

UN RITUAL DE CACERÍA.
EL CONJURO PARA CAZAR VENADOS DE RUIZ DE ALARCÓN

DANIÈLE DEHOUE

El *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España* es una obra de interés excepcional que reúne un conjunto de plegarias destinadas a acompañar la curación de las enfermedades, y los rituales agrícolas y cinegéticos. Dicho material fue recogido en la parte central del actual estado de Guerrero por el presbítero Hernando Ruiz de Alarcón. Empezada alrededor de 1617 y terminada en 1629, la obra fue publicada por primera vez por Francisco del Paso y Troncoso en los *Anales del Museo Nacional de México* en 1892. Varias otras ediciones han seguido: López Austin (1971), Coe y Whittaker (1982), Andrews y Hassig (1984), entre otras.

Este artículo se propone de analizar una plegaria relacionada con la cacería: “Del encanto y conjuro que se usan para caçar venados con lazos y las grandes supersticiones que en eso se enbuelven”, capítulo 8 del Tratado Segundo de la obra de Ruiz de Alarcón (p. 161-166). Según unas notas pertenecientes al capítulo 9 (p. 166), es posible que el rezo haya sido recogido de la boca de “un Augustin Jacobo, del partido de Hoapan”, hombre que confesó haber usado de un conjuro “siendo preso por essotros (*sic*) delitos, en mi presencia [HRA] y la del licenciado Joan Gonçales del Cotero, beneficiado que al presente es del dicho partido de Hoapan” (p. 167).

Desde la época prehispánica existieron muchos modos de cazar el venado, de manera individual o en grupo, con arco y flecha, con propulsor o con trampas. De estas últimas los documentos en náhuatl del siglo XVI mencionan cuatro clases: el lazo (*tzonhuaztli* o *tzohuaztli*), la cuerda (*mecatli*), la red (*matlatl*) y la fosa (*tlaxapuchtli*). Capturado vivo en la trampa, el venado era muerto por extracción del corazón o degollamiento. El conjuro recopilado por Alarcón es precisamente destinado a preparar una cacería por medio de trampa, específicamente de “red y lazos”. Sin embargo, el texto de Alarcón no describe el instrumento y se contenta con hablar de “cuerdas o cordeles”, amarradas a un palo y una piedra.

La plegaria describe la cacería exitosa que espera el cazador y termina por la captura del venado. Consta de dos partes: la primera se reza en la vivienda del cazador, frente a las tres piedras del hogar y después de haber barrido con cuidado el lugar; la segunda se desarrolla en el monte donde se construye la trampa. El cazador se presenta bajo el nombre de *tlamacazqui* (“el que da de comer, el proveedor”), traducido por Alarcón como “espíritu”. La mayoría de los seres naturales mencionados en la plegaria reciben el mismo nombre, sea el venado, el tabaco o el palo que amarra la trampa: la plegaria se presenta, por lo tanto, como un discurso entre *tlamacazqui*, es decir, entre espíritus sobrenaturales a los cuales pertenece también el cazador. A pesar de que el rezo habla de elementos de la naturaleza (sol, tierra, venado, árboles, etcétera) e instrumentos de cacería (red y lazos), no los designa por su nombre corriente, sino mediante nombres de dioses de origen prehispánico y palabras metafóricas que conforman un lenguaje ritual difícilmente entendible. En anexo se encuentra mi traducción de la plegaria, presentada en párrafos numerados del 1 al 22 para facilitar el análisis.

INTERÉS DEL “CONJURO PARA CAZAR VENADOS”

Aunque el *Tratado* de Alarcón suscitó comentarios múltiples y valiosos, en mi opinión sus rituales de cacería no han sido materia de un análisis específico. El “conjuro para cazar venados” merece un estudio particular por varias razones.

Conocimiento de los ritos de cacería

En primer lugar, el análisis del “conjuro” presenta el interés de complementar nuestros escasos conocimientos sobre los ritos antiguos de cacería.

En Mesoamérica, la cacería de animales silvestres, y particularmente del venado *Odocoileus virginianus*, es una actividad ritualizada. La revisión de la literatura etnohistórica y etnográfica existente hace aparecer una secuencia ceremonial que empieza por un ritual de preparación y petición: al regreso de la caza, la presa lograda es recibida con un collar de flores y despedazada siguiendo prescripciones precisas; finalmente, una parte o la totalidad de los huesos se guarda para ser dejada en alguna cueva del cerro (Dehouve, 2006, 2008 y 2009).

El “conjuro” analizado aquí pertenece a la primera etapa de la secuencia ceremonial: la petición de la presa. Si bien existen mencio-

nes de los actos realizados por los mayas y varios pueblos de Oaxaca antes de la cacería (Brown, 2005: 138), es excepcional tener acceso a las plegarias rezadas por el cazador en idiomas amerindios. Proveniente del Campeche de fines del siglo XVI, *El ritual de los bacabes* (2007: texto 46, folio 212 y 213) proporciona un rezo corto y descontextualizado que compara la cacería con el acoplamiento del cazador con la venadita. Los demás documentos son del siglo XX. Recopilada por Carrasco (1960: 95-98) en el pueblo chontal de Tenango (Oaxaca), una libreta de catorce páginas relata las cantidades de ofrendas que deben ser presentadas por el cazador a varias potencias sobrenaturales, así como las palabras rezadas ante el Fuego. Los rituales tlapanecos son los más conocidos desde que Schultze Jena (1938, III: 173-179) recogió en los años treinta un rezo de petición dirigido a *aku*, el “viejo del cerro”, y las almas de los difuntos encargadas de proteger los venados. Personalmente filmé las oraciones al *aku* del cerro, al dueño de los animales silvestres, al Fuego y a las almas de los cazadores difuntos en otro municipio tlapaneco (Dehouve, 2009). En todos estos casos, las plegarias van acompañadas de ofrendas y sacrificios realizados en compensación de la toma de un venado.

La danza del venado representada por los yaquis difiere de esa tradición. Involucra ésta a tres músicos, uno toca el tambor que encarna el latido del corazón del venado, otro el rascador que evoca su aliento, mientras el tercerero canta con la voz del animal las palabras recopiladas por Evers y Molina (1987). Acompañado por la voz del cantante, un danzante disfrazado de venado representa la salida del animal joven fuera del mundo florido del desierto al principio de la noche; a medida que crece se acerca al mundo humano donde recibe la muerte al amanecer. En este momento, su espíritu revive y vuelve al mundo florido.

Con excepción del primero, todos los textos mencionados son contemporáneos. No disponemos de ningún texto en lengua náhuatl del siglo XVI, pues la obra de Sahagún se ocupa muy poco de cacería. En cuanto al dominico Durán, menciona ritos pero sin su plegaria asociada (Durán, 1995, II, 7, p. 88). Eso pone de relieve el carácter excepcional del “conjuro” que vamos a analizar.

Análisis del lenguaje ritual

El estudio del conjuro presenta otra relevancia, al abrir paso a una mejor comprensión del lenguaje ritual. En efecto, es de notar que el *Tratado* de Alarcón ha sido analizado hasta ahora en su conjunto, con la intención de hacer propuestas generales sobre las plegarias;

los especialistas han subrayado el uso del lenguaje ritual —llamado *nahualtocaitl* (nombre disfrazado) por Alarcón y *nahuallatolli* (lenguaje disfrazado) por López Austin—, y elaborado unos léxicos permitiendo descubrir la potencia natural escondida detrás de su nombre esotérico. Así por ejemplo (según Coe y Whittaker, 1982: 43):

The Sun (El Sol)	Poxy One (El Buboso)
Fire (Fuego)	4 Reed Swirling, Yellow Hair, Mother of the Gods, Hair of Mist, Hair of Smoke (4 Caña como remolino, Pelo Amarillo, Madre de los dioses, Padre de los dioses, Pelo de Neblina, Pelo de Humo).

Los nombres disfrazados han sido recogidos a lo largo del *Tratado* y concentrados en la columna de derecha. El elemento designado se encuentra en la columna izquierda. Tales léxicos permiten una primera aproximación a las plegarias, dando a entender que tal oración habla del Sol y del Fuego, por ejemplo. Sin embargo, son notoriamente insuficientes. Al considerar el *nahuallatolli* como un simple código susceptible de ser descifrado mediante unas tablas de equivalencias, este método estático no contempla la dinámica del lenguaje ritual, ni aclara las razones ni modalidades del uso de los nombres disfrazados. Mi hipótesis es que sólo lo permitirá el estudio específico de cada plegaria considerada individualmente, pues la llave del *nahuallatolli* se encuentra en su capacidad de transformarse según el objetivo 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.

TRES TEXTOS EN UNO

Como en cualquier otra plegaria del *Tratado*, la información sobre el “conjuro” está distribuida en tres textos distintos: 1) el texto en náhuatl recopilado por Alarcón; 2) la llamada “traducción” al español redactada por Alarcón, la cual, en realidad, es a la vez una traducción y una exégesis elaborada con base en aclaraciones aportadas por algún informante indígena del cual no sabemos si fue el mismo actor ritual o algún ayudante del cura; 3) el texto en español redactado alrededor de 1656 por el presbítero Jacinto de la Serna (1987). Serna 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 al clero a erradicar las idolatrías. La

obra de Serna proporciona varias explicaciones ausentes de los manuscritos de Alarcón que han llegado a nuestras manos.

Decir que la información descansa en tres textos parece ser una evidencia y, sin embargo, plantea un verdadero problema de metodología crítica. En efecto, los comentaristas del *Tratado* difieren en su análisis de la traducción-exégesis en español. Según la posición representada por Fellowes, los actores rituales del principio del siglo XVII habían olvidado por completo el sistema antiguo de los nombres calendáricos de los dioses, al punto que las explicaciones metafóricas proporcionadas por Alarcón caen en lo ridículo. Según otros, los actores rituales, por el contrario, entendían perfectamente bien el contenido de sus plegarias, aunque no hayan declarado toda la verdad al cura (Coe y Whittaker, 1982: 42).

Todos estos comentarios tienen en común el tomar el texto español —traducción y comentarios— como base de su análisis. Sin embargo, pienso que hay que considerar de manera separada y autónoma el texto en náhuatl, por una parte, y el español, por la otra. Ningún argumento permite suponer que ambos tuvieron los mismos autores. Al revés, parece legítimo pensar que los hombres y mujeres acusados de idolatría fueron obligados a “confesar” el texto de sus conjuros, y que algún escribano ayudante del cura tomó nota de ellos. En una segunda etapa, los textos fueron traducidos y comentados, con o sin la ayuda de los actores rituales pero, en todo caso, con la participación de otras personas. Y, en una tercera etapa, Serna editó en su propio libro algunas partes del manuscrito de Alarcón, dejando de lado el texto en náhuatl, conservando sin cambios la traducción al español y añadiendo comentarios sobre su significado.

