



**Universidad Nacional  
Autónoma de México**

---

---



**Facultad de Filosofía y  
Letras**

La metáfora del maíz en los conjuros  
recopilados por

Hernando Ruiz de Alarcón

Un análisis desde la hermenéutica analógica

Tesis que para obtener el título de

Licenciado en Filosofía

Presenta

Issa Alberto Corona Miranda

Asesor: Dr. Patrick Johansson K.

Ciudad Universitaria, 2013



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.

## **Dedicatoria**

**Dedico este trabajo a mi abuelo Carlos Gregorio Miranda García**

## Agradecimientos

Mi más profundo sentimiento de gratitud a mi asesor de tesis Patrick Johansson por sus valiosas observaciones a este proyecto de investigación, también estoy bastante agradecido con Mauricio Beuchot por permitirme aprender del Seminario de hermenéutica y por su apoyo incondicional. Gracias a María Areli Montes por la revisión a la presente tesis, sin su valiosa ayuda no sería posible este trabajo, asimismo agradezco a Santos de la Cruz por apoyarme en la traducción del náhuatl y por su profundo conocimiento que me compartió de los rituales de su pueblo.

Quiero agradecer por el apoyo y por las valiosas sugerencias y enseñanzas que recibí de Librado Silva Galeana, Jorge Miguel Cocom Pech, Alfredo López Austin, Manuel Lavaniegos Espejo, Pilar Máynez, Ignacio Silva Cruz, Victorico Muñoz Rosales, Jessica Vianey Sánchez Aceves, Raúl Buendía y Víctor M. Arratia Méndez.

Agradezco muy en especial a mis padres Mercedes Gregoria Miranda Romero y Benito Corona Vázquez por ser ejemplo de honestidad, grandeza y amor. También a mi hermana Anahi Ollin Corona Miranda y Frank Castro.

La presente investigación se logró realizar gracias al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM <<clave IN402110-3>> <<*Hermenéutica, analogía y religión*>>. Agradezco a la DGAPA-UNAM la beca recibida.

## Índice

<b>Introducción</b> .....	6
<b>Capítulo I. Planteamiento epistemológico/marco teórico y metodología</b> .....	12
1.1. Consideraciones epistemológicas.....	13
• El saber sensible indígena.....	15
• El ritual.....	17
• <i>Tlahtolli</i> “palabra o bien oralidad”.....	20
• Abstracción conceptual: el saber occidental.....	23
• Del ritual al texto grafico español.....	26
1.2. Marco teórico.....	28
• Delimitación.....	28
• Principales fuentes de estudio.....	29
1.3. Metodología.....	29
• La hermenéutica como herramienta de trabajo.....	30
• Aplicación de la hermenéutica analógica.....	31
1.4. La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot.....	34
• Criterios para una interpretación analógica.....	35
• Tipos de analogía: Proporción y atribución.....	36
• La metáfora y metonimia.....	40
• El símbolo.....	41
<b>Capítulo II. Contexto de los conjuros de Hernando Ruiz de Alarcón</b> .....	45
2.1. Hernando Ruiz de Alarcón (una mirada hacia el otro).....	45
• Recopilación de los conjuros.....	48
• El <i>Tratado de las supersticiones</i> .....	49
2.2. Los conjuros en su contexto (lingüístico y ritual).....	50
• Características generales de los conjuros.....	52
• Elementos lingüísticos de los conjuros.....	52
• Elementos semióticos de los conjuros.....	53
2.3. Lenguaje ritual: <i>Nahualtocaítl</i> o bien <i>nahuallahtolli</i> “metáfora náhuatl”.....	53
• Contexto prehispánico y novohispano del <i>nahuallahtolli</i> .....	56
• Elementos semióticos del <i>nahualtocaítl</i> .....	57
• Lugar sagrado donde se manifiesta el <i>nahuallahtolli</i> .....	67

• Algunas formas de expresión del <i>nahualtocaatl</i> .....	71
2.4. Corpus del texto.....	79
• Traducción de Ruiz de Alarcón de la metáfora del maíz .....	79
• Aplicación de los tres criterios de sutileza de la hermenéutica analógica.....	80
• <i>Subtilitas implicandi</i> “sutileza de implicación” (syntaxis).....	81
• <i>Subtilitas explicandi</i> “sutileza de explicación” (semántica).....	81
• <i>Subtilitas applicandi</i> “sutileza de aplicación” (pragmática).....	81
• Texto en náhuatl y traducción al español: de la metáfora del maíz.....	82

### **Capítulo III. La metáfora del maíz, un análisis desde la hermenéutica Analógica.85**

3.1. La metáfora en el contexto náhuatl.....	85
• La metáfora como experiencia vital.....	86
• La metáfora del maíz.....	87
3.2. Un análisis desde la hermenéutica analógica de la metáfora del maíz.....	88
• Interpretación analógica.....	89
• Analogía y proporción.....	90
• Metáfora y metonimia.....	96
3.3. Personificación analógica del maíz.....	100
• <i>Tlamacazqui tlazopilli</i> “Hijo precioso sacerdote”.....	102
• <i>Tonacachiuhkli</i> “La espuerta de nuestro sustento”.....	103
• <i>Tlazopilli Centeotl</i> “Hijo precioso dios del maíz”.....	104
• <i>Nohueltiuh tonacacihuatl</i> “Mi hermana mayor, señora de nuestro sustento”.....	105
• <i>Chicomecoatl</i> “Siete serpiente”.....	106
3.4. Re-contextualización de la metáfora del maíz en su acto ritual.....	108
• El conjuro “para la siembra de la semilla del maíz” recopilado por Ruiz de Alarcón.....	109
• Re-contextualización de la metáfora del maíz en el texto grafico.....	110
• El ritual de la metáfora del maíz.....	118
• Teatralidad simbólica-ritual.....	126
3.5. Consecuencias filosóficas y simbólicas de la metáfora del maíz.....	132
• Símbolos de las metáforas del maíz.....	134
• Florecimiento del maíz.....	137

### **Conclusiones..... 140**

### **Bibliografía..... 142**

### **Anexo..... 146**

#### **Corpus textual**

#### **La metáfora del maíz en los conjuros recopilados de Hernando Ruiz de Alarcón**

Reducimos la otredad acercándola a la semejanza. El recurso de la analogía, pues, es el que nos queda más a la mano, casi de manera instintiva, cuando nos ponemos delante de lo diferente, cuando tratamos de estudiarlo o de entrar en comunicación.

M. Beuchot, “El uso de la analogía por fray Diego Durán, O. P.” en *Hermenéutica analógica. La analogía en la antropología y la historia*, p. 54.

## Introducción

La filosofía contemporánea, específicamente en México, ha mostrado interés por temas relacionados con las culturas mesoamericanas. Tal es el caso de la *Filosofía náhuatl* de Miguel León-Portilla y las reflexiones de Patrick Johansson en *Especulación filosófica indígena*; no obstante, hay muy pocas investigaciones desde la perspectiva filosófica de las culturas originarias de México. Por ello, este proyecto de investigación a partir de la filosofía, en concreto desde la hermenéutica analógica, intenta analizar las metáforas del maíz en los conjuros de Hernando Ruiz de Alarcón.

Las metáforas que me propongo analizar son muy difíciles interpretar. Es complejo contextualizar su significado, por lo cual un análisis hermenéutico de esta índole posibilita comprender el sentido oscuro de dichas metáforas. Asimismo, el *Tratado de las supersticiones* de Ruiz de Alarcón, es un texto complicado para interpretar, pues se encuentran dos sistemas cognitivos (el indígena y el occidental). El saber indígena enfatiza la sensibilidad mientras en occidente predomina un saber de corte analítico. Evidentemente chocan en el texto dos visiones de comprender el mundo, y por este hecho considero que la hermenéutica analógica puede contextualizar y ayudarnos a comprender el sentido del texto; por ende, también contextualiza el sentido de las metáforas del maíz.

Para comprender el sentido de los conjuros nahuas hoy día, es necesario contextualizar su enunciación y determinar la función que tenía en tiempos prehispánicos. Para ello es importante considerar los aspectos axiológicos, así como su situación ritual. Con el fin de penetrar el lenguaje hermético de estos conjuros, no es suficiente tomar el significado literal que está plasmado en el texto, sino que hay que trasladar en la medida de lo posible el significado a su dimensión como se concebía en los tiempos antiguos.

El conjuro genuinamente indígena no se limita exclusivamente al acto verbal; generalmente se acompaña de un ritual. Los elementos semióticos<sup>1</sup> en el conjuro náhuatl son fundamentales. También tienen carga semántica, por lo cual configuran sentido. De esta manera, la palabra y los distintos sistemas semióticos estructuran plenamente el acto de conjurar.

La metáfora del maíz al pasar de la oralidad al manuscrito perdió varios elementos semióticos que caracterizan al rito; los conjuros nahuas una vez plasmados en un documento se descontextualizaron. Por ello, en nuestro caso, a través de la hermenéutica analógica se pretende que la metáfora del maíz pueda contextualizarse en su acto ritual. El sentido profundo que configuran las metáforas del maíz pone en contexto a los conjuros.

La metáfora náhuatl permite conocer cómo configuraban el mundo los pueblos nahuas; por lo tanto, las metáforas posibilitan entender parte de la cosmovisión náhuatl. Así lo demuestran estudios de expertos como Patrick Johansson en *Dilogía, metáforas y albures en cantos eróticos del siglo XVI* y Mercedes Montes de Oca en *La metáfora en Mesoamérica*. Paul Ricoeur ha señalado en su célebre libro *La Metáfora viva*, que la metáfora “configura un sentido muy profundo” y que “nos dice algo de la realidad.” De esta manera, la metáfora del maíz que voy analizar en este proyecto de investigación también “configura un sentido muy profundo” y “nos dice algo de la realidad” en el contexto de la visión náhuatl.

El maíz en las culturas mesoamericanas representó, en términos filosóficos, el eje fundamental de existencia sobre la Tierra. El maíz genera la vida, ya que es el sustento. También, el hombre está hecho de maíz, como se dice en el *Popol Vuh*. En este sentido, las metáforas del maíz son fundamentales para entender la existencia del hombre en su andar. En los conjuros y sortilegios que recopiló Ruiz de Alarcón, el maíz cobra muchas formas, se personifica por analogía, pues la metáfora es el medio que permite que el acto de sembrar se realice. Una vez fecundado el maíz en la tierra, a través de metáforas analógicas, la vida florece porque el maíz es el sustento, y también florece el hombre, pues el maíz encarnó al hombre. Todo este acto ritual se da por analogía. De ahí que lo que propongo en este estudio es analizar las implicaciones filosóficas de las metáforas del maíz y del acto ritual de la siembra desde la analogía, porque no se ha realizado un estudio bajo esos términos.

---

<sup>1</sup> Cf. Patrick Johansson, *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*, pp. 67-167.



Considero que la relevancia de este estudio –el análisis de las metáforas del maíz en los conjuros de Alarcón desde la hermenéutica– radica en la aplicación metodológica de la hermenéutica analógica a las metáforas nahuas de los conjuros en específico, porque eso arroja nueva luz para comprender nuestra antigua cultura. De esta manera, los objetivos a desarrollar son los siguientes:

**a) Objetivo general**

- Analizar las metáforas del maíz en el texto de Ruiz de Alarcón desde la hermenéutica analógica.
- Analizar cómo se personifica el maíz en los conjuros de Ruiz de Alarcón y sus consecuencias en el ámbito filosófico.

**b) Objetivos particulares**

- Plantear el problema epistemológico que implica interpretar el texto de Ruiz de Alarcón.
- Contextualizar los conjuros y la metáfora del maíz en su acto ritual.
- Explicar el sentido de proporción que tienen las metáforas del maíz.
- Explicar la analogía en los conjuros y más específicamente en la metáfora del maíz.

El problema central de este trabajo, pues, va a ser ¿cómo es posible comprender la metáfora del maíz en los conjuros de Ruiz Alarcón a la luz de la filosofía? La hipótesis que deseo demostrar es que, a partir de un análisis desde la hermenéutica analógica, es posible lograr comprender el sentido filosófico de las metáforas del maíz.

Así pues, en este trabajo es importante considerar el problema que implica analizar un texto histórico, como es el caso del *Tratado de las supersticiones* de Ruiz de Alarcón. Los conjuros nahuas y la metáfora del maíz pertenecen a un texto verbal, donde los elementos suprasegmentales propios del ritual se perdieron. De esta manera, este trabajo, intentara también contextualizar el sentido de los conjuros que refieren al maíz (un alimento esencial, cuerpo mismo del ser indígena), en el original náhuatl y en la traducción del recopilador Ruiz de Alarcón, desde una perspectiva filosófica, y una metodología muy particular: la analogía hermenéutica.

En la metáfora del maíz en los conjuros que recopiló Ruiz de Alarcón es muy difícil captar el sentido que configura, porque el maíz se representa de muchas formas, y

se requiere un tratamiento minucioso para comprender su sentido profundo y poder contextualizarlo. La filosofía ha desarrollado métodos para poder interpretar la realidad. Cada disciplina filosófica, desde diferentes enfoques, pretende dar respuesta a problemas fundamentales como la existencia, la validez del conocimiento, la ética, el lenguaje, por ejemplo. De esta manera, la hermenéutica —ciencia y arte de interpretar textos— también ha sido una metodología para resolver problemas fundamentales, porque tiene la capacidad de explicar el sentido profundo de cualquier acción significativa. Entonces, analizar desde la hermenéutica la metáfora del maíz, ayuda a comprender el sentido que tiene esta expresión enigmática.

Los conjuros son crípticos, son expresiones enigmáticas; en tiempos prehispánicos, sólo un grupo de iniciados podía descifrar este lenguaje hermético. En nuestra situación actual, interpretar expresiones de esta índole es complicado, ya que los conjuros utilizan un lenguaje cifrado; las metáforas son muy difíciles de comprender, debido a que su referencia remite al ámbito sagrado en su totalidad. Cifrar las metáforas en los conjuros implica utilizar herramientas metodológicas que puedan penetrar y dar luz al significado de estas expresiones oscuras. Considero que la hermenéutica analógica tiene la capacidad de poder penetrar el sentido profundo de las metáforas que voy a analizar, ya que sus criterios de interpretación consideran tres niveles esenciales de todo acto interpretativo (sintáctico, semántico y pragmático) para lograr una interpretación analógica, proporcionada, sin posturas extremas, como la unívoca y la equívoca. De esta manera, los tres criterios de interpretación o modelos de sutileza ayudan a desentrañar el sentido de las metáforas del maíz en los conjuros.

Asimismo, la tarea que me propongo realizar es decodificar cada expresión metafórica del maíz para contextualizarla en su acto ritual. Contextualizar la metáfora del maíz desde la hermenéutica analógica significa comprender ya el sentido profundo que configuran estas expresiones. La pregunta inmediata que se tiene que atender es: ¿cuáles son las herramientas metodológicas de la hermenéutica analógica para poder contextualizar los conjuros? Asimismo, ¿cómo se analizará la metáfora del maíz para comprender su sentido?

Las herramientas para analizar la expresión enigmática del maíz serán, por tanto, la analogía, la proporción y la atribución, la noción de metáfora y metonimia, y la metáfora icónica-simbólica. A continuación pongo un ejemplo para explicar con mayor detalle la mecánica que utilizaré.

Para situar en su contexto la expresión metafórica del maíz es importante tomar en cuenta tres momentos fundamentales:

En primer lugar, quiero considerar epistemológicamente el problema que implica interpretar las metáforas del maíz en los conjuros de Ruiz de Alarcón; el ritual al pasar al texto verbal perdió en gran medida su sentido, es decir, los elementos semióticos como la música, la danza, olores y ofrendas se perdieron. Por este hecho, en este capítulo inicial los puntos medulares a tratar son tres: a) puntualizar cuales son las consideraciones epistemológicas en el texto que voy a interpretar b) delimitar nuestro marco teórico c) y puntualizar en la metodología que me propongo aplicar en esta tesis.

En el segundo capítulo, trataré de explicar a grandes rasgos el contexto de los conjuros: el momento que fueron recopilados, la parte lingüística y ritual del conjuro, así como las características del lenguaje ritual *Nahualtocaítl* o bien *nahuallahtolli*, por último, se mostrará la forma en que se aplicaran los tres modos de sutileza de la hermenéutica analógica a nuestro corpus de texto.

En el último capítulo voy a procurar aplicar la hermenéutica analógica a este proyecto de investigación, ya que es una herramienta teórica que tiene aplicación para estudiar a profundidad otras culturas. En este caso, haré un análisis de las metáforas del maíz en los conjuros y sortilegios tratando las nociones de ‘analogía’, ‘proporción’, ‘atribución’, ‘metáfora’ y ‘metonimia’ y la metáfora icónica-simbólica. También, se explicara cómo se personificaba el maíz en los conjuros. Así mismo, deseo aunque sea superficialmente, mostrar las metáforas del maíz en su acto ritual, esto implica ver cuáles son sus símbolos y cuáles son sus consecuencias filosóficas del maíz.

Este estudio intenta que el lector se percate que los conjuros para el cultivo del maíz en el manuscrito recopilado por Ruiz de Alarcón, no se restringen a un acto meramente verbal, por el contrario, son parte de un complejo ritual. Para el indígena, el conjuro es una manifestación total del ser, una captación del mundo mediante analogías. Así pues, se verá en la presente tesis que el conjuro para la siembra del maíz es un entramado simbólico, un isomorfismo estructural donde las metáforas, los sonidos, el cuerpo, los instrumentos y los colores, crean sentido, cobran vida en dicha expresión.

Un relato indígena de inspiración precolombina, contenido potencialmente en la memoria de los *tlamatinime*, se expresaba oralmente mediante una enunciación espectacular, en la que se entretejían gestos, sonidos, colores, ritmos, compases dancísticos, jeroglíficos indumentarios y otros elementos suprasegmentales que constituían, con el registro verbal, el texto manifiesto de dicho relato.

P. Johansson, *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*, pp. 23.



Mazorcas primeras ofrendas. *Códice Borbónico*, lámina 23.

## Capítulo I. Planteamiento epistemológico, marco teórico y metodología

No es el propósito de este capítulo puntualizar lo que implica la epistemología en las ciencias humanísticas, sino sólo se quiere hacer un planteamiento epistemológico en el sentido de saber cuáles son los criterios de validez de un manuscrito novohispano del siglo XVII, a saber, el *Tratado de las supersticiones* de Hernando Ruiz de Alarcón. En dicho texto es importante tomar en cuenta que chocan dos *epistemai*, dos visiones del mundo (el saber indígena y el saber occidental), por lo cual el texto en sí mismo es híbrido. A pesar de que Ruiz de Alarcón recopiló información valiosa de los conjuros nahuas, es cuestionable el sentido que éstos tomaron una vez plasmados en un escrito. Por lo tanto, lo que nos interesa es contextualizar el texto, tomando en cuenta el problema epistemológico que implica interpretarlo.

El planteamiento epistemológico para el análisis que se quiere realizar es del siguiente tenor: ¿en qué medida el *Tratado de las supersticiones* de Ruiz de Alarcón se justifica como documento histórico? Asimismo, en concreto se insistirá en: ¿cómo se puede justificar el sentido de la metáfora del maíz, una palabra que refiere un tropo verbal? Situar el problema epistemológico que implica analizar un texto, en su dimensión histórica y cultural, es importante porque se puede identificar lo que es genuinamente indígena y lo que es de corte occidental. Este planteamiento deja ver cuáles son las interpolaciones que presenta el manuscrito.

En efecto, el esquema inquisitorio que implicó la minuta, y más generalmente los determinismos específicos de la recopilación y transcripción alfabética de los datos reunidos, generaron un texto estructuralmente híbrido, ajeno a la cognición indígena del momento. La “trans-formación” del *decir* oral en un *dicho* manuscrito, suscitó consideraciones prospectivas y retrospectivas, en torno a la configuración discursiva del tema tratado.<sup>2</sup>

Ahora bien, es importante delimitar el marco teórico y la metodología que voy a utilizar en este proyecto, ya que de manera mediata da respuesta al planteamiento epistemológico y al problema central de esta investigación. Tanto el marco teórico como la metodología son hilos conductores del discurso de la presente tesis. En los apartados 1.2, 1.3 y 1.4 los expondré con detenimiento.

---

<sup>2</sup> P. Johansson, “¿*Je ixiloiocan yn imiyaoayocan oacico tlatolli?* ¿Ya llegó a jilote, ya llegó a mazorca el discurso? Consideraciones epistemológicas indígenas en el libro IV de la Historia General”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 35, pp. 208-209.

### 1.1. Consideraciones epistemológicas

En los siglos XVI y XVII, momentos cruciales en la historia de México, los religiosos españoles emprenden la conquista espiritual y hasta ideológica del otro indígena. En esos dos siglos se percatan de que los indígenas, a pesar de haber sufrido una “invasión”, tenían un profundo arraigo por sus tradiciones, por sus rituales, por su lengua, etcétera. Así pues, al percatarse de estos hechos la estrategia evangelizadora cambia inmediatamente, ya no será la eliminación sistemática de templos, de códices, sino ahora la táctica será conocer más la forma de ser del otro indígena.

Fray Bernardino de Sahagún en 1540 fue de los evangelizadores que quizá más profundizó en los usos y costumbres de la cultura náhuatl; en este periodo su estudio fue el más importante en términos antropológicos. No obstante, transcurrido más de medio siglo, Hernando Ruiz de Alarcón en 1629 también indaga en las prácticas ceremoniales de los antiguos mexicanos; de esa manera, compila conjuros herméticos en el siglo XVII. Fue el proyecto más ambicioso realizado en el centro de México en esa época, hablando del estudio de la cultura náhuatl.

Hernando Ruiz de Alarcón fue informado directamente por los indígenas; en muchas ocasiones el informante era forzado a confesar un lenguaje exclusivo de los nahuales. Los informantes muestran tener conocimiento de las tradiciones antiguas, pues en muchas ocasiones explican el significado oscuro de los vocablos. A pesar del esfuerzo de los informantes por explicar el sentido de los conjuros, sigue siendo muy complicado interpretarlos. Esto se debe, en gran medida, a que los conjuros fueron descontextualizados.

El conocimiento oculto que tenían los informantes y pudo plasmar Ruiz de Alarcón en su texto *Tratado de las supersticiones*, tenía la finalidad de dejar a los ministros de indios una idea de las prácticas idolátricas y demoníacas, para poder extirpar aquellas ceremonias que van en contra de la religión católica. Aquí cabría cuestionar una “minuta de Ruiz de Alarcón” o cuáles fueron los cambios que sufrieron los conjuros. ¿Cuáles fueron los criterios de valoración para pasar de un acto ritual a un texto? La transición que sufrió el acto ritual al texto plantea un problema epistemológico, pues aquí el problema es saber diferenciar lo que es propiamente indígena y lo que es de corte occidental, es decir, poder identificar una posible minuta

que alteró los aspectos axiológicos y simbólicos de los conjuros y las metáforas que se manifiestan.

Ahora bien, cabe preguntarse si al pasar del saber indígena al conocimiento español, el hecho o el objeto por conocer, cualquiera que fuera su tenor específico, no sufrió cambios que podrían haberlo desvirtuado tanto en sus aspectos axiológicos como funcionales, y si los mismos informantes que habían proporcionado los datos reconocían el hecho o el objeto que ellos mismos habían descrito, en la versión alfabética que yacía en las páginas del documento español.<sup>3</sup>

En la cita, Patrick señala otro problema sustancial: si el informante podía reconocer la información que describió en el documento español, ya que se había modificado la forma de experimentar los rituales, ahora el ritual quedaba conceptualizado en un texto. Por eso, cabe la posibilidad de que el informante indígena no pudiera identificar el objeto textual, o el texto así objetivado, pues el rito perdió totalmente su *praxis*; el movimiento se paralizó. “El canto náhuatl, como cualquier otra modalidad de expresión prehispánica, está estrechamente vinculado con el acto al que se integra. La privación de circunstancias apropiadas lo frustra de su funcionalidad y lo desvaloriza a los ojos de los indígenas”.<sup>4</sup> El acontecimiento total del ritual se desplaza hacia su ámbito de enunciación exclusivamente verbal, pues cuando el rito se experimenta con música, danza, atavíos y gestos, configura un campo de sentido o bien una cosmovisión; cuando se priva de estos elementos, se genera una transliteración de este acto con la consecuente gran pérdida de sentido, por lo cual la ceremonia se altera, o bien, se modifica.

Captar el ritual en un texto gráfico equivale perder en gran medida el sentido del acto ritual. Cuando se modificó un objeto, generalmente se altera la cosa en sí; los cambios pueden desvirtuar o mejorar el objeto que se reinterpreta. Como señalé anteriormente, lo que me propongo aquí es analizar las modificaciones que sufrió el acto ritual (el objeto) al pasar a un texto (alteración de la cosa), en el *Tratado de las supersticiones* de Ruiz de Alarcón; específicamente, el conjuro para la siembra de maíz. Es propicio cuestionar ese texto, porque los conjuros en su circunstancia ritual fueron arrancados de su contexto de enunciación. El conjuro ya transformado en un documento sólo capta la parte lingüística.

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>4</sup> P. Johansson, *La palabra de los aztecas*, p. 26

La “minuta” de Ruiz de Alarcón hoy se puede poner en tela de juicio a través de consideraciones epistemológicas, pues el *Tratado de supersticiones* es un texto híbrido donde se manifiestan dos visiones cognitivas la indígena y la occidental. Por lo tanto, el problema epistemológico aquí sería el siguiente: ¿qué elementos son genuinamente indígenas? ¿Cuáles son las interpolaciones? ¿En qué sentido Ruiz de Alarcón cambió la información? ¿En qué sentido se conserva el saber indígena en el texto? De esta manera, se podrá saber si el texto genera conocimiento válido de la cultura náhuatl. Antes de responder, quisiera hacer algunas consideraciones generales de la cognición indígena y de la cognición occidental, lo cual ayudará a entender la naturaleza de cada pensamiento, para situar la dificultad de interpretar un texto histórico donde convergen dos concepciones del mundo.

### **El saber sensible indígena**

El saber indígena acentúa la intuición para poder conocer las cosas; una intuición que se estructura en la sensibilidad. Para poder aprehender el objeto se tiene que sentir para conocerlo; así, la condición de posibilidad para conocer las cosas del mundo es la sensibilidad. Para configurar el saber en su sistema de creencias, el indígena tiene que sentir al objeto para conocerlo; el indígena actual, cuando conoce las cosas del mundo las siente –los ríos, montañas, el viento, el sol–, los configura en su saber porque los ha sentido. *Mati* verbo náhuatl significa “saber” aunque también “sentir” de esta manera; el indígena sabe porque siente las cosas. “Saber es sentir: si el indígena no *siente* en carne propia (o en el terreno del inconsciente colectivo) lo que *sabe*, no lo sabe realmente”.<sup>5</sup> En el conocimiento occidental, las cosas se conocen de manera intelectual, la razón no considera a la sensibilidad como medio para conocer. El conocimiento occidental se impone a la materia; el sujeto pone las condiciones de posibilidad para conocer la cosa en sí, mientras que el indígena pretende primero sentir la cosa para poder conocerla.

A diferencia del conocimiento de corte occidental heredado de la mayéutica helénica, el saber indígena prehispánico, necesariamente *objetivante* como cualquier cognición humana, busca sin embargo una

---

<sup>5</sup> P. Johansson, “El saber indígena o el sentido sensible del mundo”, en la revista *Universidad de México*, v. 556, p. 7.



aprehensión sensible del objeto por conocer. Busca “comulgar” afectivamente con dicho objeto para lograr su aprensión plena.<sup>6</sup>

El indígena le da sentido al mundo por medio de la sensibilidad, en tanto el saber occidental le da sentido al mundo mediante la razón.

Los textos indígenas, ya sean verbales o pictóricos, muestran una estructuración del sentido donde lo sensible y lo formal ocupan un lugar preponderante. Se trata no sólo de comunicar algunos contenidos o de compartir ideas abstractas sino de “con-mover”, en el sentido etimológico de la palabra, al receptor de un mensaje para lograr una adhesión participativa a lo que se trasmite. En este contexto, la esfera específica de recepción y procesamiento del dato no será únicamente el intelecto sino la totalidad del ser sensible.<sup>7</sup>

La siguiente expresión manifiesta cómo el saber sensible del indígena tiene que pasar por la sensibilidad para ser aprendido. *In aiama teyollipan in aiama teiollo quinamiqui teiollo contoca [...] in aiama teiolloitlan quiça, teiollo ipan yauh tlàtollì.* (“Lo que todavía no está en el corazón, lo que el corazón no sigue todavía, lo que no sale todavía del corazón, la palabra va al corazón”).<sup>8</sup>

Cuando las emociones, las creencias, las ideas pasan por el “corazón” *yólotl* el saber se configura. La condición necesaria y suficiente para conocer las cosas del mundo, desde la visión de los nahuas, es que el corazón aprehenda el objeto cognoscible.

[...] los antiguos nahuas consideraban el corazón como un lugar privilegiado de la reflexión. Las expresiones “conversar con el corazón” (*ne)yolnonotza*, “llegarle (res-pecto de algo) al corazón” (*yolmaxiltía*) o más sencillamente “hacer uso del corazón” (*yolloa*) siguieren que el corazón, más que la mente, fungía como un “procesador” o *espejo* de las ideas.<sup>9</sup>

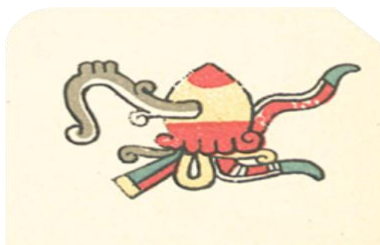


Fig. 1. Un “corazón” *yólotl*. *Códice Fejérváry-Mayer*, lámina 2.

<sup>6</sup> P. Johansson, “¿*Je ixiloiocan yn imiyaoayocan oacico tlatollì?* ¿Ya llegó a jilote, ya llegó a mazorca el discurso? Consideraciones epistemológicas indígenas en el libro IV de la Historia General”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 35, p. 209.

<sup>7</sup> *Ibidem*

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 209-210.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p 214.

## El ritual

En el ritual, el ser se manifiesta en su totalidad, pues la palabra, la danza, la música, la indumentaria, construyen sentido, en el que el ser revela su expresión máxima. El rito propiamente indígena es donde la totalidad de las expresiones artísticas cobran sentido:

El lenguaje del rito no sólo está articulado por la palabra hablada sino que se reparte en distintos sistemas semióticos, como el gesto, la mímica facial, el maquillaje o las máscaras y la indumentaria en general; los efectos sonoros, ya sea música o ruidos, y la danza, sublimación artística del gesto. Podríamos hablar, en consecuencia, como lo hacen muchos directores teatrales hoy día, no de textos sino de partitura ritual en la que se integran los diferentes sistemas semióticos.<sup>10</sup>

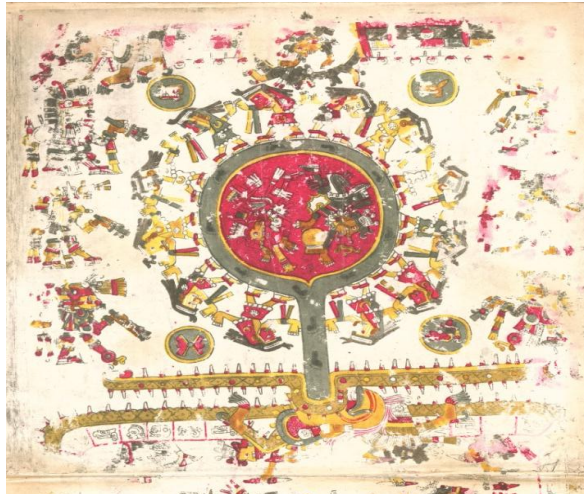


Fig. 2. Danza en la totalidad del ritual prehispánico. *Códice Borgia*, lámina 39.

En el ritual, el hombre se vincula con el mundo y a las fuerzas del universo, mediante mimesis. En esta situación no hay distancia ontológica entre el hombre y la naturaleza; el ser se integra a la totalidad del espacio. La analogía es una de las funciones vitales en el ritual, pues permite que el sujeto se reúna más con el mundo y no marque una distancia tan drástica. Lo análogo en este contexto se parece un poco a lo que plantea Nietzsche: la mimesis, es decir, pasar del lenguaje al mundo.

El ritual que más tarde escenificaría los mitos constitutivos del grupo se limitaba, entonces, a imitar el rugido del trueno, el silbido del viento, el estrépito del fuego y el canto de las aves en un mimetismo de carácter mágico que buscaba reducir, por medio de la analogía, la

<sup>10</sup> P. Johansson, *Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos*, p. 26.

trágica e irreversible distancia que la conciencia trascendental había instaurado entre el hombre y el mundo.<sup>11</sup>



Fig. 3. Ritual prehispánico. *Códice Borgia*, lámina 46.

Así, la relación dialéctica hombre-naturaleza en el ritual permanece unida. Los participantes buscan disolver la separación existencial sujeto-objeto mediante asimilación analógica. En el ritual, el hombre se reúne con el mundo, la palabra, y los actos artísticos son el lazo que los une.

El espacio ritual prehispánico conservará siempre –aun cuando el esplendor monumental de los recintos sagrados exteriorice arquitectónicamente el sentido religioso del indígena mexicano y deje su huella formal en el mundo– la nostalgia de edén natural que fundó su religiosidad.<sup>12</sup>

Ahora bien, el espacio-tiempo del ritual pertenece totalmente al ámbito sagrado. Johansson ha distinguido tres espacios: el mágico, el social y el religioso. “El diálogo ritual que se establece entre el hombre y el mundo tiene tres aspectos esenciales que se arraigan en la modalidad de las relaciones que los unen y que surgen precisamente de una distinción cualitativa de los espacios percibidos: los espacios mágico, social y religioso”.<sup>13</sup> Lo que me interesa abordar aquí es el tiempo-espacio mágico, porque los conjuros que me propongo analizar están inmersos en ese contexto.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> P. Johansson, *La palabra de los aztecas*, p. 88.

El espacio mágico abarca la totalidad del mundo sin operar ninguna exclusión. Allí todos los espacios son permeables entre sí y permiten que las fases de causalidad *simpática* se propaguen como efluvios sometiendo a los *simpatizantes* por asimilación, por el magnetismo de su atracción.<sup>14</sup>

Los conjuros están inmersos en la dinámica del ritual mágico, por lo que las entidades que se manifiestan se asimilan en la totalidad del acto. El hombre está unido al mundo, pues el conjuro y las metáforas que lo acompañan son el lazo que vincula al sujeto con la naturaleza.

La mimesis y la metáfora propician que el ritual sea performativo. Mediante onomatopeyas se busca integrarse a la manifestación fenoménica; generar zumbidos, trinar o imitar con gestos cualquier fenómeno natural, son signos de un fuerte arraigo con la materia. Justamente lo que caracteriza al rito mágico es la relación estrecha de los participantes con la misma naturaleza; las relaciones son homólogas. Cabe señalar que una parte fundamental que configura el acto ritual mágico es la analogía, ya sea mimética o metafórica.

Este paralelismo estructural entre el mimetismo ritual y la realidad potencial anhelada da al acto representativo un carácter muy específico. De hecho, con esta evocación de la realidad –que se opone radicalmente a la invocación de tipo religioso que examinaremos después– el fenómeno de traslación representativa por medio de estructuras analógicas permite conservar el arraigo natural de la praxis ritual. El gesto tiene la forma del objeto evocado. El ruido o el canto, partes constitutivas de ambos, unen entrañablemente el rito mimético y el hecho real; son el derrame de uno en lo otro.<sup>15</sup>

El espacio-tiempo de la metáfora del maíz se ubica en el ritual mágico, por lo que para contextualizar dicha expresión es importante considerar los elementos que caracterizan al propio ritual mágico. Así, se podrá comprender el sentido profundo de la metáfora del maíz.

*Tla xihualauh yn tihuehue, in tiyllama;  
tla xoconyamaniliti in cozcatl, in quetzalli:  
quen mochihua? in ye xamaniznequi. Tla  
xihuallauh iztaccihuatl; tla xicyamanili in  
cozcatl, in quetzalli. Tla xihuallauh  
xoxoqui cochcamachal, yayauhqui  
cochcamachal.*<sup>16</sup>

<sup>14</sup> P. Johansson, *Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos*, p. 39.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 39-40.

<sup>16</sup> Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones*, p. 141.

(Ea ya, ven, ançiano y ançiana (sic)<sup>17</sup> (fuego y humo), ve a templar la axorca y esmeralda, que no se que se tiene (por el niño enfermo), que ya se quiere quebrar y haçer pedazos. Ea ya, ven, muger blanca (metafora a la piedra del copal), tiempla ya esta axorca y esta esmeralda y piedra preçiossa. Ea, venid vos, lazos del sueño verdes y amarillos).

En el conjuro aquí mencionado hay elementos característicos del ritual: el espacio-tiempo mágico-sagrado, la relación por mimesis del hombre con la naturaleza y la utilización típica de un lenguaje metafórico o bien oculto. En el primer caso se invocan las fuerzas sobrenaturales o bien las fuerzas sagradas que pertenecen al mundo mágico, al “otro mundo” *Tla xihualauh yn tihuehue, in tiyllama* (“Ea ya, ven, anciano y anciana”) –fuego y humo–; los ancianos son las fuerzas sobrenaturales que se invocan para curar al enfermo. Asimismo, la relación íntima del hombre con los elementos naturales se da en la siguiente expresión: *xoconyamanilit in cozcatl, in quetzalli* la ajorca y esmeralda es (el niño), el niño es un elemento precioso de la naturaleza, un collar, una piedra preciosa, una pluma de quetzal; de esta manera, los mismos elementos de la naturaleza pasan a ser sujetos, pues al copal se le considera como una mujer blanca, médiate mimesis y metáfora.

### ***Tlahtolli* “la palabra o bien la oralidad”**

Las metáforas del maíz brotan de la sensibilidad del saber oral, la situación expresiva de estas metáforas se sitúa en el género *tlahtolli*.<sup>18</sup> La oralidad náhuatl es epifanía de colores y sonidos que articulan con el cuerpo un profundo sentido de significación. Los conjuros pertenecen a este tipo de locuciones, generalmente se acompañan de gestos; aquí las expresiones corporales cobran una fuerte carga significacional, por lo cual la palabra o bien la oralidad náhuatl no se limita al acto meramente verbal, ya que el cuerpo –como señalaba– también es importante en la configuración de una metáfora. “En el *tlahtolli*, la voz desborda a veces los cauces de la palabra como tal y se proyecta sobre el cuerpo. Sin llegar nunca a desplazar la palabra

<sup>17</sup> Las citas de los textos del siglo XVI Y XVII frecuentemente tienen faltas ortográficas, no las omitimos para mostrar el texto original. Le pedimos al lector, tome nota de dichos errores ortográficos de los textos citados.

<sup>18</sup> Cf. Miguel León-Portilla, “Cuícatl y *tlahtolli*. Las formas de expresión en náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 16, pp. 47-62.

en su función semántica, el cuerpo se vuelve a su vez medio de expresión; corporifica el texto y lo impregna de sensorialidad.”<sup>19</sup>



Fig. 4. *Xochiquetzalli* “Diosa de las flores” brota la palabra florida. . *Códice Fejérváry-Mayer*, lámina 8.

En el siguiente conjuro, el movimiento de las manos y la palabra construyen el sentido del rito:

*Tlacuele, tla xihualhuia, tlamacazqui chiucnauhtlatecapanilli, chiucnauhtlatamatelloi (otros dicen chiucnauhtla tlatetzotzonli), xoxouhqui tlamacazqui, nonan, nota citlalcueye ipiltzin, nonan ce tochtli àquetzimanì, titzotzotlatlacatoc, tezcatl in çan hualpopocatimani: ayac tlátlacoz tlahuexcapehuaz. Ca nictenamiqui macuiltonale, ca oniquinhualhuicac.*

*Tla xihualhuican, nooquichtihuan in macuiltonallèque, cemithuallèque (y otros cemixeque), tzonepitzizime; tla toconitacan tonahualtezcauh: ac teotl, ac mahuiztli ic tlapoztequi, ic tlixaxamania, ye quixpoloa in tochalchiuh, in tocazqui, in toquetzal,*

*Tla xihualhuian: tla totocon-ecahuican tochalchiuh-ecahuaz, amo quinmoztla, ahmo quinhuiptla, ç animan axcan toconitazque ac ye quimictia in teteo ipiltzin. Nomatca nehuatl, nitlamacazqui, nitlamatini, nimimatca ticit.*<sup>20</sup>

(Socorre que ya es tiempo, tú el espiritado, nueve veces golpeado y nueve veces estregado entre las manos (o nueve veces aporreado) verde, espiritado, madre y padre mío, hijo de la vía láctea, mi madre conejo boca arriba, que eres resplandeciente, espejo que está humeando: Adviertooos que ninguno falte a su obligación, ninguno rezongando resista, que ya beso los cinco solares que traje para este efecto.

Aquí besa los dos dedos pulgares puestos en cruz, junta las manos como para rezar, y prosigue:

Venid acá mis hermanos los cinco solares (los dedos), que todos miráis y tenéis los rostros hacia un lado (porque todos tienen la haz hacia un lado), y os rematais en conchas de perlas (por las uñas); venid y requiramos nuestro encantado espejo, (aquí empieza a medir a palmos el medio brazo), para que veamos que dios, cual poderoso, ya quebranta, ya destruye y de todo punto consume nuestra piedra preciosa (por el enfermo), nuestra joya, nuestra rica esmeralda, o pluma rica.

Venid y subamos nuestra preciosa escalera (porque mide el medio brazo hacia arriba), que no ha de ser para mañana ni otro día, sino que ahora, luego hemos de ver quién es el que

<sup>19</sup> P. Johansson, *Voces distantes de los aztecas*, p, 270.

<sup>20</sup> H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, pp. 120-121.

mata al hijo de los dioses. Advertir que lo mando yo, el sacerdote o médico o adivino consumado en sabiduría.)

