



Juan Manuel Romero García

“Diversidad en los caminos a lo sagrado, magia dañina y disidencia entre los nahuas prehispánicos”

p. 19-42

Disidencia y disidentes en la historia de México

Felipe Castro Gutiérrez y Marcela Terrazas (coordinación y edición)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2003

354 p.

Ilustraciones y cuadros

ISBN 970-32-1263-80

Formato: PDF

Publicado en línea: 21 de junio de 2019

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/407/disidencia_disidentes.html

D. R. © 2019, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



DIVERSIDAD EN LOS CAMINOS A LO SAGRADO: MAGIA DAÑINA Y DISIDENCIA ENTRE LOS NAHUAS PREHISPÁNICOS

JUAN MANUEL ROMERO GARCÍA
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

El mundo sagrado y las distintas vías de acceso

Según la cosmovisión de los antiguos nahuas,¹ la realidad estaba dividida en dos grandes ámbitos íntimamente relacionados. Nosotros solemos llamarlos “sagrado” y “profano” o “natural” y “sobrenatural”. Para algunos esa denominación es impropia por originarse en investigaciones ajenas a la cultura en cuestión. Sin embargo, diversos estudios confirman su presencia en Mesoamérica, asociada con una gama extensa de seres “sobrenaturales”.² El grado y tipo de sacralidad, propio de cada ser del universo, determinaba su esencia.³ Ésta fue la base de la concepción misma de la materia, que ha sido denominada materia “ligera” y materia “pesada”, según se refiere a lo sagrado o a lo profano, respectivamente.⁴ El ámbito sagrado estaba constituido por fuerzas formadas por pura materia ligera y concentradas principalmente en los cielos y los inframundos, con la continua capacidad de ingresar en el

¹ “La cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo.” Alfredo López Austin, “La cosmovisión mesoamericana”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coordinadores), *Temas mesoamericanos*, México, Instituto Nacional de Antropología, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Obra Diversa), p. 471-500; p. 471.

² “Empecemos por reconocer que más allá de la concepción de los seres que estrictamente han sido llamados dioses, fueron imaginados otros que participaban de algunas de sus cualidades. Hay una gran distancia entre el dios supremo, ubicuo, dueño de todo lo existente, frecuentemente llamado Único, y los dioses menores, enanos guardianes de las fuentes o conductores de cántaros de agua entre las nubes.” En Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990, p. 158.

³ Sobre la división dicotómica del universo y la constitución de todos los seres véase Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984.

⁴ López Austin, *Los mitos del tlacuache...*, p. 179-184.

tiempo y el espacio terrenal. El ser mundano, en cambio, era en lo externo materia pesada, pero en su interior poseía materia ligera que le daba tanto su forma como sus características.⁵ La explicación se cifró en una antigua creencia: el mundo había sido creado por fuerzas sagradas cuyos fragmentos quedaron atrapados en la profanidad al culminar su empresa incoativa. Los rayos del Sol primigenio —símbolo del inicio de los tiempos terrenales— formaron una especie de cáscara exterior que impidió la reintegración de las esencias sobrenaturales, obligándolas a permanecer en el mundo natural.⁶

Lo puramente sagrado también tenía presencia cotidiana en el mundo, en virtud de los flujos sobrenaturales que tanto del cielo como de los inframundos arribaban periódicamente al plano terrestre, siguiendo un riguroso ritmo calendárico. Cuando las fuentes se refieren a los cielos y a los inframundos se está describiendo ese ámbito exclusivo de dioses y demás númenes. En cambio, el sector profano era el de la superficie de la tierra, lugar donde se desenvolvía la vida del hombre y de los demás seres naturales bajo el gobierno de lo sobrenatural.

Los hombres —máximos representantes del mundo profano— buscaban influir en los procesos sagrados, con el propósito de orientarlos en beneficio de la vida diaria. Todo suceso, benéfico o perjudicial, dimanaba de los dioses, quienes eran concebidos como sujetos con defectos y virtudes, capaces de conmiseración pero también de deseos de venganza y envidia. Para los seres profanos, lo sagrado o sobrenatural era oculto y misterioso. Con frecuencia imponía un acceso difícil rodeado de constante peligro en virtud de su fuerza intrínseca. Los dioses tenían el poder para brindar los bienes anhelados por los hombres, como la reproducción humana, el amor, la salud, la fortaleza, la fertilidad de la tierra, la alegría y el placer. Sin embargo, quienes desearan obtenerlos debían esforzarse y correr riesgos.

En las ceremonias nahuas prehispánicas encontramos puntuales preparativos y secuencias perfectamente cuidadas. Todo ello nos habla de la precaución indispensable para el contacto con lo sagrado. Cuando algo fallaba debía corregirse de inmediato. Así aparece, por ejemplo, en cierto rito peculiar, propio de la fiesta de *etzalcualliztli*,⁷

⁵ Mercedes de la Garza llama materia sutil a la sagrada y materia corpórea a la mundana, en Mercedes de la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1990, p. 16.

⁶ Al respecto véanse de López Austin, “De la naturaleza de los dioses I”, en *Los mitos del tlacuache...*, p. 147-170, y “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coordinadores), *De hombres y dioses*, México, El Colegio de Michoacán - El Colegio Mexiquense, 1997, p. 209-227; p. 214-217.

⁷ Según Sahagún, sexta veinte del calendario de 365 días o *xihuitl*, en la que se comía un guisado llamado *etzalli*, hecho con maíz y frijol.

donde los sacerdotes bisoños que habían cometido algún error de secuencia u omisión ritual, recibían severos castigos:

Destá manera los llevaban hasta la orilla del agua donde los habían de zabilir [zambullir], la cual llamaban Totecco. Allegados a la orilla del agua, el sátrapa y los otros ministros quemaban papel en sacrificio, y las formas de copal que llevaban y las imágenes de *ulli*, y echaban encienso en el fuego. Y otro derramaban alrededor, sobre las esteras de juncia con que estaba ordenado aquel lugar. Juntamente con esto, los que llevaban los culpados arrojábanlos en el agua, cuyos golpes hacían gran estruendo en el agua, y alzaban el agua echándole en alto, por razón de los que caían en ella. Y los que salían arriba, tornábanlos a zabilir. Y algunos que sabían nadar iban por debaxo del agua, a sumorgujo [somorgujo], y salía lexos, y así se escapaban. Pero los que no sabían nadar, de tal manera los fatigaban que los dexaban por muertos a la orilla del agua. Allí los tomaban sus parientes y los colgaban de los pies para que echasen fuera el agua que habían bebido, por las narices y por la boca.⁸

La importancia atribuida al cuidado en las formas de contacto con lo sagrado bien pudo ser la razón de su arraigo hasta nuestros días. Los nahuas actuales denominan a lo sagrado “delicado”. Según William Madsen, en el pueblo de San Francisco Tecospa hay tres imágenes del santo patrón: San Francisco de Peregrinación, imagen cargada por la montaña, en una jornada de cuatro días para presentarla ante el Señor de Chalma; San Francisco de las Cinco Llagas y, la más importante, San Francisco El Patrón, que sólo puede ser tocada por los sacerdotes y ocupa el lugar principal en el altar de la Iglesia.⁹

A pesar de los constantes obstáculos e interdicciones para el contacto con lo sobrenatural, los entes sagrados eran accesibles y, en cierto sentido, vulnerables, pues estaban determinados por un rígido orden cósmico, producido en el momento mismo de la creación del universo. Ciertas reglas de tiempo y espacio hacían de los dioses y demás seres del “otro” mundo esencias limitadas y diferenciadas en cuanto a

⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España. Primer versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino*, 3a. ed., 3 v., estudio introductorio, paleografía, glosario y notas por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Editorial Patria-Alianza Editorial Mexicana, 2000 (Cien de México); lib. II, cap. XXV, p. 205.

