

**Los conjuros nahuas
recopilados por Hernando
Ruiz de Alarcón:**

UN ESTUDIO ANALÓGICO de la metaforicidad del RITO SAGRADO

**ISSA ALBERTO CORONA MIRANDA¹
YESSICA VIANEY SÁNCHEZ ACEVES²**

En este artículo quiero señalar el contexto de los conjuros de Hernando Ruiz de Alarcón, poniendo énfasis 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 del conjuro sufrió una transformación al pasar a determinismos teóricos y conceptuales y 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.

¹ Secretario de la revista *Hermes analógica* editada por la Cátedra de Estudios sobre Hermenéutica Analógica del Instituto Superior de Filosofía de Valladolid y auspiciada por el Centro de Estudios y Análisis Social de Galicia (CEASGA). Exbecario del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM “Hermenéutica, analogía y religión”. Licenciado en filosofía por la UNAM-FFyL (México). Temas de investigación: Hermenéutica analógica, religión náhuatl; estrategias didácticas para la enseñanza de la filosofía a nivel medio superior. Publicación reciente: Centro de Estudios y Análisis Social de Galicia (CEASGA), N° 4, pp. 1-14 (2016). “Espacio-tiempo sagrado. Ritual para la siembra del maíz en el sistema cognitivo-sensible náhuatl”. C.E: issa.corona@comunidad.unam.mx

² Pasante en Lengua y Literaturas Hispánicas por la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM. Profesora en Literatura en la Preparatoria ICUB Nicolás Romero. Temas de investigación: Poesía mexicana; Hermenéutica analógica en la poética de Octavio Paz. C.E: vianeysofia@hotmail.com

Hernando Ruiz de Alarcón (una mirada hacia el otro)

En el siglo XVII (periodo 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, él 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 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, respeto al otro y 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 [...]".³ 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 vigilancia⁴ 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".⁵ De aquí que la ética reconozca al otro, a la diferencia.

Ahora bien, muchos evangelizadores no reconocieron 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 conocer las prácticas religiosas

³ Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 153.

⁴ Cfr. Jacques Derrida, *Políticas de la diferencia*.

⁵ *Ibid.*, p. 38

de la diferencia. De esta manera, la intensión 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]⁶ que acostumbraban sus antemassados, tienen su 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.⁷

El contacto que tuvo Ruiz de Alarcón con la alteridad, con la diferencia, ya que fue una labor compleja 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 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

⁶ Las citas de los textos de los siglos 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.

⁷ Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones...*, pp. 23-24.

oculta".⁸ A pesar de que el objetivo de la religión católica era destruir sistemáticamente los símbolos del indígena, es importante saber cómo es que el cura pudo acceder a dicha información oculta, para 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 Tenancingo, Xalatlaco y Atenango, entre otros. Ahí intenta extirpar las "idolatrías" de los indígenas.

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 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 sean 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*".⁹ Fray Andrés de Olmos también recopiló hechizos, de esta manera, la única mirada que trata las metáforas de los conjuros de los pueblos nahuas en los siglos XVI y XVII son Olmos y Ruiz de Alarcón.

⁸ Alfredo López Austin, "Términos del *nahuallahtolli*", p. 12.

⁹ 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.

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 mismo es de los hechizeros que llaman *Texoxqui* o *Teyollòquani* o *tetlachihuiani*, que casi es vna mesma cosa, jamas confessan, 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 confessen para sacarlo a luz enteramente, aunque en el fuero secular se prouo a vnos indios del pueblo de Coyuca, provincias de Acapulco, que con vn as 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 traído en las vñas muchas lenguas de alli embueltas en vnos trapos, pareciendoles a ellos, que tambien estaban en figura de buhos quando, las recibieron.¹⁰

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.

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 vencido y muerto en virtud de sus palabras, al fin le dio por libre.¹¹

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.

¹⁰ H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 27.

¹¹ *Ibid.*, p. 60.

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.¹²

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 evangelizar y para 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 [...]”.¹³ 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 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: las visiones cristiana e indígena. En este manuscrito se contraponen las dos cosmovisiones. La voz indígena intenta manifestarse en el documento como una

¹² A. L. Austin, “Términos del *nahuallahtolli*”, p. 2.

¹³ Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, p. 17.

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.¹⁴

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.

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 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

¹⁴ Danièle Dehouve, "Un ritual de cacería. El conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón", pp. 302-303.

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.¹⁵



Figura 1. *Tepeyolohtli* conjurando junto con *Quetzalcóatl*.
Códice Borbónico, lámina 3.

Para entender 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.

¹⁵ Mercedes Montes de Oca Vega, "Los difrasismos: un rasgo del lenguaje ritual", pp. 234-235.