Ruiz de Alarcón menciona que este conjuro era muy usado, pues era remedio para enfermedades; por eso el conjuro se consideraba medicina: “Pongo en primer lugar este género de sortilegio por ser el mas vsado de los indios.” Unas líneas adelante dice: “Por este sortilegio se resueluen que sea la causa de las enfermedades, que será la medicina”.<sup>21</sup> Generalmente los conjuros se acompañan de movimientos miméticos; la palabra se funde con una serie de expresiones corporales como en el ejemplo que ofrecí arriba. Las manos construyen un profundo significado. El conjurador encanta sus manos, se unta piciete “tabaco” o tenexiete “tabaco con cal” y con jeroglíficos que representa con sus manos –hechiza al enfermo– para sanarlo o, en su defecto, adivina su enfermedad. Las manos en este conjuro constituyen el sentido del texto.

La oralidad es parte de un complejo donde se integra el cuerpo con movimientos miméticos, aromas y colores principalmente; el verbo se cromatiza, toma forma mediante representaciones del mundo, ya sean aves, piedras preciosas, flores, etcétera. La palabra busca hacer cuerpo, no se conceptualiza de manera abstracta, sino que constantemente se hace referencia a los elementos de la naturaleza para encarnar, para consolidarse con una forma.

*Xiloxochinepanihui oo nocuic Huiya*  
*izquixochitl Cuauhuatl Icacan Yehuaya*  
 Mi canto está entrelazado de rojas y olientes flores,  
 en donde se yergue el Árbol.<sup>22</sup>



Fig. 5. “La palabra florida o bien la oralidad florida”. *Códice Borbónico*, lámina 4.

La ‘sensibilidad’, ‘el ritual’ y ‘la oralidad’ son elementos propiamente del sistema de cognición del saber indígena; me interesa resaltar estas características porque

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>22</sup> *Cantares mexicanos. Tomo II*, p. 78.

básicamente son elementos que construyen el contexto en que se manifiesta la metáfora del maíz en los conjuros. Así, pues, al contrastar la peculiaridad del saber indígena con algunos elementos del saber occidental, se podrá contextualizar el texto de Ruiz de Alarcón para distinguir los elementos que son propios de la cultura náhuatl.

### **Abstracción conceptual: el saber occidental**

Platón y Aristóteles, padres del conocimiento occidental, proponen como pilar del conocimiento la razón, sustentada en ideas que se abstraen mediante la contemplación. Todo lo que constituye un conocimiento verdadero no es por medio de los sentidos, sino por medio del entendimiento intelectual, es decir, por medio de conceptos o, bien, ideas. Platón es quien marca la diferencia radical del mundo sensible y el mundo de las Ideas. Las Ideas son la verdad o, bien, la realidad; la sensibilidad permanece en la oscuridad, por lo cual el conocimiento por medio de los sentidos es de un mundo aparente o falso. Cuando Platón quiere definir al filósofo dice: “[...] no te parece que, por entero la ocupación de tal individuo no se centra en el cuerpo, sino que, en cuanto puede, está apartado de éste, y, en cambio, está vuelto hacia el alma”.<sup>23</sup> La tendencia hacia el alma a nuestro juicio es el privilegio de la razón, por ser sutil y poder aprender la verdad; así, pues, la experiencia corporal no constituye conocimiento alguno. La tradición mesoamericana contrasta radicalmente con los postulados platónicos, pues el cuerpo así como los sentidos son los pilares que construyen el saber indígena.

Otro aspecto importante es cuando Aristóteles en la *Política* justifica que por el hecho de ser racional el hombre puede utilizar y manipular la naturaleza; así, pues, el desprendimiento de las características naturales es fundamental para la formación del saber occidental. El sujeto se aparta de la materia, marca distancia con el mundo natural. La configuración real del mundo se da mediante conceptos o bien mediante la contemplación teórica; conocer el mundo mediante la sensibilidad no es verdadero conocimiento. “[...] ninguna de las acciones sensibles constituye a nuestros ojos el verdadero saber, bien que sean el fundamento del conocimiento de las cosas particulares; pero no nos dicen el porqué de nada; por ejemplo, nos hacen ver que el fuego es caliente, pero sólo que es caliente”.<sup>24</sup> Así, pues, si contrastamos el modo como

---

<sup>23</sup> Platón, *Fedón*, p. 41.

<sup>24</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Libro 1,1.



se construye el conocimiento en Aristóteles y los nahuas, evidentemente se hace visible la diferencia. El filósofo considera que las acciones sensibles no generan verdadero saber, sino que la racionalización contemplativa es el conocimiento verdadero, mientras para el indígena la sensibilidad, lo que pasa por el corazón, configura el saber genuinamente náhuatl. No se trata del acto contemplativo, ya que la contemplación para los nahuas los aleja del mundo, y lo que se busca es acercarse más al mundo mediante la sensibilidad. De esta manera, lo que siente el cuerpo, en concreto el corazón, es lo que se puede saber: *Yuh quimati noyollo* “así lo sabe (siente) mi corazón.”

El antagonismo que opone la conceptualización racional del interpretante al sentir intuitivo del indígena se traduce en el lenguaje como una construcción proposicional propia de la glosa, frente a una revelación simbólica en la que el verbo busca sustituirse formalmente a su referente. En el primer caso, el lenguaje, en su afán cognitivo, despoja al signo de sus escorias emocionales o afectivas, y avanza a lo largo del eje sintagmático hacia un sentido claro. En el segundo, busca al contrario revestirse de atributos sensibles que enriquezcan los campos de afinidades y similitudes.<sup>25</sup>

Para Kant, la noción de “concepto” es el principio por el cual tienen existencia las cosas; el concepto es entonces el medio que posibilita que aparezcan los objetos, ya que da las condiciones universales y necesarias para conocer las cosas. Kant distingue entre dos tipos de conceptos: los puros y los no puros. El segundo tiene que ver con la construcción mental que se abstrae de la experiencia; el primero es una idea *a priori*, es decir, la mente tiene nociones innatas que permiten conocer a los objetos. De aquí que diga Kant que los conceptos puros no provienen de la experiencia, sino de un principio anterior a toda experiencia.

Mas entre los numerosos conceptos que forman el complicadísimo tejido del conocimiento humano, hay algunos que están a un uso puro *a priori* (completamente independientes de toda experiencia) y cuyo derecho necesita siempre una deducción, porque las pruebas tomadas de la experiencia no bastan para establecer la legitimidad de tal uso, siendo, sin embargo, preciso saber cómo esos conceptos pueden referirse a objetos que no proceden de experiencia alguna.<sup>26</sup>

Es interesante analizar por qué la noción de “concepto” en la tradición filosófica occidental se determina en el puro entendimiento, ya que se puede hacer notoria la diferencia como se percibe el mundo entre los nahuas y la filosofía de occidente. La

<sup>25</sup> P. Johansson, “¿*Je ixiloiocan yn imiyaoayocan oacico tlatolli?* ¿Ya llegó a jilote, ya llegó a mazorca el discurso? Consideraciones epistemológicas indígenas en el libro IV de la Historia General”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 35 p. 218

<sup>26</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, pp. 253-254.

conceptualización muestra un proceso meramente mental, un aislamiento con el entorno físico, debido a que abstrae a plenitud cualquier experiencia y centra todo en el puro entendimiento. La noción de “concepto” en cierta medida se aleja del mundo para situarse sólo en el sujeto y a partir de éste construir toda realidad. En consecuencia, para estudiar la cultura náhuatl no es propicio partir de la noción “conceptual”, ya que para los antiguos nahuas el sujeto no es quien construye el tejido de la realidad, mucho menos los “conceptos” en tanto abstracciones, sino más bien según su cosmovisión no necesitan “conceptualizar” el mundo ni abstraerlo, puesto que experimentan el mundo de una manera vital, en íntima relación con el cosmos. Entonces, la construcción de la palabra náhuatl en cierta medida busca fundirse con lo empírico.

La abstracción es una característica peculiar de la filosofía occidental. Los fenómenos se abstraen, se traen fuera para categorizarlos subjetivamente. En Kant es notorio que la abstracción es la misma conceptualización de las experiencias, es decir, la cosa externa, lo que está en el mundo se abstrae, se trae fuera algo que está adentro, para que el sujeto sea quien categorice su sentido,<sup>27</sup> y luego plasmar los conceptos a un texto gráfico. El pensamiento meramente abstracto en cierta medida se aleja de las cosas tangibles, de lo real, pues busca encontrar principios puros e universales que no están en los hechos manifiestos. No obstante, cabe señalar que no todos los planteamientos filosóficos tienen como característica principal la abstracción; según Hegel, su propuesta va a los hechos reales: “La filosofía, por el contrario, no considera la determinación no esencial, sino en cuanto esencial; su elemento y su contenido no son lo abstracto o lo irreal, sino lo real [...]”<sup>28</sup>

Todo parece indicar que el pensamiento indígena no favorecía mucho a la “ab(s)-tracción eidética, y la subsecuente elucubración conceptual como eje de su conocimiento. Como ya lo vimos, el hecho de que la sensación tuviera que estar presente, de alguna manera, en la configuración cognitiva que el indígena tenía de algo, hacía que la idea “hiciera cuerpo” con lo que intentaba representar.”<sup>29</sup>

Ahora bien, me interesa subrayar aunque sea de manera superficial, cómo es que las nociones de ‘abstracción’ y ‘conceptualización’ influyen en la forma como los recopiladores plantearon las prácticas de los nativos del México precolombino en un texto. Platón y Aristóteles influyen a los escolásticos medievales –como en el caso de

---

<sup>27</sup> Cf. *ibidem.*, pp. 182-258.

<sup>28</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 32.

<sup>29</sup> P. Johansson, *op. cit.*, p. 201.

San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino—; a su vez, la escolástica medieval asimismo influye a los españoles que evangelizaron a los indígenas. Las formas y estrategias para convertir al otro indígena a la religión cristiana, en gran medida, parte de la noción que concibieron los escolásticos medievales. Fray Andrés de Olmos, Fray Bernardino de Sahagún y Hernando Ruíz de Alarcón, personajes importantes en la “conquista espiritual” de México, heredan el legado platónico y aristotélico a través de la escolástica medieval. El primero, en 1527, estudió en el convento de Valladolid; Sahagún, por su parte, estudió en la universidad de Salamanca, y Ruíz de Alarcón inició los estudios de artes en la Real y Pontificia Universidad de México, también fue alumno en San Idelfonso. Todos esos centros de estudio tienen una marcada influencia escolástica medieval, pues los métodos de transformación del otro en el fondo parten del principio de abstraer y conceptualizar las experiencias y los fenómenos culturales, para esquematizarlos alfabéticamente en un documento. Ruíz de Alarcón fue encomendado para estudiar los rituales y toda práctica “idolátrica” de los nativos indígenas; una vez que los nativos sacaran fuera el acto ceremonial, él tenía que conceptualizar dichas prácticas y plasmar los rituales en un texto gráfico.

En esta pequeña exposición, queda claro que la concepción filosófica de algunos pensadores que he mencionado se contrapone radicalmente al saber indígena. Mientras la filosofía hace a un lado la sensibilidad, el saber indígena la considera fundamental para conocer el mundo.

### **Del ritual al texto gráfico español**

Sin duda alguna, el ritual indígena en el momento de la recopilación española se abstraer y conceptualizó en un texto gráfico. Al pasar del acto donde se manifestó el rito a descripciones o, en el mejor de los casos, a transcribir el hecho de manera meramente verbal, representó una gran pérdida de su sentido. Los sonidos, aromas, colores y gestos del ritual se perdieron en la mayoría de los casos; el texto sólo captó la parte lingüística del acto con un mayor grado de complejidad.

Un relato indígena de inspiración precolombina, contenido potencialmente en la memoria de los *tlamatinime*, se expresaba oralmente mediante una enunciación espectacular, en la que se entretreñían gestos, sonidos, colores, ritmos, compases dancísticos, jeroglíficos indumentarios y otros elementos suprasegmentales que constituían, con el registro verbal, el texto manifiesto de dicho relato.

Podían también expresarse en la bi-dimensionalidad de la imagen mediante una trama semiótica “icono-lógica” que lo entrañaba.<sup>30</sup>

Así fue como Ruiz de Alarcón se dio a la tarea de recopilar conjuros de carácter ritual. El conjuro en el contexto náhuatl está integrado por una serie de elementos semióticos, como la música y la danza, por ejemplo. El conjuro no sólo son locuciones verbales, como se capta en primera instancia en el texto que escribió Ruiz de Alarcón con ayuda de sus informantes, sino que se puede notar que en el mismo conjuro participan elementos significativos como aromas, colores, ofrendas, y también participan instrumentos sagrados como el sahumerio *popochcomitl*. Desafortunadamente, el texto no logró captar los aromas y entonaciones propias de los conjuros.

El hecho de enfocar, de manera perspectiva un tema, y de polarizar en torno a este tema textos formalmente heterogéneos si bien puede proporcionar datos, dificulta sin embargo una síntesis cognitiva hacia el sentido pleno. Un texto indígena, cualquiera que sea su índole expresiva, urde, en una intrincada semiología, aspectos formales y otros que podrían considerarse como de contenido, por la extrapolación y subsecuente abstracción de una de sus partes constitutivas para el análisis, desgarró dicho texto y desvirtúa su sentido.<sup>31</sup>

La metáfora del maíz en los conjuros, tal y como la conocemos hoy en el *Tratado de las supersticiones* de Ruiz de Alarcón, fue extraída de su momento de enunciación. Antes de que se recopilara, perteneció a un complejo ideológico.<sup>32</sup> Como se ha tratado de señalar, la expresión metafórica del maíz como cualquier otro género de lo oralidad náhuatl se descontextualizó, se abstrajo y se conceptualizó en un texto. En pocas palabras, se pasó del ritual al texto gráfico español.

Ahora bien, la tarea que me propongo es reconstruir en la medida de lo posible el sentido arquitectónico de la metáfora del maíz, tomando en cuenta un marco teórico y una metodología que desentrañe los problemas que implica interpretar un texto interpolado por dos sistemas cognitivos diferentes –el español y el indígena–, con el fin de poder dar un panorama de la metáfora maíz en su acto ritual. Con ayuda de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot y los estudios semiológicos que ha

<sup>30</sup> P. Johansson, *La palabra, la imagen...*, p. 23.

<sup>31</sup> P. Johansson, “¿*Je ixiloiocan yn imiyaoayocan oacico tlatolli?* ¿Ya llegó a jilote, ya llegó a mazorca el discurso? Consideraciones epistemológicas indígenas en el libro IV de la Historia General”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 35, p. 217.

<sup>32</sup> Cf. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e Ideología*, pp. 22-24.

trabajado Patrick Johansson, se podrá ir más allá del documento español<sup>33</sup> para poner en contexto la forma como se personifica metafóricamente el maíz.

## 1.2. Marco teórico

Delimitar nuestro marco teórico da pautas precisas para resolver el problema epistemológico que he tratado de plantear. Como mencioné, para interpretar el *Tratado de las supersticiones* de Ruiz de Alarcón con respecto al ritual para la siembra del maíz donde brotan las metáforas de la semilla, aplico los tres modos de sutileza o dimisiones semióticas de Mauricio Beuchot: la sintaxis, la semántica y la pragmática, presupuestos teóricos que contextualizan el sentido hermético de los conjuros. Asimismo, las nociones de ‘analogía’, ‘proporción’, ‘atribución’, ‘metáfora’ y ‘metonimia’ y la metáfora icónica-simbólica de la hermenéutica analógica ayudan a situar la expresión metafórica del maíz en su contexto. Además, he considerado algunos puntos que trabaja Patrick Johansson como el ‘saber sensible indígena’, ‘el ritual’, ‘la oralidad’, el análisis ‘semiótico de la palabra náhuatl’. Por ende, este marco busca que la metáfora del maíz, en la medida de lo posible, pueda reconstruir su sentido.

### Delimitación

Los conjuros de Ruiz de Alarcón se recopilaron en los pueblos nahuas Tlahuica y Coixa, estados actuales de Guerrero y Morelos, alrededor de 1617 y 1929. Ahora bien, del *Tratado de las supersticiones* de Hernando Ruiz de Alarcón, que igualmente contiene numerosas metáforas, voy a abordar el tratado tercero, específicamente los capítulos II al V, ya que en estas páginas he localizado metáforas de la siembra del maíz; asimismo, las encontré también en el tratado quinto, específicamente los capítulos III y IV, donde se mencionan en los sortilegios para echar la suerte.

Esta tesis considera a la hermenéutica analógica como fuente principal para estudiar las metáforas del maíz. La metáfora propiamente es parte de la analogía, pues aquélla funciona a partir de ésta. Así, delimitar un marco que centre la funcionalidad de la metáfora desde la hermenéutica, da luz para comprender cómo opera intertextual y metatextualmente dicha expresión.

---

<sup>33</sup> Cf. P. Johansson, *La palabra, la imagen...*, pp. 23-167.

## Principales fuentes de estudio

En el *Tratado de las supersticiones* de Ruiz de Alarcón, como he señalado, sólo me interesa analizar el ritual para la siembra del maíz por el momento. La hermenéutica analógica la haré a partir del *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* y de *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, ambos textos de Mauricio Beuchot. Asimismo, son fundamentales los estudios de Patrick Johansson porque son investigaciones que desarrollan a cabalidad los problemas que implica interpretar las fuentes y muestra elementos importantes que no aparecen en los textos que recopilaron los españoles, como los gestos, la música y la danza, etcétera. Por ello, considero dos de sus libros como fuentes principales *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo X*, y *La palabra de los aztecas*.

### 1.3. Metodología

La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot es la herramienta metodológica que emplearé en este estudio, porque aquélla es una propuesta que busca la proporción interpretativa. La analogía, la interpretación analógica es un modelo de significación que se coloca entre la univocidad y la equivocidad. La postura equivocista acepta todas las interpretaciones como válidas, tirada hacia un relativismo extremo, donde los criterios son anulados; la postura univocista sólo admite una interpretación válida, pues solamente hay un criterio único y verdadero. La postura analógica es la mediación entre las dos posturas extremas, pues equilibra proporcionalmente la interpretación. Se puede decir que la hermenéutica analógica tiene parte de lo unívoco y parte de lo equívoco, aunque predomina la diferencia o equivocidad; no obstante, la propuesta es tensionar hacia la univocidad para que no se pierda el sentido de la interpretación. Así, pues, lo que aquí pretendo al interpretar el texto de Alarcón y las metáforas del maíz es hacerlo de manera analógica y proporcional, sin caer en interpretaciones extremas. La parte específica que voy a analizar con los tres criterios metodológicos mencionados, lo haré con base en el texto escrito en náhuatl, así como en su traducción al español. También me apoyaré en la implicación o sintaxis, explicación o semántica y aplicación o pragmática, reglas con las que se puede hacer una interpretación adecuada, con el fin de poder considerar cuáles son los elementos genuinamente indígenas y cuáles son las interpolaciones españolas.

Cabe señalar que con la hermenéutica analógica no se forzará para que cuadre a plenitud una noción distinta, sino más bien se manejará como una herramienta de trabajo, para interpretar con criterios filosóficos las metáforas del maíz. Pero habrá casos en que no se aplicará el análisis hermenéutico a las metáforas que se van a estudiar, sino que se tomarán otros criterios. Es importante no aplicar la hermenéutica a las metáforas nahuas de manera superficial, pues no se trata de poner por encima a la hermenéutica en el análisis de una cultura diferente; lo importante es aplicar esta metodología para interpretar de manera profunda y comprensible las metáforas que me propongo estudiar. La hermenéutica analógica y su aplicación metodológica dan luz a la presente tesis.

### **La hermenéutica como herramienta de trabajo**

“Los textos hiperfrásticos”, como menciona Beuchot, van más allá del mero escrito, por lo cual, en dichos formatos es donde la hermenéutica tiene más trabajo para interpretar; “[...] la hermenéutica interviene donde no hay un solo sentido, es decir, interviene donde hay polisemia”.<sup>34</sup> En nuestro caso, los conjuros de Ruiz de Alarcón plantean dos problemas fundamentales: el primero es que los conjuros tienen un lenguaje oscuro, incluso oculto, y hasta el propio autor menciona al respecto: “[...] lo que entre ellos tales se halla escrito desta materia, es todo en lenguaje dificultoso, y casi ininteligible[...]”.<sup>35</sup> El segundo tiene que ver con el problema epistemológico, en específico con las incisiones que sufrió el ritual al pasar al texto gráfico. Es así como la hermenéutica se ha caracterizado por interpretar textos de esta índole –dificultosos y casi ininteligibles– para lograr descubrir su sentido profundo.

Por eso la hermenéutica estuvo, en la tradición, asociada a la sutileza. La sutileza era vista como un trasponer el sentido superficial y tener acceso al sentido profundo, e incluso al oculto, o cómo encontrar varios sentidos cuando parecía haber sólo uno. Principalmente encontrar un sentido intermedio entre dos opuestos, a veces en conflicto; podríamos decir: superar la univocidad, evitar la equívocidad y lograr la analogía.<sup>36</sup>

Este enfoque de la hermenéutica favorece el presente estudio, pues se busca una herramienta metodológica que interprete “más allá” del documento meramente verbal. La metáfora del maíz no se petrifica sólo en un documento, sino que “va más allá” del

<sup>34</sup> M. Beuchot, *op. cit.*, p. 13.

<sup>35</sup> H. Ruiz de Alarcón, *op.cit.*, p.19.

<sup>36</sup> M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 13-14.

texto escrito. Por eso, la hermenéutica como herramienta de trabajo nos da los elementos necesarios para situar a la metáfora del maíz en su acto ritual. “La hermenéutica, pues, en cierta manera, descontextualiza para recontextualizar, llega a la contextualización después de una labor elucidatoria y hasta analítica”.<sup>37</sup> El fin será contextualizar la metáfora del maíz, integrar los elementos que perdió al momento en que se conceptualizó en un texto gráfico. De esta manera, este estudio se inclina por una definición tradicional de la hermenéutica: considerar el objeto de estudio de la hermenéutica en cuanto al texto con el propósito de contextualizarlo para evitar malas interpretaciones. “Poner un texto en su contexto, evitar la incomprensión o la mala comprensión que surge del descontextualizar. Tal es el acto interpretativo y a la vez la finalidad de la interpretación.”<sup>38</sup>

### **Aplicación de la hermenéutica analógica**

Se ha mencionado un marco teórico de las principales nociones de la hermenéutica analógica que se trabajarán en esta investigación, no obstante, no se ha dicho cómo se hará una interpretación analógica en la misma. En términos generales, no se busca alcanzar el sentido auténtico o bien originario de lo que significó en tiempos prehispánicos, como en el momento en que se recopiló (en el periodo novohispano) la expresión metafórica del maíz; tampoco se quiere hacer una interpretación sin sustento alguno, ambigua, sino que se pretende una interpretación proporcionada que se sustente a nivel sintáctico, semántico y pragmático, para lograr equilibrar nuestra interpretación, sin caer en posturas extremas.

Pongamos un ejemplo concreto. Cuando Beuchot explica en qué consiste una interpretación analógica expone un texto histórico de México en el momento de la conquista: *El coloquio de los doce*. Menciona que interpretar el texto de manera univocista implica ir únicamente a los hechos, al puro referencialismo objetivo, mientras que la postura equivocista alude al puro sentido, por lo cual descuida los hechos. Así, pues, la manera analógica de interpretar el texto es unir tanto la referencia como el sentido, sin descuidar los hechos, como el sentido metafórico del texto. Ahora bien, al interpretar el *Tratado de las supersticiones* se intentará unir la referencia y el sentido para lograr una interpretación analógica.

---

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 15.



Los hechos históricos que llevaron a Ruiz de Alarcón a escribir el *Tratado* son importantes para poder comprender el sentido que tiene el texto. Tanto la referencia como el sentido son importantes para poder reconstruir los conjuros y las metáforas que se manifiestan en este escrito. Veamos un comentario de Ruiz de Alarcón a un conjuro para la sangre:

Aunque la sangria no es enfermedad en los braços sino remedio para otras enfermedades, pues con mas exceso vsan de superstición en esto que en los demas remedios aprouechansose de vn largo conjuro lleno de palabras no usadas y otras otras mui difficultosas de entender, juntas con otros caracteres que tendran la significación que el demonio su autor quiere ponerles en su interpretación, seguire el sentido mas reçebido entre los mismos que han vsado de este conjuro, no atandome mucho a las reglas de la grammatica, y mucho menos a la poliçia de la lengua mexicana pues qualquiera que bien la entendiere echará de ver quanto affecto causa en ellos el enemigo.<sup>39</sup>

Para contextualizar desde nuestro tiempo este comentario, se debe tener presente cuáles son los hechos que orillan a Ruiz de Alarcón a interpretar desde su perspectiva el conjuro; en un segundo momento, ir al sentido del conjuro. Así, pues, un hecho importante es la concepción religiosa de Ruiz de Alarcón y su afán por extirpar las creencias idolátricas de los indígenas. Estos acontecimientos son importantes porque piensa que el autor de los conjuros es el “demonio”. Ahora bien, cuando vamos al sentido del conjuro y se analiza desde la sintaxis, semántica y pragmática, se notará que él “demonio” propiamente no es el autor de dicho conjuro, sino que es parte de un sistema de creencias de los nahuas que servía para curar ciertas enfermedades. De esta manera al unir tanto los hechos referenciales como el sentido, se podrá dar una interpretación proporcionada, adecuada a las circunstancias de enunciación de los conjuros. Una interpretación mediada por la *phrónesis*, “prudencia”, como planteó Gadamer y sigue Beuchot; es decir, una interpretación basada en argumentos por los que se considera el sentido literal como el sentido metafórico, una especie de moderación prudencial.

*Nehuatl tlamacazqui, ninahualteuctli (A); ya niauh, ya nictocaz naucantzontecome (B). Ye, tohueltihuan, tla xontlaeheuacan in ammoquetzori, in ammoxiuh (c). In annohueltihuan, nochparcuyeyeque (D), cuacueyeque. Tlamacazqui ceocelotl (E), tla xihuallauh: yequene tiyohuallahuaniz. Tla xitlatlachiacan can huitz in anquitetemoa: chilli,*

<sup>39</sup> H. Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones...*, p. 153.

*ayohuachtli (F) notolinia macehualli, quiihiyo huia quiteopoa. Oammonenchiuhque, oammoteopouhque (G) in anquitetemoa: in amiliaxca, in ammotlatqui Can huitz? Tla oc nictetemo in ammaxea, in ammotlatqui (H): anquihualcuizque. Oc nohuian nictetemo in chalchiuhomitl itic, campa moquetza in tlatlahuqui cihuatl.*<sup>40</sup>

(Yo el sacerdote y principe de encantos voi ia en seguimiento de las 4 cabeças: ea, nuestras hermanas haldas en çinta, coged y recoged vuestras melenas y vuestros liços primideras y tempiales (sic): a vosotras hablo mis hermanas las que teneis sayas de color y como culebras: y tu espiritado, que eres como un tigre, acude, que finalmente beberás sin rienda hasta perderte, pero mirad mui bien de adonde podrá venir lo que todos buscan que es chile y pepitas, mirad la desdicha que passa este pobre, mirad su necessidad y miseria.)

Es interesante que el conjuro aquí citado tenga notas al pie en cada expresión metafórica, como se puede notar. En la transcripción en náhuatl, Ruiz de Alarcón pone letras para explicar lo que significa cada metáfora. “Todo este conjuro está lleno de muchas dificultades, assi de la interpretación del lenguaje, como de tradiciones supersticiosas, y assi sera necessario añadirle alguna declaración para que mejor se entienda, y por esso se ponen las letras, para que se acomode cada cosa en su lugar”.<sup>41</sup> La interpretación de Ruiz de Alarcón a nuestro juicio es equivocista, puesto que no toma en cuenta el sentido literal, y se inclina demasiado por el sentido metafórico; él mismo dice que para interpretar los conjuros no toma en cuenta las reglas de la gramática, ni las reglas de la lengua mexicana. Por estos hechos, las interpretaciones de Ruiz de Alarcón se cuestionan a través del planteamiento epistemológico que se propuso. Pondré un ejemplo para mostrar en qué medida se cuestiona la interpretación del párroco y cómo se puede contextualizar la metáfora.

La expresión *Nehuatl tlamacazqui, ninahualteuctli* (“Yo el sacerdote y principe de encantos”), Ruiz de Alarcón la interpreta como el pacto con el enemigo o con el demonio; no obstante, por la traducción literal, *ninahualteuctli* (“yo él señor nahual”) no

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 154-155.

tiene relación con el demonio, sino que es el mismo conjurador o el nahual principal. “Lo primero entra dando asiento a su autoridad para que no se dude del logro de la obra, y assi diçe (A) yo el príncipe, en la qual expresa el pacto con el enemigo”.<sup>42</sup> Para contextualizar esta metáfora se tiene que ir a la traducción literal y al sentido metafórico, a la sintaxis, semántica y pragmática, de manera que se sitúa una interpretación prudencial o analógica. Por tanto, la expresión *Nehuatl tlamacazqui, ninahualteuctli* (“Yo el sacerdote y príncipe de encantos”) no tiene relación con los demonios, pues el nahual no es más que el conjurador que invoca a las fuerzas sobrenaturales para curar a los enfermos, por medio del sentido pragmático, los dioses o las fuerzas nahuas invocados; no tienen relación con el demonio, sino más bien son expresiones que ayudan a que el ritual llegue a su clímax mágico-sagrado.

El planteamiento epistemológico que se señaló se piensa resolver aplicando metodológicamente la hermenéutica analógica. Concretamente, en el capítulo tercero pretendo mostrar la solución al problema; no obstante, en el punto 1.4 del primer capítulo se señalará a grandes rasgos una posible respuesta al planteamiento epistemológico.

#### **1.4. Hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot**

La flexibilidad que tiene la hermenéutica analógica para interpretar, permite analizar textos metafóricos, históricos, herméticos hasta simbólicos. De igual manera, el alcance de dicha ciencia de la interpretación trasciende hacia el otro, lo que se refiere a la capacidad de la hermenéutica analógica para poder interpretar una cultura distinta. En este tenor, Mauricio Beuchot menciona: “Reducimos la otredad acercándola a la semejanza. El recurso de la analogía, pues, es el que nos queda más a la mano, casi de manera instintiva, cuando nos podemos delante de lo diferente, cuando tratamos de estudiarlo o de entrar en comunicación”.<sup>43</sup> La hermenéutica analógica no se limita a interpretar textos, sino a poder entender, comprender la diferencia.

La hermenéutica analógica que plantea Beuchot es una propuesta centrada principalmente en la noción de proporción y atribución, ideas que a nivel interpretativo intentan tensionar un sentido entre las dos posturas extremas –la univocista y la equivocista. “Por eso la lucha aquí, en este modelo, es evitar que se vaya más a lo

---

<sup>42</sup> *Ibidem*

<sup>43</sup> M. Beuchot, “El uso de la analogía por fray Diego Durán, O. P.” en *Hermenéutica analógica. La analogía en la antropología y la historia*, p. 54.

equivoco, pugnar por alcanzar lo más que se pueda la univocidad; resistir al vértigo de lanzarse a la turbulenta e incontenible corriente de la equivocidad; sujetar el sentido y tensionarlo lo más posible hacia lo unívoco, que él por sí solo se encarga de tirar hacia lo equivoco.”<sup>44</sup>

Lo que Beuchot, a mi juicio, básicamente propone son criterios para interpretar. Ante una postura equivocista que acepta todas las interpretaciones como válidas, que tira hacia un relativismo extremo donde los criterios son anulados, y por otra parte, ante una postura univocista que sólo admite una interpretación válida, pues solamente hay un criterio único y verdadero, la postura analógica es la mediación entre esas dos posturas extremas, que equilibra proporcionalmente la interpretación. En un ejemplo que menciona Beuchot de un texto escrito en lengua náhuatl, conocido como “Coloquio de los doce”, donde dialogan doce *tlamatinime* y doce misioneros españoles, dice:

Una actitud univocista llevaría al referencialismo y nos inclinaría a buscar con toda objetividad los hechos a los cuales alude, esto es, la referencia a los referentes. Pero una actitud equivocista nos inclinaría –al revés– a desatender la referencialidad para buscar sólo el sentido que pudo tener para aquellos que estuvieron involucrados en esa acción o evento. En cambio, una actitud analogista nos lleva a tratar de involucrar ambas cosas, referencia y sentido, y aun a dar predominio en este último.<sup>45</sup>

Entonces la analogía incluye tanto el sentido como la referencia de manera proporcionada, con el fin de que las interpretaciones no tiendan hacia los extremos –ni al univocismo ni al equivocismo. Así, pues, en la metáfora del maíz, al interpretar su sentido, se tiene la intención de no caer en ninguna de las dos posturas extremas, sino en contextualizarla con mucho cuidado, tomando en cuenta el sentido como la referencia de manera proporcionada, es decir, el sentido literal del texto como el sentido ritual. Uniendo analógicamente esos dos sentidos, la interpretación tiene que ser proporcionada.

### **Criterios para una interpretación analógica**

Ya mencioné que voy a aplicar los tres criterios de verdad o tres modos de sutileza de la hermenéutica analógica para la interpretación: la primera dimensión corresponde a la implicación o sintaxis, la segunda a la explicación o semántica y la tercera a la aplicación o pragmática. El primer criterio tiene que ver con el significado

<sup>44</sup> M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación.*, p. 47.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 52.

textual, ya sea intratextual (al interior del texto) o intertextual (relación con otros textos); a este primer nivel sintáctico corresponde la pura coherencia. La explicación o semántica va al significado directo del texto y su relación directa con la realidad. “Aquí se va al significado del texto mismo, pero no ya como sentido, sino como referencia, es decir, en su relación con los objetos, y por ello es donde se descubre cuál es el mendo del texto, esto es, se ve cuál es su referente, real o imaginario”.<sup>46</sup> Finalmente, la aplicación o pragmática toma en cuenta la convención de los intérpretes con el autor, para llegar a una cierta objetividad del texto.

Al interpretar el texto de Ruiz Alarcón de la manera que he descrito, lo haré con base en el texto en náhuatl, así como en su traducción al español. También me apoyaré en la implicación o sintaxis, explicación o semántica y aplicación o pragmática, reglas con las que se puede hacer una interpretación adecuada.

Para estudiar las metáforas nahuas, se tomarán en cuenta los tres criterios mencionados, ya que posibilitan tener un acercamiento propicio a los textos mismos escritos en lengua náhuatl, así, como a las metáforas mismas. Para interpretar el *nahuallahtolli* me apoyaré también en la implicación o sintaxis, explicación o semántica y en la aplicación o pragmática, pues este conjunto de reglas ayuda a guiar la interpretación de manera adecuada.

### **Tipos de analogía: proporción y atribución**

Mauricio Beuchot menciona que hay clases o tipos de analogías, como la analogía de desigualdad –que se acerca mucho al univocismo–, la analogía de proporción impropia o metafórica –se acerca a la equivocidad– y proporción propia o de igualdad, así como la analogía de atribución. Particularmente me interesa desarrollar las funciones de proporción y atribución.

La analogía de proporción impropia es la metáfora. Este tipo de analogía es la que se acerca más a la equivocidad, porque en ella predomina la diversidad de sentido, pero de manera proporcional; no cualquier sentido es metafórico sino el que mantiene cierta igualdad en los términos.

En la analogía metafórica predomina palpablemente la diversidad, pero es también semejanza, tiene su porción de igualdad, y por eso puede dar conocimiento y provoca *sinapsis* entre el concepto y el afecto, entre el intelecto y la emoción de quien la capta. Se interpreta con todo el hombre.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 47-48.

Es importante resaltar el efecto que provoca la metáfora en el hombre, ya que genera sinapsis, menciona Beuchot, y sinestesia. Las imágenes, ideas, símbolos que crea la metáfora son analógicos; entre lo imaginario y el mundo tangible se crean las analogías. Una vez que se crea una experiencia con un hecho concreto, así florece la metáfora. En los conjuros que recopiló Ruiz de Alarcón, las metáforas siempre generan sinapsis y sinestesia, mediante proporción.

*Tlacuel; tla xihualauh iztaccihuatzin: tla nican yhuan ximehuimolo in nota nahui acatl milintica. Tlacuel; tla xihualauh nota nahui acatl milintica, tzoncoçahuiztica, coztic tlamacazqui: tla ihuan ximohuimolo in iztaccihuatzin, ticchichinas, tichioanaz xoxoqui coacihuitli, coçauhqui coacihuitli, tlillihqui coacihuitli.*<sup>48</sup>

(Ea ya ven tu la blanca muger y encorporete aquí con mi padre las cuatro cañas de adonde salen lenguas y llamas. Ven acá mi padre las cuatro cañas que hechan llamas, cuyo cabello bermejea: amarillo espiritado, también tu te encorporete con la blanca muger para que así chupes y atraigas al verde dolor, al amarillo dolor, al negro dolor.) (q. d. toda la enfermedad).

Las imágenes que produce la metáfora en este conjuro son sugestivas; provocan que el cuerpo experimente en carne propia lo que la expresión dice: *Tlacuel; tla xihualauh iztaccihuatzin: tla nican yhuan ximehuimolo in nota nahui acatl milintica. Tlacuel; tla xihualauh nota nahui acatl milintica, tzoncoçahuiztica* [...] (“Ea ya ven tú la blanca mujer y incorpórate aquí con mi padre las cuatro cañas de a dónde salen lenguas y llamas. Ven acá mi padre las cuatro cañas que hechan llamas, cuyo cabello bermejea [...]”). La mujer blanca *iztaccihuatzin* en este contexto es metáfora del copal (es el humo y el aroma), y mi padre las cuatro cañas de donde salen lenguas y llamas es metáfora del fuego. Estas dos imágenes metafóricas las siente el cuerpo; cuando la mujer blanca o bien el copal se incorpora con las cuatro cañas o bien el fuego, se generan aromas y colores, por lo cual produce que el cuerpo experimente dicha expresión. En sí, la metáfora genera sinapsis y sinestesia.

<sup>48</sup> H. Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones...*, p. 150.

Ahora bien, en la analogía de proporción propia, los términos tienen más igualdad; no es como en la analogía de proporción impropia, donde se manifiesta la pluralidad de sentidos. En este caso, la diversidad de sentidos tiene un significado en común, que proporciona de manera más igualitaria. “[...] La analogía de proporcionalidad propia trata de recoger con más igualdad los diversos contenidos noéticos y los diversos contenido sentidos del término, sin un analogado principal y otros secundarios, sino como en una cierta democracia de sentido”.<sup>49</sup> En la construcción de una metáfora, no es necesario que los términos que se yuxtaponen sean iguales o que mantengan el mismo significado, sólo se necesita que mantengas una cierta proporción; no obstante, en la proporción propia los términos son adecuados, se corresponden más entre sí. Sin embargo, hay que tener presente que la igualdad no es total o una igualdad de identidad, sino proporcional; también hay matices de diferencia, pero en menor grado.

Así, un cúmulo de interpretaciones se concatenan y se transmiten la adecuación del texto, y se van “inyectando” la adecuación como en una especie de transitividad; pero hay proporción, se pueden relacionar entre sí por algún punto en común, de ninguna manera son dispersas o disparatadas, cierran un cierto margen de variabilidad.<sup>50</sup>

En la analogía de atribución, un significado predomina sobre otros, es decir, existe un sentido principal y otros secundarios. A partir del significado central, las demás interpretaciones se desprenden del centro hacia fuera, a manera de jerarquía; “[...] consiste en que el sentido de un término se aplica o se atribuye de manera privilegiada a un analogado principal, y de manera menos propia, a causa de él o por parecido con él, a los analogados secundarios”.<sup>51</sup> En este tipo de analogía puede servir la noción piramidal, donde un término principal está en la cúspide y, de éste se desprenden distintos significados secundarios. “Así una interpretación es más adecuada, ya que está contextualizada, y las otras no, porque han sacado de contexto el significado principal. “Allí hay una interpretación principal, la más propia y adecuada, y otras que lo son menos, hasta rayar en lo inexacto y lo falso.”<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica...*, *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

La metáfora del maíz principalmente se constituye de analogía y proporción, elementos fundamentales en el ritual del maíz; no obstante, no siempre se ajusta a la terminología de la hermenéutica analógica. Habrá que matizar ciertas características propias de cada pensamiento. Cuando sea el caso, trataré de mostrar las diferencias o bien las similitudes. Veamos a continuación un ejemplo, no de la metáfora del maíz, sino de algunas metáforas en los conjuros:

<p><i>Tlacuele; tla xihualhuia cecoatl, omecoatl, yeycoatl, nahuicoatl: tlenticaitia in nahueltezcatl? in nahual-ixtli. Achcan ximoteca, achcan ximiquani; auh intlacamo tinechtlacamatiz noconnotzaz in chalchiuhtli ycue, in chalchiuhtli ihuipil: ca yèhuatl mitzmomoyahuaz, yèhuatl mitzcecenmanaz, ixtlahuatl-ipan mitzcecenmantiqūçaz.</i><sup>53</sup></p>	<p>{ Analogía o metáfora de proporción propia (cecoatl, omecoatl, yeycoatl, nahuicoatl, “las venas”)</p> <p>{ Metáfora de proporción impropia (in nahual-ixtli, “los ojos”)</p>
---	---

(A vosotras digo, una culebra (a las venas), dos culebras, tres, quatro culebras, porque maltratais assi el espejo encantado (los ojos), y su encantada faz o tez; id donde quisieredes, apartaos a donde os pareciere, y si no me obedecéis, llamaré a la de las naguas y huipil de piedras preciosas, que ella os desparramará y diuertirá, ella os arrojará desparramandoos, y os dexará desparramadas por esos desiertos.)

En el ejemplo de arriba, la analogía de proporción propia e impropia, se puede aplicar a las metáforas de los conjuros, porque los términos en la expresión metafórica se ajustan a la definición de estos dos tipos de analogía. Veamos en qué medida.