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. Es en el texto en español de Alarcón donde aparecen los errores de traducción, de los cuales vamos a dar algunos ejemplos (los números remiten a los párrafos de mi traducción, en anexo).

(2) Tlaltecuhltli (*tlal(li)-tecuhtli*, “señor de la tierra”) es ortografiado *tlaltecuintli* y traducido por “estruendo de la tierra”. El traductor no entendió el término *tecuhtli*, que designaba el primer rango de los reyes o señores de la sociedad prehispánica y se aplicaba a los dioses, y lo reemplazó por *tecuintli*, de *tecuini*, “glopear”.

(2) Mixcoacíhuatl (*mix(tli)-coa(tl)-cihuatl*, “mujer de Mixcóatl, serpiente de nubes”) ha sido traducido por “la culebra que tiene cara de león”. El traductor no entendió *mixtli* (nube) que vio como la contrac-

ción de dos palabras: *miz-tli*, “león” e *ix-tli*, “cara”. En consecuencia, su comentario reza que es esa diosa la que va a comer la carne del venado. Al contrario, se puede pensar que, como mujer de Mixcóatl, dios de los cazadores y de los venados, la diosa es una venada.

(10) Tlazolteteô (*tlâzôl(li)-teteô*, “diosas de la basura”, plural del nombre de la diosa Tlazolteotl) ha sido correctamente entendido por el traductor como compuesto del término *tlazolli*, basura. Sin embargo, desconociendo el sentido atribuido antaño a Tlazolteotl, diosa prehispánica del amor carnal, tradujo la palabra por “diosas menores”. Para Serna, “esas diosas son los animalillos caseros de sus casas, a quienes encargan la guarda de ellas, lo qual se colige del nombre que les ponen [...] Dioses arrojados y de tan poca importancia como la basura” (Serna: 435).

(15) Tlazolteteô, el mismo término pero en otro contexto, ha sido traducido como *tlazôteteô*, “diosas queridas”.

(2) Chicome Xóchtli (7 Flor), nombre calendárico del venado compuesto del número 7 y del signo Flor; no ha sido reconocido como tal por el traductor y traducido por el plural “siete rosas”.

(6) Nahui Ácatl (4 Caña), nombre calendárico del Fuego del número 4 y del signo Caña, no ha sido reconocido como tal por el traductor y traducido por el plural “cuatro cañas”.

(17) Anmotlaihuitzanal, “vestido de plumas de pájaro” [*anmo-tla-ihui(tl)-tzanal(li)*, de *ihuitl*, pluma y *tzanal(li)*, de *tzanatl*, pájaro de la laguna (*quiscanus mexicanus*) cuyas plumas son negras] ha sido traducido como “vestidura de fiesta”, entendiendo *ilhui-tl* (fiesta) en lugar de *ihui-tl*, pluma.

En conclusión, seguiré la metodología siguiente: como base, tomaré el texto en náhuatl del cual presento en anexo mi propia traducción; mi análisis será una lectura personal basada por una parte en los textos en español de Alarcón y Serna considerados de una manera crítica, y por la otra, en el examen de varios textos etnohistóricos y etnológicos relacionados con la cacería.

Propongo que el objetivo principal de la plegaria es lograr capturar un venado, por lo cual recurre a dos métodos: la justificación mítica y el complot cósmico.

LA JUSTIFICACIÓN MÍTICA

En los párrafos 3, 8, 13 y 14 se encuentran las referencias a los relatos míticos que establecen y justifican las actividades de depredación. Según las indicaciones proporcionadas por esos párrafos, el cazador se presenta como el personaje mítico llamado Centéotl (dios único) o Cintéotl (dios de la mazorca), un huérfano; su padre, muerto, es el venado

llamado Chicome Xóchitl (7 Flor); su hermana mayor (según nuestro documento) o su madre (según el cap. 9, p. 166) es la diosa Xochiquétzal. El venado es llorado amargamente por Centéotl y Xochiquétzal. La escena se produce en Tollan (la ciudad de Tula) cuyas puertas están equiparadas con los lazos y trampas de la cacería del venado.

El ciclo de Mixcóatl

Para entender estas referencias míticas, es necesario recordar que Tula o Tollan, fue una ciudad situada al noroeste de Mexico Tenochtitlan, que conoció su apogeo entre 950 y 1150 después de Cristo. Para todas las ciudades del altiplano que se desarrollaron después —entre ellas Tenochtitlan—, Tula representó la ciudad mítica de donde provenía la civilización. Según se colige de varias referencias sintetizadas en Gillespie (1993), el primero y último de los reyes de Tula fue Quetzalcóatl, hijo de una pareja fundadora compuesta de su padre, llamado Mixcóatl, Camaxtli y Piltzintecutli, cazador chichimeca (convertido en venado), y su madre, llamada Chimalman, Coatlicue y Xochiquétzal, quien encarnaba una clase de diosa de la tierra. Reconocemos en ellos el padre venado y la madre Xochiquétzal referidos en el conjuro de Alarcón.

Para los pueblos del altiplano central, la ciudad de Tula y su fundador, Mixcóatl, padre del rey Quetzalcóatl, están asociados con los mitos y la fiesta anual mexicana de Quecholli relacionados con la cacería. Es conocido el análisis proporcionado por Graulich (1974, 1979-1980, 1997) para quien la finalidad de los relatos míticos de cacería es instituir la guerra entre los hombres: según él, Mixcóatl es el prototipo del cazador y del guerrero, el fundador de la guerra sagrada que alimenta el sol y la tierra, el primer guerrero que murió en el combate. Graulich propone que Mixcóatl es asimilado al venado porque fue el primer sacrificado y que las cacerías rituales de Quecholli simbolizan la guerra. Sin poner en duda la relación de estos relatos y estas ceremonias con la guerra, quisiera añadir a ese análisis una lectura propiamente cinagética, vinculando estos datos con los ritos de cacería. He descrito (Dehouve, 2006, 2008 y 2009) el proceso por el cual el cazador separa la carne, consumida, de los huesos, guardados y depositados en varias cuevas en el cerro. Por su lado, Braakhuis (2001) ha mostrado que los mitos mayas atribuyen al cazador un papel clave en la regeneración de los huesos del venado, o sea en la procreación de nuevos animales a partir de los huesos de las presas comidas.

Los fragmentos del ciclo mítico de Mixcóatl, fundador de Tula, toman lugar en este marco. Comprenden los episodios siguientes:

- 1) Mixcóatl es el jefe de las peregrinaciones toltecas, es quien guió a los chichimecas nómadas en los desiertos del norte. Mueren los 400 *mimixcoas*, sus tíos, que cazan sin compartir la carne con los dioses. En algún momento, el cazador Mixcóatl se convierte en venado, por consecuencia de una trasgresión; eso provoca su muerte como presa.
- 2) Su hijo Quetzalcóatl penetra en el inframundo y regenera sus huesos.
- 3) Sin embargo, la resurrección es incompleta: Mixcóatl no revive como hombre, sino como venado, condenado a ser para siempre matado y sus huesos regenerados por su hijo el cazador.

Por consecuencia, cada cacería aparece como la reedición del mito, en el cual el cazador sale al monte en búsqueda de los huesos de su padre y les devuelve carne. Pero como la resurrección permanece incompleta, el padre conserva el cuerpo de un venado; el cazador come la carne y guarda los huesos en previsión de su futura regeneración.

Es posible demostrar que varios mitos antiguos o modernos son fragmentos que ilustran alguna etapa particular del ciclo reconstruido arriba.

1) La metamorfosis de Mixcóatl en venado: aparece en documentos antiguos citados por Graulich y un comentario de Serna: “el venado era hombre y se llamaba Piltzinteuclli [...] Este tal Piltzinteuclli, [...] a este convirtió en venado, y ahora se llama Chicome Xóchitl que es lo mismo que Maçatl (Serna VI, 12 (3): 423). La encontramos en varios mitos recogidos en los pueblos indígenas contemporáneos de Oaxaca y Guerrero (Neff, 2001, Jansen, 1994: 285-286).

3) La regeneración de los huesos: la versión nahua del mito reza que Quetzalcóatl fue a recoger los huesos de su padre Mixcóatl al inframundo para devolverle la vida. La resurrección de la humanidad por Quetzalcóatl a partir de los huesos de los difuntos es una transformación del mismo relato (Graulich, 1979-1980: 335-336; Johansson, 1997). Existen variantes mayas del mismo en el Popol Vuh y varios mitos contemporáneos del colibrí (Graulich, *ibid.* y Braakhuis, 2001).

4) La resurrección incompleta: por esta circunstancia, Mixcóatl revivió en forma de venado, a la vez cazador y cazado, guerrero y víctima (Graulich, *ibid.*). Un mito contemporáneo recogido entre los nahuas de la costa del golfo (Braakhuis 2001: 393) reza que el dios del maíz Xochipilli era un huérfano cuyo padre había desaparecido y su madre era incapaz de sustentarlo. Entonces, madre e hijo decidieron hacer volver el padre a la casa. El hijo encontró sus huesos, hizo reaparecer su carne y regresó a la casa cargando el cuerpo del padre muerto en su espalda, como si fuera una presa. Pero, al llegar, en lugar

de recibir a su esposo con risas, Xochiquétzal lo acogió con llantos. De esta manera, interrumpió el proceso de resurrección del padre y marido, quien, en lugar de revivir en forma humana, revivió en forma de venado. Ser cazado para siempre será su destino.

La inversión del proceso biológico

Entendemos ahora que las referencias de los párrafos 3, 8, 13 y 14 del conjuro hacen del cazador el hijo de Mixcóatl —fundador de Tula y esposo de la diosa terrestre Xochiquétzal—. Mixcóatl ha sido transformado en venado, quizás a raíz de relaciones sexuales con Mixcoacíhuatl (“la mujer de Mixcóatl”), una venada. Muerto como presa, es llorado por su hijo (el cazador) y su esposa, Xochiquétzal. En el conjuro, el cazador avisa de su intención de ir a buscar a su padre el venado, con la (buena) propuesta de hacerlo revivir.