⁹ “Only the priest may touch this image, which occupies the place of honor above the altar”, William Madsen, *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, Austin, University of Texas Press, 1960, p. 141. Sobre la expresión y manejo de lo sagrado y lo profano entre los nahuas actuales puede verse también Enzo Segre, *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano: narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990.

calidades y poder, incluso de distinta concentración en determinados momentos y lugares. Por tanto, con frecuencia se recurrió a procedimientos como la súplica, el ofrecimiento de bienes y las promesas con el propósito de “merecer” sus bienes. Aunque también se pretendió obtener el don sagrado a través de la amenaza, el insulto y hasta el intento de coerción con base en sofisticadas técnicas. Algunos han considerado este último el escenario propio de la magia.

Religión y magia: ¿dos caras de una misma moneda?

No hay unanimidad acerca del concepto de magia. Un caudal de criterios antropológicos, históricos, filosóficos y religiosos han producido una maleza teórica casi imposible de abarcar. Si a ello le sumamos prejuicios etnocentristas y cronocentristas, el problema crece considerablemente. Algunos de los representantes de estos “ismos” se consolidaron a lo largo del siglo XIX, cuando, por cierto, crecía el interés por el estudio de las sociedades no occidentales al amparo de la colonización. Entonces se acuñaron ideas tales como “pueblos primitivos” e “infancia de la humanidad”.¹⁰

Dentro del influyente cauce de la antropología evolucionista británica, James George Frazer ha sido uno de los más famosos y sus postulados aparecen en un sinnúmero de libros de texto. A pesar de ello, muchas de sus tesis parecen insostenibles. Frazer definió la magia como un conjunto de técnicas orientadas a controlar las fuerzas sobrenaturales.¹¹ El proceso se desata a partir de dos secuencias. La primera es la similaridad: “lo semejante produce semejanza”. La segunda es la contigüidad: las cosas que han estado en contacto continúan afectándose mutuamente. Ambos principios constituyen la llamada magia simpática.

Para Frazer, la magia es una taxonomía del mundo, la primera, cuya mecánica se mueve en los límites de la necesidad y la causalidad: ciertos actos producen ineludiblemente determinadas consecuencias y todos los seres involucrados, sagrados y profanos, responden a esta legalidad. Sin embargo, representa sólo una etapa en la evolución de

¹⁰ Son buenos ejemplos Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, 2 v., New York, Gordon, 1977, y Lewis Henry Morgan, *Ancient Society*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University, 1964.

¹¹ Para ver una síntesis de sus razonamientos véase James George Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*, traducción de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, México, Fondo de Cultura Económica, 1951. La segunda edición de *La rama dorada...* se publicó en 1990.

la conciencia humana. Es primitiva y propia de hombres “simples”, que han llegado al nivel de la relación causal, pero han equivocado el procedimiento. Con el tiempo, nos dice, y al mostrar su falibilidad contrastada con un pensamiento más evolucionado, será reemplazada por la religión, segundo nivel clasificatorio donde los seres sobrenaturales no están sometidos a causalidad alguna. La religión implica la ayuda deliberada de un ser sagrado al que se conmueve con súplicas, ofrendas y conductas apropiadas. Mas la evolución del pensamiento humano también sustituirá la religión por la ciencia, cuya naturaleza se rige por la causalidad, pero ahora de tipo experimental.

A decir de María Rosa Palazón, el positivismo evolucionista encabezado por Frazer llamó “salvajes” a quienes a través de “supersticiosas” técnicas intentaron controlar el mundo. Partían, según el estudioso británico, de bases asociativas correctas pero llegaban a conclusiones falsas, construyendo “sistemas espurios de leyes”. Ahora bien, aquellas “ingenuas tentativas” no fueron criticadas del todo, pues aún en la “fase infantil” del pensamiento humano, iniciaron la observación de los fenómenos en su desarrollo natural, lo que redundaría a mediano plazo en una orientación en favor de la “verdadera” ciencia.¹²

Diez años después, Marcel Mauss hizo una severa crítica al pensamiento evolucionista de Frazer.¹³ En ésta reconoce importantes logros de su predecesor, más intenta puntualizar sus excesos. Según el etnólogo francés, los hechos simpáticos pueden formar parte de la magia, pero su presencia no la define, pues también hay simpatía en la religión.

No sólo hay ritos mágicos que no son simpáticos, sino que la simpatía no es especial de la magia, ya que hay también actos simpáticos en la religión. Cuando el gran sacerdote en el templo de Jerusalén, en la fiesta de Soucoth, deja caer el agua sobre el altar, mientras levanta al cielo los brazos, es evidente que está realizando un rito simpático destinado a provocar la lluvia. Cuando el oficiante hindú, durante un sacrificio solemne, alarga o acorta, según su deseo, la vida del sacrificado, según el trayecto que hace seguir a la libación, su rito es también eminentemente simpático. Tanto en uno como en otro, los símbolos son claros, el rito parece actuar por sí mismo y, sin embargo, en ambos casos, es eminentemente religioso. Los agentes que lo llevan a cabo, el lugar y los dioses que se invocan, la solemnidad de los actos, la intención de quienes asisten al cul-

¹² Sobre la concepción positivista de la magia véase María Rosa Palazón M., “¿Qué es la magia? Un análisis filológico y filosófico”, *Anales de Antropología*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, v. 32, 1995, v. 35, p. 257-265, p. 258.

¹³ El estudio apareció en 1902 con el nombre de *Esquisse d'une théorie générale de la Magie*.

to, no ofrecen ninguna duda. Por lo tanto, los ritos simpáticos pueden ser tanto mágicos como religiosos.¹⁴

En efecto, tiempo después, Ferdinand Saussure mostró tales principios como propios del lenguaje humano y no exclusivos de la magia. Al establecer la relación entre metáfora y sintagma señaló los dos ejes básicos de la comunicación humana: la analogía y la relación. Al respecto, Palazón explica:

Saussure visualizó estas asociaciones como una coordenada cartesiana: el eje paradigmático, la línea vertical, correspondiente a la sincronía, es la asociación por semejanza, es decir, el reemplazo analógico o reacción sustitutiva (relaciones virtuales entre unidades susceptibles de conmutación), cuya forma más breve es la metáfora (o “ley” de semejanza, para Frazer). Y el eje sintagmático, la línea horizontal, correspondiente a la diacronía, que es la asociación por contigüidad, complemento sintagmático o reacción predicativa (relaciones que mantienen las unidades en la cadena hablada), cuya forma más breve es la metonimia (o ley de contacto, para Frazer).¹⁵

Mauss no concordó tampoco con la distinción entre magia y religión basada en el tipo de contacto. Frazer supuso que la coerción era propia del rito mágico, mientras que la abnegada adoración y súplica correspondía al homenaje religioso. Sobre ello, el etnólogo francés sentenció:

Esta distinción, sin embargo, tampoco es suficiente, ya que con frecuencia el rito religioso obliga también, puesto que Dios, en la mayoría de las religiones antiguas, no era capaz de sustraerse al rito realizado sin vicio de forma. Por otra parte, tampoco es exacto, como luego veremos, que todos los ritos mágicos hayan tenido una acción directa, ya que dentro de la magia hay espíritus, e incluso, a veces, están presentes los dioses. Por último, el espíritu, ya sea dios o diablo, no obedece siempre fatalmente las órdenes del mago, el cual acaba por rogarle.¹⁶

Podría unirme a las críticas contra Frazer cuestionando también la concepción evolutiva entre magia, religión y ciencia; es evidente la ligereza del supuesto “reemplazo” de estas instituciones a lo largo de la historia cuando estudios seculares apuntan a su coexistencia.