En la analogía de proporción propia, los términos tienen igualdad, por lo que no existe mucha diferencia terminológica. Así, en el conjuro, la expresión *cecoatl, omecoatl, yeycoatl, nahuicoatl*, uno serpiente, dos serpientes, tres serpientes, cuatro serpientes, “las venas” los términos no difieren radicalmente, sino que construyen un sentido por la igualdad entre cada vocablo. La metáfora impropia no necesita tanta igualdad en cada término, sino sólo proporción. En la expresión *in nahual-ixtli* (“el espejo encantado, que son los ojos metafóricamente”), los términos que construyen la idea no se parecen, pero sí por proporción de sentido. En este sentido, se pretende hacer el análisis de las metáforas tomando aspectos concretos de los tipos de analogía de la

<sup>53</sup> H. Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones...*, pp. 144-145.



hermenéutica analógica; no se toma la noción a cabalidad, sino sólo una aproximación a la definición.

### **La metáfora y metonimia**

La metáfora es parte de la analogía, ya lo decía Aristóteles. “Metáfora es transferencia de nombre de una cosa a otra; del género a la especie, de la especie al género o según por analogía”.<sup>54</sup> En la metáfora, en la analogía, una característica fundamental es la proporción, pues la transferencia de sentido “del nombre, hacia una cosa u otra” como bien lo dice Aristóteles, o “la redescipción”, se da de manera proporcional, o bien, por semejanza. La proporción y semejanza son elementos esenciales de la metáfora y la analogía.

Paul Ricoeur sitúa a la metáfora como paradigma de interpretación. Básicamente propone tensionar el sentido literal y el sentido alegórico para poder interpretar. Al unir la ficción y redescipción, lo que restituye es el sentido pleno que tiene la metáfora según Ricoeur, ya que el lenguaje procede a partir de la conexión entre estas dos funciones: *mythos* y *mímesis*. La tensión metafórica en estas dos funciones del lenguaje (sentido literal y sentido alegórico) en cierta medida intenta una interpretación proporcional, hasta analógica; no obstante, se privilegia más el sentido alegórico en la postura ricoeuriana.

Ahora bien, la metáfora vista desde la hermenéutica analógica, también se considera parte de la analogía, de la proporción impropia, pero lo importante en esta propuesta es recuperar la metonimia; esto es, para no privilegiar demasiado el sentido alegórico, ya que la metáfora misma tiende más hacia la interpretación alegórica, gracias a la metonimia se recupera el sentido literal y la metáfora encuentra un cierto equilibrio analógico.

Pero, como ya habíamos visto, la metáfora es parte de la analogía, de la proporcionalidad impropia o metafórica, sólo una parte de ella. Y se nos mostró allí que, precisamente, la analogía de proporcionalidad propia y mucho más, la de atribución, cumplen funciones metonímicas en el pensamiento, son la parte de metonimia que necesitábamos adjuntar a la metáfora, para no quedarnos en un pensamiento tan débil.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Aristóteles, *Poética*, p. 33.

<sup>55</sup> M. Beuchot, “Sobre la oportunidad y necesidad de una hermenéutica analógica-icónica.” en *Hermenéutica, analógica y discurso*, pp. 134-135.

La metáfora tiene que ser tratada con mucho cuidado, pues es susceptible de que una interpretación de ella misma se disgregue demasiado, hasta perder el sentido de lo que se quiso decir metafóricamente. La metonimia nos ayuda a no errar en la ambigüedad, pues una interpretación que considera la metáfora y la metonimia, sitúa en su contexto una interpretación metafórica.

### **El símbolo**

Para poder interpretar un lenguaje que está lleno de alegorías y símbolos, como es el caso de los conjuros que recopiló Ruiz de Alarcón, es conveniente utilizar una hermenéutica analógica-icónica del símbolo. La traducción literal de los conjuros no ayuda a comprender su significado oscuro. Una traducción que incluye el sentido alegórico o simbólico, que trasciende la literalidad, podrá captar el sentido oculto de dichas expresiones. Así es como se podrá ir más allá del manuscrito, para contextualizar las metáforas en su dimensión simbólica y en su dimensión ritual.

Estudiar las metáforas del maíz desde la hermenéutica icónica-simbólica ayuda a solucionar el problema epistemológico del texto. Como he tratado de mostrar, la expresión metafórica en los conjuros perdió el movimiento mimético propio del rito, entre otros elementos que he señalado; las metáforas tal y como están en el documento que escribió Ruiz de Alarcón se manifiestan como símbolos, debido a que presentan un significado superficial o literal y otro oculto o esotérico. “El símbolo es un signo que ofrece un significado manifiesto y un significado oculto”.<sup>56</sup> Ahora bien, una interpretación analógica de los símbolos en los conjuros es apropiada, pues no desvirtúa el sentido oscuro y dificultoso, ya que no sólo se toma en cuenta la noción metafórica, sino que considera la noción metonímica para no interpretar de manera inexacta, porque la metonimia va a la referencia y a los hechos.

Me interesa sobre todo resaltar el carácter sensible del símbolo –y no sólo el carácter abstracto conceptual–, porque los conjuros, los mitos y la poesía indígena, acentúan la sensibilidad. El símbolo no sólo es conceptual o racional, sino que considera la razón y la intuición. “Pero el símbolo se encuentra también en los mitos y los poemas [...]”,<sup>57</sup> de ahí que considerar la parte sensible de los conjuros a través del símbolo proporciona y ubica el sentido que perdieron las metáforas cuando se capturaron por otro sistema de cognición.

---

<sup>56</sup> M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la Hermenéutica*, p. 140.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 144.

El icono o símbolo se divide en tres partes: imagen, diagrama y metáfora. Si bien me interesa profundizar en esta última, antes quisiera mencionar a grandes rasgos la imagen y el diagrama. Mientras que la imagen es copia, por lo cual no es reproducción original, sino una aproximación analógica, generalmente implica desigualdad debido a que existen imágenes que se acercan más al original y otras que se alejan por atribución analógica, el diagrama es proporción de relaciones, es decir, lo que se quiere representar tiene que vincularse proporcionalmente con los atributos de las cosas.

El que haya diagramas mejores que otros se debe a la proporción que guardan con lo representado, no tanto en las cualidades –como en la imagen– sino en las relaciones que presentan modelar, representar. Es como una forma que corresponde sólo por modo de relación, esto es, representa relaciones y no solamente objetos.<sup>58</sup>

La metáfora, en su dimensión icónica, es proporción impropia, es el tipo de analogía que está más cerca de la equivocidad, por lo que el sentido puede perderse si no se tensa con la metonimia. La metáfora genera conocimiento y una de sus aplicaciones en el lenguaje es justamente en la poesía. El lenguaje usual en los conjuros es metafórico, con matices poéticos, pues hay una especie de mimesis poética, una imitación proporcional entre el mundo y las experiencias humanas.

Eso indica que la imagen no es vista como copia exacta, lo cual haría unívoca, sino como los renacentistas y los barrocos entendían la mimesis o imitación aristotélica en poesía, solamente proporcional, aproximada, más bien distinta. Eso indica también que la analogía era vista como abarcando la metáfora, lo cual ha sido algo continuo desde la antigüedad hasta hoy; la metáfora es una de las formas de la analogía. Pero, al abarcar el diagrama, indica también que la analogía envuelve la metonimia, ya que el diagrama es un signo icónico metonímico por excelencia. Así, la analogía abarca tanto la metáfora como la metonimia, al modo como la iconicidad abarca el diagrama y la metáfora.<sup>59</sup>

Como la iconicidad abarca a la metáfora, desde los parámetros de la hermenéutica analógica icónica-simbólica pretendo estudiar los símbolos que se manifiestan en la metáfora del maíz, para poder poner en contexto el sentido oculto de los conjuros sin malinterpretar un lenguaje difícil de comprender, como ocurre con ese tipo de expresiones. A continuación, voy a mostrar algunos símbolos en un conjuro que lleva como título “para atraer y aficionar.”

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 186.

*Tezcatepec, nenamicoyan, ni-  
çihuanotza, nizihuacuica nonnen-  
lamati, nihualnentalamati. Yen-  
oconhuica in mohueltiuh in xo-  
chiquetzal, ce coatl ica apanti-  
huitz, tzonilpitiuitz.*<sup>60</sup>

(En el cristalino cerro donde  
se paran las voluntades,  
busco una mujer y le canto amo-  
rosas canciones, fatigado del  
cuidado que me dan sus amo-  
res y así hago lo posible de  
mi parte, Ya traigo a mi ayu-  
da a mi hermana la diosa Xochi-  
quelzal (Venus) que viene ga-  
lanamente rodeada de una cule-  
bra y ceñida por otra y trae sus  
cabellos cogidos e su cinta.)

“El cristalino cerro (lugar del espejo) donde se paran las voluntades” es un lugar ontológico donde se pretende atraer el amor. Mediante el conjuro se influye en la voluntad del amante para cautivarlo y se pueda obtener el amor que se desea. “El cristalino cerro” es un símbolo para atraer el amor.

*Nòtmaca nèhuatl, nitelpochtli,  
niyaotl, nonitonac, monitlahuic.  
Cuix çan cana onihualla, cuix  
çan cana onihualquiz: ompa oni-  
hualla, ompa onihualquiz, etc.*<sup>61</sup>

(Yo el mancebo guerrero que  
resplandezco como el Sol y ten-  
go la hermosura del alba; por  
ventura soy algun hombre  
de por ay? y naci en las malas?  
yo vine y naci por el florido y  
transparente sexo femenil.)

Aquí el símbolo que se manifiesta es la belleza sexual del hombre, que quiere conquistar al sexo femenino. El mancebo se asimila como el resplandor del sol y la hermosura del alba; el guerrero se personifica con elementos que muestran belleza y hasta sensualidad en el contexto cultural indígena. Así, pues, “el mancebo guerrero que resplandece con el sol y tiene la hermosura del alba” son elementos simbólicos que

<sup>60</sup> H. Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones...*, p. 109.

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 109-110.

representan belleza y vitalidad sexual en el hombre, mientras que en la mujer la flor es un símbolo de belleza y sexualidad.

Contextualizar los símbolos metafóricos a través de analogías permite interpretar el texto de manera proporcionada, sin caer en posturas extremas, pues al establecer relaciones que consideran la referencia como el sentido, se pone en contexto la expresión metafórica de los conjuros.

## Capítulo II. Contexto de los conjuros de Hernando Ruiz de Alarcón

En este segundo apartado comenzaré por abordar el contexto de los conjuros de Hernando Ruiz de Alarcón, poniendo énfasis principalmente en la forma como se recopilaron los conjuros, es decir, haciendo palpable el método inquisitorio que Ruiz de Alarcón tenía preparado al reunir información de las “supersticiones” de los nativos. El ritual sufrió una transformación al pasar a determinismos teóricos y conceptuales, al pasar a un texto gráfico, lo cual, una vez aislado el rito se modificó el sentido de los cultos y adoraciones de los indígenas. En segundo lugar, voy a poner en su contexto de enunciación, la expresión metafórica en los conjuros considerando la naturaleza de las metáforas nahuas, es decir, explicando cómo concebían los nahuas la noción de metáfora desde sus propios términos. Por último, quiero revisar el *corpus* de texto del presente trabajo, aplicando los tres modos de sutileza de la hermenéutica analógica, para cotejar el texto en náhuatl y la traducción de las metáforas al español.

### 2.1. Hernando Ruiz de Alarcón (una mirada hacia el otro)

En el siglo XVII (período novohispano), los indígenas de México mantenían viva su tradición antigua. Tal es el caso de los pueblos nahuas. Hernando Ruiz de Alarcón, párroco, bachiller y teólogo, hermano de Juan, el célebre poeta y dramaturgo, reúne información de prácticas ceremoniales de los nativos, intenta conocer al otro –el indígena–, conocer parte de la cosmovisión de la cultura náhuatl para poder extirpar sus creencias. Investiga pueblos donde los cultos ancestrales se conservaban; básicamente compila datos que conciernen a temas relacionados con magia y religión. De ese modo, el sacerdote infatigable recopiló oraciones en contacto directo con el otro indígena, siendo una tarea compleja acceder a dichos conjuros. Ruiz de Alarcón pudo registrar alrededor de noventa conjuros en lengua original.

La filosofía contemporánea ha centrado su interés en la ética, en el respeto al otro, la alteridad, como lo han hecho Emmanuel Levinas y Jacques Derrida. El primer filósofo plantea una ética del otro, con su famosa teoría del rostro; básicamente expresa que el rostro del otro, de la diferencia, interpela para que no se le mate, a que se respete la vida del otro. “La proximidad, la inmediatez es gozar y sufrir por el otro. Pero yo no puedo gozar y sufrir por el otro más que porque soy-para-el-otro, porque soy

significación [...]”.<sup>62</sup> La ética para Derrida tiene un carácter acentuado en el reconocimiento de la alteridad, es decir, hay una afirmación de la otredad, por lo tanto, la ética derridiana pretende estar al acecho de la aniquilación del otro. En este sentido, podemos hablar de una ética de la vigilancia<sup>63</sup> en la que el principal dominio está en vigilar la exclusión del otro. Derrida menciona en *Políticas de la diferencia*: “una ética general de la vigilancia me parece necesaria respecto de todas las señales que, aquí o allá, en el lenguaje, la publicidad, la vida política, la escritura de los textos, etcétera, puedan alentar por ejemplo la violencia falocéntrica, etnocéntrica o racista”.<sup>64</sup> De aquí que la ética reconozca al otro, a la diferencia.

Ahora bien, muchos evangelizadores no reconocieron de la mejor al indígena, pues no eran antropólogos. Ruiz de Alarcón acechó al indígena por sus “prácticas idolátricas”; en ese sentido, la mirada del bachiller hacia la otredad no fue la más propicia, pues no reconoció la diferencia. No obstante, en el *Tratado de las supersticiones*, la voz, la palabra del indígena se manifiesta y la mirada hacia el otro radica justamente en poder conocer las prácticas religiosas de la diferencia. De esta manera, la mirada de Hernando hacia lo diferente se centra en tratar de re-conocer las manifestaciones culturales de los nahuas, aunque las tache de idolátricas. Lo que se reconoce es el estudio profundo de la diferencia. Fueron Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz quienes reconocieron ampliamente al indígena. Hombres adelantados a su tiempo, ya problematizan en términos éticos lo que plantean filósofos contemporáneos como los que cité arriba, pues Bartolomé y Alonso plantean el reconocimiento por la diferencia.

Ruiz de Alarcón empezó la compilación de datos concernientes a los conjuros alrededor de 1617. En 1629 es terminado el *Tratado de las supersticiones*, un siglo después de la caída de Tenochtitlán. Básicamente busca información de los pueblos coixa y tlahuica, en los estados actuales de Morelos y Guerrero. A pesar de que un siglo había transcurrido de evangelización, colonización y “conquista”, las tradiciones permanecían. Dice Ruiz de Alarcón al respecto:

Lo cierto es que las mas o casi todas las adoraciones actuales, o acciones idolátricas, que ahora hallamos, y a lo que podemos juzgar, son las mismas [*sic*]<sup>65</sup> que acostumbraban sus antemassados, tienen su

<sup>62</sup> Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 153.

<sup>63</sup> Cf. Jacques Derrida, *Políticas de la diferencia*.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>65</sup> Las citas de los textos del siglo XVI Y XVII frecuentemente tienen faltas ortográficas; no las omito para mostrar el texto original. Le pido al lector tome nota de dichos errores de los textos citados.

rayz y fundamento formal en tener ellos fe que las nubes son Angeles y dioses, capaces de adoracion, y lo mesmo juzgan de los vientos por lo qual creen que en todas las partes de la tierra habitan como en las lomas, montes, valles y quebradas. Lo mismo creen de los ríos, lagunas, y manantiales, pues a todo lo dicho ofrecen cera y encienso, y lo que mas veneración dan y casi todos tienen por dios, es el fuego como se vera en el tratado de la idolatria.<sup>66</sup>

Me parece relevante mencionar el contacto que tuvo Ruiz de Alarcón con la alteridad, con la diferencia, ya que fue una labor compleja lograr penetrar al lenguaje misterioso de los nahuales. Los nativos se negaban a confesar sus oraciones, por miedo a ser denunciados ante la Inquisición. También es importante resaltar que este tipo de lenguaje no era de uso coloquial, sólo se utilizaba en ceremonias especiales, era un lenguaje sagrado para invocar a los seres mágicos y a los dioses, por lo cual el orador tenía que estar iniciado en las ciencias ocultas para poder expresar dichas metáforas. “*Mictlan mati, topan mati* (Sabe del mundo de los muertos, sabe de lo que pasa sobre nosotros). Sabe de las cosas subterráneas y celestes. Es sabio en la ciencia oculta.”<sup>67</sup> A pesar de que el objetivo de la religión católica era destruir sistemáticamente los símbolos del indígena, es importante cómo es que el cura pudo acceder a dicha información oculta, para poder entender lo que para él era radicalmente opuesto.

Otro documento fundamental que intenta conocer al otro indígena es el *Manual de ministros de los indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas* de Jacinto de la Serna. Contemporáneo de Ruiz de Alarcón, Jacinto fue un hombre que profundizó más en la cultura antigua y, por ello, su obra es más extensa y proporciona un análisis hondo del *tonalpohualli* (cuenta de 260 días). Lo interesante es que en su libro mencionado analiza con mayor detalle el sentido de los conjuros.

De la Serna fue doctor en teología y tres veces rector de la Universidad de México. En los pueblos donde principalmente el teólogo recopila información son Tenantzingo, Xalatlaco y Atenango, entre otros. Ahí intenta extirpar las “idolatrías” de los indígenas. Ahora bien, lo que me interesa del *Manual de ministros de los indios* son los comentarios y explicaciones respecto de los conjuros.

Fray Bernardino de Sahagún fue quizá quien estudió con mayor detalle al otro indígena, en comparación con los autores mencionados anteriormente, ya que recopiló gran cantidad de datos de la cultura náhuatl, generando junto con sus informantes un calepino de las costumbres de los indígenas. En 1540 inicia formalmente sus estudios

<sup>66</sup> H. Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones*, pp. 23-24.

<sup>67</sup> A. L. Austin, “Términos del *nahuallahtolli*”, p. 12.



sobre la cultura antigua, reuniendo información de Texcoco en Tepepulco y de México-Tlatelolco.

*La Historia General de las Cosas de Nueva España o Códice Florentino* de Fray Bernardino de Sahagún es una obra inmensa que responde a múltiples temas, ya de índole religiosa, literaria, astrológica, de la medicina, hasta de la filosofía moral de los indígenas, etcétera. Sin embargo, Sahagún no muestra mucho interés por los conjuros, sino más bien por los diálogos como los *huehuetlahtolli*, entre otros. “Los primeros compiladores del siglo XVI, no se interesaron en los *nahuallahtolli*, sino más bien (entre otros) en los *huehuetlahtolli*, discursos ligados a ceremonias familiares y sociales (como los discursos de las parteras) y en los *teocuicatl*”.<sup>68</sup> Fray Andres de Olmos, también recopiló hechizos, de esta manera, la única mirada que trata las metáforas de los conjuros de los pueblos nahuas en el siglo XVI y XVII son Olmos y Ruiz de Alarcón.

### **Recopilación de los conjuros**

Es importante señalar la manera como Ruiz de Alarcón recopiló los conjuros, ya que no fue la mejor manera en la que accedió a dicha información. En la mayoría de los casos el informante indígena era forzado a confesar la práctica “idolátrica”.

Lo mesmo es de los hechizeros que llaman *Texoxqui* o *Teyollòquani* o *tetlachihuiani*, que casi es vna mesma cosa, jamas confiessen, aunque aya informacion contra ellos, como del vn genero y el otro la hauido ante mi en diferentes provincias y nunca he podido hazer que lo confiessen para sacarlo a luz enteramente, aunque en el fuero secular se prouo a vnos indios del pueblo de Coyuca, provincias de Acapulco, que con vnas cenizas que auian puesto vn palmo debajo de tierra en vna hermita del dicho pueblo, cerca de vn Altar donde regaban de ordinario los de aquel barrio, auian muerto mucho breuissimamente de vna furiosa enfermedad, y estas cenizas confessaron auerlas recebido de unos buhos o cuclillos que las auian traido en las vñas muchas lenguas de alli embueltas en vnos trapos, pareciendoles a ellos, que tambien estaban en figura de buhos quando, las recibieron.<sup>69</sup>

El teólogo no registra a plenitud los conjuros, pues el informante se negaba a confesar sus creencias por miedo a ser denunciado ante la Inquisición cristiana. Por tanto, la palabra de los informantes no se manifestó a cabalidad, porque siempre que confesaban era bajo la presión que ejercía el párroco.

<sup>68</sup> Dominique Raby, “Mujer blanca y dolor verde: uso de los colores, del género y de los lazos de parentesco en el Tratado de Ruiz de Alarcón” p. 294.

<sup>69</sup> H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 27.

Presso el indio confesso de plano, y que tenia experiencia de la verdad y efecto de las palabras por las muchas vezes que se auia librado con ellas, y que vltimamente, lleuando tributos de su magestad, le auian salido al camino salteadores, a los quales el auia venzido y muerto en virtud de sus palabras, al fin le dio por libre.<sup>70</sup>

El procedimiento inquisitivo anuló el acto integral del ritual. Los conjuros se despojaron de su vitalidad enunciativa; el movimiento peculiar de dichas prácticas quedó suspendido, pues se superpuso una estructura gráfica ajena. A pesar de que la manera como se recopilaron los conjuros no fue la más adecuada para conocer al otro, el estudio que realiza Ruiz de Alarcón en el siglo XVII justamente es el más profundo de la diferencia, de las costumbres de los indígenas.

Su curiosidad no parece ir mucho más allá de la denuncia bien documentada. Su ingenio se desvía muchas veces al servicio de la pesquisa, de la caza del exorcista, con una pasión por preparar la trampa, por recibir la declaración, por enviar al espía, que tal vez sobrepase al verdadero celo. Por fortuna tuvo el cuidado de considerar en idioma náhuatl aquellos conjuros que eran sus trofeos.<sup>71</sup>

La información que logró recopilar el bachiller es de suma importancia, pues permite entender más a fondo cómo configuraban el mundo los pueblos autóctonos. El *Tratado de las supersticiones* no deja ser un documento fundamental para comprender la cultura antigua de México.

### **El *Tratado de las supersticiones***

En 1629 Ruiz de Alarcón termina su magna obra: el *Tratado de las supersticiones*. Este libro, como bien lo menciona el párroco, tiene la intención de abrir camino a los ministros de indios, para poder evangelizar, para poder quitar las creencias de “falsos dioses” e imponer la religión católica. Sahagún menciona: “El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo (sin) que primero conozca de qué humor, o de qué causa precede la enfermedad [...]”.<sup>72</sup> Tal como expresó el fraile citado, el texto que concibió Ruiz de Alarcón era para extirpar o curar en el mejor de los casos la supuesta “enfermedad” que padecían los naturales.

Ahora bien, el *Tratado de las supersticiones* estructuralmente se divide en tres momentos fundamentales. A mi juicio, el eje principal del documento es el texto en náhuatl; en segundo lugar, la traducción que propone Ruiz de Alarcón; por último, los

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 60

<sup>72</sup> A. L. Austin, “Términos del *nahuallahtolli*”, p. 2.

<sup>72</sup> Sahagún, *Historia General de las cosas de la nueva España*, p. 17.

comentarios a los conjuros, aunque en la mayoría de las interpretaciones del cura, más que aclarar, hacen más difícil la comprensión de un lenguaje por naturaleza oscuro. La exégesis se elaboró entre Ruiz de Alarcón y algún informante indígena; ciertamente no se sabe si fue el mismo actor del conjuro o algún ayudante del bachiller. Sin embargo, el texto es único, es decir, no existe otro estudio que compile conjuros de estas características.

El *Tratado de las supersticiones* da como resultado un escrito donde se da un choque entre dos culturas: la visión cristiana y la visión indígena. En este manuscrito se contraponen las dos cosmovisiones. La voz indígena intenta manifestarse en el documento como una flama que se enciende y se apaga; en ciertos momentos el texto da mucha luz del sentir y saber propio de la cultura náhuatl, y en los comentarios la voz del nativo es suprimida o mal interpretada por la minuta que impone Ruiz de Alarcón.

Un texto complementario a la obra de este autor es el *Manual de ministros de indios* de Jacinto de la Serna, que intenta explicar más a detalle el contenido de los conjuros. Serna considera que Ruiz de Alarcón no profundiza en su investigación, por lo que propone explicar a detalle aspectos que no son mencionados en el *Tratado de las supersticiones*.

[...] el texto en español redactado alrededor de 1656 por el presbítero Jacinto de la Serna [...] quien visitó la doctrina de Atenango en 1646, encontró a su párroco Ruiz de Alarcón y tuvo acceso a su manuscrito, del cual hizo uso en su propio *Manual de ministros*, destinado a ayudar el clero a erradicar las idolatrías. La obra de la Serna proporciona varias explicaciones ausentes de los manuscritos de Alarcón que han llegado a nuestras manos.<sup>73</sup>

Los conjuros en el *Tratado de las supersticiones* como en el *Manual de ministros* se analizaron desde la visión cristiana. Abundan las interpolaciones en los textos mencionados, aunque el esfuerzo que realizaron los dos evangelizadores es relevante para comprender parte de la cosmovisión náhuatl. Se tiene que examinar con cuidado la información, por lo cual se tratará de contextualizar las metáforas de algunos conjuros.

## 2.2. Los conjuros en su contexto (lingüístico y ritual)

Los conjuros pertenecen a un tipo de lenguaje peculiar, por lo que se contraponen al habla habitual. La principal oposición consiste en lo siguiente: el

---

<sup>73</sup> Danièle Dehouve, “Un ritual de cacería. El conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón”, pp. 302-303.

lenguaje cotidiano generalmente distingue entre el sujeto conocedor y el objeto por conocer, mientras en el lenguaje ritual esta distancia ontológica se asimila mediante mimesis; el ser se integra a la dinámica del universo. En este tipo de expresiones, el mismo orador se convierte en los dioses o en cualquier elemento natural o sobrenatural. Generalmente, los discursos coloquiales no enfatizan temas relacionados con lo mágico y lo sagrado; en cambio, los conjuros en su totalidad están impregnados de magia y sacralidad.

Los contextos para la aparición de estas formas especiales del lenguaje están restringidos y aparecen en textos elaborados ex profeso para ser empleados en diversos tipos de actividades rituales-religiosas, aunque es posible que el lenguaje ritual estuviera presente en otros contextos. Este lenguaje figurado o código especial tuvo su máxima expresión en los discursos de tipo institucional, es decir, discursos que formaban parte de rituales sagrados o formales.<sup>74</sup>



Fig. 6. *Tepeylohtli* conjurando junto con *Quetzalcoatl*. *Códice Borbónico*, lámina 3.

Para contextualizar los conjuros es imprescindible considerar la parte lingüística como la parte no lingüística; la primera es evidente, tiene que ver con el significado lógico del texto, mientras que la segunda está cruzando el umbral del lenguaje-lógico, el metalenguaje. Los símbolos, así como aromas, colores y las ofrendas son elementos que construyen sentido. Habrá que agregar que el lugar también es un factor importante en la construcción del sentido del conjuro en su contexto ritual.

<sup>74</sup> Mercedes Montes de Oca Vega, "Los difrasismos: un rasgo del lenguaje ritual", pp. 234-235.

## Características generales de los conjuros<sup>75</sup>

Los conjuros penetran en la *praxis*; las actividades de los nahuas se sacralizan para que se arraiguen al orden cósmico y puedan encauzar de manera ordenada, equilibrada, el fin deseado. De esta manera, una característica fundamental de este tipo de expresiones es la realización de fines prácticos. Se conjura a la tierra, al maíz y a la lluvia para lograr una buena cosecha. La mayoría de los conjuros sacralizan los trabajos que realiza el pueblo, el agricultor, el cazador, el curandero, el caminante; también se conjuran los instrumentos de cada actividad, se consagran ante los dioses o, bien, ante las fuerzas naturales.

Los elementos que estructuran los conjuros se pueden dividir, en mi opinión, en dos ejes: a) la parte lingüística, que tiene que ver con el contenido semántico, con la evidencia arqueológica que ofrece el texto en sí mismo, y b) los elementos semióticos, que no se revelan directamente en el texto, sino que implícitamente se manifiestan, pues no se alcanzaron a captar en su totalidad. A continuación, enumero algunos puntos que estructuran a los conjuros en las dos dimensiones que he mencionado.

### Elementos lingüísticos de los conjuros

- i. La estructura sintáctica de los conjuros es uniforme; generalmente los conjuros tienen la misma fórmula, no se presentan variaciones significativas en la construcción de cada oración.
- ii. En todos los conjuros el tropo es el instrumento que permite la realización del acto ritual.
- iii. El conjuro a nivel fonético tiene una manera particular de enunciación; dependiendo de la invocación se sube de tono o se baja, inclusive se llega a gritar, imitando sonidos de los animales o elementos de la naturaleza.
- iv. Los vocablos semánticamente son muy ricos. Un solo término tiene múltiples significaciones, por ejemplo: *Iztaccihuatl*, “mujer blanca” (traducción literal), pero en contextos para curar o sanar las enfermedades es el copal y varias plantas medicinales; también es el agua; en el contexto para la siembra es la sementera.

---

<sup>76</sup> Cf. A. L. Austin, “Términos del *nahuallahtolli*”, pp. 4-5.

### Elementos semióticos de los conjuros

- i. Los simbolismos en los conjuros abundan, son una marca que identifica a este tipo de expresiones.
- ii. La *kenèsica* en los conjuros dota de sentido el acto ritual.
- iii. Los colores como los aromas son elementos importantes en los conjuros; un color significa, da sentido; también los aromas comunican en el ritual.
- iv. La música y la danza; no es tan clara su manifestación en los conjuros, no obstante, en las ceremonias actuales son fundamentales estos elementos para los conjuros, por lo cual me atrevo a considerar la música y la danza como elementos semióticos de los conjuros. Más adelante ampliaré mis razones.
- v. Las ofrendas en el ritual se estructuran simbólicamente. Aquí no hay significado verbal, todo es iconicidad, es representación del microcosmos y macrocosmos, se representa la particularidad y universalidad. Es alimento vital de la vida.
- vi. El espacio ritual o, bien, el lugar sagrado es un elemento medular que contextualiza el sentido de cada conjuro; no es lo mismo un conjuro para la caza del venado en la montaña sagrada, que el conjuro para la siembra de maíz en la sementera consagrada. Cada lugar crea un ambiente especial.<sup>76</sup>

Si bien los puntos medulares que estructuran los conjuros se han mencionado de manera superficial, serán desarrollados en los apartados que siguen.

### 2.3. Lenguaje ritual: *Nahualtoacatl* o *nahuallahtolli* “la metáfora náhuatl”

La metáfora por excelencia es el recurso que utiliza el orador en los conjuros. El lenguaje ritual se enmascara, es velado, justamente porque la metáfora es simbólica, es decir, muestra un significado visible y otro oculto; enfatiza más lo segundo, ya que lo sagrado y mágico, lo que pertenece al otro mundo,<sup>77</sup> se nombra mediante lenguaje figurado para no ser profanado.

La palabra en el ritual es particular; cuando se enuncia sufre cambios a nivel fonológico. Mercedes Montes de Oca en su artículo “Los difrasismos: un rasgo del lenguaje ritual” menciona que en el idioma yaqui, en uno de los cantos del venado, las palabras no suenan igual en contraste con las habituales. Pone ejemplos como *Toloko* de

<sup>76</sup> Cf. P. Johansson, *Festejos ritos propiciatorios y rituales prehispánicos*, pp. 15-23.

<sup>77</sup> Cf. A. López Austin, *Monte sagrado-templo mayor*, pp. 43-50.

uso habitual; contrasta en el contexto ritual con *Tolo*, los dos vocablos significan “azul”, pero el segundo término cambió fonológica y hasta morfológicamente por su contexto ritual. “Dicho mecanismo se basa en la existencia de dos sentidos para una misma forma léxica, dependiendo de los contextos. Así, la forma habitual tendría un significado y cambiaría de significado en contextos rituales o institucionales.”<sup>78</sup>

En los conjuros nahuas no hay modificaciones tan drásticas a nivel morfológico. Hay que señalar, aunque sea hipotéticamente, que el orador usaba distintos sonidos para conjurar; dependiendo del hechizo que se decía, se subía de tono o se disminuía o, bien, se mantenía en una sola frecuencia. Tal es el caso del conjuro para cazar animales. Se supone que este encantamiento es con tonos sutiles y en ocasiones tonos fuertes, pues cuando se quiere llamar al venado para cazarlo se grita cuatro veces ¡*Tahui!* No obstante, el texto que me propongo abordar no permite saber cuáles eran los cambios a nivel sonoro.

Ahora bien, en los conjuros de los pueblos nahuas<sup>79</sup> o de los mayas<sup>80</sup> actuales, los actores del ritual en fuentes orales y escritas mencionan que las palabras tienen una vibración peculiar, en contraste con las palabras cotidianas. Si podemos considerar que la cosmovisión actual es un reflejo de lo antiguo, se puede deducir que los conjuros de Ruiz de Alarcón sí tienen cambios de sonido en la manera en que se enuncian. Este hecho da indicios de que el lenguaje ritual se enuncia diferente al habla coloquial.

Algunos ejemplos:

*Noocelopetlatzine, àço ohuitza yn tlhueliloc,  
noço àmo àço oàcico àço huel ytech oàcico  
àço oquehuac oca àcocuic yn notilma?*<sup>81</sup>

(Estera mia, semejante al tigre, si a sucedido  
que vino algun maluado a dañarme,  
o bien quiça no: si llego a mide todo punto  
a mi ropa y me la aço. ¡*Tahui!* (¡Hola!).  
Voz que repiten cuatro veces los cazadores,  
para llamar a los animales, si pretenden cazar.)

En el primer caso, la repetición sonora de una vocal propicia que el conjuro tenga una entonación peculiar. *Noocelopetlatzine, àço ohuitza yn tlhueliloc, noço àmo àço oàcico àço huel ytech oàcico àço oquehuac oca àcocuic yn notilma.* La repetición

<sup>78</sup> M. Montes de Oca Vega, *op.cit.*, p. 226.

<sup>79</sup> Cf. Luis Reyes García y Dieter Christensen, *El anillo de Tlalocan.*

<sup>80</sup> Jorge Miguel Cocom Pech, escritor y poeta maya, me comentó que los conjuros que escuchó de su abuelo acentuaban sonidos graves, con el fin de que la cosa que se conjuraba se encantara.

<sup>82</sup> H. Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones*, p. 65.

constante de la “o”. En el segundo caso, ¡*Tahui!* “¡hola!” es una invocación totalmente fonética para persuadir al animal que se va a cazar. Al parecer, es una onomatopeya, imitando el aullido de algún animal.

Hablar del sentido que tiene el lenguaje ritual ha sido revelador en el estudio de distintas culturas. En el caso de los pueblos nahuas, el *nahualtocaíl* o bien *nahuallahtolli*<sup>82</sup> es por excelencia el género de expresión enigmático, es el lenguaje ritual de los conjuros; por esta razón su característica central es ser metafórico. Su parcial trato, en las investigaciones en torno a este tipo de locuciones, ha permitido conocer la organización interna de los discursos ceremoniales. Señala López Austin en su artículo “Términos del *nahuallahtolli*”:

A este lenguaje especial, llamado *nahuallahtolli*, dan las fuentes calificativo de oscuro y secreto, inspirado por el demonio para acentuar su carácter esotérico, y el sentido etimológico de su nombre afirma esta naturaleza, aunque aparte de que puede traducirse como lenguaje encubierto, significa lenguaje de los brujos o lenguaje mágico.<sup>83</sup>



Fig. 7. Lenguaje ritual, el conjuro o el *nahuallahtolli*. Códice Fejérváy-Mayer, lámina 14.

Para situar el contexto de enunciación del *nahuallahtolli*, es importante tener presentes dos cosas: el lenguaje ritual, como palabra velada o encubierta, y que su estructura se cimienta en modelos metafóricos por analogía. En este sentido, es peculiar

<sup>82</sup> Ruiz de Alarcón menciona que la noción de metáfora que tenían los indígenas se nombraba *nahualtocaítl*; él mismo traduce como “nombre arrebozado” o “nombre que usan los hechiceros”. Sahagún menciona que la noción de metáfora que tenían los pueblos nahuas es *nahuallahtolli* que significa “palabra de los nahuales” o “palabra encubierta”. Generalmente los estudios especializados utilizan el término de *nahuallahtolli*. En este estudio utilizaré los dos términos ya que refieren a la misma idea.

<sup>84</sup> A. L. Austin, “Términos del *nahuallahtolli*”, p. 1.



en este tipo de expresiones el uso constante de tropos, ya que posibilita que el ritual logre su objetivo, pues cada conjuro, ya sea para el agricultor o el cazador, tiene una finalidad que consiste en que se realice plenamente el acto de cazar o de sembrar maíz, según sea el caso de cada conjuro.

[...] la llave del *nahuallahtolli* se encuentra en su capacidad de transformarse según el objeto ritual. En el caso del presente “conjuro” cuya meta es conseguir una presa en la cacería, mi análisis mostrará cómo el empleo de nombres disfrazados y metafóricos permite lograr la eficacia ritual en este contexto preciso.<sup>84</sup>

El *nahuallahtolli* potencialmente metafórico por analogía permite la realización de fines concretos. La analogía proporciona el ritual, porque es metáfora y metonimia; los conjuros no sólo contienen metáforas, también hay metonimia porque constantemente se hace referencia a los hechos empíricos. En este sentido, el *nahuallahtolli* proporciona el ritual, proporciona cada acto, para lograr que se realice el hecho deseado.

### **Contexto prehispánico y novohispano del *nahuallahtolli***

Considero que el *nahuallahtolli*, en tiempos anteriores a la llegada de los españoles, constituyó una fuente esencial de conocimiento en el tejido del saber de los nahuas. Miguel León-Portilla menciona en su artículo “*Cuicatl y tlahtolli*. Las formas de expresión en náhuatl”, al respecto: “Al igual que la gran mayoría, si no es que la totalidad de las expresiones que hemos estudiado, también estas formas de *tlahtolli* respondían a requerimientos sociales y culturales hondamente enraizados en la visión del mundo y las creencias de los pueblos nahuas”.<sup>85</sup> En este sentido, *grosso modo*, la función social y cultural del *nahuallahtolli* se puede plantear de la siguiente manera: a) este lenguaje era el medio de comunicación con las entidades supremas, con los seres naturales y sobrenaturales;<sup>86</sup> b) fue importante para el mundo náhuatl la utilización de estos conjuros para la curación de enfermedades; c) de igual manera, los conjuros sirven para la caza, para la fructificación de la agricultura, etcétera;<sup>87</sup> d) cabe señalar, que por medio de estos mecanismos ceremoniales, se asignaba nombre calendárico al recién nacido.<sup>88</sup>

<sup>84</sup> Danièle Dehouve, “Un ritual de cacería. El conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón”, p. 302.

<sup>85</sup> Miguel León-Portilla, “*Cuicatl y tlahtolli*. Las formas de expresión en náhuatl” p. 97.

<sup>86</sup> Cf. A. L. Austin, “Términos del *nahuallahtolli*”, p. 1.

<sup>87</sup> Cf. D. Dehouve, *op. cit.*, p. 299.

<sup>88</sup> Cf. H. R. Alarcón, *Tratado de las idolatrías, supersticiones*, p. 24.

Quienes efectuaban los conjuros eran personajes sabios –gobernantes, sacerdotes y nahuales. La traducción literal del vocablo mismo, *nahuallahtolli*, es “palabra del *nahualli*”. Son los nahuales mismos quienes emplean generalmente estas expresiones. En los textos novohispanos del siglo XVI y XVII, los frailes y párrocos que recopilaron estos discursos muestran con claridad las prácticas ceremoniales que llevan a cabo los nahuales.

He dicho que algunos personajes utilizaban estas expresiones; no obstante, el discurso en el contexto prehispánico no se limitaba a un solo grupo de la población, ya que muchos sortilegios tienen la finalidad de curar enfermedades del pueblo en general. Por lo tanto, se deduce que el género discursivo del *nahuallahtolli* era más colectivo que particular, no por el carácter oscuro y de difícil acceso a su significación que sólo un grupo exclusivo de hombres comprendía, sino porque muchas oraciones están dirigidas a las actividades cotidianas. “No es la tradición de un pertinaz grupo cerrado de brujos que funda su terquedad en el beneficio económico de su profesión, puesto que gran parte de los conjuros pertenecen al agricultor, al recolector de miel, al cazador, al caminante, al hombre del pueblo.”<sup>89</sup>

La tradición antigua se negó a morir. Muchos pueblos resistieron la imposición ideológica. Los rituales, un siglo después de la llegada de los españoles a distintos pueblos, seguían fundamentando la existencia espiritual de muchos pueblos en Mesoamérica. Los conjuros que recopiló Ruiz de Alarcón en el periodo novohispano seguían teniendo una función determinante en las sociedades nahuas. Me atrevería a decir que no habían sufrido cambios tan drásticos después de transcurrido un siglo de la “conquista”.

### **Elementos semióticos del *nahualltocaatl***

Otro aspecto fundamental del *nahuallahtolli* es la gestualidad. Patrick Johansson menciona que la palabra mágica náhuatl “*moyohualitoani*” acentúa el carácter gestual. “La palabra mágica náhuatl acompaña únicamente los gestos correspondientes al acto que tiene que fecundar verbalmente. En este contexto las manos que intervienen en la mayoría de los rituales son encantadas como propedéutica al ritual”.<sup>90</sup> Así es como los conjuros nahuas mágico-religiosos y el mismo *nahuallahtolli*, por estar inmersos en esta dimensión, muestran cómo el cuerpo en su totalidad es parte vital de la ceremonia.

<sup>89</sup> A. L. Austin, “Términos del *nahuallahtolli*”, pp. 2-4.

