asegura en el plano material, en la medida de lo posible, la cura por medios físicos, procedimiento que, aunque son tomados en cuenta de manera secundaria, validan y hacen posible el resultado de obtención atribuido al plano sobrenatural.

Para explicar este conjuro es necesario hacer primero referencia al mito en el que se sustenta. El mito al que se hace referencia puede tomarse de la leyenda de los soles.<sup>140</sup>

El mito narra el descenso de Quetzalcóatl al lugar de los muertos para poder obtener los huesos de los primeros hombres y de las primeras mujeres para hacer con ellos al nuevo hombre, al habitante del quinto sol o sol de movimiento (ollintonatiuh); asimismo, narra las dificultades para obtener los huesos y salir con ellos del mictlan. En esta huida de Quetzalcóatl con los huesos preciosos es donde éstos se rompen: "Luego fue Quetzalcóatl al mictlan; se llegó a Mictlantecuhтли [el señor del lugar de los muertos] y a Mictlancihuatl [señora del lugar

-----  
140 Véase Códice Chimalpopoca, México, UNAM, IHH, 1975, pp. 120-121. Traducción de Primo Feliciano Velázquez.

de los muertos] <sup>141</sup> y dijo: 'He venido por los huesos preciosos que tú guardas'. Y dijo aquél: '¿Qué harás tú, Quetzalcóhuatl?'. Otra vez dijo éste 'tratan los dioses de hacer con ellos quien habite la tierra'. De nuevo dijo Mictlantecuhtli: 'Sea en buena hora. Toca micaracol y tráele cuatro veces al derredor de un asiento de piedras preciosas'. Pero su caracol no tiene agujeros de mano. Llamó entonces a los gusanos, que le hicieron agujeros, e inmediatamente entraron ahí las abejas grandes y montesas, que lo tocaron, e inmediatamente entraron ahí; y lo oyó Mictlantecuhtli. Otra vez dice Mictlantecuhtli: 'Esta bien, tómalos'. Y dijo Mictlantecuhtli a sus mensajeros los mictlantecas: 'Id a decirle dioses, que ha de venir a dejarlos'. Pero Quetzalcóhuatl dijo hacia acá: 'No, me los llevo para siempre'. Y dijo a su nahual: Anda a decirles que vendré a dejarlos'. Y éste vino a decir a gritos: 'Vendré a dejarlos'. Subió pronto, luego que cogió los huesos preciosos: estaban juntos de un lado los huesos de varón y también juntos de otro lado los huesos de mujer. Así que los tomó, Quetzalcóhuatl hizo de ellos un lío, que se trajo.

"Otra vez les dijo Mictlantecuhtli a sus mensajeros: '¡Dioses! de veras se llevó Quetzalcóhuatl los huesos preciosos. ¡Dioses! Id a hacer un hoyo'. Fueron a hacerlo; y por eso se cayó en el hoyo, se golpeó y le espantaron las codornices; cayó muerto y esparció por el suelo los huesos preciosos, que luego mordieron y royeron las codornices. A poco resucitó Quetzalcóhuatl, lloró y dijo a su nahual: '¿Cómo será esto

-----  
141 Mictlantecuhtli y mictlancíhuatl con advocaciones de una misma divinidad andrógina.

nahual mío?'. El cual dijo: '¡Cómo ha de ser! Que se achó a perder el negocio; puesto que llovió'. Luego los juntó, los recogió e hizo un río, que inmediatamente llevó a Tamoanchan. Después que los hizo llegar, los molió la llamada Quilachtli: ésta es Cihuacóatl, que a continuación los echó a un lebrillo precioso. Sobre él se sangró Quetzalcóhuatl su miembro; y en seguida hicieron penitencia todos los dioses que se han mencionado: Apantecuhtli, Huictolinqui, Tepanquizqui, Hlallamánac, Tzontémoc, y el sexto de ellos, Quetzalcóhuatl. Luego dijeron: 'Han nacido los vasallos de los dioses'. Por cuanto hicieron penitencia sobre nosotros".<sup>142</sup>

Referido el sustrato mítico que sustenta el presente con juro, pasamos a la exposición de éste.

¡Ea! ¡oh, codorniz señorial!

¡Oh, originario del lugar del alboroto!

¿Qué haces al hueso del mundo de los muertos?

Tú lo quebraste, tú lo rompiste.

Ahora vengo yo a colocarlo correctamente  
el hueso de nuestro cuerpo.

Vengo a hacer que se cifa fuertemente<sup>143</sup>

---

142 Es de notarse la acentuada similitud de este relato con el mito maya de los héroes culturales Hunahpú e Ixbalanqué en el Popol-yuh. Ambos bajan al lugar de los muertos (Xibalbá), y aunque los motivos son diferentes (Hunahpú e Ixbalanqué bajan porque son invitados a jugar pelota por los señores de Xibalbá, quienes desean matarlos, pues les molestan los ruidos que aquellos provocan sobre la tierra al jugar pelota), encontramos una serie de pruebas fuertes por los de Xibalbá, las que son superadas, al igual que en el mito de Quetzalcóatl, con la ayuda de insectos y animales.

143 Se refiere al entablillado.

al hueso que está dentro de la carne<sup>144</sup>

Conjuro 62. Traducción de López Austin (1970). Este conjuro se apoya en la misma base mítica que el anterior:

¿Qué hizo mi hermana mayor,  
mujer Ocho Pedernal, mujer que corre?<sup>145</sup>  
Han hecho preso, han sujetado  
al venerable hijo de los dioses.  
Yo, yo soy el sacerdote,  
yo soy Quetzalcóatl,  
yo soy el viajero del mundo de los muertos.  
Allí tomaré los huesos del mundo de los muertos.  
Hicieron daño los sacerdotes, los pájaros  
del polvo.<sup>146</sup>  
Rompieron, quebraron.  
Y ahora nosotros los pegaremos,  
los curaremos.  
¡Ea! ¡Mi venerable cuerda serpiente-siervo,<sup>147</sup>  
dígnate ahora ir a cuidar.  
No vengas a obrar mal.  
Mañana llegaré a tí.

---

144 La versión es de López Austin (1970).

145 Alarcón asocia este personaje con el maguay y el pulque, aunque es dudoso que en realidad exista esta correspondencia. López Austin hace una correspondencia más factible al asociar este personaje con la causa de la fractura o a la fractura misma.

146 Se refiere a las codornices.

147 Se refiere al cordón con que atará el entablillado.



4.2.1.7.2.- Análisis estructural de C<sub>61</sub> y C<sub>62</sub>

La intención del conjurante es, dentro del conjuro y siguiendo las relaciones de oposición presentes en el mito, cancelar los efectos producidos por la codorniz señorial al perseguir a Quetzalcóatl para evitar que éste se llavara los huesos preciosos del lugar de los muertos.

La secuencia original de C<sub>61</sub> es:

1E, 2B, 3B-G.

La secuencia original de C<sub>62</sub> es:

1E, 2A, 3G, 4E, 5B, 6C-F, 7G.

La secuencia original de los conjuros podemos redistribuirla en cuatro columnas del siguiente modo:

2 Ahora vengo  
yo a colocar  
correctamente  
el hueso de  
nuestro cuerpo  
(B).

1 Ea, codorniz señorial  
[.] originaria del lugar del alba  
roto ¿qué haces al hueso del mundo de los muertos?  
Tú lo quebraste, tú lo rompiste (E).  
3 Vengo a hacer que se ciña fuertemente el hueso que está dentro de la carne [.] (B-G).

2 Yo, yo soy el sacerdote, yo soy Quetzalcóatl, yo soy el viajero del mundo de los muertos [.] (A).

6 Ea, mi venerable cuerda serpiente-cicervo, dignate ahora ir a cuidar. No vengas a obrar mal (C-F).

1 ¿Qué hizo mi hermana mayor, mujer Ocho Egdernal, mujer que corre? Han hecho preso, han sujetado al venerable hijo de los dioses (B).

3 Allí tomaré los huesos de los muertos (C).

5 Y ahora nosotros los pagaremos, los curaremos (B).

4 Hicieron daño los sacerdotes, los pájaros del polvo. Rompieron, quebraron (Z).

Las columnas 1, 2 y 4, están en relación de apoyo y buscan la obtención de  $S_2$ ; en tanto que la columna 3 está en relación de oposición con las otras tres columnas en tanto que enuncia  $S_1$ .

Podemos justificar el análisis conjunto de los presentes conjuros en tanto que parten de una misma base mítica, las "piezas" o sucesos a los que hacen mención los conjuros, remiten al mismo mito. El mecanismo de transformación no es alterado por la diferente estructuración de las piezas en uno u otro conjuro: en ambos se consigue dar seguridad respecto a la cura de la quebradura de hueso a partir de la misma base simbólico-ideológica aún cuando el orden de las piezas sea distinto. En todo caso no nos interesan las piezas mismas, para el caso presente, sino la estructura sobre la que están montadas estas piezas.

Para la formulación lógica de los conjuros partimos de las siguientes convenciones:

$r$  == Conjurante

$q$  == Hueso fracturado (referente).

$p$  == Persona que tiene el hueso fracturado (referente).

$r'$  == Quetzalcoatl.

$q'$  = Hueso del mundo de los muertos.

$P$  = Daño al hueso por entes sobrenaturales  
que además no posibilitan la cura.

$R$  = Enfermedad o daño.

$P$  = Cancelación del daño al hueso.

$R$  = Restablecimiento.

Simbolización lógica de la estructura:

$(r(S_1 \{r, q, p / \sim(P \wedge Pq) \wedge \sim Rp\})) \longrightarrow$

$r(S_2 \{r, q, p / (P \wedge Pq) \wedge Rp\}) \longleftarrow$

$S_0 \{r', q' / Pr' \wedge Pq'\} .$

4.2.1.8.1.- Conjuros para la picadura de alacrón (C74 y C75).

De este conjuro, así como de C2, C3, C61 y C62, conservamos el sustrato mítico del cual han partido. Para el entendimiento de este conjuro es necesario transcribir el mito en el que se sustenta. El mito nos es referido por Alarcón: "La fábula es que cuando fingían en el primer siglo que los que ahora son animales eran hombres, y había uno cuyo nombre era Yappan. Este por mejorar su condición en la transmutación que sentía cercana, por aplacar a los dioses y capatarles la benevolencia, se apartó a hacer penitencia en abstinencia y castidad, y habitó sobre una piedra llamada tehueuetl [piedra antigua]. Perseverando el dicho Yappan en su pretensión, le pusieron por guarda a otro llamado Ylotl. En este tiempo el Yappan

fue tentado de algunas mujeres, pero no vencido. Con esto, las dos diosas hermanas Citlalcueye y Chalchicueye (que son la vía láctea y el agua) previniendo que el dicho Yappan había de ser convertido en alacrán, y que si el dicho durase en su propósito, después de convertido en alacrán había de matar a cuantos picase, procurando remedio a este daño, determinaron que su hermana la diosa Xochiquétzal bajase a tentar a Yappan; la cual bajó al lugar donde estaba Yappan, y le dijo: 'Hermano: he venido yo tu hermana Xochiquetzal a saludarte y darte alivio y placer'. A esto respondió Yappan: 'Venido has hermana mía diosa Xochiquétzal, y cubriéndolo con su huipil, él faltó en su propósito; y fue la causa de esta caída ser la diosa Xochiquetzal forastera y diosa que venía de los cielos, que ellos llaman chicnahtopan, c.d. [que quiere decir] de los nueve lugares. Con el suceso referido el Yaotl espía, que no se dormía, le dijo al Yappan: '¿No te averguenzas juramentado Yappan de haber pecado? por eso mientras vivieren sobre la tierra, no serán de provecho alguno, para nada podrás servir. Los hombres te llamarán alacrán y te conozco ya por este nombre, adviérte que has de quedar así;' y diciendo y haciendo le derribó la cabeza y lo convirtió en alacrán [lo mismo a la mujer de Yappan que se llamaba Tlahuitzin]. Y por haber pecado Yappan determinó la diosa Citlalcueye que no muriesen todos los que fuesen picados de alacrán. Y Yaotl fue convertido en langosta, que llaman Ahuacachapulín, y por otro nombre Tzontecomama." (RA221)

Una vez referido el sustrato mítico del que parte el presente conjuro, es posible una comprensión más precisa de él. El conjuro contra la picadura del alacrán es el siguiente (traducción de López Austin (1970)):

Yo mismo, yo soy el sacerdote Siete Flor.

Dígnate venir, sacerdote Yappan,

curva de espina

¿Por qué te burlas de la gente?

¿Acaso no lo sabes, no lo sabes ya tu corazón,  
que te fue a romper la abstinencia mi  
hermana mayor Xochiquétzul?

Allá, sobre el tambor de piedra,<sup>148</sup>

allá te divertiste con ella.

Nada puedes hacer; nada puedes producir.

Allá lejos ve a burlarte de la gente;

allá lejos ve a mofarte de la gente.

Dígnate venir, mi madre, divinidad de la tierra.<sup>149</sup>

ve a estorbar con tiento al sacerdote Yappan,

el de rostro...<sup>150</sup>

Que mansamente halga,

que mansamente te haga lugar.

¿Acaso hasta mañana, acabo hasta pasado

mañana irá?

148 El original téuhucatl puede ser también "piedra antigua".

149 El conjurante pone tierra sobre la herida, para que cese  
los efectos del veneno.

150 La palabra palayaque, según López Austin, está mal escri-  
ta, por lo que no da traducción de ella.

Luego, ahora.

Si no sale, si no va,

yo ya sé lo que por ello haré.<sup>151</sup>

Conjuro 75. Este conjuro se apoya en la misma base mítica que el anterior (traducción de López Austin (1970)):

Mi varón, dueño de cara...<sup>152</sup>

¿No te avergüenzas de burlarte

de la gente, de mofarte de la gente?

¿Acaso no lo sabes, no lo sabe tu corazón,

que yo te fui a romper la abstinencia?

allá sobre el tambor pétreo,<sup>153</sup>

yo, Kochiquétzal.

Yo te vengo a saludar,

vengo a complimentarte.

Mansamente haz lugar a mi ser humano.