¹⁴ Marcel Mauss, “Esbozo de una teoría general de la magia”, en *Sociología y antropología*, introducción de Claude Lévi-Strauss, traducción de Teresa Rubio de Martín-Retortillo, Madrid, Tecnos, 1979, p. 43-157; p. 52.

¹⁵ Palazón, *op. cit.*, p. 261.

¹⁶ Mauss, *op. cit.*, p. 52

Para definir y distinguir la magia de la religión es indispensable, como bien señala Mauss, atender el marco general donde se desenvuelven ambas instituciones. Éstas no conforman estancos puros; quien practica la magia, dice Mauss, reconoce la existencia de un sustrato común, sagrado, donde opera también la religión. Así que ambas constituyen partes de un mismo conjunto. En un extremo del espectro, los ritos religiosos son típicamente solemnes, públicos, obligatorios y regulares. En el otro cabo están los ritos mágicos de corte privado, prohibido, oculto y punible; casos típicos son los maleficios. Pero cuidado, también hay ritos maléficos de carácter religioso, y éstos aparecen cuando la promoción del daño no contiene prohibiciones; son ritos religiosos maléficos las imprecaciones contra los enemigos, contra quienes violan un juramento o una sepultura. Es entonces la interdicción lo que señala el antagonismo en los extremos del espectro magia-religión.

En medio de los polos hay una pluralidad de prácticas y preceptos cuyo carácter no se define fácilmente. Por ejemplo, muchos actos no son prohibidos ni prescritos; además, hay actos religiosos individuales y magia lícita.

...unos son los actos ocasionales del culto individual y los otros las prácticas mágicas asociadas a la técnica, como, por ejemplo, la medicina. El campesino francés que exorciza a los ratones de sus tierras, el indio que prepara sus medicinas de guerra, el finlandés que encanta su arma de caza, persigue fines lícitos y llevan a cabo actos que están permitidos. El parentesco entre la magia y el culto doméstico es tal que en Melanesia la magia se ejecuta en la serie de actos que tienen por objeto los antepasados. Lejos, pues, de negar la posibilidad de confundirlos, debemos insistir en ello aunque dejemos la explicación para más tarde. Por el momento, aceptaremos la definición de Grimm, casi en su totalidad, definición que considera la magia como “una especie de religión creada para las necesidades inferiores de la vida doméstica”.¹⁷

Otro factor por considerar es el de los actores protagónicos de los dos tipos de ritos. El mago, asegura Mauss, tiende a ser un especialista, carece de un cuerpo abiertamente organizado y claramente jerárquico de culto; sus facultades personales determinan su poder. Muchas veces depende de una relación personal con cierta fuerza sagrada. El sacerdote, en cambio, forma parte de una institución explícita, jerárquica y oficial, que trabaja en estrecha relación con los demás miembros de su grupo. Además, el acto mágico y el religioso se realizan, en sus expresiones extremas y típicas, en lugares diferenciados. La magia

¹⁷ *Ibid.*, p. 53-54.

habita bosques, encrucijadas solitarias, y aún siendo lícita y realizándose delante de la gente, procura cierto aislamiento y confidencialidad. En cambio, el acto religioso clásico se realiza en templos, ante fieles partícipes del proceso.

En resumen, la práctica religiosa es abiertamente jerárquica, se lleva a cabo en lugares de acceso público, está prevista y prescrita, y forma parte de un culto oficial reconocido como tal por la comunidad; el tributo a las divinidades, el sacrificio y el homenaje, son todos actos regulares, obligatorios y necesarios. En cambio, el rito mágico, aunque sea en ocasiones periódico —como en el caso de la agricultura—, se considera irregular, restringido, apartado, y no en pocas ocasiones desestimable según el discurso oficial.

Los ritos médicos, por útiles y lícitos que se imaginen, no tienen ni la solemnidad ni el sentimiento de deber cumplido del sacrificio expiatorio ni de la promesa hecha a la divinidad curativa. Se recurre al hombre médico, al propietario de un fetiche o de un espíritu, al curandero o al mago por necesidad y no por obligación moral.¹⁸

Estas consideraciones que relacionan la definición de la magia con la percepción dominante serán fundamentales para la caracterización de la práctica mágica de los nahuas prehispánicos y coloniales.

Los magos nahuas

Como hemos dicho, para los antiguos nahuas el contacto con lo sagrado era indispensable y, al mismo tiempo, peligroso. A través de un conocimiento profundo, los hombres buscaron influirlo y así obtener los bienes necesarios para reproducir adecuadamente la vida diaria. Los ritos mágicos y religiosos jugaron un papel sobresaliente como vías privilegiadas de contacto y comunicación entre el mundo profano y el sagrado. Quizá las fuentes privilegian la práctica religiosa en detrimento de la magia, pero es clara la presencia de ésta en todos los espacios de la vida cotidiana. Estaba presente en la sementera, la cacería, la recolecta de miel, la defensa contra los ataques animales a cultivos y a los bienes personales, contra la enfermedad y hasta para la seducción. Según Hernando Ruiz de Alarcón, los antiguos nahuas usaron la magia incluso para aplacar el enojo.¹⁹

¹⁸ *Ibid.*, p. 54-55.

¹⁹ Hernando Ruiz de Alarcón, “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de

El término genérico con el que las fuentes se referían a los magos era *nahualli*. Significa “brujo”, “mago”, “hechicero”.²⁰ En su expresión abstracta se usó el término *nauallotl* que se traduce como “magia”, “nigromancia”, “sortilegio”, “hechicería”.²¹ Su raíz está asociada con la noción de “oculto”, “reservado”,²² rasgo propio de la práctica mágica náhuatl.

Lo otro advierto la denominación y significación del nombre *nahualli*, que puede derivarse de una de tres raíces que significan: la primera, mandar; la segunda, hablar con imperio; la tercera, ocultarse o revocarse. Y aunque hay conveniencias para que se acomoden las dos primeras significaciones, me cuadra más la tercera que es del verbo *nahualtia* que es esconderse cubriéndose con algo, que viene a ser lo mismo que revocarse, y así, *nahualli* dirá revocado, o disfrazado debajo de la apariencia del tal animal, como ellos comúnmente lo creen.²³

La palabra *nahualmictia*, por ejemplo, compuesta de la raíz *nahual* más el verbo *mictia*, “matar”, significa “matar cautelosamente u ocultamente”. Ello explica por qué los discursos de los magos reciben el nombre de *nahuallatolli*, o “lenguaje oculto”,²⁴ propio de verdaderos especialistas.