<sup>90</sup> P. Johansson, *La palabra de los aztecas*, p. 70.

Merleau Ponty en su libro *Fenomenología de la percepción* menciona que el cuerpo es el eje que comunica, es el esquema que conecta al sujeto con el objeto, no el concepto como creía Kant. Asimismo, los nahuas consideran al cuerpo como el esquema que configura el sentido.

Un ejemplo concreto de cómo el cuerpo interactúa en el conjuro, es cuando se quiere curar al enfermo de la cabeza:

[...] para el dolor de cabeza, lo que hacen es apretar con las manos la cabeza doliente, y esto hacen a todo genero de dolor, y apretandola dicen este conjuro:

*Tlacuel, tla xihualhuian  
macuiltonalleque, cemithualeque, in  
tiquato, in ticaxoch. Ac tlacatl, ac  
mahuiztli in ye quitlacohua in tomacehual.  
Nomatca nehuatl, nitlamacazqui,  
ninahualtecutli: teoatentli ica tic-  
huitequizque, teoatentli ica ticmotlazque.*

(Ea ya, acudid los de los cinco hados (los dedos), que todos mirais hacia vn lado, y vosotras diosas *quato*, y *caxoch*. Quien es el poderoso y digno de veneracion que ya destruye a nuestro bassallo? Yo soi el que hablo, el sacerdote, el príncipe de encantos, por tanto hemos de dar con el (o con ello) en la orilla del mar y hemos de arrojallo en ella.)

(396) Diciendo este conjuro siempre le está apretando las sienes y en acabando el conjuro le da con su aliento en la cabeza a modo de saludar, y con esto dice queda hecha la cura.

(397) Pero si dicho el conjuro y hecha esta gracia y diligencia, el enfermo no se siente aliuiado, ordena vn conjuro por el agua y dice:

*Tla xihualhuian, nonan chalchicueye;  
ye tla nican xoconizcaliti yn totecuiyo  
imacehual.*<sup>91</sup>

(Atiende a lo que te digo madre mia, la de la saya de pedreria, acude aqui y resucita al basallo de nuestro Señor.)

(398) Diciendo esto le roçia el rostro con el agua, y con la nouedad y assombro, o bien con la frescura del agua, dice el enfermo que queda aliuiado: de este modo de cura y conjuros vsaba vna Catharina Juana, natural de *Tequaquilco*, del partido de *Atenango*. Pero otros en lugar del roçio de agua les sahuman la cabeza con la yerba *yautli*, que en castellano llaman yerba aniz.

El acto verbal del conjuro se enlaza con el movimiento del cuerpo. Como se puede notar, el *Ticitl* (“médico”) con sus manos aprieta la cabeza del enfermo y luego le

<sup>92</sup> H. Ruiz de Alarcón, *Tratado de las idolatrías, supersticiones*, p. 142.

sopla; ocupa su cuerpo y la palabra para curar al paciente. Los movimientos corporales que efectúa el *Ticitl* (“médico”) son vitales para poder curar al enfermo, por lo cual el cuerpo unido al verbo configura el verdadero sentido del conjuro. En este contexto, la participación gestual como la corporal son el eje estructural de rito.

La expresión oral no se limita a su aspecto lingüístico, como podrían hacérselo creer los manuscritos que llegaron hasta nosotros. Es, al contrario, una proyección espacial del hombre en la que el verbo es sólo la parte integrante de un todo más complejo. Además de los atavíos y de las pinturas faciales que funcionan como verdaderos jeroglíficos de sentido implícito, el gesto con su sublimación estética, la danza así como la música, se une al verbo para construir el acto expresivo.<sup>92</sup>

Además de los movimientos mímicos que efectuaba el *tlamacazqui nahualtecuhtli* “príncipe de encantos” o “el orador”, también el sonido o entonación rítmica del conjuro es sustancial en este tipo de expresiones. La oración tiene una frecuencia especial, pues el “príncipe de encantos” con cierta sutileza se tiene que dirigir a los dioses y a las fuerzas sobrenaturales. La vibración sonora que emana nuestro autor *tlamacazqui nahualtecuhtli* es el medio que permite la conexión con el otro mundo, con lo sagrado.

La música y la danza que se presentan en el acto ritual del *nahualtocahtl* son muy difusas. En el *Tratado de las supersticiones* no hay referencias claras donde se diga que se danzaba y se hacía música en los conjuros; no obstante, hay dos comentarios de Ruiz de Alarcón donde se puede rastrear la existencia de dichas expresiones artísticas. Quisiera mencionar, aunque sea someramente, la necesidad de replantear el acontecimiento ritual de los conjuros. Como se ha dicho, los conjuros no se aíslan del rito, son parte de un complejo ideológico y hasta podría decirse que de un complejo artístico. Ahora bien, Ruiz de Alarcón sólo se interesó por conceptos claves, no capturó la totalidad fenoménica que implica una ceremonia. En este tenor, la danza y la música no se incluyeron en este tipo de expresiones. Cabe mencionar que los rituales precolombinos duraban días completos, no se reducían a un par de oraciones. Así nos los hace ver Sahagún en el Libro 2 del Códice Florentino.<sup>93</sup> También el fraile nos indica que en cada ceremonia eran indispensables la danza y la música. Por lo tanto, los conjuros acontecen en un complejo ritual, donde la música y la danza brotan en distintos momentos, no necesariamente en el acto verbal.

<sup>92</sup> P. Johansson, *La palabra de los aztecas*, p. 34.

<sup>93</sup> Cf. Sahagún, *op. cit.*, pp. 73-184.



Fig. 8. Danza, canto y música. *Códice Borbónico*, lámina 4.

Para integrar la danza y la música a los conjuros, hay que distinguir dos momentos importantes: no se danzaba en el mismo momento que se conjuraba; posiblemente se efectuaba la música y la danza al inicio o al final del conjuro. En los conjuros actuales para la siembra del maíz, en la Huasteca potosina, después de que el orador conjura la tierra y la semilla, se hace música y danza. Posiblemente así se hacía en tiempos prehispánicos y en el siglo XVII cuando Ruiz de Alarcón recopiló estas oraciones.

Al respecto de la música se menciona lo siguiente:

[...] y sentados en rueda con mucho aplauso, puestos los tecomates y ramilletes delante de los dichos ydolos, empieza en su honra y alabança y en la del demonio, la mosica del *Teponaztli* que es vn tambor todo de palo, y con el se acompaña la canturia de los ansianos, y quando ya han tañido y cantado lo que tienen de costumbre, llegan los dueños de la ofrenda y los mas principales, y en señal de sacrificio derraman de aquel vino que auian puesto en los tecomatillos, o parte o todo delante los idolillos del *Huautli*, y esta accion llaman *Tlatotoyahua*, y luego empieçan todos a beber lo que quedo en los dichos tecomates primero, y luego dan tras las ollas hasta acabarse, y sus juicios con ellas, y siguiendose lo que suele de idolatrias y borracheras.<sup>94</sup>

<sup>94</sup> H. Ruiz de Alarcón, *Tratado de las idolatrias, supersticiones*, p. 36.

En el ritual, la música y la danza son indispensables, es el aliento que anima y mueve al ser. Asimismo, los actores a través de estas manifestaciones alaban a los dioses; la danza y la música son la ofrenda, son las flores que entrega el hombre a la divinidad. Por esto, en las ceremonias sagradas, como es el caso del contexto ritual de los conjuros, dichas expresiones artísticas, se integran a la totalidad del rito.

Un rico tejido sonoro envolvía generalmente la instancia festiva de enunciación de los textos. Los instrumentos de percusión como el *huehuetl* (“tambor vertical”) o el *teponaztli* (“tambor horizontal a dos tonos”) marcan la cadencia, mientras las flautas, los silbatos, las conchas, llenaban el aire de los sonidos agudos o lúgubres que daban su tonalidad al evento.<sup>95</sup>



Fig. 9. Huehuetl y Teponaztli. A) Códice Borgia, lámina 24. B) Códice Florentino

Decía Baudelaire: “los perfumes, los sonidos y los colores comunican.” Los conjuros están llenos de sonidos, aromas y colores; en ciertos momentos parece que la oración es una imagen colorida, una palabra está impregnada de tinta, pues en ciertas ocasiones el color en concreto es el que crea el sentido, dota de significación. De aquí que los nahuas nombran a sus libros sagrados o a la sabiduría misma con el siguiente difrasismo: *in tilli in tlapalli* (“lo negro, lo rojo”). Para esta cultura, estas tintas o colores comunican, crean sentido, como lo menciona Miguel León-Portilla en la *Filosofía náhuatl*.<sup>96</sup> En los conjuros se hace referencia constante a colores, ya sea de manera descriptiva, metafórica o simbólica.

<sup>95</sup> P. Johansson, *La palabra de los aztecas*, p.35.

<sup>96</sup> Cf. Miguel León-Portilla, *Filosofía náhuatl*, p. 77.

*Tla xihualhuia, Iztac Cihuatl nonan (...) ca ye axcan ticpopoloz in Xoxouhqui Coacihuiztli, Yayauhqui Coacihuiztli (...) tictlamachtlaliz Tlatlahuqui Cihuatl...*

(Ven, mi madre Mujer Blanca (...) de veras ahora tu destruirás la Verde Parálisis, la Oscura Parálisis (...) tu apaciguas la Mujer Roja...)

En este caso, Mujer Blanca representa el copal o el agua, Verde Parálisis, Oscura Parálisis nombra el dolor o la enfermedad, y la mujer Roja es la sangre.)<sup>97</sup>

Un estudio interesante acerca del sentido que generan los colores en los conjuros es el de Dominique Raby: “Mujer blanca y dolor verde: uso de los colores, del género y de los lazos de parentesco en el tratado de Ruiz de Alarcón”. En esta investigación se afirma que los colores permiten identificar el género de las entidades sagradas, ya sean dioses o seres sobrenaturales, y hasta se puede ubicar el género de los actores del conjuro por medio de los colores que utilizan al conjurar.

Ahora bien, los perfumes o aromas en los conjuros también comunican o crean sentido. Las referencias que menciona Ruiz de Alarcón en el *Tratado de las supersticiones* son de manera indirecta, en sí nunca habla del sentido que genera el aroma en el ritual, sólo menciona que el copal se utilizaba como medicina para curar a los enfermos y como ofrenda. El copal, cuando se integra al fuego o bien al sahumador, profesa un olor particular; este aroma se ha personificado en los conjuros como *iztacihuatl* “mujer blanca” que es la medicina. Aquí el perfume, no sólo comunica sino que hasta tiene fines prácticos, los cuales son aliviar ciertas enfermedades en el sistema de creencias de los nahuas.

En prueba de lo referido, e visto muchas cosas que no tienen evasión ni respuesta porque he hallado en los cerros muchas ofrendas de *Copal*, que es incienso desta tierra, y madejas de hilo y pañitos de lo que llaman *Poton*, mal hilado, y candelas y ramilletes, vnas, muy antiguas y otras frescas.<sup>98</sup>

En la siguiente cita Ruiz de Alarcón, menciona que el copal era ofrenda para los dioses:

Con esto salia a su viaje, llevando para su primera ofrenda, copal que es incienso desta tierra, y vnas madejas de hilo grueso de algodón mal hilado, al modo del que se haze el pauillo, o algun pañuelo texido de aquel genero de hilo, que por esto llaman *Poton*; quiere dezir poco torcido que a trechos descubre el algodón, y assi lo he hallado yo en las ofrendas de los montones de piedra, como lo refiero en su lugar, y

<sup>97</sup> D. Raby, *op. cit.*, p. 300.

<sup>99</sup> H. Ruiz de Alarcón, *Tratado de las idolatrías, supersticiones*, p. 29.

acompañauan la ofrenda con el que llaman *Quauhamatl*, que es vna manera de papel blanco como lienço que se haze en *Tepoztlan* de una corteza de arbol blanda; en este papel yva embuelta la ofrenda y seruia con el algodón como para que se vistiese el dios o ydolo a quien se ofrecia, y assi responden oy los que ofrecen, que es para que se vistan los Angeles que andan en las nuues, o portillos y encrucijadas de los caminos [...].<sup>99</sup>

El copal tiene un aroma sutil. En investigaciones actuales los indígenas dicen que este perfume es ofrenda para los dioses y seres sobrenaturales, porque es aliento ligero para las divinidades.<sup>100</sup> Los perfumes por ser ligeros o sutiles son el medio que posibilita que los hombres puedan establecer comunicación con los seres sagrados. Este perfume especial, el aroma del copal, pertenece totalmente a contextos sagrados, por lo que el *nahuallahtolli* también es incienso, es aroma verbal. Cuando se conjuga con el copal, dialécticamente procede a realizarse, es decir, la palabra envuelta de incienso realiza el acto deseado. De aquí, que sea necesario el humo de copal y el conjuro para curar al enfermo.

Los aromas y humos son equivalentes en el proceso ritual religioso, de allí en parte se explica su complementaridad y secuencialidad. Aromas y humos -léase también vapores-, comparten a su manera, su propia levedad y ascenso hacia el territorio de lo alto donde moran los dioses, aunque de otro modo puedan también comunicarnos con las deidades del inframundo. Aromas y humos son los simbólicos transmisores de plegarias y agradecimientos, aunque también pueden expresar las señas de una revelación o presencia de lo sagrado y aún de lo demoníaco.<sup>101</sup>

Ruiz de Alarcón menciona al respecto del aroma del copal, como lo utilizaban los nativos:

[...] se preuiene el fuego, copal y agua y teniendo vn lienzo limpio sobre vna estera pone cerca della en pie al enfermo; luego habla con el fuego diçiendo, y luego al agua:

*Tla xihualhuia, ayauhtli itzon, poctli  
itzon, nopan chalchicueye, iztaccihuatl.  
Tla xihualhuian in antlaçolteteo, in  
tiquato, in ticaxoch, in titlahui, in tixapel, xi*

(Ven acá tu, el que tienes los cabellos como humo y como neblina, y tu mi madre la de las nahuas preciosas. Y tu la muger blanca: y acudid vosotros dioses de amor, v. g. cupido, venus, &c.)

<sup>99</sup> *Ibid.*, pp. 39-40.

<sup>100</sup> Cf. Ricardo Melgar Bao, en “Los aromas de lo sagrado en los altos de Morelos”.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 16.



(297) Y en nombrandolos coge luego el fuego y echale el copal, y sahuma el enfermo, como que le ofrese aquellos dioses que ha nombrado, y luego le baña con el agua preparada y le passa inmediatamente sobre el lienço que esta sobre la estera como que ya ha limpio del mal que tenia o por lo menos en mejor disposicion, y mientras está haçiendo todos estos embustes y fiçiones no para en el conjuro sino que continuado a lo de arriba diciendo:

*Xinech-itztimamaniqui yayauhqui  
tlaçolli, iztac tlaçolli xoxouhqui tlaçolli;  
onihualla nitlamacazqui, ninahualtecutli,  
xoxouhqui tlaloc, iztac tlaloc; ma noca  
techuat (¿?); ma noca timilacatzoti (¿?);  
nomatca nehuatl nitlamacazqui,  
ninahualtecutli.<sup>102</sup>*

(Diosas nombradas assistidme, y vosotros enfermedades de amor parda, blanca y verde, advertid que he uenido yo el saçerdote, el principe de encantos, verde y blanca terrestidad, no os lebanteis contra mi, ni de rrecudida enbistais conmigo, yo en persona soy el que lo mando, el sacerdote, el prinçipe de encantos.)

En el conjuro que se acaba de citar, es interesante cómo el incienso y todo el poder que genera el aroma del copal pueden curar “el mal de amores” o, como dice Ruiz de Alarcón, “los males y enfermedades que proceden de amores ilícitos”. En el sistema de creencias de los nahuas, el aroma del copal es la medicina de muchas enfermedades; por esta razón creo importante destacar, aunque sea de manera superficial, el sentido que crean los perfumes en este tipo de expresiones. Como mencioné, me parece que el perfume del copal tiene dos funciones en el *nahuallahtolli*: una es para las ofrendas a los dioses y seres sagrados y la otra para la curación de las enfermedades.

En prueua de lo referido, e visto muchas cosas que no tienen evasion ni respuesta porque he hallado en los cerros muchas ofrendas de *Copal*, que es incienso desta tierra, y madejas de hilo y pañitos de lo que llaman *Poton*, mal hilado, y candelas y ramilletes, vnas, muy antiguas y otras frescas. (41)

La ofrenda en Mesoamérica es un tema muy complejo, ya que existen muchas formas de utilización y de significación. Aquí sólo quiero hacer referencia a dos sentidos que menciona Ruiz de Alarcón en los conjuros: i) la ofrenda material que el hombre entrega a los seres sagrados y a los dioses, y ii) la ofrenda que el hombre entrega con su cuerpo a los seres sobrenaturales, a los dioses. Las dos formas de ofrendar son representaciones simbólicas, ya que muestran un significado oculto y un

<sup>103</sup> H. Ruiz de Alarcón, *Tratado de las idolatrías, supersticiones*, pp. 112, 123.

significado visible. La materia de una ofrenda es lo visible; no obstante, el sentido simbólico que se teje estructuralmente en dicha ofrenda, es lo oculto. Así pues, lo que no se nombra por medio de la palabra, se representa mediante formas icónicas.



Fig. 10. Ofrenda al dios del maíz. Pintura mural de Petén, San Bartolo.

En las siguientes citas Ruiz de Alarcón comenta el sentido que tenían las ofrendas:

Suele auer en estos montones de piedra, y en los portillos y encrucijadas de los caminos algunos ydolos o piedras que tienen semejança de rostros, y a estos va enderezado el intento del que ofrenda pretendiendo que les sea favorable la deidad que creen reside allí, o para que no les susceda mal en el viaje que hazen, o para tener cosecha, o para cosas semejantes, en especial los enfermos por consejo de sus sortíflegos medicos que se lo aconsejan, y aun se lo mandan como lo han declarado ante mi, que lleban al río candelas de cera, y a vezes por los enfermos ba el medico, y echa las candelas en el rio, o las lleua a los montes.<sup>103</sup>

En otro párrafo menciona:

Quando algun viejo que es como cabeça de linage a tomado por abogado al *ololiuhquio* al *peyote*, o algun idolo, le hazen el cestoncillo el mas curioso que pueden, donde lo guardan, y dentro del van poniendo lo que le ofrecen como es yncienso, algunos pañitos labrados, vestiditos de niñas, y otras cosas a este tono, y tiesse aquello en tanta custodia y veneracion que nadie se atreve a abrir la petaquilla, y mucho menos a la ofrenda que esta dentro, ni al *ololiuhqui*, *peyote* o idolo, aunque a los idolos veneran mucho mas.<sup>104</sup>

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 31.

El hombre desde su particularidad intenta ofrendarse a la totalidad (a los dioses); lo micro pretende unirse a lo macro, es decir, por medio de la ofrenda se da el reconocimiento del sujeto con el mundo. “Las ofrendas son una mediación representativa importante entre los hombres y los dioses, a tal grado que se pueden asimilar funcionalmente a un personaje.”<sup>105</sup>

La superstición de los tecomates, que son los vasos en que ellos beuen de ordinario, tiene su principio y fundamento en vsar dellos como de cosa que esta consagrada y dedicada para sus ofrendas y sacrificios ydolaticos; y es el caso que quando hazen pulque (que es su vino) de magueyes nuevos, esto se entiende quando estrenan la viña, el primer vino que hazen a su modo, el primer fruto que es el dicho genero de vino, lo ofrecen al Dios que se les antoja, como al fuego ó algun ydolo, y esta ofrenda se haze en los dichos tecomates hinchiendolos del dicho pulque, y poniéndolos en el altar con mucha veneracion los acompañan con incienso y velas encendidas, y de alli a un rato derraman alli vn poco en señal de sacrificio, y luego de la resta de los tecomates y de lo que tienen las ollas, que son sus cubas, los dueños y los combidados, dan, como dizen, buena cuenta, o por mejor dezir, mala y tan mala, que con ella pierden la de su uida y costumbres, quedando todos fuera de juicio, y lo que despues desto se suele seguir, y mas donde en semejantes juntas concurren hombres y mugeres, de donde se suelen seguir tantas ofensas a nro. Señor y tantas grangerias al demonio, autor de todo mal.<sup>106</sup>

El hombre mesoamericano tiene necesidad de integrarse con la totalidad. En muchas fuentes, ya sean pinturas, grabados, códices o documentos escritos, se tiene identificado que el hombre mesoamericano tiene una tendencia arraigada por hacer ofrenda a los dioses, de ofrecer su cuerpo mismo a la totalidad. En tiempos precolombinos era común que se ofrendara sangre a los dioses, era una práctica recurrente derramar el líquido vital a la divinidad, como símbolo de veneración, de gratitud y, a mi juicio, como símbolo de reconocimiento con toda la manifestación cósmica. En las siguientes notas Ruiz de Alarcón comenta al respecto:

En llegando al lugar del ydolo, o al monton de piedras, prostrauase donde auia de poner su ofrenda, y puesta, se sacrificaua el derramando su sangre, para lo qual llebaua un punçon hecho de vna rajita de caña agudo, y con el se picaua las orejas en las partes donde las mugeres se ponen los sarzillos, hasta derramar mucha sanbre, y hechavala en unos vasitos que hazian en las piedras a modo de saleros, y assi se rompian las orejas de manera que venian a quedar quando ya viejos, como grandes anillos, lo que ellos dizen *Nacaztecòcoyacpol*.<sup>107</sup>

<sup>105</sup> P. Johansson, *Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos*, p. 33.

<sup>106</sup> H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, pp. 33-34.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 40.

En otro fragmento dice el párroco:

*Ca otiquincaquilique tocolhuan, tochihuan, l. tocizhuan yn huehuetque, yn ilamatque, yn quenami tlahuenchihualoya tepeticpac, yn tecolalco, yn teolocholco, ymanel yca yohuac, mixtecomac tlacomoni yn queman chichahuac quihui, ye àmo quicahuaya yn tlahuenchilzualiztli huel conàxitiaya. Auh tlejn macehual? Caçan tetlapolotiliztli, caçan tlacatecolotl quitlatlauhtiaya, auh yn axcan ca ymahuizçotzin yxquich yeoyotzin tacatl ttyº D. noyxquich tomàcehual, auh Can campa tiquittâ, auh çan nepa titotlahcalli: cahuel tetlapololti; ca tetequipacho, ca huey totlatlacol yxpantzinco yn Dios.*

108

Reduzido a nuestro español dize: «Oymos a nuestros antepassados los ansianos el modo y cuidado con que en su tiempo hazian los antiguos sus sacrificios y ofrendas en las cumbres de los cerros, en los cercos de piedras y en los montones dellas, de noche con mucha escuridad, aunque fuesse como dizen boca de lobo, ora tronando, ora llouiendo muy recio, y con todo no faltauan a sus ofrendas y sacrificios, antes acudian con toda puntualidad y entero cumplimiento, y sepamos que sacauan dello? o que les aprouechaua? siendo como era todo ceguedad, engaño y adoracion del demonio.

La ofrenda entendida como símbolo o ícono une al sujeto con la comunidad, también con la totalidad fenoménica. Mauricio Beuchot menciona al respecto: “El símbolo, pues, congregaba a la gente, la hacía reconocerse, la reunía [...].<sup>109</sup> Cabe señalar que se ofrenda para conservar el orden social, para que el orden cósmico no se desequilibrara.

Aca los indios por las tales *Huacas* tienen los cerros o manantiales, rios, fuentes, o lagunas donde ponen sus ofrendas en dias señalados, como son el de S. Juan, el de S. Miguel, y otros assi, con fe y creencia de que de aquellas aguas, fuentes o cerros, tienen su principio sus buenos sucessos, su salud o enfermedades; si acaso las tales aguas, fuentes o cerros, o el *ololiuhqui* estan con ellos enojados, aunque sea sin aberles dado ocasión.<sup>110</sup>

### **Lugar sagrado donde se manifiesta el *nahuallahtolli***

Ubicar el espacio sagrado donde se manifiesta el *nahuallahtolli* es importante para contemplar la totalidad del ritual. Patrick Johansson en su libro *Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos* distingue dos escenarios donde los rituales se efectuaban: los “escenarios naturales” y los “escenarios creados”.<sup>111</sup> Por escenarios naturales alude a montes, cuevas, quebradas, bosques, llanos, caminos, encrucijadas,

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>109</sup> M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, p. 143.

<sup>111</sup> H. Ruiz de Alarcón, *Tratado de las idolatrías, supersticiones*, p. 38.

<sup>112</sup> Cf. P. Johansson, *Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos*, pp. 15-23.

ríos, lagunas y cenotes; por escenarios creados indica montón de piedras, *momoztli*, *ayauhcalli*, patios, *tlachco* (la cancha de juego e pelota), templos y pirámides. En la mayoría de estos lugares sagrados se efectuaban los conjuros. Por ahora sólo quiero hacer hincapié en dos lugares que se citan en el *Tratado de las supersticiones*.

Los montes o cerros o tierra de los dioses, como se menciona en lo conjuros, para los nahuas son lugares sagrados, son espacios donde la manifestación de lo sagrado toma toda su fuerza. El monte para la cultura náhuatl tiene sangre y carne (tiene vida), por eso los acontecimientos que se expresan inmanente o trascendentalmente en este recinto son epifanías. Todo es hierofanía en palabras de Eliade.



Fig. 11. *Tepetl* "cerro" *Códice Vindobonensis*, lámina 8.



Fig. 12. Ritual en el monte sagrado. *Códice Vindobonensis*, lámina 5.

En los conjuros nahuas que recopiló Ruiz de Alarcón, el monte es el lugar propicio donde el *nahuallahtolli* se manifiesta, propiamente en el conjuro para la caza del venado. En el monte es donde se caza el venado y en este espacio se conjura:

(213) En tres lugares entran las invocaciones y conjuros y encantos, los cuales se hacen hablando con muchas cosas, que para no romper el hilo de conjuro se yra notando a la margen, porque hablan en el con el *piçiete*, levadura general de estos amacijos, y con el fuego, con la tierra, con las cuerdas, con los montes y herbaçales, con los que creen dioses

monteses, hasta con los mismos venados, y en la interpretación del conjuro procurare arrimarme a la letra, mientras de ello no resultare no poderse entender de todo punto en nuestro español, y aun para remedio de esto me baldre de poner sus declaraciones en el margen, pues para hazer su obra, barrida la casa y puesto el fuego y las tres piedras, coge el *piçiete*, el fuego y las cuerdas y da principio conjurando al *piçiete* y dize:

*Tla xohuiqui, tlamacazqui, chicnauh  
tlatetzotzonalli, chicnahuh tlatecapanilli;  
tlè ticinati ye tihuicoz.*

(Ven o fauoreceme ya, espíritu siete veces  
aporreado, siete veces golpeado, que  
descuydado que estas que ahora te e de lleuar.)

*Tla xihuiqui, nonan tlaltecuintli, notà  
cetochtli tezcatl, yncan hualpopocatimani,  
nohueltiuh cenmalinalli, nonan tlaltecuintli,  
ayocac: yn moqualan? ayocac yn motlahuel,  
yncan titatacacpol, mitznemitia yn tlamacazqui  
chicomexochitl, tco tlalhua yn nohueltiuh, yn  
mizcoacihuatl, ynaca xoch.<sup>112</sup>*

(Ven tu, mi madre, estruendo de la  
tierra, y tu mi padre vn conejo, piedra  
reluziente que humeas, y tu mi  
hermana torcida a vna mano, tu mi  
madre tierra no causa yra no te causa  
enojo el verte herida en tantas partes  
como te andan cabando los espiritados  
de siete rosas dueños (los venados por  
las puntas de los cuernos) y que  
habitan las tierras de los dioses (porque  
andan en los montes y quebradas) que  
esas tierras son el recreo de mi  
hermana la diosa culebra con cara de  
leon (el ydolo)).

La totalidad del espacio del monte es sagrado, pues es el templo que une al hombre con las entidades supremas o con los dioses. En palabras de Alfredo López Austin, el monte es el *axis mundi*.

*Tonantzin tlalli* (“Nuestra madre tierra” o “Diosa de la tierra” como refiere Rémi Siméon), para los nahuas no era un objeto por el cual el sujeto desarrollara sus fines. La tierra, espacio donde habita el hombre, para esta cultura, por antonomasia es lugar sagrado. Por extensión, *centemilli* (“la sementera” como traduce Fray Alonso de Molina) es el lugar donde se siembra, lugar donde florece el maíz y otras semillas. La tierra que trabaja el hombre es uno de los espacios que se consideraban sumamente sagrados.

<sup>113</sup> H. Ruiz de Alarcón, *Tratado de las idolatrías, supersticiones*, pp. 76, 77.

Para el efecto se preuienen de fuego e incienso, y en llegando a las orillas de las sementeras, ante todas cosas quitan las caras quebradas o maçorcas y espigas destroçadas, o fruta caída, que los tales animales aian dañado o empezado a comer, y luego haciendo su sahumero como por offrenda a quien se pide el socorro y aiuda, empieza diciendo:

*Nomatca nèhuatl, ninahualocelotl: onihualla  
niquimittaz notlahuan tlamacazque,  
coçauhque tlamacazque, yayauhque  
tlamacazque. Tlaca, nican ohuallaque, tlaca  
nican ocallaque, ye no nican quizque; nican  
nihualla niquintotocaz: aocmo nican  
tlaquazque. Hueca niquintitlani, hueca  
nemizque; nican nic-hualhuica in iztac  
copalli, coçauhqui copalli, ic niquintlacuiliz in  
notlahuan talmacazque, coçauhque  
tlamacazque, vayauhque tlamacazque.*<sup>113</sup>

(Yo mismo en persona, el bruxo tigre, he venido a buscar a mis tios los espiritados, los amarillos espiritados, los pardos espiritados, que digo? que ya está aqui el rastro, por aqui vinieron, por aqui entraron, por aqui salieron, pues ya vine a correrlos y auentarlos y ya no han de haçer aqui mas daño, que yo les mando vayan y habiten muy lexos de aqui, que ya traigo el incienso blanco y pardo y amarillo, con cui virtud los atajo y impido para que no puedan passar los dichos mis tios, los espiritados o estranjeros, los pardos o amarillos espiritados.

Con esto continuan su sahumero, y algunos añiden a las palabras de arriba:

Nota nahui acatl milintica.

Mi padre, las quatro cañas que echan llamas.

Con que dan a entender que inuocan al fuego y que el les ha de aiudar en aquella obra.)

La sementera se conjura para que fructifiquen las semillas, se le habla a la tierra, se le habla a la “diosa de la tierra”, *Centeotl* “diosa del maíz”, para que el verbo, con ofrenda, danza y música fecunden la tierra y así la semilla germine en tierra fértil. En la cosmovisión náhuatl el *nahuallahtolli* previamente fecunda la tierra; la sementera, lugar donde se deposita la semilla, se sacraliza mediante el ritual.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 88.



Fig. 13. Sementera de maíz. *Códice Vindobonensis*, lámina 11.

El *nahuallahtolli* se efectuaba en distintos escenarios, ya fueran naturales o creados. Generalmente este tipo de expresiones se enunciaban en escenarios naturales, como en montes, sementeras –lugares que he tratado de explicar–, también en valles, quebradas, llanos, caminos, encrucijadas, ríos, lagunas y manantiales y en escenarios como montón de piedras, que son recintos o templos en los cerros. Los escenarios sagrados son los que menciona Ruiz de Alarcón en el *Tratado de las supersticiones*.

En este trabajo he insistido en la necesidad de contextualizar los conjuros, en tratar de ir más allá del texto que escribió Ruiz de Alarcón con ayuda de sus informantes, sin caer en interpretaciones unívocas o equívocas. Se ha tratado de sujetar el sentido a los hechos referenciales, pues interpretar los conjuros y sus expresiones metafóricas requiere de una hermenéutica que considere tanto el sentido literal como el metafórico. Asimismo, se requiere recuperar las formas simbólicas, las representaciones icónicas, los elementos semióticos de los conjuros, para dar un panorama general de cómo se efectuaba el *nahuallahtolli* en su contexto ritual.

### **Algunas formas de expresión del *nahualltocaitl***

En los conjuros se pueden identificar ciertas características: el carácter reverencial, la personificación, los difrasismos y la re-descripción, entre otros. A continuación propongo algunas formas de expresión del *nahuallahtolli*.

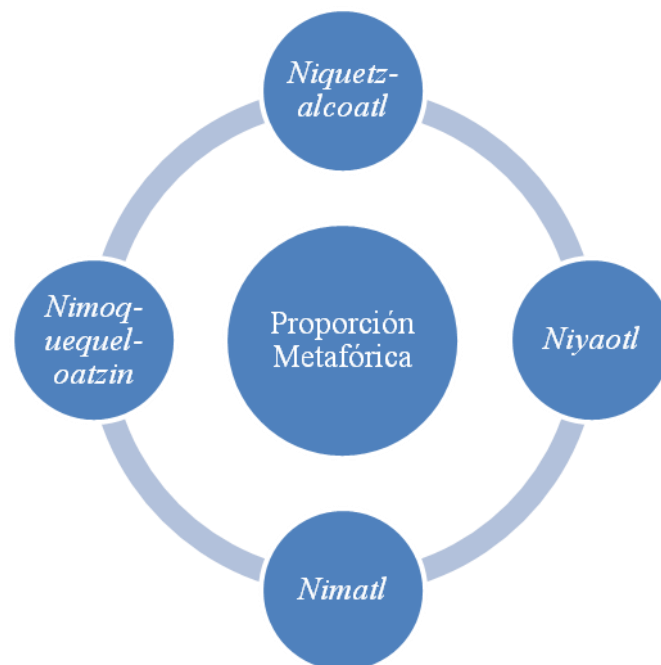


### *La metáfora analógica o de proporción*

En los conjuros, la mayoría de las metáforas son analogías de proporción. Cada expresión metafórica generalmente es proporcional, ya que los términos que configuran una metáfora se relacionan entre sí. Veamos el siguiente ejemplo:

*Nòmatca, nèhuatl niquetzalcoatl,  
nimatl, ca nèhuatl niyaotl, nimoqueueloatzin,  
àtle ipan nitlamati<sup>114</sup>.*

(Yo mismo el dios *Quetzalcoatl* o, la culebra con cresta;  
yo el dios llamado *Matl*. Yo que soy a misma guerra,  
y me burlo de todo, que ni temo, ni debo.)



Tiene que existir proporción semántica en la metáfora para que pueda efectuarse. Dirá Patrick: “Así como la lluvia fecunda la tierra, la encantación fecunda el deseo que entraña el acto de sembrar”.<sup>115</sup> Una característica fundamental de estos conjuros nahuas, es la simetría entre significados.

*Tla xihualmohuica, tlamacazqui ce atl itonal;  
ca ye axcan oyecoque tlamacazque,*

<sup>115</sup> H. Ruiz de Alarcón, *Tratado de las idolatrías, supersticiones*, p. 50.

<sup>116</sup> P. Johansson, *La palabra de los aztecas*, p. 73.

*axcan niccahuaco tlamacazqui tlaçopilli chicomecoatl.*<sup>116</sup>  
 (Ea espiritado (palo), cuya dicha está en las lluvias,  
 haz tu oficio que ya han venido los espiritados,  
 o los dioses (nubes), ahora voy a dejar  
 al espiritado príncipe (maíz), siete culebras.

*Axcan niccahuaco tlamacazqui tlaçopilli chicomecoatl.*

(“Ahora voy a dejar al espiritado príncipe (maíz), siete culebras.”)

Esta metáfora es analógica, pues, el “espiritado príncipe” y “siete culebras” representan el *maíz*. Mediante proporcionalidad semántica entre dos lexemas, posibilita entender la misma idea.

### *La personificación*

Es propio de este lenguaje atribuir vida a los elementos naturales y sobrenaturales, pues, un elemento natural puede ser una entidad sagrada o bien un dios. En el *nahuallahtolli*, en el momento del rito, la totalidad espacial es sagrada, todo se personifica, todo tiene vida. En palabras de López Austin: “La personificación de los seres inanimados, a los que se les dan los nombres principales y secundarios de los dioses o personajes míticos. Esto sucede con mayor frecuencia al tratarse de los elementos naturales.”<sup>117</sup>

*Tla xihualhuia, Iztac Cihuatl nonan (...)*  
*ca ye axcan ticpopoloz in Xoxouhqui*  
*Coacihuitzli, Yayauhqui Coacihuitzli (...)*  
*tictlamachtlaliz Tlatlahuqui Cihuatl...*

(Ven, mi madre Mujer Blanca (...) de veras  
 ahora tu destruirás la Verde Parálisis,  
 la Oscura Parálisis (...)  
 tu apaciguas la Mujer Roja...)<sup>118</sup>

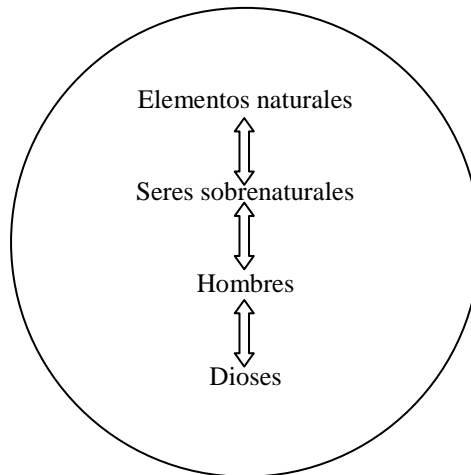
“*Tla xihualhuia, Iztac Cihuatl nonan*” (“Ven, mi madre Mujer Blanca”). En estas palabras se manifiesta la homología entre los elementos naturales y el hombre. La “Mujer Blanca” tiene correspondencia de identidad, en este contexto con el copal y el agua como medicina. “*Tictlamachtlaliz Tlatlahuqui Cihuatl*” (“tu apaciguas la Mujer Roja”). La “Mujer Roja” representa la sangre.<sup>119</sup>

<sup>117</sup> H. Ruiz de Alarcón, *op.cit.*, p. 102.

<sup>118</sup> A. L. Austin, “Términos del *nahuallahtolli*”, p. 4.

<sup>118</sup> D. Raby, *op. cit.*, p. 300.

<sup>119</sup> Cf. *ibidem*.



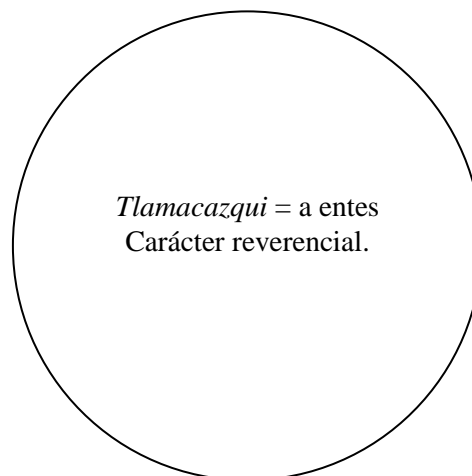
La personificación de los elementos naturales, seres sobrenaturales, hombres y dioses se presenta con frecuencia en estos conjuros. López Austin identifica algunos:

*Teteo Innan, Teteo Inta.* (Madre de los dioses, padre de los dioses). El fuego.  
*Chalchiuhe.* (La dueña del jade). El agua.<sup>120</sup>

### *Carácter reverencial*

El trato respetuoso es característico del lenguaje ritual. En este caso es usual llamar *Tlamacazqui* “sacerdote” como indicación de respeto hacia los entes.

*Tla xihuallauh tlamacazqui ce tecpatl [...]*<sup>121</sup>  
 (Ea, ya ven, sacerdote uno pedernal [...])



<sup>120</sup> A. L. Austin, *op. cit.*, pp. 6-7.

<sup>121</sup> Alarcón, *op. cit.*, p. 63.

El sacerdote mexica antiguamente era muy reverenciado. De ahí que los entes naturales y sobrenaturales, según sea el caso, se nombren evocando al sacerdote: “*tlamacazqui ce tecpatl*” (“sacerdote uno pedernal”), por estar en el ámbito de lo sagrado. “El palo por ejemplo (lo coa) aquí referido como *tlamacazqui* “el que da de comer” y traducido por Ruiz de Alarcón como “espiritado”; adquiere en virtud de la metáfora que lo sustituye el poder espiritual de un sacerdote prehispánico.”<sup>122</sup>

#### *Ampliación del campo de sentido*

La función narrativa, ya sea de mitos o relatos, amplía el sentido del conjuro, es decir, este lenguaje utiliza relatos míticos para efectuar con mayor eficacia el rito. Así, el conjuro se convierte en una narración, ya que en muchos conjuros el orador hace uso de escenas míticas. De esta manera, los conjuros amplían su campo de sentido, pues no son una estructura cerrada. En suma, la utilización de los mitos en el conjuro es un recurso retórico para que quienes viven el acto ritual, lo aprendan.

*Ye nican ychan, ye nican ytexòtlalpan yn tollan, ye nican nicchichihuahaz, ye nican nic-yolitiz yn tenanquiahuatl, quauhquiahatl yn tullan òtli: yn nitlamacazqui, niycnopiltzintli, yn niceteotl, tèteo in ytlachihual.*

(Ya, ya veo sus casas, sus tierras donde andan a mandas; aquí es donde he de componer, donde he de armar entradas (lazos) para sus ocicos, entradas hechas con palos por donde entran a mandas, yo espíritu, el Dios del siglo primero, hijo huérfano (sin que se halle hombre que sea su padre), hijo de los Dioses y hechura suya.)<sup>123</sup>

*Ye nicnotzaz yn yalhua yehuiptla y nica choca, y nica nentlamati? Yn nohueltiuh yn xochiquetzal: yalhua, yehuiptla yca nichocaya: yca ninentlamati yn nitlamacazqui, ninotolinia, niqiiyyohuia niciahui. Polihui y nochil, polihui yn noztauuh. Ye niyauh ye nic-anaz. Cuix moztla? Cuix huiptla? Niman axcan.*

(Ya me parto, ya buscaré, ya llamaré y hallaré lo que ayer y antier costo lágrimas y pena a mi hermana la diosa Xochiquetzal, y lo que también ayer y antier causo lagrimas y penoso cuidado a mi que soy un espiritado que padezco mucha nescességidad, muchos trabajos y cansancio, que ni tengo chile ni sal: ya me parto y luego hallare y cojere lo que busco que no ha ser mañana ni el día siguiente sino luego agora.)<sup>124</sup>

La función mítica en el conjuro para la caza del venado genera que el ritual sea más comprensible para los mismos cazadores; asimismo, encuentra su justificación

<sup>123</sup> P. Johansson, *La palabra de los aztecas*, p. 73.