Yo te tapo con la camisa;

yo te cubro con la camisa;

yo te envuelvo con la camisa.<sup>154</sup>

Duerme mansamente.

Yo te abrazo poniendo la cabeza en tu cuello;

yo te cargo en los brazos; yo te abrazo.

Mi varón, ¿no te avergüenzas de codiciar a

---

152 Mismo caso que en la nota 150 del presente trabajo.

153 Cfr. nota 148 en la página inmediatamente anterior.

154 López Austin traduce huipil por "camisa".

la gente?

Así irás, así irás.

Aquí te vengo a ceñir, te vengo a atajar.

Aquí está concluyendo tu poder.

No pasarás.

#### 4.2.1.8.2.- Análisis estructural de C74 y C75.

La intensión del conjurante es, dentro del conjuro y siguiendo las relaciones de oposición presentes en el mito del que parte, cancelar los efectos producidos por Yappan (el alacrán) por medio de la tentación en que sucumbió frente a Xochiquétzal.

La secuencia original de C74 es:

1A, 2C-D, 3B, 4F, 5C, 6F, 7F, 8B.

La secuencia original de C75 es:

1D, 2B-A, 3A, 4G-F-G, 5D, 6B.

La secuencia original de los conjuros, podemos redistribuirla en cuatro columnas del siguiente modo:

1 Yo mismo, yo soy el sacerdote Siete Flor (A).	5 Dignate venir, mi madre, divinidad de la tierra (G).	2 Dignate venir, sacerdote Yappan, curva de espina. ¿Por qué te burlas de la gente? (C-D).	4 Allá lejos ve a burlarte de la gente, allá lejos ve a mojarle de la gente (F).
---	--	--	--

3 ¿Acaso no lo sabes, no lo sabe tu corazón que te fue a romper la abstinencia mi hermana mayor Xochiquétzal? Allá sobre el tambor de piedra, allá te divertiste con ella, nada puedes hacer, nada puedes producir (B).

8 ¿Acaso hasta mañana, acaso hasta pasado mañana irás? Luego, ahora. Si no sale, si no va, yo ya sé lo que por ello haré (B).

2 ¿Acaso no lo saben, no lo sabe tu corazón, que yo te fui a romper la abstinencia allá sobre el tambor pétreo, yo Xochiquétzal, allá donde conmigo te acostaste (B-A)

3 Vine yo, tu hermana mayor Xochiquétzal (A).

6 Ve a estorbar con tiento al sacerdote Yuppan [..] (F).

7 Que mansamente salga, que mansamente te haga lugar (F).

1 Mi varón, mi dueño de cara ¿No te avergüenzas de codiciar a la gente? [..] (D).

4 Yo te vengo a saludar, vengo a cumplimentarte. Mansamente has lugar a mi ser humano. Yo te tapo con la cgmisa, yo te [..] abrazo (G-F-G).

5 Mi varón, ¿No te avergüenzas de codiciar a la gente? [..] (D).



6 Aquí te ven  
go a ceñir,  
te vengo a  
atajar, aquí  
está conclui-  
do tu poder,  
no pasarás  
(B).

En el caso presente las columnas todas están en relación de apoyo. La primera columna se refiere a la autodesignación de status y a la intención del conjurador. La segunda columna se refiere a la petición de ayuda a un ser sobrenatural (ser natural transmutado en sobrenatural por la acción del conjuro). La tercera columna se refiere a la postulación de la negativo carencial, pero no solamente se le enuncia, sino que el conjurante se dirige a él como algo reprobatorio digno de rechazo, recrimina y exige que no se burle de la gente, por lo cual se establece la relación de apoyo respecto a las otras columnas; así, en el paso 2 de C74 se da la voz de "Dignate venir, sacerdote Yappan" que es característica de la petición de ayuda, no obstante no se pone en la columna segunda, ya que se pide la presencia de Yappan no tanto para obtener la ayuda de él como para recriminarle lo hecho (picar a la víctima) y recordarle que lo que él lleva a efecto no puede tener consecuencias graves dado que sucumbió ante la tentación de Xochiquétzal. En la columna cuatro, por último, se enuncian las acciones que se esperan de los entes sobrenaturales conjurados, así como las acciones que efectuará el conjurante para obtener S<sub>2</sub>.

Aún cuando todas las columnas están en relación de apoyo, es posible llevar a cabo la simbolización lógica de la estructura como hasta ahora se ha establecido, puesto que la forma de enunciar lo negativo-carencial en la tercera columna, aún cuando produce esta relación de apoyo, posee en cuanto contenido la misma estructura que las columnas elaboradas hasta el momento respecto a los conjuros anteriores: la forma de enunciar lo negativo-carencial produce, en este caso, una relación de apoyo respecto a las demás columnas, más no obstante, en tanto que el contenido es enunciar lo negativo-carencial a vencer, puede establecerse que las relaciones de oposición son esencialmente las mismas que las contenidas en conjuros anteriores: enunciación de  $S_1$  en oposición a la enunciación de los medios y acciones para obtener  $S_2$ .

Para la simbolización de C74 y C75 partimos de las siguientes convenciones:

r = Conjurante.

q = Víctima de la picadura de alacrán.

p = Alacrán.

r' = Sacerdote Siete Flor (C74),

Xochiquétzal (C75).

p' = Sacerdote Yappan.

P = Situación carencial para el conjurante: presencia de un enfermo que puede morir sin su ayuda.

- Q = Cercanía de muerte.  
R = Nocividad.  
~P = Vencimiento de la situación que causa la enfermedad.  
~R = Nocividad cancelada.  
~Q = Alejamiento de la muerte.

Simbolización lógica de la estructura:

$$\begin{array}{l} r(S_1 \{r, q, p / Pr \wedge (Qq \wedge Rp)\}) \longrightarrow \\ r(S_2 \{r, q, p / \sim Pr \wedge \sim (Qq \wedge Rp)\}) \longleftarrow \\ S_0 \{r', p' / \sim Pr' \wedge \sim Rp'\} . \end{array}$$

4.2.2.- Análisis estructural de los conjuros de producción.

4.2.2.1.1.- Conjuro para buscar colmenas y extraer miel (C<sub>9</sub>).

Se debe notar el hecho de que en este conjuro se trate a las colmenas como seres divinos, a las cuales se les tiene que decir que el motivo de ir a molestarlos es provocado por la compulsión de la necesidad, y que no deben sentirse molestadas por el recolector miel, ya que ésta las llevará ante la presencia de la diosa Xochiquétzal (lo cual dicen por la cera que arderá ante los altares divinos). A Alarcón le explican esto de la siguiente forma: "Son [seres] divinos que nos buscan el mantenimiento y son enemigas de penadumbres [...] ... labran la cera que ha de arder delante de Dios, por lo que quieren

ser tratados con reverencia, por lo mucho que en ellas se estiman y encarecen". (RA161). La traducción que damos a continuación es de Alarcón:

¡Ea! Venid acá, golpeados en la tierra,  
que hemos de hacer viaje y caminar;  
¡Ea! Venid acá, chichimeco rojo<sup>155</sup>  
que hemos de ir y oaminar;  
venid acá también sacerdote Siete Tigre,<sup>156</sup>  
flor del vino;  
¡Ea! Trae contigo lo que se puso y guardó  
dentro de tí, el verde espíritu,  
el verde genio,<sup>157</sup>  
que ya te he de llevar donde todo es monte  
y espesura de árboles y hierbas;  
vamos a buscar a nuestros tíos,  
los sacerdotes,<sup>158</sup>  
a los sacerdotes de los dioses, [los que]  
habitan muchos juntos y son amarillos  
y tienen alas amarillas,  
[son] gente que habita en jardines  
y vive en alto y en compañía.<sup>159</sup>

-----  
155 Alarcón dice "chichimeca vermejo".

156 Alarcón traduce tiamacazqui chicomoclotl por "genio siete tigres". Esta parte se refiere al morral del conjurante.

157 Le refiere al tabaco o piciste.

158 Alarcón traduce tiamacazqui no por sacerdote sino por "genio".

159 En todo este pasaje se hace referencia a las colmenas.

¡Ven! Sacerdote Piedra-Serpiente,  
Aguila-Serpiente,<sup>160</sup>  
que dispones de mi hermana mayor  
Uno-hierba-torcida,<sup>161</sup>  
sobre tí he de ir,  
sobre tí he de caminar,  
yo el único Yáotl,  
yo el que de todos burlo,  
yo mismo he venido,  
[yo] el enemigo vengo por mis tíos  
los superiores y lo he de traer  
de mis jardines,  
de mis montes y arboledas.  
Y es cierto que no he de ir lejos,  
ni de caminar largo viaje,  
que cerca de aquí,  
desde mis jardines y arboledas  
me he de volver y tornar,  
que no he de hacer más que llegar y coger  
a mis zumbadoras princesas<sup>162</sup>  
de los espíritus que viven en compañía

---

160 Esta parte la traduce Alarcón de tle xihualhuian, tlamazacqui ticcóatl, csaubhcóatl, por "y tú, deidad culebra de piedra o de palo".

161 Esto lo traduce Alarcón como "hermana mía retortijada". El personaje nohueltiuh cenmallinalli se refiere a los huaraches del conjurante.

162 "Mis zumbadoras princesas" no viene en el texto náhuatl original. Alarcón lo pone probablemente para hacer más claro el sentido del texto.

y habitan los jardines de rosas.

Para este efecto he traído

al chichimeco rojo,<sup>163</sup>

que viene a comer y beber.

Yo mismo, yo soy el sacerdote Uno-Ser-

piente.<sup>164</sup>

En esta parte comenta Alarcón: "Luego [se] conjura los impedimentos y estorbos para que no habiendo quien lo impida el intento, consiga fácilmente su deseo, y para esto dice así:" (RA161)

¡Ea! Apartaos y no me seáis estorbo,

arañas blancas, oscuras y amarillas;

ni vosotras palomillas blancas,

pardas ni amarillas;

no me seáis estorbo,

lagartijas blancas, pardas y amarillas;

no haya cosa que me encubra a mis tíos

los que viven en compañía

y habitan en lo alto.

En esta parte comenta Alarcón: "Luego [el conjurante] representa sus méritos diciendo:" (RA161)

---

163 "Chichimeca rojo" se refiere a el hacha que se utilizará para cortar la rama donde están las colmenas.

164 Alarcón traduce aquí "el espiritado un ídolo culebra". El original es nitlamacazqui ce cōatl.

Yo que vengo a haceros esta enemistad,  
vengo compelido de necesidad,  
que soy pobre y miserable,  
y así sólo vengo a buscar mi sustento,  
por lo cual nadio se espante  
ni tenga temor de mí,  
que sólo os llevaré a que véais a mi  
hermana la diosa Xochiquétzul,  
la llamada precioso ramillete.<sup>165</sup>

4.2.2.1.2.- Análisis estructural de C<sub>9</sub>.

La secuencia original del presente conjuro es la siguiente:

1C, 2B, 3C, 4C, 5F-G, 6B, 7C, 8G, 9A-B, 10G, 11G, 12A,  
13F, 14F, 15E, 16B, 17F, 18B.

Esta secuencia podemos redistribuirla en cuatro columnas del siguiente modo:

2 Que hemos de  
hacer viaje y  
caminar (B).

1 Ea, venid  
acá, golpea-  
dos en la tig-  
rra (C).

5 Trae contigo  
lo que se pu-  
so y se guar-  
dó, dentro de  
tí, el verde  
espíritu [..],  
que ya te he  
de llevar  
donde todo es  
monte [..]  
(F-G).

6 Vamos a bus-  
car a nues-  
tros tíos [..]

3 Ea, venid acá  
chichimoca  
rojo ... (C).

8 Sobre tí he  
de ir, sobre  
tí he de ca-

---

<sup>165</sup> Se refiere a la cera de las colmenas que arderá en algún altar divino.

los que habitan muchos juntos y tienen alas amarillas [..] (B).

minar (G).

9 Yo el único Yáotl, yo el que de todos me burlo [..] que vengo por mis tíos (A-B) 4 Venid acá, sacerdote Sioto Tigre [..] (C).

10 No he de ir lejos, ni caminar largo viaje, que cerca de aquí [..] me he de volver [..], que no he de hacer más que llegar y coger a los espíritus que viven en compañía (G).

12 Yo mismo, yo soy el sacerdote Uno Serpiente (A) 7 Ven, sacerdote Piedra Serpiente, Aguila Serpiente (C).

11 Para este efecto he traído al chichimeca rojo, que viene a beber y a comer (C).

16 Que sólo vengo a buscar mi sustento (B).

15 Yo vengo a hacer os en ta enemistad, vengo compelido de necesidad, que soy pobre y miserable (E). 13 Apartaos y no me réais estorbo [..] (F).

18 Que sólo os llevaré a que veais a mi hermana la diosa Kochiquétzal (B).

14 No haya cosa que me encubra a mis tíos [..] (F).

17 Que nadie se espante ni tenga temor de mí (F).



Las columnas 1, 2 y 4, están en relación de apoyo para alcanzar  $S_2$ ; en tanto que la columna 3 hace referencia a la situación carencial  $S_1$ , por lo que está en relación de oposición con las otras columnas.

Para la simbolización lógica de la estructura del presente conjuro, partimos de las siguientes convenciones:

$r$  = Conjurante.

$q$  = Colmenas (referente).

$r'$  = Yáotl, el que de todos se burla.

$q'$  = Mis tíos, los espíritus que viven en compañía.

$P$  = Carencia de Miel.

$Q$  = Molestia causada a las colmenas (relación conjurante-colmenas).

$\sim P$  = Obtención de miel.

$\sim Q$  = Disminución del grado de molestia causada a las colmenas.

$\sim R$  = Disminución de la molestia sufrida por las colmenas.

Simbolización lógica de la estructura:

$$\begin{aligned} & (r(S_1 \{r, q / (Pr \wedge Qr) \wedge Rq\}) \longrightarrow \\ & r(S_2 \{r, q / \sim (Pr \wedge Qr) \wedge \sim Rq\}) \longleftarrow \\ & S_0 \{r', q' / \sim (Pr' \wedge Qr') \wedge \sim Rq'\} . \end{aligned}$$

4.2.2.2.1.- Conjuro para cazar venados con lazos (C<sub>10</sub>).

