

**“Sobre los daños del deseo.”  
Un conjuro de Hernando Ruiz de Alarcón<sup>1</sup>**

**“Sobre los daños del deseo.”  
An incantation by Hernando Ruiz de Alarcón**

ENRIQUE FLORES

Universidad Nacional Autónoma de México  
adugobiri@gmail.com

---

**RESUMEN:** Entre los conjuros recopilados por Hernando Ruiz de Alarcón, en su *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas* (1629), algunos corresponden a los “males y enfermedades que proceden de amores ilícitos” y, más precisamente, a los “daños del amor y del deseo”. Este artículo analiza esos conjuros sexuales desde dos puntos de vista: el de la etnopoética, con los problemas propiamente poéticos de los conjuros médico-mágicos por Alarcón, y, de modo tentativo, el de un etnopsicoanálisis que investiga las raíces de la pulsión de muerte.

**ABSTRACT:** Some of the incantations compiled by Hernando Ruiz de Alarcón in his *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas* (1629) correspond to the “diseases and sicknesses that come from illicit love affairs”, and more precisely, to “harm caused by love and desire”. This article analyses those sexual incantations from two points of view: that of ethnopoetics, with the strictly poetic problems emerging from Alarcón’s medical and magical incantations, and as an attempt, that of an ethnopsycanalysis in search of the roots of the death drive.

**PALABRAS CLAVE:** conjuros; magia; aztecas; Hernando Ruiz de Alarcón; barroco; deseo.

**KEYWORDS:** incantations; magic; aztecs; Hernando Ruiz de Alarcón; baroque.

**FECHA DE RECEPCIÓN:** 18 de abril de 2016.

**FECHA DE ACEPTACIÓN:** 20 de junio de 2016.

---

<sup>1</sup> Una primera versión de este trabajo se presentó en el VIII Foro Interamericano de Espiritualidad Indígena, “Ritualidad, sanación y vida cotidiana” —celebrado en el Centro Takiwasi de Tarapoto, Perú, en noviembre de 2016—, en el marco del proyecto “Adugo biri: etnopoéticas” y con el apoyo de DGAPA-UNAM (exp. IN401514).

Da espacio a tu deseo.  
*La Celestina*

Desde el principio de su *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España* (1629), Hernando Ruiz de Alarcón no oculta su voluntad terapéutica —si podemos calificar de ese modo su intención inquisitorial, moral y médica a un tiempo—, ni deja de señalar la principal “abominación” que cree descubrir en los indios, anterior incluso al empleo de las plantas consideradas diabólicas: “la embriaguez como al presente [...] corre entre ellos”; “perjudicial y cruel enemigo”; “que es oy el mayor de sus vicios, la total destrucción de la salud de sus cuerpos”; “la total causa de acabarse los indios”; “peccado manifesto”, menor al “vicio oculto” de la “ydolatría” (127). Recordemos que la embriaguez posee, sin embargo, una doble significación en los tiempos de Alarcón:

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

Ebriedad y éxtasis. Conexión exacerbada cuando abordamos la obsesión raigal del *Tratado* de Alarcón: la planta, la lucha contra el ángel y el demonio. Combate anfibológico, como dentro de Takiwasi,<sup>2</sup> adonde se combate la adicción con los rituales y con las visiones de la ayahuasca. Alarcón no combate las *drogas* sino a las “plantas diabólicas”. Ni combate al vino o al aguardiente con el peyote. Pero se sumerge en el universo terapéutico del *peyotl* y del *ololiuhqui*. Investiga sus rituales, a sus especialistas y sus conjuros. Y el fuego central de su poética o su etnopoética, que he analizado en otra parte, y sus vínculos complejos

<sup>2</sup> *Takiwasi*, *Centro de Rehabilitación de Toxicómanos y de Investigación de Medicinas Tradicionales*. Para el empleo del peyote en el tratamiento del alcoholismo y la drogadicción, cfr. Lozaga Velder y Lozaga Pazzi.

con la *performance* y la traducción.<sup>3</sup> Pero la “terapéutica” que queremos revisar aquí no atañe a la ebriedad del vino, ni a las alucinaciones producidas por los enteógenos, ni a la revelación mística. Tiene que ver con otros “peligros”: esos que Alarcón llama “daños del deseo”.

## I. CONJUROS SEXUALES

La cuarta parte del *Tratado* de Alarcón corresponde a las enfermedades del alma —o que tienen su raíz en la pasión— y está compuesta de tres capítulos: “Del conjuro y palabras que usan para aplacar enojo”; “De otro conjuro para atraer y afiçonar” y, en fin, “De los males y enfermedades que proceden de amores ilícitos”.<sup>4</sup> El último conjuro involucra una escena psíquica —e incluso psicoanalítica— en los rituales mágicos, por su carácter terapéutico (“la superstición de la cura y remedio de las dichas enfermedades y daños”) y su raíz imaginaria (“la *ficción* [subrayo el término empleado repetidas veces por Alarcón] de las enfermedades y males que llaman o intitulan de amores y deseos ilícitos”). Porque, aduce Alarcón, “entre las supersticiones gentílicas que han quedado entre los indios, no es la menos perjudicial la *ficción* de que ay enfermedades causadas de amor ilícito y deseos prohibidos”. Y de ella se desprenden dos daños: “que aya muchos que apetescan este officio” (el oficio de los “falsos médicos”), y que las gentes se persuadan de “que es bueno peccar”, pues el Demonio “sólo *finje* este daño corporal y temporal [como la *histeria*] por participación [o *contagio*] en los asistentes y occurrentes [*pacientes* o víctimas del mal], no haciendo caso de los del alma y eternos en los delinquentes”. Es decir, “el Demonio” —entidad nada extraña a Freud—<sup>5</sup> sólo “finje” el “daño corporal y temporal”, como supuestamente lo hacían ante Charcot y Freud las histéricas de La Salpêtrière, y lo produce por un fenómeno misterio-

<sup>3</sup> Cfr. “Conjuros mágicos, rituales de alucinación”, de mi libro *Etnobarroco* (33-66). Y la obra de Rothenberg.

<sup>4</sup> Cfr. Ruiz de Alarcón (180-184). Omito, a continuación, la referencia de las citas del tercer conjuro (182-184).

<sup>5</sup> Pienso, por ejemplo, en *Trofeo de Mariazell. Una neurosis demoníaca del siglo XVII*, o en *Lo ominoso*, obras centradas en el Mal que apuntan a la constitución de lo que Freud llamaría, con gran lucidez, en *Más allá del principio del placer*, la *pulsión de muerte*. Véase, asimismo, el libro de Luisa de Urtubey: *Freud y el Diablo*.

so y casi mágico que recuerda al “contagio” psíquico y Alarcón llama “participación”, el cual opera en el *ritual* y a consecuencia del *ritual*: terapéutica y patológica, pero también performáticamente —como lo ha hecho notar Didi-Hubermann en *La invención de la histeria*—,<sup>6</sup> como operación teatral en el marco hospitalario, es decir, como *actuación* ante los ojos de los médicos-fotógrafos. “No haciendo caso de los [castigos] del alma y eternos en los delinquentes”, anota Alarcón; pues tal es la intención diabólica: “Persuadir males de culpa para evitar los de *pena*”. Como esas dos enfermedades —la *gota coral* y la *alferecía*—, vinculadas a la posesión demoníaca:

*Gota coral*. Enfermedad que consiste en una convulsión de todo el cuerpo, y un recogimiento o atracción de los nervios, con lesión del entendimiento y de los sentidos, que hace que el doliente caiga de repente [...]. *Epilepsia* (*Dicc. Aut.*).

*Alferecía*. La primera especie de enfermedades convulsivas, que consiste en una lesión y perturbación de las acciones animales en todo el cuerpo, o en alguna de sus partes, con varios accidentes, como son el de apretar y rechinar los dientes, echar espumarajos por la boca. *Epilepticus morbus*, *Epilepsia*, etcétera (*Dicc. Aut.*).