<sup>123</sup> D. Dehouve, *op. cit.*, p. 317

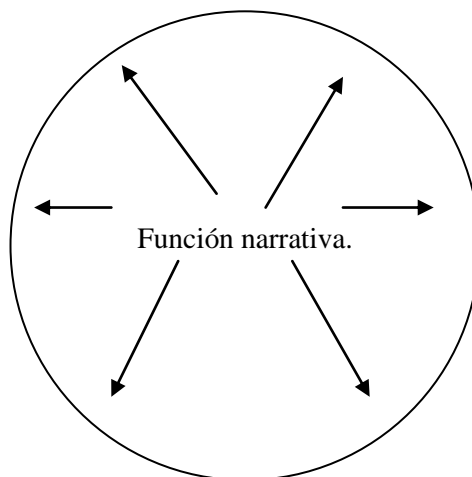
<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 322.

como actividad sagrada y simbólica. La dinámica que se gesta en este conjuro a manera de episodios míticos, propicia que se amplifique el sentido del conjuro.

*Tezcatepec, nenamicoyan, niçihuanotza, nizihuacuica nonnenlamati, nihualnentlamati. Yenoconhuica in mohueltiuh in xochiquetzal, ce coatl ica apantihuitz, ce coatl ica cuitlalpititiuitz, tzonilpitiuitz, ye yalhua, ye huiptla ica nichoca, ica nenentlamati. Ca mach nelli teotl, ca mach nelli mahuitzitic: cuix quinmoztlā, cuix quinhuiptla; niman aman. Nòtmaca nèhuatl, nitelpochtli, niyaotl, nonitonac, monitlahuic. Cuix çan cana onihualla, cuix çan cana onihualla, cuix çan cana onihualquiz: ompa onihualquiz, etcétera.*

(En el cristalino cerro donde se paran las voluntades, busco una mujer y le canto amorosas canciones, fatigado del cuidado que me dan sus amores y así hago lo posible de mi parte, Ya traigo a mi ayuda a mi hermana la diosa Xochiquetzal (Venus) que viene galanamente rodeada de una culebra y ceñida por otra y trae sus cabellos cogidos e su cinta. Este amoroso cuidado me trae fatigado y lloroso ayer y anteayer, y eso, me tiene afligido y solícito. Pienso yo que es verdaderamente diosa, verdaderamente es hermosísima y extremada, hela de alcanzar no mañana no otro día, sino luego al momento. Yo el mancebo guerrero que resplandezco como el Sol y tengo la hermosura del alba; yo vine y nací por el florido y transparente sexo femenil.)<sup>125</sup>

Patrick Johansson señala en el conjuro de arriba que es un “micro-relato”.<sup>126</sup> Esto se debe a la potencialidad narrativa de la misma invocación. Esta característica de narrar los acontecimientos enriquece la comprensión de este relato-ritual, por lo tanto, el uso de recursos mítico-relatos ayuda a comprender el sentido del conjuro.



### *La redescipción*

Se redescibe la realidad a través del poder creativo y heurístico de estas palabras mágicas:

*In icua onoque in cuahuaccacauhtin, in tepecpoyo, in aquenmanpaqui aquenmanahahuia; in nican ichoquiz ye imixayo quimatentoque.*

<sup>126</sup> P. Johansson, *op. cit.*, pp. 74, 75.

<sup>126</sup> Cf. *ibid.*, p. 76.

(En su cabeza están los cabezones abandonados, los pregoneros, que nunca han estado alegres, que nunca han sido felices; aquí esta su llanto, sus lagrimas los anegan). El fuego. Se refiere al crepitar de las llamas.<sup>127</sup>

*Mictlan mati, topan mati.*

(Sabe del mundo de los muertos, sabe de lo que pasa sobre nosotros). Sabe de las cosas subterráneas y celestes. Es sabio en la ciencia oculta.<sup>128</sup>

*Nauhcampa tlemuchitl ica tlatlalpitztica.*

(El que por los cuatro rumbos tiene centellas cuando se le sopla). El fuego.<sup>129</sup>

*Anecuiclan chaneque.*

(Los habitantes del lugar donde el agua se tuerce). Los peces.

*Ce coatl, ome coatl, yei coatl, nahui coatl.*

(Uno serpiente, dos serpiente, tres serpiente, cuatro serpiente). Las venas.<sup>130</sup>

El poder creativo de redescibir la realidad, tal y como se presenta en los ejemplos anteriores, permite unir el poder poético de la ficción con la redescipción. En este punto tiene cabida la hermenéutica. *Mictlan mati, Topan mati* (“Sabe del mundo de los muertos, sabe de lo que pasa sobre nosotros. Sabe de las cosas subterráneas y celestes”). Aquí se da la conjunción de la ficción poética y la redescipción de la realidad, pues *Mictlan* y *Topan* son ligares míticos, que apoyan a describir a quien “es sabio en la ciencia oculta”. Paul Ricoeur menciona en su libro *La metáfora viva*: “Al unir así ficción y redescipción, restituimos su plenitud del sentido al descubrimiento de Aristóteles en la *Poética*: la *poiesis* del lenguaje procede de la conexión entre *mythos* y *mimesis*”.<sup>131</sup> De esta manera, la metáfora en su poder heurístico de redescibir la realidad une *mythos* y *mimesis*; la metáfora de los conjuros, al parecer, cumple con la función de la *poiesis* aristotélica.

### *Forma enigmática*

Aquí sólo quiero mostrar algunas expresiones enigmáticas:

*Inic niquinmanatiuh tlalli ynepantla, ynic nauhcampa, yn àmo nelli yn no niquincueoa, yn àmo cochi, yn àmo oyàcàchiucnaulimictlan, yn àmo nelli oquinhuicac yn moyohualytoatzin.*<sup>132</sup>

(Para traer a estos al centro de la tierra, y de las quatro partes, y para que no sea verdad que los encante, y converti en otros y que dormian, y que fueron a los nueve profundos, ni que los lleuo el sueño o tinieblas.)

Las palabras enigmáticas son difíciles de entender; se necesita tener gran agudeza para comprenderlas. “Frase percibida como misteriosa, el enigma constituye la

<sup>127</sup> A. L. Austin, *op. cit.*, p. 6.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>131</sup> Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, p. 13.

<sup>133</sup> H. Ruiz de Alarcón, *Tratado de las idolatrías, supersticiones*, p. 64.

descripción ambigua, circunlocutoria, de una cosa, una persona, o un hecho cuyas propiedades se revelan de manera alusiva solicitando la inteligencia y la sagacidad del receptor.”<sup>133</sup>

*Tlein ticmati nican? Mitzcac moopochcopa nocontecaz yn tlamacazqui, tlatlahuqui chichimecatl.*<sup>134</sup>

(En que piensas agora? que ya a llegado el tiempo quando te arrojare a tus espinas del bajo al lado yzquierdo al ministro que es el chichimeco colorado.)

### *Difrasismo*

De dos lexemas mediante yuxtaposición, se configura un campo de sentido:

*Iztcac, opochpoca.*

(En el flanco, en el lado izquierdo). La parte vulnerable, pero también lo que ofrece protección, por ser el lado del corazón.<sup>135</sup>

*Amoxtli, tezcatl.*

(El libro, el espejo). El procedimiento del brujo para conocer los secretos.<sup>136</sup>

*Iztac cuahtli, yayahuic cuahtli.*

(El águila blanca, el águila negra). La aguja para hacer punciones en el cuerpo del enfermo.<sup>137</sup>

*Tlalli, zoquitl.*

(La tierra, el lodo). El cuerpo humano.<sup>138</sup>

“Hay un procedimiento estilístico que he llamado “difrasismo”, para poder referirme a él con facilidad, y que consiste en aparecer dos metáforas, que juntas dan el símbolo medio de expresar un solo pensamiento”.<sup>139</sup> Esta noción que concibe el padre Garibay es típica de encontrar es los sortilegios como medio poético de realización. *Amoxtli, tezcatl*; por medio de una tensión entre dos palabras, se configura una idea. “El libro, el espejo”. Es el oráculo.

Las formas de expresión del *nahuallahtolli* que se han propuesto, no constituyen la totalidad expresiva de los conjuros, sino que sólo son una parte de la compleja estructura de dichos discursos. La manera en que se plantearon los conjuros está encauzada a revisarse desde la hermenéutica analógica.

<sup>133</sup> P. Johansson, *Machiotlahtolli. La palabra-modelo*, p. 2.

<sup>135</sup> H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 67.

<sup>135</sup> A. L. Austin, *op. cit.*, p. 11,

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>139</sup> Ángel María Garibay K, *Historia de la literatura náhuatl*, p. 19.

## 2.4. *Corpus* del texto

A continuación, trataré de explicar algunos puntos medulares del *corpus* que se va a trabajar. El *corpus* que me interesa destacar en este estudio es la parte donde Ruiz de Alarcón presenta las metáforas del maíz y corresponde a los tratados tercero y quinto; para la siembra del maíz, el primero, mientras que el segundo tiene que ver con los sortilegios del maíz para echar suerte. En este *corpus* me interesa resaltar la forma como pretendo aplicar los tres modos de sutileza de la hermenéutica analógica para analizar el texto en náhuatl y el texto en español, que propone el párroco en el *Tratado de las supersticiones*.

En el tratado tercero, Ruiz de Alarcón expone a grandes rasgos en qué consistía el ritual que efectuaban los labradores para cultivar; específicamente nos habla de los conjuros para plantar magueyes, para la siembra de semillas, como el maíz, el frijol, calabaza, y para la siembra de camotes. Como he mencionado, en este tratado sólo analizaré el capítulo II *De los conjuros para las siembras de otras semillas del maíz*. Ahora bien, en el tratado quinto el bachiller explica *los sortilegios y supersticiones de los indios en materia de suertes*; aquí trata la creencia que tenían los naturales en la “suerte”, por eso hay sortilegios para echar suerte con las manos y para echar suerte con el maíz. De estos conjuros me interesa sólo el *corpus* donde está la metáfora del maíz, que corresponde a los capítulos III y IV. Aquí presento el *corpus* de texto que trabajaré en relación con la metáfora del maíz.

### **Traducción de Ruiz de Alarcón de la metáfora del maíz**

La traducción que propone Ruiz de Alarcón de los conjuros para la siembra del maíz y para los sortilegios para echar suerte con el maíz, en mi opinión tiene una virtud y una desventaja. La virtud tiene que ver con la oportuna intervención de poner notas cuando se manifiesta una metáfora en el texto. Al parecer, a Ruiz de Alarcón o bien a sus informantes, les importó aclarar y resaltar las metáforas que se presentan en los conjuros; en la mayoría de las metáforas que destacan, hay un intento por explicar su sentido. Generalmente, la interpretación de Ruiz de Alarcón se inclina por su prejuicio religioso, por lo cual condena este lenguaje influido por el demonio; no obstante, cuando compara las metáforas con otros contextos, enriquece la traducción y el posible sentido que tenía dicha expresión. Ahora bien, la desventaja de la traducción que ofrece



el párroco, es que no toma en cuenta el sentido literal. Por ello, en muchas traducciones de ciertos términos modifica el sentido que pudo tener en el contexto cultural indígena.

Se ha señalado que para interpretar las metáforas del maíz tiene que considerarse la literalidad como el sentido. Hay que tensionar la metáfora con la metonimia, lo concreto con el excedente, para poder así interpretar dichas expresiones de manera proporcionada, prudencial. Lo que me propongo hacer para contextualizar las metáforas de maíz, es hacer la traducción literal, sintáctica y semántica, abordar el aspecto que pasó por alto Ruiz de Alarcón, para posteriormente comparar con las notas del teólogo y con otros textos, ir a la cuestión pragmática. En consecuencia, el sentido de la metáfora que pretendo analizar, no será unívoco ni equívoco, sino analógico.

### **Aplicación de los tres criterios de sutileza de la hermenéutica analógica**

Mauricio Beuchot nos dice que “la hermenéutica estuvo asociada a la sutileza” justo porque la interpretación de textos sagrados o herméticos requiere de mucha sutileza. Los conjuros y la metáfora del maíz son expresiones que necesitan ser tratadas con dicha agudeza, para contextualizar su sentido histórico y cultural.

Beuchot en su artículo “Análisis semiótico de la metáfora” aplica con claridad los tres modos de sutileza, justo para analizar la expresión metafórica en la poesía. Al respecto menciona:

[...] la aplicación de la semiótica constará de tres análisis complementarios, según sus tres dimensiones: (i) la sintaxis, que estudia las relaciones de coherencia entre los signos y trata de sacar a la luz sus reglas de forma y composición. (ii) La semántica, que estudia las relaciones de correspondencia entre el signo y lo significado y trata de esclarecer sus reglas de sentido y referencia. (iii) La pragmática, finalmente, que estudia las relaciones entre los signos y los usuarios, y trata de revelar las reglas de uso que son producidas explícita o implícitamente por la comunidad lingüística o el hablante individual en su trato con el lenguaje, de acuerdo al contexto psicológico y social en el que se encuentra.<sup>140</sup>

En este estudio intentaré aplicar los tres modos de sutileza o tres dimensiones semióticas, para hacer una buena traducción del *corpus* que se ha señalado. Traducir la metáfora del maíz requiere de dicha sutileza para que se contextualice dicha expresión. Más abajo muestro cómo aplico esta metodología de la hermenéutica.

---

<sup>140</sup> M. Beuchot, “Análisis semiótico de la metáfora”, pp. 114-115.

### ***Subtilitas implicandi* “sutileza de implicación” (sintaxis)**

La *subtilitas implicandi* (“sutileza de implicación”) en este estudio resulta vital para poder interpretar el texto de Ruiz de Alarcón. Esto se debe a que los conjuros no son expresiones desarticuladas; de hecho, la estructura sintáctica es fundamental, porque una fórmula mágica tiene reglas específicas intratextuales. En los pueblos indígenas actuales, ya sean nahuas o mayas, personajes que se dedican a preservar sus rituales ancestrales mencionan que el conjuro, el buen conjuro, tiene reglas específicas: una estructura sintáctica que hace único este tipo de expresiones. De hecho, la correcta estructura sintáctica del conjuro posibilita que el ritual logre su eficacia. De aquí radica que los conjuros que recopiló Ruiz de Alarcón con ayuda de sus informantes en diferentes pueblos, mantengan la mayoría la misma estructura sintáctica.

### ***Subtilitas explicandi* “sutileza de explicación” (semántica)**

La *subtilitas explicandi* (“sutileza de explicación”) tiene que ver con el significado y su relación con los objetos. Esta dimensión es fundamental considerarla en la traducción de los conjuros, ya que la traducción que nos ofrece Ruiz de Alarcón carece de referencias con los objetos, es decir, los términos semánticamente no corresponden con la traducción que propone; en muchas oraciones, transforma o cambia el significado literal y se inclina por el sentido meramente metafórico, hasta caer en lo inexacto. En este tipo de expresiones simbólicas, donde el significado está oculto o velado, es sustancial ir a la referencia, “al mundo del texto” como menciona Beuchot. Así se podrá saber cuál es su naturaleza, ya sea “real o imaginaria”, se podrá ir a la referencia directa con el mundo sagrado dentro de los parámetros de la cosmovisión náhuatl; así un término que se analiza considerando su significado referencial con el objeto real o imaginario, se contextualiza.

Más adelante muestro algunos errores de traducción que Ruiz de Alarcón tiene por no considerar el significado del texto y su relación con los objetos; asimismo, propongo una traducción que considera la sutileza de explicación como criterio semiótico de interpretación.

### ***Subtilitas applicandi* “sutileza de aplicación” (pragmática)**

La *subtilitas applicandi* (“sutileza de aplicación”) corresponde a la pragmática. La pragmática es la disciplina que estudia las relaciones entre el lenguaje y los

contextos de enunciación en que se manifiestan, toma en cuenta la intencionalidad del autor o bien del hablante en su contexto histórico y sociocultural. De esta manera, aplicar este criterio de sutileza para interpretar los conjuros repercute de manera positiva, pues el conjuro o *nahuallahtolli* se contextualiza y considera elementos extratextuales, características que no están explícitamente en el texto. Justamente se pueden localizar mediante un análisis pragmático o contextual.

Entre los elementos que contextualizan a los conjuros he señalado los gestos, aromas, colores, ofrendas, etcétera. Pondré un ejemplo de cómo la *subtilitas applicandi*, contextualiza una expresión metafórica, tomando en cuenta la intención del autor y su entorno histórico.

### **Texto en náhuatl y traducción al español**

El texto en náhuatl en el *Tratado de las supersticiones* sorprende debido a que los nombres de muchos dioses y seres sobrenaturales permanecen sin modificaciones un siglo después de la invasión de los españoles. Esto nos hace pensar que la lengua náhuatl en el siglo XVII, sus hablantes y los actores del ritual mantenían en su memoria colectiva la visión ancestral del mundo. En este sentido podemos afirmar que la tradición o el núcleo duro que plantea López Austin<sup>141</sup> se mantiene en los pueblos mesoamericanos. Ahora bien, se puede sostener que el texto en náhuatl es la única referencia que no tiene tantas interpolaciones, por lo cual es la fuente que se apega más a la forma como configuraban el mundo los nahuas.

En otras palabras, el texto en náhuatl es el único que no ha recibido influencias ajenas. Si lo tomamos como texto de base, parece que más de un siglo después de la conquista española los nombres de varios dioses prehispánicos sobrevivían intactos en la memoria de los actores rituales.<sup>142</sup>

Ya he señalado que en la traducción al castellano de Ruiz de Alarcón es donde aparecen los errores de interpretación. Por ello, presento un breve fragmento de la metáfora del maíz señalando los errores de traducción y las oportunas intervenciones del bachiller cuando señala alguna metáfora.

*Tla xihualmohuica, tlamacazqui  
ceatl itonal; ca ye axcan oyecoque*

<sup>141</sup> Cf. Alfredo López Austin, *Templo mayor-templo sagrado*, pp. 27-38.

<sup>142</sup> D. Dehouve, *op. cit.*, p. 303.

*tamacazque, axcan niccahuaco*  
*tamacazqui tlaçòpilli chicomcoatl*<sup>143</sup>. } *Tamacazqui tlazopilli* y *chicomcoatl*: metáforas  
 del maíz.

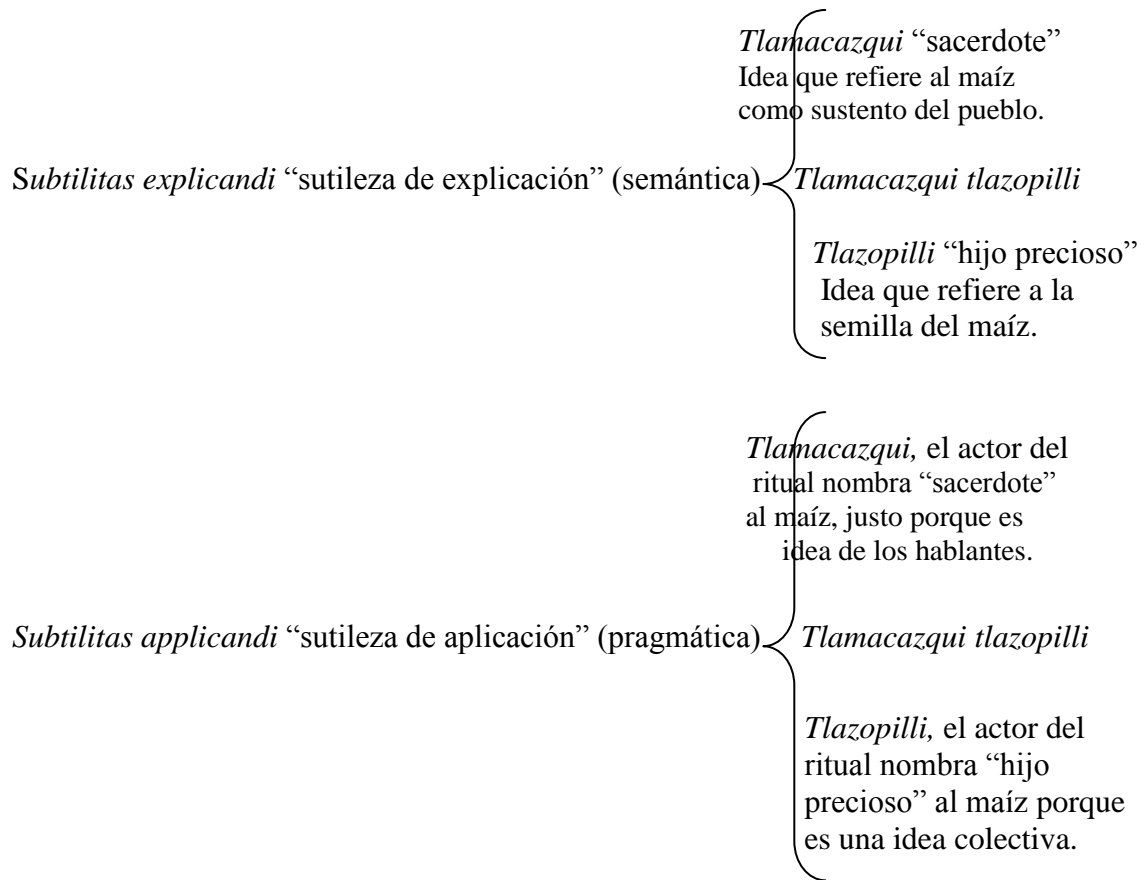
(Ea espiritado (palo), cuja dicha  
 está en las llubias, haz tu officio  
 que ya han venido los espiritados,  
 o los dioses (nubes), aora voi a  
 dexar al espiritado principe (maiz)  
 entre otros que es siete culebras.) } Hijo precioso sacerdote “el maíz” también siete  
 serpiente “el maíz”: metáforas del maíz.

A mi juicio, *Tamacazqui* en este contexto no se puede traducir como “espiritado o espíritu”, sino más bien como “sacerdote”, ya que el sacerdote en tiempos precolombinos era el sustento del pueblo. El sacerdote como el maíz analógicamente son el sustento del pueblo. Es por eso que me parece más apropiado traducir como sacerdote en lugar de espiritado como lo hace Ruiz de Alarcón. Asimismo, traduzco *tlazopilli* como “hijo precioso” y no como “príncipe” porque para los nahuas al maíz que apenas se va a sembrar, el maíz que no ha florecido o que no ha madurado (la semilla), se le llama “hijo precioso” justo porque *pilli* es hijo y *tlazolli* es precioso. La traducción literal y su estructura sintáctica y semántica ayuda a entender mejor la metáfora, pues en tiempos prehispánicos el hijo precioso es el maíz. Analógicamente un hijo es la semilla del seno familiar, que aún no florece, que aún no madura. Así, el maíz maduro es la mazorca completa, es la familia, la unidad.

La expresión analizada se ha tratado de contextualizar utilizando los tres criterios de sutileza de la hermenéutica analógica, a fin de que la traducción que propongo de nuestro *corpus*, sea una interpretación proporcionada, prudencial. La traducción de Ruiz de Alarcón no toma en cuenta el nivel sintáctico ni el nivel semántico, sino que se inclina por el sentido metafórico, quizá porque sólo consideró la información que le daban sus informantes. Esto es, sólo consideró el nivel pragmático. Ahora bien, el hecho de que el teólogo haga énfasis en las metáforas es oportuno porque distingue cada una de ellas. La interpretación que propongo toca los tres modos hermenéuticos de sutileza.

*Subtilitas implicandi* “sutileza de implicación” (syntaxis) { *Tamacazqui* (sustantivo)  
*Tamacazqui tlazopilli*  
*Tlazotli* (adjetivo verbal)  
*Pilli* (sustantivo)

<sup>144</sup> H. Ruiz de Alarcón, *Tratado de las idolatrías, supersticiones*, p. 102.



De esta manera es como se intentará aplicar los tres modos de sutileza a la traducción de nuestro *corpus* y a las metáforas del maíz que vamos a analizar más adelante.

### Capítulo III. La metáfora del maíz, un análisis desde la hermenéutica analógica

En el primer capítulo, traté de plantear el problema epistemológico que implica interpretar el texto de Ruiz de Alarcón. La metáfora del maíz se descontextualizó y, por ello, es pertinente considerar una herramienta metodológica que pueda contextualizarla nuevamente. La hermenéutica analógica, a mi juicio, puede penetrar al sentido profundo de las metáforas en los conjuros, pues consigue contextualizar su sentido. Dicha ciencia y arte de interpretar textos responde al problema epistemológico que se ha planteado en este trabajo. Más adelante, mostraré el análisis hermenéutico.

En el segundo capítulo intenté contextualizar el sentido ritual de los conjuros. La metáfora es, en sí, parte de un complejo ritual, y de ahí la pertinencia de considerar los elementos semióticos de la expresión metafórica.

Ahora, analizaré la metáfora del maíz en los conjuros de Ruiz de Alarcón desde la hermenéutica analógica. Primero quiero hablar del sentido o bien de la noción de metáfora que se configura en los conjuros, para no confundirla con la idea que tienen otras culturas. Utilizaré la hermenéutica analógica para poder situar la expresión en su dimensión enunciativa, en su sentido ritual-simbólico. También trataré de explicar la personificación del maíz y las consecuencias filosóficas que puede tener la metáfora del maíz.

#### 2.1. La metáfora en el contexto náhuatl

Como he mostrado a lo largo de esta investigación, hablar de la metáfora náhuatl es complicado, aunque la lengua náhuatl hace uso constante de metáforas.<sup>144</sup> De hecho, la mayoría de los géneros de expresión son metafóricos, como en el caso del *Machiotlahtolli* “palabra modelo”,<sup>145</sup> *Huehuetlahtolli* “la palabra antigua”,<sup>146</sup> *Xochicuicatl* “flor y canto”<sup>147</sup> y *Teocuicatl* “canto de los dioses”,<sup>148</sup> etcétera. En este trabajo, sólo quiero puntualizar el sentido metafórico del *nahuallahtolli*, específicamente en el conjuro para la siembra del maíz. Ya en el segundo capítulo hablé a grandes rasgos de ciertas características del *nahuallahtolli*.

<sup>144</sup>Cf. Thelma Sullivan, *Compendio de Gramática náhuatl*, pp. 16,17.

<sup>145</sup> Cf. P. Johansson, *Machiotlahtolli. La palabra-modelo. Dichos y refranes de los antiguos nahuas*.

<sup>146</sup> Cf. Librado Silva Galeana y Miguel León-Portilla, *Huehuetlahtolli. Testimonios de la palabra antigua*.

<sup>147</sup> Cf. P. Johansson, *La palabra de los aztecas*, pp. 124-157.

<sup>148</sup> Cf. Á.M. Garibay K, *Veinte Himnos Sacros de los Nahuas, Informantes de Sahagún*

Al respecto quisiera apuntar lo siguiente: i) la metáfora náhuatl, en este contexto, se vive como una experiencia vital, no sólo es intelectual o conceptual, ya que genera sinestesia y sinapsis en el cuerpo. ii) la metáfora náhuatl es analogía entre *mimesis* y *mythos*, es *poiesis*, como bien lo señalan Ricoeur y Beuchot.

La metáfora del maíz es experiencia vital y analogía, como se verá más adelante.

### **La metáfora como experiencia vital**

La tesis central de Danièle Dehouve, en su artículo “Un ritual de cacería. Un conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón”, enfatiza que el empleo de metáforas y de nombres disfrazados posibilita que el ritual se realice. En sí, la metáfora en el contexto de los conjuros nahuas, no sólo es una construcción conceptual, sino que es una experiencia que el conjurador y los participantes del ritual viven. La metáfora se experimenta y se vive, por lo cual hace florecer al rito. El *nahuallahtolli* nos enseña que las metáforas son *praxis*, siguiendo la hipótesis de la antropóloga Dehouve. Su estudio da luz para entender que las metáforas y los nombres disfrazados en los conjuros posibilitan la realización de actividades cotidianas. Por lo tanto, este lenguaje responde a fines prácticos. “El lenguaje llamado *nahuallahtolli* no era únicamente “disfrazado” o metafórico: ofrecía enormes posibilidades para establecer puentes entre el mundo de las ideas, y la vida cotidiana, y poner el mundo de los dioses al servicio de los objetos concretos del hombre”.<sup>149</sup> De esta manera, se puede afirmar que los conjuros se viven en las experiencias culturales del hombre náhuatl. Dicho de otra forma, la metáfora en los conjuros no es puro lenguaje abstracto, como podría figurar su carácter oscuro e ininteligible, más bien es analógico, pues une lo intelectual con lo concreto, así como lo menciona nuestra autora que se ha citado arriba, pues establece la conexión analógica entre los seres sagrados y los objetos.

Trataré de mostrar algunos ejemplos de la función metafórica del maíz, siguiendo lo que hasta hora se ha dicho, como experiencia y como analogía. En suma, quisiera señalar que la metáfora en este contexto se manifiesta en una experiencia analógica.

---

<sup>149</sup> Danièle Dehouve, *op. cit.*, p. 315.

## La metáfora del maíz

En el conjuro para la siembra, el maíz se disfraza metafóricamente, se transforma, se personifica, representa simbólicamente a los sacerdotes y dioses; en palabras de Paul Ricoeur, la metáfora redescubre al fenómeno, uniendo *mimesis* y *mythos*. Así, pues, el hecho manifiesto se recrea proporcionalmente; podría decir que la metáfora del maíz en los conjuros es *poiesis*, creación poética.

Sabemos que el maíz en Mesoamérica era la base de la alimentación. El grano para la visión de estos pueblos, no sólo se limitaba a ser pensado como un medio para satisfacer sus necesidades, sino que significó crear y representar distintas obras artísticas, ya sean mitos, ritos, pinturas, esculturas, hasta poesía, etcétera. En este trabajo quiero analizar la creación poética del maíz, la obra metafórica, pues si se analiza a fondo la diversidad de formas en que se ha expresado el maíz en Mesoamérica, se hallará gran variedad de formas de significar la totalidad expresiva del maíz.



Fig. 14. Murales de Diego Rivera. A) "El maíz" B) "El maíz" en Palacio nacional.

Para los mayas, el maíz se nombra de diversas maneras: maíz (planta): *ixi'im*, maíz (mazorca): *nal*, semilla de maíz: *i'inah*, caña de maíz: *halal*, entre otras formas; para los zapotecos: *Niza* (Mazorca, elote, maíz) *Xhuba*: (Grano de maíz, maíz, grano en general) *Du*: (Flor de maíz, planta recién germinada del maíz) entre otras; para los nahuas, *elotl*: (elote, grano de maíz) *mazentli*: (mazorca de maíz) *miahuatl*: (espiga



de maíz, flor de caña de maíz) *olotl*: (olote, corazón del maíz, el tallo de la mazorca) *ouhatl*: (caña de maíz, caña).

En los conjuros, el maíz se representa metafóricamente de seis maneras, todas ellas redescrípción proporcional del fenómeno, es decir, cada metáfora describe alguna cualidad del maíz mediante analogías. Así, la metáfora del maíz es proporción entre el fenómeno y el noúmeno,<sup>150</sup> cada expresión metafórica se vincula de manera directa o indirecta con el grano, con la mazorca, con la planta, con la sementera, en suma con la manifestación fenoménica del maíz.

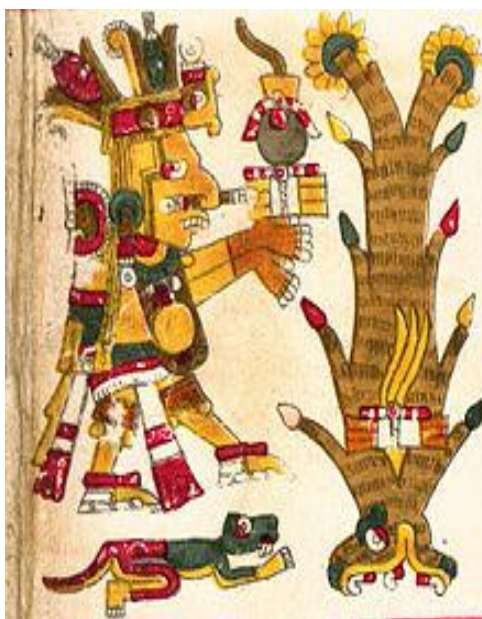


Fig. 15. *Centeotl* “dios del maíz” Códice Borgia, lámina 14.

## 2.2. Un análisis desde la hermenéutica analógica de la metáfora del maíz

Interpretar la metáfora del maíz plantea problemas epistemológicos, problemas que también ha trabajado la filosofía de la historia, pues comprender textos históricos desde nuestra situación actual es complicado, más cuando dos tradiciones (la náhuatl y la española) contrastan cognitivamente en el mismo escrito. Tal es el caso del *Tratado de las supersticiones* de Ruiz de Alarcón, donde se localizan las metáforas que me propongo analizar.

Ahora bien, el problema central y la hipótesis que me propuse abordar en esta tesis, se pretende resolver al final de este capítulo. Permítaseme recordar la formulación: ¿Cómo es posible comprender o bien contextualizar la metáfora del maíz en los conjuros de Ruiz Alarcón a la luz de la filosofía? La hipótesis se planteó de la siguiente

<sup>150</sup> Según Kant, el noúmeno es la cosa pensada mediante el entendimiento racional (la cosa en sí misma).

manera: a partir de un análisis desde la hermenéutica analógica, es posible lograr comprender el sentido filosófico de las metáforas del maíz y poder contextualizarlas.

Considero que analizar desde la hermenéutica analógica las metáforas del maíz significa comprender y contextualizar el sentido profundo que entrañan estas expresiones.<sup>151</sup> De esta manera, el primer paso a seguir es decodificar la expresión, para en un segundo momento contextualizarla.

### Interpretación analógica

La metáfora es un tipo de analogía; Beuchot menciona que la metáfora está más cerca de la equívocidad, de la polisemia, de la diversidad de significados, por lo cual se tiene que interpretar con mucho cuidado para no perder el sentido. Así, la tarea será recuperar la referencia para no caer en interpretaciones inexactas. Nuestro autor subraya que una interpretación analógica recupera la subjetividad y la objetividad, la referencia y el sentido. Así es como intentaré interpretar la metáfora del maíz.

Una interpretación analógica de la metáfora del maíz, en primer lugar, requiere identificar el hecho concreto al que se hace referencia, ya sea con la realidad o con un mundo imaginario; en segundo, se necesita captar la redescipción metafórica del hecho, realidad o mundo imaginario. Interpretaré dicha expresión en tensión analógica, es decir, uniendo al hecho con su redescipción. La proporción que se da entre la referencia y el sentido, a mi juicio, es propiamente la configuración metafórica. Esta mirada peculiar es un acto de comprensión hermenéutico. “[...] una actitud analogista nos lleva a tratar de involucrar ambas cosas, referencia y sentido [...]”<sup>152</sup>

A continuación, pongo algunos ejemplos de las expresiones metafóricas del maíz, donde considero la referencia y el sentido, para poder interpretar de manera analógica:

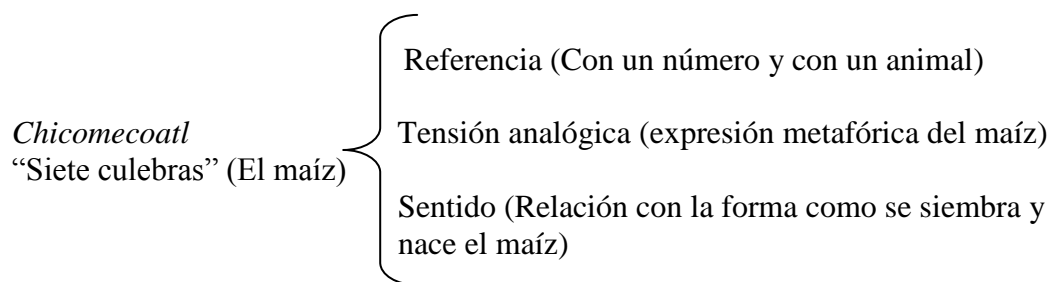
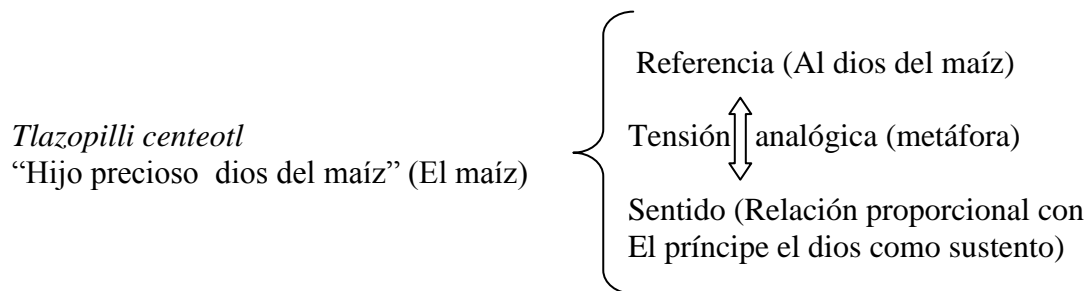
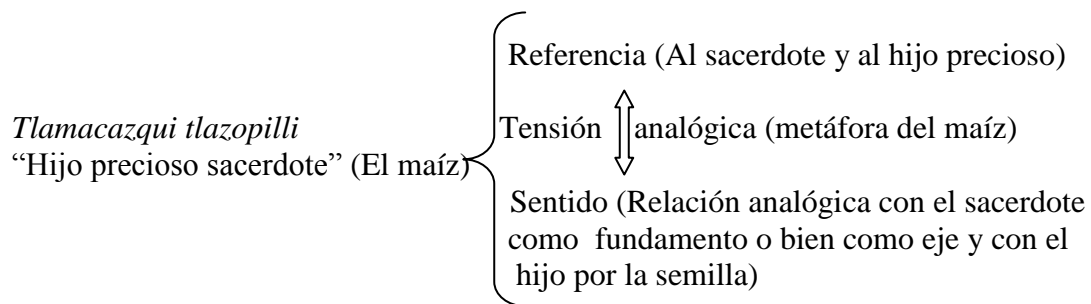
*Nohueltiuh tonacacihuatl*

“Mi hermana mayor, la señora de nuestro sustento” (El maíz)

Referencia  
(Diosa del sustento)  
Sentido  
(Relación analogía  
con el maíz como  
sustento)

<sup>151</sup> Cabe señalar, que no forzaré la hermenéutica que propone Beuchot para que se ajuste a cabalidad a nuestro análisis, las nociones metodológicas y filosóficas de la hermenéutica analógica dan luz, no obstante, considero prudente agregar estudios especializados para que nuestro análisis se enriquezca.

<sup>152</sup> M. Beuchot, *Tratado...*, p. 52.



### Analogía y proporción

Todas las metáforas del maíz son analogías, siguiendo la definición que propone Beuchot: “La analogía es proporción, es una igualdad proporcional: a cada cual según la porción que le toca, su porción”.<sup>153</sup> Por consiguiente, en este tipo de locuciones, los términos mantienen cierta igualdad entre sí, por lo general, cada palabra tiene correspondencia analógica con la noción del maíz. Veamos por qué.

La metáfora *Nohueltiuh Tonacacihuatl* “Mi hermana mayor, señora de nuestro sustento”, se relaciona proporcionalmente con el maíz porque *Tonacacihuatl* es la “diosa de nuestra carne, la que nos da de comer”. En este sentido, la relación analógica o bien la proporción que se da con el maíz, justo es porque el maíz es el sustento. En este conjuro, al maíz se le personifica con la diosa *Nohueltiuh Tonacacihuatl*, ya que

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 48.

para los antiguos nahuas “mi hermana mayor, la señora de nuestro sustento” en un mito de creación;<sup>154</sup> junto con *Tonacatecuhtli* crean el orden cósmico. Dichos dioses son sustentadores de la vida, son los que dan origen a la vida. Así, pues, el maíz se relaciona proporcionalmente con esta noción, por ser el sustento, ordenamiento y por dar vida al hombre náhuatl.



Fig. 16. *Tonacacihuatl* “señora de nuestro sustento”, Códice Telleriano-Remensis

*Tlamacazqui tlazopilli* “Hijo precioso sacerdote”. El sacerdote como el maíz, en tiempos precolombinos, de manera analógica o proporcional representaba el sustento del pueblo; en términos políticos el *Tlamacazqui* “sacerdote” ordena y da equilibrio a la sociedad, asimismo era el encargado de proveer el sustento y bienestar al pueblo. Enrique Florescano, en su artículo “Metáfora del grano y la mazorca”, menciona al respecto: “En la mentalidad Olmeca la importancia del dios del maíz como articulador de la relación entre los seres humanos y la naturaleza sólo se equipara a la función del gobernante como responsable del equilibrio cósmico y humano.”<sup>155</sup> *Tlazopilli* “Hijo precioso” para los nahuas representa la semilla del maíz, se nombra así porque *pilli* es hijo y *tlazotli* es precioso. De manera analógica o proporcional, *Tlazopilli* se relaciona con la semilla del maíz, pues un hijo para los nahuas es una semilla, que aún no florece que aún no madura. Así, la semilla se personifica con la noción que tenían los nahuas respecto al *pilli* “hijo”.

*Tlazopilli Centeotl* “Hijo precioso dios-maíz”. En esta metáfora la analogía es evidente, ya que, *Centeotl* hace referencia directa al “dios del maíz”; *centli* en lengua náhuatl significa “espiga de maíz”, siguiendo la definición que da Rémi Siméon,

<sup>154</sup> Á.M. Garibay K, *Teogonía e historia de los mexicanos*, cap. I.

