

MUJER BLANCA Y DOLOR VERDE: USO DE LOS COLORES,
DEL GÉNERO Y DE LOS LAZOS DE PARENTESCO
EN EL *TRATADO* DE RUIZ DE ALARCÓN

DOMINIQUE RABY

Tla xihuiqui, nonan tlaltecuintli, notà cetochtli tezcatl, yncan hualpococatimani, nohueltiuh cenmalinalli, nonan tlatecuintli, ayocac yn moqualan? Ayocac in motlahuel, yncan titatacacpol, mitznemitia yn tlamacazqui chicomexochitl, teo tlalhua yn nohueltiuh yn mizcoacihuatl, ynaca xoch.

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 yra no te causa enojo el verte herida en tantas partes como te andan cabando los espiritados de siete rosas dueños (los venados por las puntas de los cuernos) y que habitan las tierras de los dioses (porque andan en los montes y quebradas) que esas tierras son el recreo de mi hermana la diosa culebra con cara de leon (el ydolo).

Tla xihualhuia, nonan chalchicueye; tla xihuia, tla xicte moti, tla xiquitati tlamacazqui tlauhtzin, tlauhcalco onca: ac teotl, ac mahuitzli in ye quipolocayotia, in ye quiteuhyotia.

Xoxoqui cocolizti, yayauhqui cocoliztli: çan can tiaz, çan can tipoli huiz...

Ea ya, ven, mi madre, la de la saya de piedras preciosas. Ea ya, camina, ve a buscar y a ver al espiritado reluciente que habita la casa de la luz para que sepamos qué Dios, o qué poderoso destruye ya, y torna en poluo este desdichado. Verde enfermedad, verdinegra enfermedad, partete de aqui haçia qualquiera parte y consumete como quisieres...¹

El *Tratado de las Supersticiones*, obra del beneficiado y juez eclesiástico Hernando Ruiz de Alarcón, terminada en 1629, constituye una fuente aparentemente inagotable de informaciones sobre las prácticas

¹ Hernando Ruiz de Alarcón, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentlicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España, escrito en Mexico, año de 1629, por el Br. Hernando Ruiz de Alarcón", p. 162, 198-199.

rituales entre los nahuas del siglo XVII.² Ruiz de Alarcón compiló las informaciones en pueblos coixca y tlahuica, bajo su jurisdicción, en los actuales estados de Guerrero y Morelos, con el propósito de informar a otros curas sobre supersticiones que extirpar. Ordenado por el arzobispo de México, el documento no fue publicado durante la Colonia. El cura presentó en náhuatl y tradujo al español unos noventa sortilegios en dialectos coixca y tlahuica, con la ayuda de asistentes nahuas aparentemente “arrepentidos”. Como lo muestran los ejemplos citados arriba, su traducción es tan sólo aproximada y hasta presenta errores flagrantes, tanto de comprensión de los términos náhuatl como de interpretación.³ De igual manera, la riqueza de información, así como el uso de numerosas fórmulas y denominaciones repetitivas en los sortilegios, deja al lector frente a un mundo al parecer confuso y de difícil acceso.

Se cita con frecuencia y pertinencia partes de los sortilegios en trabajos sobre la cosmología y el ritual nahua, pero raramente se explicita la organización interna de este mundo muy particular y con lógica propia. En efecto, el documento constituye la fuente más importante sobre el *nahuallahtolli*, el lenguaje esotérico usado por los curanderos y brujos,⁴ y refleja las prácticas originales de estos oficiantes. Los primeros compiladores del siglo XVI, no se interesaron en los *nahuallahtolli*, sino más bien (entre otros) en los *huehuellahtolli*, discursos ligados a ceremonias familiares y sociales (como los discursos de las parteras) y en los *teocuicatl*, cantos dedicados a los dioses en rituales de la religión “estatal” de los nahuas.⁵

Además, el documento refleja una tradición regional. No cabe duda que el mundo del *Tratado* es parte integrante del sistema simbólico nahua general, pero difícilmente se puede evaluar con certeza su originalidad en el ambiente del *nahuallahtolli* nahua, precisamente por

² Este trabajo es una versión aumentada de una ponencia presentado en el 69 Congreso Anual de la *Society for American Archaeology*, abril 2004, en Montreal, Quebec, Canadá. Quisiera agradecer a Louise Iseult Paradis, a Catherine Good Eshelman y a Salvador Reyes Equiguas por sus provechosos comentarios. Así mismo, a Junior Enrique Encarnación Díaz, quien hizo una lectura final del artículo.

³ Por ejemplo, en la primera cita, *mizcoacihuatl* no significa “diosa culebra con cara de león” sino “Mujer serpiente de nubes” (Mixcoacihuatl), y no representa un “ídolo”, sino la cierva buscada por el cazador.

⁴ Miguel León-Portilla, “Nahuatl Literature”, p. 42.

⁵ Otras fuentes sobre el *nahuallahtolli* incluyen el *Manual de ministros* de Jacinto de la Serna, el cual presenta una versión en español de partes del *Tratado* de Ruiz de Alarcón, pero con informaciones originales; el *Códice Carolino*, anotaciones anónimas del siglo XVI sobre un ejemplar del diccionario de Molina; y el ramo Inquisición del Archivo General de la Nación en México (estudiado por Gonzalo Aguirre Beltrán en *Medicina y Magia*). *Nahuallahtolli* se puede traducir como “palabra del nahualli” o “palabra disfrazada”.

falta de punto de comparación. Sin embargo, el documento presenta unas particularidades que, por sí mismas, vale la pena explorar.

Unos estudios, así como las dos traducciones en inglés del *Tratado*,⁶ analizan las informaciones contenidas en el *Tratado*, tomando como punto de investigación las invocaciones,⁷ las fechas calendáricas mencionadas,⁸ la presencia y uso de sortilegios escritos⁹ o los oficiantes y plantas involucrados.¹⁰ En un trabajo anterior,¹¹ tomé en cuenta, entre otros temas, las características más sobresalientes de los seres sobrenaturales o del “mundo-otro” invocados en los sortilegios: es decir, el color y el género que se les atribuye y el lazo de parentesco metafórico que los une al oficiante mediante la invocación. Mi propósito era entonces distinguir variaciones en la práctica de las mujeres y de los hombres (remito al lector a este trabajo en cuanto a informaciones y análisis que no repetiré aquí). El presente trabajo se propone ir más allá: ofrecer una representación, la más fiel posible, del orden o desorden que presentan los seres del mundo-otro (que en lo adelante llamaremos simplemente “entidades”), a partir de las mismas características que son los colores, el género y los lazos de parentesco. Estas representaciones, las cuales se ofrecen en forma gráfica en las figuras 1 a 4, constituyen el núcleo de este trabajo. En una primera parte, expongo los criterios que permitieron categorizar tanto a los oficiantes como a las entidades. En la segunda parte, se ofrecerán algunas hipótesis en cuanto a la significación que se pueda atribuir a los conjuntos de colores, género y lazos de parentesco asignados a las entidades por los oficiantes nahuas. En estas interpretaciones, no es tanto la descripción de los símbolos ligados a cada ser que nos interesará, sino el tipo de relación que une a los oficiantes con las entidades, como agentes personalizados.

⁶ J. Richard Andrews y Ross Hassig, *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live Among the Indians Native to This New Spain, 1629*, by Hernando Ruiz de Alarcón; Michael D. Coe y Gordon Whittaker, *Aztec sorcerers in seventeenth century Mexico: the Treatise on superstitions by Hernando Ruiz de Alarcón*.

⁷ William H. Fellowes, “The Treatises of Hernando Ruiz de Alarcón”; Alfredo López Austin, “Términos del nahuallatolli”.

⁸ Sabine Lang, “Die Kalenderdaten im 6. Buch (Kapitel 3) von Ruiz de Alarcóns ‘Tratado de supersticiones’ als Sequenzen einer Wahrsageerzählung”.

⁹ David Eduardo Tavarez, “La idolatría letrada: Un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654”.

¹⁰ Dominique Raby, “Le Voltigeur turquoise et le Prêtre froid. Plantes divinisées et pratiques rituelles nahuas dans le *Traité des superstitions* d’Alarcón (1629)”.