Muchas referencias dan cuenta de toda una criptología en el discurso mágico. Jacinto de la Serna lo afirma al describir los conjuros del granicero, quien pronunciaba palabras incomprensibles para la gente común:

Otro conjuraba con una culebra viva revuelta en un palo, y esgrimía con ella hacia la parte de los nublados, y tempestades con soplos y acciones de cabeza, y palabras, que nunca se podían entender.²⁵

1629”, en Jacinto de la Serna y otros, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes*, 2 v., notas, comentario y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, Fuente Cultural, 1953; t. II, p. 107-109.

²⁰ Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, traducción de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo Veintiuno Editores, 1991, p. 304.

²¹ *Ibid.*

²² Deriva del verbo *nahualtia*, “esconderse”, “ocultarse”.

²³ Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, t. II, p. 28.

²⁴ La palabra se integra con la raíz *nahual*, el infijo indeterminado de cosa *tli*, más el verbo *itoa*, “hablar”.

²⁵ Jacinto de la Serna, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas”, en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes*, 2 v., notas, comentario y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, Fuente Cultural, 1953, t. I, p. 78.

El término “nagual”²⁶ también define al sujeto capaz de exteriorizar una de sus entidades anímicas para penetrar personas, animales o cosas. En el conocido relato sobre el regreso a Aztlan, consignado por fray Diego Durán, los enviados por Moctecuhzoma I y Tlacaélel se valieron de facultades mágicas:

Así, en aquel cerro invocaron al demonio, al cual le suplicaron les mostrase aquel lugar donde sus antepasados vivieron. El demonio, forzado por aquellos conjuros y ruegos, y ellos, volviéndose en forma de aves unos, y otros, en forma de bestias fieras, de leones, tigres, adives, gatos espantosos, llevólos el demonio a ellos y a todo lo que llevaban a aquel lugar donde sus antepasados habían habitado.²⁷

La fuente es muy clara al respecto: sólo los magos —o mejor aún, cierto tipo de magos— tenían esta facultad. La exclusividad pudo ser la razón de asociar la magia con el nagualismo al grado de terminar siendo sinónimos.

Los dioses también podían penetrar sustancias al fragmentar sus esencias. Es más, ésta es la vía para su estancia en el ámbito mundano, pues dada su naturaleza, “ligera” o “delicada” —dirían los nahuas actuales—, requerían de un continente terreno, por sutil que fuera, verbigracia el viento. Por tanto, la presencia periódica de las fuerzas alternantes en los ciclos calendáricos se realizaba a través de la posesión sagrada. Tanto magos como dioses podían ocupar objetos o personas sólo en correspondencia con su calidad cósmica. Así, el granicero tenía influencia sobre ciertos fenómenos gracias a su proximidad con las fuerzas acuosas, femeninas, frías; fuera de ese radio era un hombre tan vulnerable como cualquier otro.

Además de *nahualli*, los magos prehispánicos recibieron otros nombres genéricos. Según Ruiz de Alarcón, también los llaman *texoxqui*, *teyolloquani* o *tetlachihuiani*.²⁸ *Texoxqui* significa “el que encanta a la gente”.²⁹ *Teyolloquani* se traduce como “el que come el corazón de la gente”.³⁰ Y, por último *tetlachihuiani* se traduce por “hechicero”,

²⁶ Es la forma castellana de *nahualli*.

²⁷ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, edición paleográfica del manuscrito autógrafo de Madrid, con introducciones, 2 v., notas y vocabulario de palabras indígenas y arcaicas por Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1976, ils. (Biblioteca Porrúa 36 y 37); t. II, p. 217.

²⁸ Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, t. II, p. 27, 110.

²⁹ Se deriva del verbo *soxa*: “hechizar”, “encantar”, en Alonso de Molina, *Vocabulario en Lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 2a. ed., estudio preliminar de Miguel León Portilla, México, Editorial Porrúa, 1977, p. 161v; Siméon, *op. cit.*, p. 781.

³⁰ Se compone del sustantivo *yóllotl*, “corazón”, más el verbo *cua*, “comer”.

“mago”, “brujo”, “encantador”;³¹ deriva del verbo *tlachihuiā* que, según Molina, significa “hechizar o aojar a otro”, mientras que Siméon lo traduce como “fascinar, encantar, embrujar a alguien”.³²

Aunque las fuentes son en exceso parcas al describir las actividades de los magos, sí dan elementos para establecer al menos algunos de sus orígenes. Uno fue la predisposición según la fecha de nacimiento. Eran proclives a convertirse en magos quienes nacían bajo el influjo de los días *ce ehécatl* y *ce quiáhuitl*.³³ Pero la determinación no era entendida como un fatalismo inamovible. La influencia de los días podría trocarse cambiando la fecha de bautizo y sujetando la conducta a los preceptos de la moral oficial. Otra vía fue el proceso de aprendizaje, como el caso de la hechicera Malinalxóchitl —madre del brujo Copil—, quien durante la migración mexicana fue abandonada por practicar la hechicería y fundó el pueblo de Malinalco, formando una comunidad de magos.³⁴ Un tercer camino, según parece típico de los curanderos, era contar con algún defecto físico congénito, con el que se vinculaban al dios Xólotl, “señor de los monstruos y de los brujos”, o bien, haber estado en el límite de la muerte, ya por enfermedad ya por accidente de rayo, ahogamiento, etcétera.

Los magos nahuas, a diferencia de los sacerdotes, ejercían ritos orientados a la adivinación y la hechicería. Entre sus fines estaban producir lluvia; desviar el granizo; promover la curación de los enfermos; adivinar lo oculto del pasado, presente y futuro; encontrar cosas perdidas; seducir; provocar desgracias materiales, y herir o enfermar personas hasta matarlas.³⁵

Es digno de mención que los textos hacen poca referencia al poder intrínseco del sacerdote, el cual necesariamente existió, pues de otra manera sería imposible el manejo de tan delicadas obligaciones. Empero, la insistencia es hacia las facultades extraordinarias del mago. Nuevamente, el relato sobre el regreso a Aztlan es digno de señalamiento. Moctecuhzoma I, interesado en saber dónde estaba Aztlan, comen-

³¹ Molina, *op. cit.*, p. 107v; Siméon, *op. cit.*, p. 521.

³² Molina, *op. cit.*, p. 117v; Siméon, *op. cit.*, p. 569.

³³ Sahagún, *op. cit.*, lib. IV, cap. XXXI, t. I, p. 1405-1407; y lib. IV, cap. XI, t. I, p. 371.

³⁴ Al respecto véase *Códice Ramírez. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias*, en Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, anotada por Manuel Orozco y Berra, México, Porrúa, 1980 (Biblioteca Porrúa, 61), p. 26; y Durán, *op. cit.*, t. II, p. 30-32.