<sup>155</sup> E. Florescano, “Metáfora del grano y la mazorca”, p. 21.

asimismo *teotl* es “dios” también remite al “sol”. En sí, la proporción o equivalencia con el maíz en esta expresión se da en relación directa con el “dios” y con el “hijo precioso” que es la semilla, como vimos arriba.

*Chicomecoatl* “Siete culebras”. Según Ruiz de Alarcón esta metáfora se refiere a la forma como se sembraba el maíz, en hileras de siete representando la forma de una serpiente. Sahagún menciona que *Chicomecoatl* era la “diosa de los mantenimientos así como de lo que se come como de lo que se bebe.” La analogía en este término se relaciona con la forma en que se siembra el maíz; aquí la proporción corresponde con la representación simbólica. Así mismo, la referencia que da Sahagún ayuda a reforzar la idea, pues esta diosa es el sustento, quien da de comer y de beber; en este sentido, el maíz se concibe como energía vital. Las dos referencias aluden de manera analógica al maíz, aunque semánticamente la expresión no tenga correspondencia directa con el maíz, por el significado que le asignaban los nahuas a este concepto, tiene correspondencia con la noción del maíz. En los pueblos nahuas contemporáneos de la Huasteca, en los conjuros para la siembra, el maíz se nombra metafóricamente como *Chicomexochitl* “el siete flor”. Santos de la Cruz, nahua hablante, poeta y heredero del conocimiento indígena, menciona que en su región, en la Huasteca veracruzana, el maíz se denomina de muchas formas, una de ellas es *Chicomexochitl*. Al respecto nos dice que representa la flor del maíz, porque la mazorca con sus hojas forma una flor de siete pétalos; también menciona que es porque el maíz tiene siete corazones o vidas.



Fig. 17. *Chicomecoatl* “diosa de los mantenimientos”, Códice Florentino.

Ahora bien, en la analogía hay tres tipos de significación o bien de interpretación, a saber: “[...] la analogía metafórica, la analogía de atribución y la analogía de proporcionalidad”.<sup>156</sup> Quisiera en este análisis situar las metáforas del maíz, en los tres modos interpretativos de la hermenéutica analógica.

*La analogía metafórica* es la que se acerca más a la equívocidad, porque en ella predomina la diversidad de sentido. Aquí los términos no corresponden de manera directa con el hecho que se describe, por eso es analogía impropia, porque el significado del concepto no corresponde tal cual con lo referido, sólo se relacionan mediante proporción. Beuchot menciona: “En la metáfora decimos “el prado ríe”, y lo entendemos por analogía de proporcionalidad (aunque impropia o translaticia) entre la risa del hombre y lo florido del prado: ambos se relacionan con la alegría”.<sup>157</sup> *Chicomecoatl* “Siete serpiente”, es la expresión más dispar porque cada concepto no corresponde de manera directa con el maíz, no obstante, mediante proporción impropia se relacionan. *Chicomecoatl* “Siete serpiente”, para los nahuas, el número siete y la serpiente simbolizan la tierra y la fertilidad, asimismo el maíz tiene relación con la tierra y con la fertilidad; porque florece en la tierra y porque la fertilidad da abundancia, el maíz en sí es abundancia. También apuntamos arriba que la metáfora se debe a la forma como se siembra el maíz y por la diosa.

La analogía de proporción propia Beuchot la define así: “La analogía de proporción propia asocia términos que tienen un significado en parte común y en parte en parte distinto [...]”.<sup>158</sup> Siguiendo esta proposición, hay dos metáforas en los conjuros de Ruiz de Alarcón que se ajustan a esta definición, por ejemplo: *Tlamacazqui tlazopilli* “Hijo precioso sacerdote”, *Tlazopilli Centeotl* “Hijo precioso dios del maíz”. Estas maneras en las que se personifica el maíz son mediante la analogía de proporcionalidad propia, pues hay términos donde su significado es común y también donde su significado es diferente. El término común en las dos metáforas que pusimos es: *Tlazopilli* “Hijo precioso”, término que hace alusión a la semilla del maíz, pues en tiempos precolombinos el hijo precioso simbolizaba el grano. Los términos diferentes en las dos metáforas son: *Tlamacazqui* “sacerdote” y *Centeotl* “dios del maíz”; no obstante, refieren la misma idea mediante analogía, pues literalmente no significan lo mismo, pero las dos expresiones refieren al maíz. *Centeotl*, “dios del maíz”, es evidente

---

<sup>156</sup> M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, p. 55.

<sup>157</sup> *Ibidem*.

<sup>158</sup> *Ibidem*.

porque es la deidad del maíz, pero *Tlamacazqui* “sacerdote” al parecer no tiene relación; no obstante, si vamos al contexto de la expresión *Tlamacazqui tlazopilli*, refiere al maíz, porque el “sacerdote” como el maíz son el sustento del pueblo, hablando en términos políticos; de manera, analógica se relaciona con el maíz porque el sacerdote también era el sustento de la vida social. De esta idea se deduce que tanto el maíz como la metáfora expuesta se conciben como fundamento existencial.

También *Nohueltiuh Tonacacihuatl* “Mi hermana mayor, señora de nuestro sustento” y *Tonacachiuihтли* “La espuerta de nuestro sustento” son analogías de proporción propia, porque la estructura sintáctica y su correspondencia semántica concuerda, por lo que en estas dos locuciones encontramos un significado que es común y otro distinto. *Tonacacihuatl* y *Tonacachiuihтли*, el primero significa “señora de nuestro sustento”, el segundo “La espuerta de nuestro sustento”. Evidentemente lo que es común en estas metáforas es *Tonaca* “nuestro sustento”; hemos señalado que esta idea refiere al maíz mediante proporción. Ahora bien, las particularidades que hacen diferente a estas metáforas son *cihuatl* y *chiquiuhтли*; en el primer caso se refiere a la diosa y en el segundo caso se hace referencia a un cesto. En la analogía de proporción propia se mantiene más igualdad entre cada vocablo; no es como en la analogía de proporción impropia, donde se manifiestan diversos sentidos, sino que en este caso la proporción es más igualitaria. Por este hecho, las expresiones que se han señalado se corresponden entre sí, pero también difieren en ciertos aspectos. No obstante, la referencia es la misma hacia la noción del maíz.

En la analogía de atribución existe un significado principal y varios secundarios. Tengo que confesar que es difícil aplicar este tipo de interpretación a mi estudio, ya que en la metáfora del maíz en los conjuros es complicado identificar cuál es el analogado principal y cuáles son los secundarios, debido a que la mayoría de los significados es difusa. De cualquier modo, quisiera arriesgarme a proponer una forma de interpretar estas metáforas desde la hermenéutica analógica.

El analogado principal en las múltiples formas en que se manifiesta la metáfora del maíz, para mí, coincide con la forma como se concebía. Me parece que hay tres funciones principales, a saber, como dios, como sacerdote y con la forma en que se representaba el maíz, ya sea la representación de la planta misma en sus distintos ciclos biológicos o la forma en que se sembraba, hasta la forma en que se simbolizaba. Considero que estas tres “funciones principales” son el analogado principal, porque las expresiones del maíz hasta se desdoblan metafóricamente por analogía.

Así pues, quisiera jerarquizar las cinco metáforas del maíz que he identificado en los conjuros de nuestro *corpus*, siguiendo los criterios que menciona Beuchot. “El significado del término se atribuye según jerarquía; de manera primaria o propia a uno en especial, de manera secundaria o derivada a los demás, que son analogados por parecerse al anterior, y de acuerdo con ello son más o menos adecuados”.<sup>159</sup> De esta manera, enumero de la siguiente manera los analogados secundarios según graduación.

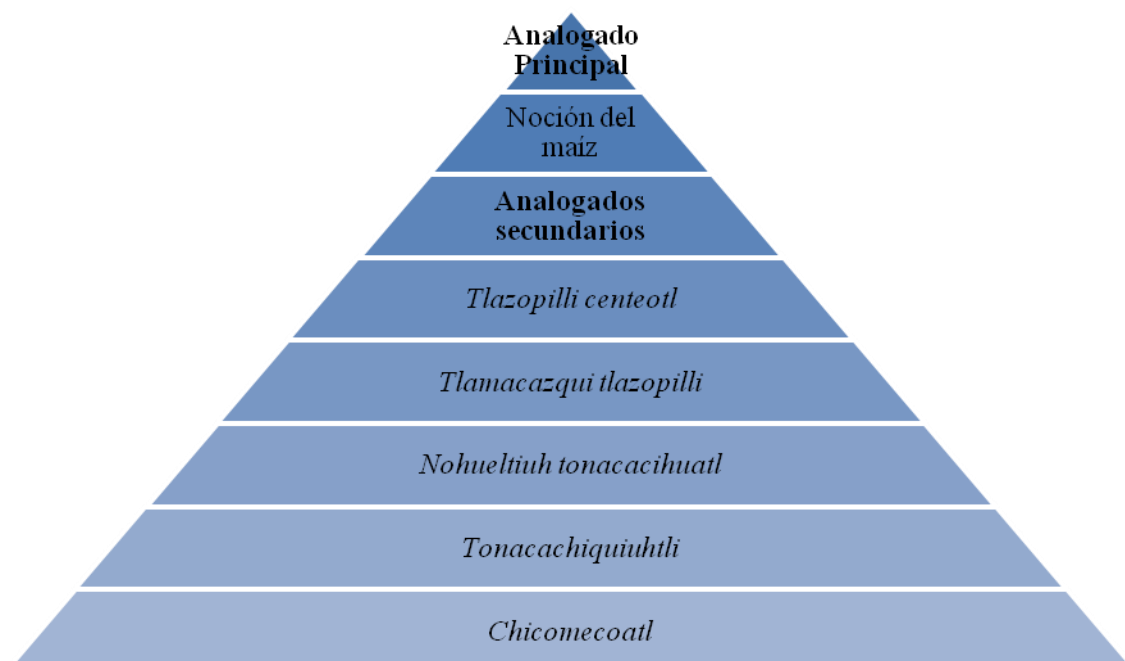
*Tlazopilli centeotl* “Hijo precioso dios del maíz”, porque el significado refiere más a la noción del maíz.

*Tlamacazqui tlazopilli* “Hijo precioso sacerdote”, porque la expresión hace alusión a la semilla.

*Nohueltiuh tonacacihuatl* “Mi hermana mayor, señora de nuestro sustento”, se relaciona de manera menos propia con la noción del maíz, ya que su estructura sintáctica y su significado no concuerdan directamente con el referente, sólo por analogía.

*Tonacachiquiuhkli* “La espuerta de nuestro sustento”, de igual manera, esta expresión no concuerda con el referente, no obstante, de manera impropia se relaciona.

*Chicomecoatl* “Siete serpiente”, esta expresión a mi juicio es la que se aleja más del referente, pues su significado literal aparentemente muestra una idea completamente diferente, por este hecho la coloco al último; no obstante, es una metáfora muy rica, polisémica, es decir, refiere a distintos significados en relación con la forma del maíz.



<sup>159</sup> M. Beuchot, *Tratado...*, p. 48.



## Metáfora y metonimia

Beuchot en reiteradas ocasiones sugiere una interpretación que considere el sentido literal como el sentido alegórico, es decir, que recupere la metonimia con la metáfora. Me interesa aquí resaltar la función que cumple la metonimia en los conjuros que estoy interpretando, para contextualizar cada oración, sin que el sentido no se difumine, no se pierda, sino que encuentre su adecuación histórica y cultural. Mejor dicho en palabras de nuestro autor: “La metonimia y la metáfora son aspectos de la analogía, conjuntándolos en su seno; eso hace que sea conveniente abordarlos separadamente, para ver las condiciones de su conexión y de su equilibrio armónico.”<sup>160</sup>

Para identificar la función metonímica en los conjuros es propicio distinguirla con la función metafórica, para posteriormente poder conciliarlas y restituir el sentido que configuran estas palabras en el pensamiento indígena. Según el *Diccionario Básico de lingüística*, la metonimia es: “Sustitución del nombre de una cosa por uno de los atributos o rasgos semánticos contenidos en su definición”.<sup>161</sup> Quisiera recuperar la distinción que apunta Beuchot de cada una de las figuras discursivas:

Así como la metáfora —que es transformación de sentido— es la raíz de la poesía, así la metonimia —que es pasar del efecto a la causa y de la parte al todo, o sea, explicar y universalizar— nos provee las bases de la ciencia. Y ambas, metáfora y metonimia, a pesar de que son dos figuras poéticas y retóricas, fundan nuestro discurso humano.<sup>162</sup>

También señala: “La metáfora privilegia el sentido alegórico; la metonimia privilegia el sentido literal en la interpretación de textos.”<sup>163</sup> Ahora bien, en esta última distinción quiero detenerme para señalar la función metonímica o bien la literalidad de cada palabra; inmediatamente abajo trataré de señalar algunos de sus atributos o rasgos semánticos del maíz, con el fin de mostrar cuáles son sus efectos y causas que generan en la cosmovisión del pensamiento náhuatl.

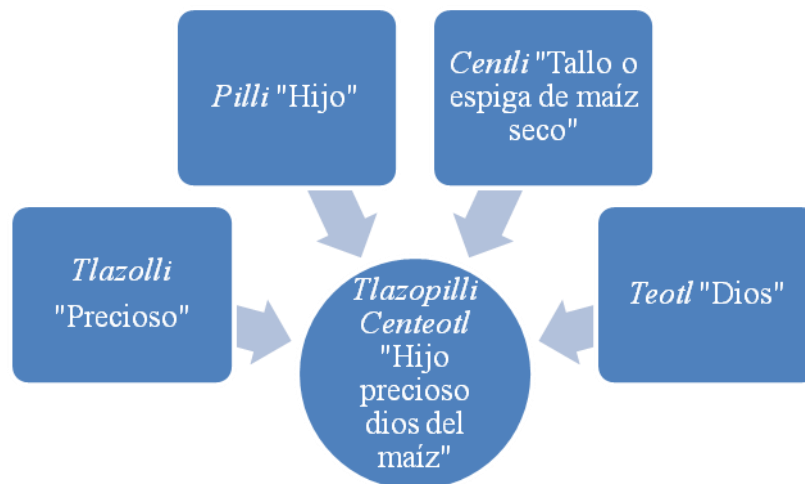
---

<sup>160</sup> M. Beuchot, *Perfiles esenciales...*, p. 11.

<sup>161</sup> Elizabeth Luna Traill, Alejandra Vigeras Ávila, Gloria Estela Báez Pinal, *Diccionario Básico de Lingüística*, p. 143.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 26.

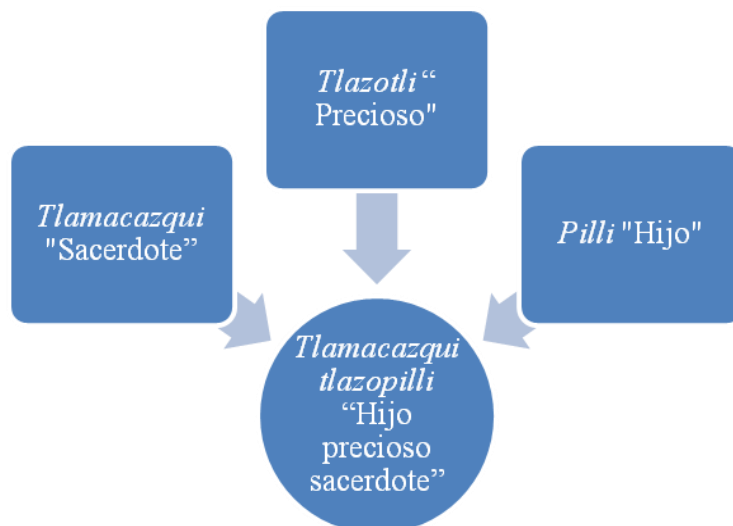
<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 29.



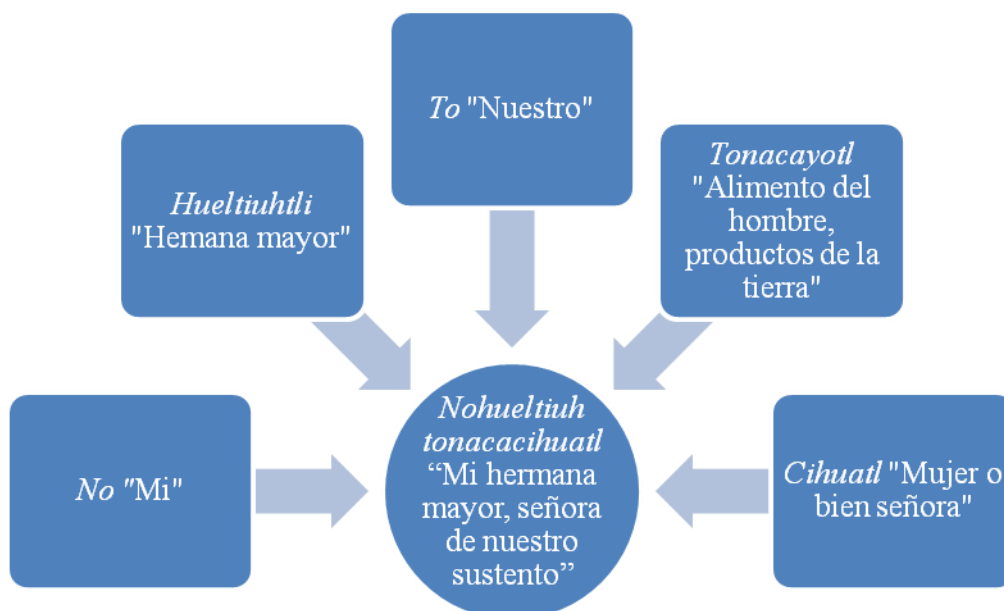
La metonimia privilegia el sentido literal; asimismo, describe los atributos de la cosa, para explicar el fenómeno y poder universalizarlo, como señala Beuchot. Quisiera interpretar con cuidado el empleo de la metonimia en los conjuros que analizo, ya que no siempre se ajusta a la definición, por lo que habrá que matizar el sentido que los nahuas intentan enunciar y la intención que se tiene por ver esta figura retórica en dichas expresiones.

En las palabras de los conjuros que intento analizar, todo parece indicar que la función metonímica se manifiesta, aunque predomine la metáfora casi en su totalidad. Quisiera destacar los destellos metonímicos es estas oraciones. Cabe advertir que el paso de lo particular a lo universal o, más bien dicho, de la parte al todo, en la mayoría de los casos corresponde a la aprehensión sensible del indígena, a la forma como configuran el mundo.

*Tlazopilli Centeotl* "Hijo precioso dios-maíz" en su estructura se manifiesta la metonimia, debido a que la literalidad hace alusión a los atributos del maíz. En efecto la palabra *Centli* es el "tallo o la espiga de maíz", *Teotl* "dios" como se muestra en esquema de arriba. En este sentido, aquí la metonimia, el privilegio que tiene sobre lo literal, hace evidente un rasgo de la cosa. En la visión náhuatl, una expresión remite a la totalidad, pues la incorporación de varios elementos en una sola palabra busca mostrar al fenómeno en su totalidad. Así, la metáfora *Tlazopilli Centeotl* metonímicamente busca una cierta aprehensión universal, es decir, relacionar términos con funciones universales, por ejemplo: "Hijo precioso" representa la semilla del maíz; en la visión náhuatl relacionar al hijo con la semilla en cierta medida universaliza la figura de un hijo como aquel que no ha florecido, que aún no germina sobre la tierra, al igual que la semilla.



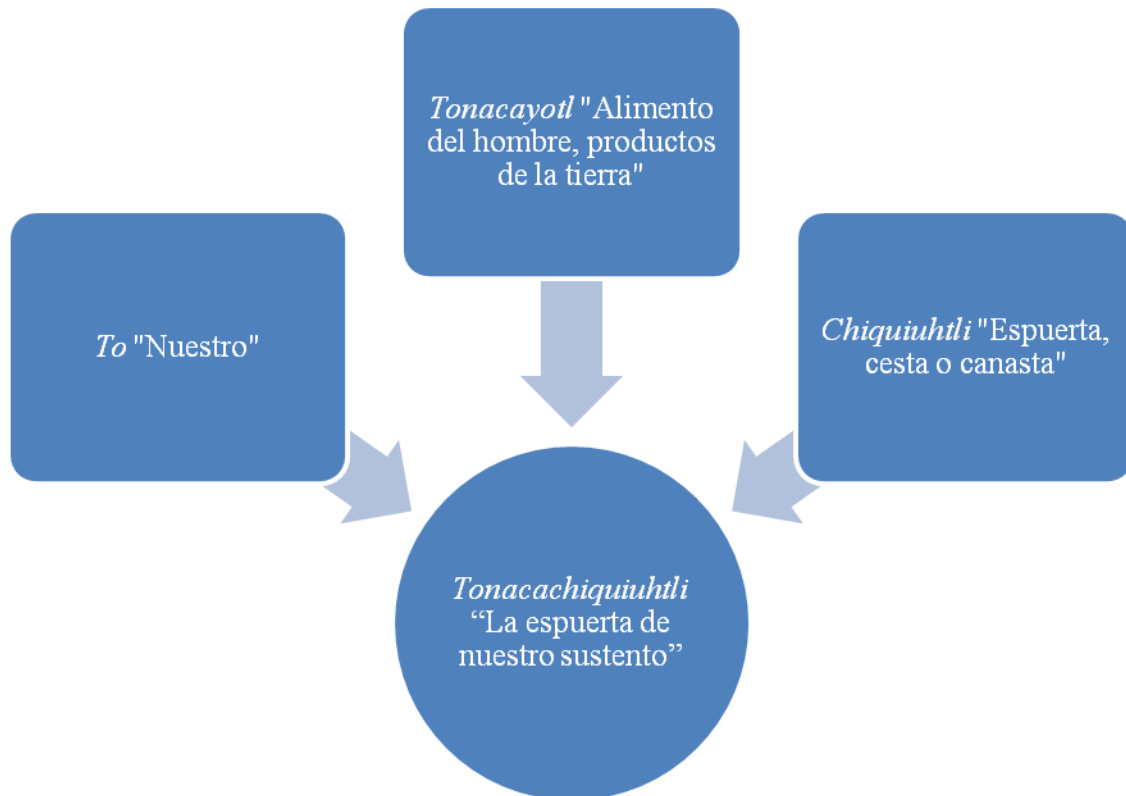
En términos políticos y sociales, el *Tlamacazqui* "Sacerdote" representa la base del pueblo o bien el sustento. También señalamos que el maíz se relaciona con esta idea porque es el sustento existencial de la cultura náhuatl. En la forma náhuatl de concebir el mundo, el sacerdote genera cierta universalidad, pues en la mayoría de las culturas mesoamericanas el gobernante representa el equilibrio, por lo cual siempre estuvo asociado con el maíz, según Enrique Florescano, desde el periodo formativo (1500-300 a.C.), desde la cultura olmeca hasta los mexicas (1500 d. C.)<sup>164</sup>



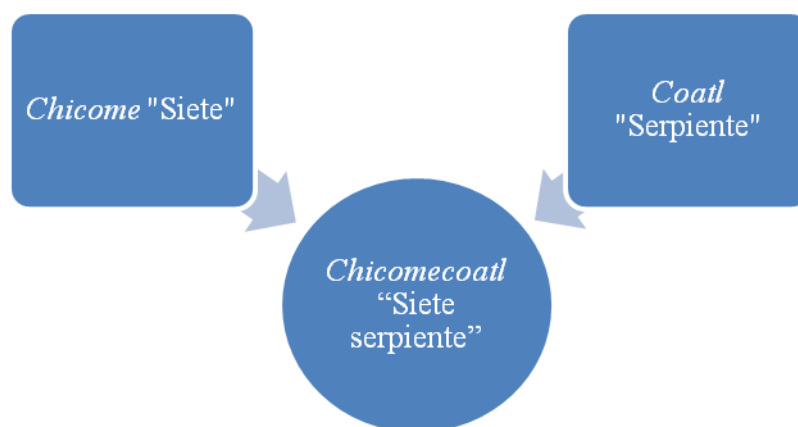
Ésta es una de las metáforas que se alejan más del sentido metonímico; no obstante, el estudio literal de dicha frase posibilita ver algunos aspectos de la

<sup>164</sup> E. Florescano, *op. cit.*, p. 38.

metonimia. *Tonacayotl* "alimento del hombre o producto de la tierra" refiere al sustento, pues el alimento principal que produce el hombre en mesoamericano para su sostenimiento es el maíz. Esta palabra atribuye un rasgo fundamental del maíz.



*Chiquiuhkli* "Espuerta, cesta o canasta"; este tipo de cesta era especial para guardar la semilla de maíz. Los antiguos nahuas relacionan esta imagen con el maíz por ser donde se deposita. Ahora bien, se puede notar que la función de la metonimia se aleja gradualmente en cada una de las expresiones que vamos analizando. Éste es un caso concreto. Ahora bien, la reflexión religiosa de tener una diosa del sustento representada de diferentes formas, justo es una noción que comparten diferentes culturas. En Mesoamérica se universaliza la figura de una diosa del sustento relacionada evidentemente con el maíz. *Nohueltiuh tonacacihuatl* "Mi hermana mayor, señora de nuestro sustento" o bien *Tonacachiquiuhkli* "La espuerta de nuestro sustento"; la idea religiosa de una diosa del sustento, de quien nos da de comer, a mi juicio puede ser una noción universal que compartan diferentes culturas antiguas.



Esta metáfora es la que se aleja más de la metonimia, ya que su significado literal no se relaciona directamente con el maíz; no obstante, es la expresión más simbólica. La mayoría de las representaciones icónicas del maíz, tienen que ver con la configuración de *Chicomecoatl* “Siete serpiente”. La sustitución de un nombre por un atributo de la cosa es radical; cabe situar que para los nahuas quizá esta expresión figuraba al maíz en concreto, lo que es un hecho es que representa muchas significantes. Señalar se manera somera rasgos metonímicos serían los siguientes: *Chicomecoatl* también es dios o diosa del sustento, y los símbolos siete y serpiente, se relacionan con la noción del maíz.

### 2.3. Personificación analógica del maíz

La personificación del maíz en los conjuros se da por analogía, bastante impropia, pero la metáfora busca relacionar de manera proporcional, ciertos elementos de la naturaleza con el hombre. Personificar se define como: “Atribuir vida o acciones o cualidades propias del ser racional al irracional, o a las cosas inanimadas, incorpóreas o abstractas”.<sup>165</sup> Ciertamente, la manera en que se lleva a cabo el proceso de personificación, me parece que es mediante analogías, al menos, la manera en que se personifica el maíz en los conjuros es por proporción. Es interesante ver cómo en toda Mesoamérica la figura del maíz, representada en esculturas, pinturas, grabados o en metáforas, etcétera, se personifica con el gobernante y con los dioses. Los rasgos biológicos de la planta y los fundamentos filosóficos del maíz analógicamente se personifican con el sacerdote y con las diosas del sustento del panteón náhuatl. De hecho, en el *Popol Vuh* el hombre está hecho de maíz, en sí el maíz creó al hombre.<sup>166</sup>

<sup>165</sup> Real Academia de la Lengua, p. 409.

<sup>166</sup> *Popol Vuh*, pp. 9-20.

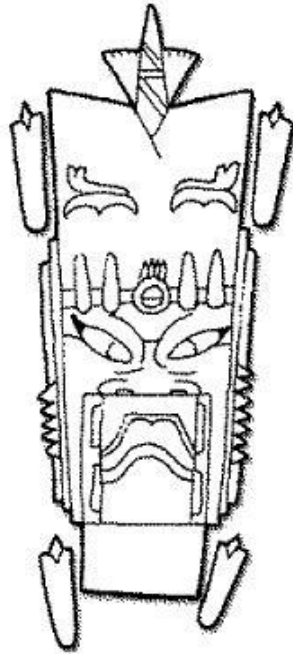


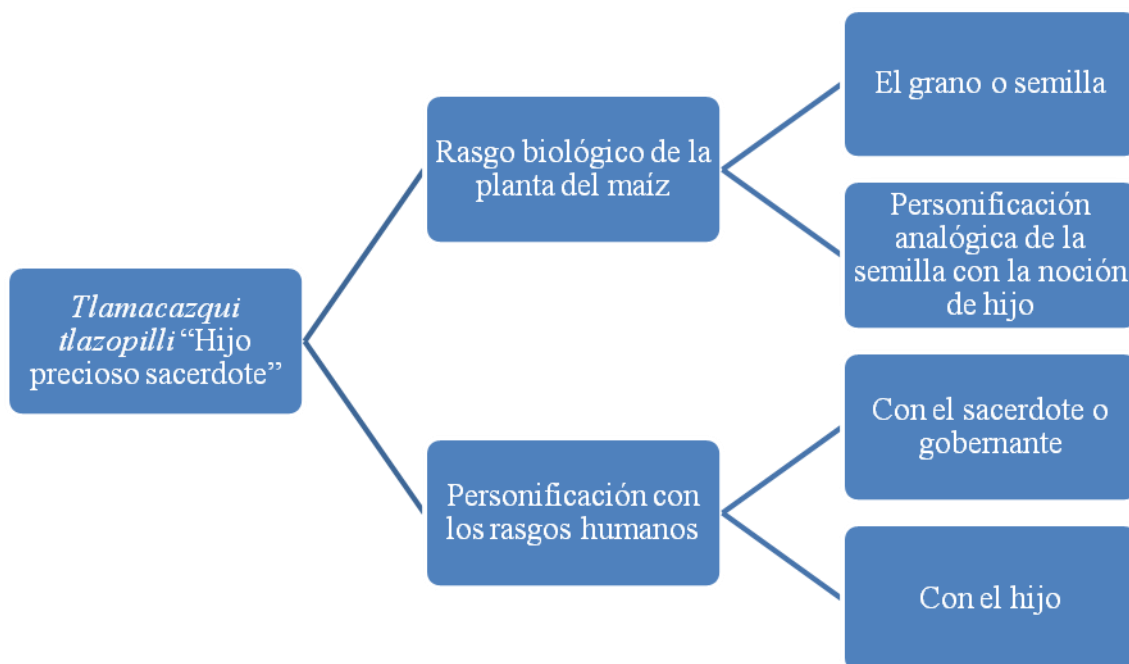
Fig. 18. Cabeza del dios del maíz que imita la forma del grano, grabada en un hacha ceremonial. En la frente del dios se ve la banda real con cuatro granos de maíz. Imagen tomada de Enrique Florescano.

Ahora quisiera señalar a grandes rasgos cuáles son los elementos que se personifican en las metáforas del maíz.

1. Principales rasgos biológicos de la planta del maíz personificados:
  - a) El grano o semilla
  - b) La floración
  - c) Las hojas
  - d) La espiga seca
2. Personificación analógica con los rasgos humano:
  - a) Con el sacerdote o gobernador
  - b) Con el hijo
  - c) Con lo femenino
3. Personificación analógica con los dioses:
  - a) Con la noción del sustento
  - b) Como creador de la vida
4. Fundamentos filosóficos en la personificación del maíz:
  - a) Como fundamento existencial
  - b) Como imagen arquetípica privilegiada

### ***Tlamacazqui tlazopilli* “Hijo precioso sacerdote-proveedor de alimento”**

El maíz se personifica de muchas formas en los conjuros, como por ejemplo: *Tlamacazqui tlazopilli* “hijo precioso sacerdote”, la semilla, analógicamente los nahuas le atribuyen vida al grano, o más bien dicho, animan al grano pues le atribuyen rasgos específicos de un hijo. De esta manera, la semilla se personifica con la fusión simbólica que tiene el hijo para los nahuas. La semilla de maíz para los pueblos mesoamericanos se apreciada mucho, como se ama a un *pilli* “hijo”; también *pilli* es lo que pequeño, lo que no madurado o florecido, como el grano es lo pequeño de la mazorca, lo que no ha madurado o bien florecido; aquí se pueden ver cómo las características esenciales del hijo se personifican con la semilla y con la función de *Tlamacazqui* “sacerdote” como eje cósmico.



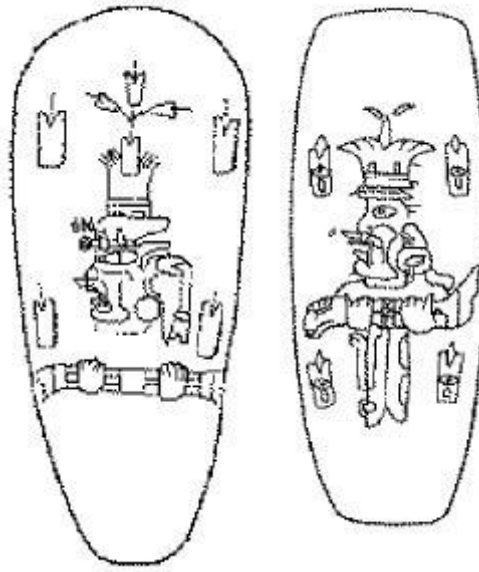


Fig. 19. A) Elementos de la planta del maíz en la banda frontal de un gobernante olmeca que aparece como eje cósmico, instalado en el centro del mundo. De su cabeza brota una planta de maíz y sus manos sostienen un cetro. Ocupa el centro del mundo, como lo señalan los cuatro granos de maíz repartidos en los rumbos cardinales.

B) La imagen del gobernante grabada en el centro de un hacha de jadeíta de la región de Arroyo Pesquero. La figura del personaje está rodeada por cuatro granos de maíz dispuestos en los cuatro rumbos del cosmos. Imágenes tomadas de Enrique Florescano.

### ***Tonacachiuhтли* “La espuerta de nuestro sustento”**

*Tonacachiuhтли* “La espuerta de nuestro sustento”. En esta expresión, las cualidades que se personifican con la diosa tienen que ver directamente con rasgos femeninos; a mi modo de ver son los siguientes: *Chiquihтли* “espuerta o bien el cesto”, simbólicamente representa el vientre femenino, lugar donde se deposita el maíz; también, la idea de la mujer como quien provee el alimento o el sustento. Estas características propias del sexo femenino en la cosmovisión náhuatl se personifican a la diosa.



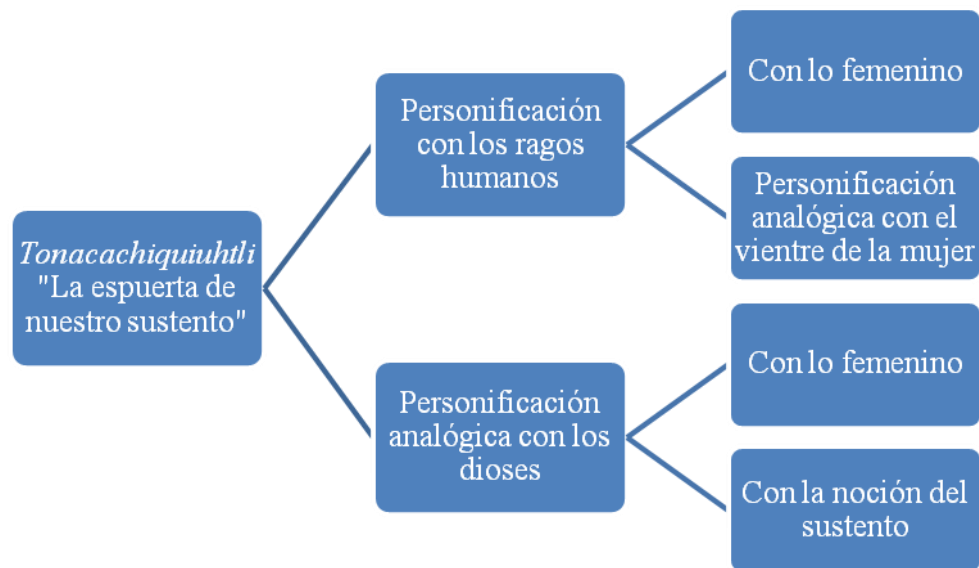


Fig. 20. En la espalda el sacerdote carga una canasta; posiblemente en su interior está la semilla del maíz, pues llevan coas para la siembra. Códice Borgia, lámina 55.

### ***Tlazopilli Centeotl* “Hijo precioso dios del maíz**

En la siguiente metáfora, las fases biológicas de la planta de maíz se personifican con el dios y con el hijo: *Tlazopilli* “La semilla apreciada se personifica con la noción de hijo”. Como se ha explicado arriba, *Centeotl*, “la espiga de maíz madura” se sacraliza, se personifica por analogía en dios, porque la última etapa del maíz es cuando la espiga está seca. Así para los nahuas lo maduro, lo que ya floreció, puede encarnar en dios mismo.

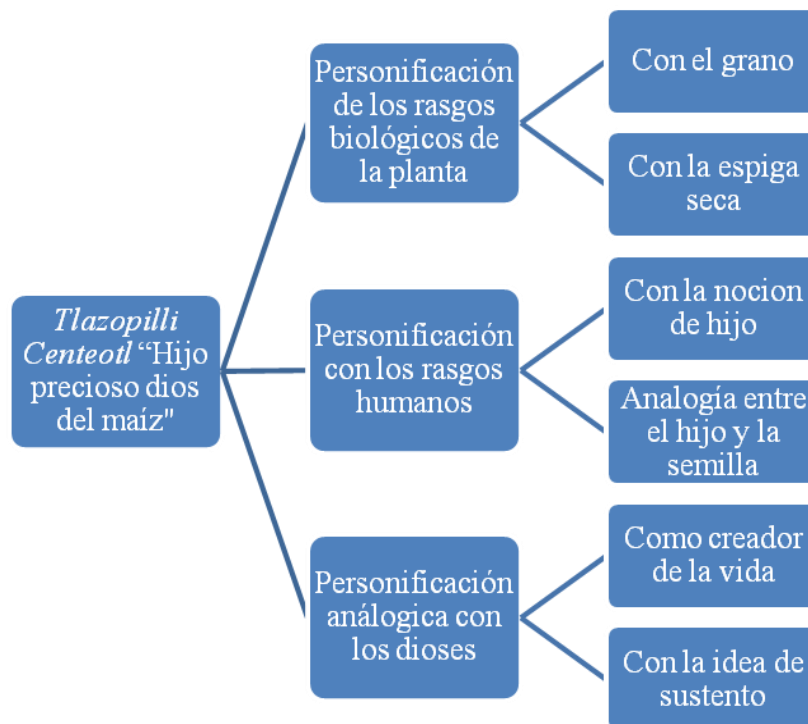


Fig. 21. *Centeotl* “dios del maíz” códice Fejérváy-Mayer, lámina 3.

### ***Nohueltiuh tonacacihuatl* “Mi hermana mayor, señora de nuestro sustento”**

En la diosa de nuestro sustento, mi hermana mayor *Nohueltiuh Tonacacihuatl*, casi todos sus atributos se asemejan a los rasgos humanos; una divinidad que su principal función parte de una antropologización de las cualidades femeninas. La mujer

en su cualidad de dadora de vida, también en su cualidad de ser el sustento, constituye básicamente la noción de la diosa. Esos atributos femeninos se personifican por analogía con la diosa; de esta manera, el maíz se entrecruza con esta divinidad porque también generan la vida, el sustento sobre la tierra.

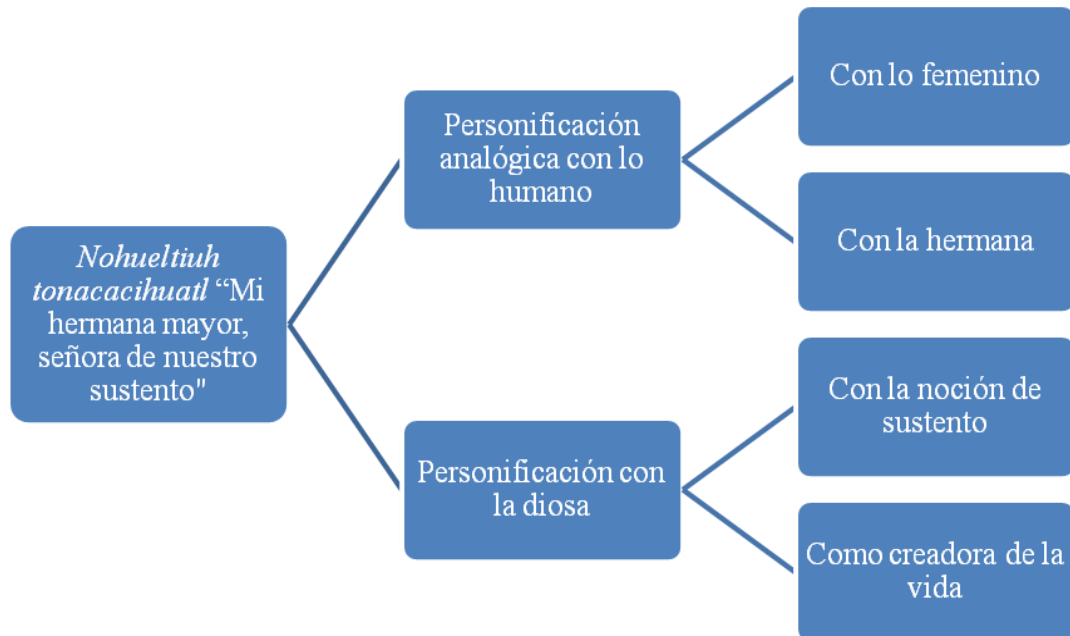


Fig. 22. Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl.

### ***Chicomecoatl* “Siete serpiente”**

El 7-serpiente *Chicomecoatl*, en sus múltiples manifestaciones, en un mito cosmogónico es un joven que da origen al maíz, da origen a la civilización, por ende da orden cósmico y social. En el contexto de los conjuros *Chicomecoatl*, representa las etapas biológicas de la planta del maíz; además de ser el dios o diosa que provee el

alimento, también se personifica con las cualidades femeninas y masculinas, como se ha tratado de señalar.

La floración que forman las hojas en la mazorca, siete pétalos, es la manifestación de lo sagrado, una hierofanía del dios o diosa en la misma planta. Para la cosmovisión de la cultura náhuatl, el mismo dios habita en cada fase biológica del maíz. En este caso, la floración y la forma en que nace el maíz, se representa en hileras de siete formando una serpiente.