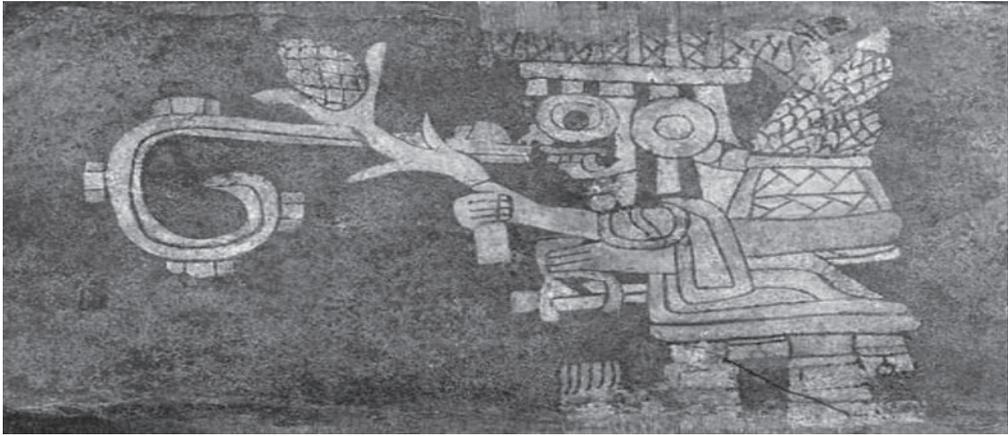


Figura 2. Colgando del brazo de Tláloc lleva un cesto con mazorcas en el ritual para la siembra del maíz. Pintura mural de Zacuala, Teotihuacan.

Características generales de los conjuros

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 y 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 y 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

1. La estructura sintáctica de los conjuros es uniforme; generalmente, los conjuros tienen la misma fórmula y no se presentan variaciones significativas en la construcción de cada oración.

2. En todos los conjuros el tropo es el instrumento que permite la realización del acto ritual.
3. 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.
4. Los vocablos semánticamente son muy ricos. Un solo término tiene múltiples significaciones, por ejemplo: *Iztaccíhuatl*, "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.

Elementos semióticos de los conjuros

1. Los simbolismos en los conjuros abundan, pues son una marca que identifica a este tipo de expresiones.
2. La *kenèsica* en los conjuros dota de sentido el acto ritual.
3. Los colores como los aromas son elementos importantes en los conjuros; un color significa y da sentido; también los aromas comunican en el ritual.
4. 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.
5. 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.
6. 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.¹⁶

¹⁶ Cfr. P. Johansson, *Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos*, pp. 15-23.



Figura 3. La música. Códice Becker, lámina 8.

Lenguaje ritual: *Nahualtocahtl* 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,¹⁷ 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 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."¹⁸

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

¹⁷ Cfr. A. López Austin, *Monte sagrado-templo mayor*, pp. 43-50.

¹⁸ M. Montes de Oca Vega, *op. cit.*, p. 226.

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!*

Ahora bien, en los conjuros de los pueblos nahuas¹⁹ o de los mayas²⁰ 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 tlahueliloc,
noço àmo àço oàcico àço huel ytech oàcico
àço oquehuac oca àcocuic yn notilma?*²¹

(Esterá 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 alço. ¡*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 tlahueliloc, noço àmo àço oàcico àço huel ytech oàcico àço oquehuac oca àcocuic yn notilma*. La repetición 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 *nahualtoacail* o bien *nahualtahtolli*²² es

¹⁹ Cfr. Luis Reyes García y Dieter Christenssen, *El anillo de Tlalocan*.

²⁰ 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.

²¹ H. Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones*, p. 65.

²² Ruiz de Alarcón menciona que la noción de metáfora que tenían los indígenas se nombraba *nahualtoacail*; 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 *nahualtahtolli* que significa "palabra de los nahuales" o "palabra encubierta". Generalmente los estudios especializados utilizan el término de *nahualtahtolli*. En este estudio utilizaré los dos términos ya que refieren a la misma idea.

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.²³



Figura 4. 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 encubierto, y que su estructura se cimienta en modelos metafóricos por analogía. En este sentido, es peculiar 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.

²³ A. L. Austin, "Términos del *nahuallahtolli*", p. 1.

[...] 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.²⁴

El *nahuallahtolli* potencialmente metafórico por analogía²⁵ 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".²⁶ 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;²⁷ 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;²⁸ d) cabe señalar, que por medio de estos mecanismos ceremoniales, se asignaba nombre calendárico al recién nacido.²⁹

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.

²⁴ Danièle Dehouve, "Un ritual de cacería. El conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón", p. 302.

²⁵ Cfr. Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la Hermenéutica*, p. 140.

²⁶ Miguel León-Portilla, "*Cuicatl y tlahtolli*. Las formas de expresión en náhuatl", p. 97.

²⁷ Cfr. A. L. Austin, "Términos del *nahuallahtolli*", p. 1.

²⁸ Cfr. D. Dehouve, *op. cit.*, p. 299.

²⁹ Cfr. H. R. Alarcón, *Tratado de las idolatrías, supersticiones*, p. 24.

En los textos novohispanos de los siglos XVI y XVII, los frailes y párrocos que recopilaron estos discursos muestran con claridad las prácticas ceremoniales que llevan a cabo los nahuales.

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."³⁰

Conclusión

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".

Referencias bibliográficas

- Beuchot, Mauricio. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: UNAM, 2002.
- Códice Borbónico*. México: Siglo XXI, 1981.
- 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.
- 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, julio de 2003, pp. 9-28.

³⁰ A. L. Austin, "Términos del *nahuallahtolli*", pp. 2-4.

- Johansson, Patrick. *Festejos, ritos propiciatorios y rituales precolombinos*, en "Colección Teatro Mexicano. Historia y dramaturgia". México: CONACULTA, 1992.
- León Portilla, Miguel. "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. "Términos del nahuallaholli" en *Historia mexicana*. México: El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, vol. 17, no. 1 (65), 1967, pp. 1-36.
- _____. *Monte sagrado-templo mayor*. México: UNAM-IIA, 2009.
- 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.
- 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 Christensen. *El anillo de Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica-CIESAS, 1990.
- 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.