³⁵ Para un catálogo pormenorizado de magos nahuas prehispánicos son indispensables los textos de López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, t. VII, p. 87-117 y “Los *temacpalitotique*: brujos, profanadores, ladrones y violadores”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, t. VI, 1965, p. 97-117.

tó a Tlacaélel, su *cihuacóatl*, la intención de enviar soldados en busca del lugar de origen. Su sabio consejero le respondió:

Has de saber, gran señor, que esto que quieres hacer y determinar, no es para hombres de fuerza, ni valentía, ni depende de destreza en armas, para que envíes gente de guerra ni capitanes, con estruendo ni aparato de guerra, pues no van a conquistar, sino a saber y ver dónde habitaron y moraron nuestros padres y antepasados, y el lugar donde nació nuestro dios Huitzilopochtli. Y para esto, antes habías de buscar brujos o encantadores y hechiceros, que con sus encantamientos y hechicerías, descubriesen estos lugares porque, según nuestras historias cuentan, ya aquel lugar esta ciego con grandes jarales, muy espinosos y espesos, y con grandes breñas, y que todo está cubierto de espesos carrizales y cañaverales, que será imposible hallarla si no por gran ventura.³⁶

Aztlan es tierra sagrada; está protegida por interdicciones; sólo hombres muy poderosos, especialistas en el contacto con lo sobrenatural, podrían, no sin riesgo, descubrirlo y trasladarse.

Y así, mandó luego que llamasen y buscasen por todas las provincias a todos los encantadores y hechiceros que pudiesen hallar. Y fueron traídos ante él sesenta hombres que sabían de aquella arte mágica, ya gente anciana.³⁷

Nótese, ni soldados ni sacerdotes podrían acceder al lugar de los orígenes, cargado de una fuerza colosal, sólo resistible por magos de edad avanzada.³⁸

Los tlatlacatecolo o magos dañinos

Si quisiéramos clasificar los tipos de magos podríamos hacerlo con base en sus especialidades. Sin embargo, aunque las fuentes ponen atención en ellas su interés se concentra en otro lado: los catalogan según los beneficios o perjuicios derivados de sus técnicas. Y tal clasificación podría descalificarse por su aparente liga con la religiosidad europea, obsesionada en encontrar magia “blanca” y magia “negra”. Sin

³⁶ Durán, *op. cit.*, t. II, p. 215-216.

³⁷ *Ibid.*, t. II, p. 217.

³⁸ En el México prehispánico se entiende por anciano a la persona que cuenta con 52 años o más. Son múltiples las referencias a la adquisición de poderes especiales de todos los viejos; es la razón por la cual podían beber pulque sin riesgos.

embargo, si somos atentos veremos que hay términos nahuas claramente asociados al daño producido por efecto de la magia. El nombre genérico para designar al mago dañino era *tlacatecólōtl*.³⁹ Su significado literal es hombre-búho. Es cierto que el búho era concebido como un animal asociado con lo funesto, con la muerte,⁴⁰ pero, con independencia de ello, Alfredo López Austin ha mostrado que el término mismo hace referencia al daño. La palabra se integra con el prefijo indefinido de persona *te*, más el verbo *coloa*, cuyo significado es “dañar”; luego, “tecolote” significa “el que daña gente”. *Tlacatecólōtl* además se nutre con el sustantivo *tlacatl*, “persona”.⁴¹ Tenemos entonces: “persona que daña a la gente” o “dañador de gente”. Los procedimientos y poderes de magos benéficos y dañinos suelen ser comunes; dato importante para no cometer el error de suponer que por el tipo de facultad podríamos saber si eran benéficos o dañinos. Había, por igual, viajeros anímicos o naguales, lectores de los destinos o *tonapouhque*, graniceros y promotores de lluvia.

Otra distinción digna de considerar es la disposición de acceso a los portentos mágicos. Muchos magos dañinos habían nacido en días de influjo nefasto o por un adiestramiento especial. Según parece, no hay magos benéficos nacidos en fechas aciagas ni dañinos asociados de nacimiento con el dios Xólotl, numen vinculado con la medicina curativa. Entonces, el condicionamiento congénito y el adiestramiento definían, al menos en muchos casos, tanto las especialidades como los resultados perjudiciales o benéficos.

Como referencia, podemos tomar algunos procesos juzgados por la inquisición apostólica contra indios acusados de hechicería, en tiempos de fray Juan de Zumárraga. Uno particularmente interesante es el de Andrés Mixcōatl, indio de Tetzaco. En una ocasión, Andrés se fue al pueblo de Copilla y pidió a los lugareños que le diesen papel, copal y hule con el propósito de detener la abundante lluvia que, desde varios días atrás, destruía los maizales y algodones de la comarca. Los indios le proporcionaron todo, excepto el papel porque no tenían. El susodicho granicero fracasó en su empresa; la lluvia pertinaz continuó.

³⁹ El plural es *tlacatecolōtl*.

⁴⁰ Véase, por ejemplo, *Códice Laud*, Graz, México, Akademische Druckund Verlagsanstalt-Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 25. En ella aparece el búho asociado con el señor Mictlantecuhtli quien recibe ofrendas, a lo que comentan los editores: “Ofrendas para encerrar el *tlacatecólōtl*, la fuerza mala, en una jaula”, Ferdinand, Maarten Anders, Jansen y Luis Reyes, *La pintura de la muerte y de los destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud*, contribución de Alejandra Cruz Ortiz, México, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druckund Verlagsanstalt y Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 161.

⁴¹ López Austin, “Cuarenta clases de magos...”, p. 88.

Y dijo el que depone [Juan, cacique de Xinatepec] que aunque el sobredicho Miscoatle [Mixcóatl] hizo las dichas ceremonias, no dexó por eso de llover.⁴²

Después, el mismo Andrés fue a otro pueblo donde fue aprehendido. Se le preguntó quién era y para qué hacía aquellas cosas. Se supo entonces que era hermano de otro mago, Martín Ucelo —Océlotl— a quien la gente “tenían por dios del viento, sobre el que tenía poderes destructivos”. Andrés mismo gozaba de facultades semejantes y así lo demostró cuando, en el pueblo de Cupinala, castigó a quienes le negaron comida, provocando la perdición de los maizales con ayuda del viento: “E a la sazón aconteció que hizo una gran tempestad que se los destruyó; y luego todos creyeron que el dicho Tláloc había mandado al viento que los destruyese, y así le dieron crédito, y tuvieron por cierto que él lo hacía”.⁴³ En otra ocasión amenazó a los del pueblo de Cupitla, quienes no cumplieron sus exigencias y recibieron desgracias:

La tempestad fue hecha, con temor vieron los de dicho pueblo donde a cierto días acaeció el dicho Miscoatle pasar cerca de aquel pueblo y enviólos a llamar a que viniesen a verse con él, con amenazas, que si no viniesen que les haría constreñiría, y ellos, con temor que tenían del dicho su hermano de los vientos y a este le tenían por señor de la piedra y granizo, y por eso vinieron luego y le traxeron mantas y miel, y de lo que tenían.⁴⁴

Hasta aquí quedaría confirmado el hecho de que Andrés Mixcóatl era un *tlacatecólōtl*, porque habría mostrado incapacidad para beneficiar y grandes facultades para generar perjuicio. Sin embargo, en el pueblo de Metepec logró la lluvia después de la sequía: “El dicho Andrés pidióles copal y papel para ofrecer y hacer sus encantamientos, y luego se lo dieron, y acabando de arder el copal, que fué de noche, luego a otro día, a medio día, llovió mucho, por lo cual creyeron en él.”⁴⁵ Así fue que la gente de otros tres pueblos —Zacatepec, Apipilusco y Atliztaca— le hicieron su casa en Atliztaca, como muestra de reverencia.

Este pasaje parece mostrar la capacidad de un mago de dañar o producir el bien, pero bajo amenazas de promover desgracia si la gen-

⁴² “Proceso del Santo Oficio contra Mixcóatl y Papalotl, indios, por hechiceros”, en *Publicaciones del Archivo General de la Nación. Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, Tipografía Guerrero Hermanos, 1912, v. 3, p. 53-78; p. 53.

