

### ***Etnobarroco: rituales de alucinación***

Enrique Flores

(Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM)

La “brujería” posee una vertiente etnopoética, expresada en los conjuros mágicos de sus detentadores y en la performance ritual que los sustenta. El *Tratado de las supersticiones gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, de Hernando Ruiz de Alarcón, es un ejemplo incomparable de esta dimensión aparentemente menor de esos textos coloniales de consecuencias tan ricas que son justamente los tratados de “extirpación de idolatrías”. Lo que abordaremos aquí son las características de ese lenguaje “diabólico” implícito en las prácticas de hechicería; la interpretación que surgía en la mente del propio pesquisidor a propósito de un lenguaje hermético y “difficultoso”, poblado de “metáforas” y alegorías, prohibido y fascinante al mismo tiempo, consustancial a las prácticas mágicas.

#### **1. Superstición**

El título es elocuente: *Tratado de las supersticiones gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España*. Lo publica en 1629 Hernando Ruiz de Alarcón, hermano de Juan Ruiz, gran dramaturgo marcado, más que por su origen indiano, por su *monstruosidad*. Y por su origen judío, habitante de un medio --el de Taxco-- mesiánico y criptojudío.<sup>1</sup> Cada palabra es significativa, en especial *supersticiones* y *gentílicas*, que *Autoridades* define así:

*Superstición*. Culto que se da a quien no se debe con modo indebido [...]. Es tomado del latino *Superstitio*. Ambrosio de Morales: “A la partida, según la mala *superstición* de los romanos, le sucedieron en agüeros y en otras extrañas novedades mui tristes señales de lo mal que en España le había de suceder” [...]. Feixoo, *Theatro*: “Pero mi sentir es que ni curan *supersticiosamente*, ni ilícitamente, ni por virtud sobrenatural, ni natural, ni diabólica”. (*Aut.*)

*Gentílico*. Lo que pertenece a los ritos y costumbres de los gentiles [...]. *Gentil*. El idólatra o pagano, que no reconoce ni da culto al verdadero Dios. (*Aut.*)

La definición de *superstición*, muy amplia, es precisada por la autoridad: la “*mala superstición*” consiste en “agüeros” y “señales”, aunque el filósofo ilustrado, dieciochesco, la niegue señalando su carácter ya no adivinatorio sino curativo: “*ni curan*”. En cuanto a la de *gentílico*, es equivalente a *idolátrico*, asociándose así a los ídolos indígenas y, al mismo tiempo --siempre a través de la teología católica y de la religión estatal romana, convertida en cultura popular *pagana*: “*Pagano*. El que vive en la campaña o en el campo, que no goza del derecho de ciudadano” (*Aut.*)--, a lo “sobrenatural” milagroso, a lo “natural” asociado a la *magia* “natural”, y a lo “diabólico”, físicamente arraigado en los seres del Cuarto Mundo. Para los frailes, el Diablo ya no era una entequeia, sino un Poder presente en Este Mundo.

Así, el bachiller Alarcón, cura “beneficiado de Atenanco”, habla de un mandato de indagar, espiar, “informar”, “en quanto pudiesse”, “de las costumbres gentílicas, ydolatrías, *supersticiones con pactos tácitos y expressos*, que *oy* permanescen y se van continuando, y passando de generación en generación entre los indios”. Y esto para “impedir las”, gastando

<sup>1</sup> Cf. los “Antecedentes familiares” de la biografía de Juan Ruiz de Alarcón escrita por Willard King (17-35).

“en esto de cinco años todo el tiempo que me pude desocupar”, para, “como dicen”, “poner cuero y correas”, y “borrarlas, y aun *raerlas* de la memoria de los hombres” (Alarcón: 127).

*Pacto* [...]. El consentimiento o convenio con el demonio, para obrar por medio suyo cosas extraordinarias, embustes y sortilegios. Divídenle en explícito, que es quando se da el consentimiento formal, e implícito u tácito, que es quando se exercita alguna cosa a que está ligado el pacto, aunque formalmente no se haya hecho [...]. Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*: “El rey de Tezcucó, que era gran mágico y tenía pacto con el Demonio, vino a visitar a Moctezuma” (Aut.).

## 2. Criptojudaismo

Willard King, la biógrafa del dramaturgo, ha hecho una descripción incomparable de la población minera en la que crecieron los Alarcón. Magia, brujería y alquimia se confunden ahí en una amalgama semejante a la de los trabajos químicos que obsesionaron a otro gran poeta novohispano del XVII: Luis de Sandoval Zapata.<sup>2</sup> Pero es también una figura *infernal*:

Para un muchacho que veía cómo de las grises piedras se extraía la reluciente plata mediante el complicado y difícil proceso de la amalgama con azogue, el ingeniero de minas debe haber sido una especie de mago, el heredero auténtico de todo cuanto los alquimistas sabían acerca de los secretos de la naturaleza. Pero la mina era también [...] una sobrecogedora imagen del propio infierno: un agujero profundo, negro bostezo de la tierra, llamas embravecidas, rostros y brazos ennegrecidos, duras tareas e indios brutalizados realizándolas, a menudo bajo el látigo de capataces negros (32).

“Los indios mismos”, continúa King, “presentes en número tan elevado” junto a la escasa población europea, “eran figuras omnipresentes” ahí, e incluso en la ciudad de México los españoles se sentían amenazados por esa masa de gentes conquistadas, “tan difíciles de entender, tan poco dispuestas a la verdadera «civilización» y a la cristianización, tan aferradas a su vieja religión idólatra” (32). Y pone como ejemplo de esa omnipresencia el propio *Tratado* de Alarcón, “cura párroco de Atenango del Río (ya en tierra caliente, al sur de Taxco y un poco al norte de Zumpango, teatro de las empresas mineras de su abuelo Hernando de Cazalla”, acusado por cierto “de observar ritos judaicos [...] y de tener, en su casa relaciones carnales con una muchacha india” (21). Del *Tratado*, dice Willard King:

Es una obra impresionantemente erudita y escrupulosa. Buen conocedor del náhuatl, Hernando había recogido a lo largo de los años un sinnúmero de oraciones y conjuros que los indios dirigían a demonios familiares dotados de poder sobre el fuego, las enfermedades, los peces, la comida, las cosechas, el sueño, el sol y la naturaleza toda. En este tratado, que Coe y Whittaker llaman “*one of the most remarkable works ever produced on the Indian peoples of central México*”, no hay señales de horror ni de temor frente a esas prácticas, si bien, para irritación de los etnógrafos modernos, el autor las considera naturalmente cosa del demonio (33).