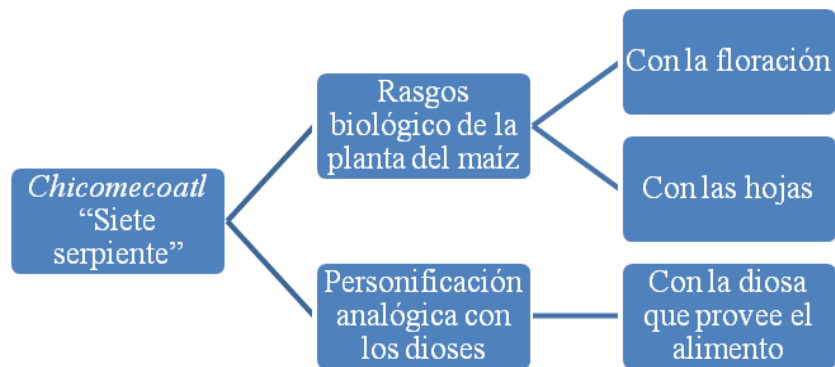


Fig. 23. *Chicomecóatl Códice Magliabecchi*, pág. 73.

El maíz se personifica con ciertas características del hombre y de los dioses, debido a la evolución biológica de la planta del maíz y a los fundamentos filosóficos que implica dicha visión.



Fig. 24. Representación del dios del maíz *Ai-apaec*, en la cultura Moché del Perú. Como se advierte, la cara del dios es una representación de la mazorca del maíz, de la cual brotan sus vástagos. Imagen tomada de Enrique Florescano.

#### 2.4. Re-contextualización de la metáfora del maíz en su acto ritual

Cuestionar en términos epistemológicos la forma en que plantea el conjuro para la siembra Ruiz de Alarcón, ayuda a poder contextualizar dichas expresiones. Saber cuáles cambios sufrió el ritual al pasar a un texto es importante. Lograr entender cuáles serían los cambios o cuáles fueron los criterios de valoración del párroco para pasar de un acto ritual a un texto, son preguntas que pretendemos responder en este último apartado.

El texto gráfico donde yacen las metáforas del maíz pierde totalmente su acto ritual, lo que implica reducir el valor simbólico a determinismos meramente verbales. Hacer una lectura que sólo considera lo propiamente lingüístico del texto, es caer en el univocismo, lo cual conlleva a dejar fuera los universos semióticos del rito, como la gestualidad, la ofrenda, el aroma, la música y danza, etcétera. Patrick Johansson menciona al respecto: “Por lo tanto una interpretación que no toma en cuenta los factores antes mencionados y trata de estructurar el sentido de un canto sagrado únicamente a partir de su compuesto verbal se arriesga a ser una “traición” al texto. Entre cada frase o cada palabra pudo integrarse un gesto, un compás dancístico”.<sup>167</sup> Para re-contextualizar en su acto ritual las metáforas del maíz, resulta indispensable

<sup>167</sup> P. Johansson, “Amimitl icuic “Canto de Amimitl”. El texto en sus “con-textos”, p. 219.

considerar una hermenéutica analógica-icónica del símbolo. Es en este sentido como evitaré caer en interpretaciones unívocas o equívocas, que descontextualicen el sentido ritual de las metáforas. Entender unívocamente implica tomar en cuenta sólo la literalidad del texto; entender equívocamente implica considerar únicamente el sentido simbólico, por lo que comprender analógicamente dichas expresiones es tratar de reconciliar lo literal con lo simbólico. De esta manera, aunque sea de manera superficial, intentaré poner en su contexto las metáforas del maíz.

Primero quiero contextualizar las metáforas del maíz en “el conjuro para la siembra” que nos presenta Hernando Ruiz de Alarcón; esto implica desde luego proponer mi traducción. En un segundo momento se intenta contextualizar el sentido ritual del conjuro para la siembra del maíz, lo que implica considerar los aspectos semiológicos.

### **El conjuro “para la siembra de la semilla del maíz” recopilado por Ruiz de Alarcón**

Curiosamente, en el tratado tercero del capítulo II, “De los conjuros para las siembras de otras semillas del maíz”, recopilado por Ruiz de Alarcón, el conjuro *nahuallahtolli* o *nahualtocaitl* es muy corto, a diferencia de otros. Un ritual sumamente importante como era la petición para la siembra del maíz, no se reducía a seis párrafos, como lo plantea Ruiz de Alarcón con ayuda de sus informantes. La minuta de Ruiz de Alarcón se muestra con claridad al rededir un conjuro complejo en pocos versos. Sabemos gracias a los conjuros actuales –en los pueblos nahuas de Morelos, Veracruz, Puebla y San Luis Potosí, entre otros– que las oraciones para la siembra del maíz eran largas y prolongadas; de hecho, la ceremonia dura días completos. Luis Reyes en su libro *El anillo de Tlalocan*, transcribe las oraciones del rito para la siembra de la semilla y no son cortas,<sup>168</sup> como las que recopila Ruiz de Alarcón. De aquí se deduce que Hernando no consideró plenamente el conjuro en el siglo XVII, sino sólo una parte, porque la intención del bachiller era dejar una idea general a los ministerios de indios de las “idolatrías” de su tiempo. “[...] y assi estén advertidos los ministros de que a los indios que oyeren vsar de semejantes nombres los tengan por sospechosos, y viuan con

---

<sup>168</sup> Cf. Luis Reyes, *El anillo del Tlalocan...*, pp. 71-80.

cuidado con ellos como con indijados de supersticiones y hechiceros que a pocos lançes les conoçeran el juego.”<sup>169</sup>

Ruiz de Alarcón reúne información de los conjuros y sortilegios acechando al otro indígena, como es el caso del conjuro para la siembra del maíz. Se sabe muy poco acerca de cómo el bachiller reunió datos del conjuro para la siembra del maíz, sólo menciona que un indígena de consumando saber, D. Martín Sebastián, usaba dichos conjuros. Seguramente el teólogo hizo que confesara el indígena Martín su práctica religiosa para después denunciarlo de idolatría. Aquí cabe preguntarse dos cosas fundamentales, para la comprensión del conjuro: si Ruiz de Alarcón presencié el acto ritual o si fue su informante quien vivió la ceremonia, porque las descripciones que da del conjuro presuponen que presencié el acto ritual, lo cual, en términos epistemológicos, es trascendental.

A mi juicio, fue su informante quien se lo platicó y proporcionó datos precisos de la ceremonia de la siembra del maíz, pues las descripciones de cómo se efectuaba el conjuro son acertadas. Sólo quien experimentó dichos símbolos pudo interpretar adecuadamente. Quizá el bachiller presencié el ritual de la siembra del maíz, pero no comprendió el sentido profundo de dichas prácticas, por su afán de ver todo lo que producía el indígena como demoníaco.

Por otro lado, cabe señalar que el conjuro en lengua náhuatl es muy profundo. Las metáforas de la semilla tienen alto valor simbólico para el pueblo nahua. Ruiz de Alarcón, con ayuda de sus informantes, se esforzó por explicar el sentido metafórico del conjuro, pero en su traducción descuida la parte literal. Por esta razón, trataré de proponer una traducción al texto, procurando contextualizar cada expresión utilizando los tres modos de sutileza de la hermenéutica analógica.

### **Re-contextualización de la metáfora del maíz en el texto gráfico**

Para poder apreciar aunque sea someramente el sentido ritual de las metáforas del maíz, primero se tiene que re-contextualizar el conjuro que transcribe Ruiz de Alarcón, debido a que hay problemas en la traducción a nivel sintáctico, semántico y pragmático, como veremos más adelante. De esta manera, se intenta re-contextualizar la parte lingüística del conjuro y de la metáfora del maíz para que empiece a tomar forma el sentido ritual.

---

<sup>169</sup> H. Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones...*, p. 101.

Trataré de señalar en cada párrafo los posibles errores de la traducción.

- I. Texto en náhuatl
- II. Traducción de Ruiz de Alarcón
- III. Mi traducción
- IV. Mi comentario sobre el conjuro y la metáfora del maíz

*Primer conjuro:*

I. *Tla xihualmohuica, tlamacazqui ceatl itonal; ca ye axcan oyecoque tlamacazque, axcan niccahuaco tlamacazqui tlaçòpilli chicomecoatl.*<sup>170</sup>

II. Ea espiritado (palo), cuia dicha está en las llubias, haz tu officio que ya han venido los espiritados, o los dioses (nubes), aora voi a dexar al espiritado principe (maiz) entre otros que es siete culebras.

III. ¡Por favor ven aquí! espíritu —él de esencia 1-agua— (*Tláloc*); porque ahora ya llegaron los espíritus, (o tlaloques). Ahora he venido a dejar al hijo precioso sacerdote (la semilla del maíz), al 7-serpiente.

IV. En este contexto, se invoca a la lluvia o bien a *Tláloc* para depositar la semilla del maíz en la tierra y fructifique. *Tlamacazqui ceatl itonal* “espíritu, él de esencia 1-agua” entiendo que se refiere a la esencia misma de *Tláloc* o bien a las “lluvias” o a las “nubes”. Ahora bien, *ca ye axcan oyecoque tlamacazque* “ahora que ya han llegado los espíritus” hace referencia a los “tlaloques” porque cuando han llegado las lluvias, es el momento para sembrar. DR. Jacinto de la Serna rector de la Universidad de México en 1630, en su célebre libro “Manual de ministros de indios” menciona al respecto:

Y diciendo esto van cubriendo el mais. (sic)<sup>171</sup> El primer numero de Dioses son las nuves *Cihuateteo*, á quienes dedicaban el signo *Cequiahuitl*, que es quando comienza á llover, y es el tiempo de la siembra á los primeros aguaseros: tambien se entiende esto por los Dioses *Tlaloque*, que son los principales, á quienes hazian fiesta el 1° mes del primero Kalendario, y el 2° del 2° que es por Março quando comiençan sus siembras.<sup>172</sup>

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>171</sup> Le pedimos al lector que tome nota de los errores ortográficos del texto de Jacinto de la Serna, no los omitimos para presentar el texto original.

<sup>172</sup> Jacinto de la Serna, *Manual de Ministros de Indios*, p. 306.





Fig. 25. *Tlaloc* y los *tlaloques* en el ritual del maíz. Códice Borgia, lámina 20.

La unión del cielo y de la tierra es un símbolo capital en la cosmovisión de la cultura náhuatl. El dios *Quetzalcoatl* representa la unión de lo celeste con lo terrenal.<sup>173</sup> El presente ritual que analizo, simbólicamente une los elementos cósmicos con los terrestres, pues *Tlaloc* o bien los *Tlaloques* seres que habitan los cielos, arriban hacia la tierra para la unión sagrada. Mejor dicho: lo celeste fecunda lo terrestre para que el maíz germine.

Cabe señalar que Ruiz de Alarcón a nivel sintáctico y semántico se equivoca, pues el orden de su traducción no concuerda con lo que se expresa, por lo cual cambia el significado de algunos términos, por ejemplo: *Tla xihualmohuica, tlamacazqui ceatl itonal*, traduce: “Ea espiritado (palo), cuia dicha está en las lluvias”. En esta oración no hay ninguna referencia al “palo” que menciona entre paréntesis; aquí cambia el orden sintáctico, lo cual lo lleva a modificar el significado de la oración.

*Segundo conjuro:*

I. *Tiuian; ca nican ca tonacachiuihtli, mitzòtlatoctiz; ca ye ixquich cahuitl mitzpixticatca in monantzin. Oyecoque tlamacazque ioquichtihuan.*<sup>174</sup>

II. Ea, vamos, que aquí está la espuerta de la diosa del pan que te llebará por el camino, que mucho ha que te tenia guardado en ella tu madre (la Diosa Ceres, o la muger del que habla) y ya han llegado los espiritados sus hermanos.

III. ¡Ea, vamos! aquí está la espuerta diosa de nuestro sustento, que te hará seguir el camino; que hace mucho tiempo tu madre te guarda, te cuida en ella. Pues ya han llegado los espiritados sus hermanos (Seres sobrenaturales).

<sup>173</sup> Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente*, pp. 155-222.

<sup>174</sup> H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 102.

IV. Este conjuro Ruiz de Alarcón lo traduce correctamente, de hecho explica atinadamente las metáforas a las que se hace referencia. Aquí *Tonacachiuihtli* “la espuerta diosa de nuestro sustento”, metáfora que hemos tratado de analizar en relación con el maíz, en este contexto es quien guía por el camino al grano. Comenta Serna: “En llegando la occassion de la siembra, las ponen ya desgranadas en su sportilla ó espuerta de palma á modo de talega, de la qual, puesta debajo del braço, sacan los granos, que án de sembrar [...]”<sup>175</sup>

*Tercer conjuro:*

I. *Tla xihualmohuica, tlamacazqui ceatl itonal; ca nican tictlal-lanhuizque in tlamacazqui chicomecoatl.*<sup>176</sup>

II. Ea, manos a la obra, espiritado cuya dicha son las aguas, que aquí es donde hemos de poner debaxo, la tierra al espiritado siete culebras.

III. ¡Por favor ven aquí! espíritu —él de esencia 1-agua— (*Tláloc*); aquí es donde colocaremos debajo de la tierra, al sacerdote 7-serpiente (a la semilla del maíz).



Fig. 26. *Tláloc* con la diosa del maíz. Códice Fejérváy-Mayer, lámina 34.

IV. La primera oración es modificada nuevamente por Ruiz de Alarcón, *Tla xihualmohuica*, ahora pone “Ea, manos a la obra”, aunque no cambia el sentido del conjuro, su traducción es bastante libre. El lugar donde se sembrará el maíz es elegido, para poder conjurarlo y fructifique el grano con la ayuda de las lluvias.

<sup>175</sup> J. Serna, *op. cit.* p. 306.

<sup>176</sup> H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 102.

*Cuarto conjuro:*

I. *Tlacuele, xihualhuia, tezcatl yxahual poztocatimani: ca ye mopan nictlalliz in tlaçópilli chicomecoatl; ca nican qualca mahuititiez; ca ye omecahuique tlamacazque.*<sup>177</sup>

II. Ea, ya haz de tu parte lo que debes, espejo carilabrado, que vaheas, que ya te he de entregar al noble varon y culebras porque aquí es muy a proposito para su estada que ya han llegado los espiritados (las nubes).

III. ¡Ánimo! ¡Vamos! espejo de faz labrado, en el que brota humo constante, que en ti colocaré al apreciado hijo 7-serpiente, que en buen momento en sí mismo se fortalecerá, y ya llegaron los espíritus (los tlaloques).

IV. *Tezcatl ixahualpoctocatimani* “espejo de faz labrado, en el que brota humo constante” bella metáfora que hace alusión a la tierra, porque cuando llueve en el lugar donde se ha sembrar con el agua se limpia, asimismo los rayos solares caen sobre el terreno húmedo creando un espejismo, del cual sale vapor o bien humo. Por los acontecimientos naturales que produce la tierra mojada cuando el sol alumbra, los nahuas relacionaron dicho fenómeno con la tierra. Serna menciona: “Llamar á la tierra espejo calibrado es porque el agua la limpia, y en saliendo el sol, comienza á baporizar, y assi dice, que humea [...]”<sup>178</sup> Ruiz de Alarcón menciona que el orador: —habla con la tierra—, previniéndola y conjurándola para el buen logro de su siembra. Es interesante esta parte del conjuro, porque las características del ritual mágico-religioso se hacen latentes, es decir, el conjurador dialoga con la tierra, le pide que se logre el maíz, que florezca. Aquí la distancia ontológica entre el sujeto y el objeto se asimilan, pues se le habla a la tierra no como un objeto, mucho menos como si fuera un sujeto, más bien, como ente sagrado. Por ello, un elemento central en los conjuros es su arraigo mimético.



Fig. 27. *Chalchiutlicue*, la sementera en un lago con el maíz. Códice Fejérváy-Mayer, lámina 33.

<sup>177</sup> *Ibid.*, pp. 102,103.

<sup>178</sup> J. Serna, *op. cit.*, pp. 306, 307.

*Quinto conjuro:*

I. *Nomatca néhuatl nitlamacazqui; tla xihualhuia, nohueltiuh tonacacihuatl; tla xihualhuia, tlateuctli; ye momacpalco nocontlallia in nohueltiuh tonaca cihuatl; àmo timopinauhtiz, àmo tihuexcapehuaz, àmo tihuexcatlátlacoz; cuix quinmoztla, cuix quinhuiptla in ixco, icpac nitlachiaz in nohueltiuh. in tonacacihuatl; niman iciuhca in tlalticpac hualquiçaz, in nicmahuiçoz, in nictlapaloz in nohueltiuh tonacacihuatl.*<sup>179</sup>

II. Yo en persona, el sacerdote o espiritado o encantador: atiende, Hermana semilla, que eres sustento; atiende, princesa tierra, que ya encomiendo en tus manos a mi hermana la que nos da, o la que es nuestro mantenimiento; no incurras caso afrentoso cayendo en falta, no hagas como hacen los mohinos enojados y reçonzones; adierte que lo que te mando no es para que se execute con dilación, que es ver otra vez a mi hermana (al maiz que va enterrando), nuestro sustento, luego mui presto ha de salir sobre tierra; quiero ver con gusto y dalle la enhorabuena de su nacimiento a mi hermana nuestro sustento.

III. Yo soy el sacerdote espiritado, mío es el saber; por favor ven, mi hermana mayor señora de nuestro sustento; por favor ven señora de la tierra; que ya en la palma de tu mano coloco a mi hermana mayor señora de nuestro sustento; no te avergonzarás, no harás algo que te cause culpa, acaso mañana, acaso pasado mañana, en la faz, en la parte alta, veré a mi hermana mayor señora de nuestro sustento; luego rápidamente saldrá en la faz de la tierra, contemplaré, saludaré a mi hermana mayor señora de nuestro sustento.



Fig. 28. *Tlaloc* y la mazorca de maíz. Códice Magliabechiano, página 69.

IV. En esta parte del conjuro el orador se vuelve dios, pues la diosa *Tonacacihuatl* “señora de nuestro sustento” es su hermana. El hombre se mimetiza con las fuerzas sagradas para pedirle a las divinidades que salga sobre la faz de la tierra el maíz, para

<sup>179</sup> H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, pp. 103-104.

que florezca. El sembrador se tiene que convertir en algún ente sobrenatural, pues va a colocar a su hermana la diosa *Tonacacihuatl* en la palma de la diosa *Tlalteuctli* (la tierra).

Ahora bien, la traducción de Ruiz de Alarcón es acertada, pues se esfuerza por explicar el sentido metafórico del texto; no obstante, agrega palabras que no están en el texto, tal es el caso de: *tla xihualhuia*, *Tlalteuctli* “por favor ven señora de la tierra”, el bachiller pone “atiende, princesa tierra”. *Tlalteuctli* “diosa o señora de la tierra” pierde en cierta medida su carácter de divinidad cuando se le nombra “princesa”. En este contexto traduce bien a *Tonacacihuatl* “Hermana semilla, que eres sustento” y agrega “mi hermana la que nos da, o la que es nuestro mantenimiento o sustento”; estas dos traducciones me parece que son acertadas, porque aquí la semilla del maíz toma otras connotaciones de acuerdo al conjuro que se enuncia.

*Sexto conjuro:*

I. *Nomatca nēhuatl nitlamacazqui; tla xihualhuia no hueltiuh tonacacihuatl: ye nimitzoncahuaz in nochalchiuhcontzinco; nauhcampa xitlaquitzqui, ámo timopinauhitz motech nihiyocuiz, motech niceceyaz in niyenopiltzintli, in nicenteotl, in tinohtleltiuh, titonacacihuatl.*<sup>180</sup>

II. Yo en persona, el espiritado y sacerdote de idolos y encantador, soi el que lo mando; a ti digo hermana nuestro mantenimiento que ya te quiero depositar en mi preciosa troxe; tente bien y defiendete de todas quatro partes (porque es quadrada la troxe), no caigas en afrenta faltandome, que de ti he de tomar aliento, de ti he de tomar aliuiio, yo que soi el huerfano, el vn Dios, a ti digo mi hermana que eres mi mantenimiento.

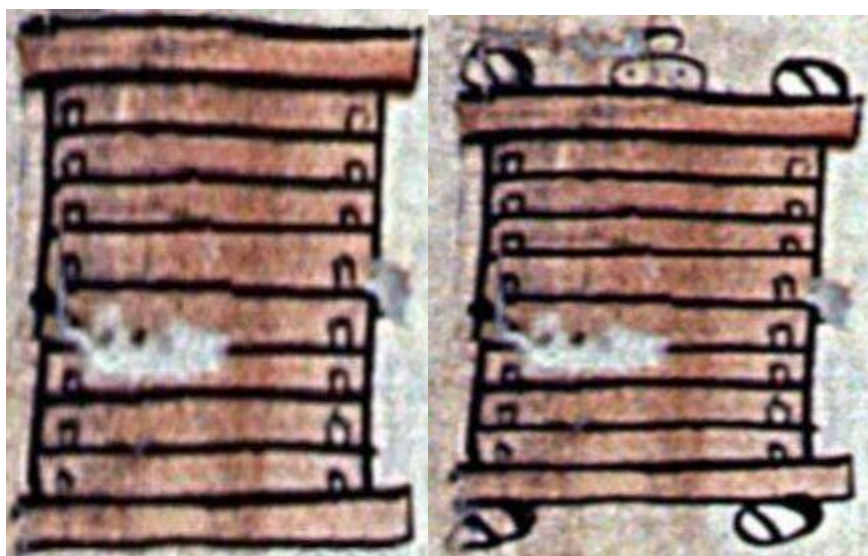


Fig. 29. La troxe. Códice Xochimilco plano de varias propiedades, lámina 1.

<sup>180</sup> *Ibidem*

III. Yo soy el espiritado sacerdote, mío es el saber; por favor ven mi hermana mayor señora de nuestro sustento: que ya te colocaré en mi vasija preciosa; sostente por los cuatro rumbos, no te avergonzarás. De ti tomaré aliento, de ti tomaré calma, soy el pobre huérfano, soy el dios de maíz, y tú eres mi hermana mayor señora de nuestro sustento

IV. A nivel sintáctico, Ruiz de Alarcón en este conjuro hace algunas modificaciones en ciertos términos que no modifican el sentido del texto. Por ejemplo, separa el pronombre del sujeto *no hueltiuh tonacacihuatl* y, en otras partes del conjuro, los junta.

El sentido semántico y pragmático de algunos términos es muy rico. En este conjuro hay metáforas o figuras discursivas que embellecen el conjuro: *nochalchiuhcontzinco* “mi vasija preciosa” es la troje, de donde se tomará el alimento y aliento para la comunidad. Los personajes principales del ritual son: la troje, la diosa del maíz y el espiritado sacerdote. El *Tlamacazqui* en esta oración juega un papel muy importante, pues es el mediador entre la comunidad y *Tonacacihuatl* (el maíz).

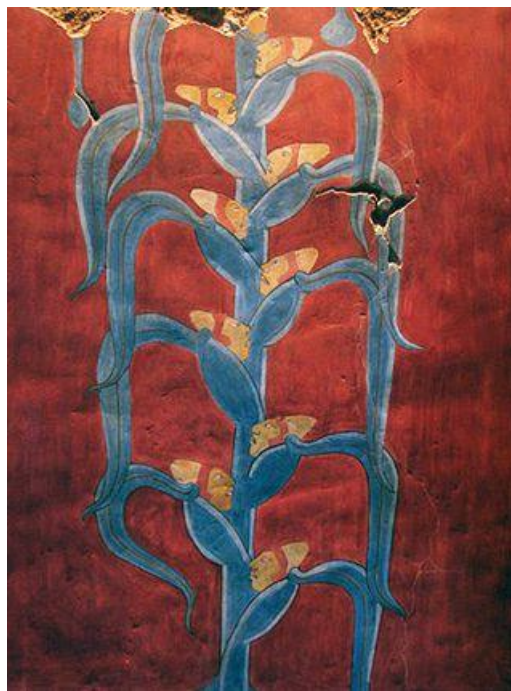


Fig. 30. Plata de maíz. Pintura mural en Cacaxtla.

## El ritual de la metáfora del maíz

Patrick Johansson en muchos estudios que ha realizado, ha insistido en la necesidad de interpretar los textos indígenas tomando en cuenta los elementos suprasegmentales, es decir, re-contextualizar el texto gráfico donde se ha plasmado una expresión oral, ya sea de género *tlahtolli* o *cuicatl*, en su dimensión ritual. Nuestro autor hace hincapié en la producción gestual, dancística, musical, simbólica, hasta teatral, etcétera. En mi caso, lo que intento es re-contextualizar una expresión enigmática nombrada *nahualtahtolli* o *nahualtocaitl* por los indígenas que pertenece al género *tlahtolli*, en su acto de enunciación ritual.

Las metáforas del maíz, sin duda alguna, son parte de un complejo ritual, de un contexto mágico-religioso, donde todo lo que se invoca es sagrado; donde los dioses, los seres sobrenaturales, los elementos naturales y el mismo hombre se mimetizan. Hay una especie de integración, pues el ritual justamente intenta unirnos al mundo, el ritual busca disolver la separación radical del hombre con la naturaleza. Por medio de símbolos, de metáforas, de danzas, ofrendas y de todo un acto teatralizado, se religa el hombre náhuatl al cosmos en que vive. Como se verá más adelante, el ritual para la siembra del maíz, todo su simbolismo es dialogar con la tierra, con los dioses de la lluvia y del maíz, para que el pueblo náhuatl pueda asegurar la existencia sobre la tierra. El conjuro además de ser *diálogos* con los seres sagrados, es arraigo, es unión con el pueblo y el cosmos, con lo natural y sobrenatural.

Todo está claro sin tener, que glosar, porque todo es hablar con la tierra, é imperarla con la autoridad del conjuro, y asegurar, que saldrá el mais, como se lo manda.<sup>181</sup>

Para contextualizar el sentido ritual de la metáfora del maíz, consideró importante resaltar los siguientes aspectos:

- I. El espacio-tiempo del ritual para la siembra del maíz
- II. El lugar sagrado
- III. Las ofrendas
- IV. Los instrumentos sagrados
- V. La *kenèsica* (la gestualidad)
- VI. La música y la danza

---

<sup>181</sup> J. Serna, *op. cit.*, p. 307.

*El espacio-tiempo del ritual para la siembra del maíz*

Se sabe por tradición oral y por las fuentes que el ritual para la siembra del maíz se hacía o hace en tiempo de lluvias, que corresponde al mes de marzo en el calendario gregoriano. Serna dice:

[...] el signo *Cequiahuitl*, que es quando comienza á llover, y es el tiempo de la siembra á los primeros aguaseros: tambien se entiende esto por los Dioses *Tlaloque*, que son los principales, á quienes hacían fiesta el 1° mes del Kalendario y el 2° del 2° que es por Março quando comiençan sus siembras.

En tiempos precolombinos el ritual para la siembra del maíz duraba cuarenta días, es decir, dos veintenas del calendario solar. Se llevaba a cabo en dos fiestas, a saber; *Tozoztontli* “Pequeño ayuno” y *Huey Tozoztli* “Gran ayuno”. En la primera ceremonia se rendía culto a *Tláloc* y a *Coatlicue* (dios de la lluvia y diosa de la tierra); en la segunda, se adoraba a los dioses *Centeotl* “Dios del maíz” y *Chicomecoatl* “Diosa del sustento”. Diego Duran dice que en *Tozoztontli*, se hacía una ceremonia para bendecir a las sementeras y para entregarles ofrenda a los dioses. Del mes *Huey Tozoztli* dice:

[...] quiero avisar de una ceremonia que los indios hacían y era que quando los indios arrancaban las matas del maíz que las llamaban centeotlana que quiere decir quitar el dios de las mazorcas en arrancando estas matas las cuales ofrecían como primicias de sus sementeras decían las indias en alta voz: Señora mía venga presto y esto decían hablando con las sementeras que se sazonasen presto antes que los hielos las coxesen.(sic)<sup>182</sup> Luego los indios tomaban flautillas y andaban por todas las sementeras tañendo á redondo de ellas.<sup>183</sup>

Sahagún explica detalles importantes de lo que se hacía en las ceremonias para el maíz; de *Tozoztontli* menciona: “[...] en el primero día de este mes hacían fiesta al dios llamado *Tláloc*, que es el dios de la pluvias”.<sup>184</sup> Más adelante dice: “[...] hacían fiesta a su diosa llamada *Coatlicue*, y por otro nombre *Coatlan tona*”.<sup>185</sup> Por estas razones, en la tercera fiesta se sembraba el maíz, pues era el momento en que las lluvias se manifiestan, además porque también se rendía culto a la tierra, por lo cual el conjuro se expresaba en este contexto ritual. Consecuentemente, una vez depositado el maíz en

<sup>182</sup> Pido al lector tome nota de los errores ortográficos de las referencias que se hagan en este trabajo al respecto de Fray Diego Durán.

<sup>183</sup> Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de tierra firme*, p. 256.

<sup>184</sup> Sahagún, *op. cit.*, p. 79.

<sup>185</sup> *Ibidem*



la madre tierra, en la cuarta fiesta, *Huey Tozoztli*, se dedicaba toda una gran ceremonia a las sementeras para que florezca el maíz. Sahagún nos dice al respecto: “En el primero día de este mes hacían fiesta a honra del dios llamado *Cintéotl*, que le tenían por dios de los maíces [...]”.<sup>186</sup> Más adelante el fraile informa que se le rendían rituales a la diosa *Chicomecóatl*, “[...] iban al *cu* de la diosa que llamaban *Chicomecóatl*, y allí delante de ella hacían escaramuzas a manera de pelea; y todas las muchachas llevaban a cuestras mazorcas de maíz del año pasado, e iban en procesión a presentarlas a la diosa *Chicomecóatl*”.<sup>187</sup> Como se observa, este cuarto mes era dedicado a rendir culto al maíz que reverdecía en las sementeras, y a los dioses y a las diosas del maíz en sus principales templos.



Fig. 31. En la fiesta de *Huey tozoztli* se hacían ofrendas de comida hechas con maíz para *Chicomecóatl*. Códice Florentino, lib. II, f. 28r.

La expresión: *Tla xihualmohuica, tlamacazqui ceatl itonal; ca ye axcan oyecoque tlamacazque*, “¡Por favor ven aquí! espíritu —él de esencia 1-agua—; ahora que ya han llegado los espíritus (los tlaloques)”, evidentemente hace referencia al tiempo de lluvias, que corresponde a la veintena *Tozoztontli*, cuando se invoca a *Tláloc* y a los *Tlaloqueh*. Por lo tanto, el tiempo en que se efectuaba el conjuro para la siembra del maíz era en el mes que se ha mencionado. Además, porque Durán menciona que en esta veintena se bendecían las sementeras, con ofrendas y con conjuros.

### *El lugar sagrado*

El lugar sagrado donde se efectuaba el conjuro era en la sementera, porque inmediatamente cuando se hablaba con la tierra se depositaba la semilla. Durán

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>187</sup> *ibidem*

menciona al respecto: “Este día bendecían las sementeras los labradores e iban á ellas con braseros en las manos y andaban por todas ellas echando incienzo y ibase al lugar donde tenia el ídolo y dios de su sementera y allá ofrecía copalli y olin y vino y con esto se concluía la fiesta chica de tozontontly.”<sup>188</sup>



Fig. 32. El maíz personificado en la sementera. Códice Fejérváy-Mayer, lámina 33.

El lugar elegido donde se iba a sembrar tenía que sacralizarse, pues depositar la semilla elemental, la esencia y alimento que asegura la existencia sobre la tierra, debía tener la protección de los dioses y seres sobrenaturales. *Axcan niccahuaco tlamacazqui tlazopilli chicomcoatl*, “Ahora he venido a dejar al hijo precioso sacerdote 7-serpiente.” El lugar designado donde se depositará al hijo precioso sacerdote 7-serpiente, era la sementera sagrada, espacio habitado por dioses y seres sobrenaturales para que protejan al maíz y así floreciera sobre la tierra.

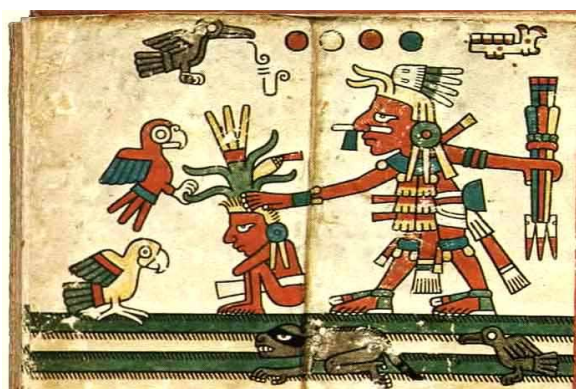


Fig. 33. El maíz en la sementera. Códice Fejérváy-Mayer, lámina 34.

### *Las ofrendas*

Ruiz de Alarcón en el conjuro para la siembra del maíz no menciona que se hiciera alguna especie de ofrenda a la tierra o a los dioses; no obstante, en otras fuentes

<sup>188</sup> D. Durán, *op. cit.*, p. 253.

podemos darnos cuenta de que en todo el tejido del rito se hacían muchas ofrendas a los dioses y a la tierra. Las ofrendas juegan un papel sumamente simbólico en este rito, pues se ofrenda copal, comida, pulque y sangre a los dioses; se derrama el líquido vital a la divinidad, como símbolo de veneración, de gratitud, se entrega simbólicamente una parte de lo que genera el hombre a los dioses, para reconocerse en ellos y así reconozcan los dioses lo que se les ofrece para que produzcan buena cosecha.



Fig. 34. Ofrenda con copal, Códice Fejérváy-Mayer, lámina 27.

A mi modo de ver, hay dos tipos de ofrendas en este ritual, a saber, la material y la que entrega el hombre con su sangre. Durán habla de la ofrenda material que los labradores llevaban a las sementeras y a los dioses cuando se bendecían; menciona el fraile que se ofrendaba incienso a toda la sementera y en el lugar donde estaba el ídolo o el dios de la sementera se ofrecía copal, olin, comida y pulque. Sahagún menciona la ofrenda que hace el hombre con su sangre: “Antes que celebrasen esta fiesta ayunaban cuatro días, y en estos días, y en estos días ponían espadañas junto a las imágenes de los dioses, muy blancas y muy cortadas, ensangrentada la parte de abajo donde tienen la blancura, con sangre de las orejas o de las piernas”.<sup>189</sup> Los dos tipos de ofrenda que se han citado se dedican a los dioses del maíz y la sementera; se ofrenda la sangre para que los dioses brinden buena cosecha, se le entrega comida, copal, olin y pulque a la sementera porque en la cosmovisión náhuatl los dioses piden tributo, la madre tierra pide ofrenda porque siente y se le debe alimentar. El hombre, desde su particularidad, intenta ofrendarse a la totalidad (a los dioses), lo micro pretende unirse a lo macro, es decir, por medio de la ofrenda se da el reconocimiento del sujeto con el mundo.

<sup>189</sup> Sahagún, *op. cit.*, p. 105.



Fig. 35. Dios y diosa del maíz, conjurando al maíz y entregándole ofrenda. Códice Borgia, lámina 57.

En este conjuro los dioses que se nombran son: *Tlaloc*, *Tlaloqueh*, *Chicomcoatl*, *Nohueltiuh Tonacacihuatl*, *Tonacachiquiuhkli*, *Tlaltecuhkli* y *Centeotl*; probablemente a esta pléyade de divinidades en la totalidad del ritual se le veneraba con ofrenda.

#### *Los instrumentos sagrados*

Lo que sí se menciona en el conjuro son los instrumentos principales para la siembra del maíz, que son la coa y la espuerta. *Tonacachiquiuhkli* “espuerta de nuestro sustento” en el conjuro se concibe como una diosa en el ámbito sagrado; los instrumentos materiales se personifican, se animan, cobran vida y en este caso pueden ser los mismos dioses. Veamos por qué. *Tiuian; ca nican ca tonacachiquiuhkli, mitzontlatoctiz; ca ye ixquich cahuitl mitzpixticatca in monantzin. Oyecoque tlamacazque ioquichtihuan.* “¡Ea, vamos! que aquí está la espuerta diosa de nuestro sustento, que te hará seguir el camino; que te ha guardado mucho tiempo ella tu madre. Pues ya han llegado los espiritados sus hermanos”. *Tonacachiquiuhkli*, “espuerta diosa de nuestro sustento” en este contexto es el cesto donde está depositado el maíz, así pues, es la diosa que llevará el maíz por los caminos de la sementera para depositarlo en la tierra, porque ya llegaron sus hermanos los *Tlaloque* (las nubes).



Fig. 36. La canasta en la espalda. Códice Borgia, lámina 55.

Otro instrumento importante en el ritual es la coa. Ruiz de Alarcón menciona: “Pues llegado a la siembra del maíz, para ella se preuienen de una coa o tarequa de palo duro y bien labrado, con que han de cabar para sembrar [...]”.<sup>190</sup> Como el conjuro era actuado, los instrumentos tenían mucha importancia, pues eran los personajes centrales. Es interesante cómo los principales instrumentos en la siembra del maíz son la espuerta y la coa; a mi modo de ver, simbolizan lo femenino y lo masculino, la coa es un símbolo fálico que va a penetrar a la tierra para que se deposite la semilla. La espuerta simboliza el vientre femenino donde está depositada la semilla.



Fig. 36. La coa para sembrar. Códice Borgia, lámina 55.

### *La kenèsica (gestualidad)*

El cuerpo es el eje expresivo del conjuro. Todos los movimientos corporales en el conjuro del maíz crean sentido. El conjuro se actuaba, la parte verbal acompañaba cada expresión corporal; las metáforas del maíz no se captan mediante conceptos, sino que son puestas en escena, el cuerpo vive cada metáfora, por esta razón, son metáforas vivas.

<sup>190</sup> H. Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones...*, p. 101.



Fig. 37. Expresión corporal o gestual en el conjuro. Códice Borgia, lámina 48.

Ruiz de Alarcón no explica el sentido de la gestualidad, aunque sus comentarios de cada conjuro indican lo que el orador hacía con su cuerpo; de esta manera, el conjuro va ilustrando los gestos en la siembra del maíz. Patrick Johansson indica que en la oralidad náhuatl hay varios tipos de gestualidad, entre ellos el gesto ilustrativo. Nos dice: “Son los gestos que acompañan el discurso verbal y le están directamente subordinados. Ilustran lo que está dicho [...]”,<sup>191</sup> en este tenor, las palabras del conjuro van configurando el rito de la siembra. Por ejemplo, la expresión: *Axcan niccahuaco tlamacazqui tlazohpilli chicomecoatl*, “Ahora he venido a dejar al hijo precioso sacerdote, al 7-serpiente”. Aquí, la metáfora del maíz se acompaña de gestos ceremoniales, pues se presenta la semilla del maíz para sembrarla ante los *tlaloqueh* (las lluvias). Otro ejemplo de gestualidad en el ritual es cuando se habla con la tierra: *Tlacuele, xihualhuia, tezcatl ixahualpococatimani; ca ye mopan nictlalliz in tlazopilli Chicomecoatl; ca nican cualcan mahuititiez; ca ye omecahuihqueh tlamacazqueh*. “¡Ánimo! ¡Vamos! espejo de faz labrado en el que brota humo constante, que en ti colocaré al apreciado hijo 7-serpiente, que en buen momento en sí mismo se fortalecerá, y ya llegaron los *tlamacazqueh* (Las lluvias)”. Evidentemente el texto escrito no menciona los gestos que se hacen en este contexto; de manera hipotética, aquí el orador cuando habla con la tierra ocupa su cuerpo, sus manos, para indicarle que colocará algo sumamente apreciado para los nahuas.

<sup>191</sup> P. Johansson, *Voces distantes de los aztecas*, p. 165.

### *La música y la danza*

El conjuro no se danzaba ni cantaba; los *cuicatl* sí eran danzados y cantados, cabe señalar que el conjuro tenía un sonido particular, entonaciones propias del lenguaje ritual. Ahora bien, en la ceremonia para la siembra del maíz se hacía danza y música para animar el *tonalli* de la semilla y de la tierra, en general, para animar la fiesta. Se podía danzar y hacer la música al inicio o al final de la ceremonia, pero no en el momento en que se pronunciaba el conjuro. Así no los hace ver Sahagún:

Esta fiesta hacían a honra de la diosa llamada *Chicomecóatl*, la cual imaginaban como mujer y decían que ella era la que daba los mantenimientos del cuerpo, para conservar la vida humana, porque cualquiera que le faltan los mantenimientos se desmaya y muere. Decían que ella hacía todos los géneros de maíz, y todos los géneros de frijoles y cualesquiera otras legumbres para comer; y también todas las maneras de chíá, y por esto la hacían fiesta con ofrendas y comida y cantares y con bailes, y con sangre de codornices; todos los ornamentos con que la aderezaban eran bermejios y curiosos y labrados; en las manos la ponían cañas de maíz.<sup>192</sup>



Fig. 38. La música. Códice Becker, lámina 8.

### **Teatralidad simbólica-ritual**

La metáfora del maíz, en su contexto, la totalidad expresiva que configura, era una teatralidad simbólica-ritual, porque el conjuro ritual es teatralizado mediante símbolos. Porque se enunciaba en escenarios sagrados, los actores, ya sea el conjurador, o los dioses, o bien los instrumentos funcionalmente se mimetizan entre sí. Toda puesta en escena en el ritual es sacralizada mediante símbolos.

A continuación trataré de explicar las escenas de las metáforas del maíz en su contexto teatralizado.

Ruiz de Alarcón en sus comentarios trata de ilustrar lo que se hacía en cada escena del conjuro: “Cogida pues la dicha espuerta y la tarequa entra el conjuro

<sup>192</sup> Sahagún, *op. cit.*, p. 106.

hablando con la tarequa”.<sup>193</sup> Cuando el actor del rito tomaba sus instrumentos sagrados (la coa y la cesta), conjurando ponía en escena el acontecimiento religioso de sembrar. La coa y la cesta se convierten en los personajes centrales del rito, pues son quienes guiarán a la semilla preciosa a la tierra.