La traducción del presente conjuro es nuestra:

¡Ven! Sacerdote nueve veces golpeado,  
nueve veces crujido.<sup>166</sup>  
¿Sabes algo? ciertamente vendrán.  
¡Ven! mi madre "ostruendo de gente",<sup>167</sup>  
¡Ven! padre mío Uno Conejo,  
espejo que hacia acá está hucando,  
[[Ven]] mi hermana mayor Uno Hierba-torcida,  
[[Ven]] madre mía estruendo de gente.  
¿Se ha ido tu enojo?  
¿Se ha ido tu disgusto?  
Allí donde el gran escarbamiento,  
te sustenta el sacerdote Diez Flor,  
dueño del valle,<sup>168</sup>  
y cuya carne pertenece a mi hermana mayor  
la mujer serpiente-de-nube.  
Aquí es realmente su morada,  
ciertamente aquí está sobre su suelo de  
color azul, el lugar de tules;  
ciertamente aquí me ataviaré;

-----  
166 Se refiere al piciceto.

167 Cfr. nota 76, pag. 109 del presente trabajo.

168 Se refiere al venado. En el original aparece teotlalhua.  
En Molina encontramos "valle" como equivalente de teotlal-  
li; el sufijo -hua denota posesión, por lo que puede tra-  
ducirse como "dueño del valle". También puede traducirse co-  
mo "dueño de la tierra divina"; teo-tlal-hua.

aquí en realidad en mí habrá vida,  
en la puerta de la valla, en la puerta  
de madera, en el camino del tular.  
Yo soy el sacerdote, yo soy el  
amado huerfanito,  
yo soy el único dios,<sup>169</sup>  
soy el formado por los dioses.  
Mi hermana mayor Uno Hierba-torcida  
¿Se ha ido tu disgusto? ¿Se ha ido?  
Allí donde comes el largo heno,  
allí donde hacia una parte y otra  
te crece el cabello, (está)  
el sacerdote Lieto Flor, dueño del valle.  
¡Ven! sacerdote nueve veces macerado,  
¿qué sabes? que no me levanté,  
que yo me oculté.  
Así, entonces: se hizo el que es redondo,<sup>170</sup>  
¡que me levanto!  
¡que se esconda el pedazo de palo!  
¡que no me codicie!  
porque yo soy como sin sangre,  
porque no tengo color.  
Sacerdote, verde sacerdote,

---

169 En el original aparece: in nicotcotl, letco niitlachihual.  
Probablemente se refiere no al el "único" dios -en senti-  
do cristiano-, sino a un dios solitario, sin compañía.  
170 Frase oscura; en el original aparece ic omochihqui, in  
yahuallihqui.

¿qué sabes? ¿irás tú realmente?  
¡Ven! Sacerdote Nanahuatzin,  
príncipe del fuego.<sup>171</sup>  
¿En donde dices que pones  
al nueve veces crujido,  
al nueve veces macorado?  
Que en el lugar de la partida,  
que nosotros en tí estemos,  
Cuatro Caña que está moviéndose.  
¡Ven, padre mío! Cuatro Caña  
que está moviéndose;  
verde turquesa, amarillo  
que está moviéndose;  
madre de los dioses, padre de los dioses;  
el que hacia los cuatro lugares  
está lleno de fuego, irradiando luz;  
el que va de prisa  
en los cuatrocientos escalones,  
abismo de agua profunda  
con sequedad hacia los bordes;<sup>172</sup>  
¿dónde están los que han sido dejados  
completamente secos,<sup>173</sup>  
los prisioneros,

-----  
171 Se refiere al sol.

172 Aquí el conjurante ha estado refiriéndose al sol.

173 Versión dudosa. En el original aparece cuahuaccacuh-tin, sin embargo, López Austin (1972) piensa debe ser cuahuaccacuh-tin. Seguimos, en este caso, a López Austin.

los que de ninguna manera tienen gozo,  
los que de ninguna manera toman placer,  
los que aquí estarán llenos de llanto  
y llenos de lágrimas?<sup>174</sup>

Padre mío, cuatro cañas encendidas,  
no me he de anticipar al gusto y al placer  
que en esto haz de ser preferido [al primero],  
porque te he de ofrecer la sangre caliente,  
la sangre olorosa,  
el corazón y la cabeza del  
sacerdote Siete Flor,<sup>175</sup>  
dueño del valle.<sup>176</sup>

Ya parto, ya lo buscaré, ya lo hallaré  
[al que] ayer y anteayer costó penas y lágrimas  
a mi hermana mayor Xochiquétzal.

Ayer y anteayer causó penas y lágrimas a mí,  
al sacerdote, al pobre que  
no tiene chile ni cal.<sup>177</sup>

Ya parto, lo cogeré,  
¿acaso mañana, acaso pasado mañana?  
¡No! sino luego, ahora.

- 
- 174 Hasta aquí fue traducción nuestra. La traducción que a continuación seguimos es la de Alarcón, a la que suprimimos palabras redundantes que no aparecen en el texto náhuatl.
- 175 Alarcón traduce por tlamucuzqui epicomo xóchitl "el espiritado de siete rosas". Para evitar confusiones seguimos utilizando "sacerdote Siete Flor", traducción más apegada al texto náhuatl.
- 176 Alarcón traduce "el que vive en la tierra de los dioses". Seguimos con la traducción dada al principio.
- 177 Es decir, que no tiene sustento.

Llevaré a mi hermana mayor  
"la mujer-serpiente",  
la que hace oficios de mujer,<sup>178</sup>  
seguiré el camino ancho,  
el que se divide en dos,  
[el que no tiene] ni principio ni medio.  
¡Alzad vuestro hilado y vuestro tejido!  
no suceda que yo los pise  
y que yo los corte.<sup>179</sup>  
¡Ven, mi hermana mayor!  
¡Venid dioses amados!<sup>180</sup>  
quedad en guarda de mi casa<sup>181</sup>  
por si viene aquél que da enojos y pesadumbres,<sup>182</sup>  
aquí lo prenderéis, [aquí lo] cogeréis  
a quien vosotros sabéis.  
¡Ven, madre mía, señora de la tierra!  
¡Ven, padre mío, espejo que  
sólo está humeando!  
¡haz que no ofenda tu rostro!<sup>185</sup>  
yo el sacerdote, yo el único dios;  
mejor fuera que te me humilles.<sup>184</sup>  
¡Venid, vosotros los sacerdotes,  
los señores de la tierra!  
los que estáis en los cuatro lugares,

---

178 Es decir, los lazos.

179 Se refiere a no caer en la propia trampa.

180 Los lazos. 181 La trampa hecha de lazos. 182 El venado.

183 Es decir, que no se caiga el conjurante.

184 Que la tierra se allane para no tropezar y caer.

apoyando el cielo.<sup>185</sup>

Con vuestro consentimiento vino yo aquí,  
supisteis mi llegada, [la llegada]  
del sacerdote, del venerable huérfano,  
del único dios,  
[supisteis de mi llegada] aquí frente  
a vosotros,  
adornados cerros con oro,  
cerros de verde turquesa:  
en vuestros costados, en vuestros flancos,  
he venido a levantarme, yo el pobre,  
padeciendo necesidad y cansancio.  
Que esté triste vuestro corazón,  
el corazón que está en vuestras entrañas  
[por mis padecimientos],  
señores dueños de la tierra.  
Ya llegué a la población, a la tierra fértil,  
a la que es morada del sacerdote Siete Flor,  
[ya llegué] a la gustosa carne [que es]  
para mi hermana mayor  
"la mujer-serpiente-de-nube";  
[la cual, por la carne] llora y sufre  
desde ayer, desde anteayer.  
Y desde ayer, desde anteayer yo también

---

185 Se refiere a los cuatro puntos cardinales y a los seres divinos que allí habitan. En los extremos de los puntos cardinales se pensaba existían "columnas" que sostenían el cielo.

sufro y lloro.

Ya ha llegado la hora en que

vengo a llamarlos,

en que vengo a atraparlos,

en que les armé puerta y entrada

para sus hocicos y cabezas,

y que por ahí irán, que por ahí pasarán

mis ovejas<sup>186</sup>, cuya madre, cuyo padre,

abuelo y abuela soy yo.

Que no se vaya por otro lugar,

porque aquí viene,

aquí hallará su ceñidor florido,

su collar de flores, su gobernante,<sup>187</sup>

el dueño del valle.

Aquí será cubierto, será vestido por mis

hermanas mayores, las amadas diosas,<sup>188</sup>

las que cuidan el camino divino,

que nunca se acaba, que nunca se empolva,

que es andado todo el día, toda la noche.

¡Ven! mi hermana mayor mujer-serpiente,

la que hace oficio de mujer,

¡qué sientes de esto?

-----  
186 En América no había ovejas antes de la llegada de los europeos. El vocablo iohcaghu (oveja o "poseedor de algodón"), se forma de iohca, raíz de iohcatl (algodón) y el sufijo "-hu", "poseedor de".

187 Se refiere a la trampa formada por los lazos.

188 Se refiere a los lazos.



Aquí te levantarás, en nuestra morada,  
aquí en medio de nuestra casa,  
que sirvientes somos y  
trabajamos para otros.<sup>189</sup>  
Aquí te holgarás, tendrás placer,  
dificilmente te rodarás, [pues]  
te abrazarás, te enredarás  
al cuello del sacerdote Uno Agua<sup>190</sup>,  
al sacerdote verde,<sup>191</sup>  
que ya yo te compuse,  
puesto que no te hico y te di nacimiento.  
¡Ven, mi hermana mayor!  
¡Venid! los cinco-rayos- de-sol,<sup>192</sup>  
amados dioses, ¡asistid a esta obra!  
En verdad ya viene el sacerdote,  
el dueño del valle,  
allí entonces lo encontraréis,  
os levantaréis a encontrarle,  
lo cubriréis con vuestro huipil de flores,  
con vuestra vestidura de fiesta.<sup>193</sup>  
Aquí llegará [el venado] sin vista, perdido;  
aquí será vuestro gusto y vuestro contento.

---

189 Porque de la caza no ha de ofrecer a los dioses la cabeza, el corazón y la sangre del venado (Cfr. RA164 nota 2).

190 Se refiere a las vigas que sostienen la trampa.

191 Se refiere a las hierbas usadas para hacer la trampa.

192 Se refiere a la mano, y nos dice Alarcón que es "por los dedos con que cuentan los cinco días".

193 Hace referencia a la red cuando caiga sobre el venado.

Aquí inscribe Alarcón en el texto náhuatl un comentario: "Dece luego en el papel otlamic: nauhcampa toyohuaz. Tic vehcoz [que quiere decir]: acabado el conjuro gritarás hacia los cuatro vientos fuertemente como se declara en lo que sigue:" (RA164 infra)

Sacerdote Siete Flor, dueño del valle;  
concluso está vuestro pleito,  
de repente os cogió la noche.  
El de la flor ¿dónde está?  
¿Corrió adversa fortuna?  
¡Ho! ¡Ho! (risa), cogieronlo en la red,  
concluida está su suerte.

Aquí dice Alarcón en el texto náhuatl: Luego dice toyohuaz [que quiere decir] dará muchas voces como fiera" (RA165).

¡Ven! mi hermana mayor "mujer-perdiente",<sup>194</sup>  
la que trabajas como mujer,<sup>195</sup>  
¿qué es lo que sabes?  
Yo te preparé, yo te forjé, te di nacimiento.  
Aquí serán tus contentos, aquí tus gozos,  
aquí tus alegrías;  
aquí cuidarás la entrada y la puerta,  
el camino divino.

Aquí viene, por aquí pasará

-----  
194 El conjurante se refiere a las cuerdas.

195 Dice Alarcón que se dice esto porque se obra silenciosamente.

el sacerdote Siete Flor,  
el dueño del valle,  
Aquí vestirás su ceñidor de flores,  
su collar de flores,  
el sacerdote dueño del valle.  
Hermana mayor, mujer-serpiente  
que trabajas como mujer, no empieces mal,  
no heches a perder o malogres esta obra,  
no te suceda errar por espanto  
al mirar de frente al sacerdote,<sup>196</sup>  
al dueño del valle,  
gustosa carne para la mujer-  
serpiente-de-nube.

Vosotros los sacerdote que habitáis  
y residís en las cuatro partes del mundo;  
frente a vosotros, con vuestro gusto  
y conocimiento he aquí llegado,  
yo el sacerdote, yo el venerable huérfano,  
yo el único dios.

Ya he andado mi regada tierra de labor  
y mis fértiles montes con oro adornados,<sup>197</sup>  
por tus laderas y lomas he venido,  
yo el pobre, yo el único dios,  
yo el hecho por los dioses.

---

196 López Austin (1972) señala que esta parte del texto se refiere a no actuar respetuosamente con el venado.  
197 Comenta Alarcón: "por la hermosura del campo".

¡Ven! madre mía estrucndo de gente,  
¡ven! padre mío Uno Conejo,  
espejo que está humeando.  
¡Ven! madre mía Citlalcueye.<sup>198</sup>  
¡Ven! padre mío, rayo solar,  
sacerdote Nanahuatzin,  
venerable príncipe del fuego.  
Hermana mayor Uno-Hierba-torcida,  
sacerdote Uno Agua:  
nadie le dirá nadie le hablará [de esto]  
al sacerdote Siete Flor, el dueño del valle;  
en verdad ya viene, ciertamente aquí vendrá,  
con él os holgaréis, tendréis contento:  
aquí lo habréis de tener,  
aquí lo habréis de atrapar.

4.2.2.2.- Análisis estructural de C<sub>10</sub>.

La secuencia original de C<sub>10</sub> es la siguiente:

1C, 2C, 3D, 4AA, 5AA-B, 6A, 7D, 8C, 9F-G, 10C, 11B, 12C,  
13G, 14B-G, 15D, 16D, 17B, 18G, 19C-F, 20C-F, 21F, 22C,  
23G, 24D, 25F, 26G, 27D, 28D, 29G-F, 30A, 31F, 32C,  
33F-G, 34C-F, 35F, 36C, 37F, 38F, 39G-A, 40C, 41C, 42F,  
43F.