Como acota la biógrafa, “años después de la muerte de Hernando, un visitador eclesiástico de esa región, Jacinto de la Serna, hizo un alto elogio de él: fue, dijo, un hombre noble, sabio y santo, muy dado a la oración y a la contemplación, cariñosamente recordado por los

<sup>2</sup> Cf. el brillante pasaje del *Panegírico de la paciencia* donde se alude a la alquimia (Sandoval: 131-132). La pieza poética que introduce esa obra tiene unas líneas en las que su autor se incluye, con Sandoval, entre los magos: “*est igitur nobis officiosa Magis*”; “virtud que es servicial para nosotros los magos” (Sandoval: 126).

indios a causa de sus excelentes sermones en náhuatl, y a causa también de los versos que compuso en esa lengua” (34). Sin embargo, esa faceta oculta una dimensión secreta de la vida en Taxco a finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII: la del criptojudasmo. Un proceso inquisitorial terrible condenó a la hoguera a varios miembros de la familia Carbajal acusándola de incidir en prácticas de carácter judaizante. Y la familia Carbajal había vivido precisamente en el real de Taxco, lo que añade, dice King, otra sombra a las ya enunciadas:

Más hondamente perturbadoras deben haber sido las revelaciones sobre la amplia célula judaizante que durante unos cinco años estuvo activa en Taxco, en casa de Jorge Almeida. Abundaban en la Nueva España los cristianos de casta de conversos. Pero el haber conocido bien, como era natural en una comunidad tan pequeña, a un verdadero grupo de judíos convencidos de que el Mesías llegaría de un momento a otro en medio de levantamientos y fermentos sociales, eso no era tan común y corriente. El recuerdo de este grupo y de su ferviente mesianismo tiene que ver casi seguramente con la extraña, ambiciosa y fallida comedia *El Anticristo*, cuyo argumento es la venida del Anticristo (proclamado Mesías por el falso profeta Elías), la rápida conversión de muchos a su causa gracias a sus promesas de riqueza, bienestar y desenfreno sexual, y la espectacular victoria final contra las fuerzas malignas (34).

En síntesis, concluye King, es la mezcla de esa “espera mesiánica” y de las “heterogéneas religiones de la colonia (catolicismo, judaísmo, politeísmo mexicano, animismo africano)”, como factor que precipita la “aparición de creencias sincréticas específicamente mexicanas, y de prácticas mágicas” (35), la que caracteriza el *lugar* donde se compilan los conjuros.

### 3. Inquisiciones

Como se ha señalado,<sup>3</sup> la pesquisa de Alarcón supone una suerte de proceso inquisitorial: una “inquisición” informal, que asume algunos procedimientos del Tribunal, y que no excluye el *tormento* como método de indagación. Es curioso seguir, en esa línea, los rastros de la pesquisa alarconiana, por lo que ilustran sobre la condición de sus informantes y la índole de sus materiales. Copio, así, las palabras con las que alude a algunos de ellos:<sup>4</sup>

... y el modo que tenían [de “sacrificios ... que hazían en las cumbres de los cerros”] he sabido agora muy por estenso de don Baltasar de Aquino, indio cacique viejo y el más antiguo de todo mi beneficio, que lo refirió así... (121).

A muchos destes [“ansianos dedicados para el ministerio de los sacrificios de penitentes”] vieron los que oy viven, como lo afirma el dicho don Baltasar de Aquino y don Diego de San Matheo, vezinos deste partido de Atenanco... (140).

De este género an pasado por mis manos muchos casos, y en algunos de ellos a sido necesaria intervención del Santo Oficio, por mezclarse en ellos otras naciones como españoles, mestiços, negros y mulatos, porque en tales sopechas a nadie perdonan. Y [...] los que comunican mucho los indios, especialmente siendo gente vil, fácilmente se inficionan con sus costumbres y supersticiones, como me sucedió en el partido de

<sup>3</sup> Lo hace en sus cursos Alfredo López Austin, o Margarita Peña en sus trabajos, señalando en uno de ellos: “El autor del *Tratado* perseguía y torturaba psicológicamente a los indios «delinquentes»” (Peña: 51).

<sup>4</sup> Transcribo las referencias de informantes “por orden de aparición” (salvo que haya apariciones posteriores).

Tepequaquílco con Agustín de Alvarado, mulato, que, sospechando que lo avía enhechizado un indio alcalde de Mayanala, usó de esta superstición [el *ololiuhqui*] y [...] confesó su sospecha (145).

En el pueblo de Iguala, haciendo yo pesquisa de estos delictos [...], prendí una india llamada Mariana, sortílegam embustera, curandera de las que llaman *Tícitl*; esta Mariana declaró que lo que ella sabía y usaba de sus sortilegios y embustes lo avía aprendido de otra india, de Mariana su hermana, y que la dicha hermana no lo avía aprendido de persona alguna, sino que le avía sido revelado (147).

Assí me sucedió en Comala, pueblo de mi beneficio, con un pescador de caña llamado Juan Matheo [...]. El dicho Juan Matheo echava su anzuelo con ciertas invocaciones de que usan los pescadores, y persuadido de mis razones dexó la invocación y echó su anzuelo; pescó un hermoso vague; después en otra ocasión, hechó el anzuelo y no cojió, y luego le vino la duda de no aver cojido por no aver hecho la invocación que solía (152).

Entre otros, usava dél [del “conjuro, encanto o invocación para cortar madera”] Juan Matheo, indio viejísimo de mi partido, que es el que referí que, en el pueblo de Comala, usava otro para pescar con anzuelo (156).

De este [“otro conjuro de que usan ... para pescar con anzuelo”] usaba entre otros un antiquíssimo viejo Juan Matheo, del pueblo de Comallan, de este partido de Atenango [...], y como he referido [...], aviendo muchos años que le avía mandado y puesto pena sobre que no usasse del dicho conjuro, al fin dellos le hallé tan asido a la superstición como si no le hubiese prohibido (171-172).

Fue pues la causa contra Juan Vernal, natural y vecino del pueblo Yguala, comarca de las minas de Tasco, porque usaba de ciertas palabras y encanto para batallar, con las quales afirmaba avía ydo siempre siguro por los caminos, y nunca avisado [*sic*] vencido de de enemigos y salteadores (152).

Cojí, pues, con esta superstición [el “encanto que usan para echar sueño”] a un antiquíssimo viejo de Temimiltzinco, que es en el Marquesado, y llámase el viejo Martín de Luna [...]. Destos conjuros usava este Martín de Luna, para el dicho efecto y de otros muchíssimos para diferentes intentos (155).

En otro tratado hiçe mención de un Martín de Luna [...], que era de çiento y diez años, y entre los indios tenido en gran reputación y por de consumada sabiduría; yo pienso que esta opinión la avía ganado con estos infernales encantos, como se verá en este y otros tratados donde le citaré por sus malas mañas [...]; lo qual supe del capitán Pedro Ojeda, veçino de las Amilpas, después de aver venido a mis manos el dicho conjuro [“contra las hormigas”]; y el dicho Martín de Luna, presso por esta superstición, la negaba, sin embargo de estarle probado y aver él otras veçes caydo en prission por estas causas (168-169).

En otros lugares he hecho mención de un Martín de Luna [...], en el Marquesado, en todo el qual este embustero avía assentado fama de médico milagroso con el embeleço de los

conjuros y encantos (213).

Siendo llamado el dicho Martín de Luna de uno para que le curase, aviéndole quitado cuatro pesos y acrecentádole el dolor de unas crueles punçadas, le dexó sin dinero y mucho peor que antes; el tal enfermo me declaró todo el caso, y averiguado con los que se hallaron presentes, fue presso el dicho viejo (214).

Suscedió pues que, viniendo a orillas deste río de mi beneficio un indio vezino del pueblo de Santiago, llamado Francisco de Santiago, alcançó otros que se estavan bañando, y pasando por ellos, vio en el camino un papel escrito, y cojiólo sin ser visto, y leyéndolo entendió lo que contenía, por averse criado en mi cassa; y assí me trujo luego el papel y me reffirió lo que contenía, cómo lo halló y cuyo era. Porque estava firmado de su dueño, que era un sacristán del pueblo de Cuetlaxochitla, que apenas sabía escribir (156-157).