Al hacer de la cacería una resurrección interrumpida, la justificación mítica transforma una obra de muerte en obra de vida; el cazador que mata la presa le quita la vida, pero en la versión mítica, revive a su padre que ha sido muerto en un episodio anterior. *El mito transforma un acto mortífero en renacimiento.*

A partir de una reflexión sobre los ritos de iniciación, Maurice Bloch (1992) ha elaborado la noción de “inversión ritual”. En todas las culturas, el nacimiento es visto como el principio, o cuando menos, un etapa importante del crecimiento que abre al periodo de reproducción, seguido por el ocaso gradual que acaba con la muerte. Sin embargo, la representación de la vida en los rituales invierte esas nociones cotidianas; en lugar de que el nacimiento y el crecimiento den paso a la existencia, es el ocaso y la muerte los que lo logran; por eso la primera ceremonia que abre la iniciación de los jóvenes es su muerte simbólica. El simbolismo ritual invierte el proceso en el cual el nacimiento es constructivo y la muerte destructiva. Esa propuesta general proporciona un marco adecuado para analizar la inversión de los procesos de vida y muerte de la presa que constituyen el eje de los mitos y ritos mesoamericanos de cacería.

El mito de las manadas de venados

El nombre de la ciudad de Tollan o Tula requiere unos comentarios adicionales. En (3), el cazador reza: *ye nican ytexòtlalpan yn tollan*, “aquí está la tierra azul de Tula” o “aquí están las tierras azules, entre los

juncos”, traducido al español por: “sus tierras donde [los venados] andan a manadas”. De nuevo en (14), la voz *tollan òtli* (“el camino de Tula”) está traducida por Alarcón por “por donde [los venados] entrarán a manadas”.

Entendemos la razón de esta curiosa traducción al saber que, en el náhuatl contemporáneo de Guerrero, *tollan* designa la multitud, como en la frase: *oncan onemiyâ tollan tlacamê*, “allí andaban muchas personas” (Dehouve, Durand y Roulet, 1999: 151). Este sentido conllevado por la ciudad de Tula parece ser de origen prehispánico, si creemos los mitos referidos por Sahagún. Entre los “nigrománticos” que querían la pérdida de Tula, uno llamó a bailar los indios forasteros de la ciudad. “Y luego vinieron muchos indios, sin número, a Tulla [...] toda la gente que no se podía contar, así mancebos como mozas”, y se murieron despeñados en el río (Sahagún, *HG*, III, cap. VII, 2). En otra ocasión, una india vieja tostó maíz para atraer a los toltecas: “y cuando olían los dichos toltecas el maíz, luego venían corriendo y en un momento llegaban [...] donde estaba la dicha vieja, porque dicen que los toltecos eran ligeros y aunque estaban muy lejos venían presto” y la vieja los mataba (Sahagún, *HG*, III, XI, 1,2). Estos dos fragmentos de Sahagún parecen referirse a unos toltecas-venados, a la vez rápidos y numerosos, cuya muerte se produce durante una cacería exitosa. El cazador del conjuro invoca aquí el nombre de Tula para referirse a un tipo de mitos relacionados con la abundancia de las presas, ya que quiere capturar una gran cantidad de venados.

EL COMLOT CÓSMICO

La justificación mítica no es el único recurso de la plegaria. Para atraer la presa y capturarla, el cazador utiliza otro medio: habla y pide su ayuda a todos los seres involucrados en la cacería —tabaco, tierra, fuego, sol, cielo y trampas—, constituyendo una clase de conjura cósmica en contra del venado. Para convencer sus interlocutores, el principal argumento del cazador descansa en la metáfora.

La tierra: es designada por sus nombres “señor de la tierra” y “espejo que humea”, y dos nombres calendáricos, “1 Conejo” y “1 Hierba Torcida” (2). Como el objetivo del cazador es hacer de ella su aliada en la cacería, le hace notar que el venado tiene la mala costumbre de escarbarla con sus cuernos. Además, la cabeza de la tierra está cubierta de heno o *pachtli*, una planta epífita que cae de los árboles; la plegaria argumenta que el signo calendárico de la tierra (*malinalli* o Hierba Torcida) comprueba la presencia de la planta en su cabellera. (Por

nuestra parte, podemos añadir que el *pachtli* figura generalmente el pelo de la tierra en las esculturas monumentales prehispánicas de Tlaltecutli). Ahora bien, el venado es conocido por destrozar el *pachtli* con sus cuernos. En consecuencia, el cazador puede preguntarle a la tierra, escarbada y con la cabellera destrozada: ¿eso no te da coraje?

Otra metáfora es usada por el cazador para pedir a la tierra que no lo haga tropezar. Caer en el suelo sería como dar de bofetadas a la tierra (11), por lo cual ella no debe permitirlo.

Esos dos ejemplos muestran cómo la metáfora proporciona al cazador los argumentos que necesita para convencer las potencias naturales de ayudarlo. La fértil imaginación del rezador encontrará en las características de cada potencia invocada la materia de su alegación.

El fuego: los ritos de cacería antiguos y contemporáneos prevén que ninguno come la carne del venado antes del fuego. Es lo que argumenta el rezador en (6) y (7): no caza para él sino para nutrir al fuego, por lo cual espera contar con su ayuda.

La casa: por igual, el cazador reza que es esclavo de la casa porque caza para alimentarla (16).

Los cerros o tlaloqué: los ríos y la vegetación que cubren los cerros son semejantes a piedras preciosas (12), por lo tanto los *tlaloqué* son ricos; su situación contrasta con la pobreza del cazador quien, como lo reza el mito, es huérfano, pobre, afligido y cansado. Del contraste entre la riqueza de los cerros y la pobreza del cazador, la plegaria saca argumento para pedir su ayuda a los *tlaloqué*.

El cielo nocturno y el cielo diurno: Citlalicue, “la de la falda de estrellas” o vía láctea, representa el cielo nocturno, mientras el cielo diurno se designa como Nanahuatzin y Xiuhpiltzintli, el sol, bajo sus dos nombres: llamado Nanahuatzin o “buboso” antes de su sacrificio, se vuelve Xiuhpiltzintli (“hijo del fuego” o “príncipe de turquesa”) después de arrojarse al hogar para transformarse en astro. A ambos cielos, el cazador pide que no le avisen al venado de la trampa que lo espera (22). Reitera la misma solicitud a la tierra y a los árboles.

El venado: es llamado por su nombre calendárico, Chicome Xóchitl, “7 Flor”, pero además de ser su signo, la flor es la metáfora del animal: el comentario al texto español (2) explica que tiene flores en la punta de sus cuernos, idea común en Mesoamérica (véase también entre los yaquis de Evers y Molina, 1987). Eso autoriza al cazador a describir la muerte del venado con palabras disfrazadas: “aquí están las flores” (18) significa: ¡ya ha sido atrapado! El venado es también presentado en el mito como el padre del cazador. Además, otra metáfora (14) está avanzada para legitimar la acción del cazador. Los venados son equiparados con un rebaño de borregos (*noychcahuan*: “mis

ovejas”); como tales, pertenecen al cazador que se presenta como su padre y madre, su abuelo y abuela. La metáfora, de tipo colonial, ya que la crianza de borregos fue introducida por los españoles, representa un argumento más que autoriza el cazador a tomar la vida del venado, a semejanza del pastor para con sus rebaños.

Los lazos: los lazos son compuestos de cuerdas enrolladas donde quedarán atrapados los venados por el pie o el cuello. La metáfora del lazo comparado con “una puerta de muralla, una puerta de madera” de la ciudad de Tula (3) remite directamente al mito, pero no es la única. El lazo es nombrado también Cihuacóatl y *cihuatequihua* (9). El nombre Cihuacóatl (“serpiente hembra” o “mujer serpiente”), atribuido antaño a una diosa prehispánica, es usado aquí en razón de la semejanza entre la cuerda y la serpiente. El término *cihuatequihua* tiene un doble sentido: “el que tiene un trabajo de mujer” y “el capitán (*tequihua*) hembra”.

Cada sentido introduce una metáfora distinta. La primera equipara el lazo a una mujer cuyo trabajo principal es el hilado y el tejido, como lo subraya la traducción al español: “la que trabajas como mujer porque obra estando queda” (19), y Serna (p. 435). Su obra es llamada “su hilado, su tejido” (9). De ahí, el lazo, como tejedora que es, pasará al venado su vestido florido, su collar florido, es decir la cuerda donde quedará atrapado (19). El segundo sentido posible es “capitán hembra”, del término *tequihua* que designaba al guerrero valiente de la sociedad mexicana. El oficio del lazo es capturar el venado como él del guerrero era capturar al enemigo. Para que salga victorioso del combate, se le advierte: “Mi hermana Cihuacóatl, *cihuatequihua* [...] no te espantes, no vayas a mirar la cara, la cabeza del [venado]” (20).

No paran aquí las connotaciones del lazo, el cual es también la criatura del cazador que “la formó, le dio vida, la hizo nacer” (19). Y, por fin, el cazador y el lazo no son más que los esclavos de la casa, para la cual trabajan: “trabajamos para otros, porque a la casa ha de ofrecer la cabeza, el corazón y la sangre”, según las explicaciones del texto en español (16).

La red: la red es la obra de las *tlazolteteô*, plural de Tlazoltéotl, nombre de la “diosa de la basura”, patrona del nacimiento, de las tejedoras y comedora de los pecados (Boone, 2007: 43). Aparece en esta última calidad (10) al guardar la puerta de la morada del cazador a fin de impedir la entrada de la ira y del coraje; se trata sin duda de una acción protectora destinada a mantener limpio el espíritu del cazador quien “ha de estar libre de todo genero de pesadumbre, assi de cuydados penosos como de pependias” para lograr la caza (Alarcón: 161). La otra función de las *tlazolteteô* no remite exactamente a su papel de

tejedoras, sino de mujeres alegres que recibirán con vestidos de fiesta al venado: “aquí recibirá un regalo, aquí lo vestirán mis hermanas las *tlazolteteô*” (15). La red es, pues, un “huipil hecho de bandas, un vestido de plumas negras” (17). En este papel de dar la bienvenida, las *tlazolteteô* son ayudadas por los *macuiltonalèquê*, “los cuyo signo lleva un cinco”. Estos cinco dioses prehispánicos eran deidades masculinas y solares asociadas con la fiesta, pues el más conocido de ellos fue Macuilxóchitl (Boone, 2007: 42). *Tlazolteteô* y *macuiltonalèquê*, como patronos del regocijo, equiparan la captura con el inicio de una fiesta.