La secuencia original del presente conjuro podemos redistribuirla en cuatro columnas del siguiente modo:

-----  
198 La de falda de entrelas.

- 4 Aquí es realmente nu morada, está sobre su suelo [...] (AA).
- 5 Aquí me ataviaré, aquí en mí habrá vida, en la puerta de la valla [...] (AA-B).
- 6 Yo soy el sacerdote, yo soy el amado huermanito, soy el único dios [...] (A).
- 11 Que en el lugar de la partida, que nosotros en tí estamos [...] (B).
- 17 Ya parto, lo cogeré ¿acaso mañana, ¿acaso pasado mañana? No, sino luego, ahora (B).
- 1 Ven, sacerdote nueve veces golpeado [...] (C).
- 2 Ven, mi madre "estruendo de gente". Ven mi padre Uno Conejo [...] (C).
- 8 Ven, sacerdote nueve veces macerado [...] (C).
- 10 Ven, sacerdote Nanahgatzin, príncipe del fuego [...] (C).
- 12 Ven, padre mío, cuatro cañas que están moviéndose [...] madre de los dioses, padre de los dioses ... , el que hacía los cuatro lugares está lleno de fue-
- 3 Sacerdote Siete Flor, dueño del valle (D).
- 7 El sacerdote Siete Flor, dueño del valle (D).
- 15 Lo que ayer y anteayer costó penas y lágrimas a mi hermana mayor Xochiquétzal (D).
- 16 Ayer, antes y después causó penas y lágrimas a mí, al sacerdote, al pobre, que no tengo ni chile ni sal (D).
- 9 Que se esconda el pedazo de palo. Que no me codicie [...] (F-G).
- 13 Padre mío, Cuatro cañas encendidas, no me he de anticipar al gusto y al placer que en esto haz de ser prafenido, porque te he de ofrecer la sangre caliente [...] del sacerdote Siete Flor (G).
- 14 Ya parto, ya lo buscaré, ya lo hallaré [...] (B-G).
- 18 Llevaré a mi hermana mayor, la mujer serpiente, la que hace oficios de mujer; seguiré el camino ancho [...] (G).
- 21 Mejor fuera que te me humilles (F).

go, irradian  
do luz [..]  
(C).

19 Ven, mi her-  
mana mayor. Ve  
nid, dioses a-  
mados, quedad  
en guarda de  
mi casa [..],  
aquí lo pren-  
deréis, aquí  
lo cogeréis  
[..] (C-F).

20 Ven, madre  
mía, señora de  
la tierra. Ven  
padre mío, es-  
pejo que sólo  
está humeando,  
haz que no o-  
fenda tu ros-  
tro [..] (C-F).

22 Venid, voso-  
tros los sa-  
cerdotes, los  
dueños de la  
tierra [..]  
(C).

24 Yo el po-  
bre, padecien-  
do necesidad  
y cansancio  
(D).

23 Con vuestro  
consentimien-  
to llegué aquí  
[..] en vues-  
tros costados,  
en vuestros  
flancos he ve-  
nido yo a le-  
vantarme (G).

27 Gustosa  
carne para  
mi hermana ma-  
yor mujer-  
piente-de-nu-  
be, por la  
que llora y  
sufre desde  
ayer, desde  
anteayer [..]  
(D).

25 Que esté  
triste vuestro  
corazón seño-  
res dueños de  
la tierra [..]  
(F).

28 Y desde a-  
yer, desde  
anteayer, yo  
también sufro  
y lloro (D).

26 Ya llegué a  
la población,  
a la tierra  
fértil [..]  
(G).

- 30 cuya madre y padre, abuelo y abuela soy yo (A).
- 32 Ven, mi hermana mayor mujer serpiente la que hace oficios de mujer [..] (C).
- 34 Ven, mi hermana mayor. Venid los cinco rayos de sol, amados dioses, asistid a esta obra (C-F).
- 36 Ven, mi hermana mayor mujer serpiente la que trabaja como mujer [..] (C).
- 29 Ya ha llegado la hora en que vengo a atraparlos, en que armé puerta y entrada para sus hocicos y cabezas, y que por ahí irán [..] (G-F).
- 31 Que no vaya por otro lugar [..], aquí hallará su ceñidor florido [..]. Aquí será cubierto [..] por mis hermanas mayores [..] (F).
- 33 Aquí te holgarás, tendrás placer [..] puesto que yo te di nacimiento (F-G).
- 35 ...os levantaréis a encontrarle, lo cubriréis con vuestro huipil de flores [..], aquí llegará sin vista, perdido [..] (F).
- 37 Aquí vestirá su ceñidor de flores, su collar de flores el sacerdote dueño del valle (F).

39 Frente a  
vosotros, con  
vuestro justo  
conocimiento  
he aquí llega-  
do, yo el sa-  
cerdote, yo  
el venerable  
huérfano, yo  
el único dios  
(G-A).

41 Ven mi madre  
estruendo de  
gente. Ven Pa-  
dre mío Uno  
Conejo [..].  
Ven madre mía  
Citlalcueye.  
Ven, padre  
mío rayo so-  
lar, sacerdo-  
te Nanahuatzin  
venerable prin-  
cipe del fuego  
[..] (C).

38 Hermana mayor  
mujer serpien-  
te [..] no em-  
pieces mal, no  
oches a perder  
o malogres es-  
ta obra [..]  
(F).

42 Nadie le dirá,  
nadie le habla-  
rá de esto al  
sacerdote Sie-  
te Flor [..]  
(F).

43 Ciertamente  
aquí vendrá,  
con él os hol-  
garéis y ten-  
dréis contento:  
aquí lo habréis  
de tener, aquí  
lo habréis de  
atrapar (F).

Las columnas 1, 2 y 4 están en relación de apoyo para lo-  
grar S<sub>2</sub>. La columna 3 está en relación de oposición respecto  
a las otras tres, la cual está enunciando características essen-  
ciales y negativas como la pobreza, la necesidad ("ni chile ni  
sal"), el cansancio, la aflicción (sufrir y llorar) y la no  
posesión de la carne del venado. El fin del conjuro es obtener  
la carne del venado provocando que éste llegue "sin vista, per-  
dido" a la trampa armada por el conjurante.

Para la simbolización lógica de la estructura del presen-  
te conjuro partimos de las siguientes convenciones:



r = Conjurante.

q = Venado.

r' = El único dios, el formado por los dioses.

q' = Sacerdote Siete Flor, dueño del valle.

p' = Xochiquétzal, la mujer-serpiente-de-nube.

N = Vulnerabilidad del venado (que llegue ciego y perdido a la trampa).

P = Pobreza, necesidad y aflicción.

Q = Posesión de la carne del venado.

M = Lágrimas, penas y aflicción.

R = Sacrificio ritual en que se ofrece la sangre, el corazón y la cabeza del venado.

~N = No vulnerabilidad.

~P = Cancelación de la necesidad y la aflicción.

~Q = No posesión de la carne de venado.

~M = Cancelación de las lágrimas y las penas, y contento por la obtención de una ofrenda.

Simbolización lógica de la estructura de  $C_{10}$ :

$(r(S_1 \{ r, q / (((Pr \wedge \sim Qr) \longrightarrow \sim Rr) \wedge \sim Rq) \} ) \longrightarrow$

$r(S_2 \{ r, q / (((\sim Pr \wedge Qr) \longrightarrow Rr) \wedge Rq) \} ) \longleftarrow$

$S_0 \{ r', q', p' / ((\sim Pr' \wedge Qr') \wedge \sim Mp') \wedge Rq' \} .$

4.2.2.3.1.- Conjuro para la siembra del maíz (C<sub>23</sub>).

Comienza Alarcón diciéndonos que "para las siembras de las semillas es casi uno el conjuro, porque excepto el nombre de la semilla, la cual siempre nombran con metáfora, en todo lo demás casi no truecan palabra..." (RA176). De acuerdo a lo anterior, puede entenderse la acusada similitud de los conjuros para la actividad productiva de la siembra: basta pues con la selección de un conjuro representativo de este sector; y creemos que dada la importancia de las mieses para la reproducción de la sociedad, puede seleccionarse el conjuro para la siembra del maíz entre otros, teniendo en cuenta la importancia de esta gramínea para las sociedades mesoamericanas.

Para este conjuro el labrador se aprovisiona con una coa (palo de madera con punta endurecida al fuego para hacer el hoyo donde se deposita la semilla por sembrar). A la coa se le llama "sacerdote del signo Uno Agua" (tlamacazqui ce Átl itonal), y se le llama porque ya ha llegado el tiempo de lluvias, las nubes ("los sacerdotes, sus varones" -tlamacazqui, inquichitluu-), por lo que es ya el tiempo para sembrar el maíz, a quien se le llama "noble estimado Siete Serpiente" (tlazopilli chicomécatl). Al final del conjuro encarga el maíz a la tierra, a quien llama el "espejo cuyo aceite está echando humo" (tezcatl ixahual poztocatimani).

Para el siguiente conjuro respetamos la traducción de López Austin (1972):

Dígnate acompañar, sacerdote del  
signo Uno Agua,  
porque ya llegaron los sacerdotes.  
Ahora vengo a dejar al sacerdote,  
al noble estimado Siete Serpiente.  
Vamos, que aquí está  
el cestillo de nuestro sustento  
que te hará ir por el camino,  
porque durante todo el tiempo  
te estuvo cuidando tu venerable madre.<sup>199</sup>  
Llegaron ya los sacerdotes, sus varones.  
Dígnate acompañar,  
sacerdote del signo Uno Agua,  
que aquí pondremos bajo la tierra  
al sacerdote Siete Serpiente.  
¡Ea! Ven, espejo cuyo afeitado  
está echando humo,  
porque ya en tí colocaré al noble  
estimado Siete Serpiente,  
que en este buen lugar se reconfortará,  
que ya llegaron los sacerdotes.

---

199 Sobre este pasaje, López Austin comenta: "Se dirige al grano, diciéndole que ha de llevarlo en un pequeño cestillo (cestillo de nuestro sustento) después de que estuvo guardado en la troje (tu venerable madre)".

4.2.2.3.2.- Análisis estructural de C23.

La secuencia original del presente conjuro es la siguiente:

1C, 2G, 3F, 4C, 5B, 6C, 7B-G.

La secuencia original puede ser redistribuida en tres columnas de la siguiente manera:

- |   |   |  |
|---|---|--|
| 5 ...que aquí pondremos bajo la tierra al sacerdote Siete Serpiente (B).  | 1 Dignate acompañar, sacerdote del signo Uno Agua, porque ya llegaron los sacerdotes (C). | 2 Ahora vengo a dejar al sacerdote, al noble estimado Siete Serpiente (G).                     |
|   | 4 Dignate acompañar, sacerdote del signo Uno Agua (C).                                    | 3 Vamos, que aquí está el cestillo de nuestro sustento que te hará ir por el camino [...] (F). |
| 7 ...porque ya en tí colocaré al noble estimado Siete Serpiente que en este buen lugar se recomfortará [...] (B-G). | 6 Ea, ven, espájo cuyo afeitado está echando humo (C)                                     |  |

Las columnas 1, 2 y 3, están en relación de apoyo. Respecto a este conjuro, no se enuncia la situación carencial a vencer, ni el conjurante designa su platus en el tiempo mítico. Lo que se nos presenta en el conjuro es la intención (e

decir, la acción a realizar, que en este caso es sembrar, lo cual se expresa por "aquí pondremos bajo tierra"), la petición de ayuda a la coa y a la tierra. Asimismo hay una designación del maíz dentro del contexto mítico: sacerdote Siete Serpiente, designación que no se debe -como piensa Alarcón- a sus características de color, de forma de siembra o, en general, a los aspectos externos del maíz; sino que se le designa así en tanto que dentro de la taxa determinada por las categorías míticas, ocupa un lugar que lo caracteriza con designaciones y determinaciones que trascienden al objeto sensible mismo, a partir del sistema al que está integrado tal objeto de acuerdo a las categorías de clasificación del sistema mítico. Así, "Siete Serpiente" (designación del maíz) está inscrito en un sistema conceptual de valoración (determinación de la forma de valorar y de conocer el mundo exterior) que lo asocia a un dios específico, a un cierto color y a una determinada región del mundo. La combinación de las categorías de tal sistema pueden traer como consecuencia una valorización de una situación o de un objeto como facto o no facto. La inscripción de "Siete Serpiente" en este sistema, incluía una valoración según la división del mundo en cuatro sectores que corresponden al desdoblamiento de la unidad originaria representada por Ometecuhtli (señor dual), el dios supremo. La tabla de la división del mundo puede representarse someramente de la manera siguiente:

<u>Oriente</u>	<u>Norte</u>	<u>Poniente</u>	<u>Sur</u>
Quetzalcóatl (Tezcatlipoca rojo).	Tezcatlipoca negro.	Tezcatlipoca blanco.	Tezcatlipoca azul.
Cipactli (Lagarto).	Océlotl (Tigre)	Mázatl (Venado).	Xóchitl (Flor).
Átl (Agua).	Miquiztli (Muerte).	Quiáhuitl (lluvia).	Cozcacuauhtli (Águila de cuello rojo).
Cóatl (Serpiente).	Técpatl (Pedernal).	Calli (Casa).	Kallinalli (Hierba torcida).
Ollin (Movimiento).	Ehécatl (Viento).	Ozomatli (Mono)	Cuetzpallin (Lagartija).
Ácatl (Caña).	Itzcuintli (Perro).	Quauhtli (Águila).	Tochtli (Conejo).
↑	↑	↑	↑
Región de la luz.	Región de los muertos.	Región de las mujeres.	Región de las espinas.