#### *Primera escena*

*Tla xihualmohuica, tlamacazqui ceatl itonal; ca ye axcan oyecoque tlamacazque, axcan niccahuaco tlamacazqui tlazopilli chicomecoatl.*

¡Por favor ven aquí! Espíritu, el de esencia 1-agua, (*Tláloc*); porque ahora ya llegaron los espíritus, (o tloques). Ahora he venido a dejar al hijo precioso sacerdote (la semilla del maíz), al 7-serpiente.

Este primer acto es una invocación, los personajes principales son: *Tláloc*, *Tlaloqueh* y *Tlamacazqui tlazopilli Chicomecoatl*. El escenario sagrado es la sementera. Cabe señalar que este ritual se acompañaba de ofrendas, por lo cual en esta primera escena los sahumadores previamente bendecían la sementera. En este sentido, el aroma del copal y el aroma que desprendían las ofrendas eran factores relevantes. El “Hijo precioso sacerdote 7-serpiente” *tlamacazqui tlazopilli chicomecoatl*, metáfora del grano del maíz, en este contexto ritual se configuraba.

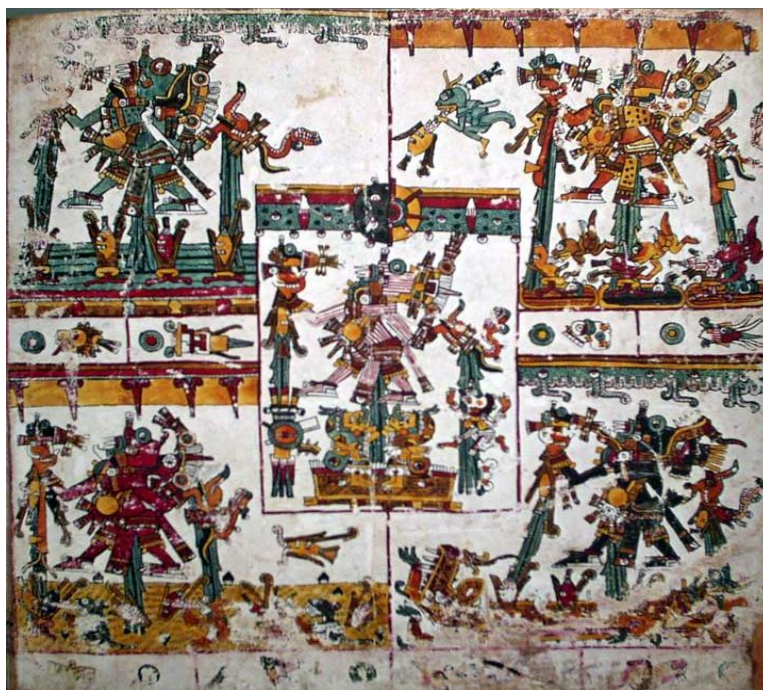


Fig. 39. Tláloc y los tloques en el ritual para la siembra del maíz. Códice Borgia, lámina 27.

<sup>193</sup> H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 102.



*Segunda escena*

*Tihuian; ca nican ca tonacachiquiuhkli, mizontlatoctiz; ca ye ixquich cahuitl mizpaxticatca in monantzin. Oyecohqueh tlamacazqueh ioquichtihuan.*

¡Ea, vamos! aquí está la espuerta diosa de nuestro sustento, que te hará seguir el camino; que hace mucho tiempo tu madre te guarda, te cuida en ella. Pues ya han llegado los espiritados sus hermanos (Seres sobrenaturales).

En este segundo acto me interesa resaltar cómo la metáfora del maíz se vive, es decir, tiene una función que se realiza concretamente en el ritual. *Tonacachiquiuhkli* “espuerta diosa de nuestro sustento” es el cesto que guía al maíz por la sementera para ser depositado en la tierra, pues la coa abrió el campo para entregar la semilla. En esta escena todo es actuado, el sembrador con la coa y con el cesto genera movimientos ceremoniales para depositar al grano en la tierra. Los actores principales que se mencionan en el conjuro son: *Tonacachiquiuhkli* “espuerta diosa de nuestro sustento” *nantzin*, la madre y los tlaloques. El escenario sigue siendo la sementera.



Fig. 40. Colgando del brazo de *Tláloc* lleva un cesto con mazorcas en el ritual para la siembra del maíz. Pintura mural de Zacuala, Teotihuacan.

*Tercera escena*

*Tla xihualmohuica, tlamacazqui ceatl itonal; ca nican tictlal-lanhuizque in tlamacazqui chicomecoatl.*

¡Por favor ven aquí! espíritu —el de esencia 1-agua— (*Tláloc*); aquí es donde colocaremos debajo de la tierra, al sacerdote 7-serpiente (a la semilla del maíz).

En este acto, se identifica el lugar donde se va a sembrar. El movimiento gestual que hacer el sembrador para depositar el grano en la tierra, es importante tomarlo en cuenta.

#### Cuarta escena

“Después de este segundo conjuro habla con la tierra, preuiniendola y conjurándola para el buen logro de su siembra [...]”<sup>194</sup>

*Tlacuele, xihualhuia, tezcatl ixahualpococatimani; ca ye mopan nictlalliz in tlazopilli chicomecoatl; ca nican qualca mahuititiez; ca ye omecahuique tlamacazque.*

¡Ánimo! ¡Vamos! espejo de faz labrado en el que brota humo constante, que en ti colocaré al apreciado hijo 7-serpiente, que en buen momento en sí mismo se fortalecerá, y ya llegaron los espíritus (los tlaloques).

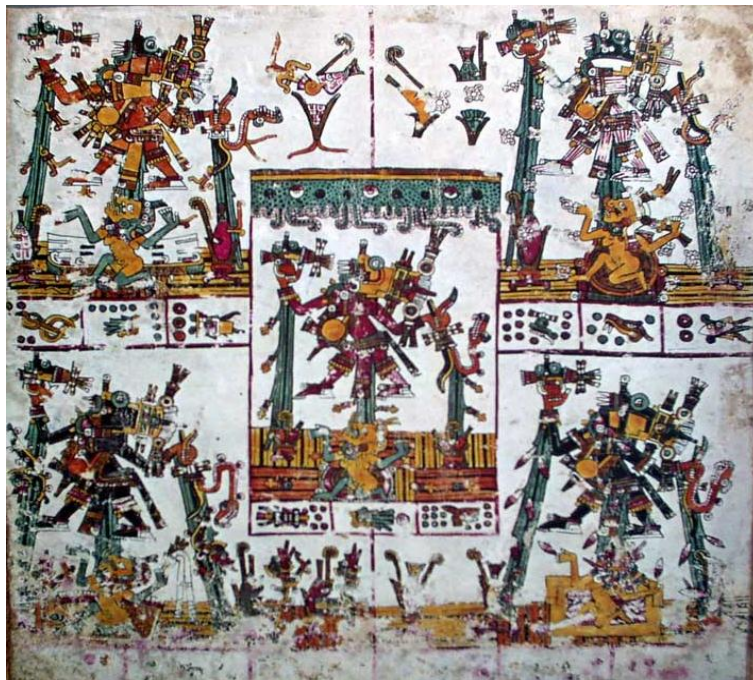


Fig. 41. Los Tlaloques y la tierra donde florecerá el maíz. Códice Borgia, lámina 27.

En esta escena, el conjurador dialoga con *Ixahualpococatimani* “espejo de faz labrado en el que brota humo constante” (la tierra). En el mismo momento en que habla con la tierra, con la coa va cavando los hoyos para depositar el grano. Así lo menciona Ruiz de Alarcón “Diciendo esto va haciendo los hoyos que acostumbran con la tarequa y va sembrando el maíz [...]”<sup>195</sup>

#### Quinta escena

Otra escena significativa es cuando el orador les pide a las diosas *Tonacacihuatl* y *Tlalteuctli* que el maíz florezca en buena hora sobre la faz de la tierra.

<sup>194</sup> *Ibidem*

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 103.

*Nomatca néhuatl nitlamacazqui; tla xihualhuia, nohueltiuh tonacacihuatl; tla xihualhuia, tlalteuctli; ye momacpalco nocontlallia in nohueltiuh tonaca cihuatl; àmo timopinauhtiz, àmo tihuexcapehuaz, àmo tihuexcatlátlacoz; cuix quinmoztla, cuix quinhuiptla in ixco, icpac nitlachiaz in nohueltiuh. in tonacacihuatl; niman iciuhca in tlalticpac hualquiçaz, in nicmahuiçoz, in nictlapaloz in nohueltiuh tonacacihuatl.*

Yo soy el sacerdote espiritado, mío el saber; por favor ven, mi hermana mayor señora de nuestro sustento; por favor ven señora de la tierra; que ya en la palma de tu mano coloco a mi hermana mayor señora de nuestro sustento; no te avergonzarás, no harás algo que te cause culpa, acaso mañana, acaso pasado mañana, en la faz, en la parte alta, veré a mi hermana mayor señora de nuestro sustento; luego rápidamente saldrá en la faz de la tierra, contemplaré, saludaré a mi hermana mayor señora de nuestro sustento.

En este contexto, *Tonacacihuatl* “señora de nuestro sustento” es el maíz que ya está sembrado en la tierra, el cual se quiere ver reverdecer sobre la faz de *Tlaltecuctli*. Es interesante notar cómo las transformaciones del maíz, dependiendo de cada etapa biológica, toma un nombre metafóricamente diferente. Cuando era semilla se le nombraba en los primeros conjuros *Tlamacazqui tlazohpilli chicomecoatl* “hijo precioso sacerdote 7-serpiente”. Una vez que ya se ha depositado en la tierra, cuando ya germinó, por lo cual ya esta apunto de brotar o ya ha brotado el maíz, se le nombra *Tonacacihuatl* “señora de nuestro sustento”. En este sentido el conjuro para la siembra se puede entender por el sentido simbólico y metafórico.



Fig. 42. *Tlaltecuctli* en el centro, a sus lados los naguales conjurando el maíz. Códice Borgina, lámina. 43.

*Sexta escena:*

El último conjuro relacionado con el ritual del maíz que apunta Ruiz de Alarcón lo nombra “para entrojar el maíz.” Lo que dice el párroco básicamente es que se habla con la troje para preservar el maíz. “Cogida ya la semilla resta decir del conjuro que vsan para la preseruacion della, assi contra las sabardijas, como contra la correpcion, y para que no se acabe presto, quiero decir, para que en la troxe se multiplique como la harina [...]”<sup>196</sup>

*Nomatca nehuatl nitlamacazqui; tla xihualhuia nohueltiuh tonacacihuatl: ye nimitzoncahuaz in nochalchiuhcontzincó; nauhcampa xitlaquitzqui, ámo timopinauhtiz motech nihiyocuíz, motech niceceyaz in niyenopiltzintli, in nicenteotl, in tinohtleltiuh, titonacacihuatl.*

Yo soy el espiritado sacerdote, mío es el saber; por favor ven mi hermana mayor señora de nuestro sustento: que ya te colocaré en mi vasija preciosa; sostente por los cuatro rumbos, no te avergonzarás. De ti tomaré aliento, de ti tomaré calma, soy el pobre huérfano, soy el dios de maíz, y tú eres mi hermana mayor señora de nuestro sustento.



Fig. 43. La troje de maíz, de donde se toma alimento y calma. Códice Florentino.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 104.

En este conjuro los actores principales del ritual son: la troje, la diosa del maíz y el espiritado sacerdote. Cada actor simboliza aspectos trascendentes en el ritual, por ejemplo la troje simboliza el lugar donde se obtiene la calma, porque de aquí se tomará el amimento.

## 2.5. Consecuencias filosóficas y simbólicas de la metáfora del maíz

Quisiera apuntar, aunque sea de manera superficial, la pertinencia de resaltar los símbolos que aparecen en el conjuro para la siembra del maíz; aquí sólo haré hincapié en el simbolismo-analógico del maíz. Ya he señalado algunas características propias del fenómeno simbólico del maíz en los conjuros. Antes quisiera aclarar desde qué postura, o más bien dicho, desde qué noción de símbolo parto para llevar a cabo dicho análisis.

La hermenéutica analógica no sólo interpreta textos, sino también símbolos. Por este hecho, Mauricio Beuchot prefiere nombrar su propuesta “hermenéutica analógica-icónica del símbolo” precisamente porque reflexiona las condiciones de posibilidad para interpretar los símbolos. Básicamente, intenta desde la analogía y la iconicidad contextualizar y situar en su justa dimensión al símbolo.

La cultura náhuatl, sumamente simbólica, aprehende al objeto de manera afectiva (siente en el corazón la cosa), encuentra la unidad de su ser en el símbolo, ya que lo une con la comunidad, con la totalidad, con los dioses, los elementos, con el mundo y el cosmos, así como en el ritual para la siembra del maíz. El símbolo, como dice Beuchot, “es, así, lo que más vincula al hombre con los otros, lo que lo ata afectivamente con los demás”.<sup>197</sup> Es, en este sentido, donde quisiera señalar cómo el maíz, su simbolismo, es esa conexión, es el vínculo que determina unidad y cohesión.

Para que tenga pertinencia esta exposición, delimitaré los puntos que voy a tratar de la propuesta de nuestro autor mencionado.

Quisiera interpretar los símbolos del maíz de manera analógica, es decir, uniendo la referencia literal o bien semántica con el sentido figurado. El símbolo, su estructura fundamental, contiene dos significados: uno que se entiende de manera directa, que es palpable, y otro que se oculta, que no es visible, por lo cual es profundo. La tarea a realizar será unir analógicamente los dos significados, a partir del primero de ellos: el literal o visible para interpretar el segundo significado, y el figurado u oculto. Para que no se pierda nuestra interpretación en el inmenso sentido que brinda dicho

---

<sup>197</sup> M. Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, p. 13.

signo, debemos lanzarnos a comprender las profundidades del símbolo desde un referente determinado.

Esto lo vemos en el símbolo, al igual que la metáfora, tiene un significado literal y un significado figurado; en el significado literal se da por analogía con el significado figurado, y esa analogía nos guía para encontrar, a partir del primer significado, el segundo. Dos sentidos y dos referencias en cada significación, unidos por analogía, es lo que nos da el símbolo.<sup>198</sup>

Ya he tratado de señalar superficialmente el sentido metafórico del maíz, mas no he profundizado en el sentido simbólico-icónico. También, he señalado cuál es el referente literal y el sentido figurado de dichas expresiones. Intentaré ahora dar un paso para interpretar desde la hermenéutica del símbolo los contenidos axiológicos, fenomenológicos, psicológicos y, si se me permite, hasta metafísicos del maíz, desde la cognición náhuatl.

Se ha señalado que hay tres nociones principales del maíz en los conjuros o bien un analogado principal. Se ha dicho que las metáforas privilegian tres ideas principales: la imagen del dios, la del sacerdote y la forma en que se representa biológicamente el maíz. A partir del significado o analogado principal, se despliegan múltiples formas de representar al maíz o analogados secundarios; cada analogado secundario en este contexto remite a realidades profundas, significados complejos, sólo estableciendo analogías desentrañas dicha complejidad y aplicando una teoría del símbolo. Hasta este momento he tratado de exponer la parte semántica de la metáfora, “la literalidad”; tomando en cuenta este momento fundamental, quiero señalar aunque sea de manera superficial los simbolismos.

Beuchot señala que la tradición semiológica europea, autores como Cassirer, Jung, Eliade y Ricoeur, concuerdan en que “el símbolo remite a una realidad oculta”. Por este hecho, trasciende o transgrede la literalidad.

Todos estos autores, por consiguiente, ven en el símbolo un sobrepujar, una trascendencia, es un modo de sobreponerse a algo inferior para acceder a algo superior: algo concreto que nos lleva a algo abstracto, algo empírico que nos lleva a algo trascendental, algo fenoménico que nos lleva a algo nouménico, algo físico que nos lleva a algo metafísico, o, finalmente, algo natural que nos lleva a algo sobrenatural.<sup>199</sup>

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>199</sup> *Ibid.*, pp. 15-16.

### Símbolos de las metáforas del maíz

Quisiera señalar cuáles son las consecuencias simbólicas de las metáforas que se relacionan directamente con el dios o la diosa del maíz. La metáfora *Tlazopilli Centeotl* “Hijo precioso dios del maíz” remite a una realidad oculta o más bien profunda en el pensamiento náhuatl. He dicho que metafóricamente *Tlazopilli Centeotl* “Hijo precioso dios del maíz” refiere a la semilla del maíz. Ahora bien, simbólicamente la expresión oculta un significado muy rico, pero sólo por analogías se vela el sentido. La figura o símbolo privilegiado en esta expresión son dos, a mi modo de ver: primero *Centeotl* es una imagen poética, porque *centli* “es la misma espiga de maíz seco”; cuando se conjuga con *teotl* que es “dios” forman una imagen que remite a un hecho concreto y a un fenómeno metafísico o bien religioso. Analógicamente, la espiga de maíz madura, se sacraliza, se convierte en dios porque la última etapa del maíz es cuando la espiga está seca, así para los nahuas lo maduro, lo que ya floreció puede encarnar en el dios mismo. “[...] Los olmecas habían divinizado diversas partes de la planta, formando una suerte de secuencia sagrada donde el grano, el brote de la planta y la mazorca madura constituían distintas fases del dios del maíz, cada una señalada por rasgos peculiares”.<sup>200</sup> Otra figura o símbolo privilegiado es la imagen que genera *tlazopilli*, “la semilla en relación con el hijo”; para los nahuas lo que no ha madurado o florecido se asemeja al hijo, por ende al grano. Relacionar analógicamente un fenómeno con lo sagrado, o bien un hecho empírico con una semilla, a mi modo de ver son símbolos o arquetipos que resalta una cultura, para guiarse en el mudo, para darle sentido a su existencia.



Fig. 44. A) *Centeotl* “dios del maíz” y sus símbolos B) La espiga del maíz en su tocado, como símbolo representativo del dios. Código Fejérváy-Mayer, lámina 3.

*Nohueltiuh Tonacacihuatl* “Mi hermana mayor, señora de nuestro sustento” y *Tonacachiuhli* “La espuerta de nuestro sustento”, también funcionan como símbolos

<sup>200</sup> E. Florescano, *La metáfora del grano de maíz.*, p. 24.

arquetípicos de la cultura náhuatl, pues el simbolismo tiene que ver con la función y significado de la mujer como sustento,<sup>201</sup> además simboliza el lugar privilegiado o vientre donde se deposita el grano, porque lo femenino siempre se identificó con guardar en su seno la semilla vital de la vida. Las pulsiones vitales que representa el sexo femenino en esta cultura figuran proveer el sustento o alimento; además de suministrar los cereales, su figura central es ser el contenedor donde se depositan las semillas. Por las razones que he tratado de señalar, la expresión *Nohueltiuh Tonacacihuatl* “Mi hermana mayor, señora de nuestro sustento” hunde profundas raíces en la cosmovisión náhuatl,<sup>202</sup> *Tonacacihuatl*, “diosa de nuestro sustento” aparece en mitos cosmogónicos, en los conjuros, en suma es un referente arquetípico; porque es símbolo religioso o bien sagrado de la mujer que da el sustento, asimismo, la palabra *Nohueltiuh* “mi hermana mayor” refuerza el valor religioso de diosa que proporciona el alimento, que proporciona el alimento sagrado (el maíz). Es interesante cómo *Tonacachiquiuhli* “La espuerta de nuestro sustento” remite al símbolo arquetípico de la mujer como guardiana de las semillas, *chiquiuhli* “espuerta o cesto” es un símbolo femenino, pues es el lugar o el vientre donde se deposita la semilla sagrada.



Fig. 45. *Tonacachiquiuhli* “La espuerta de nuestro sustento” A) Pintura mural de Zacuala, Teotihuacan. B) Códice Borgia, lámina 55.

*Tlamacazqui tlazopilli* “Hijo precioso sacerdote”. Ya he señalado las implicaciones simbólicas de *tlazopilli*, quisiera explicar ahora la noción de *Tlamacazqui* en el contexto de los conjuros y la función que tiene en el ritual para la siembra del maíz. En todas las oraciones *Tlamacazqui* “espiritado” como traduce Ruiz de Alarcón, es parte central del discurso, es una imagen que predomina. Los objetos o seres

<sup>202</sup> Cf. Á.M. Garibay K, *Teogonía e historia de los mexicanos*, cap. I.



naturales o sobrenaturales, hasta los dioses, se nombran con el imperativo *Tlamacazqui*, por lo cual esta palabra advierte la sacralización de las cosas, el ámbito mágico-religioso, donde el sujeto y el objeto se asimilan. Debido a que *Tlamacazqui* remite al sacerdote, cuando se conjuga o cuando se relaciona con cualquier ente, el poder espiritual del sacerdote prehispánico lo posee la cosa o ente al que se hace referencia. *Tlamacazqui* es una palabra mágica que tiene poder de unir las cosas, así como lo hace el símbolo. También se señaló que en el contexto de la siembra del maíz *Tlamacazqui tlazopilli* “Hijo precioso sacerdote” simboliza la semilla o el grano de maíz, pero también la expresión sigue por estar en un contexto sagrado, ser la misma esencia o espíritu del maíz.<sup>203</sup>

El símbolo más rico del maíz a mi juicio es *Chicomcoatl* “el 7 serpiente”. Esto se debe a que es un signo polisémico, ya que conjunta dos dimensiones; podría decir parafraseando a Paul Ricoeur, uno de orden lingüístico y otro que se aleja totalmente del plano semántico del término, de orden no lingüístico, pues su representación material o significado semántico es una manifestación de lo sagrado. Se representa o se manifiesta en estructuras y formas concretas, por lo cual se revelan las hierofanías del maíz.

[...] los olmecas procedieron como botánicos rigurosos e identificaron los procesos biológicos que recorría la planta del maíz desde su germinación a su madurez; pero sus gobernantes, en lugar de reconocer en esas transformaciones la mano sabia y paciente del cultivador, o la flexibilidad de la planta para adaptarse a los requerimientos humanos, las interpretaron como hierofanías: manifestaciones o encarnaciones terrenas de la voluntad divina.<sup>204</sup>

En el ritual, estructuralmente la mazorca se ata en racimos de siete; también el maíz cuando nace, cuando florece se manifiesta formando hileras de siete asemejando una serpiente, según menciona Ruiz de Alarcón. *Chicomcoatl*, de acuerdo con la tradición oral, es el espíritu del maíz que se manifiesta en la misma flor de la planta; también se dice que todo lo que se relaciona con el maíz en el ámbito sagrado tiene que ser con el número 7, porque el siete es mágico es un símbolo de poder, de esta manera, quienes ofrendan la danza al maíz son siete jóvenes; en lo dionisiaco-sagrado son también las serpientes.

---

<sup>203</sup> En la Huasteca potosina en el ritual para la siembra del maíz, cuando el orador menciona al niño y niña maíz, evidentemente se refiere a la semilla pero también a la esencia o espíritu del maíz.

<sup>204</sup> E. Florescano, *op. cit.*, p. 25.



Fig. 46. La planta de maíz con una serpiente. Códice Borgia, lámina 24.

Beuchot señala: “La filosofía no se da sin presupuestos, tiene los del lenguaje y los de la memoria y la imaginación colectivas; parte de sus mitos y de sus símbolos. Encontrar esos símbolos, es decir, volver a la conciencia simbólica, es empezar de veras a filosofar.”<sup>205</sup>

Aunque sea de manera superficial, he tratado de mostrar algunos símbolos del maíz en las metáforas que se estoy analizando. Interpretar símbolos de una cultura radicalmente opuesta a la propia, es sumamente complicado. Establecer analogías como sugiere Beuchot resulta propicio para comprender el fenómeno simbólico de otra cultura. En este caso, intenté establecer relaciones analógicas para poder entender la profundidad de los signos de la cultura náhuatl, aunque sea sólo una aproximación.

Algunos dicen que el símbolo (por ejemplo, de otra cultura) no se puede interpretar, que sólo se puede vivir; frente a ellos reconozco que la vivencia del símbolo es condición para entenderlo, pero no excluyente de una interpretación analógica, aproximativa. Se da en el límite de las culturas, donde se entrecruzan, y ya la intencionalidad de acercarse a ellas hace que se toquen, que se acerquen, que sea posible una aproximación hermenéutica, por pobre que sea.<sup>206</sup>

### **FloreCIMIENTO del maíz**

Octavio Paz decía: "El invento del maíz por los mexicanos, sólo es comparable con el invento del fuego por el hombre". El maíz en las culturas mesoamericanas representó, en términos filosóficos, el eje fundamental de existencia sobre la Tierra. El maíz genera la vida, ya que es el sustento. También, el hombre está hecho de maíz,

<sup>205</sup> M. Beuchot, *op. cit.*, p.18.

<sup>206</sup> *Ibidem*

como se dice en el *Popol Vuh*. En este sentido, las metáforas del maíz, son fundamentales para entender la existencia del hombre en su andar. El hombre náhuatl creó en torno del maíz todo un lenguaje poético, sumamente simbólico, el cual generaba que se ligara al mundo, hacia un interior, hacia una inmanencia. El símbolo del maíz en los conjuros da vida al pueblo náhuatl, da unión a toda la comunidad.

En los conjuros el maíz cobra muchas formas, se personifica por analogía, pues la metáfora es el medio que permite que el acto de sembrar se realice. Una vez fecundado el maíz en la tierra, a través de metáforas analógicas, la vida florece, ya que el maíz es el sustento, también florece el hombre, pues el maíz encarnó al hombre.

En el acto ritual, al maíz se le danza, se le da ofrenda y, sobre todo, con palabras sagradas se le habla para que florezca sobre la tierra, así el hombre asegure su existencia en el mundo y pueda elevar su pensamiento, su arte.

América, de un grano  
de maíz te elevaste  
hasta llenar  
de tierras espaciosas  
el espumoso  
océano.  
Fue un grano de maíz tu geografía.  
El grano  
adelantó una lanza verde,  
la lanza verde se cubrió de oro  
y engalanó la altura [...]

Pablo Neruda. Oda al maíz.



Fig. 47. De *Tlaltecuctli* y *Mitlantequhtli* florece el maíz. El ciclo vital vida-muerte. Códice Borgia, lámina 53.

## Conclusiones

Por fin he llegado al término de este estudio. Sólo quisiera concluir anotando dos cuestiones:

1) La aplicación metodológica de la hermenéutica analógica que traté de desarrollar, para comprender y contextualizar las metáforas del maíz en su dimensión simbólica y ritual, tuvo éxito. Esto se debe a que la noción de analogía me ayudó a poder entender el sentido profundo de las metáforas; así mismo, entender la hondura del ritual en su dimensión simbólica. Este estudio no es definitivo; hay muchos aspectos que pasé por alto. Únicamente se han señalado a grandes rasgos las implicaciones que tiene un lenguaje hermético como es el caso del *nahuallahtolli*.

2) También la hermenéutica que propone Mauricio Beuchot fue útil para interpretar el texto de Hernando Ruiz de Alarcón; por ende, me ayudó a proponer mi propia traducción del conjuro para la siembra del maíz, pues los tres modos de sutileza me permitieron traducir de manera proporcional, sin caer en posturas univocistas y equivocistas.

El lenguaje mágico, ritual-simbólico, sagrado-religioso hasta filosófico, de la cultura náhuatl, son los mismos conjuros que recopiló Ruiz de Alarcón, son las mismas metáforas que me propuse analizar. Su complejidad, su hermetismo y sentido enigmático, hasta oculto, a mi juicio, se puede interpretar sin caer en posturas que desvirtúen su sentido desde una hermenéutica-analógica icónica del símbolo.

Así mismo, la investigación de Patrick Johansson fue fundamental para plantear los problemas epistemológicos del texto y, así, poder reformular las metáforas del maíz en su contexto, tomando en cuenta los aspectos semióticos que conlleva el ritual. Ir más allá del texto gráfico, ir más allá de lo meramente semántico de las metáforas, fue gracias a la orientación de ese autor.

Ahora bien, concluyo anotando, aunque sea de manera superficial, que las metáforas del maíz son parte de un complejo ritual, donde las ofrendas, los gestos, los instrumentos, los perfumes, el lugar sagrado y la teatralidad-simbólica construyen el verdadero sentido. Los conjuros no son expresiones meramente verbales, no se reducen a la parte lingüística, más bien, son parte de estructuras isomorfas. Considero que en

tiempos precolombinos y en el periodo novohispano, hasta nuestros días los conjuros y las metáforas del maíz son actos sagrados que dan cohesión a los pueblos nahuas.

## Bibliografía

- ❖ Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Manuel García Valdez, Madrid, Gredos, 2000.  
 \_\_\_\_\_ *Poética*. Trad. Juan David García Bacca, México, UNAM, 2000.  
 \_\_\_\_\_ *Política*. México, UNAM, 2000.
  
- ❖ Beuchot, Mauricio. “Análisis semiótico de la metáfora” en *Acta Poética*, vol. 2. pp. 113-125. 1980.  
 \_\_\_\_\_ *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*. México, UNAM-IIFL, 2007.  
 \_\_\_\_\_ *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México, UNAM, 2002.  
 \_\_\_\_\_ *Phrónesis, analogía y hermenéutica*. México, UNAM-FFyL, 2007.  
 \_\_\_\_\_ *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México, UNAM-FFL, ITACA, 2009.
  
- ❖ *Cantares mexicanos*. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México. Paleografía, versión, introducción, y apéndices de Ángel Ma. Garibay K., 3 vols., México, UNAM, 2000.
  
- ❖ *Codex Magliabechiano*. CL. XIII. (B.R. 232), Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, ed. Facs., acompañada de un volumen de estudio por Ferdinand Anders, Graz-Austria, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1970.
  
- ❖ *Codex Mendoza*. edición de Frances F. Berdand y Patricia Riel Anawalt, 4v., Berkeley, University of Texas Press, 1995.
  
- ❖ *Codex Telleriano-Remensis*. edición de Eloise Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press, 1995.
  
- ❖ *Códice Borbónico*. México, Editorial Siglo XXI, 1981.
  
- ❖ *Códice Borgia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
  
- ❖ *Códice Fejérváry-Mayer (El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo)* introducción y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jensen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
  
- ❖ *Códice Mendoza*. Mexico, Innovación, 1980.
  
- ❖ Códice florentino (Testimonio de los informantes de Sahagún). Facsímil elaborado por el gobierno de la República Mexicana, México, Giunta Barbera, 1979.
  
- ❖ Dehouve, Danièle. “Un ritual de cacería. El conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 40, 2009, pp. 299-331.

- ❖ Derrida, Jacques. *Políticas de la diferencia*. diálogo con Élisabeth Roudinesco en: *Y mañana qué...*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 9-28. julio de 2003.
- ❖ *Diccionario de la Lengua española*. Madrid, ed. 22.ª 2001.
- ❖ Duran, Fray Diego. *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de tierra firme*. México, Cien de México-CONACULTA, 2002.
- ❖ Florescano, Enrique. “Metáfora del grano y la mazorca”, en Esteva, Gustavo y Marielle Catherine. Antología. *Sin maíz no hay paí.*, México, Dirección General de Culturas Populares de México-CONACULTA, 2003.
- ❖ Garibay K., Ángel Ma. *Historia de la literatura náhuatl*. México, Porrúa, 1992.  
 \_\_\_\_\_ *Veinte himnos sacros de los nahuas. Informantes de Sahagún*. México, UNAM, 1958.
- ❖ Garza, Mercedes de la. *El universo sagrado de la serpiente*. México, UNAM-IIFL, 2003.
- ❖ Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces, Ricardo Guerra, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- ❖ Hernández de León-Portilla, Ascensión. *Hermenéutica analógica. La analogía en la antropología y la historia*. México, UNAM, 2009.
- ❖ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. ed. Ángel Ma. Garibay K, México, 4ª. Edición, México, Editorial Porrúa, 1985.
- ❖ Irigoyen Troconis, Martha Patricia. *Hermenéutica, analogía y discurso*. México, UNAM, 2004.
- ❖ Johansson, Patrick. “Amimitl icuic. Canto de Amímitl. El texto y sus contextos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 38, México, UNAM/ IIH, 2007, pp. 213-242.  
 \_\_\_\_\_ “Dilogías, metáforas y albures en cantos eróticos nahuas del siglo XVI”, en *Literaturas Populares*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, Año VI, Número 1, enero-junio de 2006, pp. 63-95.  
 \_\_\_\_\_ “El saber indígena o el sentido sensible del mundo” en la revista *Universidad de México*, México, UNAM, v. 556, abril, 1997, pp. 5-7.  
 \_\_\_\_\_ *Festejos, ritos propiciatorios y rituales precolombinos*, en “Colección Teatro Mexicano Historia y dramaturgia”, México, CONACULTA, 1992.



\_\_\_\_\_ “¿Le ixiloiocan yn imiyaoayocan oacico tlatolli? ¿Ya llegó a jilote, ya llegó a mazorca el discurso? Consideraciones epistemológicas indígenas en el libro IV de la Historia General, en Estudios de Cultura Náhuatl. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 35, 2004, pp. 207-224.

\_\_\_\_\_ “La especulación filosófica en el mundo náhuatl prehispánico” en *Revista de la Universidad de México*, México, UNAM, núm. 21, noviembre 2005, pp. 69-77.

\_\_\_\_\_ *La palabra de los aztecas*. México, Trillas, 2007.

\_\_\_\_\_ *La palabra, la imagen, y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.

\_\_\_\_\_ *Machiotlahtolli La palabra-modelo. Dichos y refranes de los antiguos nahuas*. México, editorial McGraw-Hill, 2004.

\_\_\_\_\_ *Voces distantes de los aztecas. Estudio sobre la expresión náhuatl prehispánica*. México, Fernández Editores, 1994.

- ❖ Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas, México, Taurus. 2008.
- ❖ León- Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes*. México, UNAM, 1979.
- \_\_\_\_\_ “Cuícatl y tlahtolli. Las formas de expresión en náhuatl” en Estudios de Cultura Náhuatl. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 16, 1983, pp. 13-108.
- ❖ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sigueme, 2003.
- ❖ López Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología*. México, UNAM-IIA, 2008.
- \_\_\_\_\_ , *Monte sagrado-templo mayor*, México, UNAM-IIA, 2009.
- \_\_\_\_\_ “Términos del nahuallahtolli” en *Historia mexicana*. México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, vol. 17, no. 1 (65), 1967. pp. 1-36.
- ❖ Luna Traill, Elizabeth, Alejandra y Gloria, *Diccionario básico de Lingüística*, México, UNAM-IIFL, 2007.
- ❖ Montes de Oca Vega, Mercedes, “Los difrasismos: un rasgo del lenguaje ritual” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 39, México, UNAM/ IIH, 2008, pp. 225-238.
- ❖ Platón, “*Fedón*” en *Diálogos*, Madrid, Gredos, 2004.
- ❖ *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, trad., introd. Y notas de Adrian Recinos, 7 ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

- ❖ Raby, Dominique. “Mujer blanca y dolor verde: uso de los colores, del género y de los lazos de parentesco en el Tratado de Ruiz de Alarcón”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 37, 2006, pp. 293-315.
- ❖ Reyes García, Luis, y Dieter Christenssen, *El anillo de Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica-CIESAS, 1990.
- ❖ Ricardo Melgar Bao. “Los aromas de lo sagrado en los altos de Morelos”, en *En el Volcán*, Número 8, abril 2012.
- ❖ Ricoeur, Paul. *La metáfora viva*. Madrid, TROTТА, 2001.  
 \_\_\_\_\_ *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México, Siglo veintiuno, 1998.
- ❖ Ruiz de Alarcón, Hernando. *Tratado de las idolatrías, supersticiones dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. México, Ediciones Fuente Cultural, 1892.
- ❖ Sahagún, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México, Porrúa, 1986.
- ❖ Silva Galeana, Librado y Miguel León-Portilla. *Huehuetlahtolli. Testimonios de la palabra antigua*. México, Fondo de Cultura Económica-Secretaría de Educación Pública, 1991.
- ❖ Sullivan, Thelma. *Compendio de Gramática náhuatl*. México, UNAM-IIH, 1976.
- ❖ Serna, Jacinto de la Serna. *Manual de ministros de indios*. México, Ediciones Fuente Cultural, 1892.
- ❖ Simeon, Remi. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México, Siglo XXI, 2007.
- ❖ *The Codex Borgia. A full-color restoration of the ancient Mexican manuscript*. Gisele Díaz y Alan Rodgers. New York, Dover Publications, Inc, 1993.
- ❖ *The codex Nuttal. A picture manuscript from ancient Mexico*. New York, Dover Publications, Inc, 1975.

**Anexo**  
**Corpus textual**

**La metáfora del maíz en los conjuros recopilados de Hernando Ruiz de Alarcón**

1. *Tlaxihualmohuica tlamacazqui ce atl itonal; ca ye axcan oyecoqueh tlamacazqueh, axcan niccahuaco tlamacazqueh tlazohpilli chicomecoatl.*

¡Por favor ven aquí! espíritu —él de esencia 1-agua— (*Tlálloc*); porque ahora ya llegaron los espíritus, (o tlaloques). Ahora he venido a dejar al hijo precioso sacerdote (la semilla del maíz), al 7-serpiente.

2. *Tihuian; ca nican ca tonacachiquiuhli, mitzontlatoctiz; Ca ye ixquich cahuitl mitzpixticatca in monantzin. Oyecohqueh tlamacazqueh ioquichtihuan.*

¡Ea, vamos! aquí está la espuerta diosa de nuestro sustento, que te hará seguir el camino; que hace mucho tiempo tu madre te guarda, te cuida en ella. Pues ya han llegado los espiritados sus hermanos (Seres sobrenaturales).

3. *Tla xihualmohuica, tlamacazqui ce atl itonal; ca nican tictlallanhuiqueh in tlamacazqui chicomecoatl.*

¡Por favor ven aquí! espíritu —él de esencia 1-agua— (*Tlálloc*); aquí es donde colocaremos debajo de la tierra, al sacerdote 7-serpiente (a la semilla del maíz).

4. *Tlacuele, xihualhuia, tezcatl ixahualpococotimani: Chicomecoatl; ca nican cualcan mahuititiez; ca ye omecahuiqueh tlamacazqueh.*

¡Ánimo! ¡Vamos! espejo, de faz labrado en el que brota humo constante, que en ti colocaré al apreciado hijo 7-serpiente, que en buen momento en sí mismo se fortalecerá, y ya llegaron los espíritus (los tlaloques).

5. *Nomatca nehuatl nitlamacazqui; tla xihualhuia, nohueltiuh tonacacihuatl; tla xihualhuia, tlalteuctli; ye momacpalco nocontlalia in nohueltiuh tonacacihuatl; ahmo timopinauhitz, ahmo tihuexcapehuaz, ahmo tihuexcatlatlacoz; cuix quinmoztla, cuix quinhuiptla in ixco, icpac nitlachiaz in nohueltiuh. In tonacacihuatl; niman iciuhca in tlalticpac hualquizaz, in nicmahuiroz, in nictlahpaloz in nohueltiuh tonacacihuatl.*

Yo soy el sacerdote espiritado, mío es el saber; por favor ven, mi hermana mayor señora de nuestro sustento; por favor ven señora de la tierra; que ya en la palma de tu mano coloco a mi hermana mayor señora de nuestro sustento; no te avergonzarás, no harás algo que te cause culpa, acaso mañana, acaso pasado mañana, en la faz, en la parte alta, veré a mi hermana mayor señora de nuestro sustento; luego rápidamente saldrá en la faz de la tierra, contemplaré, saludaré a mi hermana mayor señora de nuestro sustento.

6. *Nomatca nehuatl nitlamacazqui; tla xihualhuia nohueltiuh tonacacihuatl: ye nimitzoncahuaz in nochalchiuhcontzinco; nauhcampa xitlaquitzi, ahmo timopinauhitz motech nihiyocuiz, motech niceceyaz in niicnopiltzintli, in nicenteotl, in tinohueltiuh, titonacacihuatl.*

Yo soy el espiritado sacerdote, mío es el saber; por favor ven mi hermana mayor señora de nuestro sustento: que ya te colocaré en mi vasija preciosa; sostente por los cuatro rumbos, no te avergonzarás. De ti tomaré aliento, de ti tomaré calma, soy el pobre huérfano, soy el dios de maíz, y tú eres mi hermana mayor señora de nuestro sustento

### Sortilegios para echar suertes con el maíz

7. *Tla xihualmohuica, tlazohpilli chicomecoatl; tlaxihualhuian macuiltonalehqueh, cemithualehqueh. Aman ye quene ta tiquitati in icamanal, in itequipachol. ¿Cuix quinmozta? ¿cuix quinhuiptla? Ca niman aman. Nomatca nehuatl nicipatl, nitonal, nihuehue; ye iihitic nontlachiaz in namox, in notezcauh, intla quinamiqui pahtzintli, ahnozo motlanahuitia.*

Por favor ven apreciado hijo 7- serpiente; y que vengan los que poseen 5-tonales, los que ven hacia un sólo lado. Que ahora si iremos a ver su petición, su preocupación. ¿Acaso mañana? ¿acaso pasado mañana? ¡Aquí! ¡ahora! yo soy el que sabe, soy cipatl, soy tonal, soy anciano, ya observaré en mi libro, en mi espejo, si hace bien la medicina o acaso hace daño.

8. *Iihitic nontlachiaz in noamox, in notezcauh, in tlein quitequipachoa in icnotlacatl teteo ipiltzin; campa oya, campa nemi in inamictzin: ¿ahzo huehca oya? Ca ye oc onca.*

En el interior de mi libro, en mi espejo, veré lo que le aflige a este pobre hijo de los teteo: a dónde se fué, en dónde anda su mujer: ¿Acaso está lejos? O aún está aquí.

9. *Campa oya teteo ipiltzin iptzin iyolcaton, ahzo, oquichtequilihqueh, ahzo huehca ohuilhuicaqueh? Ca zan cana nemi.*

A dónde fue el animalejo del hijito de los teteo, ¿acaso se lo robaron y se lo llevaron lejos? O solamente anda por algún lugar.