⁴³ *Ibid.*, p. 54.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 56.

te no le daba los bienes que exigía, incluido el reconocimiento exclusivo de ser el puente entre lo mundano y la sacralidad. Me explico: en el pueblo de Tepehualco había un “papa” y no llovía. Andrés hizo llover y el pueblo sacrificó al religioso:

En Tepehualco, habrá cuatro años, que estaba allí un papa y no llovía, y este dicho Andrés, pasando por el dicho pueblo hizo sus encantamientos, en que hizo arder copal y papel, y esto era de noche, y otro día, en medio día, llovió mucho, por lo cual le tuvieron por dios, y luego mataron al dicho papa que tenían allí, porque decían que por él no quería llover; esto confesó el dicho Andrés, y en su nombre de indio Mixcóatl.⁴⁶

Lo anterior mueve a pensar que cierto tipo de magia podría ser ejercida tanto en beneficio como en perjuicio de la gente, pero esa magia coexistió con otro tipo de hechicería necesariamente perjudicial. Las fuentes permiten consignar nombres de diversos tipos de magos cuyas prácticas no dejan duda en cuanto a su orientación. Tal es el caso del mago llamado *tepan mizoni*. Su nombre significa “sangrador de gente”. Era descrito como asesino y destructor. Derramaba su sangre pernicioso sobre las personas o las cosas, provocando la muerte y la destrucción. Otro era conocido como *tetlepanquetzqui*, “el que prepara el fuego para la gente”. Para cometer sus maldades adornaba un palo con papel mortuorio al que ofrecía alimentos funerarios durante cuatro noches seguidas. Terminaba su ceremonia con la incineración de una efigie de la víctima. A la mañana siguiente convidaba a la persona que habría de matar.

Quizá los más sorprendentes fueron los *temacpalitotique*, nombre que significa “los que hacen danzar a la gente en la palma de la mano”.⁴⁷ Trabajaban en grupo y por la noche. Eran profanadores de tumbas, en virtud de su vínculo calendárico con las *cihuateteo*, mujeres muertas en el primer parto a quienes debían arrancarles el brazo izquierdo y así obtener el instrumento para inmovilizar a sus víctimas y poderlas robar y violar.

Estos casos no permiten la consideración de magia eventualmente benéfica; los iniciados realizaban sus actos en fechas y lugares abominables, y sus ligas con las fuerzas sagradas sólo permitían el perjuicio de la gente.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ López Austin, “Cuarenta clases de magos”..., p. 94.

Lo que nos puede decir el diablo colonial del Tlacatecólol

Seguramente no fue gratuito el relevo que a mediados del siglo XVI se hizo entre los términos “diablo” y “tlacatecólol”. Jorge Klor de Alva hizo notar que en los primeros documentos coloniales en lengua náhuatl no se traducía el nombre “diablo”.⁴⁸ En los más tempranos la palabra aparece asociada con sufijos y prefijos propios del náhuatl, con objeto de integrar la voz castellana al discurso indígena, pero en la década de los cincuenta comenzó la sustitución precisamente por el término “tlacatecólol”.⁴⁹ Fray Andrés de Olmos pudo ser uno de los artífices. En 1553 escribió su *Tratado de las hechicerías y sortilegios* cuyo propósito fue educar a los indígenas en la abominación de las fuerzas malignas. El documento está escrito en forma de exhortaciones:

Vosotros habéis de saber que este hombre-búho [tlacateculotl] se nombra, se llama verdaderamente por una multitud de nombres: mal ángel, Diablo, Demonio, Satán. Acaso os han contado a menudo que fue arrojado del cielo por la grandísima falta que cometió porque era vanidoso, orgulloso, presuntuoso, él no quería en ningún modo obedecer al único... Mucho deseaba la divinidad, el poder, la gloria, la fama. Cerca de Él, muy cerquita de Él, de Dios, hubiera querido situarse el Diablo, sobre su estera sobre su sitial, porque quería rivalizar con Él.⁵⁰

Nótese que en el pasaje antes citado hay típicas reiteraciones propias de la sintaxis náhuatl, además de un difrasismo de origen prehispánico.⁵¹ El texto parece un documento indígena. Ante esto, surge la pregunta: ¿qué pretendía Olmos al escribir un tratado sobre hechicería como si fuera una exhortación antigua o *huehuetlahtolli*?⁵² La duda cala más hondo cuando vemos en el diablo de Olmos un típico personaje prehispánico, una divinidad autóctona, como lo afirma Georges Baudot:

⁴⁸ Jorge Klor de Alva, “La historicidad de los coloquios de Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, t. XV, 1982, p. 147-184.

⁴⁹ Véase los textos de Georges Baudot, “Fray Andrés de Olmos y su Tratado de los pecados mortales en lengua náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, t. XII, 1976, p. 33-59; y *México y los albores del discurso colonial*, México, Nueva Imagen, 1996.

⁵⁰ Fray Andrés de Olmos, *Tratado de hechicería y sortilegios*, paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1990, p. 13.

⁵¹ El difrasismo aparece en la frase *yn ipell yn icpac*, que Olmos traduce como “su estera su sitial”, y significaba “gobierno”, “autoridad”.

⁵² Josefina García Quintana consideró como auténticos *huehuetlahtolli* los documentos coloniales en forma de exhortación que imitaban la forma prehispánica; los denominó

Su aparición es entonces, siempre, la de un señor de la nobleza aborígen de la época precolombina, vestido con la indumentaria propia tal y como aparece en los códices, con las galas y vestiduras de tiempos anteriores a la llegada de los españoles, y que reclama cultos, ritos y ofrendas desterradas por los conquistadores.⁵³

Todo parece apuntar hacia una estrategia, una bien pensada “política” de colonización religiosa. Fray Andrés conocía puntualmente las tradiciones prehispánicas, de lo contrario no hubiera sido capaz de reproducir una especie de *neo-huehuetlahtolli* —si se me permite el exceso—. Y en esta obra decide reemplazar ocasionalmente el término “diablo” por *tlacatecólol*. Resulta por demás interesante la postura de Sahagún acerca del término en cuestión:

Este vocablo *tlacatecólol* propiamente quiere decir nigromántico o brujo: imprópiamente se usa por diablo.⁵⁴

Esta política evangelizadora aprovechó una vieja tradición, la del rechazo y el temor hacia el tradicional *tlacatecólol*, con objeto de construir la nueva figura del mal absoluto, del diablo indígena novohispano. Olmos hizo uso de un término inscrito en una larga tradición denotativa y connotativa, claramente asociada con el mal, rasgos que quiso aprovechar para caracterizar el mal por excelencia, cifrado en un ser opuesto a las “buenas costumbres”. Después fue frecuente integrar el nombre a todos los dioses prehispánicos.

Tlatlacatecolo y disidencia: los límites de la violencia moral y legalmente aceptada

Los *tlatlacatecolo* fueron disidentes, en primer lugar, porque realizaban actos en contra de la normatividad oficial, ejerciendo una violencia inaceptable según los criterios hegemónicos. El discurso público, expresado en infinidad de fuentes, demandaba a la sociedad alejarse de las prácticas del hombre-búho, subrayando su condición de “enemigo” de la gente:

huehuetlahtolli cristianos. Al respecto véase “El *huehuetlahtolli* —antigua palabra— como fuente para la historia sociocultural de los nahuas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, t. II, 1976, p. 61-71, p. 70.