Asimismo, el tonalpohualli estaba dividido en cuatro partes que correspondían cada una a una región del universo: así, si la fecha de un día determinado era Uno Ácatl, éste estaba influenciado por el oriente, el color rojo y Quetzalcóatl. En el caso de "Siete Serpiente", este elemento se asociaba al oriente, a la casa de la luz, a Quetzalcóatl y al color rojo (entre otras muchas características que desconocemos). La representación del universo entre los nahuas, constituía un código por el que se descifraba (valoraba) la naturaleza, venciendo la indeterminación que afecta la acción humana ante un

mundo desconocido; ya que, según nosotros creemos, la disminución de la indeterminación del universo tiene un efecto proporcionalmente inverso en el incremento de la actividad humana y de la confianza en el buen resultado de ésta. Podemos afirmar que el motivo de que el "sacerdote Siete Serpiente" (tlamacazqui chicomecōatl) sea denominado así (es decir, la designación del maíz -centli- por tal concepto mítico), no se debe a las causas postuladas por Alarcón (como su forma física, etc)<sup>200</sup>, sino a causas que trascienden al objeto mismo en su inmediatez sensible y que son determinadas por la lógica de las categorías míticas originarias, por lo que "Siete Serpiente" como concepto implica la pérdida del objeto real como tal, para conservar su existencia en un espacio simbólico de representación; por lo que se pierde el sentido de base para acceder al sentido contextual determinado por el orden del saber en el espacio mítico-ideológico: el signum "Siete Serpiente" tiene valor, por tanto, al interior de un conjunto estructurado de signum del que forma parte.<sup>201</sup>

Para la formulación lógica de  $C_{23}$ , aunque no se enuncia en este caso la situación carencial, puede establecerse como la inseguridad respecto al producto que se obtendrá de la siembra, producto sujeto a la indeterminación del futuro. El

-----  
200 Cfr. RA176-177.

201 Respecto al término signum lo utilizamos en el segundo sentido en que lo usa Leach (como símbolo). Cfr. Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos, pp. 19-20.

fin al invocar a la tierra para que proteja a la semilla del maíz es, evidentemente, asegurar la cosecha.

Las convenciones para la interpretación de la simbolización lógica de la estructura de  $C_{23}$ , son las siguientes:

$r$  = Conjurante.

$q$  = Maíz.

$q'$  = Sacerdote Siete Serpiente.

$P$  = Seguridad.

$Pq$  = Seguridad proporcionada por la tierra a la semilla.

Simbolización lógica de la estructura:

$$\begin{aligned} & (r(S_1 \{r, q / Pr \wedge \sim PqQ\}) \quad \longrightarrow \\ & r(S_2 \{r, q / Pr \wedge PqQ\}) \quad \longleftrightarrow \\ & S_0 \{q' / Pq'Q\} . \end{aligned}$$

#### 4.2.3.- Análisis estructural de los conjuros de amor.

##### 4.2.3.1.1.- Conjuro para atraer y aficionar ( $C_{29}$ ).

La traducción del presente conjuro que a continuación se transcribe es de Alarcón. Esta traducción aunque menos literal que la de López Austin (Cfr. L.A. 1970), es más clara en cuanto a la intención del conjurante, que es lo que, en este caso, nos interesa:

En el lugar del oorro del espejo,



en el lugar del matrimonio.<sup>202</sup>  
Yo le hablo a la mujer,  
yo le canto a la mujer.  
Fatigado del cuidado que me dan  
sus amores,  
hago lo posible de mi parte.  
Ya traigo en mi ayuda a mi  
hermana la diosa Kochiquétzal,  
que viene galanamente rodeada  
por una serpiente,  
y con otra ceñidos sus cabellos.  
Este amoroso cuidado me trae  
fatigado y lloroso [desde]  
ayer y anteayer.  
Pienso yo que es verdaderamente diosa,  
verdaderamente hermosísima en extremo,  
¿La alcanzaré mañana o tal vez pasado mañana?  
¡No! sino al momento,  
yo [lo ordeno] el joven guerrero  
que resplandezco como el sol  
y tengo la hermosura del alba.  
¿Acaso salí solamente de cualquier parte?  
¿Acaso nací de alguna parte solamente?

---

202 Alarcón traduce "donde [se] separan las voluntades"; y López Austin traduce "en el lugar del encuentro". En Molina encontramos nenactiloyan traducido por "donde se hacen bodas, donde se desposan". Es teniendo en cuenta esto último que ponemos "en el lugar del matrimonio".

Yo vine y nací por el florido  
y transparente sexo femenino, etc.<sup>203</sup>  
¿Es quizás ella diosa?  
Ella es digna de honra;  
no la he de alcanzar mañana,  
ni esotro día sino luego, ahora;  
ya que yo lo mando,  
el joven guerrero;<sup>204</sup>  
¿Por ventura traigo yo guerra?  
No es guerra la mía  
sino conquista de mujeres.<sup>205</sup>

4.2.3.1.2.- Análisis estructural de C<sub>29</sub>.

La secuencia original del presente conjuro es:

1AA, 2G, 3D, 4B, 5G, 6D, 7B, 8A, 8B, 10A, 11G.

La secuencia original puede redistribuirse en cuatro columnas de la siguiente forma:

1 En el lugar del cerro del espejo, en el lugar del ma- trimonio (AA).	3 Fatigado del cuidado que me dan sus amores (E).	2 Le hablo a la mujer, le cañ to a la mujer (G).
--	---	---

203 Alarcón interrumpe el texto, ya que las palabras son tales que "por la modestia y castos oídos no se ponen".

204 Aquí nitelpochtli, niváotl, puede traducirse por "yo el joven, yo la guerra". Pero si recordamos que Yáotl era otro de los nombres de Tezcatlipoca, podría ser "yo Tezcatlipoca".

205 Con respecto a nicihuáyotl; cínuatl se refiere a mujer, y -yotl es sufijo que denota abstracción. Sin embargo, cehua se refiere a disminución de algo. Si la traducción la hacemos considerando esto último, tal vez podríamos obtener: "empero yo soy el que reduce (la resistencia) de lo femenino".

4 Y así hago  
lo posible por  
alcanzar sus  
amores (B).

6 Este amor- 5 Yo traigo en  
so cuidado me mi ayuda a  
trae fatiga- mi hermana  
do y lloroso la diosa Ko-  
anteayer y chiquétzal  
ayer [..] [..] (G).  
(E).

7 ¿La alcanza-  
ré mañana o  
pasado maña-  
na? No, sino  
al momento (B)

8 Yo [lo ordeno]  
el joven gue-  
rrero que res-  
plandece como  
el sol [..]  
(A).

9 No la he de al-  
canzar mañana,  
ni esotro día,  
sino luego,  
ahora (B).

10 Ya que yo lo  
mando, el jo-  
ven guerrero  
(A).

11 ¿Por ventura  
traigo yo gue-  
rra? No es  
guerra la mía  
sino conquis-  
ta de mujeres  
(G).

La columna 1 y 3 están en relación de apoyo al igual que la columna 4. En el espacio correspondiente a la columna 2 no se enuncia la situación carencial a vencer o superar; no obstante, este tipo de situación está presente (es lo que motiva al conjurante a recitar el conjuro) y corresponde a la carencia (resistencia) de la mujer que se desea obtener. Se de notarse que a la mujer deseada no se le asocia con ningún ser mítico.

Para la simbolización lógica de la estructura de C<sub>29</sub>, partimos de las siguientes convenciones:

r = Conjurante.

q = La mujer deseada (referente).

r' = El joven guerrero que resplandece como el sol.

P = Resistencia.

Q = Obtención de la mujer deseada.

~P = Debilidad.

~Q = Carencia de mujer.

Simbolización lógica de la estructura:

$(r(S_1 \{r, q/\sim Qr \wedge Pq\}) \longrightarrow$

$r(S_2 \{r, q/Qr \wedge \sim Pq\}) \longleftarrow$

$S_0 \{r'/Qr'\}.$

#### 4.2.4.- Análisis estructural de los conjuros de destrucción.

##### 4.2.4.1.1.- Conjuro para echar sueño (C<sub>2</sub>).

La traducción que a continuación transcribimos es de López Austin (1972):

Yo mismo, yo soy mi venerable hablante nocturno.<sup>206</sup>

Para mí, para ir a los nueve lugares

-----  
206 López Austin no traduce noyohualitoatzin. La traducción que ponemos se justifica por lo siguiente: no-, prefijo posesivo de primera persona singular; yohual, raíz de yohualli (noche); itōa, verbo que denota hablar o mandar, y; -tzin, sufijo reverencial.

que están sobre nosotros,  
dígnate venir entonces, hechizo de sueño,  
cuando yo vaya a tomar a mi hermana mayor  
a los nueve lugares que están  
sobre nosotros.

Yo soy el sacerdote;  
mi hermana mayor es Xochiquétzal.  
Como mucho la guardaban los sacerdotes,  
todos los águilas, todos los ocelotes,  
nunca era posible entrar.

Por ello yo invoco al sueño.  
Por ello fueron al noveno lugar  
de los muertos.

Por ello yo soy Xólotl, y  
soy a quien crujen las coyunturas.  
Dirá sólo: a todas partes yo grito.  
Dígnate venir, sacerdote Uno Federal.  
Dígnate ir a ver si durmió ya  
mi hermana mayor.

Ya voy a sacarla para que no me  
codicien ellos,  
todos sus varones.

No me codiciarán porque ya la llevo  
al noveno lugar de los muertos.  
Allí la llevaré, al centro de la tierra  
para ir a entregarla al  
venerable hablante nocturno.

Por ello la transformaré  
en cuatro lugares;  
por ello no sabrá que soy yo,  
que yo soy Yáotl,  
que soy el venerable hablante nocturno;  
para ello los entregaré [al sueño],  
para ello estarán muy embriagados.

Este conjuro era usado por los temacpalitotique (los que hacen danzar a alguien en la palma de la mano), magos dedicados al robo que, además de utilizar este conjuro, debían de auxiliarse con la mano de una mujer muerta en parto.

Este conjuro se da al equiparar la acción del robo terrestre con un robo divino realizado por Tezcatlipoca. El contenido del mito que narra este robo es, a grandes rasgos, el siguiente: Tezcatlipoca se dirige a la morada de los deleites, donde habitan Tláloc y su esposa Xochiquétzal, con la intención de raptar a esta última. Burla la vigilancia de los guardias de Tláloc, de las águilas y los ocelotes, envolviéndolos en un sueño soporífero. Este sueño afecta también a Tláloc y a su esposa Xochiquétzal. Tezcatlipoca toma a la dormida Xochiquétzal y desciende con ella hasta el noveno lugar de los muertos, donde tiene relaciones sexuales con ella y la convierte así en diosa del amor.<sup>207</sup>

---

<sup>207</sup> Cfr. el artículo de López "Los temacpalitotique. Brujos, profanadores, ladrones y violadores" en Estudios de cultura náhuatl, vol. VI, 1967.

Los temacpalitotique, después de realizar el robo, debían de tener también cópula sexual con sus víctimas, ya que al integrarse al plano mítico (actualización de un hecho mítico por medio del conjuro) la conducta del mago debe cubrir todas aquellas acciones presentes en el mito (asimilación de lo real a lo simbólico), por lo que además de robar, debe atacar sexualmente a su víctima:

Tomaban placer de la gente  
debido a que estaba dormida,  
a que se dormía.  
Tomaban el lugar de los hombres;  
los sustituían en el trabajo sexual.  
Allí en las recámaras, en los cuartos,  
y aún en otros lugares se echan.  
No puede decirse todo lo que obraban  
viciosamente...<sup>208</sup>

Las relaciones de oposición: sensibilidad (vigilia) / no-sensibilidad (sueño), presentes en el mito son las que sirven de apoyo y fundamenta al conjuro para poder hacer posible las condiciones del robo. En C<sub>2</sub> se operan estas oposiciones para provecho del asaltante-conjurante.

#### 4.2.4.1.2.- Análisis estructural de C<sub>2</sub>.

La secuencia original de C<sub>2</sub> es la siguiente:

1A, 2B, 3C, 4B, 5A, 6B, 7C, 8F, 9A, 10C, 11F, 12B, 13F,

-----  
208 Cfr. "Los temacpalitotique...".

14B, 15B-A, 16B-A-B, 17F.

La secuencia original puede ser redistribuida de la siguiente forma en cuatro columnas:

- |   |   |   |  |
|---|---|---|--|
| 1 Yo mismo,<br>yo soy el ve-<br>nerable ha-<br>blante noctur-<br>no (A).                      | 3 Dignate ve-<br>nir hechizo<br>de sueño (C).               | 4 Como mucho<br>la guardaban<br>los sacerdo-<br>tes, todos<br>los águilas,<br>los ocelotes,<br>no era posi-<br>ble entrar<br>(E). | 2 Por ello fue-<br>ron al noveno<br>lugar de los<br>muertos (F).   |
| 2 Para mí, pa-<br>ra ir a los<br>nueve lugares<br>que están so-<br>bre nosotros<br>(B).       |   |   |  |
| 4 Cuando yo va-<br>ya a tomar a<br>mi hermana ma-<br>yor a los nue-<br>ve lugares<br>[.] (B). |   |   |  |
| 5 Yo soy el sa-<br>cerdote; mi<br>hermana mayor<br>es-Xochiquét-<br>zal (A).                  | 7 Por ello in-<br>voco al sue-<br>ño [.] (C).               |   |  |
| 9 Por ello,<br>yo soy Xólotl,<br>yo soy a quien<br>crujen las cu-<br>yunturas [.]<br>(A).     | 10 Dignate ve-<br>nir, sacerdo-<br>te Uno Peder<br>nal (C). |   | 11 Dignate ir a<br>ver si durmió<br>ya mi hermana<br>mayor [.] pa-<br>ra que no me<br>codicien [.]<br>(F). |
| 12 Ya voy a sa-<br>carla (B).   |   |   | 13 No me codi-<br>ciarán [.] (F)   |
| 14 La llevo al<br>noveno lugar<br>de los muertos,<br>allá la lleva-                           |   |   |  |



ré, al centro de la tierra, para entregarla al venerable hablante nocturno (B).

15 Por ello la transformaré en cuatro lugares, por ello no sabrá que yo soy el enemigo, yo soy tu venerable burlador (B-A).

16 Para burlarme de ella, yo los transformaré, los amoteceré, yo el enemigo, yo el venerable burlador, para ello los entregaré (B-A-B).