Savido que en mi pueblo avía un indio forastero llamado Miguel, natural del pueblo de Xicotlan, que tenía por officio buscar las dichas colmenas; le heché un perro de oreja, tal un indio viejo de confianza y respetado en el pueblo, al qual encargué el negocio para que, usando de ardid, sacase a luz aquella superstición, como lo hizo [...]; el forastero, obligado y vencido de la cortesía y regalos del viejo, le declaró y dictó un largo conjuro y encanto, el qual el astuto viejo escribió [...], y con esto vino el papel a mis manos (159-160).

De este encanto y conjuro [“de los flecheros”] usaba [...] un Agustín Jacobo, del partido de Hoapan, y afirmaba que con él infaliblemente hallaba caça y le mataba; aunque después que se avía exerçitado con un Baltazar Hernandez, español, gran tirador y caçador [...], deçía [...] que no tenía neçesidad de conjuro [...]; pero [...] siéndole necesario [retirarse] de lo poblado, por otros delitos que tenía [...], tornó a continuar su deprabada costumbre de los conjuros (166-167).

Deste segundo [“conjuro para la siembra del maíz”] usaba un indio de Chillapa, tenido y estimado por los demás por de consumado saber, y la raçón era que no avía superstición en que no estubiesse envuelto y de que no fuesse capataz (177).

Otros tenidos por más sabios, y entre ellos un don Martín Sebastián y Çerón [...], muy estimado entre los naturales por sabio y que él se publicaba divino y sohorí, conocedor de las intenciones y que sabía quién era hechiçero y brujo... (222).

Sucedió al pie de la letra en el pueblo de Comala deste partido de Atenango, donde aviendo venido María Magdalena, muger de Baltasar Melchor, vezino de Tazmalaca, la dicha María Magdalena echó la suerte sobre un hurto y por ella imputó el hurto a quien nada sabía dél, lo qual resultó todo venir a mi noticia, y pressa la sortílega, apretada en la confessión, confessó el hecho (192).

... fue causa para que una curandera acusada de este delito [“echar ventosas con el conjuro mágico”], aviéndolo confesado quando fue pressa por él, después que advirtió quán lleno estava de gentilidad lo tornasse a negar, con que fue menester exquisita diligencia para que se rectificasse en su confessión (204).

Con esto me fue forçosso haçer la diligencia personalmente. Fui, pues, al dicho pueblo y hiçe traer ante mí la hechiçera; començé a examinarla y ella a negar [...]; y luego, con esta diligencia, tornó a confessar la dicha yndia (205).

Aviendo tenido notiçia de una vieja [...], Isabel María, que usa de encantos y conjuros, hiçe diligencia por averla a las manos, y ella se recató de manera que en más de un año no la pude descubrir; al fin fue hallada y traída ante mí (214).

Entre otros usaba deste remedio [el *ololiuhqui*] Isabel Luisa, de naçion maçateca, y aplicábalo desleído por bebida, y el conjuro que le acompañaba es por modo de deprecaçion hecha al *ololiuhqui*, y dice assí... (218).

Aunque abreviados --en ocasiones, suprimimos la continuación--, estos fragmentos constituyen un verdadero corpus de relatos; más aún: una incipiente novela en formación de las “inquisiciones” alarconianas, con su parte de violencia inquisitorial, y su parte innegable --aunque tal vez reprimida e inconsciente-- de curiosidad y *fascinación*. Su “parte *maldita*”.

#### 4. Embustes

Otras narraciones desbordan los límites de la documentación procesal para sumergirse, de lleno, en los abismos que abren los conjuros. Es lo que asoma en esa especie de “retorno de lo reprimido” que impulsa a sus ovejas a volver a esas prácticas diabólicas, supersticiosas o idolátricas. O en esa lucha contra los demonios que oculta --y revela-- la lucha con el ángel:

Visitando la comarca y distrito de lo que llaman Marquesado [...], hallé estendida la fama de un venerable viejo que en toda aquella tierra era tenido por santo, que tenía virtud del çielo para curar enfermedades. Llamábase este indio Domingo Hernández y avía muchos años que con sus ficciones traía embaucada toda la gente. Vivía este embustero en el pueblo de Tlaltiçapan, y assí en él como en todos quantos avía puesto sus pies y aportado su fama, era temido por divino, porque avía contado de sí un embuste que, aunque es prolixo, será bien contarlo para ver el ardid de Satanás. // Muchos años avía que este embustero avía contado de sí que, peligrando en una grave enfermedad, se le aparecieron dos personas vestidas de túnicas blancas, las cuales le llevaron mui lexos de aquel lugar a otro donde estaba otro enfermo, y allí le echaron aire, y luego le llebaron a otro lugar donde, aviendo hallado otro enfermo, le tornaron a echar aire, y dixeron: “Volvámonos a tu casa, que ya te lloran; descansa aora, que pasado mañana volveremos por tí”; y que a este tiempo, volviendo en sí, halló que los de su casa le llravan ya por muerto; y que luego, al terçero día, volvieron los dos vestidos de blanco y le llevaron como la primera vez [...], y siguiéndolos, llegaron a las casas de las maravillas, donde aviendo llegado le dixeron: “Xitlamahuico, etcétera”, quiere decir: “Mira y advierte lo que vieres; considera lo que passa con los que se emborracharon; guarte, no tornes tú a beber (a este tono muchas otras cosas), porque los mismos tormentos has de passar; dexa luego el pulque, y de aquí a tres días has de volver acá; vamos aora a tu casa, que ya te lloran; no sea que te abran la sepoltora”; y que luego le dixeron: “Oye tú, que eres pobre y miserable; ves aquí con lo que tendrás en el mundo de comer y beber”, y que entonçes le enseñaron las palabras (que después diré) conque desde aquel día avía siempre curado y açertado las curas por difficultosas que fuesen; y

con esto le volvieron a su casa, donde, buelto en sí, halló que le lloraban por muerto [...]. // Y ansí, aviéndole hecho traer ante mí para que diese razón de sí, siendo preguntado por el officio que usava y palabras que decía, y simples que aplica a los enfermos, respondió que él no lo avía aprendido de los hombres sino de gente de la otra vida [...]. El viejo, viéndose apretado, confessó públicamente en la iglesia su embuste, y de quién y cuándo avía aprendido aquellas palabras, que era otro tal como él, ya difunto; con esto di fin a la historia de este viejo Domingo Hernández y deshiçe el embeleço que tan apoderado estaba de aquella comarca. // El año pasado de 27, hallé en el pueblo de Tlalticapan otro embustero çiego curandero, que también refería de sí otro embeleço semejante [...]: que, estando a la muerte, y aviéndose quedado como dormido, baxó al infierno, donde avía visto muchos indios y mucho género de gente, y que estaba allí en lo alto la magestad de Dios padre, y otros desvaríos a este modo, y que allí le dixeron se volviesse al mundo y que llevasse consigo aquella medicina y la bebiesse (209-211).