⁵³ Georges Baudot, “Introducción”, en Olmos, *op. cit.*, p. XXV-XXVI.

⁵⁴ Sahagún, *op. cit.*, libro IV, cap. XI, t. I, p. 371. El subrayado es mío.

Hombre nocturno que anda de noche gimiendo y espantando; hombre nocturno espantoso, hombre enemigo.⁵⁵

Los efectos propios de su actuar se señalaban como perniciosos para todos; no sólo en las relaciones humanas, trastocadas por la violencia interna con inspiración privada y egoísta, sino también por el deterioro en el vínculo de los hombres con los dioses, quienes, en reciprocidad a los actos nefastos de los *tlatlacatecolo*, enviaban desgracias al pueblo. Por tanto, los *tlatlacatecolo* eran considerados “delincuentes” y eran ejecutados precisamente en fechas asociadas con la magia dañina, y que los textos califican de nefastas.⁵⁶

Ahora bien, los *tlatlacatecolo* no fueron los únicos responsables de ejercer la violencia e infligir daños. Los sacerdotes con frecuencia actuaban como promotores de perjuicios y no merecían sanción alguna ni rechazo social. Y no sólo en lo referente al sacrificio humano y sus concomitancias, también a multitud de actos cargados de perjuicio. Un buen ejemplo lo encontramos en los preparativos para los ritos de la fiesta *etzalcualiztli*, en la cual se acostumbraba que los sacerdotes fueran a Temilco⁵⁷ por juncos, con objeto de adornar los templos. De camino, ellos golpeaban y saqueaban a cuanto transeúnte se les cruzara:

Por donde el camino donde venían nadie parecía; todos los caminantes se abscondían de miedo dellos, y si con alguno encontraban, tomábanle cuanto traía, hasta dexalle en pelo, y si se defendía maltratábanle de tal manera que le dexaban por muerto. Y aunque llevase el tributo para Motecuzoma se lo tomaban. Y por esto ninguna pena les daban, porque por se ministros de los ídolos tenían libertad para hacer estas cosas y otras peores, sin pena ninguna.⁵⁸

El texto es muy claro: sin importar el valor de lo arrebatado, los sacerdotes agredían hasta el límite, pero en ese contexto era “válido”, pues se realizaba dentro de la normatividad ritual pública reconocida

⁵⁵ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria quanto a las qualidades, disposiciones, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, 2 v., edición preparada por Edmundo O’Gorman, con un estudio preliminar, apéndice y un índice de materias, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, t. II, p. 79.

⁵⁶ El día *ce quiáhuil*, “uno lluvia” era la fecha de diversos tipos de “hechiceros”. Y precisamente en ella se ejecutaban a los condenados a muerte por “pecado criminal”, Sahagún, *op. cit.*, lib. IV, cap. XI, p. 371.

⁵⁷ Manantial del Citlaltépec en el que crecen cañas que los sacerdotes cortaban para la celebración, Siméon, *op. cit.*, p. 470.

⁵⁸ Sahagún, *op. cit.*, lib. II, cap. VI, p. 145.

y respetada. No era condenable el ejercicio de la violencia en sí, sino su presencia fuera del marco de las distintas normatividades oficialmente aprobadas. Podríamos decir, con Mauss, que los sacerdotes o *tlamacazque* ejercían violencia —justificada por el discurso oficial— como parte de un ritual público, necesario y promovido, supuestamente, para el “bien común”. En cambio, los magos eran exhibidos como ejecutores de violencia para fines personales o de un grupo no reconocido abiertamente por la sociedad.⁵⁹

El *tlacatecólotl* era además de un disidente de múltiples normas legales, un disidente social. Por lo menos eso se colige de las fuentes que los califican de “pestíferos”, “infelices”, “harapientos”, “solitarios” “faltos de afecto” y condenados a morir violentamente.⁶⁰ Los *huehuetlatolli* aconsejaban frecuentemente alejarse de las prácticas del hombre búho so pena de sufrir graves daños:

El hombre que tiene pacto con el Demonio se transfigura en diversos animales, y por odio desea muerte a los otros, usando hechicerías y muchos maleficios contra ellos, por lo cual él viene a mucha pobreza, y tanta que no alcanza tras qué parar, ni un pan qué comer en su casa; al fin, que en él se junta toda la pobreza y miseria, que anda siempre lacerado y mal aventurado.⁶¹

El asunto de la pobreza que reiteran las fuentes debe ser tomado con reservas. Justamente Martín Ucelo —Océlotl—, el hermano de Andrés Mixcóatl, fue juzgado por la inquisición apostólica en 1536 y llama mucho la atención la cantidad de bienes que, por efecto de la condena, le fueron confiscados; contaba con varias casas, monedas de oro y diversas joyas.

Unas casas con cuatro cuartos, todas ataviadas al modo de ellos muy bien. A la entrada del patio, a mano izquierda, está un oratorio con su arco de cantería y un tabernáculo, en el cual está pintado a una parte San Francisco y a otra San Gerónimo y en medio San Luis, todo nuevamente hecho; y las dichas casas todas son nuevas.⁶²

⁵⁹ El grupo sacerdotal actuaba muchas veces en beneficio propio sin exhibir abiertamente los beneficios recibidos. Piénsese, sólo por citar un caso, en la llamada Guerra Florida. Los beneficios de ésta casi nunca recaían en la gente común y, sin embargo, ésta debía guerrear ante las amonestaciones del grupo sacerdotal.

⁶⁰ Sahagún, *op. cit.*, lib. X, cap. IX, t. II, p. 597; véase también Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, comentario preliminar de Carlos Viesca Treviño, México, Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del Estado de Veracruz-Fondo de Cultura Económica, 1992.

⁶¹ Sahagún, *op. cit.*, lib. X, cap. IX, p. 877.

⁶² *Ibid.*, p. 37.

Aun siendo conscientes de que la fuente refiere una relación poshispánica y que mezcla elementos de tradición católica —como la presencia de pinturas de santos católicos—, podemos suponer que muchos magos dañinos hicieron fortuna a través del robo y las amenazas. Por tanto, hemos de ser cuidadosos con respecto de lo que debiéramos entender por “pobreza”, pues bien podría ser propia no de la vida del *tlacatecólotl*, sino más bien de su desenlace final, irremediablemente desdichado según el discurso oficial. Con todo lo poderoso que pudiera haber sido, el hombre-búho se enfrentaba con las formas socialmente típicas: vivía desarraigado tanto por sus prácticas como por el temor que en la gente producía y no realizaba las faenas tradicionales. Sin el apoyo social estaba condenado a la segregación y corría el peligro de morir ejecutado o padecer graves desgracias de origen divino, producto de sus fechorías.

Las personas procuraban evitarlo y buscaban la manera de apartar a sus hijos de su influencia, cambiando las fechas de bautizo, si era necesario, y escondiéndolos en días aciagos. Y a pesar del rechazo generalizado hacia los magos maléficos, la gente común era su razón de ser. Las apetencias personales, motivadas por la venganza, la lujuria y la ambición, fueron el acicate por el cual el mago realizaba su trabajo. La insistencia de los discursos oficiales por descalificar ese tipo de prácticas hace pensar que su actividad fue prolija y capaz de poner en entredicho la autoridad y el poder sacerdotal.