17 Para ello estarán muy embriagados (F).

La columna 1 hace referencia a acciones positivas para producir  $S_2$  ante el estímulo de  $S_1$ . La columna 2 pide la ayuda de seres sobrenaturales para la obtención de  $S_2$ . La columna 3 hace mención de los obstáculos para alcanzar  $S_2$ . La columna 4 se refiere a la conducta que se espera lograr de otros seres respecto a la obtención de  $S_2$ . Las columnas 1, 2 y 4, están en relación de apoyo para la transformación (superación) de  $S_1$  en  $S_2$ ; y que la columna 3 está en relación de oposición respecto a las otras columnas.

Para la simbolización lógica de la estructura de  $C_2$ , partimos de las siguientes convenciones:

r == Conjurante.

q == Sujeto que será asaltado.

P == Sensibilidad o vigilia.

~P == Insensibilidad o sueño

Simbolización lógica de la estructura:

$(r(S_1 \{ r, q / Pr \wedge Pq \} ) \longrightarrow$

$r(S_2 \{ r, q / Pr \wedge \sim Pq \} ) \longleftarrow$

$S_0 \{ r, q / Pr' \wedge \sim Pq' \} .$

4.2.4.2.1.- Conjuro para despertar a las víctimas del conjuro del sueño (C<sub>3</sub>).

La siguiente transcripción es traducción de López Austin (1972). En este conjuro se trata de cancelar los efectos del conjuro anterior negando las acciones provocadas anteriormente por el conjurante para poder robar fácilmente a sus víctimas. Este conjuro era usado también por los tenacpa litotique una vez que ya habían realizado el robo: el restablecimiento del tiempo profano o terreno era indispensable ya realizado el robo, de otra forma, dentro del espacio simbólico que sustentaba tal acción, podían generarse situaciones de desequilibrio, al no romperse la relación divino-terrena, alejadas de la intención del conjurante en el tiempo terreno.

Para que yo vaya a colocarlos

al centro de la tierra,  
en los cuatro rumbos:  
no es verdad; también los transformo;  
no dormían, no fueron al noveno  
lugar de los muertos.  
No es verdad que los transportó  
el venerable hablante nocturno.  
¡Ea! Ya los regreso de este  
hechizo de sueño,  
yo, el venerable poseedor  
del lugar de la noche.<sup>209</sup>

Este conjuro lo consideramos como apéndice del conjuro "para echar sueño" (C<sub>2</sub>). La finalidad es devolver la normalidad y despertar del sueño a los sujetos víctimas del robo, negando (cancelando) toda acción que C<sub>2</sub> supuestamente había provocado.

#### 4.2.4.2.2.- Análisis estructural de C<sub>3</sub>.

La secuencia original de C<sub>3</sub> es la siguiente:

1B, 2F, 3D, 4B, 5A.

La secuencia original puede ser redistribuida de la siguiente forma:

---

<sup>209</sup> López Austin no traduce Yohuallahuantzin. La traducción que damos se justifica de la siguiente forma: yohual, raíz de yohualli (noche); -la, sufijo que denota locación; -huan, sufijo que denota posesión; -tala, sufijo reverencial.

1 Para que vaya yo a colocarlos al centro de la tierra, en los cuatro rumbos (B).

2 No es verdad; también los transformo. No dormían, no fueron al noveno lugar de los muertos (F).

4 Ea, ya los regreso de este hechizo de sueño (B).

3 No fue verdad que los transportó el venerable hablante nocturno (D).

5 Yo, el venerable poseedor del lugar de la noche (A).

En este caso la situación positiva de obtención (devolución de la sensibilidad-vigilia) por la que pugna el conjuro, está en contradicción con la situación positiva de obtención de  $C_2$ , la cual en  $C_3$  pasa a ser la situación negativa de carencia. Esto se debe a que los efectos generados por  $C_2$ , en tanto que son resultado de la actualización de un drama divino contenido en un mito, deben ser negados cancelando la actualización de tal drama (lo que muestra la preeminencia del espacio simbólico sobre el espacio real), lo que trae por consecuencia la devolución a las víctimas de las determinaciones del tiempo profano.

Una vez que el asaltante ha cancelado los efectos de  $C_2$  por medio de  $C_3$ , debe correr y no detenerse por ningún motivo, pese al extenuante cansancio de la carrera, ya que de no

hacerlo así, el mito (espacio simbólico) prescribe que el asaltante no podrá continuar en su escape y sería capturado, pues no podría ya moverse del lugar donde se sentara a descansar.

De las columnas anteriores, 1 y 4 están en relación de apoyo para la obtención de  $S_2$ . La situación carencial, que corresponde a la columna 3, aunque no está enunciada por el conjurante, se da por supuesta dentro del contexto en que es dicho el conjuro después de  $C_2$  para cancelar sus efectos.

Para la simbolización lógica de la estructura de  $C_3$ , partimos de las convenciones ya dadas en  $C_2$  (cfr. p. 124 del presente trabajo).

Simbolización lógica de la estructura:

$$\begin{array}{l} (r(S_1 \{r, q / Pr \wedge \sim Pq\}) \longrightarrow \\ r(S_2 \{r, q / Pr \wedge Pq\}) \longleftarrow \\ \sim (S_0 \{r', q' / Pr' \wedge \sim Pq'\}). \end{array}$$

#### 4.3.- Conclusión del análisis lógico.

##### 4.3.1.- Establecimiento de los mecanismos de producción del conjuro.

En el conjuro encontramos fundamentalmente tres mecanismos de producción: el mecanismo de concatenación, el mecanismo de formación y el mecanismo semántico.

Mecanismo de concatenación ( $M_1$ ).- Este mecanismo actúa dentro de las formas del pensamiento determinadas por los conectivos lógicos de la conjunción ( $\wedge$ ), la implicación ( $\longrightarrow$ ) y la bicondicional ( $\longleftrightarrow$ ). La forma lógica de la disyunción ( $\vee$ ) no se encuentra en los conjuros. Es gracias a  $M_1$  que podemos obtener series finitas de enunciados compuestos.<sup>210</sup> Por ejemplo se posibilita la formación de enunciados como el siguiente: "acudid aquí los cinco solares y tu mi madre Uno Conejo" (cfr. C<sub>38</sub>).

Mecanismo de formación ( $M_2$ ).- Este mecanismo funciona sobre el producto elaborado por  $M_1$ , en base a una dicotomía que separa las series en dos bloques: cancelación y aceptación. La dicotomía funciona en base a  $S_1 \longrightarrow S_2$  (cancelación de  $S_1$  y obtención de  $S_2$ ), por lo que rechazará todo posible enunciado bien formado por  $M_1$  que no contribuya a la realización de  $S_2$ . Así, por ejemplo, este mecanismo rechazará formulaciones como  $r(S_2) \longrightarrow r(S_1)$ .

Las piezas sobre las que trabaja este mecanismo son las

210 Los enunciados compuestos son en los que encontramos conectivos lógicos.

relaciones de oposición presentes en los sucesos o acontecimientos míticos, los cuales prescriben el contenido de las concatenaciones del conjuro. Así, dado un suceso mítico  $S_0$ , puede obtenerse  $S_2$  a partir de la intervención de  $S_0$  en  $S_1$ , lo que provoca la anulación de este último.

Mecanismo semántico ( $M_3$ ).- Este mecanismo opera sobre el producto elaborado por  $M_2$ : obtenidos enunciados válidos en base a la dicotomía de aceptación o cancelación determinada por la transformación de  $S_1$  en  $S_2$ , se interrelacionarán para elaborar el conjuro tal como se nos presenta en su forma acabada.

Las posibles modificaciones que tenga el conjuro en el tiempo no deben de contradecir  $M_2$ : por esto, la incorporación de elementos cristianos al conjuro no altera el funcionamiento de éste, en tanto que incorpora estos elementos a su mecanismo propio de producción que permanece inalterado.

El objetivo final del mecanismo total ( $M_T$ ) integrado por  $M_1$ ,  $M_2$  y  $M_3$ , es obtener un discurso final que sea susceptible de transformar, en un nivel simbólico,  $S_1$  en  $S_2$ , para lo cual se necesita:

- 1) Que dado un enunciado se le acepte o rechace por el criterio de cancelación de  $M_2$ , es decir, que se le distribuya en una de las dos mitades; cancelación o aceptación.
- 2) Que dado un enunciado aceptado por  $M_2$ , si se le adjudica

ta un operador lógico de negación, será rechazado por  $M_3$ . Por ejemplo, se aceptará  $S_1 \longrightarrow S_2$ , y se cancelará su negación  $\sim(S_1 \longrightarrow S_2)$ .

- 3) Que el resultado obtenido por  $M_3$  tenga una estructura que corresponda a la forma  $(S_1 \longrightarrow S_2) \longleftrightarrow S_0$ .

Con esto dejamos establecidos los mecanismos de producción del conjuro, lo cual puede corroborarse directamente con el análisis hecho de los conjuros en el punto 4.2. Asimismo, debe tenerse presente que estos mecanismos son utilizados inconscientemente por el conjurante, de la misma forma como un hablante maneja su lengua sin tener conocimiento de las reglas gramaticales.

#### 4.3.2.- Razonamiento en el que deniega el conjuro.

El razonamiento para establecer el mecanismo lógico del conjuro corresponde al que Carl G. Hempel describe respecto a las implicaciones contrastadoras de la postulación y la comprobación de una hipótesis en el terreno científico<sup>211</sup>; sólo que el conjurante no establece el proceso de transformación del que el conjuro es operador como una forma de comprobar  $S_0$ , sino que supone  $S_0$  (nivel simbólico) absolutamente válido, por lo que sus consecuencias también deben de serlo (determinación de lo real por lo simbólico). El conjurante no

-----  
<sup>211</sup> Esto puede verse en el libro Filosofía de la ciencia natural, Madrid, Alianza Universidad, 1976, en el capítulo II, "La investigación científica: invención y contrastación".



pone en duda, en ningún momento, que las relaciones de oposición presentes en el mito en efecto sucedieron; la acción del conjurante estará determinada por esta creencia<sup>212</sup>, de la cual deduce consecuencias en el plano terreno: si una enfermedad es producto de sucesos en un tiempo primordial y lejano (o provocadas por sujetos que siendo presentes se remontan a tal espacio simbólico), entonces la nulificación de estos sucesos provocará la salud; por lo que el conjurante se remonta a tales principios míticos de origen, actividad que no rebasa las capacidades del conjurante según el corpus de creencias en que él está inmerso al igual que su comunidad. Teniendo en cuenta que los sucesos míticos tratan de explicar todo aquello que existe en el mundo, también explican las causas de las enfermedades y de las penalidades del hom

-----  
212 La creencia no debe verse siempre como algo negativo, dentro de la tradicional oposición platónica entre doxa y episteme. Según nuestro criterio, la creencia condiciona un incremento en la actividad humana (cfr. pag. 183 supra, del presente trabajo) al proporcionar pautas de conducta. Esto es algo que ya vislumbraba Kant al postular la implantación de un cuerpo de creencias donde el hombre cimiente su acción como si en efecto este cuerpo de creencias fuera un cuerpo de verdades fundadas (cfr. la religión dentro de los límites de la razón y la crítica de la razón práctica). Asimismo, Nietzsche, el profundo despreciador de Kant, coincide con éste al decirnos que el hombre necesita creer en algo para fundamentar su acción, aunque este algo sea la nada o Dios (textualmente Nietzsche nos dice que la voluntad humana tiene un horror vacui y que "esa voluntad necesita una meta -y prefiere querer la nada a no querer". Véase la genealogía de la moral, parte tercera "qué significan los ideales ascéticos?"). La creencia pertenece a este espacio simbólico que condiciona la forma de aprehensión de un objeto. La disputa platónica contra la creencia, puede ser re-plantada viendo a ésta no ya como algo opuesto a la verdad, sino como una perspectiva de conocimiento o toda una serie de perspectivas de conocimiento (a-sistemática, si se quiere

bre:

De esta forma tenemos:

$$p \longrightarrow q$$

donde

$p$  = causa de  $S_1$ .

$q$  = establecimiento de  $S_1$ .

Por lo que en el caso de la obtención de  $S_2$  tendríamos:

$$\sim p \longrightarrow \sim q$$

Esto tendría la forma del siguiente razonamiento según lo describe Hempel:

Si  $H$  es verdadera,

entonces también lo son  $I_1, I_2, \dots, I_n$ ,

(como se muestra empíricamente)

$I_1, I_2, \dots, I_n$  son todas verdaderas

---

∴  $H$  es verdadera.

Lo cual transcrito a lo que aquí nos interesa podría ponerse del modo siguiente:

$H$  es verdadera,

por lo que  $I_1, I_2, \dots, I_n$  deben serlo también,

-----  
ro) que eran expulsadas por la filosofía platónica a ese espacio de incogruencia, no consistencia y negatividad que no entraba en los territorios dominados por la idea del Bien.

- (1) (como se muestra empíricamente)  
en  $I_1, I_2, \dots, I_n$ , se obtiene el resultado  
esperado.

---

$\therefore H$  es la causa de  $I_1, I_2, \dots, I_n$ .

donde:

$H \equiv$  Causas o sucesos míticos que desencade-  
nan  $S_1$ .

$\{I_1, I_2, \dots, I_n\} \equiv$  Conjunto de casos en que se produce una si-  
tuación carencial por  $H$ , sea picadura de  
alacrán, fractura de huesos, sueño para  
poder robar, etc.

Por lo tanto de la negación del proceso anterior puede  
obtenerse el razonamiento siguiente:

- $H$  es nulificada (cancelada),  
por lo que  $I_1, I_2, \dots, I_n$ , deben serlo también,  
(2) (como se muestra empíricamente)  
 $I_1, I_2, \dots, I_n$ , son canceladas

---

$\therefore \sim H$  es la causa de  $\sim \{I_1, I_2, \dots, I_n\}$ .