El palo de madera: como parte de la trampa, el palo es mencionado en la plegaria donde recibe el nombre calendárico de 1 Agua (16 y 22). Se pide al lazo que se amarre bien al palo, y al palo que no avise el venado que la trampa lo espera.

El tabaco: llamado “nueve veces pegado, nueve veces puesto en hilera” (1 y 5), se trata del *piciete* hecho de hojas de tabaco verde machacadas con cal, que era tragado o embarrado en las articulaciones. Mi interpretación de (5) es que el cazador se unta con esa mezcla para volverse invisible y guardar el secreto sobre su obra. Se trata de uno de los posibles usos del tabaco verde ya que, en otras ocasiones, sirve de instrumento de purificación o de curación.

La captura: por fin, la captura, objetivo último del complot cósmico, se designa mediante varias metáforas. La primera remite al mito: el venado pasa el cuello en el lazo como si entrara por la puerta de la ciudad de Tula. La segunda metáfora de la captura es el recibimiento ceremonial del venado y se desprende del papel de las *chuatequihua* como tejedoras y las *tlazolteteô* como mujeres alegres, ambas esperando la presa con collares y vestidos floridos. Es de notar que los ritos de cacería prevén efectivamente que la mujer o la hija del cazador venga a recibir al venado con un collar de flores y comida. La tercera metáfora es la del juego de azar prehispánico llamado *patolli*: “ganaste en el juego en la oscuridad de la noche [...] ha sido jugado *patolli*, ho, ho, ha sido atrapado así” (18).

El complot cósmico consiste en unificar todos los elementos naturales y manufacturados en torno al objetivo del cazador. En este sentido, el conjuro recogido por Alarcón presenta mucha semejanza con los conjuros que vio Durán a fines del siglo XVI, “los cuales [...] ussauan los caçadores para effecto que la caça no yesses ni se apartase y para que se fuese a los laços y redes [...] estos conjuros andan escritos y los he tenido en mi poder [...] todo se concluye con ynbozar cerros y aguas y arboles y nubes y sol y luna y estrellas con todos cuantos ydolos adorauan y quantas sabandijas hay en los montes” (Durán, 1995, II, 7, p. 88). Vale la pena leer la descripción que el dominico proporciona de estas plegarias:

les mandaban que antes de salir de cassa sacrificasen al fuego y le hiciesen oracion y a los umbrales de las cassas y en llegando a los montes que los saludasen y hiciesen sus sacrificios y promesas. Mandauanles que saludasen a las quebradas a los arroyos a las yerbas a los matorrales a los arboles a las culebras finalmente hacian una invocación general a las cossas del monte haciendo promessa al fuego de le sacrificar (asando en el) la gordura de la çaça que prendiesen [...] (*ibid.*).

La “invocación general” a todas las cosas de la casa y del monte muestra que las plegarias recogidas por Durán intentaron también implementar un complot cósmico. Llegué a una conclusión semejante al analizar los depósitos rituales realizados hoy en día por los indígenas tlapanecos con varios objetivos —conseguir la lluvia y buenas cosechas, por ejemplo—. El campesino que se dirige al dueño de los cerros (el *aku* tlapaneco equivalente al *tlaloc* mexica) tiene que dirigirse también a los otros elementos que componen el universo: la tierra, el manantial, el sol, el fuego y los difuntos, en medio de las cuatro direcciones. *Aku* es el destinatario principal pero nunca único de las plegarias, pues pertenece a una totalidad (Dehouve, 2007: 211). El mundo se representa como la unión de todos los seres potentes y cualquier ritual necesita recrear el conjunto de ellos.

LOS DIOSES, PRINCIPAL COMPONENTE DEL LENGUAJE RITUAL

Las características de este lenguaje ritual aparecen más obviamente al comparar el conjuro de Alarcón con unas plegarias de cacería recogidas fuera del área mesoamericana. Los chacobos de Amazonia estudiados por Erikson (2008: 127-141) acostumbran realizar cantos llamados *quëquëti* por la mañana antes de salir de cacería. Cada *quëquëti* es dirigido a una clase distinta de animal silvestre con la finalidad de cazar y matarlo. Las palabras conllevan un doble sentido; al mismo tiempo que designan mediante una metáfora alguna característica corporal de la presa, expresan su muerte por otras metáforas. Así, por ejemplo, el *quëquëti* del tapir reza: “¿Quién es esta persona que viene fumando tabaco? ideslizándose! Tú eres el primero que encontraré mañana, io sangre oscura, o cabeza reventada!” La primera frase describe el tapir: “fuma tabaco” significa que viene tirándose pedos, “deslizándose” se refiere a su modo de andar; el fin del canto describe la muerte del animal: sangre oscura y cabeza reventada (Erikson, 2008: 128).

En el canto amazónico como en el conjuro de Alarcón, los seres no son designados por su nombre corriente sino mediante un lenguaje “disfrazado”. Para decir: “hoy voy a matar un tapir”, el canto reza: “viene una persona fumando y deslizándose que voy a encontrar, sangre vertida y cabeza quebrada”. Del mismo modo, el conjuro de Alarcón utiliza el término de “flor” para hablar del venado y describe su captura como el inicio de una fiesta. En ambos casos también, las palabras están cargadas de eficacia mágica y se supone que el simple hecho de hablar de la muerte la provoca: las plegarias utilizan la metáfora performativa o eficaz.

Sin embargo, ahí paran las semejanzas entre las dos áreas. Los rezos y las metáforas de este pueblo amazónico se refieren al animal propiamente dicho, mientras la plegaria de Alarcón reconstituye el mundo completo donde anda la presa. Este proyecto se realiza mediante un lenguaje ritual de mayor complejidad. Mientras el cazador amazónico recurre a metáforas sencillas, el cazador nahua aprovecha un conjunto de recursos que remiten al panteón de los dioses y sus mitos.

El conjuro de Alarcón se presenta como la construcción de un mundo de dioses en torno al cazador quien encarna uno de ellos. Unos catorce dioses están así reunidos; algunos de ellos designados por varios nombres: Centéotl (el cazador) y sus padres Piltzintecuhtli y Xochiquétzal; Tlaltecuhli (y sus nombres calendáricos); Chicome Xóchitl (nombre calendárico del venado) y Mixcoacihuahli; Xiuhtecuhtli (y su nombre calendárico); Cihuacóatl; las *tlazolteteô* (plural de Tlazoltéotl); los *macuiltonallèquê*; los *tlaloquê* (plural de Tláloc); Citlalicue; Nanahuatzin-Xiuhpiltzintli; Ce Atl (nombre calendárico de Chalchihuitlicue, del agua y de los árboles, según Caso, 1967: 194).

El conjuro de Alarcón muestra que el panteón de dioses no era una elaboración puramente ideológica, sino que se prestaba a varios usos prácticos. Para construir el ritual de cacería y responder a su objetivo concreto, el cazador daba nombres de dioses a varios elementos naturales y manufacturados. ¿Cómo se escogía tal dios para designar tal cosa? Los ejemplos del lazo y de la red lo muestran. El lazo es llamado Cihuacóatl (la mujer serpiente), del nombre de una de las diosas madres, pero una diosa cargada de connotaciones maléficas cuya imagen lleva calaveras y estandartes de sacrificio (Boone, 2007: 43). En consecuencia, Cihuacóatl no encarna el lazo únicamente en razón de la semejanza entre la serpiente y la cuerda, sino porque su acción es mortífera.

La red es llamada *tlazolteteô* (plural de Tlazoltéotl). Entre las varias funciones de Tlazoltéotl en el panteón mexicana (diosa del nacimiento, patrona de las tejedoras, comedora de pecados y deidad asociada con

el número cinco), dos están “puestas en acción” por el rezo: por su papel de comedora de impurezas, la diosa es invitada a mantener al cazador libre de la ira, mientras que, en su aspecto de mujer alegre connotado por el número cinco, invita la presa a participar a una fiesta. Los *macuiltonallèquê*, cinco dioses mal conocidos, tenían una naturaleza compleja; en par con las cinco *cihuateteô*, mujeres muertas en el parto, ellos representaban a los guerreros muertos en el combate y llevaban armas e instrumentos de muerte y destrucción. Al mismo tiempo aludían a la fiesta y el más conocido de ellos, Macuilxóchitl, era el dios de la música y del baile. Estos atributos explican que den su nombre a la red, cuyo papel en la cacería es doble: mata la presa a la vez que la invita a participar a una fiesta, ofrece simultáneamente el don de un vestido y de la muerte.

Estas representaciones remiten al rito de recibimiento ceremonial de la presa realizado al regreso de la cacería, por el cual una mujer acoge al venado en nombre del cazador, le pone un collar de flores y le presenta agua y comida. La costumbre parece ser antigua, ya que ya está descrita por Sahagún; durante la fiesta de Quecholli, los hombres matados como venados eran también recibidos como tales por unas viejas que ponían en la boca de los cadáveres varias bolas de masa de maíz y les rociaban la cara con agua (Dehouve, 2006, 2008 y 2009). Y del rito podemos pasar a recordar el mito de Mixcóatl, en el cual Xochiquétzal recibe a su esposo-venado, cuando éste llega cargado en la espalda del cazador.

Además, el mito de Mixcóatl se enraizaba en la historia de la ciudad de Tula y los rituales de cacería remitían a la fiesta de Quecholli, celebrada por toda la población de Tenochtitlan y sus ciudades vecinas. De esta manera, dioses, mitos y ritos conformaban un conjunto de significados estrechamente asociados entre ellos, y anclado en la historia política del centro de México.

En este sistema, las metáforas no tienen una existencia autónoma con referencia al conjunto y florecen de manera privilegiada en el panteón de los dioses. Por ejemplo, la plegaria deja coincidir los nombres de dioses para jugar con sus connotaciones metafóricas implícitas. Los *tlaloquê* son cerros de joyas, cerros de turquesas (12), nombre metafórico que contrasta con el nombre del cazador, Centéotl, el huérfano, dejando de manifiesto la riqueza de los primeros y la pobreza del segundo. Por su parte, los nombres calendáricos de los dioses no señalan únicamente la fecha de sus fiestas, sino que conllevan un sentido metafórico. El fuego es 4 Caña porque se construye con un cuadrado de cuatro leños y el venado es 7 Flor porque tiene flores en la punta de sus cuernos. En ciertos casos, la metáfora contenida en el

nombre calendárico ofrece un argumento a favor del cazador, como el hecho que la tierra se llama 1 Hierba Torcida comprueba que el venado destruye su cabellera de hierbas. En todo caso, la metáfora no se desarrolla por sí sola: es parte del lenguaje ritual cuyo armazón está constituido por los dioses.