¹¹ Dominique Raby, *L’épreuve fleurie. Symboliques du genre dans la littérature nahuatl du Mexique préhispanique*, p. 209-276

LOS OFICIANTES Y LAS ENTIDADES

Antes de presentar estos resultados, trataremos brevemente de la definición de las prácticas rituales del *Tratado*. Las sociedades que practican el chamanismo conciben el mundo como formado de dos polos o espacios: el “mundo-aquí” y el “mundo-otro”: de este último proceden los infortunios mandados a los humanos.¹² El chamán tiene por mandato aliviar estos infortunios; designado por el mundo otro, el chamán tiene el poder de comunicarse con dicho mundo (por medio de alucinógenos o de palabras sagradas) y de adquirir espíritus auxiliares. Para un observador exterior, el mundo-otro se revela el reflejo del mundo-aquí, una representación fantástica de la naturaleza y del grupo social.¹³

Estas prácticas, creencias y características se pueden aplicar bastante bien al mundo presentado en el *Tratado*. Sin embargo, los oficiantes nahuas carecen de un elemento de mayor importancia: los espíritus auxiliares. Casi todas las entidades invocadas por el oficiante representan los elementos, plantas y objetos usados en la ceremonia, pero ninguno está personalmente asociado al oficiante. Quizás el tabaco, el cual permite el pasaje al mundo-otro y acompaña al oficiante durante el ritual, se acerca en cierta forma a un espíritu auxiliar, común a todos.¹⁴ Los seres del mundo-otro que a veces designan al futuro curandero, siempre identificados como ángeles o santos de la nueva religión, no aparecen en curas subsecuentes. En ciertas ocasiones, el oficiante puede transformarse momentáneamente en un dios del panteón nahua prehispánico, en forma muy similar a la “encarnación” (*ixiptlayotl*) del dios en un ser humano en el momento del sacrificio, en los rituales prehispánicos dirigidos por los sacerdotes.

Así, si muchas de las prácticas rituales y creencias expuestas en el *Tratado* pueden calificarse de chamanísticas, se trata de un sistema que estuvo en íntimo contacto con una religión estatal:¹⁵ hasta cierto punto controlado y en parte asimilado por la religión prehispánica y, después de la Conquista, rechazado por la católica. Al mismo tiempo, elementos de la religión estatal están integrados a las prácticas chamanísticas. Este tipo de coexistencia, donde se observa una “modali-

¹² Michel Perrin, *Les praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*.

¹³ *Ibid.*, p. 111-115.

¹⁴ Dominique Raby, “Le Voltigeur turquoise et le Prêtre froid.”, p. 75-76.

¹⁵ Louise I. Paradis, “Le chamanisme en Mésoamérique précolombienne”.

dad instrumental” del chamanismo, resulta generalmente en la concentración de las prácticas y creencias chamanísticas en el área del tratamiento de las enfermedades, y su acaparamiento por las mujeres o grupos de bajo estatuto social.¹⁶ *Grosso modo*, se pueden efectivamente aplicar estas últimas características al mundo que nos permite vislumbrar tanto el texto del *Tratado*, como las descripciones de curanderos y brujos por Sahagún y sus asistentes nahuas en el *Códice florentino*¹⁷ y los *Primeros memoriales*.¹⁸

Sin embargo, la relación al mundo-otro es distinta en varios aspectos al del chamanismo, cuando este último es el sistema dominante en una sociedad, no sólo por no presentar ciertos rasgos del conjunto (ausencia de espíritus auxiliares *per se*), sino por adoptar y transformar aspectos de la religión dominante (metamorfosis en dioses, uso de las fechas calendáricas asociadas a la escritura, etcétera). Más importante aún, algunos de los protagonistas del *Tratado* muy probablemente no son especialistas, sino individuos que conocen uno o dos sortilegios adaptados a sus actividades. Por estas razones, de manera general elegiremos no llamar aquí al que usa sortilegios nahuas “chamán”, sino simplemente “oficiante”.

En el mundo presentado por el *Tratado*, todos los seres, oficiantes o entidades, de una manera u otra se traslapan. Para aumentar esta aparente confusión, las informaciones proporcionadas por Ruiz de Alarcón no están siempre del todo claras. Sin embargo, para proponer una representación del *Tratado*, hemos tenido que diseñar unas categorizaciones y dejaremos al lector juzgar la pertinencia de tales decisiones. Estas categorizaciones se hicieron a partir de la elaboración de listas de los oficiantes, de las entidades y de las invocaciones, tomando como punto de partida las entidades que intervienen como seres u objetos concretos en el ritual, y a las cuales se atribuye un color o un género, es decir la gran mayoría de las entidades. Tales listas resultaron en la identificación de un mínimo de 25 y máximo de 62 oficiantes, que enuncian 88 sortilegios (o variantes de sortilegios), en los cuales 143 entidades son llamadas en 231 invocaciones (tabla 1).

¹⁶ Roberte Hamayon, “Des chamanes aux chamanismes”, p. 46.

¹⁷ *Códice florentino, Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*.

¹⁸ *Primeros Memoriales*. Facsimile Edition; véase también Ángel María Garibay, “Paralipómenos de Sahagún”; Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo nahuatl”.

Los oficianes

Después de haber listado las invocaciones, los oficianes se clasificaron en cuatro categorías basadas sobre un uso similar del sortilegio y el género del oficante: curanderas (figuras 1a-d), curanderos (figuras 2a-d), hombres que usan sortilegios para sus actividades usuales (figuras 3a-d), y brujos (figuras 4a-b). Ruiz de Alarcón nos informa que entre los curanderos (*ticitl*, incluyendo los adivinadores), las mujeres son más numerosas que los hombres, pero el texto del *Tratado* no identifica siempre el sexo del oficante. Además, Ruiz de Alarcón¹⁹ menciona que un hombre o una mujer pueden usar del mismo sortilegio, y en ese caso, el *ticitl* masculino, al igual que la curandera, se transforma en una diosa durante la curación, usando (durante esta metamorfosis únicamente) un término de parentesco reservado a las mujeres, *noquichtiuh* (mi hermano mayor; mujer hablando). Sin embargo, hemos considerado como hombre curandero (además de los nombrados en el texto) a todo oficante que practica la especialidad masculina de “huesero” o que usa de términos de parentescos propios a los hombres (sin metamorfosis). Así, la división entre curanderas y curanderos permite ver algunos casos donde los hombres usan de sortilegios propios, distintos de los de las mujeres.

Los dos otros tipos de oficianes aislados son masculinos: los hombres que usan sortilegio en actividades masculinas y los brujos. Los hombres que usan sortilegio en sus actividades son los siguientes: cazadores y protectores de la *milpa* (campo cultivado) contra animales dañinos, pescadores, agricultores, un apicultor, leñadores, fabricantes de cal, y un cargador de bultos. Ciertos oficianes hacen parte de dos o quizás tres categorías masculinas (lo que explica que, en la tabla 1, los totales de oficianes masculinos no correspondan a la suma de las tres categorías). Así, tres curanderos también usan sortilegios para otras actividades: uno como apicultor, el otro para sembrar maíz, y el tercero para proteger los campos de animales dañinos. Ruiz de Alarcón precisa que los que usan sortilegios para cazar con perros son los que también protegen los campos (probablemente porque los animales dañinos son en parte los mismos cazados), y que los fabricantes de cal deben conocer los sortilegios apropiados a su oficio. El *Tratado* no resulta claro en cuanto a la naturaleza de estos hombres (lo que explica por qué no tienen denominación propia como los curanderos o los brujos); algunos quizás son profesionales del ritual, llamados en cier-

¹⁹ *Op. cit.*, p. 184, 223.

tas ocasiones (probablemente incluido sobre la denominación general *ticitl*), otros simplemente hombres que conocen algunos sortilegios, probablemente aprendidos de un especialista, y los usan para su beneficio propio (los documentos de archivo estudiados por Aguirre Beltrán²⁰ también presentan este tipo de uso, pero en particular en caso de magia amorosa). Lo que sí queda claro, es que todas las actividades mencionadas son masculinas y toman lugar en el ambiente peligroso afuera del pueblo. Este ambiente es el dominio de los seres sobrenaturales llamados *ohuican chanequeh*, los “habitantes de lugares peligrosos” (Ruiz de Alarcón traduce “dioses silvestres”),²¹ reconocidos entre los dadores de enfermedades.

Finalmente, en el *Tratado* todos los brujos que usan sortilegios son hombres. Probablemente pueden ser curanderos también (como sabemos por otras fuentes), u hombres que sólo conocen un sortilegio, pero, como brujos, su uso de los sortilegios es radicalmente diferente, pues los usan para dañar a otros seres humanos. Como veremos más adelante, los brujos tiene una relación al mundo-otro distinta de los otros oficiantes.

Las entidades

El elemento básico de las representaciones propuestas aquí son las entidades. La conceptualización subyacente al uso de éstas tiene bastante similitud con la que se encuentra hoy entre los nahuas del norte del estado de Veracruz, reportada por Sandstrom.²² Además de los seres humanos, cada planta, animal u objeto tiene un espíritu o alma, otorgado por la divinidad fundamental y que forma parte de ella. Así, el universo es una totalidad deificada y continua. Esto explica en parte el traslapo que caracteriza el conjunto de entidades.

Hemos considerado aquí entidades representando objetos, plantas, animales o elementos que tienen un uso concreto en el ritual y caracterizadas por la atribución de un color y/o un género. Hemos dejado fuera del análisis a Citlalcueye (Poseedora-de-una-Falda-de-Estrellas), la Vía Láctea y diosa principal del *Tratado*. A ciertas plantas y a ciertas partes del cuerpo humano aquí no consideradas, quizás se les podría atribuir color o sexo, pero en los sortilegios que tenemos

²⁰ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*.