El paso (1) corresponde a el establecimiento de  $S_1$ , en  
tanto que el paso (2) corresponde a la cancelación de tal es-  
tablecimiento y la consiguiente obtención de  $S_2$ . No obstante,  
este razonamiento cae en la falacia de afirmación del conre-  
quente<sup>213</sup>, pues del hecho de que "una implicación contrasta-

213 Cfr. Hempel, ob. cit. pp. 20-25.

dora inferida de una hipótesis resulte ser verdadera, no prueba que la hipótesis lo sea también".<sup>214</sup> En nuestro caso, la primera premisa (los sucesos míticos) no es una causa posible de un conjunto de resultados (el mundo presente: sus enfermedades, sus aflicciones, etc.) ante los que se enfrenta el conjurador; sino que para éste es la causa real tanto del desequilibrio (situación negativa de carencia) como del equilibrio (situación positiva de obtención). Según lo anterior, el pensamiento mítico deduce consecuencias de una serie de sucesos que conforman su mundo en función de un determinado corpus mítico-ideológico, sin que se pongan en consideración o en tela de juicio las premisas que sostienen a tal corpus (la noción de verdad en que se apoya y las categorías que de ella dimanar): de esta forma, si las premisas son alteradas, las consecuencias también deben serlo. Esto mostraría el razonamiento de los conjuros en cuanto a la cancelación de  $S_1$  y la obtención de  $S_2$ . Sin embargo, por el hecho de que, en un momento dado, en efecto obtengamos  $S_2$ , no quiere decir, como vimos en la cita 214, que la modificación de los sucesos míticos que causan  $S_1$  por medio del operador-conjuro, sea en realidad la causa de  $S_2$ , pues si se obtuvo  $S_2$  no fue solamente por el conjuro, sino también por la utilización de drogas, emplastes, entablillados, restregamientos del cuerpo con hierbas medicinales, etc.<sup>215</sup> No obstante, el conjurante

-----  
214 Ibid. p. 23.

215 Es conocida la efectividad práctica de la medicina indígena a la llegada de los españoles, al grado de que Cortés "en una de sus cartas al emperador habla de la inutilidad

pone lo esencial no en el remedio físico sino en asegurar la cura por medios psíquicos (remisión a un espacio simbólico, donde el enfermo pueda obtener confianza en su cura, ya que no son solamente hombres o cosas físicas, sino seres sobrenaturales los que intervienen en el proceso de curación, según el sistema de creencias en que está inscrito el conjuro). La transformación de  $S_1$  en  $S_2$  por medio del conjuro sólo es posible a condición de que el sistema mítico en que se sustenta no sea puesto en entredicho, sino que se le tome como algo real y de certeza absoluta: la cadena conceptual del mito proporciona la síntesis significativa en que cada momento particular es interpretado. Al poner lo esencial en los medios psíquicos, en realidad, lo que sucede, es que hay predominancia de lo simbólico sobre lo real (subsumión de lo real a lo simbólico).

En cuanto a que, en efecto, hay casos en que la obtención de  $S_2$  no es lograda (algunos enfermos morirán, algunos ladrones fracasarán, algunos caminantes serán asaltados, etc); no importa si son más o menos las veces en que el conjuro sea efectivo: una serie de casos favorables muestra a ojos del integrante de la sociedad donde el mito está vivo, que el conjuro da resultado, por lo que se le confiere a éste apoyo, confirmación y corroboración de su funcionalidad:

---

do que pasan médicos a las indias ya que sus conocimientos en nada aventajan a la ciencia nativa". (Aguirre Beltrán, medicina y magia, p. 80).

...si el sistema de la magia descansa por entero en la creencia de que el hombre puede intervenir en el determinismo natural, completándolo o modificando su curso, casi no importa que lo haga un poco más o un poco menos: el fraude es consustancial a la magia y, propiamente hablando, el brujo nunca "hace trampa". Entre su teoría y su práctica, no hay diferencia de naturaleza, sino de grado.<sup>216</sup>

La relación entre teoría y práctica en la magia, está preñada del razonamiento que cae en la falacia del consecuente, donde no se supone que la posible causa mágica del desequilibrio ( $S_1$ ) y su consiguiente cancelación por medios mágicos sea sólo eso: una causa posible. Sino que se toma lo posible por evidencia absoluta. Si se le tomara por posible, conduciría al planteamiento de dudas y cuestiones que pueden traer como consecuencia el cuestionamiento y la dispersión de las categorías en que se asienta el discurso mítico-ideológico. El tomar lo posible como verdad absoluta (y actuar como si esto posible fuera lo absoluto), la nebulosidad del origen como un hecho real, la contingencia del fundamento como fundamento sólido, está presente en todo discurso ideológico. El cuestionamiento de lo verdadero-absoluto lleva a tomarlo como posible, como algo relativo: la duda conduce a la dispersión. En el caso que nos interesa, el conjurante no po-

-----  
<sup>216</sup> Lévi-Strauss, el pensamiento salvaje, pp. 320-321.

nia en duda o en entredicho las categorías establecidas por el discurso mítico, lo cual hacía posible la creencia en la eficacia del poder de transformación atribuida al conjuro.

Al entrar en contacto dos perspectivas de fundamentación del cosmos esencialmente deferentes como lo eran la mesoamericana y la cristiana española, esta última, de acuerdo a su noción de verdad, cancelaba todo posible sistema de causas o de perspectivas de fundamentación que estuvieran fuera de su verdad absoluta, es decir, que la relativizaran y dispersaran. La ideología cristiana no consideraba ni siquiera posible (cuanto menos absoluto) la perspectiva de fundamentación prehispanica del mundo.

No obstante, perdido el contexto socio-económico que sustentaba las categorías míticas prehispánicas y en las cuales se apoyaba el conjuro, éste subsistió como operador de transformación de situaciones, lo que implicaba no poner en duda determinadas premisas del cuerpo ideológico prehispánico que potencialmente representaban un peligro de dispersión para el cristianismo apenas implantado: de aquí la guerra sin tregua contra toda reminiscencia de la antigua perspectiva de fundamentación mesoamericana, guerra que tenía como fin borrarla de la memoria de los hombres como sistematización de una Verdad posible radicalmente diferente de la Verdad cristiana. La perspectiva de fundamentación mesoamericana aún reunía a su alrededor a amplios sectores de la población de ascendencia precolombina -y aún españoles y gentes de color que eran, no

obstante, asimilados por ésta- en base a sectores todavía no brevivientes de aquel sistema total original conservados por la acción de contra-aculturación de unos cuantos que tendían al sincretismo de lo prehispánico y lo cristiano, y no a la completa cancelación de uno para la imperturbable permanencia del otro.

4.3.3.- Conclusión.- El análisis mostró el mecanismo interno del conjuro y cuales eran las reglas que permitían el funcionamiento de tal mecanismo al operar la transformación de estados negativos de carencia ( $S_1$ ) a estados positivos de obtención ( $S_2$ ). El funcionamiento del conjuro se basa principalmente en un razonamiento deductivo, cuyas premisas son las relaciones de oposición establecidas por un determinado sistema mítico-ideológico. Las piezas ensambladas por el mecanismo del conjuro corresponden a las piezas del discurso mítico, las que funcionan como prescriptores del sentido del discurso del conjuro en la construcción de sus enunciados. Las piezas procedentes del discurso mítico serán articuladas según las reglas de formación inherentes al mecanismo del conjuro, para establecer a la salida de  $M_n$  la possibilitación de la transformación de  $S_1$  en  $S_2$  en un espacio simbólico de representación.

Lo que se denomina "piezas" se refiere a las secuencias situacionales presentes en un discurso mítico determinado y que contienen interiormente una relación de oposición. Por ejemplo en el mito de Yapan encontramos las siguientes se-



cuencias situacionales: no-transmutabilidad / transmutabilidad; ayuno-penitencia / transgresión-incontinencia sexual; hombre (Yappan) / mujer (Xochiquétzal); mundo humano / mundo animal; nocividad del veneno de alacrán / neutralización del veneno. Partiendo de las piezas presentes en el mito de Yappan, el conjurador procede a seleccionar aquella o aquellas piezas<sup>217</sup> que tienen una relación directa en cuanto a la provocación de  $S_1$  y de  $S_2$  para una situación terrena particular: las piezas seleccionadas son ensambladas según las reglas de formación del conjuro hasta obtener del mecanismo total de éste, un discurso capaz de transformar  $S_1$  en  $S_2$ , en un espacio simbólico de representación.

La simbolización lógica de la estructura del conjuro representada por  $(S_1 \longrightarrow S_2) \longleftrightarrow S_0$ , resultó ser, como el análisis lo mostró, modelo estructural en tanto que todos los elementos presentes en el conjuro están presentes en la estructura lógica establecida como modelo y su correspondencia mostró ser, en todos los casos, válida: todos los elementos del conjuro buscan la cancelación de  $S_1$  y la obtención de  $S_2$  a través del poder fundamentante del discurso mítico-ideológico simbolizado por  $S_0$ .<sup>218</sup>

---

217 Una pieza sería igual a "ayuno-penitencia / transgresión-incontinencia sexual" en el caso del mito de Yappan; la pieza se constituye por una relación de oposición y el conjunto de datos y sucesos manejados para su expresión en el discurso mítico.

218 Parece haber una mala formulación en el texto original por qué en el original se dice "por qué creemos que..." y en el texto se dice "por qué creemos que...".

El presente modelo ostructural, creemos, puede generalizarse para el conjuro mágico en general, aún cuando el modelo propuesto haya nacido del análisis de un pequeño sector del territorio del conjuro mágico (del análisis en la obra de Alarcón). No obstante, esta afirmación debe ser tomada con la debida pertinencia que el caso requiere, pues al no

-----  
tos del modelo están presentes en el conjuro. Pero para el establecimiento de el modelo del presente trabajo nos hemos basado en el criterio de Badiou (véase El concepto de modelo, S. XXI editores, Buenos Aires, 1976), quien postula que el determinismo de los hechos del mundo no puede subordinarse en una relación del modelo hacia el hecho empírico (que sería lo que se produciría al enunciarse que todos los elementos del modelo están presentes en el conjuro). Esto lo atribuye Badiou al criterio del positivismo, que sostendría que la ciencia es la representación de lo real, pretendiendo hacer de la invención de modelos la actividad misma de la ciencia; en tanto que la noción materialista concebiría una relación del hecho hacia el modelo, y donde la ciencia sería concebida como un proceso de producción cambiante que, si en efecto representa al mundo, no es nunca su última expresión (cfr. Badiou, ob. cit. pp. 57-59). Al hacer de la ciencia la "representación" de lo real, se dividen los hechos de la realidad en dos: hechos "empíricos" y hechos "científicos", dicotomizando lo que en realidad forma una unidad. Así, nos dice Badiou: "...la palabra 'modelo' es el operador de una variante del empirismo vulgar. En él, la dualidad del 'hecho' y la ley queda reproducida por la de la realidad y el modelo. El problema de la unidad de tal dualidad adquiere la forma de la reproducción, de la simulación funcional" (Ob. cit. pp. 21-22). Esta crítica puede levantarse contra Lévi-Strauss (de hecho el mismo Badiou hace una crítica en la obra citada a la noción de modelo de Lévi-Strauss), pero no obstante que seguimos pasos determinados por el método ostructuralista propuesto por Lévi-Strauss (cfr. punto 1.1.1 del presente trabajo), creemos que pudimos superar algunas limitaciones de éste, concibiendo como fin último no la construcción de una imagen plausible (o "modelo") a partir de un conjunto más o menos amplio de datos (donde el modelo sería el operador que divide el hecho "natural" y la ley o teoría que reproduce el hecho, como dos realidades apartes), sino la explicación de tal modelo a partir de sus mecanismos de producción y reproducción.

estar sometida a una contrastación más general (con un mayor número de conjuros, y no sólo conjuros nahuas, sino de otros lugares del globo) y corroborada por contraejemplos que la refuersen (o la desechen, según el caso), pueden encontrarse sectores del conjuro en que el modelo presente no muestra la estructura del primero, es decir, conjuros en donde sus elementos no correspondan, en el orden del discurso en el conjuro correspondiente, al modelo propuesto en este trabajo. Un análisis posterior podrá mostrar si en realidad el dominio del presente modelo puede aplicarse al conjuro en general, y no sólo al sector de conjuros correspondientes a la obra de Alarcón.

La principal función de los conjuros analizados anteriormente es la transformación de una situación negativa de carencia, donde el sujeto a quien va a beneficiar el conjuro está privado de un determinado objeto de satisfacción que permanece alejado de su necesidad, provocando esto el deseo de cancelación del alejamiento del objeto de satisfacción; a una situación positiva de obtención, donde la necesidad del conjurante se ha apoderado del objeto de satisfacción -y donde este último ha sido obligado (por el operador-conjuro) a dirigirse al sujeto adueñándose, a su vez, de su necesidad-. Esta función de transformación del conjuro, está garantizada por el espacio simbólico del mito, donde lo real es subsumido al orden de la representación (esta "segunda realidad" que apare-

ce en la mente de los hombres y que no refleja siempre fielmente al mundo real). La transformación de  $S_1$  en  $S_2$  no es más que una transformación simbólica de lo real que tiene por consecuencia la determinación de la aprehensión de lo real, subordinando este último al orden del discurso del conjuro.

Teniendo en cuenta la preeminencia de lo simbólico sobre lo real, el conjuro provoca la ilusión de que, en efecto, lo real ha sido modificado por su mecanismo de transformación. Esto último provoca también que la acción humana se encamine, se organice y se proyecte, en base a esta supuesta transformación de lo real que, no obstante, sólo existe en la cabeza de los hombres como relaciones imaginarias que son vistas como relaciones naturales o de hecho.

El conjuro como operador de cambio no abandona ni trasciende el espacio que ha generado la construcción de su discurso: el espacio simbólico sistematizado a partir de la teoría de la Verdad (noción de Verdad y categorías que de él devienen) del mito que, no obstante, que es oscuro, nebuloso e incierto, es puesto como lo más luminoso, absoluto y verdadero, reglamentando las prácticas humanas y la aprehensión de lo real.