La disidencia vista por los otros: la visión sacerdotal del tlacatecólotl

Sin duda, fue el ámbito religioso desde donde más claramente se subrayó la postura disidente del *tlacatecólotl*. No sólo contravenía sistemáticamente las normas de conducta impuestas por el ritual religioso, también violaba las restricciones calendáricas al romper las abstinencias que prohibían la realización de actividades rituales nocturnas los días dominados por el influjo de la magia perjudicial. Era imposible no entrar en franca oposición con las interdicciones promovidas por el cuerpo sacerdotal si sólo esos días se podían realizar los maleficios. Los magos eligieron hasta cierto punto su lugar en el marco de las relaciones con lo sagrado, obteniendo un fabuloso poder pero al mismo tiempo corriendo graves riesgos. La vía sacerdotal típica, mostraba un camino diametralmente opuesto: la obediencia a las normas religiosas, la súplica y el merecimiento a través de ofrendas. Solamente recuérdese que la palabra genérica de sacerdote era *tlamacazqui* que significa “el que ofrece cosas” u “oferente”.

Para comprender mejor la oposición entre religión y magia dañina es necesario renunciar a la idea de que una eficaz relación con lo sagrado demanda una moral positiva. En nuestra tradición cultural la fuerza divina es absolutamente buena y no hay posibilidad de obtener favores de Dios a través de actos inmorales, pero ése parece no haber sido el caso en la religión prehispánica. Los dioses no eran benéficos o perjudiciales en sí mismos, sino con base en complejas relaciones cósmicas. Y el acto propiciatorio o el fin perseguido podían ser inmorales, mas no por eso ineficaces. Cabía entonces la posibilidad de contravenir las “buenas costumbres”, con la consabida respuesta en reciprocidad que implicaba tener que restituir lo recibido, generalmente con un futuro desdichado.

Lo anterior significa que si los magos lograban sus cometidos era porque fuerzas sagradas los estaban respaldando. El dios patrono por excelencia de los *tlatlacatecolo* era precisamente Tezcatlipoca. Basta ver algunos de los rezos propios de los *tlatlacatecolo*, consignados en las obras de Hernando Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna para advertir que quien está hablando con la voz y el cuerpo del mago es justamente Tezcatlipoca. Pongamos un ejemplo: Ruiz de Alarcón refiere el rezo de los *temacpalitotique* o profanadores, ladrones y violadores. En él se afirma que para encantar e inmovilizar con la intención de dañar —“en especial siendo como siempre es dirigido a alguna obra mortal, como hurto o adulterio”—, se pronunciaba el siguiente conjuro:

Yo mismo, cuyo nombre es tinieblas, para que yo para que de nueve partes para entonces ven ya sueño encantador, para cuando fui a traer a mi hermana nueve veces. Yo sacerdote (o demonio, fábula de la antigüedad), cuya hermana es la diosa *Xochiquetzal*, aunque mucho la guardaban los sacerdotes y el resto del pueblo, el príncipe y los más poderosos, con que era imposible entrar, para lo cual invoqué a voces al sueño, y con eso se fueron todos a los nueve profundos (y las guardas quedaron dormidas profundamente). Porque soy yo el mancebo, yo a quien crujen las coyunturas, y que disparadamente grito a todas partes... yo que soy la misma guerra, para quien todo es burla, y que ya dispongo burlas de todos, convirtiéndolos en otros, haciéndoles quedar insensibles, yo que soy la misma guerra, burlador de todos, que los quiero ya entregar para que queden borrachos perdidos en tinieblas de sueño.⁶³

Este pasaje nos aproxima al mago, pero sólo tangencialmente porque el rezo describe al dios que invoca y aparece: Tezcatlipoca. Es él quien habla a través del hombre; es él quien se nombra hermano de la

⁶³ Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, t. II, p. 63-64.

diosa y de la misma guerra, quien se burla de todos y los somete. Debemos recordar que según un mito, Xochiquetzal vivía hilando y tejiendo en Tamoanchan, hasta que un día Tezcatlipoca la sedujo. Así, el dios poderoso, de quien somos juguetes en la palma de su mano, se convierte en el medio a través del cual el mago violador lograba su cometido y el dios mismo ejerce a través de su poseso.

La fuerte liga con Tezcatlipoca debió darles a ciertos magos mucho poder. Según Henry Nicholson, Tezcatlipoca era el dios supremo en el momento de la conquista.⁶⁴ Su nombre significa “Espejo Humante” y está asociado con lo oculto o difícil de conocer. Se caracteriza por su poderío y omnipresencia. Todas las criaturas son impotentes ante él. Le llamaban Titlacahuan, “de quien somos todos esclavos”; Yáotl,⁶⁵ “enemigo”; Moyocoyotzin, “dios caprichoso”. En el texto de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se dice:

Y de estos cuatro hijos de Tonacatecutli y Tonacacihuatl el Tezcatlipuca era el que sabía todos los pensamientos y estaba en todo lugar y conocía los corazones, y por esto le llamaban Moyocoya (ni), que quiere decir que es todopoderoso, o que hace todas las cosas sin que nadie le vaya a la mano.⁶⁶

Era el gran mago ligado con la oscuridad y la noche; su animal asociado era el jaguar, que estaba relacionado con la hechicería y sus practicantes.

La liga de los *tlatlacatecolo* con el numen bien pudo provocar luchas por el control de lo sagrado entre los sacerdotes y los magos, muy semejante a como sucedió entre los gobernantes de corte territorial, como los *tlatoque*, quienes combatieron a esos personajes encarnados en el hombre-dios. El hombre-dios era un personaje con la virtud de ser recipiente de divinidades y así servir de puente comunicativo entre las personas y sus patronos divinos. Esa facultad le daba la autoridad de gobierno que comenzó a decrecer en virtud de su sustitución por los gobernantes, amparados en un linaje y en la jerarquía sacerdotal.⁶⁷

⁶⁴ Henry B. Nicholson, “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico”, en Robert Wauchope (editor), *Handbook of Middle American Indians*, t. X, Austin, University of Texas Press, 1971, p. 395-446.

⁶⁵ Yáotl: “enemigo”, en Molina, *op. cit.*, p. 31. Sin embargo, parece que la raíz *yao* tiene que ver con la guerra.

⁶⁶ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en Ángel María Garibay K. (editor), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1985 (Sepan cuántos..., 37), p. 24.

⁶⁷ Al respecto resulta indispensable el texto de Alfredo López Austin, *Hombre-Dios*, p. 125-127 y 175-180; para identificar un ejemplo en la historia de la migración de los



Desde el ascenso de Itzcóatl (1427-1440) los grupos del nuevo poder atacaron a estos personajes, pertenecientes a los más diversos sectores sociales, para sustituirlos por los *tlatoque*. Los sacerdotes construyeron entonces la imagen de sus rivales: los magos en general y los dañinos en particular, a quienes catalogaron de “falsos”, “enemigos” “delincuentes” y “promotores de desgracias”, siendo que en muchos casos éstos habrían sido producto del contacto y de la tutela del mismísimo señor omnipresente, Tezcatlipoca.

mexicas, véase Federico Navarrete, “Los hombres y los dioses”, en Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los pueblos mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista*, p. 51-60.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS