

El conjuro como acto dialógico: análisis
de cinco conjuros nahuas recopilados
por Hernando Ruiz de Alarcón
desde los postulados de Mijaíl Bajtín

The spell as a dialogical act: analysis
of five nahuatl spells collected
by Hernando Ruiz de Alarcón
from the postulates of Mikhail Bakhtin

JUAN CARLOS TORRES LÓPEZ
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
jcarlos_t@hotmail.com

RESUMEN: En este artículo se estudia al conjuro en lengua náhuatl del siglo XVII como un género discursivo cuyo modelo de realización es el diálogo y la negociación en una esfera de praxis discursiva mitológica. El análisis de cinco conjuros para la cura de enfermedades recopilados por Hernando Ruiz de Alarcón nos permite ver la naturaleza performativa y dialogada del discurso, así como a sus interlocutores con sus réplicas en el diálogo. El análisis que sustenta este dialogismo está basado en los estudios del teórico literario Mijaíl Bajtín sobre los componentes del acto de comunicación discursiva y su teoría sobre los géneros discursivos, así como en el concepto de *enunciado* como unidad mínima de comunicación.

PALABRAS CLAVE:
conjuro náhuatl;
dialogismo;
cronotopo;
cultura náhuatl;
ritual de curación.

KEYWORDS:
Nahuatl spell,
dialogism,
chronotope,
Nahuatl culture,
healing ritual.

ABSTRACT: This article studies the Nahuatl language spell of the seventeenth century as a discursive genre whose model of realization is dialogue and negotiation in a sphere of mythological discursive praxis. The analysis of five spells for the cure of diseases collected by Hernando Ruiz de Alarcón allows us to see the performative and dialogical nature of the discourse, as well as its interlocutors with their replies in the dialogue. The analysis of this dialogism is based on the studies of the literary theorist Mikhail Bakhtin about

the components of the discursive communication act and his theory on discursive genres, as well as in the concept of utterance as a minimum unit of communication.

recepción: 9 septiembre 2017
aceptación: 15 noviembre 2017

La esencia del lenguaje, en una u otra forma, por una u otra vía, se restringe a la creatividad espiritual del individuo.

MIJAIL BAJTÍN

Preludio

Desde el momento en que el ser humano adquirió la capacidad del lenguaje y la comunicación verbal, éste ha entablado un largo diálogo con el mundo natural que lo circunda y con otros seres humanos. El dialogismo es la historia del hombre, la continuación y prolongación de un discurso muy largo y antiguo que es la cultura misma: un intercambio de sentidos y mensajes. A través del constante diálogo entre los hombres se crea la percepción de la realidad del mundo y se establece la verdad de las cosas. Esto nos puede llevar a revisar cada aspecto de la vida como un diálogo con características muy complejas de realización con emisores e interlocutores, presentes o ausentes, próximos o lejanos.

El caso que nos concierne aquí es el estudio del conjuro o encantamiento mágico entre los nahuas de la primera mitad del siglo xvii, no sólo como un acto elocutivo de manipulación simpática y simbólica mediada por el verbo (González: 57-80), sino como una negociación, es decir, como una conversación o acto dialógico. Con esto, el encantamiento mágico resulta ser una personificación simbólica del mundo sobrenatural con el que se puede entablar un diálogo como se hace con otro sujeto discursivo.

A continuación, presento cinco conjuros recogidos en lengua náhuatl durante la primera mitad del siglo xvii por Hernando Ruiz de Alarcón (1583-1646) en su *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios desta Nueva España* escrito hacia 1629. Esta serie de encantamientos fue recopilada en la zona de montaña del actual estado de Guerrero. Es de mi interés mostrar aquí el carácter dialo-

gado del conjuro, en especial con los dedicados para la cura de algunas enfermedades. Por ello, he reorganizado el texto náhuatl original con una traducción para hacer más evidente la participación de las distintas voces que aparecen en la negociación o diálogo.

Este nuevo ordenamiento lo propongo a partir de los conceptos de enunciado, polifonía y género discursivo, desarrollados por Mijaíl Bajtín en sus teorías para el análisis del discurso.

Conjuro 1. *Cura del dolor debajo del oído, o en la quijada*¹

Tla xihualhuia; nomatca nehuatl nitlamaquizqui, ninahualteuctli, onechhualtitlanqui nohueltiuh citlalcueye; niquinhuahucac in tlatcatl, in tlamacazqui yayauhqui coconnectin yuan in tlamacazqui chicnauhtlatetzotzontli. Ya onichualhuicac in tlatcatl, in tlamacazqui. Xoxouhtli coacihuiztli: ac tlatcatl, ac mahuitzli. Ye onihualla nicpopoloco, niclatico; nitlamacazqui, ninahualteuctli (Ruiz: 190).

Propuesta de traducción y ordenamiento

Médico:
Tla xihualhuia;

Médico:
¡Vengan ustedes!

Tlamacazqui Nahualteuhtli:
Nomatca nehuatl nitlamaquizqui,²
ninahualteuctli,³ onechhualtitlanqui
nohueltiuh citlalcueye;
niquinhuahucac in tlatcatl,

Tlamacazqui Nahualteuhtli:
Yo mismo soy Tlamacazqui,² soy Nahualteuctli.³ Hacia acá me lo solicitó mi hermana mayor, Citlalcue-

¹ Traducción de Ruiz de Alarcón: “Todo mundo esté alerta que soy el que hablo, el sacerdote príncipe de encantos, y soy enviado por mi hermana la de saya de estrellas (vía láctea camino de Santiago), y traigo al príncipe espíritu de color oscuro y sus pajes, y al espiritado nueve veces golpeado; ya ha venido conmigo el príncipe o señor, el que asiste en los ídolos, pues tú verde dolor, pardo dolor, a quién tenéis por Señor y digno de ser obedecido, ya yo he venido a destruirlos: yo el sacerdote, el príncipe de los encantos”.

² Mantengo en la traducción de los cinco conjuros los nombres propios en náhuatl cuando la entidad es tomada como un ser animado y participante en el acto dialógico con la finalidad de hacer más evidente la presencia de distintos sujetos discursivos.

³ A la letra ‘Señor de los brujos’.

in tlamacazqui yayauhqui⁴
coconectin yuan in tlamacazqui
chicnauhtlatetzotzontli.

ye.⁴ Yo los traje a ellos, a la persona,
al Tlamacazqui negro, a los niños y al
Tlamacazqui nueve-golpeado.

Médico:
Ya onichualhuicac in tlatatl,
in tlamacazqui. Xoxouhtli
coacihuiztli:⁵ ac tlatatl, ac
mahuiztli.⁶

Médico:
Ya traje a la persona, al Tlamacazqui.
Verdeazulada Coacihuiztli,⁵ ¿qué
persona (eres), qué divinidad⁶ (eres)?