Al decir que la intervención de  $S_0$  en la transformación de  $S_1$  en  $S_2$ , muestra la preeminencia de lo simbólico sobre lo real, no queremos decir que las instancias ideológicas determinen de hecho "en última instancia" al aspecto empírico, es decir, que determinen de hecho la realidad material; sino que,

una vez que se da la aprehensión originaria de la realidad (donde lo real es lo que determina la posibilidad de la formación de la representación), se crean toda una serie de mecanismos y categorías (gracias a los efectos significantes de la aprehensión originaria, efectos que se constituyen por las relaciones de Poder en una sociedad), en torno a la aprehensión originaria de lo real (abandonando y extinguiendo progresivamente la transformación y la evolución que sufre en el tiempo y en el espacio el desarrollo y la diversidad de lo real). Estos mecanismos de representación (que funcionan como relaciones de Poder a partir de las relaciones de poder<sup>219</sup>, y que radican en la producción de las categorías y de las nociones de verdad que se dan como absoluto-verdadero para la comprensión de lo real) reglamentan la relación sujeto-objeto de tal forma que lo real es asimilado a formas específicas de conocimiento, las cuales devienen de la sistematización de la aprehensión originaria de lo real.

A partir de este momento, lo que se da es la subordinación del sujeto a la representación (identificación del sujeto que ha pronunciado el discurso de enunciación de lo real -en el caso presente lo es el conjurante-, con el sujeto ideológico creado a partir de la teoría de Verdad del mito<sup>220</sup>),

---

219 Cfr. de Cesáreo Morales "El silencio de las filosofías", en Dialéctica VIII, año V, Junio de 1980, p. 25.

220 "El sujeto del discurso y el sujeto ideológico coinciden y, sin embargo, aparecen como sujetos originarios, como sujetos responsables del significado en la medida en que aparecen ante sí mismos como el fundamento de este último". (Loc. cit.).

donde el sujeto crea lo representado (es decir, produce el discurso de la teoría de la Verdad a partir de su aprehensión originaria), pero que en vez de ser su dueño y señor, se subordina y se enajena en ese espacio simbólico de la representación.<sup>221</sup> Es en este sentido que debe entenderse la afirmación respecto a la preeminencia de lo simbólico sobre lo real a lo largo del presente trabajo.

Por otro lado, si bien es cierto que la preeminencia de la representación (espacio simbólico) sobre lo real está presente en el contexto histórico-social en que están inscritos los conjuros aquí analizados, creemos que bien puede generalizarse su dominio no sólo a este caso particular, ni a las sociedades primitivas o arcaicas (de quienes se considera como elemento esencial en oposición a la preeminencia de lo real sobre lo simbólico como característica de las de las sociedades occidentales), sino también a las sociedades industriales más avanzadas de nuestra época.<sup>222</sup> No sólo sería característico de las "mentes primitivas" tomar lo simbólico por lo real, es decir, tomar las relaciones imaginarias del espacio simbólico de la representación por relaciones naturales o de hecho

---

221 Esto nos hace recordar aquel pasaje narrado por Hegel en la fenomenología, donde hace alusión a la elaboración de objetos divinos por la mano del hombre, donde éste moldea y da forma a la piedra o la madera, producto que una vez elaborado, se convierte en el dueño del destino y la voluntad del hombre, al ser puesto en un lugar divino donde se le adora, reverencia y se le venera como lo más primordial.

222 La mitología no ha desaparecido de nuestras sociedades (cfr. mitología de Barthes), y al parecer, toda ideología, en nuestra época, sustenta relaciones de Poder que imponen jerarquías y categorías para la comprensión del mundo (respecto a esto último, véase Microfísica del Poder de Foucault).

(que en el fondo naturalizan el Poder político que sustenta tales relaciones imaginarias mediante sus mecanismos de representación), y subordinar la acción a un espacio simbólico -tal como lo sustentaba la antropología clásica-, sino que también las modernas ideologías de occidente establecen teorías de Verdad (en gran medida -si no es que en toda-, el discurso filosófico a lo largo de la historia de occidente no ha sido más que la producción de teorías de Verdad a partir de nociones puestas como absolutas, como la "idea del Bien", "Dios", el "cogito", "el espíritu absoluto", etc.).

En ambos casos (en la representación "primitiva" -mitología, tiempo sagrado-, y en la representación de las ideologías contemporáneas), se da la identidad, al pronunciarse (repetirse) el discurso ideológico correspondiente, del sujeto real con el sujeto ideológico. La aprehensión de lo real respaldada en un sujeto de conocimiento no puede dejar de crear dudas respecto a la objetividad de este último (como si la relación sujeto-objeto fuera algo directo e inmediato), aún cuando se diga que en las sociedades contemporáneas el discurso sobre la Verdad está restringido por la experiencia y por lo que es común y perceptible para todo ser humano, aunque, no obstante, el psicoanálisis ha mostrado que la producción de la Verdad en las sociedades contemporáneas no deja de estar condicionada, cuando al interior de ella se prescriben signos para la interpretación, por lo que no deja de ser, a su vez, una interpretación.

La puesta en descubierto del mecanismo de producción del conjuro es un primer paso que abre la perspectiva, en la línea del presente análisis, al estudio del discurso ideológico mesoamericano -en una primera instancia-, y al discurso ideológico en general -en una segunda instancia-, en cuanto a la emergencia de sus mecanismos de producción y de reproducción en base a la relación entre discurso ideológico (noción de Verdad sustentada) y el Poder político, entre representación imaginaria (el origen oscuro y fantasioso de la Verdad sustentada puesta como lo más absoluto y luminoso) y el Poder político (imposición de tal origen oscuro e incierto como lo más absoluto -como directivo de la actividad humana- respecto a otras interpretaciones menos sistematizadas o fuertes que pueden dispersarla), en la medida en que las fuentes directas de acceso permitan esto.

El presente estudio no estará concluido hasta no realizar un análisis del discurso mítico ideológico mesoamericano en la perspectiva anterior propuesta, ya que el conjuro, para elaborar su producto final, requiere de un mecanismo de representación más amplio que lo preceda y que lo determine en cuanto a su contenido, pues la piezas, antes de ser distribuidas en el discurso del conjuro según las reglas propias de éste, deben ser previamente fabricadas por el mecanismo ideológico de cuyo producto acabado (discurso mítico-ideológico) se seleccionan y entrosacan para la posterior fabricación del discurso del conjuro. La fórmula o simbolización lógica  $(S_1 \rightarrow S_2) \leftrightarrow S_0$



muestra esto, es decir, la necesaria preeminencia de  $S_0$  para la transformación de  $S_1$  en  $S_2$ , donde  $S_0$  corresponde al terreno del discurso mítico, cuyo contenido es elaborado por el mecanismo de representación del espacio mítico-ideológico.

### BIBLIOGRAFÍA

- ACUIRRE BELTRÁN, Gonzálo, Medicina y Magia. El proceso de aculturación de la estructura colonial. México, SEP-INI (Serie de antropología social 1), 1980.
- \_\_\_\_\_, "La familia de los Solanos en el México antiguo", en Reimpresos 10. México, Publicaciones del Instituto de Investigaciones Antropológicas (UNAM), enero de 1978.
- Anales de Cuauhtitlan. en Código Chimalpopoca. México, Instituto de Investigaciones Históricas (UNAM), 1975. Traducción de Primo Feliciano Velázquez.
- BADIOU, Alan, El concepto de Modelo. Buenos Aires, Siglo XXI editores, 1976.
- BARTHES, Roland, Mitología. México, Siglo XXI editores, 1980.

CARRASCO, Pedro y otros, Economía Política e Ideología en el México prehispánico. México, Editorial Nueva Imagen, 1978.

CASO, Alfonso, El pueblo del sol. México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

\_\_\_\_\_, Los calendarios prehispánicos. México, Instituto de Investigaciones Históricas (UNAM), 1967.

CASSIRER, Ernst, Esencia y efecto del concepto de símbolo. México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

CASTILLO FARRERAS, Víctor M. y otros, "Las partículas del Náhuatl" en Estudios de Cultura Náhuatl, vol. VI. México, Instituto de Investigaciones Históricas (UNAM), 1967.

DUVIGNAUD, Jean, El sacrificio inútil. México, Fondo de Cultura Económica. 1979.

ELIADE, Mircea, El chamanismo. México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

\_\_\_\_\_, Mefistófeles y el andrógino. Madrid, Editorial Guadarrama, 1969.

\_\_\_\_\_, Mito y realidad. Madrid, Editorial Guadarrama, 1978.

FELLOUES, W.H., "The treatises of Hernando Ruiz de Alarcón", en Tlalocan, vol. VII. 1977.

FOUCAULT, Michel, Crítica de las técnicas de interpretación de Nietzsche, Freud, Marx. Buenos Aires, antigua casa editorial Cuervo, 1976.

\_\_\_\_\_, El orden del discurso. Barcelona, Tugquets editor (cuadernos marginales # 36), 1973.

\_\_\_\_\_, Las palabras y las cosas. México, Siglo XXI editores, 1979.

\_\_\_\_\_, Microfísica del Poder. Madrid, ediciones de la piqueta, 1978.

FRAZER, James, La rama dorada. México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

FREUD, Sigmund, Psicología de las masas. Madrid, Alianza editorial, 1974.

GALLEGOS ROCAFULL, José M., El pensamiento mexicano en los siglos XVII y XVIII. México, UNAM, 1974.

GUIRAUD, Pierre, La semiótica. México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

\_\_\_\_\_, La semiología. Buenos Aires, Siglo XXI editores, 1974.

HEGEL, G.W.F., Escritos de Juventud. México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

\_\_\_\_\_, Fenomenología del espíritu. México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

HEMPEL, Carl, Filosofía de la ciencia natural. Madrid, Alianza Universidad, 1976.

HINZ, Eike, Antropologische Analyse altaztekischer Texte. Teil 1: Die magischen Texte im Tratado Ruiz de Alarcóns (1629). Tesis de Doctorado presentada en la Universidad de Hamburgo en 1970.

KANT, Immanuel, Crítica de la razón práctica. Buenos Aires, Losada, 1973.

\_\_\_\_\_, La religión dentro de los límites de la razón. Madrid, Alianza editorial, 1969.

LACAN, Jacques, Escritos 2. México, Siglo XXI editores, 1980.

LEACH, Edmund, Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Madrid, Siglo XXI editores, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude, Antropología estructural 1. Buenos Aires, Eudeba, 1972.

\_\_\_\_\_, Antropología estructural II. México,  
Siglo XXI editores, 1979.

\_\_\_\_\_. El pensamiento salvaje. México, Fondo  
de Cultura Económica, 1972.

\_\_\_\_\_, El totemismo en la actualidad. México,  
Fondo de Cultura Económica, 1971.

\_\_\_\_\_, Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido.  
México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

\_\_\_\_\_, Mitológicas IV. El hombre desnudo. Mé-  
xico, Siglo XXI editores, 1976.

Legenda de los soles, en Códice Chimalpopoca. México,  
Instituto de Investigaciones Históricas (UNAM),  
1975. Traducción de Primo Feliciano Velázquez.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, Augurios y Abusiones. México,  
Instituto de Investigaciones Históricas (UNAM),  
1969.

\_\_\_\_\_, "Conjuros médicos de los nahuas", en  
Revista de la Universidad, vol. XXIV, num. 11,  
julio de 1970.

\_\_\_\_\_, "Conjuros nahuas del siglo XVII", en Re-  
vista de la Universidad, vol. XXVII, num. 4,  
diciembre de 1972.

\_\_\_\_\_, Cuerpo humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas (UNAM), 1980.

\_\_\_\_\_, "Los temacpalitotique. Brujos, profanos doctores y violadores", en Estudios de Cultura Náhuatl, vol. VI. México, Instituto de Investigaciones Históricas (UNAM), 1967.

\_\_\_\_\_, "Los términos del Nahuallatolli", en Historia Mexicana, num. 65, vol. XXV. México, Ediciones del Colegio de México, Julio-Septiembre de 1967.

MALINOWSKY, Bronislaw, Magia, ciencia y religión. Barcelona, Ariel editora, 1974.

MALMBERG, Bertil, Teoría de los signos. México, Siglo XXI editores, 1979.

MARX, Carlos y ENGELS, Federico, obras escogidas. Moscú, Ediciones en lenguas extranjeras, 1951.

MOLINA, Alonso de, Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana. México, Ed. Porrúa, 1977.

MORALES GARCÍA, Cenáreo, "Platón, la línea y la dialéctica"

ca" en Thesis, vol VI. México, Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, julio de 1980.

\_\_\_\_\_, "El silencio de las filosofías", en Dialéctica, vol. VIII, año V. Puebla, Ediciones de la Universidad Autónoma de Puebla, Escuela de Filosofía y Letras, junio de 1980.

NIETZSCHE, Friedrich, La genealogía de la moral. Madrid, Alianza Editorial, 1978.

O'GORMAN, Edmundo, "Sobre la naturaleza bestial del indio americano", en Thesis, vol I, México, Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, abril de 1979.

Mopoi-Yuh, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.  
Traducción de Adrián Recinos.

QUEZADA, Noemí, "Hernando Ruiz de Alarcón y su persecución de idolatrías", en Tlalocan, vol VIII, 1980.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España", en Anales del Museo Nacional de México, la. época,



Tomo VI, pp. 125-223, México, 1892.

- SANAGÜN, Bernardino de, Historia general de las cosas de Nueva España. México, Ed. Porrúa, 1975.  
Edición preparada por Angel Ma. Caribay.
- SEMO, Enrique, Historia del capitalismo en México. México, Ediciones Era, 1975.
- SIMÓN, Rémi, Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana. México, Siglo XXI editores (Colección América Nuestra), 1977.
- SULLIVAN, Thelma, Compendio de la gramática náhuatl. México, Instituto de Investigaciones Históricas (UNAM), 1976.
- SUPPES, Patrick, Introducción a la lógica simbólica. México, Compañía editorial continental (CECSA), 1976.
- TOUSSAINT, Manuel, Tanco, su historia, sus monumentos, características actuales y posibilidades turísticas. México, Publicaciones de la Secretaría de Hacienda, Ed. "CULTURA", 1931.
- WARTOFSKY, M., Introducción a la filosofía de la ciencia. Madrid, Alianza editorial, 1978.