### 5. *Nahuallatolli*

“Términos del *nahuallatolli*” es un trabajo fundamental en los estudios sobre la “magia” y las poéticas indígenas --a través de un análisis de la lengua y el estilo--, y tiene por material principalísimo el *Tratado de las supersticiones gentílicas*. Más precisamente, ese estudio ya clásico de Alfredo López Austin tiene por objeto el lenguaje ritual, y las poéticas rituales de los “conjuros” de Alarcón. Así, comienza declarando cómo, “junto al *tecpillatolli*, la forma elegante de hablar propia de la gente culta, y al *macehuallatolli*, el lenguaje popular, existía en el idioma náhuatl la jerga usada por los brujos, curanderos y adivinos en sus conjuros”, y cómo, a ese “lenguaje especial”, llamado *nahuallatolli*, las fuentes lo calificaban de “oscuro y secreto, inspirado por el Demonio para acentuar su carácter esotérico”. Y la etimología de ese nombre --*nahuallatolli*--, anota López Austin, confirmaría dicha naturaleza, pudiéndose traducir como “lenguaje encubierto”, pero también como “lenguaje de los *brujos* o lenguaje mágico” (1). En su *Vocabulario*, fray Alonso de Molina vierte “bruxa” por *naualli*, y luego como “hechizero”, “nigromántico”; en Sahagún, *naoalli* se transforma en “*bruxo*” (X, 33).

López Austin es muy crítico en relación a Alarcón. Señala que “el traslado es muy deficiente” --juicio que no dudamos en aceptar-- y apunta que “abunda en interpolaciones o sustituciones explicativas que, más que aclarar, contribuyen en muchos casos a enmarañar el ya por naturaleza dificultoso texto” --señalamiento menos acorde con nuestra visión, que ve en esas “interpolaciones o sustituciones explicativas” una de las virtudes de su edición, y una intervención propiamente *etnopoética*-- (1-2). “No se puede, sin embargo”, afirma, con rigor, López Austin, “pedir más al bachiller celoso de su fe”, cuyo conocimiento del idioma náhuatl es “suficiente” para la persecución de esas prácticas condenadas. Y aunque “tuvo el cuidado de consignar en idioma náhuatl aquellos conjuros que eran sus trofeos” --no lo hizo el obispo fray Jacinto de la Serna, que trabaja a partir de “una mala versión al castellano”--, 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 delación, por enviar al espía, que tal vez sobrepase al verdadero celo (López Austin: 2).

López Austin describe, con claridad, aunque de manera curiosamente negativa, las características *tradicionales* del material compilado por Alarcón, señalando “la persistencia de la antigua religión”, de la cosmovisión y “de los magos”. Hay en estos conjuros mágicos

una “uniformidad de *estilo* y terminología” --yo subrayo-- que hace suponer “una tradición firme”: “no es la simple tradición de la fórmula mágica”, porque supone en los informantes un “conocimiento de las antiguas creencias” --al referir, por caso, “al pesquisidor la *leyenda* [género tradicional, en sentido estricto] que explica el significado de los vocablos utilizados en la oración”--; “no es la tradición de un grupo cerrado de brujos”, puesto que los conjuros “pertenecen al agricultor, al recolector de miel, al cazador, al caminante, al cazador [y otros que no se definen por su oficio, como al durmiente, al soñador, al miedoso y al apasionado] al hombre del pueblo”. “No es el residuo de una creencia”; “no es la pétrea tradición que se desmorona en su anquilosis”, sino una tradición *viva*, que “persiste” y se transforma (3-4).

Pero la parte tal vez más profunda del análisis de López Austin se refiere al *estilo*:

El estilo de los conjuros es uniforme. Las frases se cortan en una forma mucho más brusca que en el náhuatl ordinario; no hay espacio para retórica, pues el tropo se convierte en instrumento mágico; los términos se repiten con la frecuencia de fórmulas limitadas; las denominaciones se multiplican, como si sólo ellas pudiesen ocupar un lugar mayor en el conciso discurso. Y sin embargo, el *nahuallatolli* es un lenguaje impreciso, pues las denominaciones, que se muestran tan múltiples al referirse a un ser, aparecen en las oraciones siguientes designando a otros varios. *Iztaccíhuatl* es, por ejemplo, el copal, el agua, varias hierbas medicinales, la sementera, etcétera (López Austin: 4).

El pasaje no tiene desperdicio. Primero se insiste en la unidad de *estilo* --un apunte poco común en los textos de historiadores y antropólogos, y que habla de la *sensibilidad* de López Austin--. Después, se describen finamente las cualidades de dicho estilo: “las frases se *cortan* en una forma mucho más brusca que en el náhuatl ordinario”. Una cuestión de cortes y de ritmos. El especialista intuye muy bien las condiciones de la *etnopoética* --hablar de un canto de cacería, ¿es hablar de *cacería* o de *canto*?-- al indicar que, en cierto modo, “no hay espacio para la retórica, pues el tropo se convierte en instrumento mágico”. (Por *retórica* se entiende ahí lo artístico en algún sentido, lo ajeno a la *eficacia* mágica.) Y sin embargo, las líneas siguientes definen, si no una retórica verbal --*vocal*, ya que no escrita ni artística--, sí un “estilo” en sentido amplio, con rasgos fuertemente formulaicos --“los términos”, apunta, “se repiten con la frecuencia de fórmulas limitadas”--; una sintaxis alterada por la elipsis de las construcciones y el montaje y por la yuxtaposición de *nombres* en creación innumerable --“las denominaciones se multiplican, como si sólo ellas pudiesen ocupar un lugar mayor en el conciso discurso”--; la proliferación semántica, la creatividad metafórica, la ambigüedad, la imprecisión poética --“el *nahuallatolli* es un lenguaje impreciso”--; en fin, el *hermetismo*. A lo que se agregarían reglas propias de una *performance* poética, o mágica, o *chamánica*:

La regla de construcción de los conjuros no varía. Hay una autopresentación del exorcista, que se coloca con un nombre que indica sus poderes ante las fuerzas que quiere dominar; deprecia a los seres favorables mencionando varios títulos, e impreca a los hostiles en la misma forma, casi siempre con el respeto de quien se considera familiar [...] de todos los habitantes de aquel mundo mágico (4).

Sorprende oír hablar de “reglas de construcción” de los conjuros, aludiendo a una poética en el sentido clásico del término, normativa o generativa. La “autopresentación del exorcista”, por su parte, obedece a una poética de la *performance* que vincula el texto --o la *letra*-- del conjuro con su ejecución vocal, musical, ritual, en el marco de una operación que no podemos sino llamar mágica y, en un sentido más radical, *chamánica*. No sólo se invoca



o se impreca a las entidades sobrenaturales en sus transformaciones o metamorfosis reales o verbales, sino que el propio “sujeto” enunciador del canto, penetrando en el “sobremundo”, se transforma en otro --“yo es *otro*”, dice Jerome Rothenberg (229), en Rimbaud y en las poéticas chamánicas-- y llega a atribuirse, como explica López Austin, “alguno de los nombres de la divinidad suprema”. Algunos elementos de la poética serían, de acuerdo con el especialista: la “personificación de los seres inanimados”; la “identificación metafórica” de mitos; el uso de “nombres calendáricos”; el uso de vocablos con poderes mágicos; el “uso de nombres de dominio” y “nombres divinos”; la “unión del término en lenguaje común con algún adjetivo que indica carácter sobrenatural o padecimiento de una acción mágica”; “el trato respetuoso o el adjetivo noble”; el “trato de parentesco”; “la aplicación de nombres genéricos, relativos a la sustancia de las cosas”; los nombres de algunos colores; la aceptación de términos de la religión cristiana; el “uso de la letra *R*, que no existe en náhuatl”. Y por último, más adentro de esa “retórica” que no existía en los conjuros, los “tropos, simples o recargados, con igual sentido que en el lenguaje común o con variación especial”, que obligan a los pesquisidores a comprender que “algunas veces existe *un verdadero montaje de una metáfora en otra*” (4-5). En una palabra, que no sólo hay “retórica”, sino también “metáforas de segundo grado”, o yuxtaposiciones metafóricas. En cuanto al *hermetismo* o al “esoterismo” de los conjuros--ya veremos lo que escribe Alarcón al respecto--, López Austin sospecha que tal vez no eran tan “esotéricos” como se cree, y que el oyente (o paciente, o participante) hallaría un apoyo a la búsqueda de su significado en la *performance* del especialista ritual, en la *memoria* que lo acogía y el *escenario* en que se ejecutaba, reservándole un lugar a “la *mímica del brujo*”:

Hay que advertir que [los términos] no debieron ser tan ocultos como se cree. El contexto de la oración, la *mímica del brujo*, la deprecación dirigida a instrumentos y medicinas que llevaba el curandero, y el ambiente cultural, hacían tal vez entender al profano la mayor parte del exorcismo. Posiblemente no era el carácter esotérico de los vocablos lo que más lo impresionaba, sino la personalidad de aquel hombre que se sabía de memoria las fórmulas imprescindiblemente exactas, y que al pronunciarlas se atrevía a penetrar familiarmente en el sobremundo, aun atribuyéndose alguno de los nombres de la divinidad suprema (6).

Pero regresemos al *Tratado* de Alarcón, y muy particularmente al “Prólogo” de su obra, en la que es posible detectar una poética hermética y esotérica, barroca y *etnobarroca*. Entre experimentación e inquisición, en el límite del canibalismo y la antropofagia barroca.

## 6. Lenguaje cifrado

Alarcón parece lamentar, al comienzo, “que apenas se hall[e] entre sus historias [se refiere a las historias de los indios] tradición de sus falsos dioses, así porque ellos [dice] no sabían *escribir*, como porque aún de cómo ayan venido a poblar a esta tierra ni por dónde, no se ha podido hallar claridad de todo punto” (127). Alarcón se confronta de entrada, resolviéndola de manera errónea, a la cuestión de la escritura, que sin embargo penetrará a su modo. Y no deja de señalar la principal abominación que él cree descubrir en los indios: “la embriaguez como al presente [...] corre entre ellos”; “perjudicial y cruel enemigo”; “que es oy el mayor de sus vicios, la total destrucción de la salud de sus cuerpos”; “la total causa de acabarse los indios”; “peccado manifiesto”, menor al “vicio oculto” de la “*ydolatría*” (127). Pero aquí es preciso considerar la doble significación de la *embriaguez* en el lenguaje de aquella época:

*Embriaguez*. Turbación de los sentidos causada por la abundancia del vino y su demasiado uso. Es del latino *Ebrietas*, que significa lo mismo. Bernardo Aldrete, *Antigüedades de España*: “De lo qual vinieron las *embriagueces*, torpezas impurísimas, sacrilegios, etcétera” [...]. Por metáphora vale transportación y embebecimiento del ánimo causado por algún objeto, lo que principalmente sucede al alma quando se transporta y embebece en el gozo de cosas espirituales y divinas. Latín: *Ecstasis*. Santa Teresa, *Conceptos del amor de Dios*: “Dichosa *embriaguez*, que hace suplir a el Esposo lo que el alma no puede” (*Aut.*).

Siendo pues obligación de los pastores la “vigilancia” de “este ganado roñoso”, no sorprende que el arzobispo de México le mande al bachiller Alarcón “reducir a un quaderno lo que desta materia tuviese advertido, cosa que yo pudiera y aun debiera escusar”, escribe el autor y precisa: “así por la poca sobra de tiempo con la excesiva y travajosa ocupación de mi *beneficio*” --llama la atención el uso de este vocablo que se aplica a la labor de las almas y a la explotación minera--, “como por mi corto talento” --tópica declaración de humildad y ausencia de ambiciones--, “poca o ninguna experiencia de *escribir*” --que puede asociarse a aquel “ellos *no sabían escribir*” y al mandato de “reducir a un *quaderno*” lo que se hubiere oído o “advertido”--, y en general a las dificultades propias de esta investigación concreta:

Me mandó reducir a un quaderno lo que desta materia tuviese advertido: cosa que yo pudiera y aun deviera escusar, así por la poca sobre de tiempo con la excesiva y travajosa ocupación de mi beneficio, como por mi corto talento, poca o ninguna experiencia de escribir, y *especialmente de materia en que no me puedo valer de vivos ni de muertos, porque della no se halla oy palabra escrita. Y los que viven no me pueden ayudar, o no quieren* (Alarcón: 127).

Declaración asombrosa, que comienza a introducir una *poética*, o una *etnopoética*. Y una *etnopoética* barroca, un *etnobarroco* muy real --colonial-- emanado de circunstancias precisas. La “excesiva y travajosa ocupación de mi beneficio”: como la de los mineros de la zona de Taxco, cuyo universo correlaciona la explotación del trabajo nativo, el milenarismo y el mesianismo hebreos, el animismo africano, el hermetismo europeo y --como veremos-- el *chamanismo* de los indios, en el contexto multicultural conflictivo de coexistencia de una lengua del poder castellana, una lengua náhuatl conquistada, “lengua general”, y una lengua africana ignorada; una lengua hebrea, mística y poética, y una lengua *mágica e iniciática*, la cual nadie --en el siglo XVII, ni después-- analizó, tradujo o interpretó, como Hernando Ruiz de Alarcón. “Poca o ninguna experiencia de escribir”: como la “poca o ninguna experiencia de escribir” de Bernal Díaz, que lo lleva a arrepentirse de ponerse a escribir su crónica para, después, recobrar su escritura; o la escritura de Álar Núñez, que abiertamente abre su libro señalando --en el “Prohemio” de los *Naufragios*-- que es “lo único que un hombre que salió desnudo pudo sacar consigo” (Cabeza de Vaca: 63). “Y especialmente de materia en que no me puedo valer de vivos ni de muertos”: siendo que las comunicaciones de los “brujos” que se satanizan en el *Tratado* corresponden al modelo de los oráculos antiguos, la *magia negra* o las comunicaciones espíritas, desconcierta que Alarcón quiera valerse no solamente de los “vivos” para entender los misterios indígenas, sino también de los “muertos” demoniacos, y eso cuando la *materia* a que se apunta no es sino la *materia* de la muerte. La última frase es crucial: “Porque della [de esa *materia* muerta] *no se halla oy palabra escrita*”. Lo que lleva al cronista, al inquisidor, al traductor, a enunciar una expresión terrible, inusitada, que no se había escuchado nunca en el ámbito --estrecho-- de nuestra literatura: “de materia en que no

me puedo valer *de vivos ni de muertos*, porque della *no se halla oy palabra escrita*". Queda sólo un desamparo: "Y los que viven no me pueden ayudar, o no quieren" (Alarcón: 127).

¿Por qué no quieren? La respuesta es sencilla: "Porque los que lo desean no tienen suficiente noticia desta materia, y los que la tienen son delinquentes en ella" (127). Hay los que *desean* hablar de la materia, y hay los que "son delinquentes": los que, "o no la *quieren* manifestar", o "ya cogidos en el hecho, ocultan en él todo lo que pueden" (127). Culpables, reos de superstición e idolatría, los indios se hallan atrapados entre el deseo y la ocultación. Pero lo que define la política del *etnobarroco* es, más allá de lo policiaco o lo delincuencial, la cuestión de la traducción, de la hermenéutica y el lenguaje, de una poética *barroca* capaz de *descifrar* los misterios de los otros mundos --de esos otros mundos que están en este--:

Y lo que entre los tales se haya escrito desta materia es todo en lenguaje difficultoso y casi ininteligible, assí porque el Demonio, su inventor, con la difficultad del lenguaje que se halla en todos los conjuros, invocaciones y encantos, afecta su veneración y estima, como porque el lenguaje, quanto más figuras y tropos tuviere, tanto es más difficult de entender. Y el que refiero no es otra cosa que una continuación de metáforas, no sólo en los verbos, sino aún en los nombres substantivos y adjetivos, y tal vez pasa a una continuada alegoría. (127-128)

Y aquí entramos ya en el universo de la interpretación, de las "metáforas" que los filólogos poco han tomado en cuenta, pero que hay que repasar. Así, en lo dicho a propósito de ese "lenguaje difficultoso y casi ininteligible" que ningún admirador de Góngora hubiera arrojado por la borda, sino que, muy por lo contrario, lo hubiera fascinado. O de plano en el concepto del Diablo --"inventor"--, cuya "difficultad del lenguaje" se expresaría justamente en todos esos "conjuros, invocaciones y encantos" que muestran que, "quanto más figuras y tropos tuviere, tanto es más difficult de entender" (128). La lengua de los indios es, así, "una continuación de metáforas", o dicho de otra manera, una "metáfora continua", y esto, dice Alarcón, "no sólo en los verbos, sino en los sustantivos y adjetivos". Más aún: "tal vez" esa "metáfora continua" --esa continua transferencia semántica o esa continuidad transferencial de los significados--, "tal vez", advierte con prudencia Alarcón, termine por convertirse ella misma en "una continuada alegoría", con lo que ese "paso" o proceso de transmutación trae o conlleva --como ritual poético-- de impropiedad y traslación, de artificio y ocultamiento:

*Metáfora*. Figura rethórica que rigurosamente es una translación por la qual se saca un una voz del significado propio al que no es propio [...]. Bartholomé Ximénez Patón, *Eloquencia española*: "La metáfora o translación es quando la dición sale de su proprio significado a otro ageno, por alguna semejanza" (*Aut.*).

*Alegoría*. Es un modo artificial de la oración, por el qual se esconde un sentido debaxo de palabras que aparentemente dicen otra cosa, y *continuándose* unas y otras, assí en el sentido como en la intención, resulta este artificioso modo de hablar, que comúnmente está reputado por una de las figuras rethóricas (*Aut.*).

La *continuidad* de una figura --expresión que subrayo en la segunda definición--, y la *continuación* de la figura en otra figura distinta, tienen algo de "iniciación" de un proceso semántico alterno, anómalo en términos de la comunicación y del lenguaje normales, que la poética barroca, como "arte de contraconquista" (Chiampì: 23), no tuvo miedo de eliminar. Y eso a pesar del temor a los *errores*, cuya sombra justifica Alarcón apelando, primero, a la

obediencia, y luego a la idea de que la obra, “aunque errada”, “podría aprovechar para el fin que por ella se pretende” (128). Porque otra “causa” del “acabamiento” de los indios, aparte de “la acostumbrada embriaguez”, fue “el aver los ministros entrado tarde en las lenguas de los feligreses” --como concluye Alarcón al terminar su “pesquissa” teológica-diabólica--, y eso “por su diversidad y dificultad, pues aún oy algunas de todo punto se ygnoran” (128).

A fin de cuentas, se trata de una traducción-- “assí de los conjuros, invocaciones y encantos que aquí se refieren”, es decir, de una *poética*, como de un *ritual*, o “los requisitos que suelen prevenir, acompañar y seguir semejentes obras” (129)--, de una interpretación, o *transcreación* intercultural o transcultural de una poesía primitiva transmutada (como en las *Metamorfosis*) por la continua experimentación de las poéticas barrocas, vanguardias de ese tiempo, “ligadas”, sin embargo, a la propaganda ideológica de Estado y al aparato represivo de control encabezado por el tribunal del Santo Oficio como supremo aparato “policiaco”:

Advertidos de lo que aquí hallarán escrito [...], podrán cotejar lo que a los indios oyeren [...] para seguir por el hilo el ovillo y descubrir tierra donde tantos nublados tiende el Enemigo, y con tanto cuidado, tan en su daño, sustentan y conservan estos desdichados, para que no se descubran semejantes engaños (129).

Subsistiendo esa contradicción teológica-diabólica en la destinación de la obra: “Y aunque los que *no* tienen noticia de la lengua mexicana se aprovecharán *poco* deste trabajo, *no* le escribo para los que *no* son, o deberían *no* ser, ministros de indios” (129). Negatividad oscura que abona ese territorio de la incertidumbre --“tierra donde tantos nublados tiende el Enemigo”--, como si lo indefinido sustentara y conservara el Mal, pero el Mal se preservara en el libro *a pesar* de sus perseguidores, como si el perseguirlos *no* fuera involuntariamente --o inconscientemente, o diabólicamente, al fin-- un acto de destrucción, sino de *creación*: “Y si en la traducción les dissonaren algunas cláusulas y el lenguaje, adviertan que en ellas *procuré conformarme quanto pude a la letra y frases de los indios*, en especial de aquellos que eran executores de aquellas supersticiones” (129).

## 7. *Oninomahtiaya*

La poética de los conjuros se vincula con una *terapéutica*, como las poéticas chamánicas y como arguye Alarcón en el sexto capítulo de su tratado, “De la superstición del *ololiuhqui*”:

El llamado *ololiuhqui* es una semilla como lantejas o hieros, la qual, bebida, priva del juicio, y es de maravillar la fe que estos desdichados naturales tienen con esta semilla, pues, bebiendo, como a oráculo la consultan para todas quantas cosas desean saber, hasta aquellas a que el conocimiento humano no puede llegar, como para saber la causa de las enfermedades, porque casi quantos entre ellos están éticos, tísicos, con cámaras o con qualquiera otra enfermedad de las prolijas, luego lo atribuyen a hechiço, y para salir de esta duda y semejantes [...], consultan esta semilla por medio de uno de sus embusteros médicos, que algunos de ellos tienen por officio beber esta semilla para semejantes consultas, y el tal médico se llama *Payni* [...], para lo qual se lo pagan muy bien (142).

Es notable la precisión con la que el fraile describe, en varios pasajes del tratado, la sesión chamánica, aunque hay que anotar que sus conjuros no corresponden a esas sesiones:

Últimamente, o sea el médico o ya otro por él, para aver de beber la dicha semilla o el peyote, que es otra raíz pequeña y con quien tienen la misma fe que con esotra semilla,

se encierra solo en un aposento, que de ordinario es su oratorio, *donde nadie ha de entrar en todo el tiempo que durare la consulta*, que es en quanto el consultor está fuera de sí, que entonces creen que el tal *ololiuhqui* o *peyote* les está revelando lo que desean saber. En pasándosele al tal la embriaguez o privación de juicio, sale contando dos mil patrañas, entre las cuales el Demonio suele rebolver algunas verdades (142; yo subrayo).

Preguntada una india de Cuertlaxochita “por qué avía negado protervamente”, en la instancia en que se le descubrió “esta superstición del *ololiuhqui*”, respondió “lo ordinario”: “*Oninomahtiaya*”. Quiere decir: “De miedo no me atreví”. Donde es mucho de advertir que este temor que significan no es que le tengan a los ministros de justicia por el castigo que ellos merecen, sino por el miedo que tienen del dicho *ololiuhqui*, o a la deidad que cren reside en él, y este respecto y veneración le tienen tan arraygado que es bien menester la ayuda de Dios para arrancarle.

De suerte que el temor y miedo que les impide la confesión es de no enojar aquella falsa deidad que fingen en el *ololiuhqui*, por no caer en su yra y indignación, y así disen: “*Aconechtlahuelis*. No sea que se ayre y se enoje contra mí”, como lo experimenté en mí en el caso siguiente (143).

Y el fraile hace la relación de su privada y anticipatoria “guerra contra las drogas”:

Luego que llegué al beneficio de Atenanco, donde oy estoy, conocida la seguedad en que estaban estos desdichados, para quitarles tan gran estropiesso y tan fuerte impedimento de su salvación, comencé a haser instancia en desarraygar de sus coraçones su perjudicial superstición [o *adicción*], predicando instantemente contra ella y sacándoles de sus oratorios mucha cantidad, y echándolo en el fuego en presencia de sus dueños y de otros muchos, y mandando rozar mucha cantidad de matas que dan dicho fruto y ay de ellas en abundancias a orillas del río.

Con esto fue nuestro señor servido me diese una enfermedad como de ordinario da a los nuevos y no usados a tierra caliente, que muy pocos se escapan. Viéndome pues los ciegos superticiosos enfermo [...], divulgaron que la enfermedad que yo tenía me la avía dado el *ololiuhqui* por no averlo yo reverenciado, antes enojándolo con lo que contra él avía hecho: a tanto llega la seguedad de esta gente.

Pero, a honrra y gracia de Dios, mejoré del achaque y tuve noticia de lo que del caso se avía divulgado, y para disuadillos de nuevo, aviendo instado quanto pude en los sermones, últimamente un día de fiesta solemne en que concurría todo el beneficio a la solemnidad, *mandé hazer una grande hoguera*, y en ella viéndolo todos, *hize quemar casi una anega que avía recoxido de la dicha semilla*, y *mandé quemar y rozar de nuevo las matas del género que se hallasen*. (144)

## 8. *Ticitl*

También el capítulo séptimo del primer tratado de la obra de Alarcón se refiere a ese tema, y se titula “Del uso y de los inconvenientes que se siguen de la superstición del *ololiuhqui*”:

Consultado primero el que entre ellos haze oficio de médico, que llaman *Ticitl* (y de camino se advierta que el tal nombre [...] se tenga siempre por sospechoso), el dicho

médico, por acreditar sus embustes y también por no confesar que no saben curar aquella enfermedad, luego la atribuye a hechizo, y es lo mismo que el enfermo se persuadió cuando lo llamó [...]; luego, el falso médico ordena se use del *ololiuhqui* para salir de la duda, para lo cual se sigue en todo el orden del tal médico, como palabras de profeta o respuesta de oráculo; con esto toma el *ololiuhqui* el médico o el enfermo, o otro alquilado para este efecto (145).

Se alterna así una explicación supuestamente “racionalista”, de índole conspirativa, con otra explicación *diabólica* que supone un *pacto* “por lo menos tácito” y alude al “orden [ritual] del médico”, poético e *inspirado*, a sus “palabras de profeta o respuesta de oráculo”:

Tras esto se sigue la embriaguez de la bebida, y en ella, o que la fantasía del beodo revela aquellas especies que antes aprehendió sobre la sospecha, o que el Demonio le hable, por el pacto que en él se incluye, por lo menos tácito, en esta ocasión, luego condena al indiciado por la sospecha, la cual publica luego que sale de la embriaguez, que de ordinario es uno o dos días, aunque tal vez queda aturdido por muchos, y aun loco de todo punto [...]. De este género an pasado por mis manos muchos casos, y en algunos de ellos a sido necesaria la intervención del Santo Oficio, por mezclarse en ellos otras naciones. (145).

Sin embargo, volvemos a decirlo, ninguna de esas sesiones terapéuticas incluye las palabras pronunciadas por el “médico” o por el Demonio, como sucede por ejemplo con los cantos de María Sabina, la “sabia” mazateca de los hongos (Estrada, 1977), cuyas analogías con el texto de Alarcón apuntó Gordon Wasson en su introducción a ese libro. Solamente el sexto y último tratado de la obra --“De las supercherías de los médicos y sus embustes”-- va a combinar la transcripción y la traducción de los conjuros nahuas (a pesar de su carácter de pesquisa inquisitorial y policiaca, la más amplia realizada en su tiempo, y en otros tiempos) con la acción “médica” y terapéutica de las intervenciones chamánicas, separando una parte teórica --teológica o diabólica--, de otra parte verbal, vocal, performática, de los conjuros.

Lo más interesante, sin embargo, es ver aparecer aquí no sólo varias alusiones a las palabras rituales --mágicas, adivinatorias, oraculares--, sino también a la figura *alucinatória* de un “viejo venerable” que habla y es la “palabra”, que convierte la palabra del chamán en *vehículo* o epicentro de un trastorno --eficaz-- que propicia la *otredad* y el *desdoblamiento*:

De la manera que tengo referido de los llamados médicos, entre los indios ay otro género que llaman *Tlachixqui*, que en castellano suena lo mismo que profeta o adivino; a estos, pues, acuden, con sus aflicciones a los que les faltó la mujer o el marido, o les an robado la hazienda, para saver dónde está y quién llebó lo uno o lo otro, como acudió Saúl a la Pitonisa apretado de los filisteos [...].

Al fin, estos tales profetas para tales adivinanzas usan del *ololiuhqui* o del *peyote*, en la forma que queda dicha; luego dicen que se les aparece un viejo venerable que les dice que es el *ololiuhqui* o el *peyote*, y que viene a su llamado para ayudarles en lo que ubieren menester; luego, preguntado por el hurtado o por la mujer ausente, responde dónde y cómo la hallarán (146).<sup>5</sup>

Gordon Wasson (13) señala, como dijimos, varias equivalencias entre las visiones --por entonces recién “descubiertas”-- de María Sabina y las descripciones de Alarcón. Y hay que

<sup>5</sup> Cf. Lévi-Strauss, sobre los cantos terapéuticos de los indios *kunas*, de Panamá.

decir que acertaba en toda la línea, e incluso se quedaba corto: impresiona ver cómo no sólo la imagen del *Libro*, cómo no sólo la imagen del *Ángel* puede equipararse en las visiones de María Sabina y de Alarcón; también el nombre de la hermana, la enfermedad de la hermana y su curación; la iniciación sin enseñanza; la *inspiración*; las palabras emanadas en el ritual; el sincretismo católico-prehispánico; la complejidad y la duración del ritual; la alteración de la naturaleza. Todo lo cual apunta al *fuego central* del testimonio transmitido por Alarcón:

En el pueblo de Iguala, haciendo yo pesquisa de estos delitos [...], el año pasado de seyscientos y diez y siete, prendí una india llamada Mariana, sortilega, embustera, curandera de las que llaman *Ticitl*; esta Mariana declaró que lo que ella sabía y usaba de sus sortilegios y embustes lo avía aprendido de otra india, de Mariana su hermana, y que la dicha hermana no lo avía aprendido de persona alguna, sino que le avía sido revelado, poque consultando la dicha hermana al *ololiuhqui* sobre la cura de una llaga vieja, aviéndose embriagado con la fuerza de la bebida, llamó al enfermo, y sobre unas brasas le sopló la llaga, con que luego sanó la llaga, y tras el soplo inmediatamente se le apareció un mansebo que juzgó ser ángel, y la consoló diciéndole:

--No tengas pena. Cata aquí, te da Dios una gracia y dádiva porque vives pobre y en mucha miseria, para que con esta gracia tengas chile y sal (quiere decir sustento); curarás las llagas con sólo lamerlas; y el sarpuellido y viruelas, y si no acudieses a esto morirás.

Y que tras esto estuvo el dicho mansebo toda la noche dándole una cruz, y crucificándola en ella y clavándole clavos en las manos, y que estando la dicha india en la cruz, el mansebo le enseñó los modos que sabía de curar, que eran siete o más exorcismos e invocaciones [el *ejercicio espiritual* culmina en una *iniciación*]; y que tuvieron quince días seguidos luz donde estaba el enfermo de la llaga dicha. Debió de ser en veneración de la llaga y del portento (147).

### 9. *Ipampa amo nechtlahueliz*

Con estas quimeras, ficciones y representaciones *diabólicas* [en este siglo podríamos decir *simbólicas*] que el Demonio les pone en la imaginación, se hazen estimar por hombres casi divinos, dando a entender que tienen la gracia de los ángeles, por cuya dispensación merecen las cosas temporales que ellos comprenden debajo de los nombres de *chile y sal*, y así los tales embusteros no viben de otra cosa más que de estos embustes (147).

“Hombres *casi divinos*”, con la “gracia de los ángeles”. Que merecen “el chile y la sal” (147). Aunque sean esos proscritos que traicionan a los poderes para *ocultarse* de ellos. Porque lo que se cifra en esa creencia o en esa llamada *superstición*, es nada menos que una poética de la *ocultación*, en que “el mismo que consultan les manda que no lo manifiesten”, o en que el hablante metafísico *calla* --tras satisfacer su fisiológica necesidad nutricia-- para ofrecer un cauce a los impulsos “malditos” y delirantes de la visión y la supervisión oficial.

Hablamos, pues, de una poética ritual, *hermética*, construida a través de esa lengua alterna, que lo poetas y teóricos barrocos contribuyeron a descifrar. De un *etnobarroco* que marca las manifestaciones rituales, las extravagancias modales, los hermetismos filosóficos y las poéticas rituales y de la *iniciación*. Todo lo cual podría cifrarse en una metafísica o en una cosmología del *silencio*, en el *tabú* de las comunicaciones de las poéticas chamánicas:

Es mucho de advertir lo mucho que estos desdichados nos ocultan esta superstición del

*ololiuhqui*, y la razón es, porque según ellos confiesan, el mismo que consulta les manda que no nos lo manifiesten [...]. Y los míseros indios son tan pusilánimes y tan flacos en la fe que creen que [...], si lo manifestasen, el mismo *ololiuhqui* los mataría o les haría otros muchos daños, y así es su excusa: *Ipampa amo nechtlahuliz*, que es como si dijese: “Porque el *ololiuhqui* no se declare por mi enemigo” (147).

### **Conclusión**

A través del análisis detallado de los textos que anteceden y enmarcan el *Tratado alarconiano*, y a través de la revisión de los estudios que se han aproximado con mayor lucidez y profundidad a estos materiales --correspondientes a una “materia en que no me puedo valer de vivos ni de muertos, porque della no se halla oy palabra escrita. Y los que viven no me pueden ayudar, o no quieren”--, hemos podido atestiguar el instinto poético, la lucidez verbal y escritural, gestual y performática, del compilador de estos conjuros únicos, al asomarse a estos abismos demoníacos más allá de sus pulsiones inquisitoriales. Dejamos para otro trabajo futuro la descripción más precisa del trabajo etnopoético realizado por el fraile en la edición, transcripción y traducción de unos conjuros recogidos en la época de don Luis de Góngora, de la fascinación por la magia y los *comentos* a unos poemas que, como los conjuros, eran “una continuación de metáforas” y “una continuada alegoría”.



**Obras citadas**

- Aut. *Diccionario de Autoridades*. Ed. facsimilar. Madrid: Gredos, 1984 [1726-1739].
- Cabeza de vaca, Álvaro Núñez. Ed. Trinidad Barrera. *Naufragios*. Madrid: Alianza, 1985.
- Chiampi, Irleamar. *Barroco y modernidad*. México: FCE, 2000.
- Estrada, Álvaro. Intr. R. Gordon Wasson. *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos* [con la traducción de cantos chamánicos mazatecos cantados por María Sabina]. México: Siglo XXI, 1977.
- King, Willard F. Trad. Antonio Alatorre. *Juan Ruiz de Alarcón, letrado y dramaturgo. Su mundo mexicano y español*. México: El Colegio de México, 1989.
- Lévi-Strauss, Claude. Trad. Eliseo Verón. “La eficacia simbólica”. *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós, 1987. 168-185.
- López Austin, Alfredo. “Términos del *nahuallatolli*”. *Historia Mexicana* 17.1 (1967): 1-36.
- Molina, Alonso de. Pról. Miguel León-Portilla. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, mexicana y castellana*. 4ª ed. Ed. facsimilar. México: Porrúa, 2001.
- Peña, Margarita. “Los hermanos de Juan Ruiz de Alarcón: ortodoxia y judaísmo”. *Elementos* 43 (2001): 47-51. <http://www.elementos.buap.mx/num43/pdf/47.pdf>.
- Jerome Rothenberg. *Ojo del testimonio. Escritos selectos (1951-2010)*. Ed. y trad. Heriberto Yépez. México: Aldvs, 2011.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España*. México: Imprenta del Museo Nacional, 1892 [1629].
- Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Pedro Robledo, 1938.
- Sandoval Zapata, Luis. *Obras*. Estudio y ed. José Pascual Buxó. México: FCE, 1986.
- Wasson, R. Gordon. “Presentación”. En Álvaro Estrada. *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos (con la traducción de cantos chamánicos mazatecos cantados por María Sabina)*. México: Siglo XXI, 1977. 9-17.