Tlamacazqui Nahualteuhtli:
Ye onihualla nicpopoloco,
nictlatlico; nitlamacazqui,
ninahualteuctli.

Tlamacazqui Nahualteuhtli:
Ya vine: vengo a destruirla, vengo a
quemarla, yo que soy Tlamacazqui,
yo que soy Nahualteuctli.

Conjuro 2. Cura del dolor de pechos por accidente o por cansancio⁷

Tla xihualhuian, tlamacazque macuiltonalleque; nitlamacazqui,
ninahualtehuctli, nictemoa xoxouhqui coacihuiztli, yayauhqui
coacihuiztli. Campa motlatia? Campa yani? Nitlamacazqui,
ninahualteuhtli; tla xihualhuia, tlamacazqui Patecatl: niccehuiz
nonacayotzin; ticalaquiz chicomoztoc, xicmotlalcahuili cozauhqui
xollotli [sic] in titlamacazqui Patecatl; xoxouhqui coacihuiztli,
yayauhqui coacihuiztli nictotoca. Tla xihualauh in ticchicnahuhecatl
[sic], tla xihualtotocati etc. (Ruiz: 196).

⁴ A la letra 'La que tiene falda de estrellas'.

⁵ En el *Vocabulario* de Molina la voz *coacihuiztli* se define como 'gota' o 'perlesía'. Mantengo aquí la voz indígena por ser a ella a quien está interpellando el mensaje del emisor, es decir, se considera como un ser animado.

⁶ Para mantener la línea temática del diálogo y el estatus de las enfermedades como sujetos o entes sobrenaturales, he decidido traducir *mahuiztli* por 'divinidad' aunque su significado también puede ser 'dignidad o persona honrada'.

⁷ Traducción de Ruiz de Alarcón: "Estad a mi orden los cinco solares. De diferentes hados que yo soy el sacerdote príncipe de los encantos, y busco el verde dolor, el pardo dolor: dónde se esconde, dónde acostumbra a irse; yo el sacerdote, el príncipe de los encantos, te advierto encantada medicina que he de aplacar mi carne enferma, para ello entrarás en las siete cuevas; deja el amarillo corazón espiritada medicina, yo echo de aquí el verde dolor, el pardo dolor; venid acá vosotros los nueve vientos, echad de aquí al verde dolor".

Propuesta de traducción y ordenamiento

Médico: Tla xihualhuian, tlamacazque macuiltonalleque;	Médico: ¡Vengan! Tlamacazque, los que tie- nen el signo cinco.
Tlamacazqui Nahualteuhtli: nitlamacazqui, ninahualtehuclti, nictemoa xoxouhqui coacihuiztli, yayauhqui coacihuiztli. Campa motlatia? Campa yani? Nitlamacazqui, ninahualteuhtli;	Tlamacazqui Nahualteuhtli: Yo soy Tlamacazqui, soy Nahualteucl- ti. Yo busco a la verde Coacihuiztli, a la negra Coacihuiztli. ¿Dónde se es- conde? ¿Dónde está el viajero? Yo soy Tlamacazqui, yo soy Nahualteuclti.
Médico: ⁸ tla xihualhuia, tlamacazqui Patecatl: ⁹	Médico: ¡Ven! ⁸ Tlamacazqui Patecatl. ⁹
Patecatl: niccehuiz nonacayotzin;	Patecatl: Yo calmaré a mi cuerpecito.
Médico: ticalaquiz chicomoztoc, xicmotlalcahuili cozauhqui xollotli ¹⁰ [sic] in titlamacazqui Patecatl;	Médico: [A Patecatl] Tú entrarás en las siete cuevas, ¡mantente lejos del amarillo Xólotl, ¹⁰ tú que eres Tlamacazqui Patecatl.
Patecatl: xoxouhqui coacihuiztli, yayauhqui coacihuiztli nictotoca.	Patecatl: Verde Coacihuiztli, negra Coaci- huiztli yo te despido.
Médico: Tla xihuallauh in ticchicnahuhecatl ¹¹ [sic], tla xihualtotocati etc.	Médico: Ven tú que eres Chicnahuhecatl, ¹¹ ven a extenderte, etc.

⁸ En el original en náhuatl se marca como plural, pero por el sujeto singular es preferible mantener la forma en singular para la concordancia en la traducción.

⁹ Divinidad asociada con la medicina. López Austin traduce *Tlamacazqui Patecatl* como 'Sacerdote originario de la región de la medicina' y lo identifica además con el grano de maíz usado en algunos conjuros para "la preparación de la pócima para trocar los sentimientos de una persona" (1967: 21).

¹⁰ *Xollotli* en el original. Alarcón piensa que debe leerse *yollotli*. He optado por mantener Xólotl como identificación del personaje mítico acompañante de Quetzalcóatl en el inframundo, en paralelismo con las siete cuevas mencionadas en el mismo conjuro, que en otros contextos representan también al inframundo. En este caso el inframundo se encuentra asociado con el interior del cuerpo humano.

¹¹ A la letra 'Nueve-Viento'.

Conjuro 3. *Para quebradura de hueso*¹²

Tlacuel, tecuzoline, comontecatle, tlen ticaitia in mictlanomítl: in oticpoztec, in oticxamani. Ca axcan nic-yectecaco in tonacaomítl, nictilizaco in omítl, ytic ca in nacatítl (Ruiz: 212).

Propuesta de traducción y ordenamiento

Médico:

Tlacuel, tecuzoline, comontecatle,
tlen ticaitia in mictlanomítl: in
oticpoztec, in oticxamani.

Médico:

¡Hey! Oh codorniz-señor, oh sujeto
que haces ruido, ¿qué les haces
a los huesos del mictlan?¹³ Tú los
quebraste, tú los rompiste.

(Quetzalcóatl):

Ca axcan nic-yectecaco in
tonacaomítl, nictilizaco in omítl,
ytic ca in nacatítl.

(Quetzalcóatl):¹⁴

Ahora yo vengo a reconstruir recta-
mente a nuestro hueso de la carne,
yo vengo a apretujar al hueso dentro
de la carne.

Conjuro 4. *Otro conjuro para el mismo efecto*¹⁵

Tle oax nohualtiuh [sic] in chicuetepecacihuatl, tlalocihuatl?
Omanaloque, omacochoque teteo ipiltzin. Ca nehuatl nitlamacazqui,
ni quetzalcoatítl, niani mictlan, niani topan, niani chicnauhmicítlan:
ompa niccuiz in mictlan-omítl. Otlatlacoque in tlamacazque,

¹² Traducción de Ruiz de Alarcón: “Ola tú codorniz macho, causadora de estallía o ruido o alboroto, ¿qué es esto que has hecho con el hueso del infierno, que lo quebraste y moliste? Y ahora he venido a componerlo y asentarle en su lugar estirando el hueso que está entre la carne”.

¹³ A la letra ‘Lugar de los muertos’.

¹⁴ Propongo aquí como interlocutor a Quetzalcóatl para este conjuro a partir de otros conjuros similares donde éste también aparece. Por ejemplo, el conjuro aquí reproducido como el número cuatro.

¹⁵ Traducción de Ruiz de Alarcón: “Qué es esto que ha hecho mi hermana, los ocho en orden, la mujer como guacamaya: cogido han y detenido al hijo de los dioses. Pero yo soy el sacerdote, el dios Quetzalcóatl que se bajan [sic] al infierno, y subí a la superior y hasta los nueve infiernos; de allí sacaré el hueso infernal. Mal han hecho los espiritados, los muchos pájaros quebrantado han quebrado [sic]. Pero ahora lo pegaremos y lo sanaremos”.

in teuhtotome; otlaxaxamanique, otlapoztecque; auh in axcan ticzazalozque, ticpatizque (Ruiz: 213).

Propuesta de traducción y ordenamiento

(Quetzalcóatl)

Tle oax nohualtiuh in
chicuetecpacihuatl, tlalocihuatl?

Médico:

Omanaloque, omacochoque teteo
ipiltzin.

Quetzalcóatl:

Ca nehuatl nitlamacazqui, ni
quetzalcoatl, niani mictlan, niani
topan, niani chicnauhmicltan:
ompa niccuiz in mictlan-omitl.
Otlatlacoque in tlamacazque, in
teuhtotome; otlaxaxamanique,
otlapoztecque; auh in axcan
ticzazalozque, ticpatizque.

(Quetzalcóatl)

¿Qué hizo mi hermana mayor, Chi-
cuetecpacihuatl,¹⁶ Tlalocihuatl?¹⁷

Médico:

Fue privado, fue retenido el hijo de
los dioses

Quetzalcóatl:

Yo soy Tlamacazqui, yo soy Quetzal-
cóatl, yo soy el viajero al lugar del
mictlan, yo soy el viajero al lugar que
nos sobrepasa, yo soy el viajero a los
nueve lugares del mictlan. Allá yo
asiré los huesos del mictlan. Daña-
ron algo los Tlamacazque, los pájaros
señores, estrellaron algo, rompieron
algo; ahora nosotros los unimos, no-
sotros los reparamos.

Conjuro 5. *Para contra la herida y ponzoña del alacrán*¹⁸

Tla xihualhuia, tlamacazqui yappan, huitzcol. Canin otitechmin. Huel
ompa tonecoyan, ahmo ticpanahuiz in noquaxoch (Ruiz: 233).

¹⁶ A la letra 'Mujer Nueve-Pedernal'.

¹⁷ Alarcón traduce mujer guacamaya, derivada de la voz *alo* 'guacamaya'. La partícula anterior tla- sugiere mejor leerse *tlal/llo*, en lugar de *alo* donde no se explica la presencia de dicha partícula. A la letra sería 'Mujer llena de tierra'. Es probable que haya una relación de complementación femenina con el dios de la lluvia Tláloc. Dicho dios del agua también puede asociarse al inframundo en algunos contextos como éste.

¹⁸ Traducción de Ruiz de Alarcón: "Ven acá espiritado Yappan de la punta corva; dónde nos has herido: en lo más estimado, pero no pasarás mis linderos".

Propuesta de traducción y ordenamiento

Especialista/Médico: Tla xihualhuia, tlamacazqui yappan, ¹⁹ huitzcol. Canin otitechmin.	Especialista/Médico: ¡Ven! Tlamacazqui Yappan ¹⁹ curvo [como] espina. ¿Dónde tú nos heriste?
Yappan: Huel ompa tonecoyan,	Yappan: Bien allá en nuestro lugar que se quiere.
Especialista/Médico: ahmo ticpanahuiz in noquaxoch.	Especialista/Médico: No sobrepasarás mis linderos.

El conjuro como acto dialógico

Estos cinco ejemplos son suficientes para mostrar el dialogismo que hay en el encantamiento mágico. No en todos los conjuros recopilados por Ruiz de Alarcón encontramos de manera evidente este tipo de dialogización, pues en muchos de ellos hay sobreentendidos en el diálogo o las réplicas no son verbales, por lo cual el acto dialógico parece una simple invocación.

La presencia del diálogo en los conjuros se debe a la percepción del mundo natural y sobrenatural como un grupo de entidades animadas. Este rasgo lo expone Ruiz de Alarcón cuando habla sobre las creencias y dioses que se invocaban y veneraban:

Lo cierto es que las más o casi todas las adoraciones actuales, o acciones idólatricas, que ahora hallamos, y a lo que podemos juzgar, son las mismas que acostumbraban sus antepasados, tienen su raíz y fundamento formal en tener ellos fe que las nubes son ángeles y dioses, capaces de adoración, y lo mismo juzgan de los vientos, por lo cual creen que en todas las partes de la tierra habitan como en las lomas, montes, valles y quebradas. Lo mismo creen de los ríos, lagunas y manantiales, pues a todo lo dicho ofrecen cera y incienso, y a lo que

¹⁹ Personaje que, como lo explica Alarcón, al romper su penitencia y ser seducido por la diosa Xochiquetzal, el dios Yaotl le cortó la cabeza y lo convirtió en alacrán. En algunas expresiones de la lengua náhuatl, el alacrán simboliza el castigo. Bajo este contexto, Yappan es la divinidad del alacrán o dicho animal de manera concreta.

más veneración dan y casi todos tienen por dios, es el fuego como se verá en el tratado de la idolatría (33).

Para el caso del uso del *ololiuhqui* y el peyote menciona que “usan del *ololiuhqui* o del peyote, de la forma que queda dicha; luego dicen que se les aparece un viejo venerable que les dice que él es el *ololiuhqui* o el peyote y que viene a su llamado para ayudarles en lo que le hubieren menester” (67).

La animicidad del mundo natural es explicada a partir de un mito sobre la creación del mundo en dos intentos, de donde el autor concluye varios fundamentos para esta práctica: “el primero en que el género de hombres que tuvo se transmutaron en animales y en el sol y en la luna, y así al sol y luna y animales atribuyen ánima racional, hablándoles para sus hechicerías, como si entendiesen, llamándolos e invocándolos con otros nombres, para sus conjuros” (73).

En los conjuros presentados, la personificación llega al nivel de la relación parental entre los ejecutores del conjuro, las medicinas y las enfermedades, a las cuales también se les asigna un género (Raby: 295). Durante el desarrollo del conjuro, el especialista ritual mantiene un vínculo de hermano o hermana mayor o menor con las entidades, o una relación donde las considera como su padre o madre, etc. La personificación de las entidades en el conjuro se divide principalmente entre entidades aliadas y antagonistas. La cercanía de la entidad determinará una mayor animicidad, así, por ejemplo, a las entidades aliadas les corresponderá una relación de parentesco y una identificación en su género (masculinas o femeninas), mientras que las entidades antagonistas no serán definidas ni en el parentesco ni en el género (303). La personificación de las entidades participantes duplica los modelos de la interacción social del mundo náhuatl, pero en el ámbito mitológico.

De tal modo, los objetos, animales, fenómenos naturales, enfermedades, medicinas, etc., serán considerados dentro de la concepción indígena como sujetos con los cuales, bajo ciertas circunstancias, será posible entablar un diálogo para que ayuden o acontezcan de la manera más conveniente para los seres humanos. Este diálogo será el encantamiento mágico, y como tal, estará constituido por un emisor y receptor, así como por todos los elementos que caracterizan el dialogismo.

La traducción de Alarcón no permite ver los cambios de sujeto en el conjuro ni el diálogo entablado entre diversas entidades y el médico-divinidad que las interpela. Mantiene al encantamiento como un acto unilateral interpretando únicamente el contenido y significación del mensaje, pero sin reproducir su dialogismo. Supone que la efectividad del conjuro se encuentra en el significado de las palabras e invocación de las antiguas divinidades: “está asentado y arraigado entre esta miserable gente, que las palabras de sus invocaciones, conjuros y arredraciones y protestaciones, y todas las demás que el demonio enseñó a sus antepasados, surten infalible efecto según su significación” (Ruiz: 77).

Es posible que este rasgo polifónico no haya sido destacado por las limitaciones de la recopilación escrita, ya que puede omitir algunos elementos de la enunciación que sólo se encuentran presentes en el acto de comunicación, o quizá a la frecuente elaboración de metáforas que se usan para referir objetos o situaciones en el conjuro. Ruiz de Alarcón atribuye tal polifonía a la presentación de los interlocutores en el conjuro (interpretada por el médico) como una alusión o permiso para que el demonio conceda la efectividad en el hechizo al presentarse por su nombre, pero en ningún modo reconoce la existencia de un diálogo de manera explícita:

En el conjuro referido de este sortilegio de las manos, es de advertir que algunos mudan algunas palabras, expresando más la invocación del demonio y su poder, porque donde el conjuro referido dice en el principio, socorre que ya es tiempo etc., anteponen: “Yo soy el que lo mando, el príncipe del infierno, el sacerdote o espiritado”: *nomatca néhuatl, nimictlanteuctli, nitlamacazqui* [...] otros: “Yo lo mando en persona, el paje”: *nomatca néhuatl, nixóllotl*. Y es como si dijera el criado del demonio: y el mismo nombre de *xóllotl* se aplica también al demonio, y así interpretará: “yo el demonio lo mando” (157).

En otras ocasiones, las voces que aparecen en el conjuro son asociadas por Ruiz de Alarcón a un mismo interlocutor: el emisor.²⁰ Éste fingiría ser

²⁰ López Austin también ha interpretado estas intervenciones como una especie de auto-presentación por parte del especialista ritual o médico, y no como un interlocutor diferente: “Hay una auto-representación del exorcista, que se coloca con un nombre que indica sus poderes ante las fuerzas que quiere dominar; deprecia a los seres favorables mencionando varios títulos, e imprecia a los hostiles en la misma forma” (1967: 4). Sin embargo, a partir de la traducción y ordenamiento presentados al principio, así

la divinidad invocada o una especie de divinidad para lograr la eficacia y autoridad en el hechizo: “lo primero entra dando asiento a su autoridad para que no se dude del logro de la obra, y así dice *yo el príncipe*, en lo cual expresa el pacto con el demonio” (201).

El especialista ritual o médico no realiza una simple personificación, él es una divinidad, una especie de hombre-dios²¹ que invoca a otras divinidades y entes sobrenaturales, ya sean medicinas, enfermedades u objetos con los cuales conversa, les pregunta o les ordena que sanen al enfermo o abandonen el cuerpo del enfermo.

En la lectura del texto podemos identificar las pausas y entonaciones a través de la identificación de los enunciados de manera escrita, así como lo hacemos en el acto de habla. La identificación de los enunciados —lo cual se realiza mediante la identificación de los límites de éstos— hace evidente el proceso discursivo y con ello el acto dialógico, “porque el discurso puede existir en la realidad tan sólo en forma de enunciados concretos pertenecientes a los hablantes o sujetos del discurso” (Bajtín 2012: 257).

El enunciado como unidad en el acto de habla: el diálogo

Partimos de la descripción del concepto de enunciado y de los géneros discursivos como elementos del proceso de comunicación planteado por Mijaíl Bajtín. En términos generales, la realidad definida por Bajtín se construye en torno a la noción del diálogo y las posturas de los interlocutores. Como lo resume Tatiana Bubnova:

El mundo pensado por él, tanto de la voz como de la letra aparece unificado por la producción dinámica de los sentidos [respuestas a las preguntas], generados y transmitidos por las voces personalizadas, que representan posiciones éticas e ideológicas diferenciadas en una conjunción e intercambio continuo con las demás voces. En el centro de su concepción del mundo se

como de los cambios del sujeto en los verbos, entre otros elementos, propongo que hay una multiplicidad de sujetos.

²¹ Una amplia definición de este proceso de deificación de los hombres en el pensamiento indígena se puede revisar en López Austin 1989.

encuentra el hombre en permanente interacción con sus semejantes mediante el lenguaje entendido como acto ético, como acción, como comunicación dinámica (100).

Para distinguir el acto de habla y sus elementos es necesario, en primer lugar, hablar del concepto de *enunciado*, pues éste nos servirá para reconocer el acto dialógico donde aparentemente no es constatable a simple oído.

El enunciado es la unidad real de la comunicación discursiva, es decir, la unidad mínima de sentido que puede ser contestada,²² la cual es diferente a las unidades de la lengua²³ y por lo tanto no se restringe a ellas y sus límites son variables. Se centra principalmente en la función de comunicar o referir algo, y a su vez dicha comunicación es una respuesta a un enunciado previo. Este proceso de enunciación siempre está inmerso en un acto dialogado, pues la comunicación nunca acontece con un solo individuo, siempre son necesarios un emisor y un receptor, y este último es un receptor activo, quien al escuchar el mensaje transmitido toma una postura de réplica o respuesta ante él (Bajtín 2012: 253).

Otro aspecto fundamental del enunciado es su doble composición: verbal y extra-verbal. No sólo lo que se dice verbalmente significa, también una acción, una postura, una vestimenta, etc., puede constituir un mensaje en calidad de respuesta o de información nueva.

El enunciado siempre va dirigido a un "otro" y quiere ser contestado o demanda una respuesta, además de referir información. Es decir, tiene la cualidad de responder y de ser respondido. La contestación puede ser inmediata o retardada, según sea la naturaleza del enunciado y su género discursivo. Por lo tanto, los enunciados forman una cadena de eslabones

²² Es importante mencionar aquí la etimología del texto original ruso de Bajtín para explicar la noción de enunciado. Reproduzco la nota aclaratoria de Tatiana Bubnova: "La palabra rusa *vyskasivanie*, no corresponde con perfección a su equivalente castellano: *enunciado*, tomado en su sentido específicamente teórico del francés. En el contexto teórico, remite a la intertextualidad, idea de Kristeva ciertamente derivada de Bajtín, pero adaptada a la ideología de la *écriture*. La palabra rusa remite al contexto oral o virtualmente oral, y al mismo tiempo significa 'enunciado' y 'enunciación', 'proceso' y 'resultado', cancelando la dicotomía entre lengua y habla" (101; n. 6).

²³ Como son: interjecciones, palabras, frases u oraciones.

que no termina, eslabones de mensajes que exigen una respuesta de los siguientes, así como son a la vez respuesta de los que les anteceden.

Los límites que demarcan al enunciado son varios. Uno de ellos consiste en el cambio del sujeto discursivo, es decir, la alternación del emisor y el receptor. Este cambio es percibido por los hablantes por medio de lo que Bajtín llama “*dixi*” implícito en la comunicación y que los hablantes intuyen, el cual marca el fin de la enunciación y el cambio de roles (258).

La conclusión del enunciado es otro de los límites de éste: el hablante ha dicho todo lo que tenía que decir y su receptor intuye un *dixi* conclusivo, o se ha agotado el sentido del referente. Dicha conclusión es determinada también por la posibilidad, incluso la necesidad, de que el enunciado sea contestado (262).

La intención del hablante y el uso de cierto tipo de enunciados estará determinada por el género discursivo en el cual suceda el acto de comunicación. La entonación y el contexto en estos conjuros nahuas son factores perdidos o incompletos debido a la naturaleza de la recopilación escrita.

Los enunciados en el encantamiento mágico

En principio, suele verse al conjuro como un acto de nominación, consecuencia de la lexicalización del lenguaje, que hace perder de vista su carácter espontáneo, convirtiéndolo en una forma fija y canónica dentro de la lengua y en el acto de habla. Sin embargo, el encantamiento mágico constituye un ritual complejo que no se queda en la simple enunciación verbal y formularia como sucedía en Occidente al momento de la recopilación de estos conjuros. Se puede hablar de la apropiación de muchos aspectos provenientes de Europa en materia del encantamiento mágico (Gruzinski: 203-228), y que de cierto modo influyeron en el imaginario indígena que se apropió de ellos: como la fijación del texto mágico en una sentencia formularia o incluso ya escrita (Ruiz: 223); pero es cierto también que el género del conjuro al que nos referimos aquí es, principalmente, un acto performativo y verbal, en el que perduran prácticas rituales de origen prehispánico caracterizadas por el *don* y la *figuración* como sucede con el depósito ritual (Dehouve: 188). El *don* correspondiente a la ofrenda

que se entrega a las divinidades y la *figuración* de lo que se desea obtener. Por medio de la *figuración* se interviene en el mundo real y se le transforma. Los rituales performativos buscan la actuación sobre el mundo.

El encantamiento mágico náhuatl, sin perder la función nominativa, se desarrolla también a nivel del diálogo. La función de nominación es importante, ya que por medio de ella se toma posesión del mundo natural y del mundo que está más allá de la percepción individual del “yo”. El nombre de los objetos es una representación simbólica de éstos, y esta relación entre el símbolo y el ser es tan profunda que actuar sobre el símbolo equivale a actuar sobre el ser (González: 65). Así, por medio del proceso de creación de símbolos se representa el mundo natural y sobrenatural. El nombre será tanto una parte constitutiva del ser como el ser mismo concretamente.

Las formas de manipulación del mundo dentro del ámbito mágico a través de la representación y figuración simbólica son muchas, pero puede considerarse como el más antiguo al nombre. Para lograr la manipulación o el efecto deseado en un encantamiento mágico

no es necesario el retrato, ni la efigie, ni la estatua, ni el pedazo de madera tallado, basta el nombre, substancia en sí de la persona, símbolo de lo que es, ser en sí mismo. El nombre, esencia mágica de un gran poder simbólico, participa del poder de la palabra. Específico del ser humano, une indisolublemente a éste con los signos verbales que elabora, lo une a su nombre, que en determinadas condiciones, llega a tener el poder de verdadero conjuro (69).

Muestra de lo anterior es el abundante corpus de nombres calendáricos o míticos, *nahualtoçaitl* (nombres-ocultos) en náhuatl que hacen referencia a dioses, objetos, animales, plantas, etc. Saber estas designaciones garantiza la manipulación y la efectividad de la comunicación e invocación de estos entes. Esta cualidad del nombre es advertida por Ruiz de Alarcón aplicándola nuevamente desde el acto de nominación mágica: “de manera que el conjuro sirve para todo, sólo con mudar las palabras del caso sobre el que se hecha, aunque siempre procuran disfrazar las cosas con vocablos metafóricos, o los que llaman *nahualtoçáitl*, que quiere decir lenguaje o nombre de que usan los hechiceros” (160).

La otra etapa en el conjuro, además de la nominación, estará marcada por el acto de la comunicación y la negociación con el mundo natural y

sobrenatural. Es decir, el nombre o representación simbólica no basta para gobernar al objeto (ente, situación, enfermedad, fenómeno atmosférico, divinidad, etc.) sino que hay que negociar con él u ordenarle que actúe, esto es, entrar en un diálogo. El *ser* de las cosas se define también por el habla o la expresión. Es a partir del diálogo con el “otro” que se puede constatar la existencia del sujeto (del “yo”): “ser significa comunicarse” (Bubnova: 102).

La recopilación de Ruiz de Alarcón no permite apreciar, en un primer momento, el acto de comunicación. No obstante, basta con detenernos un poco en él, y dicho sea de paso, enunciarlo, para apreciar un acto de dialogización. El objetivo principal para ello será encontrar la intención del enunciado e intuir su cualidad de ser contestado.

Lo anterior resulta más evidente cuando incursionan otros tipos de géneros discursivos primarios como la invocación (expresada en una orden o con una interjección más la forma vocativa del sustantivo), la interrogación, la presentación (que puede tomarse a manera de un saludo) o la exclamación imperativa. Por ejemplo:

Tla xihualauh	¡Ven!
Tla xihualhuian	¡Vengan!
Tlacuele tecuzoline	¡Hey! Oh codorniz-señor
¿Campa motlatia?	¿Dónde se esconde?
¿Campa yani?	¿Dónde está el viajero?
¿Tlen ticaitia...?	¿Qué les haces...?
¿Tle oax...?	¿Qué hizo...?
¿Canin otitechmin?	¿Dónde tú nos heriste?
Nomatca nehuatl...	Yo mismo soy...
¡Xicmotlalcahuili...!	¡Mantente lejos...!

Las preguntas y las ordenes constituyen, por sí solas, enunciados completos muy bien delimitados y exigen una respuesta verbal o performativa del interpelado.

Otro medio para identificar los enunciados y el cambio de interlocutor es la intercalación de sujetos gramaticales ocurrida en la conjugación verbal en un mismo conjuro. En ocasiones, estos cambios derivan de las

formas anteriores de invocación, orden, pregunta o presentación. Como ejemplo podemos ofrecer el siguiente fragmento:

<p>tla <i>xihualhuia</i>, tlamacazqui Patecatl: <i>niccehuiz</i> nonacayotzin; <i>ticalaquiz</i> chicomoztoc, <i>xicmotlalcahuili</i></p>	<p>;Ven tú! Tlamacazqui Patecatl. Yo calmaré a mi cuerpecito. Tú entrarás en las siete cuevas, ¡tú mantente lejos...!</p>
---	--

Se enuncia una orden que es respondida con la presentación del invocado, la divinidad Patecatl, quien luego dice lo que hará. Posteriormente hay otro cambio de sujeto en el verbo a una segunda persona que refiere nuevamente lo que habrá de hacer Patecatl.

En algunos casos el cambio de sujetos es muy claro, no sólo por el cambio de la persona gramatical en el verbo, sino por la presentación que hacen ellos mismos sobre quiénes son: Patecatl, Tlamacazqui yayauhqui, Nahualteuhtli, Quetzalcoatl, Yappan, etcétera.

<p><i>Nomatca nehuatl nitlamaquizqui,</i> <i>ninahualteuctli.</i> <i>Ca nehuatl nitlamacazqui, ni</i> <i>quetzalcoatl, niani mictlan, niani</i> <i>topan, niani chicnauhmicltan</i></p>	<p>Yo mismo soy Tlamacazqui, soy Nahualteuctli. Yo soy Tlamacazqui, yo soy Quetzalcóatl, yo soy el viajero al lugar del mictlan, yo soy el viajero al lugar que nos sobrepasa, yo soy el viajero a los nueve lugares del mictlan.</p>
---	--

En otros casos el sujeto gramatical es el mismo y es difícil determinar si tal oración pertenece todavía a un mismo enunciado o a otro. En esta situación debe de analizarse el contenido del enunciado, su intención comunicativa y la posibilidad de que se encuentre completo y pueda ser contestado.

La esfera de praxis discursiva del conjuro: el cronotopo

Los enunciados operan en esferas de praxis discursivas humanas. Cada esfera crea conjuntos de enunciados específicos adecuados a sus necesi-

dades particulares, los cuales se llaman géneros discursivos (Bajtín 2012: 245). El encantamiento mágico es un género discursivo complejo, en el cual el diálogo pasa a convertirse en una negociación que funciona para una actividad en particular: la sanación del enfermo.²⁴

Los participantes en este diálogo son seres sobrenaturales o dioses. De este modo, la esfera de praxis o de acción discursiva será el mito, entendido como un tiempo-espacio donde se puede acceder a la esencia de los objetos, seres y enfermedades, para iniciar un diálogo con ellos y manipularlos a nivel ontológico. Este espacio mítico es un doble del espacio-tiempo perceptible, humano, en el cual yace la propiedad de todo cuanto existe en el mundo. Aunque el conjuro se enuncia en el plano terrenal y, por lo tanto, pertenece al conjunto de esferas de praxis discursivas humanas, al mismo tiempo, se enuncia en la esfera de praxis mitológica.

La cadena de enunciados se desarrolla en un diálogo perteneciente al ámbito mítico, por lo que dicho acto elocutivo se vuelve incomprensible en el plano discursivo cotidiano. Los objetos concretos usados en el acto mágico (copal, sahumador, agua, las manos, etc.) son en realidad entes o esencias pertenecientes también a la esfera mitológica.

Esta dislocación espacio-temporal ocurrida durante el ritual de la curación, es referida también por Bajtín bajo el nombre de *cronotopo*. Todos los géneros discursivos ocurren en un momento y espacio específicos, que los condicionan, limitan su práctica y los definen. Por lo tanto, el cronotopo también organiza las relaciones comunicativas existentes y la vida social. La definición hecha por Bajtín sobre este concepto es:

Vamos a llamar *cronotopo* (lo que en traducción literal significa 'tiempo-espacio') a la conexión esencial de relaciones temporales y espaciales asimiladas artísticamente en la literatura. Este término [espacio-tiempo] se utiliza en las

²⁴ El diálogo para Bajtín pertenece a los géneros primarios por ser el más usual en distintas esferas de praxis discursivas. Para el autor, los géneros secundarios, de compleja formación, pertenecen principalmente a los géneros escritos. Siendo el encantamiento mágico un género de la oralidad cuya forma principal es el diálogo, podría pensarse que pertenece a los géneros simples. Sin embargo, pienso que, al ser un acto discursivo, de alguna manera institucionalizado y evidentemente ritualizado, pierde su carácter espontáneo y oral para convertirse en un género estructurado y expresado de manera oral, con una mínima erosión textual. Por ello, lo considero aquí como un género secundario y complejo.

ciencias matemáticas, y ha sido introducido y fundamentado a través de la teoría de la relatividad (de Einstein) [...] Es importante para nosotros el hecho de que expresa el carácter indisoluble del espacio y el tiempo (el tiempo como la cuarta dimensión del espacio) [...] En el cronotopo artístico literario tiene lugar la unión de los elementos espaciales y temporales en un todo inteligible y concreto. El tiempo se condensa aquí, se comprime, se convierte en visible desde el punto de vista artístico [...] Los elementos del tiempo se revelan en el espacio, y el espacio es entendido y medido a través de tiempo (1989: 237).

Respecto a cómo el cronotopo demarca los géneros literarios, y en general los discursivos, Bajtín nos dice que “puede afirmarse decididamente que el género y sus variantes se determinan precisamente por el cronotopo [...] como categoría de la forma y el contenido, determina también (en una medida considerable) la imagen del hombre en la literatura; esta imagen es siempre esencialmente cronotópica” (238).

La presencia del cronotopo mítico en los géneros discursivos indígenas como el conjuro es de relevante importancia para la comprensión de los mismos. La existencia de éste ya ha sido señalada en el estudio de otros rituales de curación de los pueblos mesoamericanos y entre indígenas contemporáneos como en el caso del ritual terapéutico maya del líkin y *k'eex* (Alejos: 261). Vemos entonces que los conjuros presentados aquí se caracterizan por un cronotopo mítico y uno profano. Por un lado, en el tiempo-espacio profano ocurre la relación del enfermo y el médico que viene a curar la enfermedad en su calidad humana; por otro lado, el diálogo efectuado en la curación transcurre en un espacio-tiempo mítico donde las divinidades trataron el problema con anterioridad. Incluso las relaciones y conflictos parentales que se desarrollan entre las entidades del conjuro evocan los conflictos entre las divinidades en diversos mitos: los antagonismos entre Huitzilopochtli y su hermana mayor o entre Quetzalcóatl y su tío (Raby: 309).

Así, el mundo del ritual es doble. Es necesario regresar al pasado primigenio y mítico para solucionar el problema en el presente. Para la quebradura de hueso es conocido el episodio mítico de Quetzalcóatl que desciende al inframundo por los huesos de la humanidad anterior para crear a los hombres actuales. En el regreso, Quetzalcóatl cae a un hoyo al ser asustado por las codornices, con lo que se rompen los huesos que

llevaba. La sanación de los huesos rotos evoca entonces este acontecimiento e intenta remediarlo, tratando de repeler las condiciones adversas que llevaron a Quetzalcóatl a tal situación. Si en el plano de lo mítico se puede remediar la quebradura primigenia de los huesos, en el plano real tendrá el mismo efecto ya que el mito explica el presente.

En el caso de la cura contra el veneno del alacrán, el mismo Ruiz de Alarcón relata el mito en el que Yapan es convertido en alacrán por causa de una trasgresión sexual. Para la curación del dolor de pechos el cronotopo es también un descenso al inframundo guiado por Xólotl, de la misma manera que guió a Quetzalcóatl. También hay que recordar que son los cánidos los que ayudan al *tonalli* a cruzar el *Apanoayan*, 'Pasadero de agua', que se encuentra en el inframundo durante el regreso del difunto por los nueve niveles de éste, hasta llegar al *chicnauhmicltan*, 'Noveno Mictlan'. En el caso del primer conjuro contra el dolor de muelas o mandíbula es más difícil identificar un cronotopo mítico, pero seguramente estará relacionado con algún evento singular.

Si el conjuro como acto dialogado ocurre en dos cronotopos distintos, con interlocutores distintos, profanos y divinos, no es pertinente aquí la idea de la *figuración* más que para la descripción del modo de proceder del discurso. Pues en realidad, tal negociación o diálogo para la sanación del enfermo está aconteciendo, pero en una esfera que es ajena para los seres humanos.

La relación de los participantes con el contexto discursivo durante la ejecución del conjuro es compleja. Primero, la esfera de praxis es un cronotopo mítico y uno profano al mismo tiempo, ocurre en un plano con actantes humanos (médico y enfermo) y en otro mítico con actantes divinos (las divinidades del mito). Quizá ésta sea una particularidad propia de los géneros como el conjuro, o los rituales para la curación y pedimento: poseer un doble cronotopo.

Polifonía y heteroglosia en el encantamiento mágico

Como he mencionado, los enunciados se relacionan entre sí como una cadena sin fin en la que, de manera simultánea, funcionan como discursos que exigen una respuesta y como respuesta de discursos anteriores.

En todo discurso humano siempre hay opiniones, conocimientos ajenos y discursos pertenecientes a terceros que nos ayudan a formar nuestra propia opinión que incluye una nueva idea, pero también es la respuesta de un planteamiento anterior (Bajtín 1989: 105-112), por lo que nuestros discursos, por un lado, nos pertenecen, y por otro, nos son ajenos. En los enunciados también se encuentran implícitos estos discursos ajenos que manifiestan una multiplicidad de planos (Bajtín 2012: 280).

El encantamiento mágico también es concebido por los antiguos nahuas como un discurso con voces ajenas de otros que han hablado antes, humanos o divinidades. Bajtín ha llamado a esta multiplicidad de voces en el discurso, con sutiles diferencias, polifonía y heteroglosia (2003: 77-236). Las voces de trasfondo del discurso en la encantación mágica son voces referentes a la mitología, es decir, las voces de las divinidades o seres sobrenaturales, incluyendo a las mismas enfermedades. Incluso se podría pensar que el mismo encantamiento mágico es una respuesta al discurso de daño planteado por la enfermedad en el plano extra-verbal.

De manera develada, el conjuro puede ser considerado como un acto polifónico, y por lo tanto dialógico. No es el resultado de un acto individual de invención y transmisión (como lo califica Ruiz de Alarcón), sino de una intervención divina, es decir, un discurso siempre ajeno. Ejemplo de ello son las confesiones obtenidas por Ruiz de Alarcón de algunos médicos sobre la manera en que adquirieron sus facultades curativas: “y así habiéndole hecho traer ante mí para que diese razón de sí, siendo preguntado por el oficio que usaba y palabras que decía, y simples que aplica a los enfermos, respondió: qué él no la había aprendido de los hombres sino de gente de otra vida” (206). Otras confesiones son pruebas del mismo proceso: “que estando a la muerte, y habiéndose quedado como dormido, bajó al infierno donde había visto muchos indios y mucho género de gente, y que estaba allí en lo alto la majestad de Dios Padre, y otros desvaríos de este modo, y que allí le dijeron se volviese al mundo y que llevase consigo aquella medicina y la bebiese, que con ella sanaría así y a otros, y que le dieron dos pelotas de yerbas medicinales y le enseñaron cómo se había de aplicar” (209).

Las voces ajenas que se encuentran en el conjuro son respuestas o continuaciones del discurso mítico que ocurrió en un principio, y que sigue

ocurriendo en cada momento: la naturaleza y esencia de las cosas; pero, además, como ya mencionamos, es la realización del acto mítico mismo por medio del cronotopo.

El lenguaje del conjuro: el código de las divinidades

En tanto al lenguaje complejo, cubierto por el oscuro velo de la metáfora y la metonimia, añadiré que su función en el encantamiento mágico es codificar el discurso: ser el estilo del compendio de enunciados pertenecientes a esta esfera discursiva demarcado por las divinidades. Este estilo dificulta la traducción y la interpretación de los conjuros como lo manifiesta Ruiz de Alarcón en varios lugares de su obra: “lo bárbaro de la lengua y lo inusitado, quizá por hacerse más respetar, como suele suceder más comúnmente entre gente de corto talento que tiene por divino lo que no entiende, siendo muchas veces defecto del que dice y no del que oye” (199).

El método cognitivo occidental al que pertenece Ruiz de Alarcón infravalora la metáfora como herramienta de conocimiento en preferencia de un lenguaje claro y altamente referencial. Sin embargo, en términos epistemológicos, la metáfora y la metonimia funcionan como herramientas para explicar la realidad (Dehouve: 194). El objeto concreto, desconocido en principio en su esencia, no puede ser explicado por sí mismo ya que se desconoce; será aprehensible solamente en términos de otra cosa, es decir, de una comparación o analogía. Este es el funcionamiento de la ciencia primigenia: el mito. Sólo los médicos y brujos operan en esta esfera discursiva mitológica.²⁵

Por esta razón, el modelo del trato con los seres sobrenaturales en el conjuro será el dialogismo. Así como no se pueden comprender los obje-

²⁵ Sobre este tema López Austin nota también, con referencia a los médicos nahuas que hace confesar Ruiz de Alarcón: “los informantes llegan a demostrar su conocimiento de las antiguas creencias al referir al pesquisidor la leyenda que explica el significado de los vocablos utilizados en la oración” (1967: 2). Cfr. *Leyenda de los soles: el mito del juego de pelota de Huemac con los tloque* donde el gobernante de Tula no entiende el lenguaje metafórico y enigmático de las divinidades del agua, y reclama su premio de chalchihuites y plumas de quetzal por las mazorcas de maíz, con lo que deviene la ruina de la ciudad de Tula.

tos más que en términos de otra cosa por medio de la metáfora o la analogía, lo divino no se puede pensar más que en las bases de la comunicación humana. La analogía de la negociación divina descansa en el modelo de la comunicación humana: el diálogo.

Lo extra-discursivo: el *performance* ritual y la enfermedad

En el acto de comunicación no sólo existe el fenómeno discursivo, hay también una serie de elementos que no pertenecen al acto de habla y que se conforman principalmente por gestos y actitudes. Un simple gesto puede referir todo lo contrario a lo dicho en un enunciado o constituir un enunciado completo.

Por lo tanto, es pertinente considerar lo realizado. El ritual es el doble del *dixi*, es *facta*, y podemos considerarlo como la parte extra-verbal del enunciado. Sin embargo, hay poca información sobre esto. Ruiz de Alarcón nos ofrece algunas descripciones adicionales al acto de elocución, y en otras ocasiones, un contexto invaluable acompañado muchas veces de su interpretación, pero no es una descripción detallada. Se puede considerar al ritual, completo o por partes, como un enunciado más del género del conjuro sin el cual el encantamiento mágico no alcanzaría su nivel absoluto.

Conclusión

En todo acto comunicativo existe una voluntad discursiva por parte de los hablantes, la cual se realiza en la “elección de un género discursivo determinado” (Bajtín 2012: 264) para llevar a cabo la comunicación. En el caso de la sanación de las enfermedades entre los antiguos nahuas de Guerrero, es el conjuro el género elegido, donde los interlocutores y la esfera de praxis pertenecen al mundo mitológico. La forma del diálogo es la que caracteriza y ordena los enunciados, pues el conjuro es considerado, ante todo, como un diálogo y negociación con la naturaleza física y metafísica.

Muchas veces sólo es el médico el que habla, o son sus aliados, divinidades y medicinas las que entablan una conversación en respuesta a

los enunciados expresados por los síntomas de la enfermedad que son sobreentendidos, casi siempre, en el discurso mítico. Sin el contexto de la enfermedad o el contexto mítico, sólo se podrá apreciar la mitad de este acto dialógico. En otras ocasiones, muy pocas, por cierto, la enfermedad contesta de manera discursiva, como ocurre con el conjuro para el veneno del alacrán.

El encantamiento mágico entre los antiguos nahuas no debe considerarse sólo como una forma lexicalizada de discurso, sino como un verdadero diálogo, pero además como un compendio de enunciados que, si bien exigen una respuesta de un interlocutor, más importante aún es estudiar aquellos enunciados a los que están respondiendo. En cuanto se considere a los enunciados del conjuro como un eslabón de una cadena más larga, se podrá entender mucho mejor el contexto y la función de este género discursivo dentro de la cultura náhuatl.

Bibliografía

- ALEJOS, JOSÉ. "Íkin y k'eex. Cronotopos del ritual terapéutico maya", en *Estudios de Cultura Maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. XLIX (2017): 247-271.
- BAJTÍN, MIJAÍL. *Teoría y estética de la novela*. Trad. Helena S. Kriúkova y Vicente Cazarra. Madrid: Taurus, 1989.
- BAJTÍN, MIJAÍL. *Problemas de la poética de Dostoievsky*. Trad. Tatiana Bubnova. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- BAJTÍN, MIJAÍL. "El problema de los géneros discursivos", en *Estética de la creación verbal*. Trad. Tatiana Bubnova. México: Siglo XXI, 2012. 245-290.
- BERISTÁIN, HELENA. *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa, 2010.
- BUBNOVA, TATIANA. "Voz, sentido y diálogo en Bajtín", en *Acta Poética*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. 27-1 (2006): 97-114.
- DEHOUE, DANIELE. "El depósito ritual. Una práctica mesoamericana de larga duración", en *Confluenze. Revista di studi iberoamericani*. Bolonia: Università di Bologna-Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Moderne. Vol. 8, núm. 2 (2016): 181-206.
- GONZÁLEZ ENRÍQUEZ, RAÚL. *Notas para la interpretación del pensamiento mágico*. México: Editorial América, 1948.
- GRUZINZKI, SERGE. *La colonización de lo imaginario*. Trad. Jorge Ferreiro. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO. "Términos del nahuallahtolli", en *Historia Mexicana*. México. XVII-1 (julio-septiembre 1967): 1-36.

- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008.
- LOTMAN, IURI M. *La semiosfera I*. Trad. Desiderio Navarro. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.
- MÁYNEZ, PILAR. *Hechicerías e idolatrías del México antiguo*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2008 (Colección Cien de México).
- MOLINA, ALONSO DE. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa, 2004.
- ONG, WALTER J. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. Trad. Angélica Scherp, México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- RABY, DOMINIQUE. "Mujer blanca y dolor verde: el uso de los colores, del género y de los lazos de parentesco en el *Tratado* de Ruiz de Alarcón", en *Estudios de Cultura Náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. 37 (2006): 293-315.
- RUIZ DE ALARCÓN, HERNANDO. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España, escrito en 1629*. México: Secretaría de Educación Pública, 1988.
- SIMÉON, RÉMI. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. Trad. Josefina Oliva de Coll. México: Siglo XXI, 1997.
- SULLIVAN, THELMA. *Compendio de la gramática náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas, 1998.
- TENA, RAFAEL. *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011 (Colección Cien de México).

JUAN CARLOS TORRES LÓPEZ

Maestro en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Hizo sus estudios de licenciatura en Lengua y literaturas hispánicas por la misma universidad. Cursa los estudios de doctorado en el Posgrado en Estudios Mesoamericanos. Es profesor titular del diplomado de *Lengua y cultura náhuatl* impartido en el Centro Cultural Universitario Tlatelolco. Sus líneas de trabajo son la lengua y la literatura nahua prehispánica y contemporánea.