CONCLUSIÓN

El conjuro de Alarcón presenta un doble interés, como rito de cacería y ejemplo de lenguaje ritual. Como rito de cacería, busca su justificación en la elaborada construcción del mundo sobrenatural que caracterizó la sociedad mexicana, con su organización social compleja, sus ciudades y sus reyes sagrados. El cazador del conjuro es hijo de su sociedad y sería falso calificarlo de “chaman”, término muy usado por los antropólogos del área mesoamericana, a mi juicio de manera errónea. La categoría de chamanismo ha sido elaborada con base en el estudio de grupos siberianos que viven de la cacería en pequeños grupos familiares. Dicho término califica la relación establecida entre un hombre del grupo y el mundo de los animales; el chaman establece una alianza matrimonial con una representante de las presas a fin de obtener, para su grupo, el derecho de cazar animales (Hamayon, 1990). El conjuro de Alarcón, sin duda muy parecido a las plegarias vistas por Durán a fines del siglo XVI, muestra que la cacería mexicana no era vista como la simple relación de un hombre con las presas, sino como la repetición de la historia de fundación de una ciudad ancestral y el resultado de la intervención de una gran parte de los dioses mexicanos.

Como ejemplo de lenguaje ritual, el conjuro muestra cómo funcionaban las concepciones religiosas mexicanas en la práctica. Aunque las crónicas los hayan muchas veces considerados fuera de todo contexto práctico, el panteón de los dioses y los relatos míticos ofrecían la materia de las composiciones rituales. El *Tratado* de Alarcón muestra de qué modo los elementos de la vida concreta eran puestos en relación con las deidades mexicanas. El lenguaje llamado *nahuallatolli* 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 universo de los dioses al servicio de los objetivos concretos de los hombres.

ANEXO
 TRATADO DE SUPERSTICIONES Y COSTUMBRES GENTÍLICAS
 DE HERNANDO RUIZ DE ALARCÓN¹

I. PLEGARIA EN LA CASA

1. *Tla xohuiqui**, *tlamacazqui chicnauhtlatetzotzonalli***, *chicnauhtlatecapamilli****; *tlè ticmati***** *ye tihuicoz******.

Ven, espíritu nueve veces pagado, nueve veces puesto en hilera; sepas que te van a llevar.

*Ven o favorecerme ya, espíritu siete***** (sic) vezes aporreado, siete (sic) vezes golpeado, que descuidado que estas pues ahora te he de llevar.*

[*por *xihuiqui*; **de *tezotzona*: golpear y *tlatetzotzonali*: el que golpea, mano, mortero; ***de *tecpana*: colocar en orden, en hileras; *****tlè ticmati*: pon atención, considera bien esto (diccionario Siméon, 1981, *mati*); *****pasivo de *huica* : llevar ; *****Alarcón y Serna traducen de manera equivocada *chicnauh* (nueve) por siete].

El cazador habla al tabaco verde machacado por la piedra.

2. *Tla xihuiqui, nonan tlaltecuintli**, *notà ce tochtli tezcaltl, yncan hualpopocatimani, nohueltiuh cen malinalli, nonan tlaltecuintli, ayocac yn moqualan, ayocac yn motlahuel, ynca titatacacpol***, *mitznemitilia*** yn tlamacazqui chicomexochitl, teotlalhua yn nohueltiuh yn mizcoacihuatl*****, *ynacaxoch*.

Ven, mi madre tierra, mi padre 1 Conejo, espejo que viene humeando, mi hermana mayor 1 Hierba torcida. ¿Mi madre tierra, ya no te da ira? ¿Ya no te da coraje? Acostumbra escavarte el espíritu 7 Flor, el de la tierra de los dioses, la carne florida de mi hermana mayor Mixcoacihuatl.

Ven tu mi madre, estruendo de la tierra, y tu mi padre un conejo, piedra reluziente que humeas, y tu mi hermana torcida a una mano; tu mi madre tierra no causa ira, 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 la tierra de los dioses (porque andan en

¹ Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, 1629, México, Imprenta del Museo Nacional, 1892, p. 161, cap. 8, “Del encanto y conjuro que se usan para cazar venados con lazos y las grandes supersticiones que en esto enbuelven”. La numeración de los párrafos es mía. Cada párrafo contiene las rúbricas siguientes: 1. El texto en náhuatl; 2. Mi traducción al español; 3. El texto español de Alarcón; 4. Mis comentarios sobre mi traducción del náhuatl.

los montes y quebradas) que esas tierras son el recreo de mi hermana la diosa culebra con cara de león (el ydolo).

[*por *tlal(li)-tecuhtli*: señor de la tierra; el texto español traduce *tecuintli*, como si estuviera formado de *tecuini*: flamear, golpear; **de *tataca* o *tataqui*: rascar, cavar; ***de *ni-c-nemitia*: servirse de algo; ****el escribano ha escrito *mizcoacihuatl*, para traducir *miz(tli)-coa(tl)-cihuatl*, “mujer con cara de león”, en lugar de *mix(tli)-coa(tl)-cihuatl*, “mujer serpiente de nube”].

El cazador habla a la tierra con el objetivo de convencerla que el venado le causa prejuicio, y obtener su ayuda en la cacería.

3. *Ye nican ychan, ye nican ytexòtlalpan* yn tollan**, ye nican nicchichihuaz, ye nican nic-yolitiz yn tēnanquiahuatl***, quauhquiahuatl yn tullan òtli; yn nitlamacazqui, niycnopiltzintli, yn niceteotl****, tèteo ni-ytlachihual.*

Aquí está la casa, aquí está la tierra azul de Tula; aquí voy a formar, voy a dar vida a una puerta de muralla, una puerta de madera, el camino de Tula; yo soy el espíritu, yo soy el huérfano, yo soy Centeotl, la criatura de los dioses.

Ya, ya veo sus casas, sus tierras donde andan a manadas; aquí es donde he de componer, donde he de armar entradas (lazos) para sus hocicos, entradas hechas de palos por donde entren a manadas, 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.

[*de *texotli*: azul; ***tollan*: la ciudad de Tula; en el náhuatl contemporáneo de Guerrero *tollan* significa “multitud”, como en el texto español (“andán a manadas”); ***de *quiahuatl*: puerta; *tenamill*: muralla; ****Ceteotl o Centeotl tiene un doble sentido: el dios único o el dios de la mazorca (*cen-tli*)].

Primera mención del mito de origen de Tula.

4. *Nohueltiuh cen malinalli, ayocac yn moqualan, ayocac, yncan tiquapachpol*, yncan àhuicpa** mitztzontia*** yn tlamacazqui chicomexochitl, yn teotlalhua****.*

Mi hermana mayor 1 Hierba Torcida, ¿ya no te da coraje? ¿Ya no? Tienes la cabeza de heno, de todos lados tira tus cabellos el espíritu 7 Flor, él de la tierra de los dioses.

Hermana torcida a una mano (habla a las cuerdas cuando las rozan y las rompen los venados), como te ayra y enoja el verte deshilachada y que ignominiosa y feamente haze colgar de ti hilachas el espiritado de las siete rozas (venado por los cuernos), vividor de las tierras de los dioses o de las asperezas.

[*ti-qua(ilt)-pach(tli)-pol*: de *pach-tli*, malhojo o heno, planta parásita que crece sobre los árboles, *spanish moss*; *quaitl*: cabeza; ***auic*: de un lado al otro; ****de tzontia*, verbo appl. formado de *tzon-tli*: cabellera; *****de teo(tl)-tlal(li)-hua*: el que tiene la tierra de los dioses, o el dueño de la tierra fragosa, pues *teotlalli* es traducido en Sahagún, *HG*, II, ap. II, 10, por “tierra fragosa”].

El cazador habla de nuevo a la tierra bajo su nombre calendárico de 1 Hierba Torcida, para convencerla que el venado le causa prejuicio, al destruir su cabellera de hierbas.

5. *Tla xihualauh, tlamacazqui chicnauhtlatetzotzonalli; tlè ticmati ? ma onèhehualo ma on nittatilo yc omochihqui, yn yahualihqui* ma on-mehua, ma on motlati yn tlacoquauhtli**. Ma nechelehuiti***, ca àmo niyollo, ca amo nezco, ca àmo nittalpallo. Tlamacazqui xoxouhqui tlamacazqui, tlè ticmati, ye tehuan tiaz ? Tla xihuiqui, tlamacazqui nanahuatzin, xihupilli, can mach yn tictlalia yn chicnauhtlatecapanilli, chicnauhtlatetzotzonalli.*

Ven, espíritu nueve veces golpeado; pon cuidado. Que sea huido, que sea escondido lo que se hizo, lo redondo, que se vaya, que se esconda, el precioso palo [o el águila preciosa]. Que no me desee [que no me busque], pues no tengo corazón, no tengo sangre, no tengo color. Espíritu verde, pon cuidado, te vas. Ven, espíritu Nanahuatzin, Xihupilli, ¿adónde pones el nueve veces puesto en orden, el nueve veces golpeado?

Y tu espiritado (el piciete) nueve veces golpeado, como te des jindas (sic) [cómo te deslindas?, Serna] quitense ya y escondanse y quemense el resto de los palos y madera encantada, no sea que algo de esto offenda; adviértase que no soy viviente, no tengo sangre ni otro humor.

[**yahualihqui*: redondeado, redondo; ***tlacoquauhtli*: dos sentidos posibles, *tlazo-quauhtl*, palo precioso, o *tlazo-quauh-tli*, águila virgaz, águila parda; en el primer caso, hablaría de los palos que han servido a confeccionar la trampa, en el segunda, del sol; ****de eleuia*: desear; *ma* por *maca*].

El cazador habla con el tabaco para que éste lo esconda, él y su obra.

6. *Tla huiyan, tla tictocaca nahui acatl milinticâ**. *Tla xihuiqui yn notâ nahui acatl milintica, xiuhltli coçauhqui milintica, teteo nyan, teteo yntâ nauhcampa tlemuchitl** yca tlaltlalpitzica***, centzonmamatlal**** yca tlacaztica*****, tlilatl yca tenpatlahuatica, yniqua onoque yn quahuaccacauhtin, yn tetepoyo*****, yn àquenmanpaqui, àquenman-àhahua; yn nican ychoquiz ye ymixayo quimatentoque.*

Vengan, seguimos, 4 Caña, Milintica. Ven, mi padre 4 Caña Milintica, el verde y amarillo Milintica, madre de los dioses, padre de los dioses, en cuatro direcciones está soplando con sus llamas, 400 escaleras amontona, con agua negra amplia sus labios, cuando se sentaron los oficiales de justicia, los pregoneros, los que no se contentan con nada, los que no se regocijan con nada, los que vierten aquí sus lloros, sus llantos.

Ea, ya que ya nos vamos, yremos siguiendo las cuatro cañas encendidas. Ven tu mi padre las cuatro cañas que hechan llamas y una cometa bermeja, Padre y madre de los dioses, que resuellas por quatro partes centellado, cuyo cuerpo se forja de muchos escalones, por cuya boca sale un grueso arroyo de agua negra, a quien acompañan las sobras de mal aliñadas cabezas, sus pregoneros, que nunca han tenido contento, ni gusto antes están con mucho sentimiento y lágrimas.

[**milinticâ*: derivado de *milintoc*, uno de los nombres del dios del fuego, véase *CF*, l. II, cap. 37, Anderson y Dibble 1981, II, p. 161-162; ***ilemochitl* éde *tlexochitl*: llama? ***de *ilpitz*: soplar; *****centzonmamatlal*: 400 escaleras; *****de *icça*: amontonar; *****voz oscura: según la traducción de Alarcón: *qua(itl)-ahua-cacauh-tin*: sobras de cabezas secas; sin embargo, pudiera provenir de *quauh(tli)-achcuauh-tin*: oficiales de justicia o capitanes o jefes de las águilas; *tepyotl*: oficial que publica las sentencias. Este sentido estaría de acuerdo con la metáfora: los leños sacan humo que hace llorar los que se sientan junto al fuego: los oficiales de justicia y los pregoneros avisan de la sentencia del juez y, por consecuencia, provocan las lágrimas de los castigados].

El cazador habla con el Fuego para pedirle su ayuda.

7. *Notâ nahui acatl milintica, cuix nè nàhahuiaz ?cuix nè nihuellamatiz achtotipa tipaquiz, achtotipa tiquiltaz yn eztlitonic, yn eztlit àhuiac yn i-yol yn itzontecón: yn ticcuiz yn tlamacazqui chicome xochitl yn teotlallhua; ye niyah, ye nictemoz, ye nic-anaz.*

Mi padre 4 Caña Milintica ¿acaso me voy a regocijar? ¿acaso seré contento? [No], tú primero te contentarás, primero verás la sangre caliente, la sangre olorosa, su corazón y su cabeza: cogerás el espíritu 7 Flor, el de la tierra de los dioses; yo voy, yo lo buscaré, yo lo agarraré.

Padre mio, las cuatro cañas encendidas, esta cierto que no me he de anticipar al gusto y al plazer que en esto as de ser preferido, porque de la presa ante todas cosas te he de ofrecer la sangre caliente, la sangre olorosa, el corazón y la cabeza del espiritado de siete Rosas (del venado por las puntas de los cuernos) que bive en la tierra de los Dioses, tuya es.

Por convencerle de prestarle ayuda, el cazador avisa al Fuego que será el primero en comer la carne de la presa.

8. *Ye nictocaz yn yalhua yehuiptla yn ica choca, yn ica nentlamati ? yn nohueltiuh yn xochiquetzal: yn yalhua, yehuiptla yca nichocaya: yca ninetlamati* yn nillamacazqui, ninotolinia, niqiyyohuia, niciahui. Polihui yn nochil, polihui yn noztauh. Ye niyauh ye nic-anaz. Cuix moztla ? cuix huiptla ? niman axcan.*

Lo voy a seguir. Ayer, anteayer lloró por él, se afligió por él mi hermana mayor Xochiquétzal. Ayer, anteayer lloraba yo por él; tengo compasión por él, yo el espíritu, yo el pobre, yo el afligido, yo el cansado, yo que carezco de chile y sal. Voy a cogerlo. ¿Será mañana? ¿Será pasado mañana? [No], será ahora, en seguida.

Ya me parto, ya buscaré, ya llamaré y hallaré lo que ayer y antier costó lágrimas y pena a mi hermana la diosa Xochiquétzal, y lo que también ayer y antier causó lágrimas y penoso cuidado a mí que soy un espiritado que padezco mucha necesidad, muchos trabajos y cansancio, que ni tengo chile ni sal; ya me parto y luego hallaré y cojeré lo que busco que no ha de ser mañana ni el día siguiente sino luego ahora.

[*teca nentlamati: tener compasión a los demás].

Segunda mención del mito de Tula. El cazador se presenta como hermano menor de Xochiquétzal, esposa del venado, y avisa que sale en búsqueda del venado-Mixcóatl.

9. *Ye nic-huicaz yn nohueltiuh, yz cihuacoatl, yz cihuatequihua*. Ye nictocaz yn òtli patlahuac yn òtli maxalihui** yn àcan yole, yn ahua*** tzon-tecome. Ma on-tlaèhehualo, yn anmotzahual, yn anmiquit****: macana nit-laycxihui: ma nillacocotonti.*

Llevaré mi hermana mayor que está aquí, la Cihuacóatl (serpiente hembra), la cihuatequihua. Voy a seguir el camino amplio, el camino

que se divide, que no tiene corazón ni cabeza. Que sea subido su hilado, su tejido; que al pisar con el pie no los vaya yo a cortar.

Ya llebo a mi hermana la culebra hembra, la que haze officios de mujer; ya seguiré el camino ancho y el que se divide en dos que ni tiene principio ni medio. Ea, alçad ya vuestro hilado y vuestro tejido, no me susceda alguna desgracia con los laços, y que como desatinado los corte !

[**cihua(tl)-tequi(tl)-hua*: puede tener doble sentido: la que tiene un trabajo de mujer; o el capitán (*tequihua*) hembra; ***maxalihui*: dividirse, hablando de un camino, arroyo, árbol; ***López Austin, Coe y Whittaker leen *acan* (en ninguna parte) en lugar de *ahua*; ****de *tza-hua*: hilar, *iquiti*: tejer].

El cazador habla al lazo, avisando que va a colocarlo en medio del camino.

10. Tla xihuiqui nohueltiuh yn antlàzoteteo; tla nican xoconpixti nemican** yn noquiahuac. Ye huitz yn quihualcuiz, yn zomalli, yn tlahuelli, nican ancanilizque, anqui-cuilizque, tle anquimati.*

Vengan mis hermanas *tlazolteteô*; aquí guarden la puerta del lugar donde vivo. Ya viene el que trae la ira, el coraje, [pero] aquí ustedes lo van a coger, lo van a agarrar, pongan cuidado.

Ea, ya venid, ya mis hermanas las diosas menores quedad en guarda de mi casa, por si ya viene quien trayga ocasiones de enojos y pesadumbres, se las quiteys y las retendréys, porque no me sean estorvo en que estays divertidas.

[**tlazo-teteô*: diosas queridas, por *tlazol-teteô*: diosas de la suciedad, plural de *Tlazoltéotl*; ***nemican*: lugar donde ando].

El cazador habla a la red para que no deje pasar la ira y el coraje, sentimientos que no deben tocarlo mientras caza.

II. SALIDA AL CERRO

11. Tla xihuiqui nonan tlaltecutli, notâ ce tochtli tezcatl, çan huel popocatinemi. Ma mixco nonmayauh, nītlamacazqui, ni ceteotl, ma xihualmoxtlâpachmana.*

Ven, mi madre Tierra, mi padre 1 Conejo, espejo humeante. Que yo no vaya a pegar tu cara con las manos, yo el espíritu, yo Centéotl, haz lo contrario [humíllame a mí].

Ea, ya ven, madre mía, señora (o diosa) de la tierra, ven mi padre, un conejo, espejo que humeas, haz que no offenda yo tu rostro, yo que soy un sacerdote o encantador, uno de los dioses mejor tejera que te me humilles, quiere decir allanándose (para que no tropiese y cayga).

[*ixtlapachmana: invertir un objeto, poner, depositar el tonel con el agujero por abajo].

El cazador pide a la tierra que no vaya a caer, lo que sería como pegar su cara con las manos.

12. *Tla xihuiqui yn antlamacazque, yn antlalloque; yn nauhcampa anonoque, yn nauhcampa ancate; yn am-ylhuicatl-quitzquitoque; anmixpan, anmottlamatian, yn onihualia, yn onehcoc* yn tlamacazqui, ni-ycnopiltzintli, niceteotl; yn nican anmaquiztepe, yn anxiuhetepe, ynimitzcac**, ynimopochcopa yn onihualtia, yn onihualnoquèquetztia yn nitolinia, yn niqiy-yòhuia, niciyahui. Ma tlaocoya yn amoyollo, yn amitic onca, yn antlalloque,*

Vengan, ustedes espíritus y *tlaloques*; de cuatro lados están ustedes acostados, en cuatro direcciones están ustedes; son ustedes los que cargan el cielo; a su cara, a su presencia vine, llegué yo el espíritu, el huérfano, el Centeotl; aquí son ustedes los cerros de joyas, los cerros de turquesas; a su costado, a su flanco izquierdo llegué, me vine a parar, yo el pobre, el afligido, el cansado. Tengan compasión en vuestro corazón, vuestro seno, ustedes los *tlaloque*.

Ea, venid en mi ayuda, espíritus dueños de la tierra, que asistis hacia los cuatro vientos y allí estays sustentando los cielos (apositive); con vuestro consentimiento y gusto, vine yo aquí, bien vistis y supistis mi venida y llegada a este lugar, que soy espíritu huérfano, uno de los Dioses, siendo vosotros cerros con ajorcas y piedras preciosas como hechos de turquesas; en vuestras espinillas y costados he venido parandome de cansado y padeciendo necesidad y trabajo y cansancio. Sienta esta lastima vuestro corazon que teneys en vuestras entrañas, dueños y señores de la tierra,

[*por *onehcoc*; **de *itzcalli*: costado, flanco izquierdo o derecho].

El cazador pide su ayuda a los *tlaloque*, dioses de los cerros; trata de obtener su ayuda mostrando que ellos son ricos mientras que él carece de todo.

13. *ye onehcoc* yn tollan, yn teotlalpan**. Ye nican ynchan, ye nican calitic yn tlamacazqui yn chicomexochitl, yn nohueltiuh yn mizcoacihuatl*

ynacaxoch: yn yalhua yehuiptla yca choca, yca nentlamati yn nohueltiuh yn xochiquetzal; yn yalhua yehuiptla yca nichoca, yca nicentlamati.

Llegué a Tula, a la tierra de los dioses. Aquí residen, adentro de la casa, el espíritu 7 Flor, la carne florida de mi hermana mayor Mixcoacíhuatl. Ayer y anteayer llora por él, se aflige por él mi hermana mayor Xochiquétzal; ayer y anteayer lloro por él, me aflijo por él.

Que ya esta lo mas hecho, que ya ha llegado a la poblazon, la tierra fertil. Verdaderamente aqui es la casa y vivienda del espiritu de las siete rosas que es la carne gorda y gustosa para mi hermana la culebra que tiene cara de leon, y por la dicha carne ayer, y antiyer a llorado mi hermana la diosa Xochiquetzal (quiere dezir plumero de rosas) y yo también por eso mismo he llorado, y tenido ansias ayer y anteyer.

[*onehcuc, por *onehcuc*: llegué; ***teotlalpan* es el nombre del edificio del gran Templo de Tenochtitlan consagrado a Mixcóatl, sitio de una ceremonia al principio de la fiesta anual de Quecholli. “El décimo edificio se llamaba Teutlalpan, que quiere decir tierra fragosa. Era un bosquecillo cercado de cuatro paredes, como un corral, en el cual estaban riscos hechos a mano, y en ellos plantados arbustos que se hacen en tierra fragosa, como son magueyes pequeñuelos y otros que se llaman *tzioactli*; en este bosque hacían procesión luego se partían para la ladera de la sierra que se llama Zacatepec, y allí cazaban y hacían las otras cosas como está dicho en la historia de este mes” (Sahagún, *HG*, II, ap. II, 10: 159)].

Tercera mención del mito de Tula: el cazador advierte que ha llegado a la ciudad de Tula.

14. Ma aman niquinmanaco, niquinmotzaco; ye onicchichiuh, onicyoliti yn tenan-quiahuatl, yn quauhquiahuatl, yn tollan-òtli, yn oncan yazque yn oncan quizazque yn noychcahuan: yn ni-ynnan, in ni-yntâ, yn ni-yncî, yn ni-yncol.

Ahora los vine a agarrar, los vine a llamar; ya formé, ya di vida a la puerta de muralla, a la puerta de madera, al camino de Tula, por donde llegarán, saldrán mis ovejas; soy su madre, soy su padre, soy su abuela, soy su abuelo.

Ya se ha llegado al punto que la vengo a coger llamandola; ya les he hecho y armado entrada y puerta para sus hocicos y cabezas, por donde entren a manadas, que por ay an de yr, por ay han de pasar mis ovejas cuya madre y padre, abuelo y abuela soy yo.

El cazador prosigue el mito de Tula, rezando que sus lazos son las puertas de la ciudad. Además utiliza la metáfora del venado semejante a una de sus ovejas para afirmar su derecho a cazarlo.

15. *Nican macoz, nican conaquiltizque* yn nohueltihuan yn tlazoteteo: nican quipixtimani yn tolla-òtli, yn àquemman cahui, yn àquemman tuhyohuâ, yz cemilhuil, yz ceyohual yn tocô.*

Aquí le será dado [recibirá un regalo], aquí lo vestirán mis hermanas las *tlazolteteô*; aquí están guardando el camino de Tula, el que jamás se deja, jamás se cubre de polvo, el que es seguido de día y de noche.

Aquí se lo vestirá, se lo pondrán mis hermanas las diosas dignas de estima (las redes) que estan en guarda deste camino Ral y pasagero, que nunca se acaba y nunca lo cubre el polvo (por el deseo), donde anden de noche y de dia.

[* de *aquia*: vestir].

El cazador describe la captura del venado: la red es semejante a un vestido de lujo, el camino de Tula es recorrido por muchos venados.

16. *Tla xihuiqui nohueltiuh cihuacoatl, cihuatequihua: tlè ticmati. Yè tehua tiez nican tochan, nican tocalitic, titetlacahuan, titetlayecolticahuan. Nican tipaquiz, nican tàhahuiaz: ye nican timòhuimolloz**, ynehuan timoquechnahuaz (quittonetzqui quechnahuàtequiz*) yn tlamacazqui ce atl ytonal yhuan xoxouhqui tlamacazqui; ye onimitzchichiuh, ye onimitztlacatlami.*

Ven, mi hermana Cihuacóatl, *cihuatequihua*, pon cuidado. Tú estarás aquí en nuestra morada, adentro de nuestra casa, nosotros somos esclavos, somos servidores. Aquí estarás a gusto, aquí te contentarás; aquí te extenderás, abrazarás (quiere decir abrazarás del cuello) el espíritu cuyo signo es 1 Agua y el verde espíritu; ya te formé, ya te hice nacer.

Y tu mi hermana culebra (a las cuerdas) hembra que haze officio de mujer; que sientes desto. Aquí estaras muy de asiento, como en nuestra casa y habitacion, que esclavos somos y trabajamos para otros [porque a la casa ha de ofrecer la cabeza, el corazon y la sangre]. Aquí te holgaras, aquí tendras placer, que presto te revolveras, y una con otra como quien se abraza te enredaras con el palo y ramas (con que esta armado y cubierto) que ya yo te compuse, ya te di ser y te acabe perfectamente.

[**quechnaua*: abrazar; ***ti-mo-huimollo-z*: *huimoloo* existe en composición en *ten-huimoloo*: hacer un bordo].

El cazador habla con las cuerdas del lazo. Ambos son esclavos de la casa, ya que no trabajan para ellos sino para ella. Menciona el palo que mantendrá el lazo.

17. *Tla xihuiqui, nohueltiuh macuiltonelleque, tlàzotteo; tla nican monmanican: ye huitz yn tlamacazqui, yn teotlalhua. Niman nechca anconnamiquizque, anconnamictehuazque, anconaquiltizque, anmotlaxoch-huipil*, yn anmotlaihuitzanal**.* *Yn nican ècoz, cuix oc yztihuitz***? cuix oc tlachixtihuitz ? nican anpaquizque amàhahuiazque.*

Ven, mi hermana los *macuiltonalèquê*, las *tlazolteteô*; aquí instálense; ya viene el espíritu, él de la tierra de los dioses. Luego en nombre mío ustedes van a ir a su encuentro, lo van a recibir, lo van a vestir de su huipil hecho de bandas, de su vestido de plumas. ¿Cuándo llegará aquí?, ¿caso todavía estará bien despierto? ¿Acaso mirará con atención? [No], aquí ustedes se regocijarán, se contentarán.

Ayuda tu también mi hermana, y los cinco solares [por la mano, por los dedos que cuentan los cinco días] y los dioses o diosas menores, asistid a esta obra que no durará ni se dilatará mucho, que ya viene el espiritado o estrangero, el que habita la tierra de los dioses; luego ay le encontrareis y os levantareis a su encuentro, y le echareys encima esta vestidura de cintas delgadas o encantadas (por la red texida), vuestra vestidura de fiesta; porque quando aqui llegue no traera vista, y vendra desatinado; aqui sera vuestro gusto y contento.

[*de *tlaxochli*: cinturón amplio, gran banda de tela; ***anmo-tlahui(tl)-tzanal(li)*: de *ihuitl*, pluma y *tzanal(li)*, quizás de *tzanatl*, pájaro de la laguna (*quiscanus mexicanus*) cuyas plumas son negras o *tzanatzi*, manta delgada propia de los hombres de Michoacán. El texto español traduce esa palabra por “vestidura” de fiesta leyendo *ilhui(tl)*, fiesta, en lugar de *ihui(tl)*, pluma; sin embargo, la metáfora designa la red como un vestido hecho de tiras estrechas comparables con bandas y plumas negras; ****itzti*: ver, mirar, estar despierto].

El cazador habla a la red y la describe como el vestido ceremonial pasado al venado para darle la bienvenida.

Con esto acaba el conjuro y encanto de la red y laços y luego les mandó el demonio que llamen los venados dando voces y alaridos hacia los cuatro vientos, ymitando las fieras, y que procuran hazer esto muy bien, y luego entra el conjuro de los venados a modo de disputa como se sigue.

III. INICIO DEL “CONJURO A MODO DE DISPUTA”

18. *Tlamacazqui chicomexochitl, teotlalhua; ye yuhqui otiteltani* huac** yohualli; ca yn xochitl can câ, ca opatoloc***, ho, ho, tlamaloc**** ye yuhqui.*
*Luego dice: Toyohuaz*****. Dará muchas voces como fieras.*

Espíritu 7 Flor, el de la tierra de los dioses; así ganaste al juego en la oscuridad de la noche; aquí están las flores, ha sido jugado *patolli*, ho ho, ha sido atrapado así.

(Luego dice:) gritarás. (Dará muchas voces como fiera).

Espiritado o extranjero, el de las siete rosas, habitador de los montes, concluso esta vuestro pleyto; de repente os cogió la noche; el de las rosas que se ha hecho, corrio o padecio adversa fortuna ? He, he, he (risa); cogieronlo en la red, con eso está concluso su pleyto.

[**ni-te-tlani*: ganar a alguien en el juego; ***yohuac*: en la noche, al amanecer; ****patolo* (impers. de *patoa*): jugar dedos o un juego de azar, de *patolli*, nombre de un juego prehispánico; ****de *tlamaloni*: trampa para la caza; *****de *oyoa*: gritar, bramar].

El cazador concluye que la cacería ha acabado por la captura del venado, quien ha jugado un juego de azar y perdido.

IV. RECAPITULACIÓN DE LA PLEGARIA

19. *Tla xihuiqui, nohueltiuh cihuacoatl, cihuatequihua; tlè ticmati: ye onimitzchichiuh, yc onimitzyoliti, ye onimitztlacatlami: nican tipaquiz, nican tlàh-ahuiaz, nican tihuellamatiz. Ye nican ticpixtiez yn tēnanquiahuatl, in quauhquiahuatl, yn tolla-òtli; niz* huitz nican quiçaz yn tlamacazqui chicomexochitl, yn teotlalhua. Ye nican quicuiz yn yxochiàpan**, yn ixochicozqui yn tlamacazqui, yn teotlalhua.*

Ven, mi hermana Cihuacóatl, *cihuatequihua*; ten cuidado: te formé, te di vida, te hice nacer: aquí te regocijarás, aquí te contentarás, aquí tendrás gusto. Aquí estarás guardando la puerta de muralla, la puerta de madera, el camino de Tula; aquí viene, aquí saldrá el espíritu 7 Flor, él de la tierra de los dioses. Aquí tomará su vestido florido, su collar florido, el espíritu, el de la tierra de los dioses.

Esta alerta, mi hermana culebra hembra (habla a las cuerdas), la que trabajas como muger (porque obra estando queda); no te diviertas, que ya te he compuesto, ya te he forjado, ya te he acabado perfectamente. Aquí seran tus contentos, aquí tus gozos, aquí tus alegrías, aquí con cuidado atenderas a la entrada y portada y camino real del que ya viene y ha de entrar por aquí, el espiritado de las siete rosas (por el venado), habitador de la tierra de los dioses. Aquí ha de poner y vestirse su vestidura roçagante y su collar de rosas el espiritado vividor de los montes.

[**niz*: aquí; **de *apana* (nino): vestirse, ponerse una ropa].

Recapitulación de las metáforas del lazo, como puerta de Tula, vestido y collar.

20. *Nohueltiuh cihuacoatl, cihuatequihua, mate* tihuexcapehuaz-necti***, *ma tihuexcatlatlaco-necti****; *ma timomauhti: ma yxco ma ycpac titlachiaz-necti yn tlamacazqui teotlalhua, ynacaxoch mixcoacihuatl*;

Mi hermana Cihuacóatl, *cihuatequihua*, no vayas a actuar mal, no vayas a dañar todo; no te espantes, no vayas a mirar la cara, la cabeza del espíritu, el de la tierra de los dioses, la carne florida de Mixcoacihuatl.

Ola hermana, culebra hembra (por el laço, a las cuerdas) que trabajas como muger: no se te haga de mal ni echas a perder o malogres esta obra por impaciencia. Tampoco te susceda errar por espanto, y para esto no atiendas a las caras y cabezas del espiritado habitador de los montes, cuya carne gorda delyta a la culebra que tiene cara de leon.

[**matel*: que + optativo; ***de huex*, en composición: hacer algo mal; ****de tlacoa*: dañar, deteriorar].

El lazo, visto como guerrero, no debe ser impaciente ni espantarse.

21. *Yn antlamacazque yn nauhcampa amonoque, yn nahuiampa yn an-cate: anmixpan, anmomatian yn onihualla, yn onècoc yn nittlamacazqui, yn niycnopiltzintli, niceteotl. Ye onicnemili yn namil, yn nochiauhtepec, yn noma-quiztetepe: yn inmitzac, yn moopochcopa yn onihuallàtia ninotolinia, yn niceteotl, tèteo niypiltzin, tèteo niytlacachihual.*

Ustedes dioses que están acostados de cuatro lados, que están en las cuatro direcciones: a su cara, a su presencia me vine, llegué, yo el espíritu, el huérfano, el Centéotl. Caminé en mi milpa, en mi cerro de turquesa, en mis cerros de joyas; en su costera, en su lado izquierdo me vine, yo el pobre, el Centéotl, el hijo de los dioses, la criatura de los dioses.

Dioses que habitays y residis en las quatro partes del mundo, con vuestro gusto y consentimiento vine y llegué a este puesto, yo que soy uno de los dioses y huerfano. Ya e andado y passado mi sementera de riego y mis fertiles montes llenos de ajorcas (por la hermosura del campo). Por sus laderas y lomas vine poco a poco con mucho trabajo, con ser yo uno de los dioses, hijo y hechura suya.

El cazador habla a los *tlaloqué* de los cerros; trata de conmoverlos al mostrar que ellos son ricos y él pobre.

22. *Tla xihuiqui, nonan tlaltecuintli, notâ cetochtli tezcatl, ca hualpopocatimani, nonan citlalcueye, notâ totonametli*, tlamacazqui nanahuatzin, xihpiltzintli. Nohueltiuh cenmalinalli; tlamacazqui ceatl ytonal, ayac quilhuiz, ayac quinonotzaz yn tlamacazqui chicomexochitl, yn teotlalhua: ye huitz, ye huallaz nican; yncâ anpaquizque, ammahahuiazque, nican anquitzitzquizque, ancanazque.*

Ven, mi madre Tierra, mi padre 1 Conejo, espejo que humea, mi madre de la falda de estrellas, mi padre rayos de sol, espíritu Nanahuatzin, Xihpiltzintli. Mi hermana 1 Hierba Torcida; espíritu cuyo signo es 1 Agua. Nadie [de ustedes] le dirá, nadie le avisará al espíritu 7 Flor, él de la tierra de los dioses: ya viene, ya va a llegar aquí; con él ustedes se van a regocijar, a contentar, ustedes lo van a agarrar, a coger.

Ea, venid en mi ayuda, mi madre y mi padre, la tierra y el agua y el cielo estrellado, y mi padre el de los rayos (el sol), Dios que eras antes asqueroso y pareces producido de esmeraldas. Mi hermana la torcida a un lado (por el herbaçal), y los arboles, guardadme todos el secreto; nadie lo haga saber ni se lo diga al espiritado de las siete rosas (al venado), que vive en los montes; ya viene, ya llegara aqui; con eso os holgareis y tendreys contento. Aqui es donde lo haveys de tener y cogerlo.

[*tonametl: rayo del sol].

El cazador habla a la tierra, a Citlalicue o vía láctea y al sol, a las hierbas y los árboles, para que no avisen el venado de la trampa que lo espera.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Arthur J. D. y Charles E. Dibble (eds.). *Florentine Codex, General History of the Things of the New Spain*, School of American Research and the University of UTA, Santa Fe, New Mexico, v. II, 1981.
- ANDREWS, Richard J. y Ross Hassig, *Treatise on the heathen superstitions that today live among the Indians native to this New Spain, 1629*, Norman, University of Oklahoma Press, 1984.
- , “Aztec Medical Astrology”, en J. Kathryn Josserand y Karen Dakin (eds.), *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Honor of Thelma D. Sullivan*, Oxford, BAR Internacional Series, 1988, v. 2, p. 605-627.
- BLOCH, Maurice. *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

- BOONE, Elizabeth H., *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, Austin, University of Texas Press, 2007.
- BROWN, Linda, "Planting the Bones: Hunting Ceremonialism at Contemporary and Nineteenth-Century Shrines in the Guatemalan Highlands", *Latin American Antiquity*, 16 (2), 2005, p. 131-146.
- BRAAKHUIS, H. E. M., "The Way of All Flesh. Sexual Implications of the Maya Hunt", *Anthropos*, 96, 2001, p. 391-409.
- CARRASCO, Pedro, *Pagan rituals and beliefs among the Chontal Indians of Oaxaca, Mexico*, Anthropological Records 20 (3), University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1960.
- CASO, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 1967.
- COE, Michael D. y Gordon Whittaker, *Aztec Sorcerers in Seventeenth Century Mexico. The Treatise on Superstitions by Hernando Ruiz de Alarcón*, Nueva York, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany, 1982.
- DEHOUE, Danièle, "Les rituels cynégétiques des Indiens mexicains", en Sidéra Isabelle (ed.), *La chasse. Pratiques sociales et symboliques*, París, De Brocard, 2006, p. 195-204.
- , *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero/Plaza y Valdés/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2007.
- , "El venado, el maíz y el sacrificado", *Diario de Campo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 4, 2008.
- , *La última cacería del venado*, video, 50 min, Tonaltepec Production (tonaltepec@yahoo.fr), 2009.
- DEHOUE, Danièle de, Jacqueline Durand-Forest y Eric Roulet, *Parlons nahuatl. La langue des Aztèques*, París, L'Harmattan, 1999.
- DEHOUE, Danièle y Anne-Marie Vié-Wohrer, *Le monde des Aztèques*, París, Riveneuve Éditions, 2008.
- DURÁN, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 v., México, Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, 1995.
- El ritual de los Bacabes*, edición de Ramón Arzápalo Marín, Mérida, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma de Yucatán/Ayuntamiento de Mérida, 2007.

- ERIKSON, Philippe, *Mille-feuilles d'ethnologie amazonienne. Travaux d'anthropologie américaniste et industrielle*, Habilitation à diriger des recherches, Université Paris Ouest La Défense Nanterre, 2008.
- EVERS, Larry y Felipe Molina, *Yaqui deer songs. Maso Bwikam*, Tucson, The University of Arizona Press, 1987.
- GILLEPSIE, Susan D., *Los reyes aztecas. La construcción del gobierno en la historia mexicana*, México, Siglo XXI, 1993.
- GRAULICH, Michel, "Las peregrinaciones aztecas y el ciclo de Mixcóatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 11, 1974, p. 311-354.
- , "Mythes et rites des vingtaines du Mexique central préhispanique", 3 v., tesis doctoral, Université Libre de Bruxelles, Belgique, 1979-1980.
- , "Chasse et sacrifice humain chez les Aztèques", *Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Bulletin des Séances, Nouvelle Série*, 43 (4), 1997, p. 433-446.
- HAMAYON, Roberte, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Paris, Société d'ethnologie, 1990.
- HÉMOND, Aline, "Pratiques cynégétiques et nouveaux discours écologiques chez les Nahuas du Balsas (Mexique)", *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée*, "Ethnozoologie", Laboratoire d'Ethnobiologie-Biogéographie, Muséum National d'Histoire Naturelle, 38 (2), 1996, p. 269-288.
- JANSEN, Marteen, *Calendario de pronósticos y ofrendas. Libro explicativo del llamado Códice Cospi*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- KATZ, Esther, "Statut de la chasse et consommation du gibier chez les paysans mixtèques au Mexique. Approche diachronique", en Sidéra Isabelle (ed.), *La chasse. Pratiques sociales et symboliques*, Paris, De Brocard, 2006, p. 181-192.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Textos de medicina náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.
- NEFF, Françoise, "La Lucerna y el Volcán Negro", en J. Broda S., Iwaniszewski y A. Montero, *La montaña en el paisaje ritual*, México, Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 353-374, 2001.
- RÍOS, Manuel, *Los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca*, México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas/Fondo Estatal para la Cultura y las Artes/

- Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los Indios Naturales desta Nueva España* [1629] [Imprenta del Museo Nacional 1892], en *El alma encantada*, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, 1987.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1985.
- SCHULTZE JENA, Leonhard, *Indiana*, v. III, *Bei den Aztekan, Mixteken und Tlapaneken der sierra Madre del Sur von México*, Jena, G. Fischer-Verlag, 1938.
- SERNA, Jacinto de, *Manual de ministros de Indios* [1629] [Imprenta del Museo Nacional 1892], en *El alma encantada*, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, 1987.
- SIMÉON, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 1981.
- WIMMER, Alexis, *Dictionnaire de la langue nahuatl classique* (malinal@evhr.net).