Es el caso del *susto*: el de “los niños que suelen asombrarse y dar gritos como que viesan alguna cosa espantosa; quando despiertan dando voces y llorando como espantados; quando, sin accidente exterior, suelen perder el sentido y quedar como muertos” —“y otros”, añade, “hiriendo”—. Se trata, siempre, de males *psíquicos*, de “daños del amor y del *deseo*”, aunque sus consecuencias desborden ese ámbito particular y se contagien como una plaga a muchos otros aspectos de la vida doméstica, familiar, social, económica y de la naturaleza:

Y así, qualquiera enfermedad o achaques de los [que] nuestros médicos comúnmente juzgan por incurables, estos embusteros dicen que provienen *por exceso de delitos en el consorte*, o ya sea su muger o marido, o ya sea su amigo o amigos. Y a este género de enfermedades reducen y agregan las que nosotros solemos llamar desgracias y trabajos, como

<sup>6</sup> Didi-Huberman apela, en su idea de la *invención* y en su *celebración* de la histeria, a los poetas surrealistas.

pobreça y malos suçeços —verbigracia elarse las sementeras, anublarse la semilla, haçer daño los animales en los mayces y trigos, perderse las bestias y desbarrancarse, no hallar salida a las mercancías y no medrar en los contratos, y aun no coserse bien sus comidas y brevajes, cosas que, una o otra, no abrá persona que escape de ellas.

Esa frase —“por exceso de delitos en el consorte”— se reitera poco más adelante, en una suerte de etiología médico-judicial que ve en el “exceso” amoroso o sexual el origen de todos los males. Obsérvese, por el “exceso del consorte”, o sea, “*por dependença de otro*”:

Estas, pues, llaman enfermedades y daños causados por exçeso de delitos del consorte [...], y en la lengua mexicana los llaman *tlacolmiquiztli* —quiere decir: *daño causado de amor y deseo*—, [...] [y] *netepalhuliztli*, que querrá decir: *dependença de otro*, y más interpretado: *daño por dependença de otro*.

Lo que opera aquí, por lo tanto, es una transferencia de la culpa a través del deseo. Así, sobre las causas de “estos daños y enfermedades” se dice que, cuando los adultos están “casados o amañebados”, son “el exçeso de adulterios o amañebamientos en el conçorte”. Y “si los adultos enfermos ni son casados ni andan en malos pasos”, pueden ser dos causas, ambas interpretadas como una transferencia o un contagio psíquico, libidinal, pecaminoso:

la primera porque, estando el enfermo en compañía de otros, llegó a su presençia o a mezclarse con ellos algún otro de mal vivir o que andava en pasos malos o amañebamientos; la segunda causa diçen ser porque, estando el tal enfermo en compañía de otros, alguno de ellos deseó alcançar alguna mujer y cudició alguna cosa o agena, y que, porque *el no conseguir su deseo* aquel tercero causa de ordinario en él mucha melancolía y tristeça, diçen que, como los phisolósophos [*sic*] afirman, por simpatía y redundançia inficionan al compañero y le causan aquel mal de irse enflaqueciendo y secando, y a este llama[n] *netepalhuliztli*.

En esta explicación se trasluce una nosología médica que describe a la enfermedad como una forma de la “melancolía y tristeça” que perturba, como ya vimos, no sólo la vida psíquica del paciente, sino también su circunstancia exterior, semejante a la de un apestado. Una compleja

red de correspondencias subyace a ese sistema explicativo y descriptivo. Así, “por simpatía y redundancia” (elementos mágicos, analógicos, repetitivos, que sería posible asociar a una poética) se producen las enfermedades, surge el mal: por *sobra*, “abundancia” o “exceso” de *deseo*. “Exceso” —como también se escribe la palabra *exceso*— que infecta, “inficiona”, *contagia*, como define aquella época el vocablo *inficionar* (*inficere*): “llenar de calidades contagiosas, perniciosas u pestíferas, u ocasionarlas” (*Dicc. Aut.*), causando “aquel mal de irse enflaqueciendo y secando” al “compañero”. *Netepalhuiliztli*: “melancolía y tristeza”. Un mal de raigambre diabólica cuyo origen psicopatológico es “el no conseguir su deseo”.

A todas estas enfermedades, afirma Alarcón, aplican los indios una misma “fingida cura” y “un mismo remedio, que es el que llaman *tetlaçolaltiloni*, como si dijésemos: *baño para enfermedad causada por amores o por aficción*”. Aquí no intervienen, aparentemente, ni el *ololiuhqui* ni el peyote. Ni siquiera el tabaco o *piçiete* —al que el fraile llama “levadura general de estos amacijos” (162)— es empleado en el caso de esos males por los curanderos, de acuerdo con los detalles bastante precisos y posiblemente exhaustivos que el pesquisidor inquisitorial vierte en su informe acerca de la ceremonia de curación y la *performance* ritual del conjuro. “El embustero”, anota Alarcón, aludiendo al brujo, “se previene el fuego, copal y agua, y tendiendo un lienzo limpio sobre una estera, pone çerca della en pie al enfermo”:

*Luego habla con el fuego diçiendo, y luego al agua:*

Ven acá, tú,  
el que tienes los cabellos  
como humo y como neblina,  
y tú, mi madre la de las nahuas preciosas,  
y tú, la muger blanca.

A diferencia de los editores de Alarcón, transcribimos el conjuro en *líneas*, como si se tratara de un poema o un canto destinado a recitarse o a pronunciarse, de modo ritual, en voz alta o en forma de salmodia, conforme a un *ritmo* sonoro, interior, encantatorio, oscuro, a pesar de las imágenes que iluminan la antigüedad de la diosa, su belleza, su transparencia. Lo mismo hacemos con la transcripción del texto náhuatl transmitido por Ruiz de Alarcón:

*Tla xihualhuia,  
ayauhtli ytzon,  
poctli itzon,  
nonan chalchicueye,  
iztaccihuatl.*

Las imágenes son fundamentales en un conjuro en que el traductor se expresa casi exclusivamente a través de metáforas y alegorías, o de una “metáfora continua”, como dice Alarcón en su prólogo (128). La continuación muestra cómo la traducción implica, siempre, un elemento de transculturalidad: los dioses o diosas del amor, en la interpretación europea. Pero también cómo toda traducción *traiciona* profundamente el gesto mismo que la funda:

*Tla xihualhuian  
in antlaçolteteo,  
in tiquatuo,  
in ticaxoch,  
in titlahui,  
in tixapel.<sup>7</sup>*

*Y acudid, vosotros,  
dioses del amor,  
v. g. Cupido,  
Venus,  
[...]*

Al pronunciar estos nombres, el médico ejecuta una serie de gestos terapéuticos en los que pone en movimiento la fuerza de los elementos rituales —fuego, agua, copal, “lienzo limpio” y estera—. El nombre posee fuerza mágica y los elementos se ungen como “dioses”: “Y en nombrándolos, coge luego el fuego y échale el copal y sahúma el enfermo, como que le ofrese aquellos dioses que ha nombrado”. El agua lo *limpia*: “Y luego le baña con el agua preparada y le passa inmediatamente sobre el lienzo que está sobre la estera como que ya ba limpio del mal que tenía, o por lo menos en mejor disposición”. Acto seguido, se

<sup>7</sup> Aquí aparece una llamada de nota (*xi*) que podría haber explicado la significación de estas entidades míticas.

renueva la enunciación del conjuro y, con ella, su interpretación etno-poética y su escenificación ritual:

*Y mientras está haçiendo todos estos embustes y fiçiones,  
no para en el conjuro, sino que continúa a lo de arriba diçiendo:*<sup>8</sup>

Diosas nombradas, assistidme,  
y vosotras, enfermedades de amor,  
parda, blanca y verde.  
Advertid que he venido,  
yo el sacerdote, el príncipe de encantos.

Verde y blanca terrestridad,  
no os lebantéis contra mí,  
ni de rrecudida enbistáis conmigo.  
Yo en persona soy el que lo mando,  
el sacerdote, el príncipe de encantos.

La separación en líneas y estrofas, una vez más, es mía, y obedece únicamente al ritmo:

*Xinech itztimamaniqui,  
yayauhqui tlaçolli,  
iztac tlaçolli,  
xoxoubhqui tlaçolli.  
Onihuallanitlamacazqui,  
ninahualteculli.*

*Xoxoubhqui tlaloc,  
iztac tlaloc,  
ma noca techuat,  
ma noca timilacatzoti.<sup>9</sup>  
Nomatca nehuatl nitlamacazqui,  
ninahualteculli.*

<sup>8</sup> El texto dice, en la edición consultada: "no para en el conjuro, sino que *continuado* a lo de arriba diçiendo".

<sup>9</sup> Las palabras finales de esta línea y la línea anterior llevan un "(sic)" en la edición consultada. La ignorancia de la lengua náhuatl nos obliga a abstenernos de comentar las imágenes y los símbolos en su lengua original.

El *ritmo* de la lengua original se manifiesta a pesar de nuestro desconocimiento de sus significaciones semánticas. La composición, no obstante, tiende a aclarar el sentido y la eficacia de la operación. Las estrofas y las líneas se redistribuyen casi naturalmente. Hay un sentido distinto —genético, orgánico— que surge del interior, de ese flujo rítmico. Imágenes, símbolos y alegorías proliferan bajo la superficie, dando cuenta de un original “preñado” de símbolos. Aquí están, personificadas —en la traducción— las “enfermedades de amor”: esas, precisamente, que constituyen el campo de lucha del ritual y del conjuro. Los colores ofrecen su irradiación simbólica: “enfermedades del amor, / parda, blanca y verde”; “verde y blanca terrestidad”, aliada a Tláloc. Imágenes que son irradiaciones pero también *operaciones*. La función fática del lenguaje se conjuga con la función poética —y con el *poema*—, en vista de una *eficacia* mágica o simbólica. Las “operaciones” son latentes pero estructuran el conjuro de manera *performativa*, mostrándonos “cómo hacer cosas con palabras”, cómo *se cura* con palabras. Predominan las órdenes y, más allá del *contacto* buscado, el poder de las palabras. Son imperativos: “Assistidme”, “Advertid que he venido”, “No os lebantéis contra mí”, “Ni de rrecudida<sup>10</sup> embistáis conmigo”. Un sujeto enunciador, un “Yo” poderoso, las dicta. Pero no es el yo del médico, brujo o curandero, sino la voz de otra entidad vehiculada por la voz, o el canto, del conjuro. El chamán es *vehículo* de otra voz. “Yo es otro”: “*Je est un autre*”:

Advertid que he venido,  
yo el sacerdote, el príncipe de encantos.

Yo en persona soy el que lo mando,  
el sacerdote, el príncipe de encantos.

“Príncipe de encantos” o chamán, la denominación sería secundaria si no fuera por sus connotaciones diabólicas. El Diablo es el “príncipe de los encantos”, y el agente formal de estas curaciones mágicas. Su mandato es en sí mismo demoníaco, inconsciente, infernal, imperativo y extrasubjetivo o sujeto a las obediencias hipnóticas propias de un

<sup>10</sup> En el original: *rrecudida*. “*Recudida*. Lo mismo que *resulta*. Úsase regularmente como modo adverbial con la preposición *de*”. “*Resultar*. Dar una cosa el golpe en alguna parte, impelida de otro donde se dirigía” (*Dicc. Aut.*).

sueño ritual. Es una fuerza exterior que provoca la enfermedad en el paciente, pero también es exterior al curandero: es una pura *exterioridad* mágica, descontrolada y autoritaria a un mismo tiempo. Pero, si nos detenemos un momento, veremos cómo la glosa del conjuro (o la interpretación latente en el comentario del pesquisidor) es más exacta y penetrante, además de pragmática:

Esto postrero parece que diçe el tal embustero para que estimen más la cura y se la paguen mejor, pues da a entender que el echar él aquellas enfermedades del paçiente puede ser causa bastante para que, sanando el enfermo, se pase todo el mal al médico, como si el Demonio, echado de un cuerpo, se apoderasse del mismo que le echó. Eso diçen aquellas últimas palabras: “Verde y blanca terestridad, no os levantéis contra mí, etcétera”. Y assí las remata con essotras: “Yo en persona lo mando, el sacerdote, el príncipe de encantos”, como si dixera: “No tenéis poder contra mí, por el grande que yo tengo contra vosotras”.

Y es que, aunque el pesquisidor interpreta estas palabras como otro “embuste” más del hechicero y lo atribuye a un interés estrictamente pecuniario —“esto postrero parece que diçe el embustero para que estimen más la cura y se la paguen mejor”—, se adivina en ellas, o en el señalamiento de este aparente pretexto, de ese supuesto riesgo en el que incurriría el médico, o el “falso médico”, una segunda observación más fina, como de segundo grado: la de un peligro latente en la magia como en el psicoanálisis: el de ser “infiçionado” a su vez o contagiado en el acto terapéutico mismo por la enfermedad de su “paciente”, esto es, en una suerte de *contratransferencia*.<sup>11</sup> El poder del brujo radicaría justamente en su control contra ese riesgo, como si sus palabras lo hicieran gozar de protección contra esos males sagrados:

<sup>11</sup> “La *contratransferencia* [...] se instala en el médico por el influjo que el paciente ejerce sobre su sentir inconsciente, y no estamos lejos de exigirle que la discierna dentro de sí y la domine [...]. Cada psicoanalista sólo llega hasta donde se lo permiten sus propios complejos y resistencias interiores, y por eso exigimos que inicie su actividad con un autoanálisis y lo profundice de manera ininterrumpida a medida que hace sus experiencias en los enfermos. Quien no consiga nada con ese autoanálisis puede considerar que carece de la aptitud para analizar enfermos” (Freud 1996: 136). Se trata de un tema muy controvertido en psicoanálisis.

Da a entender que el echar él aquellas enfermedades del paçiente puede ser causa bastante para que, sanando el enfermo, se pase todo el mal al médico, como si el Demonio, echado de un cuerpo, se apoderasse del mismo que le echó.

De ahí el poder de esas órdenes vehiculadas, como en ventriloquía, en forma de un conjuro diabólico. En esas palabras se expresa un mandato mágico, la prohibición dirigida a las fuerzas de la enfermedad para que no contagien mágicamente al hechicero. Y en ellas se incluiría una cláusula elidida en la glosa del conjuro: “*Ni de rrecudida enbistáis conmigo*”:

Eso diçen aquellas últimas palabras: “Verde y blanca terrestridad, no os levantéis contra mí, [ni de rrecudida enbistáis conmigo]”. Y así las remata con essotras: “Yo en persona lo mando, el sacerdote, el príncipe de encantos”, como si dixera: “No tenéis poder contra mí, por el grande que yo tengo contra vosotras”.

Aquí también opera lo que el pesquisidor designa, en el título que le da al conjuro, como los “daños del deseo”. Y otra vez es el *contagio* el que le sirve para propagarse, como si el deseo se confundiera con una enfermedad, o con la enfermedad misma, o con su fuerza de propagación: fuerza del *mal*, fuera de control, de *afuera* —“*parte maldita*”, de Bataille.

Concluido el conjuro, apunta Alarcón, y “estando ya el enfermo sobre el lienso que está este.ndido sobre la estera” —lo que parece indicar que el paciente se ha recostado, desde la acción ritual previa (“le passa inmediatamente sobre el lienço que está sobre la estera”)—, y así, yacente ya y con la mirada dirigida al cielo, el médico “convierte la plática” o cambia la dirección de su interlocución mágica “hassia el cielo”, “encomendando”, como interpreta el fraile, “a la Vía Láctea, que es lo que llamamos Camino de Santiago, a el enfermo”. Aquí el curandero habla como si el paciente estuviera en trance de convertirse en cadáver. Al aire de oración cristiana se le yuxtapone una interpe-lación astrológica que asocia a la Vía Láctea o al Camino de Santiago con la imagen guadalupana de la “saya estrellada”, sin cancelar en ese mismo gesto la acción diabólica de interrogación a la “madre” contra sus propios hijos:

Madre mía de la saya estrellada,  
 ¿tú hiciste a este,  
 tú le diste vida?

Pues ¿cómo tú también eres contra él?  
 ¿Cómo te le has vuelto en contra?

¿Certo es que tú le hiciste vida?  
 ¿Certo es que en tus manos recibió el ser?<sup>12</sup>

La versión castellana es fiel al sentido y al tono interrogativo de la poética náhuatl. La composición léxica y la combinación rítmica son las claves poético-sonoras del conjuro:

*Nonan citlalcueye,  
 otimochihuilli?  
 Oticmoyolitli?*

*Ca no tehuatl ica tehua?  
 Ica timilacatzoa?*

*Otimochihuilli?  
 Oticmoyolitli mixpantzinco oyecauhqui.*

La cura “remata”, concluye Alarcón, “con haçer ayre al enfermo con el *huipil*, si es muger la curandera, y si es varón háçele ayre con la manta con que de ordinario se cubren”, y ello a modo de purificación, “como quien le soplase para quitarle el polvo exterior, y para comunicarle buenos y saludables ayres y librarse de los inficionados en que está embuelto”. Esta cura puede repetirse “todas las veçes que les pareçe” y dos resultados pueden derivarse de ella. “Çi el enfermo acaso sana, quedó el tal embustero acreditado por el mejor médico y zahorí<sup>13</sup> del mundo”. Pero “si el enfermo, o no mejora o muere,<sup>14</sup> que es lo más

<sup>12</sup> Modifico la *entonación* de la versión castellana. En especial, lo que se refiere a las cláusulas interrogativas.

<sup>13</sup> *Zohorí*, en la edición citada. Así “llaman à la persona, que vulgar y falsamente dicen ve lo que está oculto, aunque sea debaxo de la tierra” (*Dicc. Aut.*). Subrayo la analogía latente entre la magia musulmana y la mexicana.

<sup>14</sup> *Muerte*, en la misma edición. La importancia de una edición crítica del texto, ciertamente difícil, es obvia.

ordinario [y no deja de asombrar la afirmación de que los “daños del deseo” tengan como consecuencia, *ordinariamente*, la muerte], se escusa el tal curandero inventando [porque aquí todo es cosa de *ficciones*, *fingimientos* e *invenciones*] otro embuste a su imaginación”. Este otro *embuste* —semejante a las ficciones poéticas del mentiroso protagonista de *La verdad sospechosa*, de Juan Ruiz de Alarcón, hermano de Hernando, y autor también de varias “comedias mágicas” como *La cueva de Salamanca*— tiene cuatro posibilidades: “o que el enfermo no se guardó” (no se cuidó o no respetó las prohibiciones), “o no tuvo fe con la cura” (efecto *placebo*), “o que comunicó con otros de mal vivir” (lo que automatiza nuevamente el efecto de *contagio*, reactivado en el momento o en el plano ya no de lo patógeno sino de lo terapéutico), “o que andaba en malos pasos” (lo que reactiva la *infección* originaria, pecaminosa o culpable). “Y esto”, termina comentando Alarcón, “basta para satisfacer a gente tan bárbara y tan ciega”.

Esta es la cura general que estos miserables usan para todos estos males que intitulan de amores, o por redundancia y exceso de delitos en el consorte [...]. Remedio que sólo pudo salir del infierno y sus republicanos, de donde se originan todos estos fingimientos y supersticiones ydolátricas.<sup>15</sup>

## 2. TETLAZOLALTLONI: “BAÑO DE BASURA AJENA”

Los ya clásicos estudios de Alfredo López Austin sobre el *Tratado* de Alarcón constituyen un antecedente fundamental para su futura edición crítica. Los dos primeros obedecen a una figura clasificatoria, léxica o tipológica: “Términos del nahuallatolli” y “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, y los siguientes, “Conjuros médicos de los nahuas” y “Conjuros nahuas del siglo xvii”, se abocan a la traducción más literal (o “a la letra”) de los conjuros:

<sup>15</sup> La edición que utilizamos dice *fingmentos*, en lugar de *fingimientos*. En cuanto a la palabra *republicano*, en sentido translaticio puede significar “el afecto y zeloso del bien de la república o de su gobierno” (*Dicc. Aut.*). En el *Tratado* de Alarcón, se añade “otro modo de conjuro”, semejante, aunque parcialmente distinto, al analizado.

Ruiz de Alarcón tradujo los conjuros en forma que satisfizo, seguramente, los requerimientos de los misioneros; pero la versión está distante de proporcionar la información suficiente a los estudiosos actuales. La falta de una traducción más apegada a la letra me impulsó a hacer la mía, de la que ofrezco al lector lo que corresponde a la primera mitad de los textos en *nahuallatolli* —el lenguaje náhuatl esotérico— que aparecen en la obra del párroco pesquisador (1972: s/p).

Los criterios de edición<sup>16</sup> se apuntan en el primer corpus de versiones de conjuros:

Antes de cada apartado explicaré en muy breves palabras la actuación del médico, indicando, la primera vez que aparecen, los nombres mágicos que da a enfermedades, partes del cuerpo, medicamentos y demás personajes del conjuro. En algunos casos, lo reconozco, la aclaración será provisional (1970: s/p).

Llama la atención la sensibilidad filológica (y *poética*, se diría) del etnohistoriador. Más profunda, en todo caso, que la de críticos e historiadores literarios que no han sabido, o querido, escuchar las voces y los cantos de los rituales indios. Como Alarcón, López Austin no se resigna a renunciar al *sentido* de esos conjuros y emprende otra traducción y edición:

*Tla xihualhuia, ayauhtli itzon, poctli itzon,  
nonan, chalchicueye, iztaccihuatl.*

*Tla xihualhuian, in antlazolteteo,  
in ticuato, in ticaxoch, in titlahui, in tixapel.*<sup>17</sup>

*Xinechitztimamaniqui,  
yayauhqui tlazolli, iztac tlazolli,  
xoxouhqui tlazolli.*

*Onihualla, nitlamacazqui,  
ninahualtecuhthli.*

<sup>16</sup> Esto incluye los criterios de edición filológica y poética de los materiales, que no discutiremos aquí. Para la transcripción y la traducción del conjuro que hace López Austin, cfr. “Conjuros médicos de los nahuas” (II-III).

<sup>17</sup> “El texto sigue, diciendo *xi* [equivalente a &], como si estuviese incompleto” (López Austin 1970: n. 15).

*Xoxoubqui Tlaloc, iztac Tlaloc,  
mah noca techuat,<sup>18</sup>  
mah noca timilacatzoti.*

*Nomatca nehuatl, nitlamacazqui,  
ninabualtecuhli.*

*Nonan, citlalcueye,  
otimochihuili, otimoyolitili?*

*¿Ca no tehuatl ica tehua,  
ica timilacatzoa?*

*Otimochihuili, otimoyolitili,  
mixpantzinco oyecauhqui.*

Transcripción que elige redistribuir las cláusulas en una forma más *horizontal*, sin construir verticalmente un ritmo reiterativo y percetivo, configurando ecos que se alargan a lo largo de algo más semejante al verso, y un “verso” de más largo aliento, de más énfasis y suavidad. El difrasismo tiende a extenderse en la línea, que configura dísticos<sup>19</sup> que empero no duplican la estructura retórica, sino que la “desenvuelven”, en vez de repercutir como un tambor. Dos formas de mostrar en la escritura el ritmo como *continuum* (cfr. Meschonnic):

Dignaos venir, cabellera de niebla, cabellera de humo,  
madre mía, la de la falda de jade, la mujer blanca.

Dignaos venir, vosotros, los dioses de la basura,  
tú Cuato, tú Caxochtlí, tú Tláhuítl, tú Xapelli.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> “Debe decir *teehua*” (López Austin 1970: n. 16). Ahí se evidencian las erratas de las antiguas ediciones.

<sup>19</sup> Aunque conservo casi íntegramente la redistribución en líneas de López Austin, introduzco una división en dísticos inexistente en su trabajo, que implícitamente, sin embargo, marca los cortes a través de la puntuación.

<sup>20</sup> “No he podido encontrar estos nombres en obras que no provengan de la de Ruiz de Alarcón”, anota López Austin. “Tres cuando menos son oscuros. Pudieran proponerse, pese a que aparecen con ortografía invariable en este libro, las formas *Cuaton* y *Cuaxochtlí* para los dos primeros con los significados de *cabezón* y *lindero*. *Tláhuítl*

Ven a ponerte de pie para mirarme,  
basura morena, basura blanca, basura verde.

Vine yo, el sacerdote,  
yo el señor de las transformaciones.

Tláloc verde, Tláloc blanco,  
no te levantes contra mí, no te vuelvas contra mí.

Yo mismo, yo soy el sacerdote,  
yo soy el señor de las transformaciones.

Madre mía, la de la falda de estrellas,  
¿lo hiciste tú?, ¿le diste tú la vida?

¿Por qué también tú contra él te levantas,  
te vuelves contra él?

Tú lo creaste, tú le diste vida,  
ante ti quedó él hecho.

Esta hermosa traducción, creemos, no le resta valor a la traducción barroca, e inquisitorial, de Alarcón. Al contrario, sería necesario y fascinante reconstruir el proceso de la obra como un *continuum* —o *work in progress*—: desde la existencia de los conjuros en su forma oral y ritual, hasta el *Tratado* de Alarcón, con sus prolongaciones novohispanas, y la versión y los trabajos de Alfredo López Austin, su más auténtico y profundo continuador.

Y es también necesario mencionar la continuidad de estos trabajos en relación con el tema que deseamos abordar, y que no es otro que el *deseo*, o “los daños del deseo”, en su significación mágica, médica, poética y ritual. Porque si Alarcón arriesgaba una descripción ceremonial y un comentario de la *performance* poético-ritual de los conjuros, López Austin también arriesga una doble definición, en el título del conjuro y en su presentación, y habla, interpolando una palabra no incluida por Alarcón, de “las enfermedades provenientes de los deseos ilícitos y de las transgresiones sexuales *ajenas*”, antes de introducir la terapia ritual:

---

es *almagre* o *luz*. *Xapelli*, posiblemente *Xappelli*, ‘rapado con adorno facial’, es muy dudoso” (xvi).

Los males que creían derivados de la influencia dañina de los transgresores sexuales o de los simples deseos ilícitos de personas que habían estado próximas recibían un común tratamiento: el ‘baño de la basura ajena’: *Tetlazolaltiloni* (II).

El “baño de la basura *ajena*” serviría para curar los “daños” de las “transgresiones sexuales *ajenas*”, en una operación mágica motivada por el deseo y la culpa, el inconsciente y la sexualidad. Es la “mitad del mundo” (Galinier 2009) asociada a la basura, a todo lo *inferior*:

El conjurador tiende un lienzo limpio sobre una estera, pone cerca de él al enfermo, junto al fuego, invoca al fuego (*cabellera de niebla, cabellera de humo*), al agua (*la de la falda de jade*), al copal (*mujer blanca*), a divinidades del amor (*dioses de la basura*), a seres que tal vez sean sus propios dedos (*Cuato, Caxochtlí, Tlahuitl, Xapelli*); sahúma al enfermo; lo baña con el agua preparada; lo pasa sobre el lienzo de la estera; pide a los males (*basura morena, basura blanca, basura verde*) que vean que es poderoso (*sacerdote, señor de las transformaciones*); pide a dos *tlaloque* (*Tláloc verde, Tláloc blanco*) que tal vez sean seres adversos a los que da el nombre de los dioses, que no se levanten contra él. Por último, invoca la protección de *Citlalcueye* (*la de la falda de estrellas*) para el enfermo, y le hace aire con sus propias ropas (II).

### 3. ENFERMEDAD Y DESEO

Más allá de la lectura del *Tratado* de Alarcón, y más allá de su reivindicación como texto o documento *etnopoético*, lo que quisiera postular aquí es la conexión o la confluencia de una escucha poética en *sintonía* con una visión en trance y una “eficacia mágica”<sup>21</sup> —y al mismo tiempo con una terapéutica y una *etnoteoría* que los psicoanalistas tendrían que abordar.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Cfr. Lévi-Strauss. Allí se aborda la relación entre las curaciones chamánicas y las terapias psicoanalíticas.

<sup>22</sup> Una contribución apasionante en esa línea es la que ofrece Jacques Galinier en sus trabajos sobre la cultura otomí. No en balde el título de una de sus obras alude justamente al nexo de la antropología y el psicoanálisis. Remito a las intervenciones del congreso “Mitos Prehispánicos en la Literatura Latinoamericana”, celebrado en Morelia en 2015, principalmente de Alfredo López Austin (“el deseo sexual es para

En un trabajo fascinante titulado "La canoa de Xbalanqué o el origen del veneno", Hans Braakhuis inquiriere acerca del origen de la enfermedad y la magia invasiva, y sobre la conexión entre la "imaginería mitológica" y la "retórica de la enfermedad" entre los mayas-*kekchís*, concluyendo que su "teoría de la enfermedad" parte del principio básico de que "el *exceso* sexual provoca el surgimiento de los agentes mórbidos" (173).<sup>23</sup> La consecuencia de la cohabitación de la Luna con *El Malo* es el aborto o un parto de "víboras, sapos, lagartijas y escorpiones". "La violación sexual [*sexual intrusion*] que resulta de la cohabitación con la víctima puede verse como forma específica de generación de la enfermedad por intrusión":

Un ejemplo tzotzil de Chenalhó (Guiteras 1961: 254) conecta directamente el pseudoembarazo con la cohabitación con un hechicero. Una mujer que sufre del abdomen y con dificultades para defecar tiene sueños terribles en que "aparece un niño que se convierte en un hombre con el que copula". Su esposo le dice que el responsable de sus males es *Tentación*. *Tentación* es otro nombre del *Malo* (185).

Pero será en el apartado "La 'lujuria de la creación' y el origen de la enfermedad" donde resurjan esas "víboras, lagartijas, avispas y hormigas". Allí se afirma que "tanto en el mito *kekchí* como en el *Ritual de los bacabes*,<sup>24</sup> estos agentes mórbidos son la consecuencia última del exceso sexual" (185). Según Braakhuis, la etiología de la enfermedad involucra a los agentes invasivos: "víboras en el vientre, avispas en la cabeza y gusanos en los dientes", o causas más generales como las mordeduras o las picaduras de sabandijas como esas. En el mito *kekchí* y el *Ritual*, "la idea del envenenamiento está implicada" [*the idea of poisoning is implied*], y en ambos casos se narra que "el agente de la enfermedad ha recibido el veneno de un dios" (186). *Venenum*, como demostró el

---

ellos el origen de *toda* enfermedad"), Jacques Galinier (que señaló la falta de trabajos sobre estos temas a la censura inquisitorial que sobrevive en la antropología) y Oswald Chinchilla (a quien debo la referencia al trabajo de Hans Braakhuis).

<sup>23</sup> "*Sexual excess is seen to provoke the birth of disease agents*". Las traducciones y subrayados son míos.

<sup>24</sup> "*Both in Q'eqchi myth and in the Ritual of the Bacabs, these disease agents are the ultimate outcome of sexual excess*". El *Ritual de los Bacabes* es la más importante colección colonial temprana de rituales mayas de curación" (185). Queda por determinarse el significado del "exceso sexual" (también en Ruiz de Alarcón).

filólogo Robert Schilling, tiene su origen en la misma raíz que *Venus* y significó antiguamente *encanto* o *filtro amoroso* (Schilling: 43).

Braakhuis se refiere, al final de su apartado “La lujuria de la creación”, al hecho de que una variante oral del mito de la canoa de Xbalanqué alude a que el veneno proviene del jugo del tabaco —“levadura general de estos amacijos”, en la frase de Alarcón—, y convierte al tabaco mismo en posible cura del mal. El tabaco se presenta, de ese modo, como remedio y como enfermedad. Y como comparación instructiva vinculada a ese punto nodal, se alude a un ritual curativo del asma que asocia la canoa —llena de veneno— de Xbalanqué con otra canoa —llena de jugo de tabaco— mencionada en esta última curación. La palabra empleada en ambos casos, dice Braakhuis, es *chem(il)*, que significa, a la vez, ‘canao’ y ‘abrevadero’. Y la terapéutica del sueño juega, asimismo, un papel central en ese otro ritual de curación:

El agente mórbido adquiere su veneno bajando a varios lugares hacia el este, el último de los cuales es una canoa. Sigue siendo virulento hasta que llega, al final del circuito ritual, a la canoa del sur. “Entonces llegó a la entrada del bebedero [o canoa], su entrada. Por cuatro días tenía que beber jugo de tabaco rojo, de tabaco blanco, de tabaco negro. Entonces tenía que dormirse, que acurrucarse” (186).

Pero el estudio que mejor ha explorado el universo de la sexualidad prehispánica y su “supervivencia en el México colonial” es el de Noemí Quezada: *Amor y magia amorosa entre los aztecas*. Para concluir este recuento, cuya intención, como dije antes, es solamente indicar las conexiones entre poética, etnología y psicoanálisis en la “trama” de los conjuros, o la posibilidad de una *etnopoética* y un *etnopsicoanálisis* no limitados a la idea de un vago reconocimiento del “otro”, sino capaces de una radical *heterogeneidad* extendible a nuestro propio horizonte antropológico, psíquico, poético (toda poética, y para comenzar la nuestra, sería una *etnopoética*, y todo psicoanálisis un *etnopsicoanálisis*, lo que equivaldría a *borrar*, efectivamente, este prefijo *etno*, si no fuera porque así borraríamos nuestra heterogeneidad interior —“*Yo es otro*”—, y la conexión incesante de lo poético, lo psíquico, lo etnológico),<sup>25</sup> quiero señalar la presencia, en el estudio de Quezada,

<sup>25</sup> Y lo inverso es, por eso mismo, cierto: toda *etnopoética* es simplemente una poética, todo *etnopsicoanálisis* es simplemente psicoanálisis, o incluso simplemente

de un concepto psicoanalítico crucial. Un concepto al que he aludido antes y que Freud elaboró en un trabajo escrito después de la Gran Guerra: *Más allá del principio del placer* (1920). Me refiero a la *pulsión de muerte*.<sup>26</sup>

En el apartado titulado "Los pecados sexuales y sus penitencias" —cuyas nociones reiteran sin duda sus correspondientes figuras cristianas, como lo había hecho Sahagún—, la etnóloga apunta que esas "penas" están marcadas por el legalismo y por algo más: "el deseo de dejar a la sociedad misma la responsabilidad en la represión de los delitos sexuales". "La forma física que toma la represión", agrega, "no parece tener relación directa con el delito". Estos señalamientos (Quezada 2000: 48) muestran una *represión* social claramente internalizable o exteriorizada, y una manifestación *física* del "pecado" sin relación aparente con el "delito". Y aunque la autora parece referirse a la "venganza individual" como castigo, condenada por los mexicanos, o más precisamente, a las correspondencias de los crímenes y los castigos —por ejemplo, la *castración* como castigo del "pecado sexual", al estilo cristiano y europeo—, las frases subrayadas podrían articular, más bien, una explicación del mecanismo psíquico y cultural del "contagio", tal y como se construye en los conjuros alarconianos. Una represión que "toma" una forma física; un castigo sufrido por el delito cometido por otro, a la manera de una hitchcockiana "transferencia de la culpa"; un "deseo" de diseminar en la sociedad, o de exorcizar de ese modo, "la responsabilidad en la represión de los delitos sexuales" (48).

Hay un vínculo inconfesado entre la carnalidad y la ebriedad —si queremos recobrar los prolegómenos del *Tratado* de Alarcón—. Quezada cita, por ejemplo, una definición de la "mujer carnal", según Sahagún: "las desvergonzadas que ya han perdido la vergüenza y aun el seso, que andan como locas y borrachas; estas se llaman ramerás" (2000: 50). Y es que la sexualidad "mal reglamentada" o "incontrolable" remite a la embriaguez (54): "La puta es mujer pública [...] y anda como borracha y perdida" (55); "administrar alucinógenos afrodisíacos era una práctica corriente entre las prostitutas y las celestinas". Era un *hechizo*: "Algu-

*análisis* —de los sueños, de los cantos, de los rituales...—. Patrick Johansson me decía: ¿un canto de cacería es más *canto* o es más *cacería*? Y añado: ¿o es más *sueño*?

<sup>26</sup> La autora no enuncia ese concepto sino en las últimas palabras de su libro, y en una traducción incorrecta. No obstante, su sombra puede percibirse a todo lo largo del análisis del capítulo "La magia amorosa" (1975: 46-70).

nas de ellas dan hechizos en la comida o en la bebida para provocar la lujuria” (56).

El capítulo “La sexualidad sancionada” reincide en el elemento de la “represión” y el castigo. “Un castigo de naturaleza mágica o médica”, apunta Quezada, “va a afligir a los autores de los excesos sexuales”, en consonancia con “una concepción muy próxima a la de la burguesía occidental del siglo XIX [la propia antropóloga parece asimilar, sin fundamento a mi juicio, los “daños del deseo” que conjuran los *brujos* de Alarcón en su *Tratado* con las enfermedades sexuales que asolaron a Europa en aquellos tiempos y obsesionaron, después, desde el XIX, a los psiquiatras y criminólogos positivistas], que erige un cuadro aterrador de las gentes libertinas trastornadas por la locura, capaces de todas las degeneraciones físicas y morales” (57).<sup>27</sup> “Los más directamente aludidos”, señala la antropóloga, “son los males del *cuerpo*, es decir, los que sufren el castigo de la *enfermedad sexual*” (58; los subrayados son míos). Pero los “males del cuerpo” no son necesariamente los de “la enfermedad sexual”, ni implican, por fuerza, de acuerdo con la idea cristiana de *pecado*, un “castigo”. Por lo que se refiere, en cambio, a la ya mencionada *exteriorización* de la culpa, el “daño” y el deseo, hay que señalar dos aspectos de esa singular proyección. El primero tiene que ver con la idea de que, en el mundo indígena, “la simple represión legal ha sido, probablemente, menos eficaz que este *ambiente general* de brujería” (57), es decir: que ese ambiente de represión sexual. El segundo apunta a la subjetividad, pero tiene que ver con un *desastre* natural y subjetivo; como puede observarse en un fragmento citado anteriormente (12-13).

Y así, cualquiera enfermedad o achaques de los [que] nuestros médicos comúnmente juzgan por incurables, estos embusteros dicen que provienen por exceso de delitos en el consorte, o ya sea su mujer o marido, o ya sea su amigo o amigos. Y a este género de enfermedades reducen y agregan las que nosotros solemos llamar desgracias y trabajos, como pobreza y malos sucesos —verbigracia elarse las sementeras, anublarse la semilla, hacer daño los animales en los maíces y trigos, perderse las bestias y desbarrancarse, no hallar salida a las mercancías y no medrar en

<sup>27</sup> Cfr., a propósito de “locos” y “libertinos”, la *Historia de la locura en la época clásica*, de Michel Foucault.

los contratos, y aun no coserse bien sus comidas y brevajes, cosas que, una o otra, no abrá persona que escape de ellas.

Como señala Noemí Quezada, cuando la represión social del deseo, o el “ambiente general de brujería”, se proyecta en la *maldición de los campos*, la “represión” toma formas “trágicas”. Todo ello alrededor de la figura del curandero, de su “control del terreno sexual” y de lo sexual extendido descontroladamente a los *campos* —ámbito al que alude el título de la gran obra surrealista de André Breton sobre *El arte de los locos, la llave de los campos*—. Los “daños del deseo” se extienden no sólo a una contagiosa subjetividad, a una interacción deseante y culpabilizante, sino también al ejercicio del *deseo* en su sentido más libre: deseo libidinal que reúne las inspiraciones, pulsiones y compulsiones, supersticiones, invenciones y creencias de una heterodoxia, de un imaginario ya no criollo sino indoplebeyo que arraiga en la miseria de los marginados y significa un *peligro* latente en el seno del orden colonial.

Así es como esos “achaques” que “provienen por exceso de delitos en el consorte”, por “el exceso de adulterios o amancebamientos en el consorte”, o indirectamente, “porque estando el tal enfermo en compañía de otros, alguno de ellos *deseó alcanzar alguna mujer* y codició alguna cosa ajena”, bastan para producir los males que, “en la lengua mexicana [...] llaman *tlaçolmiquiztli*, [y] quiere decir: daño causado de amor y deseo” (ápuđ Quezada 2000: 58-59).<sup>28</sup> Daños que, evidentemente, y como su nombre al parecer lo dice, provienen del *deseo* y tienen, por lo tanto, un origen psíquico, libidinal, imposible de sustraerse del ámbito de lo psicoanalítico, como en efecto lo entiende, aunque de una manera esporádica o subterránea, Noemí Quezada hacia el final de su libro, y más claramente al acercarse a las conclusiones. “No está prohibido releer”, como escribe la antropóloga al final de su lectura de un proceso inquisitorial vinculado, él mismo, al “resultado de un *deseo*” (104), su propia interpretación de la magia amorosa como un proceso asociado

<sup>28</sup> Además de la relación que se establece “entre la enfermedad y la transgresión de un tabú”, la autora subraya la yuxtaposición o coparticipación, como en el mito de la canoa de Xbalanqué o el origen del vocablo *veneno*, de medicina y enfermedad, o de enfermedad y curación: “Igual que Apolo envía la peste o que cada santo es reconocido por enviar una enfermedad y curarla, a tal punto que toma su nombre (*mal de san Vito* o epilepsia, por ejemplo), los dioses del amor tienen bajo su dependencia las enfermedades sexuales” (59).

al inconsciente. Así, en la misma página en que se habla de ese proceso inquisitorial, se apuntan dos cosas: que “la magia no constituye sino un pretexto *inconsciente*” y que “el verdadero deseo del sujeto aparece como *exterior* a él mismo por medio de un objeto mágico” (104-105; yo subrayo), explicaciones que pueden satisfacer o no la interrogación psicoanalítica pero que, en todo caso, introducen la pregunta y abren un campo de investigación del *objeto* con derivaciones etnográficas y poéticas tales como las indagaciones del “objeto surrealista”, la obsesión por los *fetiches* del “surrealismo etnográfico” o las teorizaciones lacanianas del “objeto *a*” como objeto causante del *deseo*.<sup>29</sup>

Las últimas líneas del libro de Noemí Quezada, antes de las conclusiones, apuntan a unas consecuencias poco mencionadas en el resto de la obra. En ciertos conjuros coloniales, dice la antropóloga, “los deseos sexuales son expresados de manera clara, sin las reticencias que el pudor católico trata de imponer frecuentemente [...]. Así [...] resurge en nuestros días la fuerza del erotismo prehispánico” (106). *Erotismo y deseos sexuales* que resurgen de una represión secular no únicamente circunscrita a las prácticas sociales, pues alcanza, también, a los saberes antropológicos. En efecto, si Quezada llama a distinguir lo *sexual* y lo *erótico* como fenómenos que no hay que confundir y hay que estudiar por separado, asociándose lo sexual con lo “práctico” y lo erótico “con la palabra *deseo*”, al principio de las conclusiones recuerda que “los estudios sobre la sexualidad propiamente dicha [o las prácticas], entre los mexicas, no existen”, y que, aun las “técnicas del cuerpo”, cuya importancia había señalado “ya Marcel Mauss”, habían sido, hasta la fecha en que escribe el libro (1975), “casi siempre descuidadas por los especialistas del mundo prehispánico”.<sup>30</sup> Esa vuelta de lo reprimido que se implicaba en un *resurgir* de “la fuerza del erotismo prehispánico” tenía

<sup>29</sup> Cfr. los *Manifestos* de André Breton y su “Situación surrealista del objeto. Situación del objeto surrealista”; el célebre trabajo del antropólogo James Clifford sobre la revista *Documents* y el “surrealismo etnográfico”, y de Guy Le Gaufey, *El objeto a de Lacan*; también de Lacan es la noción asociada de *agalma* u objeto mágico. (La etnopoética constituye, así, una posibilidad de articular la condición poética del objeto ritual ante el deseo, a diferencia de las “artes verbales” o las poéticas folclóricas, extrañas a la experimentación y la vanguardia.)

<sup>30</sup> Cfr. el célebre ensayo de Marcel Mauss titulado “Técnicas y movimientos corporales”. La obra fundamental de Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, no se publicó por vez primera sino en el año de 1980.

ya su contraparte en los conjuros del *Tratado*: expresión, asimismo, de los deseos sexuales y de su represión.

Para Noemí Quezada, los alucinógenos representan un "componente muy particular de la magia amorosa azteca" —presente en la brujería europea— que invita a introducir otros aspectos relacionados con el psicoanálisis. "Lo real" y "lo fantasmagórico", o "imaginario", se mezclan en las operaciones mágicas. La "visión" alucinógena expresa, como el sueño, un "saber que no llega a la conciencia". Sus símbolos, sin embargo, pertenecen, según Quezada, "al efecto *real* de la droga" —la "aparición de culebras", por ejemplo—, aunque combinen al mismo tiempo, de manera sincrética, "imágenes sociales" provenientes del mundo cristiano y del azteca. Así funciona la "eficacia mágica": "un medio alucinógeno [*peyote, ololiuhqui*] da la palabra al inconsciente que toma sus temas de un inconsciente socializado" (111-112). Lo real, lo imaginario y lo simbólico entretejen sus *nudos*, como en la topología lacaniana.

Pero la noción psicoanalítica central, en este análisis del deseo, es la de *pulsión de muerte*. Lo que más inquieta a la antropóloga —como un "lugar común" que perturba ya las obras de los misioneros— es "el aspecto *cruel* de un gran número de ceremonias que honran a las deidades del amor" (yo subrayo). "Negar tal *crueldad*, o minimizar su importancia", le parece "una solución demasiado fácil" (subrayo de nuevo). Y aquí recuerda "las relaciones del erotismo o de la sexualidad con la *guerra*", bajo la forma de mujeres muertas en el parto y asimiladas a los guerreros muertos, o de las "relaciones sexuales rituales" entre guerreros y sacerdotisas: "Es difícil saber si se justifica el empleo de la palabra *sadismo* para describir el sacrificio humano, pero es necesario constatar, al menos, que pocas culturas en la historia han otorgado un papel ceremonial y simbólico al acto de correr la sangre humana" (112):<sup>31</sup>

Así, para todos los textos morales, el erotismo es un *exceso* nefasto de la sexualidad. Pero aparece como indispensable cuando la sociedad misma tiene algo de *excesiva*: mientras la prostituta es condenada, la sacerdotisa resulta socialmente aceptada, acompañante obligatoria de los jóvenes guerreros, hombres cuya función es *dar o recibir la muerte* (113; yo subrayo).

<sup>31</sup> Sería más exacto: "un papel ceremonial y simbólico *tan prominente* al acto de correr la sangre humana".

Erotismo y muerte, pero erotismo como “*exceso nefasto de la sexualidad*”. Aquí, la noción de *exceso* puede ser referida a la obra de Georges Bataille, esencialmente a *La parte maldita*, y a través de ella al *Ensayo sobre el don*, de Marcel Mauss. Pero, en la sociedad de los aztecas, ese “*exceso nefasto*” corresponde a una realidad “*excesiva*”, aproximándose a la noción de *sacrificio* que el propio Bataille desarrolla en el capítulo “Sacrificios y guerras de los aztecas”, y en especial en el apartado “Los sacrificios humanos en México”, de *La parte maldita*. “La prostituta es condenada”, dice Noemí Quezada, reproduciéndose ese ambiente general de represión al que aludía al analizar los conjuros contra “los daños del *deseo*”. “La sacerdotisa”, en cambio, “resulta socialmente aceptada”, en su condición de “acompañante” de los guerreros —“*exceso nefasto*” y erótico que asocia sexo y sacrificio, y hace que lo real se *exceda* a sí mismo—, destinados, dice la antropóloga, a “dar o recibir la muerte”, es decir: que viven para la muerte, asocian el deseo y la muerte, manifiestan una *pulsión de muerte*.

Todo lo cual se conjuga en las últimas líneas de la obra, indirectamente vinculadas con los “daños del *deseo*”, y con la implícita visión de una transmisión general de los males a partir de la sexualidad y el deseo. Males que esos conjuros efectivamente exorcizan, curan o conjuran, expresando subterráneamente un “erotismo *excesivo*” y “libre” —una “expresión de los deseos que ninguna realidad podrá satisfacer jamás”, como en la teoría de Lacan, con un objeto del deseo “vacío” y un sujeto obsesionado por el *miedo* y por el *deseo de muerte*:

El erotismo excesivo es libre, la expresión de los deseos que ninguna realidad podrá satisfacer jamás se plantea nuevamente. Esta aspiración apasionada e insatisfecha hacia el otro y lo diferente, conscientes, sin embargo, de que no llenarán el vacío, no encuentra su equilibrio sino en un componente esencial en la sociedad azteca y mexicana: la obsesión del miedo y del deseo de muerte.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> En el original: “... *del deseo a la muerte...*” (114). De acuerdo con Laplanche y Pontalis, “[las pulsiones de muerte] designan una categoría fundamental de pulsiones que se contraponen a las pulsiones de vida y que tienden a la reducción completa de las tensiones, es decir, a devolver al ser vivo al estado inorgánico. Las pulsiones de muerte se dirigen primeramente hacia el interior y tienden a la autodestrucción; secundariamente se dirigirían hacia el exterior, manifestándose entonces en forma de pulsión agresiva o destructiva” (336).

CODA INFERNAL

Se ha discutido mucho cómo debe ser considerado el *Tratado* de Alarcón: si como fruto de una curiosidad casi científica y como una indagación etnológica *avant la lettre*, o como una pesquisa policial que no repara en métodos de "investigación", ni se detiene siquiera ante la tortura para obtener la información deseada por el pesquisador. Ambas hipótesis tienen algo de verdad, y ambas se relacionan de algún modo con la *pulsión de muerte*. Una muestra de que existe una *atracción* confundida con la curiosidad científica por el lado oscuro y demoníaco que surge de los conjuros mágicos. La otra se abandona a esa pulsión en una *puesta en acto agresiva* de la materia misma de la indagación, que no es otra que el *deseo* expresado como curiosidad. Pero lo más curioso es cómo Alarcón se entrega, por así decirlo, a esa *atracción* infernal: cómo existe en él una *fascinación* por su objeto o sus objetos de investigación, que no solamente lo llevan a enfrentar una verdadera guerra contra las "plantas diabólicas", sino también a sumergirse en el mismo universo diabólico que *deseaba* "extirpar" y "perseguir". Su obra entera es un fruto del *deseo*, distorsionado, desviado o derivado, bajo la forma de la persecución: fruto *perverso*; condenado y deseado; expresión heterodoxa de un judío, y una *curiosidad* diabólica, en sí misma, como diabólica es la *analogía* que cifra su interpretación barroca de los conjuros, proyectada en una poética general de las metáforas y las alegorías.

En cuanto a los conjuros sobre los "daños del *deseo*", descubrimos o vislumbramos ahí al *deseo* como agente peligroso, vehículo de transmisiones, transferencias y contagios, o como instrumento de una terapéutica del *deseo* y de su transmisión mágica o psicoanalítica: diabolización o demonización del *deseo* sexual que se desdobra en la tecnología o el control del *deseo* como fuerza exterior, intersubjetiva o extrasubjetiva: conjunción del deseo sexual y la *pulsión de muerte*. Eros y Tánatos. Deseo y veneno. Muerte y sexualidad. Contagio. Lo que está en juego aquí, como escritura, es nada menos que el *deseo* de Alarcón, el *deseo* del inquisidor, el *deseo* del converso en relación con el poder efectivo de las *magias* indígenas.

Contra la "brujería" de los indios, postularíamos el "proverbio" de Blake, que dice:

*HE WHO DESIRES BUT ACTS NOT, BREEDS PESTILENCE.*

[QUIEN DESEA Y NO ACTÚA, ENGENDRA PESTILENCIA]

#### BIBLIOGRAFÍA

- BATAILLE, GEORGES. *La parte maldita*. Trad. Julián Fava y Lucía Ana Belloro. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2007.
- BLAKE, WILLIAM. *El matrimonio del Cielo y el Infierno*. Trad. Xavier Villaurrutia. México: Séneca, 1942.
- BLAKE, WILLIAM. *The Marriage of Heaven and Hell*. Ed. Geoffrey Keynes. London: Oxford, 1975.
- BRAAKHUIS, HANS. "Xbalanque's Canoe. The Origin of Poison in Q'eqchi'-Mayan Hummingbird Myth", en *Anthropos*. 100-1 (2005): 173-191.
- BRETON, ANDRÉ. "El arte de los locos, la llave de los campos", en *Antología*. México: Siglo XXI, 1994. 295-299.
- BRETON, ANDRÉ. "Situación surrealista del objeto. Situación del objeto surrealista", en *Manifestos del surrealismo*. Trad. Andrés Bosch. Madrid: Visor, 2002. 181-205.
- CLIFFORD, JAMES. "Sobre el surrealismo etnográfico", en *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Trad. Carlos Reynoso. Madrid: Gedisa, 1995. 149-188.
- Diccionario de Autoridades* [1726-1739]. Ed. facsimilar. Madrid: Gredos, 1984. Disponible en línea en: <<http://web.frl.es/DA.html>> [consultado el 17 de abril de 2016]
- DIDI-HUBERMAN, GEORGES. *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de La Salpêtrière*. Trad. T. Arias / R. Jackson. Madrid: Cátedra, 2007.
- El ritual de los Bacabes*. Ed. Ramón Arzápalo Marín. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- FLORES, ENRIQUE. "El espejo otomí: una síntesis diabólica", en *Revista de Literaturas Populares* 11-1 (enero-junio de 2011): 199-228.
- FLORES, ENRIQUE. *Etnobarroco. Rituales de alucinación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- FOUCAULT, MICHEL. *Historia de la locura en la época clásica*. 2 vols. Trad. Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- FREUD, SIGMUND. "Lo ominoso", en *Obras completas*. Vol. 17. Ed. James Strachey. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1979. 215-251.

- FREUD, SIGMUND. *Trofeo de Mariaszell. Una neurosis demoníaca del siglo XVII*. Trad. Cristina Grisolia y Adán Kovacsics / Luis López Ballesteros. Buenos Aires: Argonauta, 1981.
- FREUD, SIGMUND. "Más allá del principio del placer", en *Obras completas*. Vol. 18. Ed. James Strachey. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. 1-62.
- FREUD, SIGMUND. "Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica", en *Obras completas*. Vol. 11. Ed. James Strachey. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1996. 128-142.
- GALINIER, JACQUES. *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*. Trad. Miguel Ángel Rodríguez Lizana, Israel Lazcarro et al. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos indígenas / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009.
- GREEN, ANDRÉ y otros. *La pulsión de muerte*. Buenos Aires / Madrid: Amorrortu, 2008.
- GUITERAS HOLMES, CALIXTA. *Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian*. New York: The Free Press of Glencoe, 1961.
- LACAN, JACQUES. *Seminario XXII: R.S.I [Lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario]*. Trad. y ed. Ricardo E. Rodríguez Ponte. Disponible en línea en: <<http://www.psicoanalisis.org/lacan/seminario22.htm>> [consultado el 17 de abril de 2016].
- LAPLANCHE, JEAN y JEAN-BERTRAND PONTALIS. *Diccionario del psicoanálisis*. Dir. Daniel Lagache. Barcelona: Paidós, 1996.
- LE GAUFÉY, GUY. *El objeto a de Lacan*. Trad. Nora Pasternac. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2013.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. "La eficacia simbólica", en *Antropología estructural*. México: Siglo XXI, 1987. 211-227.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO. "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl* 7 (1967a): 87-117.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO. "Términos del *nahuallatolli*", en *Historia Mexicana* 17-1 (julio-septiembre 1967b): 1-36.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO. "Conjuros médicos de los nahuas", en *Revista de la Universidad de México* 14-11 (julio 1970): I-XVI.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO. "Conjuros nahuas del siglo XVII", en *Revista de la Universidad de México* 27-4 (diciembre 1972): I-XVI.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

- LOYZAGA VELDER, ANYA y ARMANDO LOYZAGA PAZZI. "Peyote y salud mental", en *Medicinas tradicionales, interculturalidad y salud mental*. Lima: Takiwasi, 2013. 101-106.
- MAUSS, M. "Técnicas y movimientos corporales". *Sociología y antropología*. Trad. Teresa Rubio. Madrid: Tecnos, 1991. 337-356.
- MAUSS, M. *Ensayo sobre el don*. Trad. Julia Bucci. Buenos Aires: Katz, 2009.
- MESCHONNIC, HENRI. *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*. Paris: Verdier, 1982.
- QUEZADA, NOEMÍ. *Amor y magia amorosa entre los aztecas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1975.
- QUEZADA, NOEMÍ. *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- ROTHENBERG, JEROME. "Etnopoéticas", en *Ojo del testimonio. Escritos selectos 1951-2010*. Ed. y trad. Heriberto Yépez. México: Aldus / Conaculta, 2010. 87-234.
- RUIZ DE ALARCÓN, HERNANDO. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España* [1629]. México: Imprenta del Museo Nacional, 1892. [*Anales del Museo Nacional* VI, paginación: 126-223.] Disponible en línea en: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tratado-de-las-supersticiones-y-costumbres-genticas-que-hoy-viven-entre-los-indios-naturales-de-esta-nueva-espana--0/html/>> [consultado el 17 de abril de 2016].
- RUIZ DE ALARCÓN, JUAN. *La verdad sospechosa. Obras completas*. Vol. 2. Ed. Agustín Millares Carlo. México: Fondo de Cultura Económica, 1977-1979. 359-464.
- RUIZ DE ALARCÓN, JUAN. *La cueva de Salamanca. Juan Ruiz de Alarcón. Antología*. Ed. José Amezcua. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992. 89-120.
- SAHAGÚN, BERNARDINO DE. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. 4 vols. Ed. Ángel María Garibay. México: Porrúa, 1981.
- SCHILLING, ROBERT. *La religion romaine de Venus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*. Paris: Boccard, 1954.
- Takiwasi. *Centro de Rehabilitación de Toxicómanos y de Investigación de Medicinas Tradicionales*. "Historia del centro". Artículo disponible en línea en: <<http://www.takiwasi.com/esp/qs02.php>>.
- URTUBEY, LUISA DE. *Freud y el Diablo*. Trad. Clara Janés. Madrid: Akal, 1986.