²¹ Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 195.

²² Alan R. Sandstrom, *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, p. 238.

no se les atribuye. Para ilustrar las categorizaciones que vamos a presentar más adelante, usaremos un ejemplo. En un ritual contra la pérdida de sangre en el que se usa el copal o el agua, la curandera dice:

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

(Ven, mi madre Mujer Blanca (...) de veras ahora tu destruirás la Verde Parálisis, la Oscura Parálisis (...) tu apaciguaras la Mujer Roja...)²³

En este caso, Mujer Blanca representa el copal o el agua, Verde Parálisis, Oscura Parálisis nombra el dolor o la enfermedad, y Mujer Roja es la sangre.

Entidades aliadas y antagonistas

Las entidades se clasificaron en “aliadas” y “antagonistas” del oficiante. Se consideró como aliada toda entidad que actúa como ayudante del oficiante en el ritual (plantas medicinas y otros elementos usados como medicina, herramienta para la curación u otras actividades, elementos naturales), o como entidad protegida por el oficiante (plantas agrícolas). Entre los “antagonistas” se cuenta toda entidad contra la cual está dirigido el sortilegio, para aniquilar su poder peligroso o su voluntad: enfermedad, víctima del brujo, animales cazados o pescados, animales dañinos, árbol para cortar, herramienta o materia prima peligrosa. Así, en algunos raros casos la misma entidad puede ser invocada como aliada o antagonista, como por ejemplo el hacha que puede ayudar al oficiante o herirlo. Otros casos límites incluyen el animal cazado (clasificado como antagonista) del cual se dice que él mismo viene al encuentro del cazador, proveído del buen sortilegio; así como el alma (*tonalli*) perdida o partes del cuerpo enfermo, que se pusieron aquí entre las enfermedades (antagonistas) pero pueden también concebirse como protegidas (aliadas).

Así, en nuestro ejemplo, el copal y el agua se invocan como aliados bajo el nombre de Mujer Blanca (y en este caso el uno o el otro se pueden usar como medicina); la medicina destruirá el dolor o enfermedad (parálisis) y detendrá la pérdida de sangre (la sangre, Mujer Roja), ambas entidades consideradas aquí antagonistas. La orden de

²³ Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 208.

destruir la enfermedad es clara; pero el oficiante necesita para el mismo efecto controlar la sangre, y usa entonces de un término más suave (literalmente: poner en orden mansamente).

Entidades individualizadas: colores, género y lazos de parentesco

Se consideraron también dos maneras de invocar a las entidades: de manera individualizada, o no individualizada. En el ejemplo ya mencionado, Blanca Mujer y Roja Mujer son denominaciones individualizadas. Éstas se caracterizan en muchos casos por la unión de un color con un término que siempre es “mujer” (*cihuatl*) para las entidades femeninas, y “sacerdote” (*tlamacazqui*), en general para las entidades masculinas, pero también “chichimeca, bárbaro” (*chichimecatl*, únicamente entidades rojas u oscuras), “habitante del lugar de las medicinas” (*pahtecatl*; Ruiz de Alarcón traduce “medicina”) o “ser espantoso” (*tzitzimiltl*; Ruiz de Alarcón traduce “espíritu” o “demonio”). En cuanto a las entidades consideradas como masculinas, se infiere su sexo así: cuando se atribuye lazos de parentesco a entidades denominadas sacerdote o chichimeca, siempre son masculinas; las denominaciones *pahtecatl* y *tzitzimiltl* (sin lazo de parentesco) son dadas a entidades también llamadas sacerdotes.

Los nahuas, como lo demuestra Dehouve, usaban por una parte, una nomenclatura descriptiva de los colores, con una infinidad de términos ligados a elementos del medio ambiente, y por otra de un sistema metafórico y simbólico, constituido de cinco matices fundamentales: blanco, amarillo, rojo, verde-azul, y oscuro (azul marino-pardo-negro).²⁴ Este último sistema es de suma importancia en el *Tratado*. Se indican aquí variantes del náhuatl coixca y tlahuica, ambas presentes en el documento: blanco, *iztac*; amarillo, *cozauhqui/cozahuic*, *-coz-*, *-cozahuiztica*; rojo, *tlatlahuqui/tlatlahuic*;²⁵ verde-azul, *xoxouhqui/xoxohuic*; y negro, *tliliuhqui*, *tlil-* u oscuro/pardo, *yayauhqui/yayahuic*, *yauh-*. En algunos casos (manos, agua, fuego, aguja y escorpión) es una parte de la entidad que lleva el color (como su falda o su pelo): en las figuras se indica esta particularidad con rayas de colores. En la mayoría de los casos, el color es atribuido metafóricamente por una característica física del elemento: blanco para la sal, amarillo para el fuego, etcétera.

²⁴ Danièle Dehouve, “Nombrar los colores en nahuatl (siglos XVI-XX)”.

²⁵ En unos casos considerados aquí, también se usa *nochpal-*, “color de tuma”, un ejemplo del empleo de la nomenclatura descriptiva.

Pero veremos más adelante que la atribución de colores sigue también otros parámetros, de acuerdo con el sistema simbólico nahua.

Las entidades individualizadas son las únicas con las cuales el oficiante establece lazos de parentescos (en nuestro ejemplo, “mi madre” Mujer Blanca). Estos lazos son, para las oficiantes femeninas: mi madre (*nonan*), mi padre (*nota*), mis tíos (*notlatlahuan*), mi(s) hermano(s) mayor(es) (*noquichtiuh*, *noquichtihuan*, mujer hablando), y también “mujer como yo” (*nochihuapo*). Para los oficiantes masculinos: mi madre (*nonan*), mi padre (*nota*), mi(s) tío(s) (*notlatla*, *notlatlahuan*), mi(s) hermana(s) mayor(es) (*nohueltiuh*, *nohueltihuan*, hombre hablando), mis hijos (*nopilhuan*). Todas estas denominaciones implican idealmente el respeto y una relación benévola. Sin embargo, se usan también para invocar entidades antagonistas y sólo “mi madre”, “mujer como yo” y “mis hijos” refieren únicamente a una relación benévola con entidades aliadas. En algunos casos, no es el oficiante que tiene un lazo de parentesco con una entidad, sino otra entidad: se representó en las figuras poniendo el nombre de esta última entre paréntesis (figuras 3a-b) o conectándola con una flecha (figura 4b).

Algunas entidades pueden ser invocadas bajo varios colores o bajo uno u otro sexo. Sin embargo, no tomamos en cuenta aquí la expresión doble “mi madre, mi padre”, la cual denota ante todo respeto, y puede atribuirse igualmente a entidades femeninas, masculinas, o andróginas. En las figuras, si una entidad individualizada es invocada bajo diversos colores (o ausencia de color), o diversos colores y ambos sexo, será representada el número de veces correspondientes. Si no cambia de color, pero sí de sexo, se ubica la entidad sobre la línea de demarcación de los sexos.

En las figuras 1a-b, 2a-b, 3a-b y 4a-b, cada entidad está representada una sola vez, sin tener en cuenta el número de invocaciones. Sin embargo, si una misma entidad está invocada con color o género diferente, cada variación será representada en la figura. “Mi madre Mujer Blanca” (agua o copal) y “Mujer Roja” (sangre) del ejemplo ya citado se encuentran en la figura 1a y 1b respectivamente.

Entidades no individualizadas: colores y espacios del universo

La invocación de entidades que llamaremos “no individualizadas” se caracteriza por la unión de una denominación variada, sin referencia al género, con uno a cuatro colores. En nuestro ejemplo, “Verde Parálisis, Oscura Parálisis” es una entidad no individualizada. Por lo general, las entidades no individualizadas representan enfermedades, pero

LEYENDA DE LOS COLORES EN LAS FIGURAS 1 A 4

	Amarillo
	Verde
	Blanco
	Rojo
	Oscuro/Negro
	Sin color

CURANDERAS

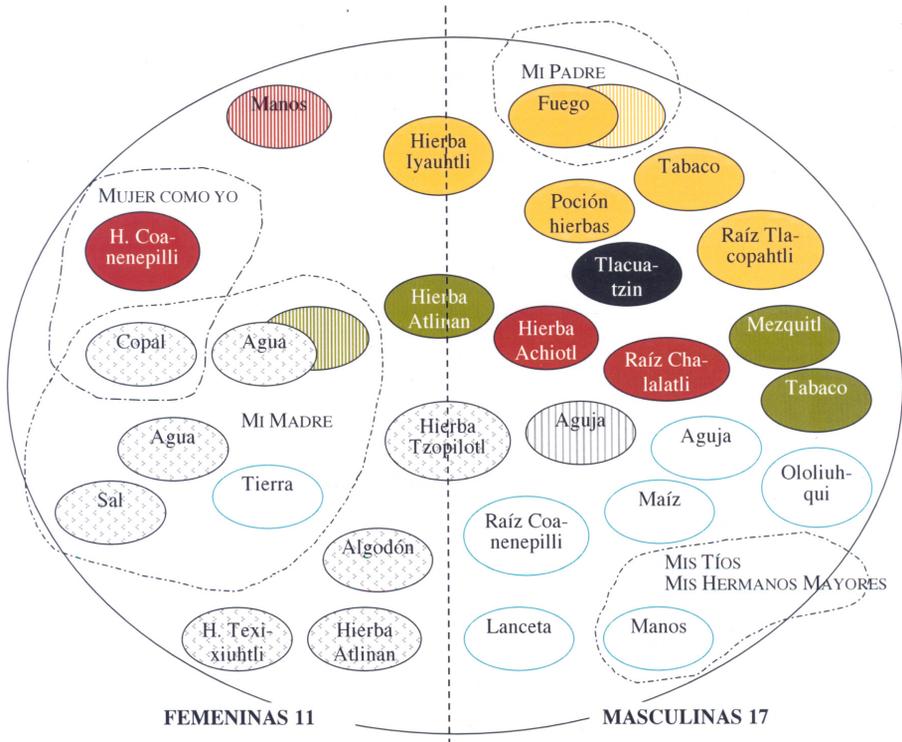


Figura 1a: ENTIDADES ALIADAS INDIVIDUALIZADAS (25)

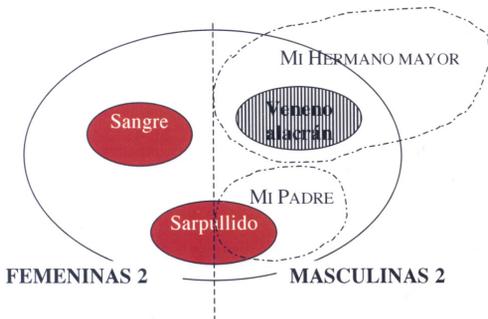


Figura 1b: ENTIDADES ANTAGONISTAS INDIVIDUALIZADAS (3)

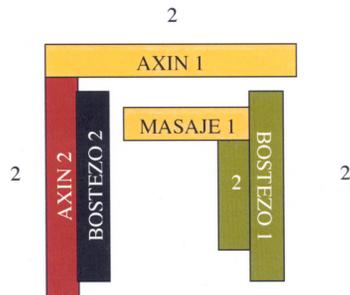


Figura 1c: ENTIDADES ALIADAS NO INDIVIDUALIZADAS (3)

CURANDERAS

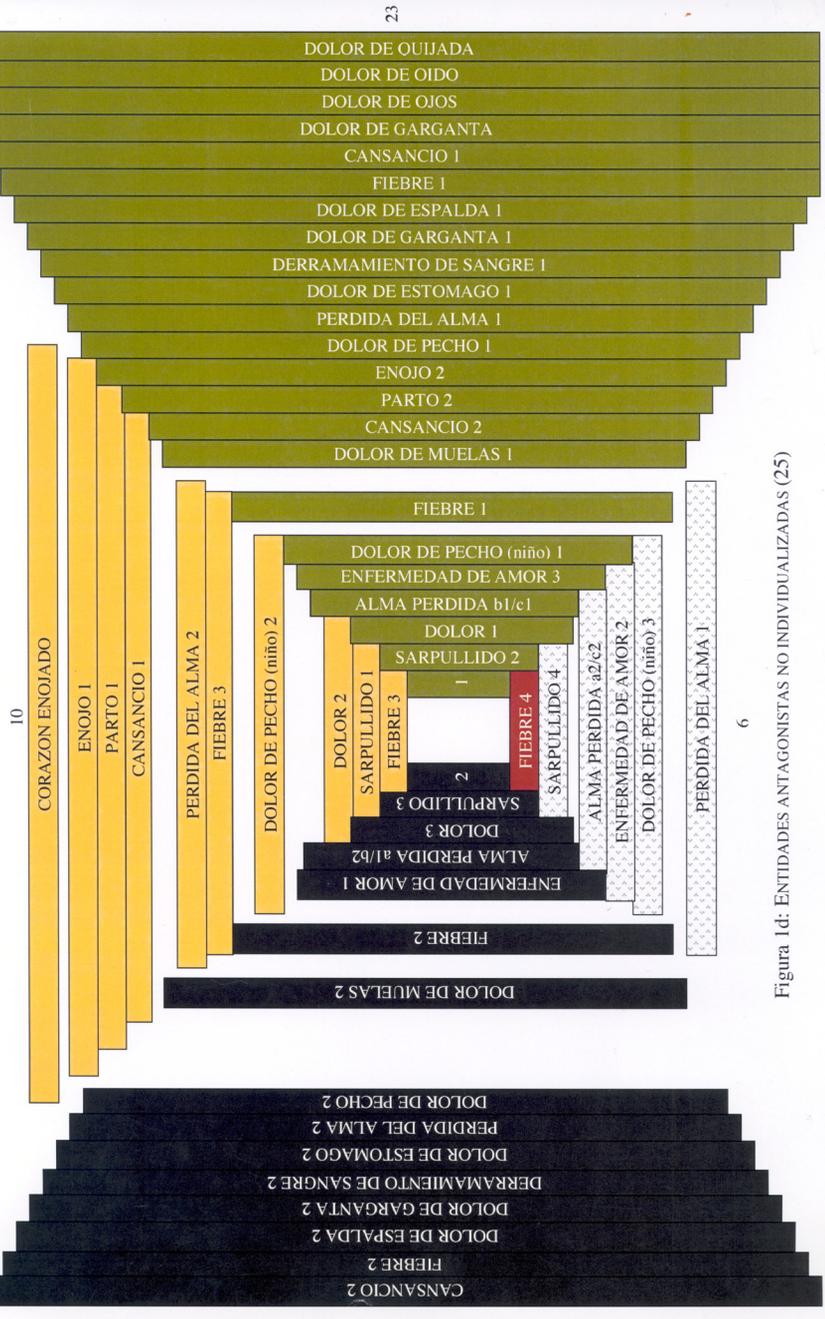


Figura 1d: ENTIDADES ANTAGONISTAS NO INDIVIDUALIZADAS (25)

CURANDEROS

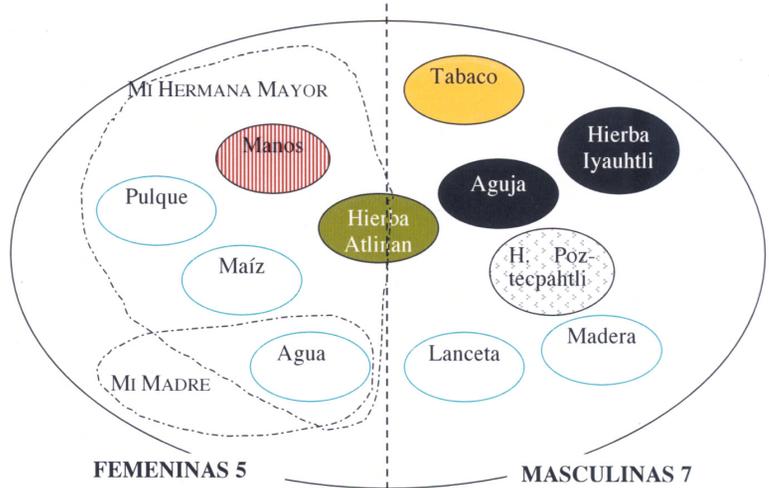


Figura 2a: ENTIDADES ALIADAS INDIVIDUALIZADAS (11)

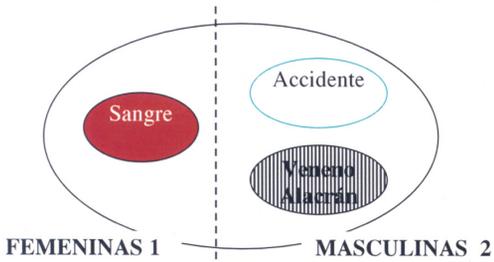


Figura 2b: ENTIDADES ANTAGONISTAS INDIVIDUALIZADAS (3)



Figura 2c: ENTIDADES ALIADAS NO INDIVIDUALIZADAS (1)

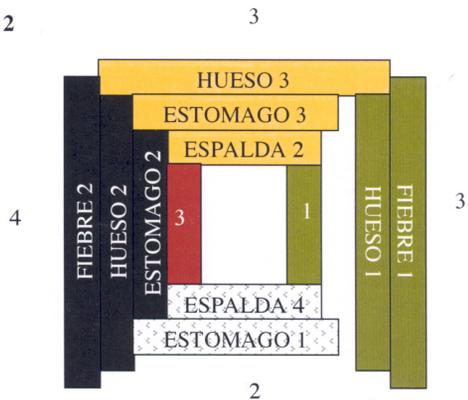


Figura 2d: ENTIDADES ANTAGONISTAS NO INDIVIDUALIZADAS (4)

ACTIVIDADES MASCULINAS

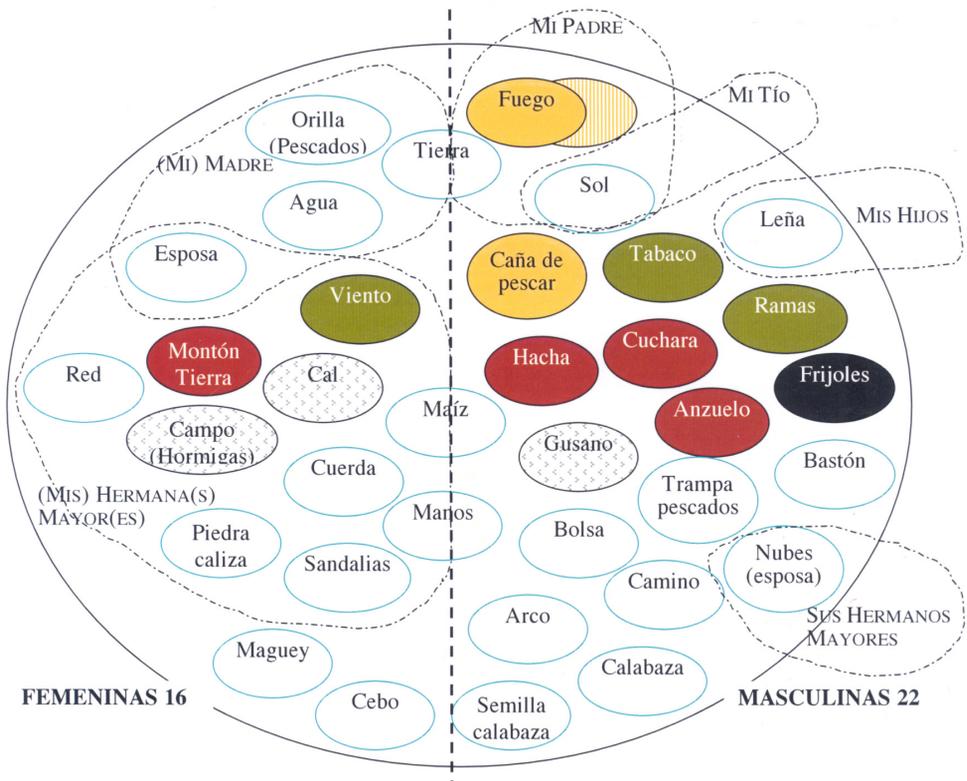


Figura 3a: ENTIDADES ALIADAS INDIVIDUALIZADAS (35)

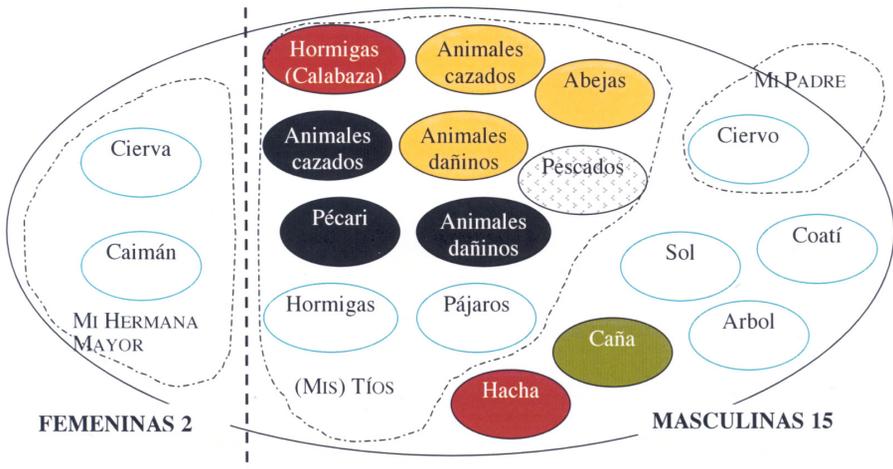


Figura 3b: ENTIDADES ANTAGONISTAS INDIVIDUALIZADAS (17)

ACTIVIDADES MASCULINAS

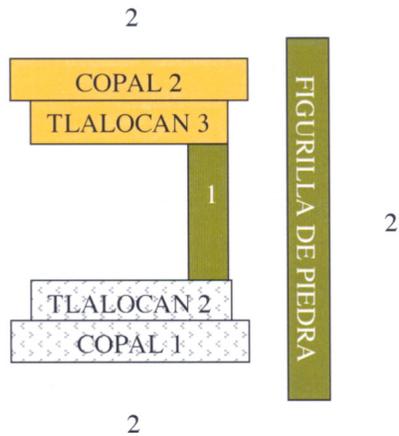


Figura 3c: ENTIDADES ALIADAS NO INDIVIDUALIZADAS (3)

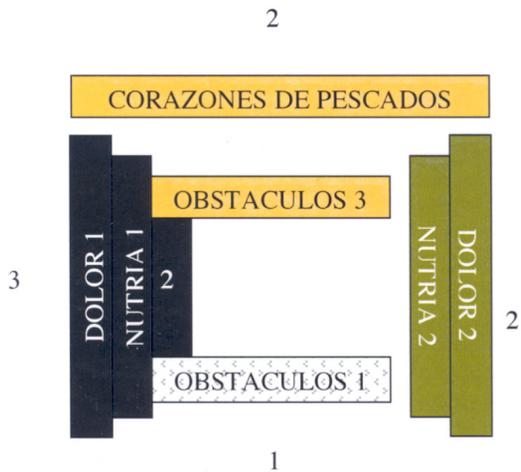


Figura 3d: ENTIDADES ANTAGONISTAS NO INDIVIDUALIZADAS (4)

en algunos casos entidades aliadas pueden ser invocadas así. En la cosmología náhuatl, los colores están asociados a los espacios del universo (cuatro direcciones y el centro) y a los espacios femeninos y masculinos, entre otros.²⁶ Como las series nunca sobrepasan cuatro colores, aunque cinco colores están mencionadas en el *Tratado*, se trata probablemente aquí de los cuatro puntos cardinales o direcciones, sin mención del centro (véase más adelante).

En las figuras 1c-d, 2c-d y 3c-d, pusimos las invocaciones con mayor número de colores (4) en el centro de la representación, siguiendo en orden decreciente hasta las orillas (un solo color). El tamaño de cada grupo de rectángulos no tiene significado por sí mismo. Sólo permite presentar las series en este orden decreciente sin perder las conexiones entre invocaciones de una misma serie, y respetando las normas prehispánicas de representación del espacio. Los números en los rectángulos indican el orden en que el oficiante enunció los colores. Así, la “Verde Parálisis, Oscura Parálisis” del ejemplo se encuentra en la figura 1d, bajo la denominación “derramamiento de sangre”, en el decimosexto lugar, contando desde el centro, del lado verde-azul/sur y oscuro/norte.

COMENTARIOS A LAS REPRESENTACIONES

Aclarados los criterios que permitieron categorizar oficiantes y entidades, y la forma en que se encuentran en las figuras, podemos seguir con el análisis de las representaciones elaboradas en las figuras 1 a 4.

Las curanderas (figuras 1a-d)

Las curanderas claramente invocan a sus aliados como entidades individualizadas y a sus antagonistas, es decir las enfermedades, como entidades no individualizadas. Entre las primeras (figura 1a), las entidades tanto masculinas como femeninas son importantes, pero entre las entidades femeninas sobresalen las blancas. Esta predominancia es más importante todavía si se consideran el número de invocaciones: el agua, el copal y la sal son muy a menudo invocados por las curanderas y las “mujeres blancas” llenan sus sortilegios. Muy a menudo, los colores de las entidades individualizadas parecen corresponder al

²⁶ Véase Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*; Henry B. Nicholson, “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico”.

color del objeto o elemento usado: el fuego es amarillo, el algodón y la sal, blancos, la sangre y las manos, rojas. Esta característica es común a todos los grupos de oficiantes que usan colores en el *Tratado*. En la Huasteca nahua de hoy, representaciones de espíritus en papeles cortados se usan en rituales. El color del papel puede representar una característica física: por ejemplo, la muerte (*miquilistli*) es hecha de papel blanco para representar el color de los huesos.²⁷

El color también permite una elaboración sobre los atributos de las entidades. En el *Tratado*, la hierba *atlinan*, por ejemplo, es a veces masculina, a veces femenina, y el color blanco o verde-azul viene a acentuar o matizar el género elegido. El tabaco es masculino, pero puede ser asociado a su madre la Vía Láctea (Citlalcueyeh), o al Sol (Totonametl), doble masculino de la Vía Láctea: tanto es verde-azul como amarilla. El intercambio y traslazo de género y color que caracteriza a algunas de las entidades, y en particular a las hierbas medicinales, permite una gran riqueza de expresión. El oficiante probablemente elige la combinación que le parece más apropiada, a menos que se trate aquí de tradiciones familiares (ya que no aparece diferencia significativa entre oficiantes de los grupos coixca y tlahuica).

Por lo general, a las entidades aliadas femeninas se les atribuye la denominación “mi madre” o “mujer como yo”. Entre las aliadas masculinas, pocas son a las cuales las curanderas atribuyen lazos de parentesco. Las pocas antagonistas individualizadas se denominan “mi padre” y “mi hermano mayor” si son masculinas, pero ningún lazo de parentesco es atribuido a la entidad antagonista femenina (figura 1b).²⁸ En el caso de las curanderas, estas invocaciones de entidades antagonistas con lazos de parentesco parecen destinadas a recordarles la naturaleza idealmente benévola de tal relación.

Entre las antagonistas no individualizadas (figura 1d), al contrario de las aliadas, la invocación del color blanco es la más rara. A la enfermedad se ve, lo más seguido, atribuírsele el color verde-azul u oscuro (es decir, femenino/sur o masculino/norte). La correspondencia entre colores y direcciones del espacio en la época prehispánica varía según las regiones, y no está expuesta de manera explícita en el *Tratado*; pero se puede inferir por varias informaciones, a partir de las entidades individualizadas. Las entidades individualizadas llamadas “chichimecas”, son siempre rojas u oscuras y masculinas. Como los

²⁷ Alan R. Sandstrom, *op. cit.*, p. 268.

²⁸ Más precisamente, el serpullido es llamado *nota nahui acatl milintica ihio, ytlatol*, “el alienato, la palabra de mi padre Cuatro Caña resplandeciendo”, es decir, el fuego, contra el cual se usa principalmente el agua; Ruiz de Alarcón *op. cit.* p. 216.

chichimecas estaban concebidos por los nahuas como poblaciones salvajes del norte, no cabe duda que se refiere aquí a ese punto cardinal, dirección masculina. Rojo, oscuro y negro parecen variantes de un mismo conjunto. En el *Tratado*, el blanco está casi siempre asociado a entidades femeninas y en caso de lazo de parentesco sin excepción, es de sexo femenino. La dirección femenina por excelencia en el mundo nahua es el oeste. El amarillo es casi siempre asociado a entidades masculinas en el *Tratado* y en caso de lazo de parentesco sin excepción es de sexo masculino. En el mundo nahua la dirección masculina por excelencia es el este. Finalmente, el verde-azul caracteriza entidades tanto femeninas como masculinas (un poco más de estas últimas), pero cuando se le atribuye un lazo de parentesco, siempre es de sexo femenino. Como el sur es una dirección femenina, pero también el espacio de los Huitznahuas, seres míticos a veces femeninos, a veces masculinos, podemos concluir que el verde-azul es probablemente el color del sur. Así, podemos con cierta seguridad inferir las siguientes correspondencias, ubicando el este en la parte alta o frente a sí, como frecuentemente sucede en las representaciones nahuas:

	<i>Este</i>	
	Amarillo	
	Masculino	
<i>Norte</i>		<i>Sur</i>
Rojo/Negro/Oscuro		Verde-azul
Masculino		Femenino
	<i>Oeste</i>	
	Blanco	
	Femenino	

Esta asociación de los colores con las direcciones del universo (EA, NR/N, OB, SV) tiene bastante correspondencias con listas encontradas en la obra de Sahagún (EA, NR, OV, SB) y en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (ER, NN, OB, SV), pero ninguna con las *Anales de Cuauhtitlán* (EV, NB, OA, SR).²⁹

El uso de serie de colores para interpelar las entidades antagonistas probablemente proviene de la creencia nahua según la cual las enfermedades proceden de seres, en particular los “vientos”, ubicados en los diferentes espacios o direcciones del universo. En las figuras de papel cortado actuales, antes referidas, las representaciones de los vien-

²⁹ Sobre estas tres listas, véase Henry B. Nicholson, *op. cit.*, p. 145.

tos o *ejecamej* proveedores de enfermedades, usadas en rituales de limpia o de curación, a menudo están hechas simultáneamente en varios colores (hasta cuatro): rojo/amarillo, negro, verde/azul y morado/colores oscuros. Estos colores representan el lugar de origen del viento (cada color esta asociado a uno de los cuatro reinos del universo) o el lugar donde contaminó a su víctima.³⁰ En el mundo nahua prehispánico, los equivalentes de estos reinos o espacios estaban ubicados según las direcciones del universo.³¹ También en el actual pueblo de Xalpatláhuac, en el estado de Guerrero, “los ‘vientos’ que traen las enfermedades de las cuatro direcciones del mundo llevan los cuatro colores”, aquí blanco, amarillo, rojo y pardo/morado.³²

La frecuencia de las invocaciones “verde-azul”, y “verde-azul, oscuro”, así como la mención “verde-azul parálisis, oscuro parálisis, etcétera”³³ deja pensar que tenemos aquí el principio de la enumeración más común de cuatro colores, reducida por mayor facilidad por los oficiantes mismos o por el compilador. Las series de colores pueden ser una forma simbólica de expresar la búsqueda que realiza la curandera para encontrar y controlar la causa de la enfermedad.

Por otra parte, para los nahuas prehispánicos del valle de México, los vientos del sur y del norte (que asociamos aquí al verde-azul y al oscuro) estaban considerados los más peligrosos para la navegación,³⁴ y estas direcciones consideradas bastante nefastas en la simbólica del género y los pronósticos agrícolas;³⁵ no es sorprendente que, en el *Tratado*, las enfermedades proceden de ellas o atacan en ellas en primer lugar. El verde-azul y el oscuro también podrían representar lugares precisos de procedencia o donde atacan las enfermedades. El agua, lugar peligroso en la etiología nahua, es a veces llamado verde-azul en el *Tratado*. El negro/oscurro/rojo corresponde al inframundo y a las hor-

³⁰ Alan R. Sandstrom, *op. cit.*, p. 272-273.

³¹ En un sortilegio del *Tratado*, uno de estos reinos, el Tlalocan es descrito con tres colores (figura 3c): sólo el negro/rojo, asociado al norte, al desierto y al inframundo, no es mencionado, pero en este caso, el nombre Tlalocan representa los campos cultivados fértiles que se extienden en varias direcciones. Por otra parte, creo que en la lista “fiebre verde-azul, oscura, amarilla, roja” (figura 1d) el color rojo toma el lugar del blanco (en vez del negro) por “contaminación”, porque la fiebre como entidad individualizada es roja. A esto quizá se pueda añadir la tendencia de las curanderas a no llamar las enfermedades “blancas”. Encontramos también las listas esperadas de cuatro colores “sarpullido amarillo, verde-azul, negro, blanco” y, del lado de los curanderos (figura 2d), “dolor de espalda verde-azul, amarillo, rojo, blanco”.

³² Danièle Dehouve, *op. cit.*, p. 85.

³³ Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 219.

³⁴ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 435.

³⁵ Véase Dominique Raby, *L'épreuve fleurie*, p. 142-143, 180-181.

migas (entre otros); en una comunidad nahua del Alto Balsas (incluida en la región del *Tratado*) donde trabajo desde 2002, los muertos y las hormigas están considerados como dadores de enfermedades. En la antigüedad como en nuestros días, los nahuas consideran que los seres relacionados con el agua y la tierra están, en particular, ávidos del *tonalli* de los humanos (entidad anímica caliente de origen celeste).³⁶

Curanderos (figuras 2a-d)

Los curanderos según las figuras 2a-d no se distinguen de manera notable de las curanderas. Sin embargo, sí hay que notar algunos puntos. En el uso de los colores sobresale la ausencia de aliadas femeninas blancas, tan invocadas por las curanderas. La atribución de colores masculinos es prevaleciente entre las entidades aliadas, aún entre las femeninas. El uso de lazos de parentesco se limita a aliadas femeninas: “mi madre” y “mi hermana mayor” (figura 2a). Así, las manos del oficiante, tíos o hermanos mayores para las curanderas, son ahora las hermanas mayores de los curanderos. Al parecer, los hombres masculinizan sus entidades aliadas por los colores, pero las feminizan por los lazos de parentesco. Veremos más adelante por qué, cuando tratemos de las actividades masculinas. El uso más frecuente del término “mi hermana mayor” (cuando las mujeres usan “mi madre”) pue-

³⁶ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, t. 1, p. 248 (la pérdida del *tonalli* ocasionaba la enfermedad y la muerte). Se podría pensar también que las enfermedades están dadas por seres que proceden de lugares fríos (lugares acuáticos/verde-azul e inframundo/negro-oscuro), según el sistema de atribución de la calidad fría o caliente a los elementos en el pensamiento nahua. Sin embargo, es más prudente no abordar aquí este tema, por falta de datos. En los pocos casos donde se menciona esta calidad en el *Tratado*, se usan los términos *cecec*, “frío”, *totonqui* “caliente” y *cehuia*. *nic* “apacar, enfriar”. En todos estos casos, las enfermedades son calientes (fiebres o enfermedades de piel asociadas al fuego, partes hinchadas, dolor); sin embargo, estas enfermedades también están invocadas con series empezando por “verde-azul, oscuro” (por ejemplo, “verde calor”, etcétera). Los medicamentos asociados son fríos y masculinos, con excepción del agua femenina (agua, *ololihqui*, aliento del médico, tabaco, *achiotl*, *coanepilli*). El verbo *cehuia* califica la acción de los medicamentos contra la enfermedad y su reduplicación *cecehuia* es traducido por Ruiz de Alarcón por “te quitará toda tu fuerza” (véase *op. cit.*, p. 200, 204-205, 215-218). Esta expresión recuerda la capacidad que tienen entidades o personas “frías” para absorber el *tonalli* de otros, y el daño hecho a esta misma entidad por un descenso de la temperatura; véase López Austin, *op. cit.*, t. 1, p. 237. Así, podemos pensar que por una parte, ciertas enfermedades provienen de lugares fríos como el agua y el inframundo, y que esto influye el color dado a todas las enfermedades; y que por otra parte, enfermedades calientes (provocadas por el fuego, pero quizás también por seres de lugares fríos) pueden ser curadas por el agua en su forma benévola (u otros elementos fríos), el oficiante usando su conocimiento de la dicotomía frío/calor para restablecer el equilibrio de su paciente.

de explicarse por ser un término metafórico de respeto, cuando hombres se dirigen a mujeres.³⁷

Actividades masculinas (figuras 3a-d)

Las figuras 3a-d permiten aislar rápidamente cuatro características originales de los oficiantes masculinos, cuando usan sortilegios para diversas actividades: (1) la mayoría de las entidades no tienen color, particularmente entre las aliadas, (2) la mayoría de las antagonistas son entidades individualizadas, (3) las entidades masculinas son más numerosas y (4) el uso de lazos de parentesco es extensivo y se extiende a lazos entre las entidades mismas. Entramos aquí en un ambiente donde colores y direcciones parecen tener menos importancia; las entidades no individualizadas presentan principalmente una amenaza desconocida (obstáculos, dolor, animales dañinos. Figura 3d), como las enfermedades para los curanderos, o espíritus de los espacios del universo (habitantes del Tlalocan, figura 3c). En estos sortilegios, entidades femeninas, y más que todo masculinas, son invocadas para controlar otras entidades masculinas (figuras 3a-b). Así como las curanderas invocan con frecuencia entidades femeninas (las mujeres blancas), para los hombres las herramientas (y también los animales que cazan o quieren alejar) son en gran mayoría masculinas. Sólo la cierva y el caimán son consideradas femeninas (figura 3b), hermanas mayores que tienen una personalidad bien definida, ya que son invocadas como individuo, al contrario de los otros animales (con excepción del ciervo), todos mencionados en grupos. Como en el caso de los curanderos masculinos, casi todas las entidades femeninas se invocan con lazos de parentesco, probablemente para ganar su asistencia a través de lazos socialmente reconocidos (figura 3a). Para las curanderas, basta ser mujer para aliarse a entidades femeninas, como lo sugiere la invocación “mujer como yo”.

Pero al contrario de los curanderos, los oficiantes masculinos que usan los sortilegios para sus propias actividades (como cazar, pescar, etcétera), no hesitan para usar con frecuencia lazos de parentesco con entidades masculinas. Sin embargo, más que todo son para denominar entidades antagonistas (figura 3b), con la denominación de tíos (*notlatlahuan*). Al contrario de las curanderas, el uso del lazo de parentesco para invocar entidades antagonistas no parece evocar una rela-

³⁷ Véase Brant Gardner, “A structural and semantic analysis of classical nahuatl kinship terminology”.

ción benévola, como idealmente lo debería ser, sino conflictiva, como se relata en unos mitos nahuas. En efecto, la invocación como “tíos” evoca los conflictos entre tíos paternos y sobrino, o hermanos mayores y hermano menor, en los mitos nahuas conocidos por otras fuentes: la juventud de Quetzalcóatl, rey de Tollan y el planeta Venus;³⁸ y de Huitzilopochtli, dios guerrero de los aztecas.³⁹ Estos conflictos míticos surgen probablemente de la realidad social azteca, donde el sistema de herencia del poder privilegiaba a los tíos y hermanos mayores en perjuicio del hermano menor.⁴⁰ En los mitos, el joven héroe siempre termina por vencer a sus tíos o hermanos; así no es sorprendente que el lazo de parentesco “tío” sirva para denominar entidades antagonistas del oficiante masculino, para mayor eficacia en su meta de “vencerlos”. Una relación conflictiva con la hermana mayor también se encuentra en la mitología nahua: en el mismo mito citado arriba, Huitzilopochtli vence a su hermana (representando simbólicamente un cierto poder asociado a lo femenino), la cual es ayudada por sus hermanos mayores. Entre las curanderas, al contrario, la relación con los tíos (sin que se pueda sugerir si son paternos o maternos) o hermanos mayores parece ante todo benévola: la curandera los invoca como aliados. Además, en dos sortilegios (de oficiantes masculinos), los tíos o hermanos mayores de una entidad femenina son sus aliados (véanse figuras 3a y 4b).

Brujos (figuras 4a-b)

En el ambiente de la brujería malévola, desaparecen los colores y se polarizan las relaciones entre los sexos. Como en el caso de las actividades masculinas (y en el *Tratado* la brujería parece ser una actividad masculina) el uso de lazos de parentesco es extensivo y se extiende a lazos entre entidades; pero en el mundo amoral de los brujos (es decir, que no sigue las normas sociales nahuas, basadas sobre el respeto entre personas), sólo se usan con entidades antagonistas. Varias explicaciones pueden dar cuenta de la ausencia de color. Primeramente, la relación del brujo al mundo-otro es diferente: aún cuando reciben ayuda sobrenatural, es entre seres humanos que la acción se desarrolla.⁴¹ Aquí,

³⁸ *Leyenda de los Soles*, en *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, f. 80-81.

³⁹ *Códice florentino, Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, libro III, p. 1-4.

⁴⁰ Véase Pedro Carrasco, “Royal Marriages in Ancient Mexico”.

⁴¹ Michel Perrin, *op. cit.*, p. 112-113.

no se trata de enfermedades procedentes del mundo-otro en referencia a las direcciones con sus distintos colores. Además, el mundo del brujo, y en particular el del *temacpalihototi*, el hipnotista, es asociado al eje inframundo/cielo (él lleva su víctima hasta el inframundo, pasando por el centro del mundo);⁴² este eje no es asociado con colores de manera tan evidente como con las direcciones cardinales. Finalmente, en el mundo del brujo, por lo menos como lo podemos vislumbrar a través de los tres sortilegios del *Tratado*, la delimitación entre lo masculino y lo femenino es mucho más clara que en los sortilegios benévolos. Así, no se necesita jugar con los colores para matizar la pertenencia de las entidades al ambiente femenino o masculino. Todos los aliados del brujo son masculinos, y todos sus antagonistas son femeninos (hermanas mayores), aún cuando representan víctimas masculinas en el mundo-aquí. Una sola excepción: los hermanos mayores de la víctima, es decir sus protectores eventuales, también vencidos por el brujo. Con las actividades masculinas (figuras 3a-b) el ambiente se volvía más masculino y se usaban menos colores que entre los curanderos. Con la brujería, la relación respetuosa y benévola que caracteriza en general la del oficiante masculino con las entidades femeninas, se invierte en una relación de menosprecio y conflicto. Al antagonista humano, se le concede únicamente armas de algodón, un elemento ligado al mundo femenino. ¿Quizás tenemos aquí la indicación de un combate simbólico entre curanderos y brujos, o entre brujos mismos? En efecto, se encuentra en el *Tratado* un corto sortilegio (éste sin mención de color o género) usado por un curandero para protegerse de los brujos.⁴³ Sobre cómo, en la realidad social de los coixcas y tlahuicas del siglo XVII, se podría desarrollar tal combate, las fuentes se quedan mudas.

Conclusión

En el mundo de los sortilegios, el género tiene una importancia primordial y parece al centro de las relaciones entretejidas entre los oficiantes y las entidades. El uso de términos de parentesco proyecta estas relaciones al ámbito de los lazos sociales, y los colores permiten ubicar las entidades en el espacio nahua, compartido entre los colores y los sexos. Este repartimiento de espacio, elementos y prácticas entre los sexos, cuya división siempre tiene alguna permeabilidad en el pensamiento nahua, se refleja en la relación entre oficiantes y entidades. Las

⁴² Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 154.

⁴³ *Ibid.*, p. 155.

curanderas, y los curanderos, hombres trabajando en un ámbito principalmente femenino, entretienen relaciones complejas con un grupo de entidades donde color y sexo se traslapan con frecuencia. Los términos de parentesco se usan casi exclusivamente para entidades aliadas, aprovechando la buena relación asociada al lazo invocado. Sus antagonistas, las enfermedades, son un tanto evasivas, entidades indefinidas que por sus numerosos colores proceden de los espacios del mundo. Con los sortilegios para actividades masculinas, el grupo de entidades parece más ordenado, pero también más sencillo: se colocan del lado masculino las armas y herramientas usadas por los hombres, y del otro elementos u objetos ligados al ámbito femenino (agua, tierra, etcétera). Aquí las relaciones antagonistas se individualizan en un combate mítico principalmente entre hombres, invocando lazos de parentesco mitológicamente conflictivos. Finalmente, en el mundo amoral de los brujos, desaparecen tanto la ambivalencia como el relativo respeto que prevalece en la práctica de los otros oficiantes (con excepción, hasta cierto punto, del brujo usando sortilegios de amor).⁴⁴ Los términos de parentesco están atribuidos únicamente a entidades antagónicas, en un uso particularmente engañoso del lazo entre “hermano” y “hermana”. Estas relaciones antagónicas son del todo claras: la víctima debe ser aniquilada o controlada, y la relación se define como un combate desigual entre el hombre brujo y una víctima feminizada (simbolizada por la diosa del amor Xochiquétzal). Esta última visión de la relación entre los sexos, propia de los brujos, es inusitada en el ambiente náhuatl, el cual normalmente inviste lo femenino de poderes (ya sea benévolos y fértiles, ya sea peligrosos), y concibe la pareja como núcleo del mundo. Aún en el mito de Huitzilopochtli antes referido, la hermana mayor vencida no es, como aquí, un símbolo unívoco de debilidad: al contrario, es una mujer peligrosa y bastante masculina, presentada como una guerrera o una bruja. En otro mito acerca de Xochiquétzal y Tezcatlipoca, la diosa del amor, una vez trasladada al inframundo por el dios, sigue teniendo poderes divinos, tantos peligrosos como de fertilidad.⁴⁵ La concepción de una feminidad únicamente débil, víctima e involucrada en una relación de pareja conflictiva, parece ser propia de los brujos. Ésta es gran parte de la riqueza del *Tratado*, que nos permite conocer la visión del mundo de miembros de la sociedad que, en otras fuentes, se quedan callados.

⁴⁴ Véase Dominique Raby, *op. cit.*, p. 227-231, 261-266; Noemí Quezada, *Amor y magia amorosa entre los aztecas*.

⁴⁵ Véase Raby, *op. cit.*, p. 147-186.

IDENTIFICACIÓN CIENTÍFICA DE LAS PLANTAS
Y ANIMALES MENCIONADOS EN EL *TRATADO*

Plantas

Achiotl	<i>Bixa orellana</i>
Algodón	<i>Gossypium mexicanum</i> , <i>Gossypium hirsutum</i>
Atlinan	?
Calabaza	<i>Cucurbita</i> spp.
Coanenepilli	<i>Passiflora jorullensis</i>
Copalli	<i>Bursera</i> spp. y otros (resina)
Chalalatli	<i>Caesalpinia cacalaco</i>
Frijol	<i>Phaseolus</i> spp.
Maguey	<i>Agave</i> spp.
Maíz	<i>Zea mays</i>
Mezquitl	<i>Prosopis juliflora</i>
Ololihqui	<i>Rivera corymbosa</i>
Poztecpahtli	?
Tabaco	<i>Nicotiana rustica</i>
Texixiuhtli	<i>Heliotropium parviflorum</i> , <i>Sedum dentroideum</i> ?
Tlacopahtli	<i>Aristolochia mexicana</i>
Tlanechilcopahtli (Poción):	
Hueynacaztli	<i>Cymbopetalum penduliflorum</i>
Xochimecatl	<i>Piper</i> spp.
Coanenepilli	<i>Passiflora jorullensis</i>
Xiuhcocolin	?
Tzopilotl	<i>Swietenia humilis</i>
Yauhtli	<i>Tagetes lucida</i>

Animales

Abeja	<i>Bombus</i> spp.
Axin (substancia)	<i>Coccus axinus</i>
Caimán	<i>Crocodylus acutus</i> , <i>Crocodylus moreletti</i>
Ciervo	<i>Odocoileus virginianus mexicanus</i>
Coatí	<i>Nasua narica</i>
Nutria	<i>Lontra longicaudis</i>
Pécari	<i>Pecari angulatus</i> , <i>Tayassu tajacu</i>
Tlacuache	<i>Didelphis marsupialis</i>

Principales fuentes: Richard J. O. Anderson y Charles E. Dibble, *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*; J. Richard Andrews y Ross Hassig, *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live Among the Indians Native to This New Spain, 1629, by Hernando Ruiz de Alarcón*.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987.
- ANDERSON, Andrew J. O. y Charles E. Dibble (eds. y trads.), *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain, Book XI, Earthly Things*, Santa Fe, New Mexico, University of Utah Press, 1963.
- ANDREWS, J. Richard y Ross Hassig (eds.), *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live Among the Indians Native to This New Spain, 1629, by Hernando Ruiz de Alarcón*, Norman, University of Oklahoma Press, 1984.
- CARRASCO, Pedro, "Royal Marriages in Ancient Mexico", in H. R. Harvey y H. J. Prem (coords.), *Exploration in Ethnohistory. Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1984, p. 41-81.
- Códice Carolino*, "Códice Carolino. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del vocabulario de Molina. Presentación de Ángel María Garibay K.", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 7, México, UNAM, 1967, p. 11-58.
- Códice florentino, Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, A. J. O. Anderson y C. E. Dibble (eds. y trads.), 12 v. Santa Fe, New Mexico, University of Utah Press, 1950-1975.
- COE, Michael D. y Gordon Whittaker (eds.), *Aztec sorcerers in seventeenth century Mexico, the Treatise on superstitions by Hernando Ruiz de Alarcón*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York, 1982.
- DEHOUE, Danièle, "Nombrar los colores en náhuatl (siglos XVI-XX)" en G. Roque (coord.), *El color en el arte mexicano*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2003, p. 51-95.
- FELLOWES, William H., "The Treatises of Hernando Ruiz de Alarcón", *Tlalocan*, v. 7, México, UNAM, 1977, p. 309-355.
- GARDNER, Brant, "A structural and semantic analysis of classical náhuatl kinship terminology", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 15, México, UNAM, 1982, p. 89-124.
- GARIBAY Ángel María K, "Paralipómenos de Sahagún", *Tlalocan*, v. 1, México, UNAM, p. 307-313.
- , "Paralipómenos de Sahagún", *Tlalocan*, v. 2, México, UNAM, 1946-1947, p. 167-174, 235-354.

- HAMAYON, Roberte, "Des chamanes aux chamanismes", *L'Ethnographie*, v. LXXVII, 1982, p. 13-48.
- LANG, Sabine, "Die Kalenderdaten im 6. Buch (Kapitel 3) von Ruiz de Alarcóns 'Tratado de supersticiones' als Sequenzen einer Wahrsageerzählung", *Mexicon*, 8 (3), 1986, p. 48-52.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1956.
- , "Nahuatl Literature" in *Handbook of Middle American Indians*. Supp. 3, Literatures, Austin, University of Texas Press, 1985, p. 7-43.
- Leyenda de los Soles, Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, P. Feliciano Velázquez (ed. y trad.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Términos del nahuallatolli", *Historia Mexicana*, v. 17, México, El Colegio de México, 1967, p. 1-36.
- , "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl* v. 7, México, UNAM, 1967, p. 87-117.
- , *Cuerpo humano e ideología*, 2 t., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1982.
- NICHOLSON, Henry B., "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico" in *Handbook of Middle American Indians*, v. 10, pt. 1, Archaeology of Northern Mesoamerica, Austin, University of Texas Press, 1971, p. 395-446.
- PARADIS, Louise I., "Le chamanisme en Mésoamérique précolombienne", *Recherches amérindiennes au Québec*, XVIII (2-3), 1988, p. 91-100.
- PERRIN, Michel, *Les praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- Primeros Memoriales*, Facsimile Edition, Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1993.
- QUEZADA, Noemí, *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM, 1975.
- RABY, Dominique, "Le Voltigeur turquoise et le Prêtre froid, Plantes divinisées et pratiques rituelles nahuas dans le *Traité des superstitions* d'Alarcón (1629)", *Recherches amérindiennes au Québec*, XXVII (3-4), 1997, p. 69-83.
- , *L'épreuve fleurie. Symboliques du genre dans la littérature náhuatl du Mexique préhispanique*. Paris, L'Harmattan, 2003.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva

- España, escrito en Mexico, año de 1629, por el Br. Hernando Ruiz de Alarcón” in F. Benítez (ed.), *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 123-223.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Ángel María Garibay K. (ed.), México, Editorial Porrúa, 1997.
- SANDSTROM, Alan R., *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Norman, University of Oklahoma Press, 1991.
- SERNA, Jacinto de la, “Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas”, en F. Benítez (ed.), *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, 1987 p. 263-475.
- TAVAREZ, David Eduardo, “La idolatría letrada, Un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654”, *Historia Mexicana*, v. 49, n. 2, México, El Colegio de México, 1999, p. 197-252.